

Департамент образования и науки города Москвы
Государственное автономное образовательное учреждение высшего
образования города Москвы
Московский городской педагогический университет
Институт иностранных языков

На правах рукописи

Яценко Мария Вадимовна

**Древнеанглийский христианский эпос: проблемы жанра поэмы
Кодекса Юниуса**

Специальность 10.01.03 –
литература народов стран зарубежья (английская)

Диссертация
на соискание ученой степени
доктора филологических наук

Научный консультант:
Меркулова Майя Геннадиевна
доктор филологических наук, доцент

Москва

2021

Оглавление

Введение.....	с. 5
<i>Глава 1. Древнеанглийский христианский эпос в системе жанров: проблемы теоретического осмысления.....</i>	
1.1. Древнеанглийский христианский эпос и латинские библейские парафразы: проблемы терминологии и жанрового влияния.....	с.20
1.2. Христианский эпос в системе жанров древнеанглийской поэзии: проблемы описания	с. 36
1.3. Христианский и героический эпос англосаксов: проблемы определения жанра.....	с. 54
Выводы к главе 1	с. 72
<i>Глава 2. Культурно-исторические условия сложения и проблема авторства древнеанглийского христианского эпоса.....</i>	
2.1. Культурно-исторический контекст существования поэтической традиции и традиции рецепции библейского текста в Древней Англии.....	с. 76
2.2. Проблема авторства древнеанглийской поэзии и принципы сакрализации образа поэта Кэдмона в «Церковной истории народа англов».....	с. 100
2.3. Формирование фигуры автора-авторитета древнеанглийского христианского эпоса (Легенда о поэте Кэдмоне в культурно-историческом контексте)	с. 123
Выводы к главе 2.....	с. 138

<i>Глава 3. Приемы построения эпического текста как средства передачи христианской семантики в поэмах Кодекса Юниуса.....</i>	<i>с. 141</i>
3.1. Зачины поэм Кодекса Юниуса как средство ориентации на богослужебную и экзегетическую традицию.....	с. 141
3.2. Эпическая вариация как средство побуждения к аллегорезе.....	с. 156
3.3. Построение эпизода как средство создания развернутой аллегории.....	с. 167
3.4. Ретардация как средство аллегорического осмысления образов.....	с. 177
3.5. Эпические темы и мотивы как средство создания эсхатологических образов	с. 188
3.6. Эпическая тема как средство изображения покаяния.....	с. 198
3.7. Эпитеты как средство психологической характеристики персонажей.....	с. 207
3.8. Аллитерационные созвучия как средство этимологизации имени персонажа.....	с. 218
Выводы к главе 3.....	с.228
<i>Глава 4. Актуальные тексты, лирические и драматические фрагменты в составе поэм Кодекса Юниуса: проблемы жанрово-композиционного единства христианского эпоса</i>	<i>с.233</i>
4.1. Актуальные тексты: специфика осмысления в эпическом нарративе.....	с. 233
4.2. Актуальные тексты: жанрово-композиционные особенности в контексте христианского эпоса	с. 262
4.3. Лирические и драматические фрагменты в контексте поэм Кодекса Юниуса.....	с. 286
Выводы к главе 4	с. 306

<i>Глава 5. Христианский эпос англосаксов и проблема осмысления истории</i>	с. 309
5.1 Библейские топосы в христианском эпосе и церковной историографии: пути осмысления исторического прошлого	с. 309
5.2. Принципы оценки исторического прошлого в христианском эпосе.....	с. 320
5.3. История как пророчество в христианском эпосе	с. 338
Выводы к главе 5	с. 353
<i>Заключение</i>	с.356
Список сокращений	с.369
<i>Список литературы</i>	с.372
<i>Приложения</i>	с.423
<i>Приложение 1. Предисловие к переводам древнеанглийских поэм «Исход» и «Даниил»</i>	с.423
<i>Приложение 2. Перевод поэмы «Исход»</i>	с. 432
<i>Приложение 3. Комментарии к поэме «Исход»</i>	с.478
<i>Приложение 4. Перевод поэмы «Даниил» с комментариями</i>	с. 496

Введение

Средневековая литература представляет собой сложный объект для анализа системы жанров, поскольку в эту эпоху: 1) литература и фольклор еще не были разграничены; 2) не существовало разделения между художественной и научной литературой¹; 3) такие литературоведческие категории, как род и жанр, не были выработаны, либо обозначали понятия, отличные от современных².

На становление средневековых европейских литератур оказали влияние как христианское мировоззрение и традиция истолкования Священного Писания, так и античные авторы, и народная устная словесность. Все эти традиции обладали самостоятельными системами жанров, механизмы взаимодействия между которыми часто скрыты от нас, что осложняет понимание произведений словесности этого времени. В большинстве средневековых литератур формы словесного искусства не были подвержены нормированию и рефлексии внутри самой традиции.

Англосаксонская поэзия – наиболее ранняя из поэтических традиций германских народов по времени записи, насколько известно из сохранившихся источников, не обладала собственной нормативной поэтикой. Более того, все ее памятники записывались примерно в одно и то же время, что не позволяет

¹ Эпоху Средневековья называют временем существования «синкретической правды» (*Стеблин-Каменский М.И.* Мир саги. Л.: Наука, 1971. С. 14–37). О невозможности разделения «научной» и «художественной» словесности в эту эпоху пишут авторы сборника «Жанры и формы в письменной культуре Средневековья» (*Иванова Ю.* От составителя // Жанры и формы в письменной культуре Средневековья. Сборник по материалам конференции «Проблема жанра в литературах Средних веков», ИМЛИ осень 2005. М.: ИМЛИ РАН, 2005. С. 4).

² *Аверинцев С. С.* Жанр как абстракция и жанры как реальность: диалектика замкнутости и разомкнутости // Взаимосвязь и взаимовлияние жанров в развитии античной литературы / Отв. ред. С.С. Аверинцев, М. Л. Гаспаров. М.: Наука, 1989. С. 3–25.

изучить ее жанровую систему с точки зрения истории становления и развития³. Наследие древнеанглийской поэзии описывается учеными как гомогенное по своему составу, поскольку все ее тексты строятся на основе аллитерационного стихосложения, используют устойчивую формульную фразеологию и выражают эпический взгляд на мир. Жанровые границы внутри поэтического наследия англосаксов не воспринимаются как четкие, а выделение основных жанров (героический эпос, элегии, религиозный эпос и исторические песни) «весьма условно и возможно только внутри эпоса»⁴, при этом многие из дошедших до нас произведений могут быть отнесены одновременно к нескольким жанрам⁵. Очевидно, что сложившаяся традиция представления жанрового деления поэзии англосаксов нуждается в пересмотре и дополнении через анализ ее внутренней логики.

Большая часть текстов поэзии англосаксов посвящена христианским темам, а произведения героического эпоса (прежде всего, поэма «Беовульф») испытали влияние христианского мировоззрения, определившего важнейшую для эпоса сторону текста – отношение к миру исторического прошлого. Основой анализа системы жанров древнеанглийской поэзии может стать осмысление природы эпоса англосаксов и влияния на него христианства. Именно поэтому для понимания системы жанров древнеанглийской поэзии важнейшим моментом является изучение христианского эпоса.

Такое исследование должно учитывать основные подходы к анализу литературы данной эпохи. Выделение жанров в средневековой словесности, как правило, основывается 1) на функции текстов, сфере их использования⁶ и предполагает 2) учет жанрового деления в фольклоре, 3) принадлежность текста

³ Смирницкая О. А. Поэтическое искусство англосаксов // Древнеанглийская поэзия. М.: Наука, 1982. С. 179–183.

⁴ Мельникова Е. А. Система жанров англосаксонского эпоса // Западноевропейская средневековая словесность / Под ред. Л. Г. Андреева. – М.: Издательство МГУ, 1985. С. 53.

⁵ Смирницкая О. А. Поэтическое искусство англосаксов. С. 184–185.

⁶ Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. М.: Наука, 1979. С. 55; Мелетинский Е. М. От редактора // Проблема жанра в литературе Средневековья / Отв. ред. А. Д. Михайлов. М.: Наследие, 1994. С. 4.

определенному автору-авторитету⁷, условная (чаще всего легендарная) биография которого соотносится с теми аспектами природы текста, которые можно назвать его жанровыми характеристиками⁸. Не менее важным в исследованиях средневековых литератур оказываются 3) основные компоненты текста, модели построения высказывания, усвоенные или трансформированные в определенной традиции (для эпической поэзии это, прежде всего, формульные выражения и эпические темы). Поскольку границы между эпическими жанрами древнеанглийской литературы достаточно сложно установить, значимым является 4) рассмотрение родовых характеристик эпоса⁹.

Основной массив древнеанглийской поэзии уцелел в составе четырех крупных рукописей, три из которых (Кодекс «Беовульфа», Эксетерская книга и Верчелльская книга) представляют собой достаточно пестрые собрания текстов разного содержания, формы и размера. Специфика объединения внутри этих манускриптов оказывается менее очевидной по сравнению с рукописью, содержащей поэтические переложения Библии и известной как Кодекс Юниуса (Oxford, Bodleian Library, Junius XI), которая выглядит наиболее продуманной и содержательно целостной. Целостность эта обеспечивается 1) ориентацией на Священное Писание как источник: четыре текста («Бытие», «Исход», «Даниил», «Христос и Сатана»), включенные в этот манускрипт, вместе составляют своеобразный поэтический «аналог» Библии (При этом три первые поэмы (большие по объему) излагают ветхозаветные сюжеты, а четвертая – новозаветные и апокрифические); 2) единством функции, которая заключалась в

⁷ *Аверинцев С. С.* Авторство и авторитет // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М.: Наследие, 1994. С. 105–125.

⁸ *Аверинцев С. С., Андреев М. Л., Гаспаров М. Л., Гринцер П. А., Михайлов А. В.* Категории поэтики в смене литературных эпох // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М.: Наследие, 1994. С. 3–38. При переходе от фольклора к письменной литературе «имя не связывается с индивидуальной манерой, характерностью стиля, оно гарантирует доброкачественность содержания и помимо этого указывает на жанр» (Там же. С. 10–11).

⁹ Использование характеристик литературных родов для описания жанров средневековой литературы предложено Е. М. Мелетинским.

проповеди христианства, а также 3) наличием автора-авторитета (полулегендарного поэта Кэдмона), которому долгое время приписывались входящие в данную рукопись тексты. Указанные аспекты единства рукописи соотносятся с основными факторами жанрового деления в архаической словесности, что объясняет выбор Кодекса Юниуса (поэм «Бытие», «Исход», «Даниил» и «Христос и Сатана») в качестве **материала исследования** жанрового своеобразия древнеанглийского христианского эпоса.

Влияние христианства на средневековую словесность определяет необходимость изучения литературных форм, которые стали результатом этого процесса. Поэтические переложения Библии являлись тем уникальным жанром, который получил развитие еще в первые века христианства¹⁰ и распространился в большей части средневековой Европы. Переложения выполняли важнейшую функцию проповеди христианства в эстетически понятной форме.

Использование для проповеди эпической формы было обусловлено ее значением в словесной культуре Древней Англии. Образование англосаксов велось как на латыни, так и на родном языке, а круг чтения включал как классический эпос (известный по произведениям главным образом латинских авторов, в большей степени эпос Вергилия), так и латинские переложения Библии¹¹. Пафос героического эпоса был близок и собственной поэзии германцев, которая еще на заре нашей эры воспевала в устной форме героические деяния предков. Устные поэтические переложения сюжетов Священного Писания и догматов христианства у англосаксов имели достаточно длительную историю (наиболее ранние рукописи относят к VIII веку). В определенный момент все эти традиции (исконно германская героико-историческая, латинская эпическая и христианская, англосаксонская поэзия на христианские темы) пришли во взаимодействие и были использованы для создания произведений христианского

¹⁰ Переложения библейских сюжетов существовали и в дохристианскую эпоху.

¹¹ Рукописные свидетельства подтверждают активное использование латинских переложений англосаксами в образовательных целях (*Lapidge M. The Study of Latin Texts in Late Anglo-Saxon England // Latin and the Vernacular Languages in the Early Medieval Britain/ Ed. N. Brooks. Leicester: Leister University Press, 1982. P. 99–140*).

эпоса в письменной форме. Его появление у англосаксов совпало со временем активного перехода устной словесности в письменную культуру.

Актуальность данной работы определяется необходимостью

- 1) установить особенности влияния христианской традиции осмысления библейского текста на литературную форму древнеанглийского эпоса в целом;
- 2) уточнить принципы жанрового деления древнеанглийской поэзии и места в ней христианского эпоса как важнейшего жанра;
- 3) осмыслить семантику приемов построения текста (использование эпических тем и зачинов, эпическая вариация, эпитеты и др.) для изложения христианского содержания;
- 4) приблизить тексты христианского эпоса современному читателю;
- 5) снабдить их филологическим переводом и расширенными комментариями.

В качестве **объекта** исследования выступает специфика эпической традиции англосаксов, переосмысленная для выражения христианских представлений о мире, и воплотившаяся в поэмах Кодекса Юниуса («Бытие», «Исход», «Даниил», «Христос и Сатана») в форме христианского эпоса.

Предметом диссертационного исследования являются особенности христианского эпоса как особого жанра:

- 1) его культурно-исторические и теоретические аспекты;
- 2) связь христианского эпоса с фигурой автора-авторитета;
- 3) использование приемов построения повествования и их семантика;
- 4) функционирование «малых» жанров или актуальных текстов в эпическом повествовании;
- 5) специфика осмысления исторического прошлого в христианском эпосе;
- 6) специфика композиционной организации текстов христианского эпоса.

Основной целью исследования является выявление жанровых характеристик христианского эпоса англосаксов, описание его структуры и специфики в сравнении с другими жанровыми формами этой традиции.

Расширенное понимание жанра в раннесредневековой литературе определяет необходимость решения следующих **задач**: 1) выделить основные теоретические аспекты понятия «христианский эпос» в системе жанров поэзии

англосаксов; 2) описать своеобразие культурно-исторических условий бытования древнеанглийского христианского эпоса, его связь с традицией парафразирования Библии и ее истолкования, известной англосаксам; 3) охарактеризовать специфику осмысления фигуры Кэдмона, представленной в церковной историографии, как идеального поэта, автора-авторитета; 4) проанализировать актуальные тексты, лирические и драматические фрагменты, включенные в состав поэм «Исход» и «Даниил»; 5) установить особенности использования и семантику приемов построения текста традиционного эпоса (зачин, эпические темы, мотивы, аллитерация, ретардация и др.) в христианском эпосе; 6) выявить своеобразие целостности рукописи Кодекс Юниуса и сюжетно-композиционных особенностей входящих в нее поэм; 7) рассмотреть важнейшие приемы осмысления исторического прошлого, используемые в христианском эпосе.

Поставленные задачи разработаны в **структуре** исследования.

Во введении обосновывается актуальность темы, ее новизна, описываются приемы и методы исследования, его структура.

В первой главе рассматриваются теоретические составляющие понятия христианский эпос через анализ этого жанра в контексте других жанров, известных англосаксам. В первом параграфе поднимается вопрос об использовании термина «христианский эпос» и его соотношении с обозначениями «переложение» и «парафраза». Во втором параграфе исследуется проблема выделения жанров внутри поэзии англосаксов, описываются существующие подходы к анализу системы жанров этой традиции. В заключительном параграфе проводится сравнение христианского эпоса англосаксов с наиболее близким ему жанром – героическим эпосом.

Во второй главе описывается культурно-исторический контекст существования древнеанглийского христианского эпоса. В первом параграфе данной главы описываются культурно-исторические условия, повлиявшие на сложение древнеанглийской поэзии, а также на рецепцию Библии в данной культуре. Во втором и третьем параграфе рассматриваются основные пути

осмысления авторства в контексте данной традиции, а также принципы создания фигуры автора-авторитета. При этом проводится сопоставительный анализ Легенды о поэте Кэдмоне и ряда других текстов данной традиции, повествующих об англосаксонских поэтах и переводчиках Библии.

Третья глава описывает основные повествовательные приемы эпоса, используемых в Кодексе Юниуса в связи с выражаемой ими христианской семантикой. В первых двух параграфах зачины и эпическая вариация проанализированы как средство ориентации на богослужебную и экзегетическую традицию, а также побуждения к аллегорезе (аллегорическому пониманию описываемых событий). В параграфах 3–5 анализируются средства эпической наррации в связи с выражаемыми ими аллегорическими смыслами (типология, аналогия, эсхатология). В параграфах 6–8 рассмотрены приемы характеристики образов персонажей в контексте выражаемой ими христианской семантики.

Четвертая глава сосредоточена вокруг проблемы неоднородности композиционного устройства поэм Кодекса Юниуса. Первый и второй параграфы данной главы посвящены проблеме жанровой принадлежности песнопений, включенных в состав христианского эпоса: парафразы песнопений, связанных с богослужебной традицией (Песни трех отроков и Молитвы Азарии из поэмы «Даниил»), а также восходящей к традиции заклинаний песни Моисея из поэмы «Исход». В третьем параграфе рассматриваются лирические и драматические фрагменты в контексте поэм «Бытие» и «Христос и Сатана», осмысливаются принципы, определяющие целостность этих поэм.

Пятая глава посвящена проблеме осмысления истории в христианском эпосе. В первом параграфе христианский эпос соотносится с жанром церковной историографии. Во втором – анализируются принципы осмысления истории, характерные для христианского эпоса. В заключительном параграфе рассматривается проблема связи христианского эпоса со средневековой традицией осмысления пророчеств.

В *заключении* приведены основные выводы исследования, осмыслены связи христианского эпоса с английской литературы последующих эпох.

В приложениях представлен филологический перевод двух поэм Кодекса Юниуса («Исход» и «Даниил») снабженный предисловием и подробными комментариями.

Теоретическую базу исследования составляют работы, посвященные проблеме жанра (Н. Д. Тмарченко, В. И. Тюпа, В. Е. Хализев, Г. Д. Гачев), специфике средневековой традиции архаического авторства (С. С. Аверинцев, М. Л. Гаспаров, П. А. Гринцер, А. Д. Михайлов, Д. С. Лихачев, Б. Н. Путилов, М. И. Стеблин-Каменский), эпосу как особому виду текста (Аристотель, М. М. Бахтин, Б. Н. Путилов, Ю. М. Лотман, Г. Д. Гачев, Н. Д. Тмарченко, Е. М. Мелетинский, П. А. Гринцер, А. Д. Михайлов, В. М. Жирмунский, С. Ю. Неклюдов), германской и древнеанглийской поэтической традиции (S. B. Greenfield, J. W. Earl, G. K. Anderson, A. N. Doane, E. B. Irving, R. T. Farrell, P. G. Remley, F. Klaeber, F. C. Robinson, J. H. Wilson, O. A. Смирницкая, Н. Ю. Гвоздецкая, И. Г. Матюшина, Ю. А. Клейнер, Е. А. Мельникова и др.).

Методы исследования определяются поставленными задачами и включают историко-функциональный, сравнительный, типологический, мифопоэтический, герменевтический, семиотический, системный. При анализе лексики использован текстоцентрический подход. Поскольку христианский эпос был одним из важнейших жанров поэзии англосаксов, его адекватный анализ возможен только с использованием приемов, накопленных в разных традициях описания эпоса. В данной диссертации предпринята попытка их объединения. (1) Выделенные в работах, соотносимых с «устной» теорией, приемы построения эпического текста (в частности, формульная фразеология, эпические темы, зачины) изучены с точки зрения их семантики в контексте христианского эпоса. (2) Результаты исследований текстов-источников поэм Кодекса Юниуса проанализированы в рамках как сравнительного, так и историко-функционального, семиотического, типологического и герменевтического подходов, что позволяет рассмотреть

принципы влияния традиции истолкования Библии на построение повествования и композицию как отдельных текстов, так и Кодекса Юниуса в целом. (3) В рамках данного исследования представления об авторе, сформированные мифологической школой, школой «неосознанного» авторства, теорией стадийного развития литературы, соотнесены с легендой о поэте Кэдмоне, что дает возможность точнее понять специфику средневекового авторства с целью описания фигуры поэта Кэдмона как знака жанра и стиля рассматриваемых текстов.

Научная новизна работы заключается в том, что в ней 1) впервые описывается христианский эпос как самостоятельный жанр поэзии англосаксов; 2) впервые проведен комплексный анализ древнеанглийских поэм на библейские темы с учетом разных традиций осмысления эпоса; 3) впервые проводится изучение всего свода древнеанглийских библейских парафраз Кодекса Юниуса как целостного эпического повествования на разных уровнях текста (от организации сюжета и композиции, до приемов построения текста и особенностей создания образов); 4) впервые выявлены и проанализированы принципы влияния разных аспектов христианской традиции (экзегезы, гимнографии, литургической практики, латинских переложений Библии) на жанровую природу христианского эпоса; 5) впервые выделяются «малые» жанры, входящие в состав древнеанглийского христианского эпоса, устанавливаются принципы описания их актуального воздействия на ситуацию; 6) впервые христианский эпос описан как особый способ осмысления исторического прошлого, проведено его сравнение с христианской историографией; 7) в научный оборот на русском языке вводятся поэмы «Даниил» и «Христос и Сатана», предпринимается их развернутый анализ; 8) в ходе исследования были впервые прокомментированы тексты христианского эпоса и созданы переводы двух поэм на русский язык с использованием принципов аллитерационного стихосложения.

Теоретическая значимость работы заключается в 1) уточнении специфики терминологического использования обозначений «библейская

парафраза», «библейское переложение», «христианский эпос» и смыслового наполнения последнего применительно к древнеанглийской поэтической традиции; 2) сравнении героического и христианского эпоса англосаксов; 3) выявлении основных принципов выделения жанра христианского эпоса применительно к древнеанглийской поэзии; 4) выработке подходов к анализу приемов построения текста (композиция, повествование, система образов, эпическая тема, зачин, аллитерация, построение эпизода) христианского эпоса с точки зрения их семантики в контексте христианской традиции; 5) определении структурных особенностей «малых» жанров англосаксонской традиции и их функционирования в составе эпического повествования; 6) осмыслении фигуры автора-авторитета как знака жанра и стиля христианского эпоса.

Практическая значимость работы состоит в возможности применения ее основных положений для анализа системы жанров поэзии англосаксов, других текстов христианского эпоса, а также шире – традиции изложения Библии языком художественной литературы в других культурах. В вузовском преподавании результаты исследования могут быть использованы в подготовке лекционных курсов по истории зарубежной литературы Средних веков, факультативов по истории древнеанглийской литературы и раннехристианской литературы в целом. Созданные в ходе исследования переводы и комментарии впервые познакомят русского читателя с наследием древнеанглийского христианского эпоса в поэтической форме, наиболее близкой оригиналу.

Соответствие содержания диссертации паспорту научной специальности, по которой она рекомендуется к защите. Диссертация соответствует специальности «10.01.03 – Литература народов стран зарубежья (английская)». Диссертационное исследование выполнено в соответствии со следующими пунктами паспорта специальности: п.1 «Роль литературы в формировании облика художественной культуры народов стран зарубежья, в определении путей их общественно-духовного развития»; п.3. «Проблемы историко-культурного контекста, социально-психологической обусловленности

возникновения выдающихся художественных произведений»; п.4. «История и типология литературных направлений, видов художественного сознания, жанров, стилей, устойчивых образов прозы, поэзии, драмы и публицистики, находящих выражение в творчестве отдельных представителей и писательских групп»; п.6. «Взаимодействия и взаимовлияния национальных литератур, их контактные и генетические связи».

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Древнеанглийский христианский эпос (поэмы Кодекса Юниуса, а также поэмы на евангельские и агиографические сюжеты «Христос I–III», «Елена», «Андрей», «Юлиана» и др.) представляет собой жанр поэзии англосаксов, сформировавшийся как синтез разных традиций словесности: народной устно-поэтической, античной и христианской. Последняя отражала такие аспекты христианской культуры, как приемы истолкования библейских текстов (экзегеза), богослужебная практика (гимнографические тексты и литургические образы), моральные идеалы, стереотипы поведения, переосмысленные в древнеанглийской культурной среде.

2. Древнеанглийская поэтическая традиция наследует представления об авторе, характерные для библейской традиции, а также для легенд о переводчиках Библии. Идеальная и сакрализованная фигура поэта Кэдмона, созданная в «Церковной истории народа англосаксов» Беда Досточтимого (VIII в.), выступала в роли автора-авторитета в течение длительного времени и являлась своеобразной «санкцией» для записи текстов христианского эпоса англосаксов в конце X–начале XI вв.

3. Термин «христианский эпос» подразумевает комплексное (т. е. на всех уровнях текста) переосмысление библейского материала и ряда других источников разного рода как с позиций эпической героики, так и с точки зрения христианской традиции. Термины «библейское переложение» и «библейская парафраза» не могут являться адекватными жанровыми обозначениями, они

соотносимы с произведениями, предполагавшими более тесную связь с текстом-источником, что не было характерно для древнеанглийского материала.

4. Сходство поэм Кодекса Юниуса с героическим эпосом англосаксов просматривается на разных уровнях: приемы построения текста, характерные для эпоса (зачины, эпические темы, ретардации, эпитеты и др.); особый тип героики (героями руководит не стремление к личной славе, но служение Богу и своему народу). Доступность описываемых событий оценке, критическому осмыслению присуща как христианскому эпосу, так и «Беовульф», что является характерной чертой эпоса англосаксов.

5. Многоаспектное влияние традиции библейской экзегезы на древнеанглийский христианский эпос является его важнейшим отличием от героического эпоса. Основные приемы построения повествования, присущие всему эпическому наследию англосаксов (зачин, эпические темы и формульные выражения и пр.), использовались в христианском эпосе для передачи разного рода аллегорических смыслов описываемых сюжетов и образов (нравственного, типологического, анагогического). Приемы истолкования библейского текста становились методами организации повествования, они влияли прежде всего на логику соединения частей Кодекса Юниуса.

6. Подобно героическому эпосу, христианский эпос не является рассказом об историческом прошлом англосаксов, но остается особым способом осмысления истории. Наличие у англосаксов жанра христианской историографии, излагавшего историю языком библейских аллюзий, предполагало установление ассоциаций между событиями Священной истории и историческим прошлым англосаксов. Выявление в церковной историографии и христианском эпосе схожих библейских топосов позволяет говорить о культурной значимости последних, а следовательно, и о понимании Священной истории как продолжающегося процесса, рассказ о котором обращен непосредственно к англосаксам.

7. Кодекс Юниуса представляет собой особого рода единство (уникальное для всего корпуса поэзии англосаксов) – эпический по масштабу и духу нарратив, охватывающий историю от Сотворения мира до Страшного Суда. Целостность рукописи обусловлена спецификой конфликта, структура которого повторяет традиционную для германского эпоса модель, но с акцентом на проблеме нравственного выбора: завязка конфликта (противостояние Бога и Сатаны) появляется в поэме «Бытие» и воспроизводит архетипическую ситуацию перебранки перед битвой, в поэме «Исход» конфликт перерастает в битву, в «Данииле» подробно рассмотрена проблема природы греха и покаяния. В центре поэмы «Христос и Сатана» – описание страданий грешников и падших ангелов, а ее концовка возвращает к ситуации перебранки. Описание конфликта между Христом и Сатаной во время искушения в пустыне, помещенное в финале Кодекса, акцентирует внимание на проблеме нравственного выбора.

8. Значительным для организации Кодекса Юниуса было влияние церковной гимнографии: отдельные ее тексты перелажались в поэтической форме (парафразы Песни трех отроков и Песни Азарии) и включались в эпический контекст; зачин первой поэмы Кодекса связан с центральной частью христианского богослужения – анафорой; объединение в одной рукописи сюжетов Книги Исход и Книги пророка Даниила обусловлено богослужебной последовательностью; образность Псалтири и мотивы покаянных молитв влияли на организацию ряда фрагментов (пролог «Даниила», фразеология).

9. Христианский эпос англосаксов включал в себя компоненты, относящиеся к не эпическим жанрам: «малые» жанры или актуальные тексты, направленные на непосредственное воздействие на ситуацию; размышления падших ангелов и грешников, соотносимые с жанром элегии; диалогические эпизоды. Наличие этих фрагментов являлось признаком синкретической природы христианского эпоса, предполагавшей объединение лирических и драматических компонентов.

10. Переложения песнопений, относящиеся к «актуальным» текстам или «малым» жанрам, обладали рядом особенностей, выделяющих их на фоне эпического нарратива как самостоятельные жанры: типичная композиция; обращенность к нескольким адресатам; изменение объекта описания и временной соотнесенности на протяжении повествования; усложненный рисунок аллитерации, паронимическая аттракция; использование специфических синтаксических приемов (эпифора, анафора, вынесение глагольных форм в начало долгой строки). Указанные структурные и стилистические характеристики этих текстов, а также пути их включения в нарратив показывают связь с древнейшей традицией актуальных текстов и определенное сходство с древнеисландской поэзией.

Апробация работы проводилась на научных конференциях разного уровня. Среди них: ежегодная Международная филологическая конференция СПбГУ в секциях «Библия и христианская письменность» (2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2018), «История зарубежных литератур» (2014, 2017, 2019) и «Сравнительная поэтика» (2016, 2018); ежегодная научная конференция аспирантов и молодых ученых ИМЛИ РАН (2012, 2013, 2014, 2015); II и III Чтения по истории позднеантичной и средневековой христианской литературы ИМЛИ (2012, 2014); итоговые научные конференции ИвГУ в секциях «Художественный текст и культура» (2012), «Текст. Культура. Перевод» (2013), «Художественное слово в пространстве культуры. Зарубежная литература: взгляд из XXI века» (2017, 2020); «Индоевропейское языкознание и классическая филология (чтения памяти И. М. Тронского)», ИЛИ РАН (2015, 2016, 2017, 2018, 2020, 2021); X Поспеловские чтения: «Художественный текст и культурная память», МГУ (2011); Всероссийская научная конференция «Традиция и новаторство в литературе и искусстве» РГПУ (2017, 2019); «Гаспаровские чтения» РГГУ (2019); VI Международная научно-практическая конференция «Духовно-нравственные основы русской литературы» КГУ (2017); V Международная конференция «Фатющенковские чтения. Феномен творческой

личности в культуре», МГУ (2012); III ежегодная конференция по иудаике и востоковедению, Петербургский институт иудаики (2013); Летняя школа «Скандинавия и Русь в древности и раннем Средневековье», Старая Ладога (2014); Семинар «Библия и перевод» при кафедре библеистики СПбГУ (2015); ежегодная конференция «Международный Балтийский студенческий форум: Глобальные и региональные коммуникации: настоящее и будущее» в рамках конференции для преподавателей «Современная филология и проблемы преподавания филологических дисциплин студентам нефилологических факультетов», СПбГУТ (2010, 2011, 2012, 2016, 2017, 2020); 63-я научно-техническая конференция профессорско-преподавательского состава научных сотрудников и аспирантов СПбГУТ (2011); II Международная научно-техническая и научно-методическая конференция «Актуальные проблемы инфокоммуникаций в науке и образовании», СПбГУТ (2013); Международная научная конференция преподавателей английской литературы «Литература и память: теоретическая парадигма, жанры, контексты», Большое Болдино (2021).

ГЛАВА 1. ДРЕВНЕАНГЛИЙСКИЙ ХРИСТИАНСКИЙ ЭПОС В СИСТЕМЕ ЖАНРОВ: ПРОБЛЕМЫ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

1.1. Древнеанглийский христианский эпос и латинские библейские парафразы: проблемы терминологии и жанрового влияния

По отношению к древнеанглийским переложениям Библии, как и к латинским поэмам на библейские темы, очень часто используется английское наименование *paraphrase*, которое имеет два русских эквивалента: «парафраза» и «переложение». Но применение данных терминов как жанровых обозначений оказывается во многом обманчивым и терминологически не точным.

Слова «парафраза» или «переложение» обозначают тип вторичного текста¹², т.е. текста, который очень тесно связан с источником. Само их употребление в речи требует указания этого источника (парафраза/ переложение чего-либо)¹³. Эта

¹² Термин «вторичный текст» используется в разных сферах филологии для обозначения текстов, по-разному связанных с текстом-источником: 1) текст перевода по отношению к источнику в работах по переводоведению. А. Д. Швейцер пишет о том, что многие вольные переводы утрачивают характер «вторичности», когда нарушается коммуникативная эквивалентность первичного и вторичного текстов» (*Швейцер А. Д. Теория перевода: Статус, проблемы, аспекты. М.: Книжный дом «Либроком», 2009. С. 44*); 2) «текст, созданный на базе другого текста и сохраняющий его основное содержание», в том числе созданный с учебной целью пересказ, реферат, аннотация, сохраняющие замысел исходного текста (*Матвеева Т. В. Полный словарь лингвистических терминов. Ростов-на-Дону: Феникс, 2010. С. 62–63*). При таком понимании «вторичность» определяется степенью трансформации исходного текста. Такого типа вторичные тексты не могут выступать как эквиваленты источника; 3) текст художественного произведения особых жанров (пародия, трагедия, бурлеск), который имеет связь с вертикальным контекстом, стилистически от него зависим, понимание которого невозможно без знания текста-источника (*Вербицкая М. В. Теория вторичных текстов (на материале современного английского языка): автореф. дис. ... докт. филол. наук: 10.02.04. М., 2000. 47 с.*).

¹³ Ср.: «Парафраза м. и парафраза ж. 1. Лит. Передача другими словами или в другой форме содержания чего-л. *Парафраза комедии. Парафраза строфы. Сценический парафраза*

особенность данных лексем не исключает возможности их использования в качестве самого общего обозначения для всех произведений, излагающих библейские сюжеты. Однако слова «парафраза» и «переложение» не могут применяться в качестве жанрового обозначения. Во-первых, принцип парафразирования, то есть последовательного изложения оригинала, использовался лишь в небольшой части произведений на библейские темы. Во-вторых, изложение библейских сюжетов подразумевало оперирование совершенно разными жанровыми формами и подчас их трансформацию. Поэтому применение к ним единого жанрового обозначения в принципе невозможно. Далее мы остановимся на рассмотрении традиции переложения Библии, сформировавшейся в ранней Античности, чтобы осмыслить пути жанровой трансформации при изложении Библии языком литературы.

Варианты литературно-риторического осмысления Библии появились еще в дохристианскую эпоху, но значительное влияние на дальнейшее литературное развитие оказали сочинения первых пяти веков нашей эры. Эти тексты существовали наряду с каноническим текстом Библии, многие из них создавались во время сложения канона библейских текстов, что в значительной степени определяло их статус и отношение к ним самим и к факту их появления.

Одним из древнейших переложений, возникшим в эллинистической традиции (т. е. среди грекоязычных иудеев), считается античная трагедия «Исход»¹⁴ поэта Езекииля¹⁵ (II веке до н. э.). По сохранившимся отрывкам (драма

книги. 2. Муз. Переложение чужих музыкальных тем с самостоятельными вариациями и украшениями. Парафраза Листа на темы оперы Верди «Риголетто»» (Словарь русского языка в четырех томах / Гл. ред. А. П. Евгеньева. М.: «Русский язык», 1983. Том III. С. 22). «Переложение, ср. 1. Действие по глаг. переложить (в 7 значениях). Берется шекспировская пьеса и делается известная переработка, переложение Шекспира. Луначарский, Среди сезона 1923/24 г. 2. Изложенное в иной форме музыкальное произведение. Я нынче только издал фортепьянное переложение первой симфонии моей – и только. А.Бородин. Письмо Л.И.Кармалиной, 15 апр. 1875. 3. Устар. Письменный пересказ чего-л. своими словами; изложение. – У нас сочинения задают, переложение, особливо из Карамзина. Салтыков-Щедрин, Пошехонская старина» (Там же. С. 75).

¹⁴ Ezekiel the Tragedian. A New Translation and Introduction by R. G. Robertson // The Old Testament Pseudepigrapha. Expansions of the Old Testament and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works / Ed. by

дошла до нас в виде фрагментов в сочинении Евсевия Кесарийского¹⁶) можно предполагать, что ветхозаветный сюжет значительно трансформировал традиционные жанровые характеристики античной драмы: единство времени и места не соблюдалось, а также, вероятно, были опущены реплики хора. В противоположность апокрифам драма не имитировала стиля Библии и могла быть поставлена на сцене, хотя свидетельств этого не сохранилось. Этот опыт переложения Библии демонстрирует как значительную переработку исходного сюжета, так и трансформацию самого драматического жанра.

Отношение к подобным переложениям в эту и последующие эпохи было неоднозначно. Иосиф Флавий упоминает о трагическом поэте Феодекте, который «задумал вывести в одной драме данные из Св. Писания и за это был поражен слепотой. Лишь осознав свою вину и вымолив себе прощение у Предвечного, он был избавлен от своего недуга»¹⁷.

Возникновение термина «парафраза» логично связывать с Античностью. Парафразирование как грамматическое упражнение использовалось в Античности как один из приемов обучения оратора¹⁸ и отчасти связывалось с процессом перевода с одного языка на другой, а также могло означать изложение

J. H. Charlesworth in 2 Vols. Vol. 2. New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Hendrickson Publishers, 1985. P. 803–820.

¹⁵ Вслед за Т. А. Михайловой (Смирновой) мы используем транслитерацию этого имени отличную от имени ветхозаветного пророка (*Михайлова (Смирнова) Т. А. "Ехaгоге" Езекииля-трагика: к интерпретации авторской картины мира // Индоевропейское языкознание и классическая филология – XIX. Материалы чтений, посвященных памяти проф. И. М. Тронского, 22–24 июня 2015 г. СПб.: ИЛИ РАН, 2015. С. 647).*

¹⁶ В «Евангельском приготoвлении» Евсевий цитирует сочинение Александра Полигистора из Милета «Об иудеях», где приводятся цитаты из этого сочинения. Подробнее об этом: Там же. С. 647–654.

¹⁷ Примечательно, что Феодект упоминается вместе с Фепамом, который пытался толковать Писание и пренебрежительно отнесся к Слову Божию, за что был наказан сумасшествием (*Флавий Иосиф. Иудейские древности в 2 т. / Пер. с древнегреческого Г. Геккеля. Ростов-на-Дону: Феникс, 2003. В 2 т., Том 2. С. 119. (Кн. 12, гл. 2.14).*)

¹⁸ Он упоминается в трудах античных авторов. Плутарх пишет о том, что его использовал Демосфен, в связи с переводом этот прием упоминается у Квинтилиана, Цицерона и других авторов. См. об этом подробнее: *Roberts M. Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity. Liverpool: Francis Cairns, 1985. P. 5–36.*

поэтических текстов прозой¹⁹. Помимо парафраз риторических и грамматических упражнений, от поздней Античности уцелели и литературные переложения не только библейских сюжетов, но и философских сочинений, которые представляли собой одновременно и их истолкование²⁰. В христианской традиции оно обрело форму как парафраз церковных гимнов, так и отдельных стихотворений, и обширных эпических поэм²¹.

В первые века христианства происходила рецепция античной культурой священных текстов ветхозаветной традиции и развитие христианской литературы на сирийском, древнегреческом и латинском языках. Причины появления художественных текстов на библейские темы вполне понятны: 1) для людей, воспитанных на античной культурной традиции, язык Библии казался слишком простым, примитивным²², потому требовался пересказ ее сюжетов знакомым и более возвышенным языком литературы; 2) в первые века христианства борьба с ересями требовала также создания богословски точных текстов. Разъяснение связи Нового и Ветхого Заветов играло не последнюю роль в таких сочинениях, как краткое переложение книги Екклесиаста свт. Григория Неокесарийского (ок. 213–ок. 275)²³ и стихотворения свт. Григория Богослова (329–389) на сюжеты Ветхого Завета – о пророках Илии и Ионе, о Маккавеях.

Многие варианты художественного осмысления Библии создавались в эпоху сложения библейского канона, они не отходили далеко от канонического текста и воспринимались как его дополнения или разъяснения, при создании переложений в первые века христианства использовались стихотворные жанры различной протяженности. Это давало возможность разъяснения исходного

¹⁹ Большая часть сохранившихся парафраз риторических и грамматических упражнений представляет собой изложение стихов прозой (Ibid. P. 40).

²⁰ Ibid. P. 54–60.

²¹ См. обзор и историю парафраз: Ibid.

²² Известно, что в раннехристианскую эпоху художественные достоинства текстов Ветхого Завета воспринимались как сомнительные (*Аверинцев С. С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» (противостояние и встреча двух творческих принципов) // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М.: Наука, 1971. С 243–247).

²³ В греческих источниках это творение приписывают свт. Григорию Богослову.

текста, пересказа библейских историй более понятным, но в то же время изысканным языком. Христианские авторы не переставали размышлять над тем, возможно ли использование средств языческой поэзии и учености в целом для проповеди христианства. Наиболее логичное объяснение такой возможности приводит блаж. Августин, который сравнил языческую ученость с египетскими сокровищами. Подобно тому, как последние были вынесены евреями из Египта, достижения языческих авторов могли, по его мнению, быть использованы для проповеди христианства²⁴.

Главным моментом, отличающим латинские библейские парафразы от античного героического эпоса, был дидактический пафос. М. Е. Грабарь-Пассек пишет: «эти поэмы хотят не только рассказывать, они хотят путем рассказа учить. В первую очередь – догматам веры (троичности, искупления мира смертью и воскресением Христа, ожидания Страшного суда), во вторую – правилам христианской нравственности (мужественному перенесению преследований, презрению к материальным благам, борьбе со страстями)»²⁵. Причем цели во многом определяли жанр произведений, которые могли обретать, например, форму личной проповеди или дидактической аллегории²⁶.

Показательно появление в поздней Античности такого жанра как центон – стихотворение или поэма, составлявшаяся из строк античных поэтов. Сохранился центон, приписываемый императрице Евдокии, в котором строками Гомера

²⁴ *Августин Аврелий*. Христианская наука или Основания Священной Герменевтики и Церковного Красноречия: сборник трудов и проповедей. СПб.: Библиополис, 2006. С. 120–122 (Кн. 2, гл. 60–61). Отношение Августина к поэтическим изложениям Библии нельзя назвать однозначно положительным, поскольку в его рассуждениях присутствует противопоставление того, что доставляет пользу, и того, что приносит удовольствие (См. об этой проблеме применительно к переложениям Библии Westra H. J. *Augustine and Poetic Exegesis// Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity: The Encounter Between Classical and Christian Strategies of Interpretation/* Ed. Otten W., Pollmann K. Leiden, Boston: BRILL, 2007. P.11–28).

²⁵ *Грабарь-Пассек М. Е.* От Античности к Средневековью (IV–VIII вв.) // Памятники средневековой латинской литературы IV–IX веков / Отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров. М.: Наука, 1970. С. 18.

²⁶ Там же. С. 18.

излагается евангельская история²⁷. Также известен вергилианский центон Пробы (ок. 306/315–353/366), излагающий Священную Историю от Сотворения мира до Сошествия Святого Духа на апостолов с использованием поэтических строк из «Энеиды» и других сочинений Вергилия. Жанр центона предполагал определенный интертекстуальный диалог с сакральным текстом, его осмысление «языческим» языком эпоса. Важнейшей частью поэтики центона была ориентация на двойное восприятие текста: в исходном и новом контексте²⁸.

Использование в христианской поэзии литературных форм, воспринятых из Античности, предполагало противопоставление языческой и христианской культуры. Это отвечало специфике развития литературы того времени, когда причудливая литературная форма заимствовалась у поэтов Античности и «выбиралась не по соответствию теме, а по противоположности ей, “наперерез” ей; из-за этого как тема, так и форма выступали в несобственном, самоотчужденном, превращенном и “превратном” виде»²⁹.

Показательны переложения развернутой эпической формы, появившиеся в Египте. Это сочинения Нонна из Хмима (или Нонна Панополитанского) и Драконтия/ Драконция. Крупный эпос «О деяниях Иисуса» Нонна из Хмима датируют серединой V века. Поэму Драконтия «Хвала Господу» – концом этого же столетия. Обоим авторам наряду с поэмами, восхваляющими Христа, приписывают и не менее выдающиеся произведения на языческие темы: «Деяния Диониса» Нонна и ряд эпиллиев Драконтия на мифологические сюжеты: «Медея», «Похищение Елены» и др. Парадоксальность мышления той эпохи отражалась в совмещении несовместимых религиозных представлений.

²⁷ Известен центон императрицы Евдокии на сюжет Евангелия (5 в.). *Евдокия Августы*. Гомеровский центон / Пер. с древнегр. и комм. Т. Л. Александровой // *Cursor Mundi*. Человек Античности, Средневековья и Возрождения: научный альманах, посвященный проблемам исторической антропологии. Вып. 7. Иваново, 2015. С. 95–101.

²⁸ *Гаспаров М. Л., Рузина Е. Г.* Вергилий и вергилианские центоны (Поэтика формул и поэтика реминисценций) // *Памятники книжного эпоса. Стиль и типологические особенности* / Ред. Е. М. Мелетинский и др. М.: Наука, 1978. С. 210.

²⁹ *Аверинцев С. С.* Поэзия Нонна Панополитанского как заключительная фаза эволюции античного эпоса // *Памятники книжного эпоса. Стиль и типологические особенности*. Сб. статей / Ред. Е. М. Мелетинский и др. М.: Наука, 1978. С. 225.

В «Деяниях Иисуса» эпическая форма предполагала не только использование древнегреческих гекзаметров и всего арсенала выразительных средств эпической поэзии, но и изложение христианской истории, а также догматов веры, сформулированных в сочинениях отцов Церкви. Языческий колорит эпической формы осознавался авторами этих текстов и их аудиторией. Взаимная ориентированность двух эпосов («Деяния Иисуса» и «Деяния Диониса») отражала процесс противостояния язычества и христианства, характерный для того времени³⁰.

Менее выдающимися в плане использования риторических приемов были латиноязычные переложения Библии. Наиболее раннее из них – переложение Евангелия (ок. 330 г.) Ювенка, «Пасхальная песнь» (*Carmen Paschale*) Целия Седулия (V в.), цикл из пяти эпических поэм «О подвигах Духа»/ «О деяниях духовной истории» Авита Вьеннского (ок. 451–525). Также к эпическим по масштабу переложениям Библии относят поэтическое «Семикнижие» Киприана Галльского (V век), и «Деяния апостолов» (544 г.) Аратора. Эти произведения заимствовали у латинского эпоса (прежде всего, у Вергилия) как стихотворный размер (гекзаметр), так и общий стиль изложения. Они оказали значительное влияние на последующую традицию латинского образования и были популярны во многих областях Европы.

В целом, сложившаяся в поздней Античности традиция переложения библейского текста предполагала использование различных жанровых форм, которые могли либо заимствоваться, либо трансформироваться при изложении Библии. Сам диалог между языческой и христианской поэтической традициями предполагал рождение новых литературных форм.

Известны англосаксонские рукописи текстов Седулия, Ювенка и Аратора, снабженные глоссами, комментариями и пометами, свидетельствующими об их

³⁰ Лурье В. М. *Время поэтов, или Praeparationes Aeneidicae: к уяснению происхождения стихотворной парафразы Евангелия от Иоанна // Нонн из Хмима. Деяния Иисуса / Отв. ред. Д. А. Поспелов. М.: Индрик, 2002. С. 295–337.*

широком употреблении в процессе обучения³¹. Вероятно, большие объемы этих текстов учились наизусть³² и использовались для обучения латыни на начальном этапе³³. Популярность этих произведений подтверждается присутствием аллюзий на Ювенка, Аратора, Авита, Седулия и Киприана в латинских сочинениях Беды, Алкуина, Альдхельма, Вульфстана и других авторов³⁴. Не менее значительной была популярность других латинских сочинений христианской тематики, прежде всего, поэмы Пруденция «Психомахия» (или «Душеборение»)³⁵, аллегорически описывающей борьбу с грехами.

Примером последовательного сравнения латинских библейских парафраз и поэм «Бытие А» и «Исход» может служить работа П. Макбринна³⁶. Ее автор, признавая сходство древнеанглийских и латинских парафраз, не выделяет иных общих моментов, кроме использования ряда схожих образов и мотивов в описании тех или иных сюжетов, а также близкого в двух традициях стиля обращения с библейским оригиналом (*modus operandi*) и стремления автора «Бытия А» пересказывать библейский текст весьма последовательно³⁷, что сближает, по словам ученого, данную поэму с сочинениями Ювенка и Киприана. Это исследование, как и другие попытки сравнения двух традиций, подтверждает их связь, но не доказывает влияния латинских парафраз на древнеанглийскую поэзию на жанровом уровне. Проблема жанра латинских библейских парафраз исследователями, насколько нам известно, также не затрагивается³⁸.

³¹ *McBrine P. Biblical Epics in Late Antiquity and Anglo-Saxon England. Divina in Laude Voluntas. Toronto: University of Toronto Press, 2017. 399 p.*

³² Такое предположение сделано в работе *Lapidge M. The Study of Latin Texts in Late Anglo-Saxon England*, но оно поддерживается не всеми авторами *McBrine P. Biblical Epics in Late Antiquity and Anglo-Saxon England. Divina in Laude Voluntas. P. 211–212.*

³³ *McBrine P. Biblical Epics in Late Antiquity and Anglo-Saxon England. Divina in Laude Voluntas. P. 212–214.*

³⁴ *Ibid. P. 220–228.*

³⁵ Сохранился ряд англосаксонских рукописей этой поэмы, одна из которых была проиллюстрирована тем же художником, который создавал миниатюры Кодекса Юниуса.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid. P. 270–346.*

³⁸ Так, авторы сборника, посвященного библейским переложениям в поздней Античности, не затрагивают проблемы жанра этих текстов и их соотношения с античными жанрами: *Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity: The Encounter Between Classical and*

При сравнении латинской традиции парафразирования Библии и древнеанглийских поэм на библейские темы важно осмыслить онтологические различия двух традиций.

Во-первых, латинские парафразы возникали в тот период существования данной литературной традиции, когда жанровые формы в ней были уже вполне выделены и осознавались как таковые. Доказательство тому – не только последовательное описание родов и жанров в поэтике Аристотеля, но и использование одних и тех же форм для рассказа о языческих и христианских сюжетах. Причем это было такое использование, которое предполагало обыгрывание языческой природы данной формы, например, в жанре центона и в переложениях Нонна и Драконтия. Последние примеры предполагали обыгрывание формы эпоса, что, как писал С. С. Аверинцев, означало переход эпоса в заключительную стадию своего развития, доведение античной риторики до абсурда³⁹. Такого рода обыгрывание поэтической формы предполагало четкое осмысление словесной традицией себя как литературы, что было еще невозможно в англосаксонской поэзии.

Латинские и греческие парафразы продолжали (а такие их примеры, как эпос Нонна, и завершали) античную культурную традицию, литературное мышление которой являлось жанровым⁴⁰. Четкое разграничение эпоса, лирики и драмы, закрепление за каждым из жанров определенного диалекта литературного языка, набора тем и топосов, метрического рисунка, а также связь с фигурой идеального основоположника жанра (например, Гомера для эпоса), подчинение языка и стиля системе жанров составляли специфику античной литературы⁴¹.

Christian Strategies of Interpretation/ Ed. W. Otten, K. Pollmann. Leiden, Boston: BRILL, 2007. 360 p.

³⁹ Аверинцев С. С. Поэзия Нонна Панополитанского как заключительная фаза эволюции античного эпоса. С. 220.

⁴⁰ Гаспаров М. Л. Литература европейской Античности. Введение // История всемирной литературы. В 9 т. Т.1. М.: Наука, 1983. С. 308.

⁴¹ Там же. С. 307–310.

Литература Средневековья, хотя и использовала наследие Античности⁴², но не повторяла ее категорий поэтики. Литература Античности уже преодолела эпоху «дореклексивного традиционализма»⁴³, тогда как литература Средневековья еще существовала в ней.

Во-вторых, христианский эпос англосаксов, в отличие от латинских парафраз, не обладал авторским характером. Влияние биографического автора можно проследить в композиции парафраз Авита Вьеннского, соотносимой с некоторыми фактами его биографии. Примыкает к своду переложений поэма «О девстве», адресованная его родной сестре. В поэме «О переходе через Красное море» большое внимание Авит уделит описанию споров Моисея с фараоном. Возможно, это было отражением его непростых отношений с правителем Вьенна. Мы не располагаем достаточными сведениями, которые позволили бы соотнести древнеанглийские парафразы с чьими бы то ни было биографическими данными, поэтому такое сравнение не может быть полноценным.

Помимо биографического автора, важным для понимания текстов латинских и греческих парафраз был другой аспект авторства – авторская принадлежность текста, которая предполагала возможность интертекстуальной игры и использования реминисценций, на которых строился, например, жанр центона. Примечательно, что последний имел особую популярность в римской традиции, где поэтические строки, используемые в центонах, были собственно авторскими (чаще всего цитаты из Вергилия). В древнеанглийской традиции такого рода реминисценции не были возможны в силу стилистических особенностей текстов. Более или менее стабильный набор формул и формульных выражений, относящихся к общему арсеналу, использовался во всех текстах

⁴² В ряде случаев происходило намеренное воспроизведение античного жанра в средневековой литературной традиции, что предполагало, однако, его значительную трансформацию. (см. об этом *Ненарокова М. Р.* Каролингская эклога: теория и история жанра. М.: ИМЛИ РАН, 2012. 415 с.).

⁴³ Термин С. С. Аверинцева: *Аверинцев С. С.* Историческая подвижность категории жанра: опыт периодизации // *Историческая поэтика итоги и перспективы изучения/* Ред. Храпченко М.Б., Бердников Г. П., Гей Н. К., Бочаров С. Г., Подгаецкая И. Ю. М.: Наука, 1986. С. 110.

героического и христианского эпоса, а также в поэмах явно письменного происхождения («Метры Боэция», «Феникс» и др.). Это дает все основания относить древнеанглийские поэмы не к авторскому, а к коллективному творчеству, к традиции, которую можно назвать устной если не по форме существования, то по происхождению⁴⁴, то есть восходящей к устному традиционному эпосу. Поскольку общий набор формул мог переосмысливаться в разных контекстах употребления, но оставался устойчивым, его использование применительно к новым сюжетам не воспринималось как часть интертекстуальной игры.

В-третьих, большая часть латинских библейских переложений использует риторический прием парафразирования. Парафразирование как грамматическое и риторическое упражнение использовалось при обучении античных ораторов. Однако нам не известно, чтобы в древнеанглийской традиции в качестве риторического упражнения использовалось парафразирование, т.е. переложение в поэтической форме того или иного сюжета на древнеанглийском языке. Принцип парафразирования предполагал следование определенному тексту-источнику и его более или менее подробное и точное воспроизведение. Древнеанглийские же тексты крайне редко последовательно воспроизводят библейский источник (некоторые части поэмы «Бытие»), но по большей части содержат полноценные оригинальные сочинения, использовавшие латинские переложения, истолкования Библии и сам библейский текст лишь как источники отдельных деталей в контексте самостоятельно организованных и художественно целостных произведений.

Все эти отличия латинских библейских парафраз от древнеанглийских поэм на библейские темы показывают их разную природу, а также невозможность употребления слов «парафраза» и «переложение» как полноценных жанровых обозначений. Эти слова могут служить лишь как самые общие наименования 1) целого ряда жанров латинской и греческой традиции (т. е. тех традиций, где

⁴⁴ По определению Дж.Фули, “oral-derived”

парафразирование использовалось как риторический и дидактический прием); 2) а также ряда текстов других традиций, предполагавших близкое переложение текста-источника (например, переложения Песни трех отроков в составе древнеанглийских поэм «Азария» и «Даниил»). То есть обозначения «парафраза» и «переложение» лишь указывают на связь с исходным текстом, но не являются жанровыми, они не позволяют осмыслить конкретные тексты как «исторически продуктивный тип высказывания, реализующий некоторую коммуникативную стратегию текстопорождения»⁴⁵.

Более того, эти обозначения не соответствуют природе древнеанглийских поэм на библейские и агиографические сюжеты и не могут обозначать их даже в самом общем виде, для этих текстов требуется иное жанровое обозначение.

Поскольку древнеанглийские поэмы на библейские и агиографические сюжеты представляют собой развернутое повествование, то есть схожи с эпосом как жанром в его самом общем понимании, наиболее логичным будет использование для них в качестве жанрового обозначения термина «христианский эпос». Этот или схожие термины применяются иногда и по отношению к развернутым латинским парафразам Библии⁴⁶, но точнее было бы называть их «христианскими эпическими поэмами», т. к. они уже не были связаны с устной эпической традицией и относятся скорее к эпосу как к роду литературы. Древнеанглийские же поэмы на библейские темы соотносимы с эпосом как жанром, они тесно связаны с устной эпической традицией⁴⁷. Сам термин «христианский эпос» сохраняет определенную многозначность.

⁴⁵ Данное определение понятия «жанр» предложено В. И. Тюпой: «жанр представляет собой исторически продуктивный тип высказывания, реализующий некоторую коммуникативную стратегию текстопорождения» (Тюпа В. И. Аналитика художественного (введение в литературоведческий анализ). М.: Лабиринт, Российский государственный гуманитарный университет, 2001. С. 125).

⁴⁶ *Hoffmann M. Principles of Structure and Unity in Latin Biblical Epic // Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity: The Encounter Between Classical and Christian Strategies of Interpretation/ Ed. W. Otten, K. Pollmann. Leiden, Boston: BRILL, 2007. P. 139–146.*

⁴⁷ В этом смысле к ним применимы также термин «книжный эпос» и «письменный эпос», которые при всей широте и неоднозначности наполнения не могут восприниматься как жанровые обозначения. См. об этих терминах подробнее *Ершова И. В. Романский эпос: между*

Во-первых, в филологии устойчива ведущая начало ещё от Я. Гримма традиция осмысления христианской поэзии на народных языках как средства уничтожения самобытной эпической словесности⁴⁸. А потому словосочетание «христианский эпос» звучит для большинства исследователей как оксюморон. Это свойство данного термина сохраняется и в русскоязычной традиции, где наименование «христианский эпос» используется мало. Более или менее последовательно оно применяется по отношению к поэме «Деяния Иисуса» Нонна Панополитанского. Авторы монографического исследования и перевода данного текста, появившегося сравнительно недавно⁴⁹, осознают внутреннюю противоречивость не только термина, но и самого явления, им обозначаемого, поскольку христианский эпос Нонна («Деяния Иисуса») предполагал использование приемов античного эпоса для рассказа о Священной истории Ветхого и Нового Завета, о чем мы уже говорили выше.

Известно, что англосаксы не оставили описания системы жанров собственной поэзии, а обозначение «христианский эпос» не использовалось в средневековой традиции. Оно выглядело бы в это время, вероятно, не столь противоречиво, как в наши дни. В наиболее читаемой энциклопедии Средневековья «Этимологии» Исидор Севильский, хотя (как и другие средневековые энциклопедисты) и не дает определения эпосу, перечисляет основные стихотворные размеры и отмечает, что героический размер, простейший из всех, использовавшийся Гомером в его эпосе, первым употребил пророк Моисей в Песни из Второзакония (Втор. 32–33). Размер трена или

эпикой и историей // Памятники книжного эпоса Запада и Востока. Коллективная монография/ Сост. и ред. С. Ю. Неклюдов и Н. В. Петров. М.: ИНФРА-М, 2018. С. 338–339.

⁴⁸ Подробно истории противопоставления христианского и народного в поэзии англосаксов см. монографию *Stanley E.G. Imagining the Anglo-Saxon Past: The Search for Anglo-Saxon Paganism and Anglo-Saxon Trial by Jury*. Cambridge: Brewer, 2000. P. 10–13.

⁴⁹ *Харизматин С. Н., Поспелов Д. А. «Эпическое Евангелие»: от Иоанна к Нонну // Нонн Панополитанский. Деяния Иисуса. Перевод эпической поэмы «Парафраза св. Евангелия от Иоанна». М.: Индрик, 2002. С. 251–294.*

причитания Исидор возводит к пророку Иеремии⁵⁰. Моисея Исидор считает также основоположником героического⁵¹ и исторического жанра⁵². Традиция возведения Исидором Севильским жанров литературы к Ветхому Завету была воспринята и Бедой Досточтимым, о чем свидетельствуют его риторико-грамматические сочинения⁵³. Это позволяет говорить, что термины «библейский эпос» или «христианский эпос» не только не звучали бы как оксюморон, но и могли быть вполне логичны для обозначения жанра библейского переложения эпохи Средневековья.

Немаловажен и выбор между терминами «библейский эпос», «христианский эпос» и «религиозный эпос». Определение «христианский» является более точным, хотя в данном терминологическом словосочетании оно может восприниматься и как относительное, и как качественное.

В качественном значении христианскими можно назвать почти все тексты древнеанглийской поэзии (в том числе эпос «Беовульфа»), поскольку они отражают христианский взгляд на мир. В относительном значении христианскими можно назвать, прежде всего, тексты христианской тематики, поэмы на библейские и агиографические сюжеты (это и поэмы «Елена», «Юдифь», «Андрей», «Юлиана», «Видение креста» и поэмы Кодекса Юниуса и др.). Именно в этом значении мы используем данное прилагательное в терминологическом словосочетании «христианский эпос».

«Христианским эпосом» логично называть поэмы, приписываемые Кэдмону («Бытие», «Исход», «Даниил», «Христос и Сатана»), и поэмы Кюневульфа или школы Кюневульфа («Андрей», «Юлиана», «Елена», «Видение Креста», «Христос I–III» и др.). Эти поэмы являются христианскими не только по тематике, но и по

⁵⁰ The Etymologies of Isidore of Seville / Translated by S. A. Barney, W. J. Lewis, J. A. Beach, O. Berghof. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 65–66.

⁵¹ Ibid. P. 65.

⁵² Ibid. P. 67.

⁵³ Прежде всего, трактаты Беды Досточтимого «Об искусстве стихосложения» и «О фигурах и тропах Священного Писания».

цели текста, т. к. христианская религия в них определяла коммуникативную стратегию текстопорождения.

Это заметно, во-первых, в том, что все указанные тексты содержат эпизоды, которые можно назвать прямой христианской проповедью. В поэмах Кюневульфа – это чаще всего диалоги действующих лиц, разъясняющие те или иные аспекты христианской догматики. В поэмах Кэдмона, большая часть которых излагает ветхозаветные сюжеты, христианская проповедь отчетливо просматривается в песнопениях-славословиях, а также в оценке событий с точки зрения нравственного идеала христианства.

Вторым значительным аргументом в пользу термина «христианский эпос» является и тот факт, что древнеанглийские поэмы на библейские темы соотносимы с христианской богослужебной практикой. Парафразы богослужебных песнопений, включенные в эпический контекст (например, в поэмы «Даниил» и «Елена»), представляют собой разъяснение важнейших моментов литургической практики.

В-третьих, термин «христианский эпос» отражает не только содержание, но и поэтику этих текстов. Перечисленные древнеанглийские поэмы не просто перелагали библейские и агиографические сюжеты, но и использовали приемы экзегетического истолкования, выработанные в христианской традиции, для осмысления излагаемых сюжетов и образов. Причем знакомство с экзегетическими приемами просматривается в древнеанглийских поэмах как на уровне понимания образов, их осмысления и описания, так и на уровне построения текста, использования повествовательных приемов эпоса, композиционной соотнесенности его частей, о чем мы подробнее будем говорить в последующих главах применительно к поэмам Кодекса Юниуса.

Наконец, термин «христианский эпос» указывает на типологическое и генетическое сходство обозначаемых им текстов с героическим эпосом, но не предполагает полного совпадения с ним, о чем мы подробнее будем говорить в заключительном параграфе данной главы.

Таким образом, использование слов «парафраза» или «переложение» в качестве жанровых обозначений нельзя назвать адекватным. Исторически они восходят к поздней Античности, где изложение библейских сюжетов было связано с грамматическими и риторическими упражнениями по парафразированию.

Тексты латинских парафраз Библии были важной составляющей книжного и образовательного контекста, в котором формировалась древнеанглийский христианский эпос. Сравнение двух традиций показывает их принципиальное различие, которое касалось онтологических аспектов двух явлений, обусловленных разным историческим контекстом их появления. При том, что термин «христианский эпос» может быть принят как более точно отражающий специфику древнеанглийского материала, он требует подробного описания и соотнесения с системой жанров данной традиции.

Почти все литературы раннесредневековой Европы на так называемых народных языках (т. е. не на латыни и греческом) оставили разного рода библейские переложения, классификация которых составляет важную, но практически не разработанную проблему⁵⁴. Как можно судить по позднеантичному материалу и по текстам литературы Нового времени, переложения Библии встраивались в имеющуюся систему жанров каждой конкретной традиции. При этом они использовали наиболее популярные в ней жанровые формы: так, русский духовный стих по форме сближается с былинной и обрядовой песнью⁵⁵, а современные стихи на библейские темы (например, сочинения Р. Матюшина) – с традицией авторской песни и «тихой» лирикой. Такое «встраивание» в существующую жанровую систему нельзя назвать полным слиянием, оно не предполагает совпадения переложений библейских сюжетов с

⁵⁴ Известная нам классификация средневековых библейских парафраз строится только на основе метрического различия традиций: *Vitz E.B. Medieval Verse Paraphrases of the Bible // The New Cambridge History of the Bible. From 600 to 1450. Vol. 2. / Ed. by R. Marsden. E. A. Matter. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. P. 835–859.*

⁵⁵ Стихи духовные / Вступ. ст. Е. А. Ляцкого, стихи избрал Е. А. Ляцкий при участии Н. С. Платоновой. – СПб.: Издание т-ва «Огни», 1912. С.1.

имеющимися жанрами. Потому в каждом конкретном случае требуется описание этого жанра.

1.2. Христианский эпос в системе жанров древнеанглийской поэзии: проблемы описания

Определение жанров в литературе раннего Средневековья осложнено тем, что далеко не вся словесная культура этого времени подвергалась записи, а система жанров не до конца изучена и требует не только описания, но и выработки принципов анализа. Поэтому в данном параграфе мы попытаемся суммировать принципы выделения жанров, накопленные за время изучения древнеанглийской поэзии, и описать существующую традицию анализа христианского эпоса с целью осмысления основных проблем изучения этого жанра.

Выделение жанров в поэзии англосаксов представляет непростую задачу. В работах западных авторов в последние два десятилетия классификация древнеанглийской литературы проводится обычно по содержательному принципу, обозначения жанра в них фактически не используются⁵⁶. При этом в один раздел «Библейская литература» могут попасть и глоссы, и письменные

⁵⁶ *Fulk R. D., Cain Ch. A History of Old English Literature. Chichester, West Saxon: John Wiley & Sons, Incorporated, 2013. 506 p.* Даже когда заявляется проблема жанра, деление текстов проводится в соответствии с тематикой, критерии разделения внутри этих групп не анализируются. Например, в работе: *Motta H. Old English Poetic Form: Genre, Style, Prosody // The Cambridge History of Early Medieval English Literature/ Edited by C. A. Lees. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2013. P. 278–308* проводится деление на религиозную и нерелигиозную поэзию.

переводы Библии, и развернутые поэтические переложения, и краткие переложения отдельных песнопений⁵⁷.

Отказ исследователей от анализа жанрового деления объясняется спецификой природы литературы Средневековья, ее отличиями от современной литературы, которые мы обозначили во Введении. Сама категория жанра в эту эпоху в целом не была выработана⁵⁸, либо была представлена в варианте, не понятном современному читателю и исследователю.

Поскольку поэтическая традиция англосаксов существовала на всем протяжении англосаксонского периода (V–XI века), но записаны ее тексты были в небольшой промежуток времени (к. X–н. XI века), изучение эволюции жанров едва ли возможно. Так, «Битва при Мэлдоне», «Битва при Брунанбурге», относящиеся к жанру исторической песни, который исследователями эпоса считается наиболее древним, предшествующим эпосе⁵⁹, были записаны позже других, в самом конце древнеанглийской эпохи⁶⁰. Небольшое количество сохранившихся поэтических текстов позволяет говорить, что любой вновь найденный текст может кардинальным образом изменить наше представление обо всей этой системе древнеанглийских поэтических жанров.

Отсутствие трудов англосаксов по поэтике⁶¹, смешанный характер большинства рукописей, а также принцип записи поэзии на родном языке сплошным текстом⁶² не дает возможности понять, как англосаксы соотносили собственную поэзию с латинской поэзией, с существовавшими в Античности представлениями о системе жанров и античной поэтикой в целом. Конкретных

⁵⁷ *Fulk R. D., Cain Ch. M. A History of Old English Literature.*

⁵⁸ *Смирницкая О. А. Поэтическое искусство англосаксов. С. 182–183 (Со ссылкой на Фрейденберг О. М.).*

⁵⁹ *Хойслер А. Германский героический эпос и сказание о Нибелунгах. М.: Издательство иностранной литературы, 1960. 448 с.*

⁶⁰ Так, «Битва при Мэлдоне» не могла быть записана ранее сражения, которому она посвящена (991 г.) (*Смирницкая О. А. Поэтическое искусство англосаксов. С. 181*).

⁶¹ Имеются в виду труды англосаксов, относящиеся к древнеанглийской традиции. Известны латинские поэтики англосаксов, созданные Бедой и Алкуином.

⁶² Деление на краткие строки в ряде древнеанглийских рукописей более или менее последовательно проводилось при помощи точки в середине строки, тогда как каждый стих латинской поэзии записывался с новой строки.

данных о сфере использования рукописей древнеанглийской поэзии не сохранилось. Исследователи делают лишь предположения, что тексты, в них содержащиеся, были предназначены для устного исполнения⁶³. То есть ни рукописные особенности, ни целевая направленность не могут быть применены к данным текстам как основа жанровой классификации⁶⁴. Отдаленность во времени, ограниченное количество текстов и отсутствие трудов англосаксов, посвященных собственной поэтике, определяют наиболее общие сложности описания системы жанров древнеанглийской поэзии.

Отказ от жанрового деления в современных зарубежных исследованиях осложняет понимание природы поэзии англосаксов. В работах отечественных ученых прослеживается большой интерес к системе жанров⁶⁵. В монографии Е. А. Мельниковой «Меч и лира»⁶⁶ жанровая система древнеанглийской поэзии рассмотрена наиболее логично за счет анализа ее связей с историей англосаксонского общества. В данной работе описано своеобразие эпического конфликта в древнеанглийском религиозном⁶⁷ и героическом эпосе, исторических песнях, а также рассмотрен жанр элегии. Объем текстов религиозного эпоса несколько ограничен (анализируются поэмы «Юлиана», «Андрей», «Юдифь», отчасти «Бытие Б» и «Исход»), что объясняется временем издания монографии.

⁶³ Наиболее последовательно разработанная трактовка этого аспекта существования поэзии англосаксов содержится в работе: *O'Brien O'Keefe K. Visible song. Transitional Literacy in Old English Verse. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 204 p.*

⁶⁴ Классификация жанров на основе их функций предлагается в ряде работ по средневековой словесности, в том числе: *Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. С. 55–79.*

⁶⁵ Одной из первых была работа О. Л. Мощанской, посвященная анализу эпических и элегических произведений (*Мощанская О. Л. Народно-поэтическое творчество Англии средних веков: автореф. дис. ... докт. филол. наук. Л., 1988. 32 с.*).

⁶⁶ *Мельникова Е. А. Меч и лира: Англосаксонское общество в истории и эпосе. М.: Мысль, 1987. 208 с.*

⁶⁷ Е. А. Мельникова называет те поэмы, которые мы относим к христианскому эпосу, религиозным эпосом.

Говоря о жанровом делении, ученые⁶⁸ отмечают, что оно в древнеанглийской традиции возможно только внутри эпоса, что в системе жанров древнеанглийской поэзии почти каждый текст можно отнести к двум или более жанрам одновременно⁶⁹. В связи с этим проблема выделения жанров, установления их характеристик в ряде работ не поднимается, жанры древнеанглийской поэзии анализируются в основном описательно, критерии выделения жанров не устанавливаются⁷⁰.

Поскольку жанры поэзии англосаксов выделяются внутри эпоса, то логичным будет анализ их системы в соотношении с традиционным определением эпоса как жанра. Такое определение находим в Литературном энциклопедическом словаре: «героический Э. как жанр (или группа жанров), т. е. героич. повествование о прошлом, содержащее целостную картину нар. жизни и представляющее в гармонич. единстве некий эпич. мир. героев-богатырей»⁷¹. Попытки применить данное определение к эпическому наследию англосаксов позволяют выявить некоторые проблемы деления внутри данной системы жанров.

Поскольку наиболее заметной характеристикой эпоса является его ретроспективный характер (это повествование о прошлом), то логичным будет противопоставление ему «актуальных» текстов, направленных на изменение ситуации, т. е. заклинаний (в древнеанглийской традиции это «Заклинание бесплодной земли», «Заклинание пчелиного роя» и др.), а также гимнов и славословий («Гимн Кэдмона», «Кентский гимн», «Глория I, II» и др.), которые и принято называть «малыми» жанрами.

⁶⁸ Мельникова Е.А. Система жанров англосаксонского эпоса. С. 53. О.А. Смирницкая отмечает черты, которые роднят все жанры поэзии англосаксов с героическим эпосом (Смирницкая О. А. Поэтическое искусство англосаксов. С. 230–232).

⁶⁹ Мельникова Е.А. Система жанров англосаксонского эпоса. С. 53–54; Смирницкая О. А. Поэтическое искусство англосаксов. С. 183–185.

⁷⁰ Continuations and Beginnings. Studies in Old English Literature / Ed. by E. G. Stanley. London: Nelson, 1966. 260 p.

⁷¹ Хализев В.Е., Мелетинский Е.М. Эпос // Литературный энциклопедический словарь/ Под. общ. ред. В. М. Кожевникова и П. А. Николаева. М.: Советская энциклопедия, 1987. С. 514.

О наличии оппозиции «малых» жанров и эпоса можно говорить применительно к традиции скальдов, где система поэтических размеров была закреплена за определенными жанрами, а сама форма скальдического стиха была максимально строгой и тесной в противоположность простой и свободной форме эддической поэзии⁷². Как известно из древнеисландского материала, небольшой размер и строгие законы формальной организации «малых» жанров способствовали их запоминанию. Такие тексты предназначались для актуального воздействия на ситуацию и достаточно четко противопоставлялись текстам эпическим как по форме, так и по содержанию. В сагах сохранились рассказы, повествующие о поэтической и общественной деятельности скальдов, описывающие специфику актуального воздействия их творчества.

Однако практически неизвестна рецепция «малых» жанров в древнеанглийской традиции. При том, что самый первый записанный текст древнеанглийской поэзии – «Гимн Кэдмона» – может быть отнесен к «малым» жанрам и является наиболее популярным у исследователей (около сотни работ к середине 1970-х годов⁷³ и около трехсот к середине 2000-х⁷⁴), проблема жанра по отношению к нему серьезно поставлена фактически только в работе О. А. Смирницкой, которая соотносит его с древнегерманской хвалебной поэзией, в том числе с поэзией скальдов⁷⁵. Сравнение «Гимна Кэдмона» с эпическими текстами на уровне организации стиха позволяет исследовательнице сделать вывод о том, что для поэзии англосаксов была характерна «универсализация эпической формы, т. е. распространение ее на малые жанры», которая «имела

⁷² Стеблин-Каменский М. И. Скальдическая поэзия // Поэзия скальдов / Изд. подг. С. В. Петров, М. И. Стеблин-Каменский. Л.: Наука, 1979. С. 93.

⁷³ Lester G. A. The Caedmon Story and its Analogues // Neophilologus. 1974. Vol. 58. P. 225–237.

⁷⁴ См. список литературы в монографии O'Donnell D. P. Caedmon's Hymn: A Multimedia Study, Edition and Archive. Cambridge: D.S. Brewer in association with SEENET and the Medieval Academy, 2005. 261 p.

⁷⁵ Смирницкая О. А. Два предания о первых поэтах: Кэдмон и Браги // Смирницкая О. А. Избранные статьи по германской филологии. М.: МАКС Пресс, 2008. С. 324–345.

своим закономерным следствием эпизацию этих последних»⁷⁶. Причину универсализации эпической формы О. А. Смирницкая видит в ее использовании как «размера, достойного Бога», которым слагались первые записанные древнеанглийские поэтические произведения.

Специфика «малых» жанров христианской традиции (переложений молитв и песнопений) только начинает входить в сферу интересов западных исследователей, в работах которых фактически не затрагивается жанровая проблематика⁷⁷. В трудах отечественных исследователей описание жанровых характеристик данных текстов только начинается⁷⁸.

Рассмотрение оппозиции «малые» жанры – эпос нам представляется наиболее продуктивным на материале поэм Кодекса Юниуса, поскольку само начало древнеанглийской поэзии на христианские темы связано именно с образцом «малого» жанра – «Гимном Кэдмона». Судя по рассказу Беды, Кэдмон, получив свой дар слагать стихи, затем использовал его для создания переложений библейских сюжетов. Можно предположить, что со временем они могли разрастаться до крупных эпических поэм, таких как сохранившиеся в Кодексе Юниуса. Более того, в составе поэм данной рукописи сохранились парафразы христианских песнопений и речевые эпизоды, целью которых было актуальное воздействие на ситуацию, что позволяет говорить о необходимости рассмотрения «малых» жанров в соотнесении с эпосом именно на материале данной рукописи, чему и будет посвящена четвертая глава нашей работы.

Традиционное противопоставление лирика–эпос позволяет предположить, что наиболее логичным является выделение лирического жанра элегии. К

⁷⁶ Там же. С. 330.

⁷⁷ *Keefe S. L. Old English Liturgical Verse: A Student Edition/ Ed. S. L. Keefe. Peterborough: Broadview Press, 2010. 252 p.*

⁷⁸ *Топорова Т. В. Прагматика и структура текста (на материале древнегерманских заговоров) // СЛОВО в контексте литературной эволюции – III. Заговор-эпос-лирика. М.: МГУ, 1990. С. 7–17.; Гвоздецкая Н. Ю. Древнеанглийская поэтическая гимнография: парафразы Краткого Славословия // Христианская гимнография: история и современность / Отв. ред. М. Р. Ненарокова. М.: ИМЛИ РАН, 2019. С. 119–128; Проскурина А. В. К вопросу о перформативности божественных гимнов // Критика и семиотика. – 2019. – № 1. – С. 140–152.*

древнеанглийским элегиям относят поэмы «Морестранник», «Скиталец», «Деор», «Жалобы жены», «Послание мужа» и др. Термин «элегия» по отношению к текстам, содержащим обобщенные переживания, используется весьма условно, что характерно для средневековой лирики в целом⁷⁹.

Исследователи выделяют следующие свойства, характерные для жанра элегии в древнеанглийской поэзии: использование мотивов эпической темы изгнания, описание переживаний несчастного человека, сопоставление планов полного невзгод настоящего и счастливого прошлого⁸⁰, а также часто повествование от первого лица, рассказ о специфическом личностном опыте и выражение отношения к нему⁸¹, отсутствие фабулы и личностных черт главного героя⁸².

Тем не менее, противопоставление элегия–эпос в древнеанглийском контексте осложняется рядом моментов. Во-первых, элегия тематически тесно связана с эпосом. Пирры и славные сражения (важные составляющие идеального эпического прошлого) предстают в элегии как атрибуты счастливой жизни героя, безвозвратно утраченной. Хотя элегия передает в большей степени человеческие переживания, чем динамику разворачивающегося действия, она не лишена героизации и идеализации прошлого, свойственной традиционному эпосу. В исследованиях последних лет элегии рассматриваются как часть литературы премудрости вместе с переложениями христианских песнопений⁸³. Это

⁷⁹ Ср. использование термина «лирика» по отношению к текстам, не выражающим личностных переживаний, характерно для средневековой традиции в целом (*Diehl P. S. the Medieval European Religious Lyrics. An Ars Poetica. Los Angeles, Berkley, London: University of California Press. 1985. P. 2–3; Матюшина И. Г. Древнейшая лирика Европы. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 1999. – В 2 кн. Кн.1. С. 9–19).*

⁸⁰ *Мощанская О. Л. Англосаксонские элегии: жанровая специфика, проблемы поэтики // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2013. № 1 (2). С. 203–208.*

⁸¹ *Greenfield S. B. The Old English Elegies // Continuations and Beginnings. Studies in Old English Literature / Ed. y E. G. Stanley. London: Thomas Nelson and Sons, 1966. P. 143.*

⁸² *Мельникова Е. А. Меч и лира: Англосаксонское общество в истории и эпосе. С. 117.*

⁸³ *Niles J. D. Old English Literature. A Guide to Criticism with Selected Readings. West Sussex, Malden: Wiley-Blackwell, 2016. P. 225–226.*

продолжает традицию анализа данных текстов в соотнесении с библейской литературой премудрости⁸⁴.

Во-вторых, в древнеанглийской традиции есть ряд произведений гомилического содержания, по настроению и содержанию близких элегиям, где вовсе не содержится описания судьбы главного героя, но есть размышления о жизни и отношениях человека с Богом («Покаяние» (вар. перевода «Отпущение грехов», англ. Resignation)) или человеческой души с телом («О душе и теле I, II»). Они в большей степени, чем «героические» элегии («Морестранник», «Скиталец», «Деор») противопоставлены эпосу, поскольку в них повествовательный компонент минимизирован.

В-третьих, осложняет выделение элегии как отдельного жанра и наличие элегических фрагментов в англосаксонском героическом и христианском эпосе⁸⁵.

Возвращаясь к определению эпоса, остановимся на специфике отношения к миру в текстах древнеанглийской поэзии. Эпос обычно понимается как жанр, предполагающий принятие и описание мира как гармонического единства⁸⁶. В древнеанглийской традиции он часто элегичен, то есть содержит размышления о мире, его критическую оценку. В элегиях мир описан по большей части как дисгармоничный, а главный герой не может принять своего состояния и положения в этом мире. Таким образом, именно отношение к действительности позволяет более или менее четко выделить данный жанр в контексте поэтического наследия англосаксов, противопоставить его жанру эпоса.

⁸⁴ Bloomfield M. W. *Understanding Old English Poetry* // Bloomfield M. W. *Essays and Explorations*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970. P. 59–80; *Мощанская О. Л.* Англосаксонские элегии: жанровая специфика, проблемы поэтики.

⁸⁵ Например, эпилог из поэмы «Елена» содержит элегический фрагмент, схожий с проповедью. См. об этом: *Гвоздецкая Н. Ю.* Лирический эпилог к древнеанглийской поэме "Елена": проблема жанра // *Лирическая эволюция: к 70-летию Дарвина (Михаила Николаевича)*. Российский государственный гуманитарный университет, Институт филологии и истории, Кафедра теоретической и исторической поэтики. М.: РГГУ, 2017. С. 98–109.

⁸⁶ Видимо, это одно из важнейших характеристик эпического, поскольку приятие мира в качестве некоей целостности было свойственно и эпосу более позднего времени, как пишет В.Е.Хализев (*Хализев В. Е.* Теория литературы: учебник для студентов вузов. М.: Высшая школа, 1999. С. 296).

Подводя итог, можно сказать, что противопоставление элегия–эпос предполагает 1) большую степень повествовательности эпоса; 2) наличие в нем сюжета, более сложного, чем рассказ о несчастьях отдельного человека, а также 3) отсутствие в эпосе подробных описаний плана настоящего, в котором пребывает герой элегии, и 4) характерный для элегий взгляд на мир, не предполагающий его полного приятия.

В целом, несмотря на то, что древнеанглийское поэтическое наследие относят к эпосу, попытка провести жанровое деление его текстов только на основе общего определения эпоса, позволяет понять два основных момента.

Во-первых, жанровая система поэзии англосаксов представляет собой сложное единство, место внутри которого текстов христианского содержания (парафразы молитв, песнопения во славу Бога, развернутые элегические сочинения и др.) требует внимательного анализа. Тот факт, что произведения христианского содержания (прежде всего, ряд элегий гомилетического содержания и переложения песнопений) обладают отличными жанровыми характеристиками, показывает их важность для понимания всей системы дошедших до нас записанных жанров поэзии англосаксов.

Во-вторых, сам эпос англосаксов представляет собой уникальное в жанровом отношении явление, анализ которого необходимо проводить в связи с входящими в него текстами «малых» жанров и элегическими фрагментами. Не менее важен для понимания особенностей жанра эпоса в поэзии англосаксов учет имеющейся традиции его изучения, к рассмотрению которой мы и переходим.

Англосаксы оставили наиболее древний в Западной Европе образец эпоса – поэму «Беовульф». Вероятно, англосаксы обладали как минимум еще одной эпической поэмой – «Вальдере», сохранившиеся фрагменты которой тематически соотносимы с произведениями континентального эпоса (латинской эпической поэмой, баварской поэмой и норвежской сагой).

Наибольшее внимание критиков было приковано, безусловно, к «Беовульфу». Многогранность⁸⁷ и своеобразие композиции⁸⁸ усложняет определение жанра этого текста. Его обозначали следующими терминами: «"наполовину испеченный" национальный эпос»⁸⁹, «мифическая аллегория»⁹⁰, «аллегория современного политического положения»⁹¹, «героико-элегическая поэма»⁹², «эпическая трагедия»⁹³, «героическая история»⁹⁴. Не лишено оснований и понимание его как антологии разных жанров⁹⁵ (среди которых – перечисление предков (тула), размышление о несчастьях мира сего (элегия) и собственно эпическое описание героических подвигов). Композиция и генезис поэмы признаются многими учеными как достаточно сложные, обусловленные влиянием эпической архаики, гомеровского и вергилианского эпоса, а также христианской словесности⁹⁶.

Необычность «Беовульфа» как эпоса объясняется во многом тем, что он возник до момента становления национального самосознания и не несет ярко выраженной национальной идеи⁹⁷. Его сюжетная основа (по сути своей – героическая) переосмыслена с точки зрения общечеловеческих нравственных идеалов. Христианские элементы в «Беовульфе» долгое время были камнем

⁸⁷ Brodeur A. G. Beowulf: One Poem or Three? // *Medieval Literature and Folklore Studies. Essays in Honour of Francis Lee Utley* / Ed. by J. Mandel and B. A. Rosenberg. New Jersey: Rutgers University Press, 1970. P. 24–25.

⁸⁸ Niles J. D. Ring Composition and the Structure of Beowulf // *Publications of the Modern Language Association of America*. 1979. Vol. 94, № 5 (October). P. 924–935.

⁸⁹ Tolkien J. R. R. Beowulf: The Monsters and the Critics // *An Anthology of Beowulf Criticism* / Ed. L. E. Nicholson. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1963. P. 55.

⁹⁰ Ibid. P. 56.

⁹¹ Ibid. P. 56.

⁹² Ibid. P. 85.

⁹³ Greenfield S. B. Beowulf and Epic Tragedy // *Medieval Literature and Civilization. Studies in Memory of G. N. Garmonsway*. London: Athlone Press, 1969. P. 91–105.

⁹⁴ Hanning R. Beowulf as Heroic History // *Medievalia et Humanistica*. 1974. № 5. P. 77–102.

⁹⁵ Harris J. Beowulf as Epic // *Oral Tradition*. 2002. Vol. 15. P. 159–169. Цит. по: Niles J. D. *Old English Literature. A Guide to Criticism with Selected Readings*. P. 224.

⁹⁶ Russom G. Verse Translations and the Question of Literacy in Beowulf // *Comparative Research in Oral Traditions: a Memorial for Milman Parry* / Ed. J. M. Foley. Columbus, Ohio: Slavica, 1987. P. 567–580.

⁹⁷ Neidorf L. Beowulf as Pre-National Epic: Ethnocentrism in the Poem and its Criticism // *English Literary History*. 2018. Vol. 85, № 4. P. 847–875.

преткновения. В разных исследованиях данного текста они рассматриваются то как результаты позднейших наслоений⁹⁸ то как органическая часть текста, в основе которого – христианский взгляд на эпический мир⁹⁹.

Характерная для «Беовульфа» доступность эпического мира оценке отличает его от эпосов других народов и во многом определяет его жанровую природу. Поскольку в основе этой оценки лежит христианский взгляд на эпический мир, можно говорить о том, что именно христианство оказало важное влияние на формирование эпического жанра в поэзии англосаксов, а потому сравнительное изучение героического и христианского эпоса может быть наиболее продуктивным.

При сравнении героического и христианского эпоса важно помнить, что в одно и то же время были записаны «Беовульф», поэмы на христианские темы: Кодекс Юниуса и переложения евангельских (прежде всего, поэмы «Христос I–III» и «Видение креста») и агиографических сюжетов («Елена», «Андрей», «Юлиана», «Юдифь» и др.); несколько ранее были созданы поэтические переложения сочинений античных христианских авторов («Феникс» и «Метры Бозэция»¹⁰⁰), которые по объему и манере изложения можно отнести к эпическим текстам. Установление различий между героическим и христианским эпосом позволит точнее охарактеризовать систему жанров поэзии англосаксов и понять ее природу. Для выявления этих различий мы обратимся сначала к рассмотрению основных подходов, выработанных в ходе анализа эпического наследия в работах XIX – середины XX вв., а затем перейдем к тем проблемам, которые волновали исследователей христианского эпоса последних десятилетий.

⁹⁸ Blackburn F. A. Christian Coloring in Beowulf // An Anthology of Beowulf Criticism/ Ed. L. E. Nicholson. New York: Books for Libraries Press, 1972 [Reprint]. P. 1–21.

⁹⁹ Klaeber F. Die Christlichen Elemente im Beowulf // Anglia. 1912. Vol. 35. P. 111–136; Major C. T. A Christian *wyrd*: Syncretism in *Beowulf* // English Language Notes. 1995. Vol. 32, № 3. P. 1–10; Whitelock D. The Audience of Beowulf // Old English Literature: Twenty-Two Analytical Essays / Ed. by M. Stevens and J. Mandel. Lincoln, London: University of Nebraska Press, 1968. P. 279–300.

¹⁰⁰ «Метры Бозэция», помимо стихотворных, содержат ряд поэтических фрагментов.

Первым и наиболее важным направлением анализа эпоса вначале было собирание народных сказаний, которое активно развивалось на фоне интереса к германским древностям в начале XIX века (главным образом, труды Я. Гримма). Это направление ознаменовалось противопоставлением христианского и героического (исконного эпоса), которое определило вплоть до середины XX века¹⁰¹ отношение к поэмам на библейские темы. Они понимались как результат разрушения монастырскими писцами исконной поэтической традиции¹⁰². Развивавшиеся параллельно с этим направлением мифологическая и историческая школы изучения эпоса сосредотачивались, прежде всего, на «оригинальных» сюжетах и поисках их мифологической или исторической подоплеки. Библейская и агиографическая тематики были мало интересны для данного направления.

В конце XIX – начале XX века внимание привлекла фигура ученого монаха-книжника¹⁰³, хорошо знакомого с латино-христианской литературой и адаптировавшего ее приемы при создании поэм на христианские темы, а позднее – и героического эпоса. При таком взгляде книжный христианский эпос осмысливался как жанр более древний по сравнению с героическим эпосом. В рамках этой теории создание христианского эпоса воспринималось как выработка определенной модели построения текста, которая затем использовалась для изложения героического материала. Эта так называемая «аристократическая теория», как и теория «единого замысла»¹⁰⁴, отчасти умаляет роль исконной традиции устного сказительства в создании эпоса и во многом исходит из

¹⁰¹ См. об этом: *Hill J. Confronting Germania Latina: Changing Responses to Old English Biblical Verse // The Poems of MS Junius 11. Basic Readings / Ed. R. M. Liuzza. New York, London: Routledge, 2002. P. 1.*

¹⁰² См. подробнее об этом *Stanley E.G. Imagining the Anglo-Saxon Past. The Search for Anglo-Saxon Paganism and Anglo-Saxon trial by Jury. P. 10–13.*

¹⁰³ *Хойслер А.* Германский героический эпос и сказание о Нибелунгах.

¹⁰⁴ Ее базой является представление, что в основе всего наследия древнеанглийской поэзии лежит единый план, реализованный образованными монахами.

отношения к текстам средневековой традиции сквозь призму представлений о современной литературе¹⁰⁵.

Значимым подходом к изучению эпоса можно назвать попытки анализа его конструктивных элементов, которые возникли в русской филологической школе в трудах А. Н. Веселовского¹⁰⁶. Этот подход получил своеобразное и широкое развитие на Западе с появлением в 1930-е годы «устной» теории М. Пэрри и А. Лорда. «Устная» теория описывала эпос через анализ формул – основных элементов поэтического арсенала устного сказителя-певца.

Признание «сплошной формульности» древнеанглийской поэзии¹⁰⁷ означало переключение внимания от уникальных черт отдельных произведений и жанров на черты более или менее общие для всей традиции в целом. Формульный характер поэзии воспринимался при этом как следствие ее устного происхождения. Значительными для развития исследований средневековой поэтики оказались сомнения в том, что не только устный текст может быть формульным¹⁰⁸. Понятие формулы¹⁰⁹ и эпической темы¹¹⁰ требовало уточнения применительно к устной и письменной традиции.

¹⁰⁵ Этот подход неоднократно подвергался критике в отечественном литературоведении: *Жирмунский В. М.* Германский героический эпос в трудах Андреаса Хойслера // *Жирмунский В. М.* Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. Л.: Наука, 1979. С. 281–313; *Стеблин-Каменский М. И.* Мир саги; *Смирницкая О. А.* Поэтическое искусство англосаксов. С. 171–232.

¹⁰⁶ Труды А. Н. Веселовского рассматриваются главным образом в рамках «мифологической школы», но исследователь дает и одно из первых определений формулы: *Веселовский А. Н.* Эпические повторения как хронологический момент // *Веселовский А. Н.* Историческая поэтика. М.: Высшая школа, 1989. С. 76.

¹⁰⁷ Впервые: *Magoun F. P. Jr.* Oral Formulaic Character of Anglo-Saxon Narrative Poetry // *The Beowulf Poet: A Collection of Critical Essays / Ed. by D. Fry.* New York: Prentice Hall, Inc., 1968. P. 83–113 (первая публикация – 1955 г.). И далее в целом ряде работ, например, *Jones A. Daniel and Azarias as Evidence for Oral-Formulaic Character of Old English Poetry // Medium Aevum.* 1966. Vol. 35. P. 95–102.

¹⁰⁸ *Renoir A.* Repetition, Oral-Formulaic Style, and Affective Impact in Mediaeval Poetry: A Tentative Illustration // *Comparative Research in Oral Traditions: a Memorial for Milman Parry / Ed. J. M. Foley.* Columbus, Ohio: Slavica, 1987. P. 533–548.

¹⁰⁹ *Whitman F. H.* The Meaning of “Formulaic” in Old English Verse Composition // *Neuphilologische Mitteilungen.* 1975. Vol. 76, № 4. P. 529–537; *Fry D. K.* A New Definition of Formula // *Neuphilologische Mitteilungen.* 1968. Vol. 69, № 3. P. 516–522; *Клейнер Ю. А.* Фольклорный «мотив» и эпическая «тема» (семантика vs грамматика) // *Классический фольклор сегодня: Материалы конференции, посвященной 90-летию со дня рождения*

Исследование формул как конструктивных единиц эпического текста продолжается в плане описания их семантики в разных контекстах употребления, в том числе в героической и христианской поэзии¹¹¹. Критика и развитие «устной» теории способствовали переосмыслению представлений о средневековом авторстве, которое стало пониматься как сочинение в процессе исполнения¹¹² или «неосознанное авторство»¹¹³. Последнее предполагает, что авторская деятельность не осознается как личностная и не может быть четко отделена от активности устного исполнителя или переписчика-компилятора¹¹⁴.

Основы научного изучения влияния христианской патристики на поэзию англосаксов были определены только в середине XX века в монографии Б. Ф. Уппе¹¹⁵. Связь древнеанглийской поэзии на библейские темы с патристикой принималась вслед за Б. Ф. Уппе как актуальная для древнеанглийской традиции монастырской учености¹¹⁶, но оппоненты Б. Ф. Уппе отмечали, что вопрос об уровне образования сочинителей поэтических текстов и их осведомленности в христианской науке, как и о степени образованности их возможной аудитории, остается открытым¹¹⁷. В целом, выводы Б. Ф. Уппе признаются логичными и

Б. Н. Путилова. Санкт-Петербург 14–17 сентября 2009 г. / Отв. Ред. Т. Г. Иванова. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. С. 68–84.

¹¹⁰ *Fry D. K.* Old English Formulaic Themes and Type-Scenes // *Neophilologus*. 1968. Vol. LI, October, № 1. P. 48–54; *Greenfield S. B.* The Formulaic Expression of the Theme of Exile in Anglo-Saxon Poetry // *Speculum*. 1955. Vol. 30, № 1. P. 200–206.

¹¹¹ *Гвоздецкая Н. Ю.* Семантика древнеанглийской поэтической формулы (на материале «Беовульфа» и «Видение Креста») // *Лингвистика на рубеже эпох. Идеи и топосы*. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2001. С. 263–245.

¹¹² *Путилов Б. Н.* Эпическое сказительство. Типология и этническая специфика. М.: Восточная литература РАН, 1997. 294 с.

¹¹³ Определение этого понятия дается в работе: *Стеблин-Каменский М. И.* Мир саги. С. 41–54.

¹¹⁴ Там же. С. 43–44.

¹¹⁵ *Huppé V. F.* Doctrine and Poetry: Augustine's Influence on Old English. New York: Albany, 1959. 248 p.

¹¹⁶ *Shepherd G.* Scriptural Poetry // *Continuations and Beginnings. Studies in Old English Literature* / Ed. by E. G. Stanley. London: Nelson, 1966. P. 1–36.

¹¹⁷ *Rollinson Ph. B.* The Influence of Christian Doctrine and Exegesis on Old English Poetry: an Estimate of the Current State of Scholarship // *Anglo-Saxon England*. 1973. Vol. 2. P. 276–280.

обоснованными¹¹⁸. В работах этого направления рассматриваются такие аспекты древнеанглийской поэзии как «христианская традиция»¹¹⁹, «патристика и древнеанглийская поэзия»¹²⁰, «древнеанглийская поэзия в средневековой христианской перспективе»¹²¹, «связь с литургией»¹²², «древнеанглийская поэзия и христианская теология»¹²³ «древнеанглийская поэзия и ученая риторика»¹²⁴, «аллегорическая традиция»¹²⁵, «типология»¹²⁶ и др. Хотя эти исследования имеют уже достаточно долгую историю, большая часть авторов считает, что проблемы, разрабатываемые ими, лишь заявлены.

Анализ древнеанглийского христианского эпоса в этих работах чаще всего сводится к экзегетическому истолкованию поэтического текста и установлению его связи с традицией толкования соответствующего библейского сюжета¹²⁷. В ряде исследований анализируются конструктивные характеристики древнеанглийских поэтических текстов христианской тематики, использование в них риторических приемов латино-христианской литературы¹²⁸. Исследователи

¹¹⁸ *Wilson J. H.* Christian Theology and Old English Poetry (Studies in English Literature. Vol. 71). The Hague: Mouton, 1974. 196 p.

¹¹⁹ *Earl J. W.* Christian Tradition in the Old English Exodus // *Neophilologische Mitteilungen*. 1970. Vol. 71. P. 541–570.

¹²⁰ *Bloomfield M. W.* Patristics and Old English Literature: Notes on some Poems // *Comparative literature. Studies in Old English Literature in Honour of Arthur G. Brodeur* / Ed. by S. B. Greenfield. 1962. Winter, Vol. XIV, № 1. P. 36–43.

¹²¹ *Garde J. N.* Old English Poetry in Medieval Christian Perspective. A Doctrinal Approach. Cambridge: D. S. Brewer, 1991. 232 p.

¹²² *Bright J. W.* The Relation of the Cædmonian Exodus to the Liturgy // *Modern Language Notes*. 1912. Vol. 27. №4. P. 97–103; *Remley P. G.* Old English Biblical Verse. Studies in *Genesis, Exodus* and *Daniel*. Cambridge, Oxford: Oxford University Press, 1996.

¹²³ *Brown G. H.* Old English Verse as a Medium for Christian Theology // *Modes of interpretation in Old English Literature. Essays in Honour of S. B. Greenfield* / Ed. by P. R. Brown, G. R. Crampton, F. C. Robinson. Toronto, London: University of Toronto Press, 1986. P. 15–28; *Wilson J. H.* Christian Theology and Old English Poetry. P. 110–140.

¹²⁴ *Campbell J. J.* Learned Rhetoric in Old English Poetry // *Modern Philology*. 1966. February. Vol. LXIII, №. 3. P. 189–201.

¹²⁵ *Cross J. E., Tucker S. I.* Allegorical Tradition and the Old English Exodus // *Neophilologus*. 1960. Vol. 44, №. 2. P. 122–127.

¹²⁶ *Calder D. G.* Two Notes on the Typology of the Old English Exodus // *Neophilologische Mitteilungen*. 1973. Vol. 74. № 1. P. 85–89.

¹²⁷ *Earl J. W.* Christian Tradition in the Old English Exodus. P. 541–570.

¹²⁸ *Campbell J. J.* Learned Rhetoric in Old English Poetry.

отмечают, что сама поэтика этих текстов отражала сложнейшие особенности христианской догматики¹²⁹.

Одним из наиболее перспективных¹³⁰ и активно развивающихся направлений изучения древнеанглийских поэм на христианские темы является поиск их источников, то есть описание того круга текстов, которые были знакомы их создателям. Проблема соотношения германской и латино-христианской основы данных текстов остается наиболее актуальной¹³¹. Но ученым этого направления достаточно сложно преодолеть протестантскую традицию разграничения Писания и Предания (т. е. библейского текста и традиции его истолкования). Большая часть современных исследователей фактически занимается восстановлением связи Писания и Предания, при этом вне поля зрения оказываются жанровые особенности и поэтика самих текстов христианского эпоса, они не всегда оцениваются как самоценные художественные произведения.

Осложняет анализ произведений христианского эпоса невозможность установить аудиторию исследуемых текстов и степень ее знакомства с традицией библейской экзегезы. В этом направлении почти нет обобщающих работ литературоведческого плана. Ученые в целом согласны, что ни один из «источников» не играл определяющей роли для композиции, внутреннего замысла или основной идеи древнеанглийских поэм Кодекса Юниуса, как и большинства поэм христианской тематики, но описание природы этой уникальности пока последовательно не проводилось. Художественный замысел и внутренний мир этих произведений остаются не изученными.

Малоизученными по отношению к древнеанглийской традиции остаются те аспекты жанровой характеристики, которые связаны с представлениями об

¹²⁹ *Brown G.H.* Old English Verse as a Medium for Christian Theology.

¹³⁰ Как одну из перспектив такого изучения отмечают поиск христианских смыслов и параллелей разным образом, используемым в поэтических текстах: *Rollinson Ph. B.* The influence of Christian doctrine and exegesis on Old English poetry: an estimate of the current state of scholarship. P. 284.

¹³¹ *Hill J.* Confronting Germania Latina: Changing responses to Old English Biblical Verse. P. 1–19.

авторстве рассматриваемой эпохи. В литературоведческих исследованиях рассказ о древнеанглийской христианской поэзии, как правило, начинается с рассмотрения истории Кэдмона, однако специфика соотнесения этой полупоэтической фигуры (относительная датировка его жизни – вторая половина VII века) с поэтическими текстами Кодекса Юниуса (X–XI века) остается вне поля зрения ученых. Исследователи указывают либо на то, что авторство Кэдмона не может быть доказано, либо отмечают, что рассматриваемые поэмы сочинялись не им самим, а «школой Кэдмона»¹³², не останавливаясь на значении самой фигуры Кэдмона.

Не вполне изучен и тот аспект христианского эпоса, который отражает начало жанрового мышления, а именно принцип объединения текстов в единую рукопись, представляющую собой тематический цикл. Циклизация произведений героического эпоса как начало жанрового мышления подробно рассматривается на материале французского эпоса¹³³ и ряда других литератур¹³⁴, но для англосаксонского материала Кодекс Юниуса представляет собой скорее уникальный случай циклизации, поскольку остальные рукописи, содержащие поэтические тексты, выглядят как более или менее разрозненные собрания. При осмыслении содержательных аспектов, объединяющих поэмы Кодекса Юниуса в единое целое, делается вывод о том, что данная рукопись посвящена истории грехопадения и спасения¹³⁵. Уязвимость данного вывода состоит в возможности его применения как к Кодексу Юниуса в целом и отдельным ее текстам, так и ко всей Священной Истории.

¹³² Например, *Anderson G. K. The Christian Epic // Anderson G. K. The Literature of the Anglo-Saxons. New York: Russell & Russell, 1962. P. 103–133; Greenfield S.B. Old Testament Narrative Poetry // Greenfield S. B. A Critical History of Old English Literature. New York: New York University Press, 1966. P. 146–167; Shepherd G. Scriptural Poetry. P. 1–36.*

¹³³ *Михайлов А. Д. Французский героический эпос. Вопросы поэтики и стилистики. М.: «Наследие», 1995. 362 с.*

¹³⁴ Актуальной проблема циклизации является в исследовании фольклорных форм эпоса *Неклюдов С. Ю. Поэтика эпического повествования: пространство и время. М.: Форум, 2015. С. 21–22.*

¹³⁵ *Garde J. N. Old English Poetry in Medieval Christian Perspective. A Doctrinal Approach; Earl J. W. Christian Tradition in the Old English Exodus. P. 541–570.*

Принципы объединения текстов в единое целое внутри рукописи требуют, таким образом, отдельного и подробного рассмотрения, которое позволит увидеть специфику жанровой природы христианского эпоса. Думается, что проблема анализа и описания данного манускрипта является весьма значительной и многоаспектной, что подтверждает, например, сборник статей, посвященных Кодексу, вышедший в начале 2000-х годов¹³⁶. Он демонстрирует, как у одних и тех же ученых менялись подходы к истолкованию данных текстов на протяжении нескольких десятилетий.

Итак, упомянутые аспекты проблематики жанрового деления в поэзии англосаксов показывают сильнейшее влияние на нее христианской традиции и сложный характер жанровой природы древнеанглийского эпоса. Проведенный обзор демонстрирует наличие массы работ, осмысливающих источники текстов, восходящих к христианской традиции, но недостаточную изученность их поэтики и жанровых характеристик.

При том, что в данных исследованиях затронуты разного рода аспекты, проблема жанрового деления внутри эпоса, то есть сопоставление героического и христианского эпоса на уровне жанра в них практически не проводилось. Об этом свидетельствует наиболее популярное определение, данное Дж. Андерсоном: «христианский эпос – это героический эпос, основанный на христианских историях»¹³⁷. Оно словно бы отменяет саму потребность в выделении христианского эпоса как самостоятельного жанра. Несмотря на отсутствие четкого противопоставления героического и христианского эпоса, традиция изучения христианского эпоса последних двух столетий показывает его уникальную жанровую природу. Мы предлагаем провести ее анализ на основе сравнения христианского и героического эпоса с учетом общетеоретических аспектов понимания жанра в эпоху Средневековья.

¹³⁶ The Poems of MS Junius 11. Basic Readings / Ed. R. M. Liuzza. New York, London: Routledge, 2002. 350 p.

¹³⁷ Anderson G. K. The Christian Epic. P. 111.

1.3. Христианский и героический эпос англосаксов: проблемы определения жанра

Для сопоставления героического и христианского эпоса есть ряд предпосылок. Анализируя всю историю использования термина «христианский эпос» и отрицая актуальность его исследования, И. Хербисон, выделяет три основных заблуждения, которые владели исследователями этого жанра: 1) представление о том, что целью создателей христианского эпоса было воспроизведение героического эпоса с использованием новых сюжетов; 2) понимание образов христианского эпоса как «одетых в германские одежды» библейских героев и уравнивание стилистики героического и христианского эпоса; 3) восприятие христианского эпоса как гомогенного по своему составу. Эти четко сформулированные заблуждения, как и всё данное исследование истории изучения этого жанра, вопреки желанию И. Хербисона, показывают актуальность и необходимость изучения христианского эпоса.

Перечисленные автором «заблуждения» фактически представляют собой проблемы анализа данного жанра: 1) определить его отличия от героического эпоса; 2) осмыслить уникальность его стилистических характеристик; 3) проанализировать разножанровые фрагменты, входящие в его состав и принцип их соединения. Хотя в самой работе И. Хербисона отрицается возможность выделения христианского эпоса как самостоятельного жанра поэзии англосаксов, очевидно, что указанные три аспекта данных текстов являются во многом именно жанровыми характеристиками, которые и будут рассмотрены в основной части нашего исследования. В целом, исторический обзор, предпринятый И. Хербисоном, доказывает, что проблема соотношения героического и христианского эпоса является ключевой в описании жанровой специфики последнего.

Уточнение жанровых характеристик христианского эпоса англосаксов в соотнесении с героическим эпосом осложнено тем, что критерии выделения жанров ни в поэзии англосаксов, ни в средневековой литературе в целом до конца не обозначены и остаются одной из важнейших проблем научного изучения литературы этой эпохи. Мы предлагаем выделить критерии жанрового деления путем сравнения двух эпических жанров поэзии англосаксов (героического и христианского эпоса) на основании общетеоретических моментов, обозначенных учеными по отношению к литературе раннего Средневековья. А именно: тесной связи 1) между литературой и фольклором; 2) между понятиями автора и жанра – чертами, характерными для архаической эпохи развития литературы, для времени перехода фольклора в письменную форму¹³⁸. Невыделенность жанровых форм в средневековой литературе требует обращения также 3) к родовым характеристикам эпоса. Поскольку последние выделяются главным образом в исследованиях литературы Нового времени, 4) необходимым является учет различий между современными эпическими жанрами и средневековой литературой.

Обращение к этим аспектам позволит расширить описание жанровой системы поэзии англосаксов с учетом современной литературоведческой парадигмы, а также определить основные характеристики христианского эпоса как самостоятельного жанра, отличного от героического эпоса. Для сопоставления мы будем привлекать материал поэмы «Беовульф» как наиболее яркого образца героического эпоса англосаксов, а также главным образом поэм Кодекса Юниуса как примера христианского эпоса.

Поскольку при соотнесении с литературоведческой парадигмой важно избегать приписывания средневековой литературе категорий поэтики Нового времени, в первую очередь мы остановимся на противопоставлении эпоса/эпопеи как средневекового жанра и современных эпических жанров.

¹³⁸ *Аверинцев С. С. и др.* Категории поэтики в смене литературных эпох. С. 10.

Наиболее наглядно и последовательно сравнение эпоса с романом как ведущим эпическим жанром современной литературы проведено М. М. Бахтиным. Он выделяет у эпопеи три характерные особенности: 1) национальное эпическое прошлое как главный предмет эпопеи; 2) национальное предание (а не личный опыт) как основной источник эпопеи и 3) абсолютная эпическая дистанция, отделяющая мир эпопеи от современности¹³⁹. Далее мы рассмотрим, каким образом эти аспекты соотносятся с героическим и христианским эпосом англосаксов.

Предмет христианского и героического эпоса во многом схож. «Беовульф» повествует о народах, близких англосаксам в географическом и этническом плане. Удаленность библейских народов во времени и пространстве от англосаксов не исключала признания их близости. Героический и христианский эпос англосаксов записывались в то время, когда национальное историческое прошлое этого народа было уже осмыслено в церковной историографии. А этот прозаический жанр предполагал вписывание собственной истории в контекст Священной и общемировой истории. Это происходило в исторических сочинениях поздней Античности и Средневековья, прежде всего, в «Истории против язычников» Павла Орозия, популярной у англосаксов, переведенной на древнеанглийский язык в эпоху короля Альфреда и широко использовавшейся Бедой при создании «Церковной истории народа англов»¹⁴⁰.

В христианской церковной историографии все народы составляют «не этническую, социальную или политическую, но прежде всего религиозную общность. Ведущим оказывается понятие *наства* – коллектив людей,

¹³⁹ Бахтин М. М. Эпос и роман (О методологии исследования романа) // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М.: Художественная литература, 1975. С. 456.

¹⁴⁰ Аналогичная ситуация была и в литературе Древней Руси (Лихачев Д. С. Первые семьсот лет русской литературы // «Изборник» (Сборник произведений литературы Древней Руси). М.: Художественная литература, 1969. С. 11). Так, русская летописная историография начиналась, как правило, с истории разделения земли между сыновьями Ноя (Водолазкин Е. Г. Всемирная история в литературе Древней Руси (на материале хронографического и палеиноного повествования XI–XV вв.). СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2008. С. 41–42)

объединенных по принципу исповедания христианской веры вокруг своего пастыря»¹⁴¹. Такого рода абстрагирование от узконационального понимания истории характерно для христианства в целом, где «нет ни эллина, ни иудея» (Кол. 3:11). В англосаксонской традиции оно отразилось в центральном сочинении христианской историографии – «Церковной истории народа англов» Беда Досточтимого. Ее функция состояла во включении собственного исторического прошлого в контекст Священной, т. е. общемировой истории. В своих экзегетических трудах Беда отмечал, что потомками Авраама являются не только израильтяне, но и избранные народы, то есть те, кто принял благодать христианской веры¹⁴².

В церковной историографии рассказ об истории англосаксов строился при помощи образов и мотивов Библии. Наличие ассоциативных связей между событиями и образами Священной истории и собственного идеального прошлого в церковной историографии, способствовало сближению библейской истории с национальным историческим прошлым, о чем мы подробнее будем говорить в пятой главе. То есть героический и христианский эпос англосаксов имели в своей основе эпическое прошлое, которое могло восприниматься и как национальное.

Вторая характеристика эпопеи – *использование предания как источника*, безусловно, актуальна как для христианского, так и для героического эпоса. Так, источниками поэм на библейские и агиографические сюжеты были, если не сами библейские тексты, то их пересказы, устные или письменные истолкования. Это источники, овеянные авторитетом. Повествование могло принимать форму рассказа от первого лица, но рассказчик всегда представляет собой условную фигуру певца-сказителя, который только передает те сведения, которые он узнал от других. В случае с христианским эпосом, существовавшим в христианском обществе, книжный источник воспринимался как культурно значимый, овеянный

¹⁴¹ *Кривушин И. В.* История и народ в церковной историографии V века: учебное пособие. Иваново: Ивановский государственный университет, 1994. С. 92.

¹⁴² *Ненарокова М. Р.* Толкование Бедой Откровения Иоанна: способы прочтения и интерпретация // Сочинения Беда Досточтимого и интеллектуальные традиции его эпохи/ Под общ. ред. М. С. Петровой. М.: Аквилон, 2020. С. 461.

авторитетом, то есть так же, как в эпической традиции воспринималось устное предание. Рассказ в христианском и в героическом эпосе остается повествованием, в достоверность которого верят. То есть, как и любой эпос, христианский эпос не переходит вполне в разряд «литературы» в понимании Нового времени, не становится в полной мере «изысканной словесностью»¹⁴³.

Третья важнейшая характеристика эпоса, выделенная М. М. Бахтиным, – *эпическая дистанция*, то есть отделение времени рассказчика и слушателя от времени героев эпоса, отнесение последних на совершенной иной и недостижимый ценностно-временной уровень¹⁴⁴, принимает своеобразную форму в древнеанглийском эпосе, что заметно при рассмотрении поэмы «Беовульф». Она представляет собой тот этап развития, в котором «прошлое уже не имеет присущей эпосу абсолютной завершенности и замкнутости. Оно оказывается доступным для оценки с новой, не вытекающей из него самого и определяющей лирическую тональность поэмы точки зрения и ищет себе продолжения в настоящем»¹⁴⁵.

Эта оценка как в героическом, так и в христианском эпосе осуществляется с точки зрения христианских ценностей и идеалов. Для рассказа христианина о мире языческого прошлого или о ветхозаветных народах необходима была выработка взгляда, предполагавшего постоянное нравственное осмысление описываемых событий, как прямое, так и опосредованное, за счет чего происходила трансформация эпической дистанции.

Объективность взгляда на описываемые события, свойственная эпосу, выражалась у англосаксов в том, что в христианском эпосе описывались

¹⁴³ Об этой важной характеристике эпоса писал А. Я. Гуревич (*Гуревич А. Я. О природе героического в поэзии германских народов // Гуревич А. Я. «Эдда» и сага. М.: Наука, 1979. С. 28*). Понимание средневековой литературы как носительницы синкретической правды также изложено в работах М.И.Стеблин-Каменского (*Стеблин-Каменский М. И. Мир саги. С. 14–37; Стеблин-Каменский М. И. Заметки о становлении литературы (к истории художественного вымысла) // Стеблин-Каменский М. И. Историческая поэтика. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1978. С. 103–111*).

¹⁴⁴ *Бахтин М. М. Эпос и роман (О методологии исследования романа). С. 457.*

¹⁴⁵ *Смирницкая О. А. Поэтическое искусство англосаксов. С. 225.*

библейские народы. В героическом же эпосе (поэма «Беовульф») в центре рассказа были не сами англосаксы, а даны и геаты, представители соседствующих с англосаксами народов¹⁴⁶. Даны с IX века стали еще и врагами англосаксов и совершали на них постоянные набеги, завершившиеся образованием «Области датского права» («Данелага»/ «Дэнло») в начале X века. В науке о «Беовульфе» нет единого мнения относительно того, выражает ли эта поэма отношение англосаксов к данам как завоевателям¹⁴⁷.

Итак, предметом эпоса англосаксов становится не столько собственное историческое прошлое, сколько рассказ о мире героев и переосмысление его. Подобно тому, как в поэмах Кодекса Юниуса описываются ветхозаветные народы, поступки которых переосмысливаются с христианских позиций, в эпический мир «Беовульфа» проникают размышления и сцены, типичные для элегической поэзии¹⁴⁸. Как и в древнеанглийских элегиях, в «Беовульфе» прошлое и настоящее подвергаются постоянной оценке со стороны повествователя. Не менее значимы элегические моменты и в христианском эпосе (размышления падших ангелов о своей участи или эпилог поэмы «Елена»).

Эпическая дистанция, ценностное возвышение событий прошлого, во многом смыкается с понятием *героики*, которая, по мысли В. Я. Проппа, является важнейшей характеристикой эпоса, наряду с верой в реальность героического подвига¹⁴⁹. На необходимость уточнения и подробного описания природы героики в поэзии германских народов указал А. Я. Гуревич¹⁵⁰. В древнеанглийской

¹⁴⁶ В «Беовульфе» «дистанцирование» происходило за счет того, что описывались события не собственного исторического прошлого англосаксов, но других племен – данов и геатов/ гаутов. А в героическом эпосе исландцев речь идет о бургундах, готах, гуннах, но не о скандинавах. см. об этом: *Гуревич А. Я.* О природе героического в поэзии германских народов С. 28–29.

¹⁴⁷ См. дискуссию по этому вопросу *Neidorf L.* *Beowulf as Pre-National Epic: Ethnocentrism in the Poem and its Criticism.* P. 847–850.

¹⁴⁸ См. элегические отрывки из «Беовульфа» строки 2232–2269, 2443–2458, 3001–3027 (Древнеанглийская поэзия / Пер. В.Г.Тихомиров, ред. О.А.Смирницкая. М.: Наука, 1982. С. 163–168).

¹⁴⁹ *Пропп В. Я.* Русский героический эпос (Собрание трудов В. Я. Проппа). М.: Лабиринт, 1999. С. 6.

¹⁵⁰ *Гуревич А.Я.* О природе героического в поэзии германских народов. С. 25–56.

традиции героика отражает идеалы родового строя. Цель подвига в «Беовульфе» – следование установлениям, поддержание связей внутри рода. Древнеанглийский эпос не знает подвига ради подвига¹⁵¹. При этом героический эпос воспеваает идеалы поведения: мудрость и щедрость конунга, отвагу и бесстрашие воинов и др. В христианском эпосе этот идеал дополнен, важными добродетелями становятся: верность Богу и Завету, с Ним установленному, бескорыстие, стойкость в вере.

В центре внимания в «Беовульфе» не только подвиги заглавного героя, но то, каким образом они служат приобщению его к идеальному миру героев прошлого. Хотя образ Беовульфа является скрепляющим для англосаксонского героического эпоса, а поэмы христианского эпоса не содержат таких сквозных, «цементирующих» текст образов¹⁵², природа героизма в «Беовульфе» и в христианском эпосе сходна. Причина этого в близости этого типа героизма героизму библейскому. В Ветхом Завете, по определению С. С. Аверинцева, возникает «воинский эпос – но особый, который только и возможен внутри Библии. Для самоцельного любования героическим подвигом как таковым места не остается, все подчинено цели, каждый подвиг творится “во имя”, и это “во имя” (во имя Яхве, во имя его предначертаний и обетований) оказывается в Библии несравненно важнее пластической эстетики личного героизма»¹⁵³.

В поэмах Кодекса Юниуса мы также не видим личного героизма. Выдающиеся таланты полководца и пророка Моисея обретают смысл лишь поскольку они служат спасению всего народа. В «Бытии» перед глазами читателя предстает своеобразный антигерой – Сатана, которого губит именно стремление к

¹⁵¹ Идея эта разовьется лишь позже в куртуазной литературе (*Мельникова Е. А. Меч и лира: Англосаксонское общество в истории и эпосе. С. 86*).

¹⁵² Как один из аспектов циклизации эпоса рассматривает А. Д. Михайлов такие сквозные образы во французском эпосе (*Михайлов А. Д. Французский героический эпос. Вопросы поэтики и стилистики*); С. Ю. Неклюдов отмечает, что циклизация в эпосе может быть биографической и генеалогической (*Неклюдов С. Ю. Поэтика эпического повествования: пространство и время. С. 21–22*).

¹⁵³ *Аверинцев С. С. Древнееврейская литература // История всемирной литературы. В 9 т. Т.1. М.: Наука, 1983. С. 283.*

личной славе. Он нарушает волю вождя, утрачивает главное достоинство воина – преданность повелителю и – как следствие – обречен на вечные муки.

В некоторой степени личный героизм появляется в «Данииле», где три отрока, решаются противостоять языческому царю. Но действуют они от лица всего народа (не случайно, поэт включает в свое повествование переложения их песнопений, где звучит покаяние от лица израильтян). Так и в англосаксонской поэме «Юдифь» заглавная героиня решается на подвиг во имя спасения своего народа. В «Исходе» военная победа израильтян – это главным образом следствие того, что они соблюдают договор с Богом, который возвещает им Моисей. Соблюдение Завета с Богом оказывается своеобразным выражением преданности своему вождю.

Личный героизм, бесстрашие Христа и мучеников за веру описаны в ряде англосаксонских поэм христианской тематики: «Юлиана», «Христос и Сатана», «Видение креста» и др. Героизм Авраама в поэме «Исход» состоит в готовности свершить жертвоприношение во имя Бога, следуя Его установлению. Прекращение же жертвоприношения по приказу свыше служит восхвалению христианского идеала смирения. Но смирение в описании англосаксонского поэта не предполагает пассивность, оно описывается как подвиг, воплощение героического идеала верности вождю.

Таким образом, три аспекта, выделенные М. М. Бахтиным как характерные для жанра древней эпопеи, позволяют понять природу сходства героического и христианского эпоса. Она выявляется в следующих моментах: 1) сходство героики и специфика эпической дистанции, предполагавшей оценку описываемых событий с христианских позиций; 2) использование в качестве источника авторитетных устных (героический эпос) или устных и письменных (христианский эпос) источников.

Установив основные аспекты сходства героического и христианского эпоса, мы переходим к рассмотрению тех принципов характеристики этих жанров,

которые позволяют определить различия между ними. Это, прежде всего, характеристики, выявленные в ходе анализа фольклорных жанров.

Сосуществование древнеанглийской поэтической традиции и фольклора подтверждается в ряде исторических свидетельств. Причем это было сосуществование в ту эпоху, когда литература и фольклор еще не противопоставлялись. Однако природа взаимодействия записанных текстов и устной традиции в этих свидетельствах практически не изучена. Легенда о поэте Кэдмоне из «Церковной истории народа англосаксов» дает очень отрывочные сведения. Неясной остается степень участия в создании произведений певца (носителя фольклорной традиции) и книжников (которые, исходя из латинского текста Беды, сначала сообщали сюжеты Священной истории, а затем, как повествует древнеанглийский перевод, записывали их поэтическое изложение). Это значительно отличает данную ситуацию от ситуации фиксации произведений фольклора этнографами XIX–XXI веков.

Принципы жанрового описания фольклора активно разрабатывались в трудах В. Я. Проппа, который предложил выделять веру рассказчика и аудитории в изображаемые события, а также отношение к ним наряду с формой изложения (проза/ поэзия, пение/ рассказывание) как основы характеристики фольклорных жанров¹⁵⁴. Это направление исследования было продолжено Е. М. Мелетинским, С. Ю. Неклюдовым и С. Е. Новик¹⁵⁵, которые выделили следующие критерии жанровой классификации фольклора: «1) тип интонирования (песня, речитатив, формульность, нарочитая проза); 2) тема; 3) время, к которому отнесены события повествования (или само повествование); 4) функция (нравоучение, поучение, информация, развлечение и т.д.); 5) священный сакральный характер; 6) заимствования», а также противопоставление «достоверный/ недостоверный», которое понимается авторами как актуальное для всего повествовательного

¹⁵⁴ Пропп В. Я. Фольклор и действительность // Пропп В. Я. Поэтика фольклора. (Собрание трудов В. Я. Проппа). М.: Издательство "Лабиринт", 1998. С. 301–334.

¹⁵⁵ Мелетинский Е. М., Неклюдов С. Ю., Новик С. Е. Статус слова и понятие жанра в фольклоре // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М.: Наследие, 1994. С. 39–104.

фольклора¹⁵⁶. При внимательном рассмотрении часть этих характеристик может быть применена для дифференциации жанров древнеанглийской литературы.

Стихи на христианские темы, как и все остальные жанры поэзии англосаксов, использовали общий арсенал формул и аллитерационный стих; принцип исполнения, видимо, также был схожим – пение под аккомпанемент арфы, хотя относительно вида исполнения сведения отрывочны и противоречивы. В легенде о Кэдмоне сообщается, что он уходил с пира, когда наступала его очередь петь под аккомпанемент арфы. Получив поэтический дар, Кэдмон не вернулся на пирушку и не взял в руки арфу, но исполнял прекрасные стихи перед советом ученых мужей (арфа как атрибут его пения в монастыре не упомянута). В «Беовульфе» же сообщается о певцах, которые пели на пиру под звуки арфы песнопения как христианского (Beo 89–98), так и героического (Beo 1063–1160) содержания.

Таким образом, первый критерий нельзя назвать в полной мере дифференциальным. То же относится и к шестому критерию (заимствования). Использование общего фонда формульных выражений в разных жанрах исключало возможность интертекстуальной игры и выявления заимствований.

Второй критерий (тематика произведений), безусловно, демонстрирует важный слой отличий между героическим и христианским эпосом. Христианский эпос в качестве основы сюжетов использует темы, восходящие к Священной истории, главным образом к библейскому повествованию. В героическом эпосе библейские сюжеты упоминаются, но не определяют развития действия.

Третий критерий – время повествования и время, к которому отнесены события повествования, – также позволяет дифференцировать христианский и героический эпос. В христианском эпосе, как и в эпосе героическом, время повествования может в ряде случаев смыкаться со временем описываемых событий (повествователь может говорить о том, что он является участником описываемых событий, а также прямо обращаться к аудитории). Но наиболее

¹⁵⁶ Там же. С. 101.

значимым для христианского эпоса является описание эпохи Сотворения мира и человека, эпохи праотцев, а также эсхатологические мотивы и аллюзии на время Страшного Суда. Подобного рода временной охват возникает в древнегерманской традиции только в «Старшей Эдде», древнеанглийский же эпос не знает большего масштаба охвата событий, чем в Кодексе Юниуса. Повествование в этой рукописи описывает более широкий временной промежуток, чем в героическом эпосе.

Четвертый критерий – функция повествования – не может быть установлен достаточно точно, поскольку мы не располагаем подтвержденными сведениями о сфере использования героического и христианского эпоса. Функция развлечения для христианского эпоса, вероятно, была менее актуальной, чем для героического, что косвенно подтверждается текстом легенды о поэте Кэдмоне. Прославление поэтического дарования Кэдмона в ней соседствует с упоминанием, что он «не слагал легкомысленных или пустых поэм, но с его благочестивых уст слетало лишь то, что было проникнуто благочестием»¹⁵⁷.

Выводы относительно функции дошедших до нас текстов можно делать только исходя из их содержания, которое у эпоса в целом было, безусловно, и информативным, и поучительным, и нравоучительным. Анализ логики развития повествования в Кодексе Юниуса (см. подробнее последующие главы) показывает, что в ее основе часто лежали принципы библейской экзегезы. Это позволяет говорить, что произведения христианского эпоса могли обладать и еще одной функцией, отличавшей их от героического эпоса: они могли использоваться и как своеобразные учебные пособия по освоению приемов истолкования Библии.

Пятый критерий, безусловно, является дифференциальным. Содержание христианского эпоса, в отличие от героического, имело сакральный характер для общества, исповедующего христианство. Наибольшей сакральностью, вероятно, обладали те фрагменты христианского эпоса, которые представляли собой

¹⁵⁷ *Беда Достопочтенный*. Церковная история народа англос / Пер. с латинского В. В. Эрлихмана. СПб.: Алетейя, 2001. С. 140–141.

переложения богослужебных песнопений. Сакральные тексты в фольклоре, как правило, не варьировались, однако, как можно судить на основе сравнения двух версий переложений песнопений, представленных в поэмах «Даниил» и «Азария», в древнеанглийской традиции они могли подвергаться такому варьированию (переложение Песни трех отроков) или сохраняться практически неизменными (переложение Молитвы Азарии).

Очевидно, что христианский эпос обладал меньшей степенью сакральности по сравнению с самими текстами Библии, которые использовались в богослужении. В условиях недоступности последней для широкого круга (богослужение велось на латыни) христианский эпос мог восприниматься как текст более сакральный, чем эпос героический. Во многом об этом свидетельствует сакрализация образа автора-авторитета поэта Кэдмона (о чем мы будем говорить во второй главе). Возможно, развитие христианского эпоса у англосаксов было связано с тем, что эпос «легко сакрализуется вторично и обрастает ритуально-мифологическим контекстом, даже если не прямо наследует его от предыдущего этапа развития»¹⁵⁸.

Последний (и один из важнейших для фольклора) критерий достоверности также позволяет увидеть различия между героическим и христианским эпосом. Поэмы на исторические темы («Битва при Мэлдоне», «Битва и Финнсбурге», «Битва при Брунанбурге») должны были восприниматься как рассказы более или менее достоверные. Но достоверность основной канвы событий поэмы «Беовульф» (прежде всего, битв с чудовищами Гренделем, его матерью и драконом) ставится под сомнение большинством исследователей¹⁵⁹. Не случайно крупнейший героический эпос англосаксов сравнивается с богатырской сказкой¹⁶⁰. В условиях отсутствия отзывов аудитории до конца не ясно, все ли

¹⁵⁸ Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик С.Е. Статус слова и понятие жанра в фольклоре. С. 69.

¹⁵⁹ Гуревич А.Я. Средневековый героический эпос германских народов // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М.: Художественная литература, 1975. С. 9.

¹⁶⁰ Например, Мелетинский Е. М. Англосаксонская эпическая поэзия // История всемирной литературы. В 9 т. Т.2. М.: Наука, 1984. С. 481.

сюжеты героического эпоса воспринимались как одинаково достоверные. Вероятно, как пишет Б. Н. Путилов, «с точки зрения же эстетики эпоса и восприятия его эпической средой в нем все реально, все правда – с одним только допущением, что все изображаемое в нем было возможно в некоем далеком прошлом (назовем это “эпическими временами”).»¹⁶¹.

Истории сражения Беовульфа с чудовищами, безусловно, должны были восприниматься аудиторией подобным образом, т. е. приниматься на веру в силу отнесения их к далеким «эпическим временам». В традиционном христианском обществе при рецепции христианского эпоса признание достоверности описываемых событий должно было поддерживаться верой в реальность христианской истории и догматов веры.

Подводя итог, можно сказать, что критерии, выделяемые в жанровой классификации фольклора (достоверность, сакральность, тематика, функция, временная отнесенность), позволяют выявить отличия между христианским и героическим эпосом англосаксов. Однако использование этих критериев ограничено, поскольку в отличие от современных фольклорных жанров, которые поддаются наблюдению с точки зрения контекста их существования, поэзия англосаксов может быть проанализирована, главным образом с точки зрения самого текста. Христианский эпос англосаксов существовал в период, когда фольклор и литература еще не были противопоставлены. Это объясняет неполноту характеристики этого жанра только через критерии, выработанные для современных фольклорных жанров, и заставляет обратиться к принципам анализа эпоса, выработанным в литературоведческой парадигме.

Поскольку средневековые жанры представляются как не вполне выделенные, для их анализа логично применять категории, относящиеся к характеристикам литературных родов. Попытки выделения общих родовых характеристик эпоса предпринимаются чаще всего на материале произведений

¹⁶¹ Путилов Б. Н. Героический эпос как художественная система // Путилов Б. Н. Экскурсы в теорию и историю славянского эпоса. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. С. 26.

литературы Нового времени. Для соотнесения с эпической традицией древности привлекаются, как правило, античная традиция и эпосы народов бывшего СССР, отчасти – древнеиндийский эпос¹⁶². Примером включения в такое сравнение германского материала (прежде всего, «Старшей Эдды») является работа Н. Д. Тмарченко «Эпика»¹⁶³, где наиболее полно осмыслен не только литературный материал разных эпох, но и опыт анализа эпического в литературоведческих исследованиях Нового времени.

Мы попытаемся применить выделяемые Н. Д. Тмарченко критерии для сравнения героического и христианского эпоса англосаксов. Ученый, прежде всего, отмечает, что выделение жанров в эпике представляет значительную сложность, поскольку к эпосу можно отнести произведения совершенно разных размеров, разграничение эпического рода и жанра (прежде всего, жанра эпопеи) проводится не достаточно четко¹⁶⁴, поскольку в основе такого разграничения часто лежит весьма расплывчатое понятие повествования¹⁶⁵.

Н. Д. Тмарченко выделяет в качестве инвариантных для эпики следующие характеристики: 1) «не просто сочетание, а именно **взаимоосвещение авторского и чужого слова с помощью сочетания внешней и внутренней языковых точек зрения** (выделение в цитате авторское – *М.Я.*)»¹⁶⁶; 2) фрагментарность события в эпосе и самостоятельность его частей¹⁶⁷; 3) «цельность мира, в котором совершается индивидуальное действие», «цельность мирозерцания и взгляда на жизнь», равноправие необходимости и случайности (со ссылкой на Гегеля и Шеллинга)¹⁶⁸; 4) особый тип инвариантного для эпики события – встреча персонажей (представленная в форме диалога или

¹⁶² Гачев Г. Д. Эпос // Гачев Г. Д. Содержательность художественных форм (Эпос. Лирика. Театр). М.: Просвещение, 1968. С. 82–143.

¹⁶³ Тмарченко Н. Д. Эпика // Теория литературы. Т. III. Роды и жанры (основные проблемы в историческом освещении) / Ред. С. Г. Бочаров и др. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 219–244.

¹⁶⁴ Там же. С. 219–223.

¹⁶⁵ Там же. С. 223.

¹⁶⁶ Там же. С. 227.

¹⁶⁷ Там же. С. 227–229.

¹⁶⁸ Там же. С. 231.

поединка), которая является событием, обнаруживающим противоречивое единство мира¹⁶⁹. Важным является также наличие 5) особого типа эпического сюжета, в котором происходит удвоение центрального события, использован закон эпической ретардации, равноправны случай и необходимость, циклическая и кумулятивные схемы, границы сюжета условны¹⁷⁰. Ученый отмечает, что в эпике «неустойчивое равновесие мировых сил» нарушается и неизбежно восстанавливается¹⁷¹. А само эпическое изображение строится на принципе «взаимодополнительности двух противоположных позиций: максимально дистанцированной и максимально «приближенной» к событию»¹⁷².

Все эти особенности в той или иной степени выражены в героическом и христианском эпосе англосаксов. Соотнесение выявленных характеристик с данными жанрами позволит точнее дифференцировать последние.

Ключевая характеристика эпоса – *взаимоосвещение авторской речи и речи персонажа*, а также позиция повествователя по отношению к изображаемым событиям – будут рассмотрены нами в связи с проблемой лирических и драматических эпизодов в поэмах Кодекса Юниуса в четвертой главе. Тесно связаны с этим аспектом проблемы сюжетной организации Кодекса Юниуса (пятый аспект в последовательности, предложенной Н. Д. Тмарченко), которые будут подробнее рассмотрены там же. Остальные аспекты мы рассмотрим в заключительной части данного параграфа, поскольку и при кратком изложении они позволяют достаточно четко дифференцировать героический и христианский эпос англосаксов.

Фрагментарность описываемых событий ярко проявлена в обоих рассматриваемых типах эпоса. В «Беовульфе» повествование выхватывает ключевые моменты существования героического мира: пиры и сражения. Фрагменты, из которых складывается нарратив героического эпоса, подчинены

¹⁶⁹ Там же. С. 232.

¹⁷⁰ Там же. С. 233–238.

¹⁷¹ Там же. С. 233.

¹⁷² Там же. С. 241.

хронологической последовательности, вставные эпизоды возникают обычно в речи персонажей (например, «Финнсбургский эпизод»).

В христианском эпосе заметна фрагментарность иного рода. При сравнении с библейским источником видно, что из него использованы лишь отдельные сюжеты. Но соединяются они, в отличие от героического эпоса, вопреки хронологическому принципу. Фрагментарность и самостоятельная значимость отдельных эпизодов особенно наглядно заметна при сравнении трех частей поэмы «Христос и Сатана» и «вставных» фрагментов в остальных поэмах Кодекса Юниуса («Бытие Б», «Исход Б», «Даниил Б»). Логика выбора фрагментов, составляющих повествование в христианском эпосе, выстроена в соответствии с библейской экзегезой. При этом ведущей становится либо традиция типологического истолкования Библии (поэма «Исход»), либо принцип *exemplum* («Даниил» и «Христос и Сатана»), а сами приемы соединения отдельных фрагментов приобретают дополнительный смысл.

Видение мира как единого целого в христианском эпосе предполагает расширение границ изображения, описание разных миров. Если героический эпос ограничен миром героев и чудовищ, историческим прошлым народов и соединяет в себе события разных эпох, то эпос христианский объединяет мир ангельский и человеческий. В древнеанглийских поэмах мы становимся свидетелями посещения Юлианы в темнице бесом (поэма «Юлиана») или искушения Гутлака в пустыне нечистыми духами (поэма «Гутлак»).

На фоне остальных поэм христианской тематики Кодекс Юниуса выглядит как наиболее логически законченный и целостный эпический нарратив, поскольку в центре изображения не просто действия отдельных ангелов или бесов, но сам ангельский мир, его зарождение и существование, равно как и существование мира падших ангелов. Целостность временного осмысления мира в «Беовульфе» по большей части ограничивается временем жизни главного героя, лишь в отдельных эпизодах содержатся упоминания предков и потомков. Тогда как

Кодекс Юниуса создавался как единый нарратив, который охватывает всю человеческую историю от Сотворения мира до его конца и Страшного суда.

Важным дифференциальным аспектом для героического и христианского эпоса англосаксов является особый *тип события*. События, составляющие центр эпоса, – это встреча противоборствующих сил добра и зла. Этот аспект показывает значительное сходство между «Беовульфом» и поэмами Кодекса Юниуса. Однако способ представления и разрешения конфликта в христианском эпосе имеет свою специфику. Конфликт в поэме «Бытие» начинается с противостояния Бога и Сатаны, в котором заметны мотивы перебранки воинов перед битвой (важный для героического эпоса момент, предшествующий битве). Но сама перебранка не описывается, в отличие от «Беовульфа». В поэме «Исход» встреча между народами Израиля и Египта также перерастает в битву, которая становится центральным событием поэмы и аллегорически изображает битву человека с грехом. Описание битвы крайне сокращено и прерывается ретардацией.

Очевидно, что принципиальным отличием героического и христианского эпоса является сам способ описания центрального для эпоса события. Описание физического сражения перестает быть в христианском эпосе главным. В поэме «Даниил» противостояние Навуходоносора и отроков, а также двух царей и пророка Даниила, выливается не в сражение, но в достаточно оживленные диалоги, в которых славящая Бога сторона побеждает. В поэме «Христос и Сатана» финальная часть также представляет собой словесный поединок Христа и Сатаны во время искушения в пустыне. Вновь конфликт здесь затрагивает противоположные части вселенной.

Восстановление равновесия мировых сил и разрешение конфликта между Христом и Сатаной в заключительной поэме Кодекса не описаны, но сам закон эпического повествования, как и логика понимания истории в христианстве предполагает такое восстановление в финале поэмы. Отсутствие концовки лишь акцентирует внимание на том, что восстановление равновесия должно было

происходить в сознании аудитории, которая тем самым вовлекалась в осмысление повествования. Аналогичные споры-поединки представлены и в поэмах христианского эпоса, приписываемых Кюневульффу (главным образом «Елена», «Юлиана», «Андрей»), где словесный поединок не только влияет на развитие действия, но является изложением догматических основ христианской веры.

Шестой аспект, выделяемый Н. Д. Тмарченко, – *нарушение неустойчивого равновесия мировых сил* – в полной мере относится к завязке и основному конфликту как «Беовульфа», так и Кодекса Юниуса. В последнем конфликт начинается с противостояния падших ангелов Богу («Бытие А»). В дальнейшем этот конфликт описывается как проблема грехопадения в целом («Бытие Б», «Исход», «Даниил»), последняя же поэма Кодекса вновь возвращается к описанию противостояния Бога и падших ангелов. Конфликт в каждой поэме описан как вполне конкретное событие прошлого, но при этом противостояние сил добра и зла осмысливается как общечеловеческая проблема, которая не может быть до конца решена.

В «Беовульфе» также в центре внимания нарушение мирового равновесия, противостояние главного героя и чудовищ, что наводит повествователя на размышления о скоротечности земной жизни. Но противоборство сил добра и зла не осмысливается в «Беовульфе» в контексте нравственного выбора, как происходит в христианском эпосе. Описания бесов, намеревающихся соблазнить человека («Бытие»), первых людей после грехопадения («Бытие»), возроптавших израильтян в пустыне («Исход»), трех отроков в огненной печи, приносящих покаяние от лица всего народа («Даниил»), царя Вальтасара, услышавшего пророчество о своей близкой гибели («Даниил»), а также падших ангелов и грешников, мучающихся в аду («Христос и Сатана»), безусловно, призваны были акцентировать внимание на том, что равновесие мировых сил во многом зависит от выбора отдельного человека.

Таким образом, проведенное сопоставление христианского и героического эпоса на основе характеристик фольклорных жанров и эпического рода позволяет

выделить ряд важных жанровых признаков и более полно описать христианский эпос. А комбинация трех разных подходов к изучению эпоса (сравнение последнего с литературой Нового времени, использование характеристик фольклорных жанров и родовых примет эпоса) позволяет выявить его наиболее значительные особенности и описать как самостоятельный жанр. Более подробное рассмотрение ряда важных аспектов эпоса (соотнесение с фигурой автора-авторитета, сравнение с «малыми» жанрами, входящими в состав эпоса, использование повествовательных приемов, а также соотнесение с жанром церковной историографии) в последующих главах позволит значительно дополнить эту картину.

Выводы к главе 1

Рассмотрение древнеанглийского христианского эпоса в контексте ближайшей литературной традиции (латинские библейские переложения, поэзия англосаксов, героический эпос) позволило уточнить содержание термина «христианский эпос», выявить его важнейшие жанровые характеристики, а также уточнить сферу применения терминов «парафраза Библии», «библейское переложение».

История поэтического пересказа Библии показывает возможность применения слов «парафраза» и «переложение» как наиболее общих обозначений к текстам совершенно разных жанров. В узком значении эти слова могут обозначать тексты, тесно связанные с исходным текстом, а также восходящие к традициям, где парафразирование использовалось как риторическое и грамматическое упражнение. Для обозначения текстов, обладавших оригинальной

композицией, не повторявшей композицию книг Библии (таких как древнеанглийские поэмы), требуются иные термины.

Рукописные свидетельства подтверждают, что развернутые, эпические по форме латинские библейские парафразы широко читались англосаксами. Их сравнение с древнеанглийскими поэмами показывает ряд принципиальных отличий. Англосаксонская словесность находилась на ином этапе развития, в ней невозможны были характерные для позднеантичной традиции обыгрывание эпической формы, противопоставление устной и письменной поэтических традиций, авторский характер поэзии. Поэзия англосаксов была записана в период до рефлексии поэтической и жанровой формы, во время сосуществования устной и письменной традиции без их резкого противопоставления.

Наличие своеобразного наддиалекта поэтических памятников, использование схожих поэтических приемов построения высказывания и формульных выражений, составлявших единые формульные системы, во всем корпусе поэзии англосаксов указывает на их древность и возможность длительного устного и/или письменного бытования. Эти же особенности свидетельствуют и о том, что поэтические памятники как героического, так и христианского содержания в полной мере можно отнести к живой эпической традиции, в рамках которой не было (как в поздней Античности) противопоставления устного и письменного эпоса.

Итак, термин «христианский эпос» в большей степени соответствует древнеанглийским поэмам на библейские темы, кроме того, он мог восприниматься вполне логично в контексте средневековой поэтики. По отношению же к ряду латинских библейских парафраз развернутой формы (например, цикл поэм «О деяниях Духа» Авита Вьеннского) логично использовать обозначение «христианские эпические поэмы», так как они создавались в традиции, которую можно назвать вполне литературной, оторванной от устного эпоса.

Анализ истории изучения жанровой системы древнеанглийской поэзии показал, что принципы выделения в ней отдельных жанров не до конца разработаны, а оппозиции внутри системы жанров являются не вполне четкими.

Для выявления отличительных характеристик христианского эпоса в сравнении с героическим эпосом был произведен анализ критериев выделения жанров в фольклоре, а также характеристик эпического рода и признаков, отделяющих эпос как жанр от современного эпического жанра романа. Среди выделяемых в фольклоре дифференциальными для древнеанглийской системы жанров можно назвать тематику повествования, функцию текста, его достоверность, сакральность, временную соотнесенность событий рассказа и самого рассказывания, временной охват.

Подобно героическому эпосу, христианский эпос 1) противопоставлен «малым» жанрам, направленным на актуальное воздействие на ситуацию, как ретроспективный жанр; 2) содержит размышление о мире, но представляет более развернутое повествование, чем древнеанглийская элегия; 3) является неоднородным по структуре и включает в себя фрагменты, относящиеся к иным жанрам; 4) характеризуется особым типом эпической дистанции, поскольку является рассказом не о собственном героическом прошлом, а о прошлом иных народов; 5) обладает типом героики, схожим с героикой архаического эпоса и Ветхого Завета, которая не знает еще любования отдельной героической личностью.

Проведенный анализ позволил выявить следующие особенности, позволяющие отделить христианский эпос от героического эпоса англосаксов: 1) сакральный характер его содержания; 2) использование в качестве основной темы произведений событий Священной истории; 3) открытая проповедь христианской системы ценностей, выраженная в прямой речи персонажей, либо в парафразах богослужебных песнопений; 4) широчайший (вселенский) временной и пространственный охват (описание ада и рая, Сотворения мира и Страшного Суда); 5) преобладание нравоучительной, поучительной и информативной

функции, сведение к минимуму развлекательной функции; б) использование приемов построения текста, характерных для героического эпоса, в иных значениях, связанных с богословским пониманием описываемых реалий; 7) своеобразие использования принципа фрагментарности описываемых событий, которое заключалось в нарушении хронологии, а также ориентации на осмысление библейских событий и образов в рамках христианской экзегезы; 8) особый тип представления центрального события, который предполагал не только изображение типичного для эпоса конфликта добра и зла, но и акцентирование моментов нравственного выбора.

Значимыми для понимания англосаксонского христианского эпоса как самостоятельного жанра являются и другие характеристики эпического, которые будут подробнее рассмотрены в последующих главах диссертации: способы использования приемов эпической наррации, функционирование «вставных» эпизодов в контексте эпического нарратива, а также принципы осмысления истории, проявленные в тексте христианского эпоса.

ГЛАВА 2. КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ СЛОЖЕНИЯ И ПРОБЛЕМА АВТОРСТВА ДРЕВНЕАНГЛИЙСКОГО ХРИСТИАНСКОГО ЭПОСА

2.1. Культурно-исторический контекст существования поэтической традиции и традиции рецепции библейского текста в Древней Англии

Древнеанглийские переложения Библии иногда называют «поэзией без контекста»¹⁷³, так как точное время и место их сочинения неизвестны. Установлено лишь, что поэтическая традиция существовала на всем протяжении англосаксонской эпохи (V–XI вв.), но большая часть ее рукописей датируется самым концом этого периода (к. X–н. XI века). Нарративных свидетельств о существовании данной поэтической традиции осталось крайне мало, поэтому ценными для ее понимания являются свидетельства об истории этого периода, а также материал самих поэтических рукописей.

Поэтические памятники, занимающие одну десятую от всего рукописного наследия на древнеанглийском языке, сохранились преимущественно в четырех манускриптах: 1) Эксетерская книга (Exeter Book, Codex Exoniensis) (Exeter Cathedral Library MS 3501) содержит сочинения малого размера, прежде всего, загадки, элегии, максимы, переложения христианских песнопений и молитв, поэмы «Христос I–III», «Руины», «О дарованиях человеческих», «О душе и теле I» и ряд других текстов; 2) Верчелльская книга (Vercelli Book, Codex Vercellensis) включает в себя поэмы «Андрей», «Судьбы апостолов», «Елена», «О душе и теле

¹⁷³ Remley P. G. Old English Biblical Verse. Studies in *Genesis*, *Exodus* and *Daniel*. P. 1.

II», «Видение креста», а также 23 прозаических проповеди; 3) Кодекс Юниуса (Codex Junius XI) состоит из 4 библейских поэтических переложений («Бытие», «Исход», «Даниил», «Христос и Сатана»); 4) Кодекс «Беовульфа» (Cotton Vitellius A.xv, Nowell Codex), помимо крупнейшей англосаксонской эпической поэмы «Беовульф», содержит поэму «Юдифь», а также ряд прозаических текстов: фрагмент «Жития св. Христофора», рассказ о чудесах Востока и письма Александра к Аристотелю. Существуют также отрывочные рукописи ряда других поэтических сочинений, например, фрагменты поэмы «Вальдере» уцелели на отдельных листах, поэма «Битва при Мэлдоне» была прикреплена к рукописи прозаической «Жизни короля Альфреда». «Битва при Брунанбурге», «Поэма о взятии пяти бургов» и ряд других поэтических текстов сохранились в составе англосаксонской хроники. За редким исключением поэтические тексты дошли до нас в единственном экземпляре.

Язык поэтических памятников древнеанглийского периода в основном показывает наличие черт как уэссекского (записанного в Уэссексе – королевстве западных саксов), так и англских диалектов (прежде всего, королевств Мерсии и Нортумбрии). Ряд ученых считают наддиалектный характер этих памятников следствием того, что сочинены они были первоначально на англском диалекте (возможно, в Нортумбрии), а в эпоху гегемонии Уэссекса переписчики заменяли некоторые формы на уэссекские¹⁷⁴. Так, в языке «Беовульфа» находят черты как мерсийского диалекта (на котором он мог быть первоначально написан), так и уэссекского (рукопись, дошедшая до нас), вторая же часть поэмы содержит ряд кентских форм. А. И. Смирницкий предполагает, что англосаксонские поэты странствовали между дворами разных королей, потому объединение диалектов

¹⁷⁴ Ильин Б. А. История английского языка. М.: «Высшая школа», 1968. С. 57; Иванова И. П., Чахоян Л. П., Беляева Т. М. История английского языка. Учебник. СПб.: Авалонь, Азбука, 2010. С. 13.

происходило в реальной жизни в процессе устного бытования текстов, а не было следствием только деятельности переписчиков¹⁷⁵.

Смешение диалектных форм позволяет утверждать, что поэтические памятники имели достаточно длительную историю бытования, их тексты воспроизводились в устной и/или письменной форме несколькими поколениями. Эта особенность данных поэтических текстов подтверждает, что они обладали важнейшим свойством традиционного эпоса – накапливали знания и представления народа о мире и собственном прошлом в течение нескольких поколений, а не были результатом спонтанного творчества отдельных лиц. Какие же культурно-исторические условия повлияли на создание данных текстов?

Поэтическая традиция англосаксов сохранила общность с поэзией других германских народов: древнеисландской, древнесаксонской, древневерхненемецкой на уровне структурных элементов поэтического строя. Родство этих традиций подтверждается свидетельствами историков начала нашей эры о наличии у германцев песен о богах и героях. Стих всех этих традиций тонический, основанный на аллитерационных созвучиях 2–3 ударных корневых морфем, в нем отсутствует рифма, используется много сложных слов (часто последние представляли собой кеннинги – т. е. метафорические выражения, заменявшие прямое название предмета или явления).

Не менее значительны и переклички сюжетов. Так, «Беовульф» (рукопись ок. 1000 года, сложилась, как полагают, в VII–VIII веке) описывает в том числе события эпохи Великого переселения народов, некоторые из упоминаемых в поэме сюжетов перекликаются с сюжетами древнеисландских саг. В героических песнях древнеисландской «Старшей Эдды» (рукопись XIII века) изложен рассказ о Сигурде, появляющийся не только в исландской «Саге о Нифлунгах», но и в древневерхненемецкой «Песни о Нибелунгах». В «Беовульфе» представлен один из вариантов этого же сюжета, а сам герой фигурирует под именем Сигмунда.

¹⁷⁵ *Смирницкий А. И.* Древнеанглийский язык. М.: Издательство Московского государственного университета, 1998. С. 31–32.

Германское языческое наследие в древнеанглийской поэзии отражено весьма туманно. Культы языческих богов лишь отдаленно упоминаются в эпосе на древнеанглийском языке. До конца не известно, были ли боги Один, Тор, Локи и др., описанные в скандинавском эпосе, столь же популярны у англосаксов¹⁷⁶. Вероятно, по прибытии на Британские острова культы богов оставались локальными¹⁷⁷. К. Тацит пишет о распространении у англосаксов, живших на континенте, культа богини плодородия Нетрус¹⁷⁸. В период Римского владычества в Британии был развит культ царствующего императора и традиция обожествления его предшественников¹⁷⁹, в конце этой эпохи в Британии появилось христианство. Но, насколько известно, религиозные практики римлян не оказали серьезного культурного влияния на англосаксов.

Упоминаемые Бедой Досточтимым в VIII веке языческие традиции англосаксов относились, главным образом, к сельскохозяйственным практикам и воинскому делу. Отмечая засилие языческих традиций, Беда фактически не описывает культы языческих богов, лишь сообщая о приносимых жертвах и жертвенниках¹⁸⁰. Неизвестно, придерживались ли англосаксы эсхатологических представлений, свойственных германо-скандинавской мифологии и описанных в «Старшей Эдде». В качестве возможного указания на языческие культы в древнеанглийской поэзии находят лишь упоминания судьбы, которые нельзя назвать более или менее последовательными¹⁸¹.

¹⁷⁶ Свидетельств о культе конкретных языческих богов сравнительно мало. Культ Одина, возможно, набрал популярность в связи со скандинавским влиянием (*North R. Heathen Gods in Old English Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. P. 12–17).

¹⁷⁷ *Fisher D. J. V. The Anglo-Saxon Age c. 400–1042*. New York: Barnes and Noble Books, 1992. P. 64.

¹⁷⁸ См. об этом подробнее *North R. Heathen gods in Old English literature*. P. 19–25.

¹⁷⁹ *Глебов А. Г. Англия в раннее Средневековье*. СПб.: Евразия, 2015. С. 70.

¹⁸⁰ Наиболее подробно он описывает историю обращения в христианство верховного языческого жреца Койфи. Как служитель языческого культа он не должен был садиться на коня и брать оружие, но в момент обращения, понимая всю несостоятельность своей прежней веры, нарушил оба эти запрета (Церковная история, кн. 2., гл. XIII) *Беда Достопочтенный*. Церковная история народа англосаксов. С. 64–65.

¹⁸¹ *Stanley E.G. Imagining the Anglo-Saxon Past. The Search for Anglo-Saxon Paganism and Anglo-Saxon Trial by Jury*. Cambridge: Brewer, 2000. P. 77–109.

Утратив большую часть языческой тематики, поэзия англосаксов стала по преимуществу христианской. Неизвестно, было ли это следствием намеренного уничтожения языческих традиций, или объясняется монастырским происхождением дошедших до нас рукописей. История христианской церкви и традиция изучения Священного Писания оказали наибольшее влияние на формирование словесности англосаксов, поэтому мы рассмотрим их подробнее.

Христианство на территории Британских островов появилось еще в период Римского владычества, но культурно-значимым для англосаксов стало христианское влияние более поздней традиции, в особенности, миссии, направленной в конце VI века папой Григорием. В англосаксонскую эпоху христианство развивалось вместе с образованием и формировалось под воздействием, с одной стороны, ирландских монастырей и традиции обучения у отдельных ученых мужей. С другой, – школ, организованных при монастырях римского типа, которые обеспечивали образование для большого круга будущих священников.

В Ирландии еще до принятия христианства существовали школы, предоставлявшие систематическое образование в области права и поэзии¹⁸². В этой традиции большие объемы текстов (в том числе стихотворных) передавались в устной форме и только в пределах касты избранных¹⁸³. Ирландское христианство было связано с традициями египетского монашества¹⁸⁴ и придерживалось ряда правил, отличных от Римской церкви. Характерными чертами кельтского христианства было отшельническое монашество¹⁸⁵, проповедничество и странничество (или добровольное изгнание во имя

¹⁸² *Fisher D.J.V.* The Anglo-Saxon Age с. 400–1042. P. 61.

¹⁸³ *Пауэлл Т.* Кельты: воины и маги / Пер. с англ. О. А. Павловской. М.: ЗАО Центрполиграф, 2012. С. 181–183.

¹⁸⁴ *Ненарокова М. Р.* Досточтимый Беда – ритор, агиограф, проповедник. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 13.

¹⁸⁵ Там же. С. 12–14.

Христа¹⁸⁶), практика частного покаяния, которому предшествовало долгое приготовление¹⁸⁷, особое внимание к книжности (копирование священных текстов, создание богато иллюстрированных рукописей¹⁸⁸), интерес к ветхозаветным правилам и установлениям, традиция монастырского образования¹⁸⁹. Седьмой век был временем расцвета ирландской латинской поэзии¹⁹⁰.

Отношение к поэтическому творчеству в ирландской традиции могло косвенно повлиять на возникновение древнеанглийской поэзии на библейские темы. Один из наиболее известных и влиятельных ирландских монахов св. Колумба (521–597), основавший монастыри в Дерри (Ирландия) и на острове Иона/ Айона,¹⁹¹ учился поэтическому искусству у филидов и считал их носителями культуры, которая могла быть использована и для проповеди христианства¹⁹². Известно, что именно монахи с острова Иона составили первую ирландскую миссию, которая оказала особое влияние на развитие англосаксонского монашества в Нортумбрии, где и были записаны первые поэтические христианские тексты на англосаксонском языке.

Массовым процесс христианизации англосаксов стал с появлением на Британских островах римской христианской миссии, направленной папой Григорием (будущим святым христианской церкви – Григорием Великим (в рус.

¹⁸⁶ Ó Cróinín D. *Early Medieval Ireland: 400–1200*. London: Taylor and Francis, 2016. P. 222–224.

¹⁸⁷ Ibid. P. 198–199.

¹⁸⁸ См. об этом, например, Nordenfalk C. *Celtic and Anglo-Saxon Painting. Book Illumination in the British Isles 600–800*. New York: George Braziller, 1977. 127 p.

¹⁸⁹ Так, основателем одной из монастырских школ в Англии (в современном Мальмсбери) был ирландец Майлдуб/ Мэлдуб/ Мейлдульф.

¹⁹⁰ Ó Cróinín D. *Early Medieval Ireland: 400–1200*. P. 214–221.

¹⁹¹ Последний оставался крупнейшим центром образования и культуры (в том числе рукописной) в течение двух столетий после смерти своего основателя Гвоздецкая Н. Ю. *Англосаксонская история в лицах и конфликтах (Учебное пособие)*. Иваново: Юнона, 2001. С. 25.

¹⁹² Так, он даже встал на защиту филидов, когда король Аод принял решение изгнать их из Ирландии (Житие Колумма Килле/ Пер. с ирл. С. Лопуховой // Альфа и Омега. 1997. № 3 (14). С. 254–258).

традиции Григорий Двоеслов)) в 582 году¹⁹³ и достигшей берегов Британии в 597 году. В определенный момент ирландская и римская христианские миссии вошли в противоречие между собой по ряду вопросов (в том числе исчисление времени Пасхи). Противоречие это было разрешено в пользу римской Церкви в 664 году на соборе в Витби.

Поражение ирландцев не означало полного забвения этой традиции. Ирландские школы продолжали существовать и давать образование параллельно со школами римского образца. Среди последних особенно прославилась школа в Кентербери. Вместе с победой римского обычая христианство стало повсеместным и начало теснее связываться с официальной властью (в 670е–680е все английские короли были крещены¹⁹⁴), изменился монастырский устав (в качестве официального был принят менее аскетичный устав св. Бенедикта Нурсийского), что способствовало развитию не только отшельнического, но и общежительного монашества, расцвету монастырских школ.

Отношения между ирландскими образовательными центрами и школой в Кентербери не были просты. Так, один из наиболее образованных людей своего времени Альдхельм Малмсберийский получил образование у ирландского монаха Майлдуба и перешел затем на обучение в школу Кентербери, но его мнение об ирландских монастырских школах было далеко не идеалистичным¹⁹⁵. Альдхельм сочинял как латинские, так и английские стихи. Причем последние он исполнял с большим успехом и даже вплетал в них сюжеты из Священной истории. Его англосаксонские стихи до нас не дошли.

¹⁹³ Рассказ об этом содержится в «Церковной истории народа англос» Беда Досточтимого. Книга 1, глава XXIII (С. 27–28), книга 2, глава I (С. 48–49). Страницы указаны по изданию: *Беда Достопочтенный. Церковная история народа англос* / Пер. с латинского В. В. Эрлихмана / Беда Достопочтенный. СПб.: Алетейя, 2001. 363 с.

¹⁹⁴ *Blair J. The Church in Anglo-Saxon Society*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2005. P. 9.

¹⁹⁵ Альдхельм предупреждает состоятельного юношу, отправляющегося для обучения в Ирландию, о соблазнах, подстерегающих его, среди которых – увлечение языческой культурой и ученостью, моральное разложение. См. о этом: *Альдхельм Малмсберийский. Послание Альдхельма к Вихтфриду* / Пер. с лат. и примечания А. А. Сазоновой // *Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков (исследования и переводы)* / Сост. и общ. ред. М.С. Петровой. М.: Кругъ, 2010. С. 360–361.

К этому же времени (вторая половина VII века) относятся и события Легенды о поэте Кэдмоне, изложенные Бедой Досточтимым в «Церковной истории народа англвов». Кэдмон по внушению свыше получил поэтический дар и сложил на древнеанглийском языке краткое стихотворение во славу христианского Бога. История эта примечательна не только потому, что Беда высоко ценил достоинства поэзии Кэдмона и даже изложил этот поэтический текст на латыни. В нескольких рукописях сохранился записанный на полях древнеанглийский «Гимн Кэдмона». Нортумбрийская рукопись «Церковной истории», содержащая этот текст датируются серединой VIII века и представляет собой первый записанный текст древнеанглийской поэзии.

Рассказ (или Легенда) о Кэдмоне – наиболее значительное и необычное свидетельство о начале данной поэтической традиции, которое требует отдельного подробного рассмотрения (к нему мы обратимся в следующем параграфе). Относительная датировка «чуда» Кэдмона совпадает с временем жизни Альдхельма. Сравнение поэм Кодекса Юниуса, традиционно приписываемых Кэдмону, с латинскими сочинениями Альдхельма показывает, что первые могли создаваться в том числе под влиянием вторых¹⁹⁶.

Мы не знаем точно, связывали ли создатели Кодекса Юниуса записанные ими тексты с именем Кэдмона. Основанием для такой атрибуции был текст Легенды о Кэдмоне, где Беда перечисляет среди сюжетов, на которые слагал стихи Кэдмон, основные события библейской истории. Проблему авторства Кэдмона и сходства этой фигуры с другими авторитетными именами этой традиции мы подробнее рассмотрим в конце этой главы.

Лингвистическая ситуация в монастырской культуре на Британских островах была непростой. Отдельные ирландские интеллектуалы изучали древнегреческий, древнееврейский, сирийский и латынь и первыми в Европе начали использовать последнюю как язык международного общения. Школа в

¹⁹⁶ *Remley P. G. Aldhelm as Old English Poet: Exodus, Asser and the Dicta Ælfrēdi // Latin Learning and English Lore: Studies in Anglo-Saxon Literature for Michael Lapidge/ Ed. K. O'Brien O'Keefe, A. Orchard. Vol.1. Toronto: University of Toronto Press, 2005. P. 90–108.*

Кентерберри была основана грекоязычными интеллектуалами (Феодором/ Теодором Тарсийским/ Кентерберийским и Адрианом) и первые ее выпускники, по словам Беды, знали латынь и греческий, как свой родной язык¹⁹⁷, но свидетельств об обучении основам греческой грамматики в Кентерберийской школе не сохранилось¹⁹⁸. По словам Беды, по-настоящему консолидирующим языком для всех народов Британии¹⁹⁹, являлась латынь, которая объединяла все народы *meditatione scripturarum*, т.е. «посредством письменности»²⁰⁰ или «через Писания». Латынь была также языком богослужения, как язык интернационального общения ее первыми начали использовать ирландские монахи²⁰¹. Примечательно, что Альдхельм, изучавший латинское стихосложение на античных образцах, сочинял не только латинские, но и англосаксонские стихи.

Создание первой английской истории («Церковная история народа англов») на латыни, отражает роль этого языка как фактора консолидации европейской культуры и развития национального самосознания: история народа англов, проживавшего на окраине тогдашнего мира, вписывалась в общемировую историю, занимала место рядом с «Церковной историей» Евсевия Кессарийского, «Историей против язычников» Павла Орозия и другими сочинениями. За счет того, что римское влияние на кельтов и англосаксов оказалось недостаточно сильным в области языка, а родной язык англосаксов значительно отличался от латыни, последняя не становилась у англосаксов вульгарной.

Англосакс Алкуин творил при дворе короля Карла Великого на латыни, в том числе редактировал латинский перевод Библии. Во многом благодаря использованию латыни как международного языка, ирландские и англосаксонские

¹⁹⁷ Церковная история кн. 4, гл II (*Беда Достопочтенный*. Церковная история народа англов. С. 113).

¹⁹⁸ *Lapidge M. Anglo-Latin Literature. Vol. 1. 600–899. London: Hambledon Press, 1996. P. 138–139.*

¹⁹⁹ Церковная история кн. 1, гл I. (*Беда Достопочтенный*. Церковная история народа англов. С. 11).

²⁰⁰ Там же. С. 11.

²⁰¹ *Ó Cróinín D. Early Medieval Ireland: 400–1200. P. 214.*

проповедники активно действовали в Западной Европе IV–VIII веков²⁰². Однако взаимодействие континентальных германцев и англосаксов происходило также и с использованием поэтических текстов на их родных языках, о чем свидетельствует тот факт, что в предисловии к древнесаксонскому поэтическому переложению Книги Бытия приведены факты, схожие с «биографией» Кэдмона, а сам текст этой древнесаксонской поэмы был переведен на древнеанглийский и составил часть поэмы «Бытие» (так называемое «Бытие Б»).

Ключевым этапом развития образования и книжной культуры на англосаксонском языке была эпоха Альфреда Великого, который своей важнейшей заботой считал образование не только на латыни, но и на родном языке. Изучение латыни связывалось с постижением Слова Божия и было важно для спасения души, но далеко не все клирики владели этим языком в должной мере. Осуществление придворным кругом короля Альфреда переводов сочинений Отцов Церкви (блаж. Августина, Григория Великого), «Утешения философией» Боэция, Псалтири, «Церковной истории народа англвов» Беда, а также создание свода англосаксонских хроник способствовало становлению английского языка как языка образования, литературы.

Если Беда писал о необходимости перевода основных молитв на язык англвов и сам, видимо, переводил на него Евангелие, то в эпоху короля Альфреда англосаксонский становился языком письменной словесности наряду с латынью, поскольку ощущалась необходимость в образовании для широкого круга лиц, деятельность которых не ограничивалась только церковной сферой. Главную свою задачу Альфред видел в том, чтобы снабдить молодых людей из разного звания важнейшими текстами на древнеанглийском языке, предполагая, что в дальнейшем они смогли бы изучить и латынь²⁰³. Так знание родного языка англосаксов стало осмысливаться как один из начальных и важнейших этапов образования.

²⁰² Карсавин Л. Монашество в Средние века. М.: «Ломоносов», 2012. С. 54.

²⁰³ King Alfred's West-Saxon Version of Gregory's Pastoral Care with an English Translation, Latin Text, Notes and an Introduction by H. Sweet // Early English Text Society. 1871. № 45. P. 6–7.

Подъем монастырской культуры и развитие новых центров образования во второй половине X – первой половине XI века получили название Бенедиктинского возрождения (по имени св. Бенедикта/ Венедикта Нурсийского (ок. 480–ок. 550)). Это время было уникальным в плане использования древнеанглийского языка на письме. Переводу подверглись церковные документы, такие как Устав св. Бенедикта и последовательность церковной службы, некоторые молитвы перелагались аллитерационным стихом.

В X – начале XI века был создан первый учебник латинской грамматики на древнеанглийском языке, разработан широкий пласт лингвистической терминологии. В это же время Эльфрик Эйншемский/ Грамматик создал перевод ряда ветхозаветных книг и предисловие к нему (так называемое Семикнижие), ему же приписывают и уцелевший в нескольких рукописях полный перевод на древнеанглийский язык четырех Евангелий (ок. 990 г.).

Именно в эпоху Бенедиктинского Возрождения оказалось достаточно сформированным национальное самосознание и осознание ценности как церковного образования на родном языке, так и записи англосаксонского поэтического творчества. В это время были созданы практически все крупные рукописи древнеанглийской поэзии, сохранившиеся до наших дней. Большая часть исследователей полагает, что они восходят к более древним прототипам и обрели свой окончательный вид лишь в процессе создания описанных выше манускриптов.

Появление в это время такой крупной рукописи как Кодекс Юниуса предполагало объединение ряда текстов имеющейся поэтической традиции. При сравнении с другими поэтическими манускриптами, относящимися к этой же эпохе, очевидна масштабность замысла: это и размер рукописи²⁰⁴, и наличие в ней иллюстраций (они сопровождают первую часть поэмы «Бытие», хотя, видимо,

²⁰⁴ Ср. размеры рукописей, включающих основные поэтические тексты: 1) Эксетерская книга (Exeter Book, Codex Exoniensis) (Exeter Cathedral Library MS 3501), 315x220 мм, 131 лист пергамена; 2) Верчелльская книга (Vercelli Book, Codex Vercellensis) 310x200 мм, 136 листов; 3) Кодекс Юниуса (Codex Junius XI) 324x180 мм, 116 листов; 4) Кодекс «Беовульфа» (Cotton Vitellius A.xv, Nowell Codex)~ 202x120, 209 листов (повреждена при пожаре).

планировалось украсить ими весь текст), и однообразное расположение текста на страницах²⁰⁵, и последовательное использование пунктуационных знаков.

Вероятнее всего, рукопись должна была стать украшением чьей-то библиотеки. Делаются предположения, что ее заказчик изображен на одной из страниц. Не существует достоверных сведений о нем, как и о сфере использования Кодекса Юниуса. Большая часть рукописи (поэмы «Бытие», «Исход», «Даниил») записана одним писцом, заключительная поэма («Христос и Сатана») – тремя разными писцами, которые, видимо, торопились, чтобы закончить работу к сроку. Рукопись была сшита примерно в то же время, что и написана²⁰⁶. В отличие от других рукописей, на Кодексе Юниуса фактически не осталось следов использования: лишь след, который может говорить, что какое-то время она была закреплена на горизонтальной поверхности, т. е. могла использоваться для чтения²⁰⁷. Почти полное отсутствие помет и исправлений говорит о том, что рукопись читали не долго.

Таким образом, поэзия англосаксов формировалась в сложном культурном и литературном контексте: взаимодействие язычества и христианства, культурное влияние ирландской и римской образовательных традиций, двуязычие. Использование латыни как языка богослужения обусловило необходимость просвещения паствы в наиболее доступной и понятной форме. Эту функцию должны были выполнять прозаические переводы, проповеди и поэтические переложения Библии на древнеанглийском, которые записывались в конце древнеанглийского периода – в эпоху Бенедиктинского Возрождения. Эта эпоха была временем наиболее активной рецепции латиноязычных христианских текстов англосаксами, перевода их на собственный язык как в прозе, так и в

²⁰⁵ На всех страницах оставлены одинаковые широкие поля, строки расчерчены.

²⁰⁶ Подробный анализ палеографических данных позволяет датировать ее концом X – самым началом XI века: *Lockett L. An Integrated Re-examination of the Dating of Oxford, Bodleian Library, Junius 11 // Anglo-Saxon England. 2002. Vol. 31. P. 141–173.*

²⁰⁷ Как доказывает Б. Ро, рукопись читалась до конца XII века *Raw B. C. The Construction of Oxford Bodleian Library, Junius 11 // Anglo-Saxon Manuscripts. Basic Readings / Ed. by M. P. Richards. New York, London: Routledge, 1994. P. 271–272.*

поэзии. Формирование христианской литературной традиции на Британских островах было тесно связано с рецепцией библейского текста и традиции его комментирования, к рассмотрению которых мы и обратимся.

Основой, смыслом и целью монастырского образования в Средние века было понимание и чтение Священного Писания, поэтому культурное развитие этой эпохи и факторы, повлиявшие на сложение христианского эпоса, невозможно понять без учета рецепции в ней библейского текста.

Библия еще до появления христианства подвергалась неоднократным переводам. В христианстве как наиболее древний и авторитетный стал восприниматься совершенный в середине III века до нашей эры «перевод семидесяти» или Септуагинта²⁰⁸. Он лег в основу старого латинского перевода (называемого обычно *Vetus Latina*), переводов на коптский, готский, армянский, грузинский, эфиопский, арамейский, сирийский, арабский и церковнославянский языки²⁰⁹ и по сей день признается как авторитетный текст в православной традиции. К моменту записи евангельских текстов появился еще ряд переводов на древнегреческий.

Другим древнейшим переводом (конец II – начало III века н. э.) является сирийский перевод Ветхого Завета, с IX века получивший название «Пешитто» (т. е. «простой»). На сирийском языке также была создана Евангельская Гармония Татиана (около 170 г. н. э.) – текст, оказавший значительное влияние на европейскую традицию, известный как англосаксам, так и континентальным саксам, использованный последними при создании поэм на библейские темы.

Переводы на латынь возникали с конца II-го века нашей эры. Древнейший из них – так называемый *Vetus Latina*, – видимо, существовал в виде целого ряда

²⁰⁸ От греческого слова «семьдесят» и происходит название перевода.

²⁰⁹ Далее обзор по книге: Metzger B. M. *The Bible in Translation. Ancient and English Versions*. Grand Rapids: Baker Academic, 2001. 200 p.

вариантов, использовавшихся в разных областях Европы²¹⁰. Унификация и сверка переводов на латинский язык с древнееврейским текстом была осуществлена блаж. Иеронимом Стридонским (342–420 гг.).

Сравнение переводов Библии составляло важнейшую часть труда многих богословов со времен создания Оригеном (II–III век н.э.) Гекзаплы (свода из шести версий Библии на древнееврейском и древнегреческом). На Британских островах Библия была известна главным образом на латинском, а также на древнееврейском, древнегреческом и, возможно, сирийском²¹¹ языках. Англосаксы были «хранителями» латинского перевода Иеронима²¹²: именно они создали наиболее авторитетные и точные списки этого перевода. Параллельно с последним на Британских островах использовалась и старая латинская версия вплоть до VII века, что считалось характерной чертой ирландской традиции. Англосаксы продолжали труд по сверке переводов Библии (прежде всего, Беда и Алкуин). Составление общепринятого канона, получившего в дальнейшем название Вульгаты, проводилось при дворе короля Карла Великого под руководством Алкуина.

Большая часть сохранившихся до наших дней списков Библии прибыла на Британские острова с миссией, направленной Григорием Великим²¹³. От древнеанглийского периода уцелело около пятидесяти девяти списков Евангелия. Ветхозаветные тексты дошли в семнадцати рукописях, шестнадцать из которых были записаны в Англии. Оригинальные рукописи прибыли на Британские острова из Италии. Англосаксонская Нортумбрия, в частности монастырь

²¹⁰ Б. Метцгер указывает по крайней мере три «семьи» переводов на латинский: африканский текст, цитируемый Киприаном (ум. 258), «европейский», используемый Иринеем Галльским (ок. 130–200) и итальянский, упоминаемый в трудах Августина (ум. 430). Ibid. P. 17.

²¹¹ О связи Четвероевангелия Татиана и древнесаксонской поэмы «Хелианд» (Спаситель) см.: *Petersen W.L. New Evidence for a Second Century Source of the Heliand // Patristic and Text-critical Studies/ Ed. by J. Krans, J. Verheyden. Leiden, Boston: Brill, 2012. P. 117–129.*

²¹² Беда называл перевод Иеронима «нашим переводом», «нашим изданием» (На начало книги Бытия, PL 91, 33, 58; О порядке времен LXVII) (Цит. по: *Фокин А. Из истории западного богословия: Богословие Досточтимого Беды // Альфа и Омега. 2003. № 1(35). С. 373.*

²¹³ *Marsden R. The Text of the Old Testament in Anglo-Saxon England. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. P. 39.*

Веармут-Ярроу, была центром производства книг, известным по всей средневековой Европе. Сохранилось более семидесяти рукописей, созданных здесь. Из них самые известные и авторитетные: полный перевод Библии на латынь блаж. Иеронима – Амиатинский кодекс (Codex Amiatinus) (кон. VII в.²¹⁴) и Линдисфарнское Евангелие.

Большая часть древнеанглийских списков библейских книг показывает их использование для богослужебных целей. Текст Библии в этих книгах не был унифицирован, он мог содержать не только старый латинский перевод, но и греческий текст, одна рукопись могла включать разные версии перевода Псалтири блаж. Иеронима²¹⁵.

Наличие полного текста Библии, объединяющего Ветхий и Новый Завет, было редкостью. Ветхозаветные книги читались в отдельных списках²¹⁶, а также в рукописях, которые содержали сочинения экзегетического, вероучительного и педагогического характера²¹⁷. Одним из наиболее ярких примеров такой рукописи была «Книга из закона Моисеева» (Liber ex lege Moysis), которая имела ирландское происхождение и включала фрагменты морального и законодательного характера, взятые из книг Исход, Левит, Числа и Второзаконие²¹⁸.

Сохранившиеся рукописи Библии демонстрируют, что ее рецепция в древнеанглийской, как и во всей средневековой традиции, была неразрывно связана с истолкованием и комментированием. Внешне комментарии существовали как «гипертекст» и фиксировались рядом с текстом²¹⁹. Компиляции

²¹⁴ Р. Марсден датирует его между 689 и 716 годом (Ibid. P. 106).

²¹⁵ В качестве примера такой рукописи Р. Марсден приводит 'St.Dunstan Classbook' (Ibid. P. 51).

²¹⁶ Р. Марсден приводит 12 списков, содержащих отдельные ветхозаветные книги или их объединение в разных вариациях (Ibid. P. 40–41).

²¹⁷ Ibid. P. 48.

²¹⁸ Ibid. P. 49.

²¹⁹ Этот прием берет начало, как полагают, в древнегреческой системе комментирования философских трудов. О жанрах таких комментариев см.: *Нестерова О. Е.* Теория множественности «смыслов» Св. Писания в средневековой христианской экзегетической традиции // *Жанры и формы в письменной культуре Средневековья. Сборник по материалам*

и выдержки из толкований к библейским книгам отцов Церкви и других авторитетных авторов записывались в форме катен; на полях текста или между строк как краткие комментарии фиксировались схолии.

Большая часть глосс на англосаксонском языке сохранилась в составе рукописей Евангелия и важнейшей богослужебной книги – Псалтири. Глоссы эти представляют построчный перевод. В ряде случаев этот перевод дополнялся пересказом текста Псалтири в форме аллитерационного стиха. Глоссы могли существовать не только в рукописи самой Библии, но и переписываться отдельно, при этом из библейского текста повторялись уже только те фрагменты, к которым имелись комментарии. Примером подобных глосс в англосаксонской традиции были глоссы школы Теодора и Адриана, содержавшие разного рода комментарии к содержанию текста.

Принципы истолкования Библии, получившие развитие в Средневековье, возводятся к традиции раввинистических древнеиудейских толкований или мидраша (самые древние дошедшие до нас письменные свидетельства относятся ко II в. до н. э.)²²⁰, имевшего три основных цели толкования, от которых зависели его формы: 1) выделение культовых установок и юридических предписаний; 2) духовное образование (выделение нравственных, литургических, догматических смыслов); 3) поиски исполнения пророчеств.

Позже в греческой еврейской общине начали использоваться и эллинистические традиции толкования, разработанные в школе Филона Александрийского (ок. 25 г. до н. э. – ок. 50 г. н. э.), основоположника герменевтического метода. Идеи Филона повлияли на развитие александрийской филологической школы и разработку метода аллегорического толкования. Этот метод позволял увидеть не только в античной языческой литературе, но и в ряде сюжетов Ветхого Завета, новые аллегорические смыслы.

конференции «Проблема жанра в литературах Средних веков», ИМЛИ осень 2005. М.: ИМЛИ РАН, 2005. С. 23–24.

²²⁰ Далее обзор иудейской традиции толкования по книге *Радович А.* История толкования Ветхого Завета. (Пер. с серб.). М., 2008. С. 11–13.

В христианской экзегезе апостола Павла по отношению к Ветхому Завету различается «буква» и «дух». Применяя аллегорический метод для толкования событий Ветхого Завета, ап. Павел не уходит от историчности и конкретности, используя при этом типологические параллели²²¹. Ветхозаветные образы он рассматривает не только как прототипы того, что должно совершиться, но и говорит о том, что они имеют свои «архетипы», прообразы на небе. Представление об архетипах позволяет установить более тесную связь между Ветхим и Новым Заветом: по отношению к Христу могут быть применены тексты, повествующие о патриархах и жертвах, Моисее и проч. Вся история рассматривается сквозь призму личности Христа и идеи Боговоплощения. Ветхозаветные образы могли быть рассмотрены как «прообразы» или «тени» истории Христа.

Становление христианской патристической традиции истолкования Библии связывают с противостоянием александрийской и антиохийской школ. Александрийцы (Климент Александрийский (ок. 150–ок. 215), Ориген (ок. 180–ок. 254), Дионисий Александрийский (ум. 265г.) и др.) во многом исходили из идей эллинской философии и придавали первостепенное значение аллегорическому смыслу Писания. Антиохийская школа (основоположник Диодор Тарсийский (ум. 390 г.), важнейшие представители Иоанн Златоуст, Феодор Мопсуестийский (380–428 гг.) и Феодорит Кирский (386(?)–457)) развивалась под влиянием идей Оригена, Климента Александрийского и Филона и вскоре вступила с ними в противоречие. Антиохийцы полагали, что истолкование высшего, аллегорического смысла возможно только через тщательное постижение смысла культурно-исторического, конкретного.

Раннее христианство повлияло на выделение следующих основных смыслов Писания, которые стали разными видами его понимания: 1) исторический или культурно-исторический, 2) правовой, 3) моральный, этический или типологический, 4) литургический, 5) типологический, 6) аллегорический,

²²¹ Там же. С. 18–19.

7) анагогический²²² (означающий возведение к более высокому). Понимание этих смыслов различалось у разных авторов: кто-то признавал только три из них (1,3,5 или 1,5,6), кто-то четыре (1,5,6,7 или другие варианты), не было и однозначного понимания содержания некоторых из этих терминов. У отцов Церкви нет четких определений самих терминов, поскольку толкование всегда специфично для каждого отдельного сюжета и фрагмента Священного Писания.

Наиболее авторитетной и логичной признавалась классификация смыслов Писания Оригена: 1) «телесный» или «ближайший», 2) «душевный» и 3) «духовный»²²³. Эта классификация соотносит смыслы Библии с представлениями об устройстве человека (тело, душа и дух) и определяет соответствие каждого из смыслов определенной аудитории. Так, «телесный»/«ближайший» или исторический, буквальный, вещественный смысл предназначен для непросвещенных; «душевный» или типологический, психологический, нравственный смысл адресуется нравственному воспитанию и развитию воли тех, кто уже в определенной степени продвинулся в духовном совершенстве; «духовный», мистический, аллегорический смысл доступен только совершенным, он касается Христа, Церкви, глубочайших тайн веры²²⁴.

Основу раннесредневековой ученой традиции составляло понимание, что необходимым условием правильности толкования текста Библии являются не только научные, но и религиозные принципы. Чтение Библии было частью образа жизни человека, и могло развиваться как необходимая часть монастырского образования.

Изложенные выше виды смыслов Священного Писания были не просто частью знаний, которые получал каждый монах, приступающий к чтению Библии.

²²² О разных вариациях основных смыслов Писания см. *Lubac H. de. Exégèse médiévale: Les quatre sens de L'Écriture. Paris, 1959–1964. Dans 4 Vols.*; *Десницкий А. С. Введение в библейскую экзегетику. М.: ПСТГУ, 2011. С. 98–106.*

²²³ Разделение смыслов у Оригена оценивается как неоднозначное. См. об этом: *Нестерова О. Е. Проблемы интерпретации учения Оригена о трех смыслах Священного Писания в современной научной литературе // Раннехристианская и византийская экзегетика. М., ИМЛИ РАН, 2008. С. 26.*

²²⁴ Там же. С. 27.

Изучение Священного Писания должно было удовлетворять насущные нужды человека. Как пишет Григорий Великий: «Слово Божие придаст ему (духовному пастырю – *М. Я.*) силы для совершения многообразных трудов, соединенных с званием его служения, будет освежать в нем чувство благочестия, которое так скоро черствеет от обращения в сем свете, и, наперекор влиянию житейской суеты, преждевременно приводящей нас к дряхлости и сокращающей нашу жизнь, будет окрылять дух его изображением славы небесного отечества нашего, а сердечным сокрушением и тоскою по нем будет укреплять его в любви к нему»²²⁵. Так, изучение Библии формировало метод ее истолкования и познания и диктовало определенный образ жизни и мысли. Принципы экзегезы становились также приемами риторического построения высказывания, что проявилось, как мы покажем ниже, и в организации текстов христианского эпоса англосаксов.

Начало массового изучения англосаксами библейской экзегезы было положено в школе Феодора (Теодора Тарсийского/ Феодора Кентерберийского (620–690)) и Адриана (ум. 709(?)) в Кентербери. Сохранившиеся комментарии, восходящие к эпохе Феодора и Адриана, хотя и записаны на латыни, показывают знакомство, прежде всего, с греческой традицией истолкования. В них цитаты из латиноязычных сочинений Отцов Церкви минимальны (упоминаются имена блаж. Августина, блаж. Иеронима, цитируется Исидор Севильский)²²⁶, использованы лишь отдельные фрагменты из комментариев этих авторов. Грекоязычные же авторы приводились широко как по памяти, так и по книгам, имевшимся в библиотеке Кентербери. Это сочинения отцов Церкви Василия Великого (Кесарийского) (330–379), Иоанна Златоуста (ок. 347–407), Климента Александрийского (150–215), Епифания Кипрского (ум. 403 г.), Оригена, Кирилла Александрийского; путешественников и историографов Козьмы/ Козмы Индикоплова и Иосифа Флавия (ум. 100 г.). Возможно, что при создании

²²⁵ *Григорий Великий. Пастырское правило или О пастырском служении/ Пер. с лат. Д. Подгурского. Киев: Тип. И. и А. Дариденко, 1872. С. 80.*

²²⁶ *Bischoff B., Lapidge M. Biblical Commentaries from the Canterbury School of Theodore and Hadrian. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 201.*

комментариев использовались катены²²⁷ или греческие глоссарии²²⁸, а также сирийские источники²²⁹. Основу экзегезы кентерберийской школы составляла традиция антиохийцев²³⁰ с их стремлением к точному анализу и постижению культурно-исторического смысла текста, его разъяснению и истолкованию²³¹. При этом привлекались данные медицины, географии, истории, риторики, метрологии. Аллегорические же истолкования ветхозаветных сюжетов были крайне редки²³².

Кентерберийская школа оказала большое влияние на формирование традиции осмысления Библии и развитие англо-латинской литературы. Наиболее ярким ее учеником и одновременно наследником ирландской школы был Альдхельм Мальмсберийский, замысловатые поэтические и прозаические произведения которого на латыни (сборник загадок, сочинения в похвалу девства, письма) обычно относят к «герменевтическому» стилю, предполагавшему использование сложных неологизмов, которые могли быть понятны только в контексте комментариев к Библии.

Хотя Альдхельм и не оставил экзегетических сочинений, в своих работах он широко применял не только культурно-исторические, но и аллегорические принципы²³³, ориентируясь на четырехчастную структуру (история, аллегория, тропология, аналогия²³⁴). Но, как показывают исследования ученых, в ряде

²²⁷ Ibid. P. 229–232.

²²⁸ Ibid. P. 232–233.

²²⁹ Главным образом сочинения Ефрема Сирина (Ibid. P. 233–240).

²³⁰ Сам Феодор обучался в Антиохии или в окрестностях Сирии. Рукописей на греческом сохранилось мало, одна из них – сочинение Теодора Мопсуестийского, которое было в распоряжении Кентерберийской школы и использовалось Альдхельмом, хранится в лондонской библиотеке (London BL, Cotton Tiberius A, XV) (Ibid. P. 248–249).

²³¹ Ibid. P. 246.

²³² Ibid. P. 249.

²³³ *Herren M. W. Aldhelm the Theologian // Latin Learning and English Lore: Studies in Anglo-Saxon Literature for Michael Lapidge/ Ed. K. O'Brien O'Keefe, A. Orchard. Vol. 1. Toronto: University of Toronto Press, 2005. P. 68–89.*

²³⁴ *Сазонова А. А. Трансляция латинской интеллектуальной традиции: Альдхельм Мальмсберийский // Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков (исследования и переводы) / Сост. и общ. ред. М. С. Петровой. М.: Кругъ, 2010. С. 348.*

случаев сами его истолкования были трехчастными (историческое, тропологическое и аллегорическое)²³⁵.

Наиболее ярко традиция экзегезы на Британских островах развивалась в трудах Беда Досточтимого (672–735 гг.). Помимо первой английской истории и ряда комментариев на Священное Писание, он оставил житийную литературу, космографию, сочинения по хронологии, астрономии, медицине, математике, поэтике, философии, грамматике, риторике, поэтические сборники «Книга гимнов» и «Книга эпиграмм». Беда был учеником монастырской школы в двойном монастыре Веармут (Вермут/ Уирмут/ Уермут) -Ярроу, где образование имело два направления: это обучение крестьянского населения простейшим элементам христианской жизни и образование будущих учителей, монахов и епископов²³⁶. В этой школе популярны были экзегетические труды латинских авторов (блаж. Августина, Григория Великого, причем последний воспринимался англосаксами как небесный покровитель, поскольку отправил миссию из Рима для их обращения в христианство).

Экзегеза Беда объединяла в себе традиции антиохийской и александрийской школ. Став наследником Кентерберийской и ирландской образовательных традиций, Беда базировал свою экзегезу на трудах латинских отцов Церкви, учитывая их внимание не только к буквальному, но и тайному, аллегорическому смыслу Писания²³⁷. Характер комментариев Беда во многом определялся каждодневной потребностью в проповеди и ориентировался на церковный календарь. При этом он не забывает о необходимости толкования текста для обучающихся и уделяет большое внимание герменевтическим принципам.

Беда предлагает следующую последовательность толкования: 1) тщательное изучение текста, его грамматического строя и первого, буквального смысла; 2) размышление над тем, что сказано, и соотнесение с остальными частями

²³⁵ *Herren M. W.* Aldhelm the Theologian. P. 71–73.

²³⁶ *Blair J.* The World of Bede. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 211.

²³⁷ *Brown G. H.* A Companion to Bede. Woodbridge: Boydell Press, 2009. P. 35.

Писания; 3) исследование скрытого смысла; 4) выяснение его значения для личной духовной жизни²³⁸.

Экзегетические толкования Беда различались в разных его сочинениях и, видимо, также зависели от материала. Так, в «Шестодневе» соединено историческое, типологическое и анагогическое толкование²³⁹. В трактате «О скинии» Беда выделял четыре основных смысла Писания: исторический, иносказательный, тропологический (или моральный) и анагогический²⁴⁰. Беда отмечает, что после разъяснения точного исторического смысла для обучающихся необходим рассказ о смысле Божественном²⁴¹, он выделяет также смыслы духовные (*sensus spiritualis*), символические (*typos, figura, signum*) и скрытые, таинственные (*mysterium, sacramentum, allegoria, arcanum*)²⁴². В ряде случаев он признает преимущество аллегорического истолкования над буквальным²⁴³.

Во многом преобладание того или иного типа истолкования зависит у Беда от самого текста или сюжета. В своих трудах он часто прибегает к толкованию ряда текстов (Нового и Ветхого Заветов) сквозь призму Евангелия. Поскольку Беда, помимо экзегетических латинских трудов, оставил и поэтические сочинения, в том числе на древнеанглийском языке, нельзя исключать его значительного влияния и на древнеанглийский христианский эпос.

В сочинении «О фигурах и тропах Священного Писания» Беда приводит в том числе классификацию аллегории как тропа (словесная и фактическая аллегория), а также останавливается на разновидностях значений аллегории. Под аллегорией в самом широком смысле он понимал те случаи, где «обозначается не

²³⁸ Фокин А. Из истории западного богословия: Богословие Досточтимого Беда. С. 374 (со ссылкой на *Benedicta Ward. The Venerable Bede. London, 1991. P. 46*).

²³⁹ Фокин А. Р. Экзегетические тексты Беда: обстоятельства создания, характерные особенности, традиции и методы составления. Шестоднев // Сочинения Беда Досточтимого и интеллектуальные традиции его эпохи / Под общ. ред. М. С. Петровой. М.: Аквилон, 2020. С. 493.

²⁴⁰ Фокин А. Из истории западного богословия: Богословие Досточтимого Беда. С. 374.

²⁴¹ *Brown G. H. A Companion to Bede. P. 37.*

²⁴² *Brown G. H. A Companion to Bede. P. 37*, подробное их разъяснение есть в работе *Kendall C. B. The Responsibility of Auctoritas: Method and Meaning// Innovation and Tradition in the Writing of Venerable Bede/ Ed. S. Degregorio. West Virginia University Press, 2006. P. 101–119.*

²⁴³ *Brown G. H. A Companion to Bede. P. 37.*

то, что говорится»²⁴⁴. Беда также отмечает, что аллегория может предызображать событие «исторически, иногда типологически, иногда тропологически, то есть нравственный принцип, иногда анагогически, то есть смысл, возводящий к возвышенным вещам»²⁴⁵. Таким образом, он фактически рассматривает всякий смысл, отличный от буквального, как тот или иной вид аллегии. Беда отмечает, что его понимание аллегии отличается от того, которого придерживался Григорий Великий, который писал, что можно называть «аллегией в собственном смысле те словесные выражения или исторические события, которые образно понимались как относящиеся ко Христу и Церкви»²⁴⁶. Далее в целом для толкования смыслов Писания в христианском эпосе мы будем придерживаться классификации, предложенной Бедой, как наиболее близкой англосаксонской поэтической традиции.

Эльфрик Эйншемский/ Грамматик (995–1020/25), создавший первый перевод ряда ветхозаветных книг на древнеанглийский (так называемое Семикнижие), в двух обширных предисловиях (первое – ко всему переводу в целом, второе – к Книге Бытия)²⁴⁷ записал соображения относительно принципов понимания Библии, которые были популярны в эпоху Бенедиктинского возрождения. Он писал, что Библия посвящена не словам, но делам Бога. По словам Эльфрика, для простого человека слова Библии должны быть знаками, заключающими в себе идеи; для просвещенного христианского ума знаки Библии – это и божественные дела, в которых намерения Бога объединены с реальными историческими событиями. Аллегорический смысл библейского текста невозможно понять неискушенному человеку, поэтому ему необходимо его разъяснить. Как для кентерберийской школы и для Беды, для Эльфрика перевод

²⁴⁴ Беда *Досточтимый*. О фигурах и тропах Священного Писания / Пер. с лат., примечания И. В. Пролыгиной // Сочинения Беды Досточтимого и интеллектуальные традиции его эпохи / Под общ. ред. М. С. Петровой. М.: Аквилон, 2020. С. 224.

²⁴⁵ Там же. С. 226.

²⁴⁶ Там же. С. 227.

²⁴⁷ The Old English Version of the Heptateuch. Ælfric's Treatise on the Old and New Testament and his Preface to Genesis / Ed. by S. J. Crawford // Early English Text Society. 1997. № 160. 460 p.

Писания был неразрывно связан с его истолкованием, наставлением и воспитанием паствы.

Одновременно с прозаическим переводом Священного Писания и сочинениями Эльфрика записывались и поэтические переложения библейских и агиографических сюжетов, создавался Кодекс Юниуса. Взгляд на библейские сюжеты и образы, изложенные в этих текстах, формировался на основе экзегетической традиции, известной англосаксам.

Так, англосаксы стали наследниками ведущих экзегетических традиций раннего Средневековья: египетской и сирийской, греко- и латиноязычной. Не менее важным являлось и наличие собственной традиции толкования Библии, формирование которой на Британских островах было обусловлено решением прикладных образовательных задач (разъяснения и истолкования священных текстов для обучающихся). Если вначале при комментировании Библии преимущество отдавалось разъяснению культурно-исторического смысла (Кентерберийская школа), то в более позднюю эпоху большое внимание уделялось и аллегорическим смыслам библейских событий (прежде всего, экзегеза Беды Досточтимого). Одним из основных постулатов традиции истолкования Библии было рассмотрение Ветхого Завета сквозь призму Нового.

На протяжении англосаксонского периода происходило формирование англо-латинской литературы, которая обладала разветвленной системой жанров: толкования, комментарии, проповеди, сочинения по грамматике и риторике, историография, поэтические сочинения. Эта литературная традиция сосуществовала с поэтической и прозаической словесностью на древнеанглийском языке.

Богословское образование осуществлялось как на латыни, так и на родном языке англосаксов. Использование последнего предполагало ориентацию на более широкую аудиторию, для просвещения которой могли использоваться не только устные проповеди, но и художественные переложения библейских и агиографических сюжетов в поэтической форме, которые в дальнейшем были

записаны в форме христианского эпоса. Но запись этих текстов происходила далеко не сразу, что было обусловлено, вероятно, особым (более низким по сравнению с латинской поэзией) статусом поэзии на языке англосаксов. Процесс повышения этого статуса был многоаспектным и включал в себя, прежде всего возникновение и закрепление фигур авторитетных авторов этих текстов в монастырской культурной среде.

2.2. Проблема авторства древнеанглийской поэзии и принципы сакрализации образа поэта Кэдмона в «Церковной истории народа англос»

Авторство древнеанглийской поэзии как и раннесредневековой поэтической традиции в целом требует уточнения и пересмотра с точки зрения трех основных моментов понимания авторства, принятых в современной науке о литературе: «1) *автор биографический* – личность, существующая во внехудожественной, первично-эмпирической, исторической реальности; 2) *автор-творец*, создатель словесно-художественных произведений, мастер слова, “эстетически деятельный субъект” (М. М. Бахтин) и 3) автор во *внутритекстовом* воплощении, имплицитный автор, его более или менее внятные проявления в самой структуре словесно-художественного текста, разновидности его внутритекстового бытия»²⁴⁸ (курсив в цитате авторский – М. Я.).

Сведения о биографиях конкретных авторов древнеанглийской поэзии не велики. Всего насчитывают восемь известных имен поэтов, которым с той или

²⁴⁸ *Прозоров В. В.* Автор // Введение в литературоведение. Учебное пособие для вузов по направлению и спец. "Филология"/ Под ред. Л. В. Чернец. М.: Высшая школа, 2004. С. 68.

иной степенью уверенности приписывают разного рода поэтические произведения²⁴⁹. Из них наиболее близкими к традиции поэтического переложения Библии являются имена Альдхельма Мальмсберийского, Беды Досточтимого, короля Альфреда Великого, Кюневульфа и Кэдмона.

Известно, что Альдхельм сочинял на латыни и древнеанглийском, но до нас дошли только его латинские сочинения. Из поэтических сочинений Беды на древнеанглийском уцелела только «Предсмертная песнь Беды». Биограф Альфреда Великого сообщает, что король запоминал наизусть сочинения на языке саксов, посвященные Священной истории, то есть был близко знаком с данной традицией. Альфреду приписывается авторство ряда переводов, среди которых – прозиметрическое изложение «Утешения философией» Боэция, так называемые «Метры Боэция». Сохранилась легенда о том, что Альфред на смертном одре переводил Псалмы на свой родной язык.

Если три первые фигуры являются реально существовавшими историческими лицами, более или менее осмысленными с точки зрения их биографии и личностных черт, то две последние (Кюневульф и Кэдмон) остаются загадками, реальность существования которых подвергается сомнению. Обе эти фигуры связаны с традицией поэтического переложения Библии и показывают совершенно особый характер отношения к авторству этих текстов. Анализ данных фигур в англосаксонской традиции позволит понять отношение в ней к авторству и точнее охарактеризовать ту среду, где сложился древнеанглийский христианский эпос.

Четыре древнеанглийские поэмы («Христос II», «Елена», «Юлиана», «Судьбы апостолов») содержат своеобразную подпись из знаков рунического алфавита²⁵⁰, вплетенную в их заключительные строки. Наличие данной подписи,

²⁴⁹ *Bredehoft Th. A. Authors, Audiences, and Old English Verse. Toronto: University of Toronto Press, 2009. P. 5.* Т. Бредехофт добавляет к этому списку еще четыре более или менее известных имени. О’Доннелл говорит также не более чем о двенадцати известных именах *O’Donnell D. P. Caedmon’s Hymn: A Multimedia Study, Edition and Archive. P. 13.*

²⁵⁰ «Имя *Synwulf* (в другом варианте *Synwulf*) вплетено рунами в заключительные строки четырех поэм: «Христос», «Елена», «Судьбы апостолов» и «Юлиана». Суть приема

которая складывается в имя Кюневульф (Cunewulf), хотя и является, вероятно, знаком принадлежности текстов, мало что может добавить к их пониманию. Биографии людей, носивших это имя, отрывочны и не могут быть основанием для каких-либо выводов относительно связи автора как реальной личности с сохранившимися текстами. Само наличие этой своеобразной «подписи» может быть рассмотрено не столько как знак авторской принадлежности, сколько как обозначение качества данных текстов²⁵¹ или желания автора оставить свое имя в памяти потомков.

В отличие от атрибуции указанных четырех текстов Кюневульфу, соотнесение поэм-переложений Библии из Кодекса Юниуса с фигурой поэта Кэдмона не имеет столь очевидных оснований. Это соотнесение возникло с момента их первой публикации. Франсиск Юниус получил кодекс, в последствии названный его именем, примерно в 1651 году, он знал легенду о поэте Кэдмоне из «Церковной истории народа англосаксов» Беда Досточтимого по изданию 1643 года и обратил внимание, что тематика рукописи, которую он изучал в то время, сходна с теми сюжетами, которые излагал в поэтической форме Кэдмон. Первое издание поэм, осуществленное в 1655 году, вышло под заголовком «Парафраз монаха Кэдмона»²⁵².

можно видеть из нижеследующего фрагмента «Христа», включающего часть «подписи»: -wulf <...> Данные строки построены на совмещении смыслового (символического) и звукового значения рун: каждая руна читается как отдельное слово стихотворного текста (wynn – «радость, ure – «наш», lagu – «море», feoh – «богатство») и одновременно как буква в составе имени. Поэт стремился использовать руны в их традиционных значениях, но там, где это ему не удавалось, оставлял за собой право прибегать к близкозвучным заменам. <...> Замечательное свойство приведенного текста, как можно убедиться, состоит в том, что имя поэта воспринимается лишь при чтении, выписанное рунами. При устном произнесении поэмы звуки имени растворяются во фразовом ритме строк и поэма возвращается к своим анонимным, эпическим истокам» (Смирницкая О. А. Индоевропейское в германской поэзии? // Смирницкая О. А., Матюшина И. Г., Гуревич Е. А. и др. Эпос северной Европы. Пути эволюции. М.: Изд-во МГУ, 1989. С. 17).

²⁵¹ О традициях подписи лирических текстов в архаическую эпоху пишет С. С. Аверинцев, отмечая, что тексты таким образом подписанные, не несли в себе ярких индивидуальных черт автора, но были лишь своеобразной печатью. *Аверинцев С. С. Авторство и авторитет. С. 120–121.*

²⁵² *Cædmonis monachi paraphrasis poetica Genesios ac praecipuarum sacrae paginae historiarum, abhinc annos MLXX. Anglo-Saxonice conscripta, et nunc primum edita* – «Поэтическая

Ничто в рукописи, кроме ее тематики, не дает оснований прямо соотносить ее с именем Кэдмона. Подробные исследования рассказа Беды, признание его полупоэтического характера заставили ученых сомневаться в реальности существования главного персонажа. Позже уточнение датировки Кодекса Юниуса (конец X века) и соотнесение ее с предполагаемым временем жизни Кэдмона (сер.–кон. VII века) опровергли возможность такой атрибуции. Поскольку и признание авторства Кэдмона, и его отрицание (точно так же, как и атрибуция текстов Кюневульффу) не дают возможности применения для их анализа биографического метода, ученые либо обходят вопрос об авторстве данных текстов стороной, либо относят их не к перу конкретных авторов, а к «школе Кэдмона» и «школе Кюневульфа»²⁵³. Само понятие «школы» при этом предстает как достаточно абстрактное.

Проблема заключается в том, что биографический автор не является актуальным для понимания литературы Средневековья. Понимание автора как творца, создателя текста к средневековой литературе применимо лишь в самом широком смысле. Разъясняющей самосознание средневекового автора стала теория неосознанного авторства, сформулированная на материале исландских саг М. И. Стеблин-Каменским. Поскольку в процессе устной или письменной передачи текста каждый отдельный исполнитель или записыватель мог изменять и дополнять исходный текст, не осознавая свой вклад как личностный, этот тип авторства назван исследователем «неосознанным».

Авторство как сочинение в процессе исполнения изучалось и применительно к творцам устного эпоса, но для древнеанглийской поэзии на библейские темы эта теория требует уточнения. М. И. Стеблин-Каменский писал о том, что в произведениях христианской тематики можно говорить о наличии более развитой формы идейного содержания (по сравнению с сагами), которое,

парафраза монаха Кэдмона Книги Бытия и других важных страниц Священной Истории, сложенная на англосаксонском языке 1070 лет назад и теперь издаваемая впервые».

²⁵³ Например, *Wrenn C. L. Caedmon and the Christian Revolution in Poetry // Wrenn C.L. A Study of Old English Literature. London: Harrap, 1967. P. 92–106.*

однако, было более или менее одинаковым – прославление Бога и святых²⁵⁴. В христианской поэзии авторство не исключало «личного вклада» в создание произведения каждого конкретного книжника или устного певца, который не обязательно воспринимался самим автором как вклад *личностный*. Для автора-христианина это скорее следствие действия Святого Духа, являющегося соучастником всех дел человека²⁵⁵. При этом даже «подпись» автора текста в его сочинении (как подпись «Кюневульф», зашифрованная рунами) отражала лишь стремление не обозначить уникальность собственного вклада в создание текста, но оставить свое имя в памяти потомков. Такой автор мог не осознавать себя как «эстетически деятельный субъект».

Таким образом, два первых аспекта современного понимания авторства (автор биографический и автор-творец) применительно к древнеанглийскому материалу остаются фактически не актуальными.

Однако наличие «подписи» Кюневульфа в конце его поэм проливает свет на понимание авторства в этот период развития англосаксонской словесности. Эту подпись можно воспринимать как своеобразную печать, напоминающую подписи поэтов архаической эпохи, которые, по словам С. С. Аверинцева, не отражали личностных особенностей авторов этих текстов²⁵⁶. Существование подобной традиции подписи текстов может говорить о том, что авторство древнеанглийской поэзии соотносимо с концом архаического периода, где «в рамках корпоративного авторства вызревает еще неосознанный феномен авторства индивидуального, имеющий бытие “в себе”, но еще не ”для себя”, только подлежащий осознанию и самосознанию»²⁵⁷.

Архаический этап в развитии литературы обычно связывают с литературой древности, он был описан на материале ближневосточной и античной словесности. В это время авторство предполагало наличие определенного

²⁵⁴ *Стеблин-Каменский М. И.* Мир саги. С. 68.

²⁵⁵ Христос сказал: «Я есмь лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего» (Ин. 15:5).

²⁵⁶ *Аверинцев С. С.* Авторство и авторитет. С. 120–121.

²⁵⁷ *Аверинцев С. С. и др.* Категории поэтики в смене литературных эпох. С. 12.

авторитетного имени, которое имело не столько конкретно-исторический, сколько символический смысл (Песнь Песней Соломона, Псалмы Давида и пр.). Архаическое авторство не исключает самого факта написания тем или иным историческим лицом приписываемого ему произведения. При этом более важным является делегируемый этому лицу авторитет, достоинство (*auctoritas*), которым наделяет его та или иная историческая общность²⁵⁸. Именно этот символический смысл, приписываемый определенной легендарной или полулегендарной фигуре, обладал определяющим значением для жанра и стиля текстов, с ней связываемых. Важнейшим в осмыслении автора-авторитета является тот факт, что «функция имени остается в принципе той же самой: имя не связывается с индивидуальной манерой, характерностью стиля, оно гарантирует доброкачественность содержания и помимо этого указывает на жанр»²⁵⁹.

Хотя исследователи соотносят Средневековье в большей степени с традиционалистическим этапом развития словесности²⁶⁰, сочинения, связанные со Священным Писанием, во многом продолжали архаическую традицию и возвращались к ней²⁶¹. Роль авторитетных авторов, которая была присуща «авторам» отдельных книг Библии, в средневековой традиции выполняли фигуры переводчиков Библии, среди которых, прежде всего, семьдесят толковников, осуществивших перевод Ветхого Завета на древнегреческий, а также блаж. Иероним. В древнеанглийской традиции, как можно судить из сохранившегося материала, роль такого идеального автора-авторитета была делегирована фигурам Беды Досточтимого, Кэдмона и, отчасти – короля

²⁵⁸ *Аверинцев С. С.* Авторство и авторитет. С 105–107.

²⁵⁹ *Аверинцев С. С. и др.* Категории поэтики в смене литературных эпох. С. 10–11.

²⁶⁰ Традиционалистический этап датируют для западных литератур периодом с середины I тысяч., до н.э. по вторую половину XVIII в., а для восточных – с первых веков I тысяч. н.э. по XIX в. – начало XX в. Эту эпоху определяют как время господства понятий традиции и нормы, ориентации на определенные образцы в поэтике. *Аверинцев С. С. и др.* Категории поэтики в смене литературных эпох. С. 3–38.

²⁶¹ С. С. Аверинцев пишет о вторичных и третичных рецидивах представлений об авторстве текстов библейских переводов, которые нуждались в авторитетных переводчиках, также как и книги Ветхого завета – в авторитетных авторах (*Аверинцев С. С.* Авторство и авторитет. С. 115).

Альфреда. Сначала мы обратимся к наиболее ранней из этих фигур – фигуре поэта Кэдмона.

Фигура Кэдмона кажется достаточно изученной. Попытки поиска исторического Кэдмона и истолкования легенды содержатся не в одной сотне работ²⁶², направленных по большей части на поиски параллелей в других культурах. Сам текст легенды о Кэдмоне, ставший хрестоматийным²⁶³, требует осмысления как художественное произведение с точки зрения той традиции, в которой он был создан. Факты, изложенные в легенде, достаточно долго использовались то для подтверждения «устной теории» (Ф. Магун²⁶⁴ и др.), то с целью поиска конкретных свидетельств о бытовании поэтической традиции англосаксов. При этом Кэдмон описывался то как устный поэт, использующий формульные системы²⁶⁵, то как христианский экзегет²⁶⁶, то как вымышленная фигура, в описании которой воплотились общекультурные представления о первом поэте²⁶⁷ и пророке²⁶⁸. Между тем в анализе этого текста важнейшим является тот культурный контекст, в котором фигура Кэдмона обретала высокий авторитет, и который, в конечном итоге, способствовал записи древнеанглийской поэзии.

²⁶² Обзор большей части из них дан в монографии: *O'Donnell D. P. Caedmon's Hymn: A Multimedia Study, Edition and Archive.*

²⁶³ *Смирницкий А. И.* Хрестоматия по истории английского языка с VII по XVII в. М.: Издательство Московского государственного университета, 1998 [Репринт]. С. 20–22; *Mitchell B., Robinson F. C. Guide to Old English.* Oxford: Blackwell, 1992. P. 220–225.

²⁶⁴ *Magoun F. P. Jr. Oral Formulaic Character of Anglo-Saxon Narrative Poetry.* P. 83–113. См. об этом также: *Клейнер Ю. А.* «Легенда о призвании певца» с точки зрения формульной теории // *Германистика. Скандинавистика. Историческая поэтика (К дню рождения О. А. Смирницкой): сб. науч. статей / Отв. ред. Е. М. Чекалина.* М.: МАКС Пресс, 2008. С. 282–295.

²⁶⁵ *Magoun F. P. Jr. Bede's Story of Caedmon: the Case History of an Anglo-Saxon Oral Singer // Speculum.* 1955. Vol. 30. P. 49–63; *Fritz D. W. Caedmon: a Traditional Christian Poet // Mediaevalia.* 1969. Vol. 31. P. 334–337; *Fry D. K. Caedmon as Formulaic Poet // Oral Literature: Seven Essays/ Ed. J. J. Duggan.* Edinburgh: Scottish Academic Press, 1975. P. 41–61.

²⁶⁶ *Fritz D. W. Caedmon: a Monastic Exegete // American Benedictine Review.* 1974. Vol. 25. P. 351–363.

²⁶⁷ *Жирмунский В. М.* Легенда о призвании певца // *Жирмунский В. М. Сравнительное литературоведение. Восток и Запад.* Л.: Наука, 1979. С. 397–407.

²⁶⁸ *Shepherd G. The Prophetic Caedmon // The Review of English Studies.* 1954. Vol. V, № 18 (January). P. 113–122.

Мы предлагаем провести анализ Легенды о Кэдмоне именно сквозь призму представлений об архаическом авторстве, что позволит точнее охарактеризовать то авторское достоинство (*auctoritas*), которое не столько относилось к историческим аспектам жизни и творчества Кэдмона, сколько было символическим воплощением жанра и стиля текстов библейских переложений.

Анализ легенды в контексте самой «Церковной истории народа англов» и в соотношении с агиографической традицией и с легендами о переводчиках Библии позволит увидеть «гипертекст», т. е. тот культурный и словесный мир, который породил это авторитетное имя, а также осмыслить то авторское достоинство (*auctoritas*), которое было актуальным для древнеанглийской монастырской культуры поэтического изложения Библии. Поскольку именно авторитетное имя соотносилось с жанровой спецификой поэтических текстов во славу христианского Бога, создававшихся или передававшихся на протяжении столетий в устной форме и записанных в Кодексе Юниуса.

Легенда о поэте Кэдмоне сохранилась в 24 главе IV книги «Церковной истории народа англов» (*Historia Ecclesiastica gentis anglorum*) Беда Досточтимого²⁶⁹. Говоря, что никто после Кэдмона не смог сочинить таких прекрасных стихов во славу Бога на языке англов, Беда совершенно четко указывает на то, что в его рассказе представлен идеальный образ автора. Этот нравственный и художественный ориентир, созданный Бедой, был и определенной санкцией, оправдывающей сначала существование, а очень скоро – и запись древнеанглийской поэзии на библейские темы в рамках христианской монастырской общины.

²⁶⁹ Русский перевод, если не указано иного, приводится по изданию: *Беда Достопочтенный. Церковная история народа англов. Латинский текст – Baedae. Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum // Baedae. Opera Historica. Vol. 1–2 / Ed. Ch. Plummer. Oxford: Oxford University Press, 1956 [Reprint]. In 2 Vols.. Древнеанглийский – Old English Version of Bede's Ecclesiastical History of the English people/ Ed. with Translation and Introduction by Th. Miller // Early English Text Society. Or. Ser. – 1997. № 95–96. In 2 Vols.*

«Церковная история народа англов» была написана на латыни ок. 731 года, а затем переведена на древнеанглийский в 871–879 гг. в ученом кружке при дворе короля Альфреда Великого (по некоторым предположениям – самим королем). Это сочинение Беда длительное время сохраняло (и почти не утратило до наших дней) свой авторитет как первая история английского народа.

Важной стороной средневековой церковной историографии была идеализация описываемых событий. Англов Беда уподобляет ангелам, их прошлое «описывалось... как направленное непрерывное движение к Богу, из вечности в вечность – по аналогии с историей израильтян, избранного народа»²⁷⁰. Беда в своем сочинении объединил как реальные исторические факты, так и свои идеальные представления о народе англов.

Сочинение Беда отражало становление самосознания англосаксов как части вселенской Церкви. Поэтому для него была важна история присоединения англосаксов к римской Церкви. Жанр церковной историографии строился как продолжение всемирной истории Спасения, события которой были значимы только как провозвестники будущих событий или как отголоски событий Священной истории. Не последнюю роль в этом процессе Беда отводит и Кэдмону, называя его лучшим среди поэтов, воспевших Бога на языке англов.

Поскольку церковная историография во многом является продолжением Библии, ее анализ невозможен без учета экзегетических приемов, используемых ее автором в богословских сочинениях²⁷¹. Как мы уже отмечали в первом параграфе данной главы, Беда акцентировал внимание на значимости и первостепенности исторического смысла Писания, а также неполноту его понимания без учета смысла иносказательного и таинственного, мистического. Именно поэтому мы сначала обратимся к анализу исторических фактов в легенде, изложенной Бедой, а затем перейдем к смыслам иносказательным.

²⁷⁰ Зверева В. В. «Новое солнце на Западе»: Беда Достопочтенный и его время. СПб.: Алетейя, 2008. С. 142.

²⁷¹ К таким выводам исследователи приходят на примере анализа ряда эпизодов из «Церковной истории»: *Orsbon D. Bede's Sacred Order: Schemes and Tropes in the Historia Ecclesiastica: Part 1 // American Benedictine Review. 2011. Vol. 62, № 1 (March). P. 3–26.*

В центре рассказа Беда о поэте Кэдмоне (в исследованиях обычно он называется условно «легендой», хотя Беда не дает жанрового определения данной главе своего сочинения) – чудесное обретение поэтического дара. Дожив до зрелых лет, Кэдмон не научился слагать стихи, а потому каждый раз пристыженным уходил с пирушки, где в обычае было исполнять песни по очереди под аккомпанемент арфы. Однажды после такого случая он пошел сторожить скот и заснул. В чудесном сне ему явился «некто», назвал по имени и попросил спеть. После того как просьба была повторена несколько раз, Кэдмон смог спеть стихи во славу христианского Бога. По пробуждении он запомнил их и пошел сначала к своему начальнику, а потом вместе с ним в монастырь, где совет ученых мужей признал его дар богодухновенным. Сам Кэдмон был оставлен в монастыре и под руководством книжников стал перелагать Священную историю стихами на языке англосаксов. Он вел праведную жизнь в монастыре, знал о дне и часе собственной смерти, перед которой причастился Святым Христовым Таин и примирился с братией, после чего мирно отошел ко Господу.

Сложность трактовки данного рассказа проявляется уже в том, что его невозможно пересказать, не добавляя каких-либо фактов. Беда словно бы постоянно умалчивает в повествовании реальное положение дел. Мы ничего не узнаем о Кэдмоне, кроме самой истории чудесного обретения поэтического дара. Неизвестно 1) ни настоящее имя главного героя, 2) ни его происхождение, 3) ни род занятий до чудесного призвания. Не менее загадочными оказываются и другие обстоятельства легенды: 4) какие песни пелись на пиру сотрапезниками Кэдмона; 5) почему Кэдмон уходил с пира (по древнеанглийской версии – пристыженным), когда не мог их спеть. Нельзя точно установить ни то, 6) кто были его сотрапезники, 7) ни отношение Кэдмона к христианству до чудесного сна.

Единственным более или менее точным указанием, которое позволяет произвести относительную датировку событий легенды, является упоминание, что Кэдмон пришел и остался «в монастыре той аббатисы». Учитывая, что выше в

«Церковной истории» речь шла об аббатисе Хильде и известно время ее кончины (680 г), исследователи датируют «чудо Кэдмона» не позднее этой даты. Но, как пишет автор классического издания «Церковной истории» Ч. Пламмер, когда мы имеем дело с таким писателем как Беда, указание на то, что Кэдмон появился в том или ином монастыре, не может рассматриваться как исторически точное²⁷². Фактически легенда о Кэдмоне представляет собой своеобразный текст «о том, не знаю, о ком».

Обилие «темных мест» в биографии Кэдмона наводит на мысль о намеренном их использовании как особого приема построения текста, за которым кроется иносказание. Для использования приема иносказания, видимо, был целый ряд причин.

Во-первых, поэтическое творчество англосаксов долгое время не входило в сферу письменной культуры²⁷³, именно поэтому древнеанглийский «Гимн Кэдмона» был зафиксирован в латинской рукописи «Церковной истории» только на полях. Вероятно, одной из причин этого было то, что устная поэзия англосаксов, несущая следы язычества, вступала в противоречие с христианской культурой²⁷⁴. Во-вторых, о ряде моментов не было необходимости рассказывать,

²⁷² *Plummer Ch. Notes on the Ecclesiastical History // Baedae Venerabilis. Opera Historica / Ed. Ch. Plummer in 2 Vols. Vol. 2. Oxford: Clarendon, 1896. P. 348–400.*

²⁷³ См. об этом: *Гвоздецкая Н. Ю. Поэтическое творчество и поэтический язык Древней Англии // Н. Ю. Гвоздецкая, Е. А. Полякова, А. В. Вишневецкий, Е. Н. Пастухова, Е. А. Шилова. Мир и человек в древнеанглийском поэтическом языке и тексте: опыт лингвокультурологического анализа. К 65-летию доктора филологических наук Н. Ю. Гвоздецкой. Иваново: Ивановский государственный университет, 2013. С. 20–23.*

²⁷⁴ Известно, что противоречия эти продолжали быть актуальными и после смерти Беды. В знаменитом письме Алкуина недвусмысленно говорится об этой культурологической проблеме: «Что общего между Ингельдом и Христом? ... Пусть громко звучат за столами в вашей трапезной слова господина. Надлежит слушать чтеца, а не флейтиста, отцов церкви, а не языческие песни... Не настолько просторен наш дом, чтобы вместить обоих, и не предназначен он для тех, кто веселится на рыночной площади» (Цит. по: *Мельникова Е. А. Меч и лира. Англосаксонское общество в истории и эпосе. С. 141 со ссылкой на: MGH Epistolarum 1895. T. IV. P. 183*)

поскольку они были общеизвестны и Беда не рассчитывал на читателей отдаленных поколений²⁷⁵.

Однако эти две причины умолчаний могут объяснить сокрытие биографии главного героя до призвания и его отношение к предшествующей поэтической традиции. Но они не объясняют причины сокрытия имени главного героя. Этот факт, вероятнее всего, был связан с тем, что его имя, как и сама фигура Кэдмона, наделялись необычными свойствами. Наличие древнеанглийского перевода легенды и сравнение его с латинской версией позволяет подробнее проследить специфику умолчаний в исходном тексте и в переводе.

В Легенде особенно обращает на себя внимание то, что Кэдмон назван по имени лишь однажды в чудесном сне тем самым человеком (или ангелом – не уточняется), который просит его спеть. Мы не знаем, использовалось ли имя «Кэдмон» в каких-то других ситуациях, кроме чудесного сна, поскольку во всем тексте легенды оно употреблено лишь однажды. Эта традиция сокрытия имени певца прослеживается как в латинском тексте Беды, так и в древнеанглийском переводе. Она, видимо, была достаточно долгой, поскольку в рассказе о монастыре, где покоятся останки Кэдмона, Вильям Мальмсберийский (в XII веке) также не упоминает имени Кэдмона²⁷⁶, хотя явно рассказывает именно о нем. В этом сочинении говорится о «монахе, который получил Божественный дар

²⁷⁵ Беда не думал, что его сочинение будет читаться дольше сотни лет *Higham N. J. (Re-) Reading Bede. The Ecclesiastical History in Context. New York: Routledge, 2006. P. 40.*

²⁷⁶ Такое отсутствие указания имени обращает на себя внимание в контексте перечисления, где указываются имена и род занятий людей, чьи мощи были обнаружены: *«nuentaque sunt nouiter et in eminentiam elata sanctorum corpora, Trumwini episcopi, Oswii regis, et Elfladae filiae eius, quae eidem monasterio post Hildam preluit, necnon et illius monachi quem diuino munere scientiam cantis acceptisse Beda refert. Cuius non fuisse apud Deum popolare meritum miracula modo multa, ut ferunt, superne demissa, pretendunt inditium»* – «Недавно там были найдены и подняты останки святых людей, епископа Трумвине, короля Освиу и его дочери Эльфледы, которая управляла тем монастырем после Хильды, вместе с ними **и монаха, который получил Божественный дар пения, как о том писал Беда.** Заслуги того монаха были необычными в глазах Бога, как говорят, многие чудеса посылаются через них свыше» (Латинский текст цитируется по изданию: *William of Malmesbury. Gesta Pontificum Anglorum / Ed. and Transl. by M. Winterbottom with Assistance of R. M. Thomson. Oxford: Clarendon Press, 2007. Vol.1. P. 386).*

пения». Вероятнее всего, это было связано с традицией понимания имени Кэдмона как сакрального.

Еще одно упоминание о Кэдмоне с изложением его биографии, но без указания его имени, встречаем в латинском предисловии к древнесаксонской рукописи, содержащей библейские переложения²⁷⁷. Построить рассказ о человеке, не называя его, – достаточно сложная задача (современный английский переводчик, например, несколько раз употребляет имя «Кэдмон» в своем переводе²⁷⁸). Тексты данной традиции (латинский текст Беды, его древнеанглийский перевод, сочинение Вильяма Мальмсберийского) показывают, что имя Кэдмон длительное время воспринималось как сакральное, либо реальное имя этого человека по каким-то причинам не могло быть упомянуто.

Истолкование имени «Кэдмон» представляет значительную сложность, поскольку неизвестно чтобы оно использовалось в качестве личного имени англосаксами. Делаются предположения, что по происхождению оно бриттское²⁷⁹, по значению его связывают с наименованием моряка²⁸⁰. Некоторые исследователи предполагают, что имя «Кэдмон» может восходить к древнееврейской или кабалистической традиции²⁸¹, где «Адам Кадмон» – обозначение первого сотворенного Богом мира²⁸². В контексте легенды имя Кадмон/ Кэдмон как сакральное могло означать в самом общем плане идею первенства, первоначала. Главный герой – первый человек, который восславил Бога на языке англов и тем самым как бы ознаменовал создание нового мира.

²⁷⁷ Praefatio in librum antiquum lingua Saxonica conscriptum // *Heliand und Genesis*/ Ed. by O. Behaghel, B. Taeger. Tübingen: De Gruyter, Inc., 1996. P. 1–2.

²⁷⁸ *Bede. A History of the English Church and People* / Translated and with Introduction by L. Sherley-Price. London: Penguin, 1955. 341 p.

²⁷⁹ *Wallace-Hadrill J. M. Bede's Ecclesiastical History of the English People. A Historical Commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1999. P. 165.

²⁸⁰ *Plummer Ch. Notes on the Ecclesiastical History*. P. 255.

²⁸¹ *Palgrave F. Observations on the History of Caedmon* // *Archaeologia*. 1832. Vol. 24. P. 341–342. Цит. по: *Клейнер Ю. А. «Легенда о призвании певца» с точки зрения формульной теории*. С. 293.

²⁸² То, что человеку, когда он обретает пророческий дар, дается не вполне «человеческое» имя, соотносится с ветхозаветной традицией, в частности, и с именем пророка Илии, которое совпадает с Именем Бога.

Обратимся к специфике появления имени в легенде. Особое его место в тексте подчеркивается тем, что в латинской версии «Кэдмон» – единственное имя собственное во всей главе. В латинском тексте говорится, что во сне героя «некто» приветствовал и по имени назвал (*eumque salutans, ac suo appellans nomine*). В древнеанглийском переводе говорится, что человек (или ангел?), явившийся Кэдмону, *hine halette ond grette ond hine be his noman nemnde* – «с ним поздоровался и его приветствовал, и его по его имени назвал» (вар. «его поздравил и приветствовал и его по имени назвал»).

Два слова, которые здесь употреблены – *gretan* и *halettan* – в словарях толкуются при помощи синонимичных глаголов. В древнеанглийском переводе «Церковной истории» несколько раз они использованы вместе как традиционная формула приветствия. Это приветствие в контексте легенды о Кэдмоне могло соотноситься с ритуалом посвящения в певцы или с крещением, необходимый атрибут которых – называние по имени. Итак, имя Кэдмон используется в легенде только как таинственное, скрытое имя, непосредственно связанное с посвящением, получением тайного знания и поэтического дара.

Еще одним персонажем, который никак не назван в тексте Беды, является человек или ангел, который обращается к Кэдмону во сне. В латинском тексте используются только указательное местоимение – *quidam*; в древнеанглийском – *se mon* – «тот человек» и *se ðe wið hine sprecende wæs* – «тот, кто с ним разговаривал».

Другим наиболее заметным и важным умолчанием в легенде является род занятий Кэдмона до чудесного призвания. Чаще всего исследователи пишут, что Кэдмон был пастухом²⁸³. В преамбуле к главе упоминается, что Кэдмон жил при монастыре. В основной части легенды главный герой никак не назван по роду занятий. Единственными наименованиями героя оказываются: «один брат» (лат. –

²⁸³ Эта версия имеет очень долгую историю. Так, И. Дейл пишет, что Кэдмон много лет служил в монастыре до своего призвания *Dale E. National Life and Character in the Mirror of Early English Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1907. P. 96–97. Она поддерживается практически во всех последующих работах, например: *Magoun F. P. Jr. Oral Formulaic Character of Anglo-Saxon Narrative Poetry*. P. 83–113.

frater, др.-англ. – *sum broðor*) и «тот человек» (др.-англ. – *se mon*). Наиболее конкретное из этих наименований «брат» указывает на монашеский сан и очевидно относится к жизни Кэдмона уже после чудесного призвания. Вероятнее всего, именно это наименование и могло использоваться при пересказе легенды монахами. Но оно не раскрывает рода занятий Кэдмона до чудесного призвания.

Неизвестно, был ли Кэдмон в действительности пастухом. В легенде говорится лишь, что он пошел в то место, где должен был стеречь скот (*ut wæs gongende to neata scipene, þara heord him wæs þære neahte beboden*). Причем само это указание на движение героя (*wæs gongende*) могло означать не столько его реальное движение, сколько намерения²⁸⁴. Беда упоминает, что Кэдмон должен был сторожить выючных животных или лошадей (лат. – *ad stabula iumentorum*), тогда как древнеанглийский переводчик просто говорит о скоте (др.-англ. – *heord*). Причем это именование скота употреблялось в древнеанглийском и по отношению к людям, «словесной пастве»²⁸⁵.

Создается впечатление, что и Беда, и создатель древнеанглийского перевода не столько рассказывают о реальных фактах биографии героя, сколько ориентирует читателя на восприятии Кэдмона как идеальной фигуры пастыря. Фраза о том, что герой пошел сторожить скот, в древнеанглийском переводе может быть прочитана как «собирался туда, где скот/ паства его ожидал(а)». Так автор словно бы говорит о более высоком предназначении Кэдмона по сравнению с его сотрапезниками. Условна эта фраза и потому, что Кэдмон не стережет скот, а ложится спать. Вероятно, упоминание этого факта использовано для привлечения внимания и должно было заставить читателя задуматься о *плохом* пастухе Кэдмоне, который оказывался в результате *хорошим* пастырем.

Хотя все вышеперечисленные умолчания (имя Кэдмона, его род занятий, именование того, кто с ним разговаривал) оказываются общими в латинском и

²⁸⁴ Клейнер Ю. А. О древнеанглийских источниках современного английского прогрессива // От значения к форме, от формы к значению. Сборник статей в честь 80-летия члена-корреспондента РАН А. В. Бондарко. М.: Языки славянской культуры, 2012. С. 283.

²⁸⁵ Судя по примерам, приводимым в словаре (В-Т).

древнеанглийском тексте, одно умолчание из латинского текста «раскрывается» в древнеанглийском переводе. Это имя пророка Моисея. Перечисляя темы, на которые пел Кэдмон, Беда упоминает, прежде всего, сюжеты Пятикнижия Моисея, не упоминая имени пророка:

«*Canebat autem de creatione mundi, et origine humani generis, et tota Genesis historia, de egressu Israel ex Aegypto et ingressu in terram repromissionis, de aliis plurimis sacrae Scripturae historiis*» – «Он (Кэдмон – М. Я.) пел о сотворении мира, о происхождении человеческого рода и всего бытия, об исходе Израиля из Египта и пути его в обетованную землю и о многих других историях, взятых из святых писаний»²⁸⁶.

В древнеанглийском же переводе читаем:

«*Song he ærest be middangeardes gesceape ond bi fruman moncynnes ond eal þæt stær Genesis, þæt is seo æreste Moyses booc; ond eft bi utgonge Israela folces of Ægypta londe ond bi ingonge þæs gehatlandes; ond bi oðrum monegum spellum...*» – «Пел он сначала о Сотворении (срединного) мира и начале [бытия] человека и всей той истории Бытия, которая заключена в первой книге Моисея; и затем об исходе израильского народа из египетской земли и приходе в Землю обетованную; и о многих других историях...».

В обоих этих перечислениях (мы привели только первую часть, посвященную Ветхому Завету) встречаем акцент на двух важных фрагментах Ветхого Завета – история Сотворения мира и человека и исход из Египта. Задумаемся, почему англосаксонский переводчик здесь не просто перечисляет темы, на которые пел Кэдмон, но и упоминает создателя первых книг Библии – Моисея, тогда как Беда это имя опускает.

Известно, что «Церковная история» строилась Бедой по аналогии, в том числе и с Пятикнижием Моисея (она также состояла из 5 книг). Фигура Моисея,

²⁸⁶ Перевод В. В. Эрлихмана (*Беда Достопочтенный. Церковная история народа англов. С. 142*). Латинский текст: *Canebat autem de creatione mundi, et origine humani generis, et tota Genesis historia, de egressu Israel ex Aegypto et ingressu in terram repromissionis, de aliis plurimis sacrae Scripturae historiis*.

видимо, играла особую роль для Беда, поскольку он употребляет его имя во всей «Церковной истории» только в двух эпизодах, которые связаны с историей установления праздника Пасхи (гл. 25 III книги и гл. 21 V книги). Противостояние двух церквей (ирландской и римской) и двух традиций исчисления праздника Пасхи является центральным моментом «Церковной истории». Особое внимание ирландской церковной традиции к Ветхому Завету и иудаизму²⁸⁷ было частью противоречий с римской традицией. Упомянув имя ветхозаветного пророка в этих случаях (гл. 25 III книги и гл. 21 V книги), Беда подчеркивает, что Закон, переданный людям через Моисея, не может быть понят христианином буквально и требует корректировки в свете Евангелия. Возможно, ассоциации с Моисеем как автором законодательной части Ветхого Завета определяли отношение Беда к самому факту упоминания имени этого пророка.

Так, пытаясь раскрыть конкретно-исторические смыслы легенды о Кэдмоне, мы непосредственно сталкиваемся с иносказанием. Фактически вся легенда о Кэдмоне выглядит как набор библейских аллюзий. Принимая во внимание экзегетические представления Беда²⁸⁸, мы предполагаем, что именно соотнесение с библейским текстом является ключом к пониманию того смысла, который хотел вложить в легенду Беда. При этом культурно-исторические смыслы могут стать более понятными именно с учетом семантики библейских аллюзий.

Поиск параллелей образу Кэдмона является одной из центральных тем в исследованиях легенды. Причем параллели легенде находят в очень разных

²⁸⁷ Ó Cróinín D. Early Medieval Ireland: 400–1200. P. 205–214.

²⁸⁸ Беда отмечал, что «Не следует останавливаться лишь на буквальном прочтении Священного Писания (то есть на иудейском, поверхностном его понимании), но следует, подобно ученому книжнику, выносящему из сокровищницы своей новое и старое, искать в нем “духовного учения” и “добывать из этого иносказательный смысл, который нас <...> укрепляет исправлением, назиданием и утешением” (Толк. на 1 Цар, пролог, PL 91, 499–500)». Цит по: Фокин А. Из истории западного богословия: Богословие Досточтимого Беда. С. 375.

культурах²⁸⁹, в том числе в африканской и мусульманской. Наибольшее количество совпадений у легенды обнаруживают с историей призвания пророка Магомеда²⁹⁰. Даже учитывая вероятность знакомства самого Беда с историей мусульманского пророка, который мог быть старшим современником Кэдмона, едва ли можно говорить, что аллюзию на его фигуру Беда адресовал многим своим читателям. Можно лишь предположить, что таким образом он обозначал близость дара Кэдмона не только поэтическому дару, но и дару вождя, предводителя народа, основателя и проповедника религии.

Наиболее важными в контексте «Церковной истории» и всей традиции церковной историографии, как мы уже отмечали, являются библейские параллели, которые позволяют понять символическое значение фигуры Кэдмона как автора-авторитета. Среди библейских персонажей наибольшее количество общих черт оказывается у Кэдмона с Моисеем. К началу рассказа он, как и библейский пророк, уже «достаточно зрелый» человек (др.-англ. – *gelyfedre ylde*). В определенный момент Кэдмон вынужден уйти от людского общества. Моисей удаляется из Египта, поскольку убивает египтянина (Исх. 2:12) (аллегорически Египет и египтянин – символ греха²⁹¹), Кэдмон же уходит (как объясняется в древнеанглийском переводе) «от стыда» (др.-англ. – *for forscome/ for scome*) с пирушки. В латинском тексте эмоции героя не упомянуты. Древнеанглийский же переводчик не указывает, стыдится ли Кэдмон того, что не может слагать песни, как его сотрапезники, или того, что считает их пустым развлечением. Моисей удаляется в пустыню и пасет там скот (Исх. 2:15), Кэдмон уходит в то место, где он должен был в ту ночь стеречь скот.

²⁸⁹ Списки аналогий легенды приводятся в работах: *Lester G. A. The Caedmon story and its analogues. P. 225–237; O'Donnell D. P. Caedmon's Hymn: A Multimedia Study, Edition and Archive. P. 29–46.*

²⁹⁰ *Ibid.* P. 34–38.

²⁹¹ Например, Беда Досточтимый «На семь кафолических посланий» Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том III: Книги Исход, Левит, Числа, Второзаконие / Пер. с англ., греч., лат., сир./ Под ред. Д. Т. Линдхарда. / Рус. изд. под ред. Н. А. Кульковой, С. С. Козина. Тверь: Герменевтика, 2010. С. 97.

При описании момента чудесного призвания появляются и новозаветные аллюзии. Кэдмон видит сон в загоне для скота. Моисею же Господь является в образе Неопалимой Купины (Исх. 3:2). Различие двух сцен весьма условное. Неопалимая Купина понимается отцами Церкви как прообраз Девы Марии²⁹² и первое видимое воплощение Бога²⁹³. С главным эпизодом Боговоплощения – Рождеством Христовым – ассоциируется и упоминаемый в древнеанглийской легенде загон для скота²⁹⁴.

Отсутствие наименования того, кто говорил с Кэдмоном в чудесном сне, до некоторой степени соотносится с историей явления пророку Моисею Неопалимой Купины. Известно, что эпизод явления Моисею на горе Хорив и, прежде всего, истолкование Имени, которым назвал себя Бог, является спорным богословским моментом. Не исключено, что, избегая именовать персонажа, который говорит с Кэдмоном во сне, Беда тем самым следует ветхозаветному запрету поминать Имя Божие всуе, поскольку аллюзии в описании данной сцены соотносят всю легенду с событиями Богоявления одновременно в Ветхом и Новом Завете. Этот момент ассоциируется и с важнейшим эпизодом всемирной истории Спасения, за счет чего он выдвигается на одно из центральных мест в «Церковной истории».

Сцена «засыпания» Кэдмона также пронизана новозаветными аллюзиями. Уйдя с пирушки, Кэдмон, очевидно, задумывался о собственном месте в этом мире, где он не может делать того, что кажется простым всем окружающим. При этом говорится:

«þa he ða þær in gelimlice tide his leomu on reste gesette ond onslepte». Досл.: «Тогда он там в должное время свои члены для отдыха расположил и заснул».

²⁹² Иоанн Дамаскин «Три слова об иконах» Цит. по: Там же. С. 18.

²⁹³ Иларий Пиктавийский «О Троице», Пруденций «Прославление», Августин Иппонский «О Троице», Климент Александрийский «Педагог», Евсевий Кесарийский «Доказательство в пользу Евангелия», Ефрем Сирийский «На Книгу Исход», Цезарий Арльский «Проповеди». Цит. по: Там же. С. 13–15.

²⁹⁴ Эта параллель указана в работе *Orton P. R. Caedmon and Christian Poetry // Neuphilologische Mitteilungen. 1983, Vol. 84. P. 163–170.*

Упоминание членов тела (лат. – *membra*, др.-англ. – *leomu*) напоминает сравнение человека с членом Церкви, которое находим у ап. Павла:

«Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же;... Ибо, как тело одно, но имеет многие члены (в Вульгате лат. – *membra*), и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, – Так и Христос» (1 Кор. 12:4–12).

А также:

«По данной мне благодати, всякому из вас говорю: не думайте о себе более, нежели должно думать; но думайте скромно, по мере веры, какую каждому Бог уделил. Ибо как в одном теле нас много членов, но не у всех членов одно и то же дело, так мы, многие, составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены» (Рим. 12: 3–5).

Ассоциация с текстами Посланий рождается еще и потому, что с нравственной точки зрения Кэдмон представляет собой здесь идеал смирения, подчинения установленному порядку, поскольку он беспрекословно идет сторожить скот.

Здесь же очевидна и другая сторона аллюзии на этот текст: после чудесного сна Кэдмон понимает свое предназначение и следует ему (Ср.: «Но каждому дается проявление Духа на пользу. Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков» (1 Кор. 12:7–10) и схожие размышления в Рим. 12:6–8). Предназначение это оказывается значительно более важным, чем мирские занятия и может быть названо «заботой о пастве», поскольку известно, что Кэдмон «сложил много других песен о Божьих милостях и карах, которые, по его мысли, должны были обратить их к любви и добродетели»²⁹⁵.

²⁹⁵ Беда Достопочтенный. Церковная история народа англос. С. 142.

Само чудесное обращение к герою во сне («*Cedmon, sing me hwæðwegu/ Sing me hwæðweg. Hwæðere þu meahst me singan/ Hwæðere þu me miht singan*»²⁹⁶ – «Кэдмон, спой мне что-нибудь»/ «Спой мне что-нибудь», «Однако ты можешь мне спеть»/ «Однако ты мне можешь спеть») несет ряд новозаветных коннотаций и соотносимо с повторенным три раза обращением Христа к апостолу Петру: «паси овец моих» (Ин. 21:15–17). Другой новозаветный образ, ассоциации с которым рождает это обращение к герою по имени, – образ Доброго Пастыря. Подобно тому, как Он называет своих овец по имени и они узнают Его (Ин. 10:3), Кэдмон откликается на призыв, содержащий его имя, и подчиняется тому, кто с ним говорит. Логично, что пастух, который заснул в загоне для скота, мог услышать во сне призыв исполнять свои обязанности. Кэдмон же слышит призыв петь и тем самым «пасти словесных овец», что прочитывается как призыв к божественному деланию.

Так, ветхозаветные аллюзии в легенде органично сосуществуют с аллюзиями новозаветными. Причем ветхозаветные параллели относятся по большей части к жизни Кэдмона до чудесного призвания. Сцена признания божественности дара Кэдмона содержит аллюзии на обе традиции. Кэдмон, слагающий стихи на библейские темы, сравнивается с чистым животным, жующим жвачку (он «запомнил и пережевал его, как чистое животное, жующее жвачку» (*quasi mundum animal ruminando*)). С одной стороны, это – прямая аллюзия на Закон Моисея, где подробно описываются чистые и нечистые животные (Лев. 11:1–47), с другой, – указание на то, что Кэдмон, как и любое чистое животное, может быть посвящен Богу (именно чистые животные могли использоваться для жертвоприношений).

В толкованиях Отцов Церкви чистые животные ассоциируются с чистыми народами, с которыми нужно поддерживать общение христианину. А процесс пережевывания жвачки сравнивается с размышлением над божественным

²⁹⁶ Варианты приведены по изданию: König Alfreds Übersetzung von Bedas Kirchengeschichte / Ed. J. Schipper. Leipzig: Wigand, 1899. P. 480–484.

Логосом²⁹⁷. Образ пережевывающего божественное знание человека связан и с историей пророка Иезекииля. Он должен был пережевать свиток с божественным откровением, чтобы затем проповедовать (Иез. 3:1–12). Подобный образ книги, которую нужно съесть, возникает и в Апокалипсисе (Откр. 10:9). То есть сравнение с чистым животным в Легенде могло означать тщательное и внимательное размышление Кэдмона над библейской историей.

Сцена исполнения Кэдмоном своих стихов перед учеными мужами содержит явные аллюзии на евангельский рассказ об отроке Иисусе, поучающем книжников (Лк. 2:46–47). В древнеанглийском переводе «Церковной истории» читаем:

«his leoð wæron swa wynsumu to gehyranne, þætte seolfan þa his lareowas æt his miðe wreton ond leornodon» – «его песни были такими приятными на слух, что сами его учителя у его уст писали и учились / учили их».

В этом фрагменте наименование учителей совпадает с используемым в древнеанглийском переводе Евангелия от Луки, – *lareowas*²⁹⁸. Возможность сопоставления Кэдмона и Иисуса говорит о том, что в глазах Беды песни Кэдмона были богодухновенны. Они не просто повторяли, а воссоздавали события Священной истории, потому книжники и слушают их у самых уст Кэдмона, так же как слушал Моисея его брат Аарон, а Иисуса – книжники. Параллель (Моисей–Иисус) здесь усиливает аллегорическую семантику образа. Причем

²⁹⁷ Ориген «Гомилии на Песнь Песней», Климент Александрийский «Педагог». Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том III: Книги Исход, Левит, Числа, Второзаконие. С. 262. В Послании Варнавы (каноничность этого текста оспаривается) о пережевывании жвачки говорится: «Но Моисей также сказал: «Ешьте все, имеющее раздвоенные копыта и отрыгающее жвачку» (Лев 11:3). Кто разумеется под *скотом отрыгающим жвачку?* – Тот, кто, получая пищу, знает своего питателя, и, насытившись, радуется о нем. Прекрасно сказал Моисей, имея в виду заповедь. Какую? Прилепляться к тем, которые боятся Господа, размышляют в сердце своем о полученной ими заповеди, которые беседуют о повелениях Господних и соблюдают их, которые знают, что размышление есть дело радостное и, *так сказать*, пережевывают слово Господне.» (Послание апостола Варнавы// Писания мужей апостольских/ Пред. Р. Светлова, пер. П. Преображенского. СПб.: Амфора, 2007. С. 84).

²⁹⁸ The Old English Version of the Gospels / Edition, Notes and Glossary by R. M. Liuzza. Oxford: Oxford University Press for the Early English Text Society, 2000. Vol. 1.

такое скрытое сравнение Кэдмона с Моисеем и Христом позволяет говорить о том, что его образ, а вместе с ним и его поэзия, сакрализовались, т. е. наделялись священным содержанием²⁹⁹.

Не менее значительными для сакрализации этого образа были и аллюзии, содержащиеся в преамбуле к главе. Там указано, что Кэдмон научился поэзии «не от людей и не через людей» («*Namque ipse non ab hominibus, neque per hominem institutus canendi artem didicit*»). Подобным образом говорит о себе апостол Павел (Гал. 1:1)³⁰⁰, что позволяет соотносить Кэдмона не только с ап. Петром, но и с ап. Павлом – «апостолом язычников».

Далее в преамбуле возникает упоминание о том, что Кэдмон не сочинил ни одной праздной/ легкомысленной песни, но с «его благочестивых уст слетало лишь то, что было проникнуто благочестием»³⁰¹. Эти слова напоминают указание, имеющееся в «Пастырском попечении» Григория Великого (Двоеслова) (одном из самых популярных его трудов в англосаксонской Англии):

«Нужно также старательно заботиться пастырям, чтобы не только никоим образом ничего не говорить дурного, но и о хорошем говорить не без меры и не без разборчивости: ибо часто проповедь теряет свою силу и действительность, когда в сердцах слушателей остаются одни бессодержательные слова болтливости проповедника, и сама эта неразборчивая болтливость роняет его в глазах слушателей и мешает ему быть для них полезным»³⁰².

Так, образ поэта Кэдмона в «Церковной истории народа англоv» предстает одновременно как загадочный, полуреальный и идеализированный, что достигается искусным использованием библейских аллюзий. Поскольку аллюзии эти связаны с высочайшими, таинственными моментами Боговоплощения, можно

²⁹⁹ Под сакрализацией мы вслед за авторами Философского энциклопедического словаря понимаем «неделение предметов, вещей, явлений, людей "священным" (в религиозном понимании) содержанием...» (Философский энциклопедический словарь / Ред. кол. Аверинцев С.С. и др. М.: Советская энциклопедия, 1989. С. 564).

³⁰⁰ Эта параллель приводится в рус. издании Церковной истории, в примечании к тексту *Беда Достопочтенный*. Церковная история народа англоv. С. 290.

³⁰¹ Там же. С. 140–141.

³⁰² *Григорий Великий*. Пастырское правило или О пастырском служении. С. 42.

говорить о том, что образ Кэдмона был не просто идеализирован, но сакрализован, что подтверждает специфика использования его имени: в древнесаксонском предисловии к поэме «Бытие» (IX век) и сочинении Вильяма Мальмсберийского (XII век) это имя не упомянуто, а в тексте латинской версии легенды о Кэдмоне (VIII век) и, древнеанглийском ее переводе (IX век) имя Кэдмон возникает только в прямой речи, в обращении к главному герою. Сакрализация этого образа подтверждается и аллюзиями на ключевые моменты Священной истории: явление Бога пророку Моисею, Боговоплощение. Все это осложняет историческое истолкование этой легенды. На первое место в легенде выдвигается дар Кэдмона, его богодухновенная природа.

Сложная природа связи между поэзией Кэдмона и той поэтической традицией, которую он мог слышать на пиру, а также богослужебной последовательностью требует отдельного рассмотрения, которое будет проведено в связи с «Гимном Кэдмона» в четвертой главе. Для понимания авторского достоинства образа Кэдмона в культурно-историческом контексте далее мы обратимся к сравнению Легенды о Кэдмоне с рассказами об авторах древнеанглийской поэзии, представленными в текстах агиографии и историографии.

2.3. Формирование фигуры автора-авторитета древнеанглийского христианского эпоса (Легенда о поэте Кэдмоне в культурно-историческом контексте)

Создание идеализированного и сакрализованного образа поэта, слагавшего стихи на библейские темы, в Легенде о поэте Кэдмоне было ключевым в

формировании образа автора-авторитета. Однако он складывался не только в одном (пусть и выдающемся) тексте Беда, но был частью представлений о поэте, сформировавшихся в древнеанглийской культурной среде. Именно эти представления мы рассмотрим в данном параграфе с целью определения составляющих символического образа автора-авторитета древнеанглийской поэзии на библейские темы.

Хотя Беда и не относит Кэдмона к лику святых, легенда о Кэдмоне более всего напоминает житие святого или пророка. Финал жизни героя очень похож на кончину святого. Упоминание Кэдмона в сочинении Вильяма Мальмсберийского не оставляет никаких сомнений: уже к XII веку он воспринимался как святой, при мощах которого совершались чудеса³⁰³. Это дает основания для сравнения легенды о Кэдмоне именно с агиографической традицией.

Сам Беда был выдающимся агиографом, известно, что при создании житий святых (в частности, житий Феликса, Кутберта и др.) он ориентировался на две житийные традиции, известные на Британских островах: кельтскую, где преимущество отдавалось чудесным событиям в жизни святого (так называемая, «аретология»), и римскую, где подробно описывалась предыстория героя и внимание акцентировалось на его праведной жизни («агиобиография»)³⁰⁴.

Обе эти традиции были искусно соединены Бедой при создании легенды о Кэдмоне. Первая часть рассказа Беда сходна с житием кельтской традиции: мы ничего не узнаем о предыстории героя, подробно излагается лишь момент чудесного призвания. Само чудо по красочности, конечно, уступает чудесам в

³⁰³ *William of Malmesbury. Gesta Pontificum Anglorum. Vol. 1. P. 386–387.* См. подробную цитату выше. Однако не все источники это подтверждают. Английский мартиролог 1640 года упоминает имя Кэдмона, давая основания для его канонизации, но календарь аббатства в Витби (конец XIV века), где перечислены местночтимые англосаксонские святые, имени Кэдмона не упоминает (*Stanley E. G. Cædmon // Oxford Dictionary of National Biography in Association with the British Academy. From the Earliest Times to the Year 2000 / Ed. by H. C. G. Matthew and B. Harrison. In 60 Vols. Vol. 9. Oxford: American Library Association, 2004. P. 427.*)

³⁰⁴ Подробно об этих двух традициях в творчестве Беда см. *Ненарокова М. Р. Досточтимый Беда – ритор, агиограф, проповедник. С. 87–91.*

житиях других святых, но выглядит вполне органично в контексте «Церковной истории».

После чудесного призвания Кэдмон описывается уже в традиции римской житийной литературы: он представлен как человек, ведущий праведную жизнь, который знал о дне и часе собственной смерти и приготовился к ней, как и подобает христианину. Использование для описания первой части жизни Кэдмона кельтской, а во второй – римской традиции жизнеописания святого, также как и ветхозаветных и новозаветных аллюзий, позволяет провести аналогию между кельтской церковной традицией и Ветхим Заветом и римской традицией и Новым Заветом.

Во второй части рассказа подробно описываются основные добродетели героя, соответствующие идеалу святости, описанному в римской агиографии. Кэдмон, безусловно, обладает смирением. На пиру он не может исполнить то, что должен делать по очереди (спеть песнь, вероятно, развлекательного содержания), тогда как он не отказывается от своей очереди сторожить скот. Также смиренно он выполняет свои обязанности и в монастыре. Такое объединение приемов двух агиографических традиций в рассказе о Кэдмоне позволяет Бедде иносказательно связать фигуру Кэдмона до его прихода в монастырь с ирландской христианской традицией.

Вероятно, подобного рода иносказание заключалось и в целом ряде умолчаний, о которых мы говорили выше. Известно, что повествование без упоминания предыстории и имени лица долго оставалось приметой ирландской традиции устных рассказов³⁰⁵. Не менее важным признаком косвенного соотнесения Кэдмона с кельтской церковью было и использование ветхозаветных аллюзий, поскольку известно, что в этой церковной традиции Ветхому Завету уделялось большое внимание.

³⁰⁵ *Niles J. D.* Bede's Cædmon, "The Man Who Had No Story" (Irish Tale-Type 2412B) // *Folklore*. 2006. Vol. 117, № 2. P. 141–155.

Очевидно, что в легенде о поэте для Беды было возможно лишь такое иносказательное упоминание об этой связи, так как центральной темой всей «Церковной истории» было противостояние ирландской и римской церковных традиций и победа второй. Причем победа эта произошла на церковном соборе 664 года, который состоялся в том самом монастыре, куда пришел Кэдмон (в тексте «Церковной истории» упомянуто другое его название, которое относилось к «парному» с Витби монастырю, – *Streonæshalch*)³⁰⁶. В глазах Беды именно собор в Витби оказался триумфом римской Церкви. В реальности, возможно, это было не совсем так³⁰⁷, но в контексте «Церковной истории» появление в близкое к собору время в монастыре Витби человека, который обладал чудесным даром, приобретало символическое значение.

Символичной можно считать и библейскую аллюзию на ап. Петра – основателя римской Церкви, которая просматривается в моменте призвания и называния героя по имени в чудесном сне. Известно, что апостол Петр был особенно почитаемым святым в Древней Англии, при этом подчеркивалась его роль пастыря³⁰⁸. Именно упоминание о том, что апостол Петр был основателем римского престола, стало последним аргументом, заставившим собравшихся на церковный совет 664 года в Витби принять римский обычай как единственно правильный³⁰⁹.

В целом, рассказ о приходе Кэдмона в Витби в культурном контексте мог рассматриваться не только как история обращения вчерашнего язычника в

³⁰⁶ Соответствие этих двух топонимов доказывается в работе *Blair J. The Church in Anglo-Saxon Society*. P. 72.

³⁰⁷ *Глебов А. Г. Англия в раннее Средневековье*. С. 82–83.

³⁰⁸ См. об этом *Cubitt C. Images of St. Peter: the Clergy and the Religious Life in Anglo-Saxon England // The Christian Tradition in Anglo-Saxon England. Approaches to Current Scholarship and Teaching / Ed. by P. Cavill. Cambridge: D.Brewer, 2004. P. 41–54.*

³⁰⁹ «И король заключил: ”Тогда я скажу вам, что раз он (апостол Петр – *М. Я.*) так велик, я не могу противоречить ему, но намереваюсь подчиниться его ведению во всем; ведь иначе, когда я пойду к воротам рая, некому будет отпереть их, поскольку тот, кто, по вашим словам, владеет ключами, отвернется от меня”. Когда король закончил, все сидевшие и стоявшие там, знатные и простые, выразили свое одобрение, отринули несовершенные установления и приняли вместо них те, которые признали лучшими» (*Беда Достопочтенный. Церковная история народа англо-саксов*. С. 104).

христианство, символизирующая возможность использования традиции устных песнопений для проповеди христианства. Не менее важным был и другой культурно-исторический подтекст: фигура Кэдмона могла соотноситься с двумя христианскими традициями (кельтской и римской), и его принятие в монастыре символически обозначало возможность взаимодействия между ними. Отчасти два этих аспекта были взаимосвязаны, поскольку использование исконного поэтического творчества для проповеди христианства воспринималось вполне органично именно в контексте ирландской христианской традиции³¹⁰.

Исследования англосаксонской агиографической традиции VII-го века позволяют сделать и некоторые предположения относительно общественного положения Кэдмона до призвания. Святые этого времени были в подавляющем большинстве люди высокого социального статуса³¹¹, среди них Альдхельм и знаменитый Гутлак. Кэдмон (если предполагать, что до призвания он был исключительно пастухом) кажется нетипичным святым для своего времени. Обратимся еще раз к проанализированному материалу и попытаемся прочесть библейские аллюзии с точки зрения их культурно-исторического значения.

Прежде всего, обращают на себя внимание завуалированные в тексте Беды ассоциации с пророком Моисеем. Последний, хотя и не по рождению, но по воспитанию принадлежал к правящему классу. Поэтому аллюзии на него могли намекать на высокий социальный статус Кэдмона или его связь с воинскими занятиями. О победоносных сражениях пророка Моисея после его бегства из Египта повествуют апокрифические источники, которые были очень популярны в

³¹⁰ Один из самых известных и влиятельных ирландских монахов св. Колумба (521–597) учился поэтическому искусству у филидов и считал их носителями культуры, которая могла быть использована и для проповеди христианства. Так, он даже встал на защиту филидов, когда король Аод принял решение изгнать их из Ирландии (Житие Колумма Килле. С. 254–258).

³¹¹ *Омельницкий М. П.* Образ святого в англо-саксонской литературной и агиографической традиции: на материалах поэмы "Guthlac A" и "Vita Sancti Guthaci" Феликса Кроуландского. М.: Реал-А, 1997. С. 63; *Сазонова А. А.* Альдхельм Малмсберийский: жизненный путь святого в Англосаксонской Британии (VII–VIII вв.). М.: [б.и.], 2008. С. 108; *Blair J.* The Church in Anglo-Saxon Society. P. 143–144.

Средние века и вошли в состав, например, «Иудейских древностей» Иосифа Флавия или в апокриф «Житие пророка Моисея».

Культурная специфика восприятия фигуры пророка Моисея раскрывается в рассказе Беды о короле Восточной Англии Сигеберте (Sigeberht) (умер в 636 (?) году). Сигеберт ушел в монастырь после полного славных побед правления. Будучи монахом, он решился на участие в битве по просьбам своих бывших подданных. Историк упоминает тот факт, что он пожелал участвовать в бою, взяв с собой только свой посох (*uirga*). Сигеберт уподобился тем самым Моисею, который своим чудесным жезлом совершал чудеса. Использование ветхозаветного символа власти не увенчалось успехом, и Сигеберт был убит во время битвы.

Т. Хилл видит в столь явном использовании Бедой в этом рассказе ветхозаветных аллюзий косвенное подтверждение того, что сами англосаксонские правители могли находить для себя образец для подражания именно в образе пророка Моисея³¹². Не ясно до конца, что осуждал Беда в поступке Сигеберта: его чрезмерную надежду на силу жезла или тщеславное стремление победить в бою без оружия. Сам жезл, который использует король, отказавшийся от своего королевского достоинства, явно неоднозначная деталь, что может быть связано с историей этого библейского символа³¹³ или традицией его рецепции англосаксами³¹⁴. В целом, рассказ о Сигеберте подтверждает, что пророк Моисей воспринимался в англосаксонской традиции не только как законодатель, но и как выдающийся военачальник, которому стремились подражать правители англов.

³¹² *Hill Th.* "Non nisi virgam tantam...in manu": Sigeberht's Mosaic Aspirations (Bede HE, III, 18) // *Notes and Queries*. 2006. Vol. 53, № 4. P. 391–395.

³¹³ В апокрифе «Житие пророка Моисея» читаем о том, что этот самый жезл был взят Адамом из рая, а затем оказался у тестя Моисея Рагуила в саду, откуда его и взял Моисей (Житие пророка Моисея / Пер. и комм. М. В. Рождественской // Апокрифы Древней Руси / Сост., предисл. М. Рождественской. СПб.: Амфора, 2002. С. 72).

³¹⁴ Подробнее об этой традиции см. *Hill Th.* The Rod of Protection and the Witches' Ride: Christian and Germanic Syncretism in Two Old English Metrical Charms. *Journal of English and Germanic Philology*. 2012. Vol. 111, № 2. P. 145–168.

На возможный высокий социальный статус Кэдмона указывает и ближайший контекст легенды. Предшествует главе, рассказывающей о Кэдмоне, повествование об Имме, который происходил из знатной семьи, но в плену назвал себя *rusticus*, т. е. «простак», «деревенщина», проявляя христианскую добродетель смирения. Самым близким к рассказу о Кэдмоне является и рассказ об аббатисе Хильде, происходившей из королевской семьи Деиры.

Думается, что не случайно именно эти рассказы предшествуют легенде о Кэдмоне. Последний оказывается здесь в одном ряду с дочерью племянника короля, ставшей монахиней, и со знатным дружинником, который не стыдился называть себя деревенщиной. Это делает вполне возможным предположение, что и Кэдмон, не стыдившийся сторожить скот, мог принадлежать к знатному роду, но оказаться по каким-то причинам в подчиненном положении. Текст легенды дает возможность совершенно разных предположений о том, кем мог быть реальный Кэдмон. Однако более важным в ней, безусловно, был сакральный характер этой фигуры, который подтверждается сокрытием имени, предыстории и происхождения главного героя.

Соотнесение Легенды о Кэдмоне с другими древнеанглийскими текстами, повествующими об авторах поэзии на библейские темы, позволит понять, что было важным для создания фигуры автора-авторитета в эту эпоху. На первый взгляд, все эти легенды используют схожие приемы идеализации образа. Но ни один из создаваемых в них образов не обретает характер сакрального.

Важной идеализированной фигурой поэта был сам Беда Досточтимый. Кутберт, его ученик и единственный прижизненный биограф в Письме о болезни и смерти Беды³¹⁵ сообщает, что последний, несмотря на ослабевшее зрение, был занят непрестанной молитвой и наставлением своих учеников, один из которых записывал за ним перевод Евангелия от Иоанна и сочинений Исидора Севильского.

³¹⁵ Письмо Кутберта о болезни и смерти Беды// Беда Достопочтенный. Церковная история народа англос. / Пер. с лат. В. В. Эрлихмана. СПб., 2001. С. 206–208.

Хотя глаза Беды уже не видели света мира сего, внутреннее зрение позволяло ему проникать в глубину знаний о Боге. Здесь виден и христианский тоpos о том, что «сила Божия в немощи совершается», в полной мере раскрытый и в легенде о Кэдмоне. Не менее важны и тоposы (т. е. общие места) непрестанной деятельности и заботы о пастве, прочитывающиеся в обоих рассказах.

Библейские образы широко использованы и в Жизнеописании короля Альфреда, составленном его сподвижником Ассером³¹⁶ (IX век). В отличие от Беды, Ассер чаще всего использует прямые сравнения и цитаты из Библии, указывает имена библейских персонажей. В этом Жизнеописании есть ряд библейских тоposов (как и Давид, Альфред был младшим сыном в семье и самым красивым из детей, приятным в обращении, талантливым и ловким охотником, еще в детстве во время путешествия со своим отцом в Рим он был помазан на царство тогдашним папой Львом IV, подобно тому, как Давид был помазан на царство пророком Самуилом).

Топос пустынножительства, используемый в рассказах о переводчиках Библии, в древнеанглийской традиции воспроизводится, в основном за счет библейских аллюзий, как на ветхозаветных (Моисей, Иезекииль для Кэдмона³¹⁷, царь Давид для Альфреда), так и новозаветных героев (Христос для Кэдмона).

Топос образованности в рассказе Ассера раскрывается не совсем так, как в Легенде о Кэдмоне: хотя Альфред обладал прекрасной памятью и прилежно слушал Слово Божие, до двенадцати лет он не был обучен чтению и письму, а также не смог изучить «свободные науки», поскольку в его земле не было достойных учителей.

³¹⁶ The Medieval Life of King Alfred the Great: a Translation and Commentary on the Text Attributed to Asser / Annotation, English Translation with Commentary by A. P. Smyth. – Basingstoke, New York: Palgrave, 2002. P. 269–280; *Ассер. О деяниях Альфреда* / Пер. М. Р. Ненароковой // Памятники средневековой латинской литературы VIII–IX века / Отв. ред. М. Л. Гаспаров. М.: Наука, 2006. С. 404–416.

³¹⁷ В отличие от многих ветхозаветных пророков, уединение Кэдмона, необходимое для получения откровения, длится всего одну ночь.

Подобно Кэдмону, Альфред получает свой дар чудесным образом. Король одновременно с даром чтения обретает и способность переводить священные тексты на язык саксов. Описывая чудесное обретение этого дара королем, Ассер приводит ряд библейских цитат и сравнивает позднее обретение этого дара (король научился читать только в зрелом возрасте, почти перед смертью) с чудесным покаянием разумного разбойника, который обратился ко Христу перед смертью и был спасен. Топос смирения, позднего (в зрелом возрасте) обретения божественного дара также роднит истории Кэдмона и короля Альфреда.

Ассер упоминает о необычайной любви короля к молитве, его заботах об образовании своих подданных. Альфред не только занимался обучением грамоте, чтением псалмов, ежедневным посещением божественной службы, чтением летописей и поэм на саксонском языке. Король еще в юном возрасте выучил наизусть книгу, содержащую поэтические рассказы из Священной истории на его родном языке.

Для англосаксонских рассказов о людях, связанных с поэтическим творчеством на родном языке (Кэдмоне, Беде и Альфреде), было характерно использование топов образованности, праведной жизни, смирения, заботы о наставлении паствы, богодухновенности дара. Все эти топовы широко используются и в легендах о переводчиках Библии (прежде всего, блаж. Иеронима и Татиана), что подтверждает тесную генетическую связь между раннехристианской и древнеанглийской традициями.

К более позднему времени (XII в.) относится рассказ из «Деяний английских епископов»/ «Истории английских епископов» (*Gesta Pontificum Anglorum*) Вильяма Мальмсберийского, повествующий об Альдхельме Мальмсберийском. Альдхельм прославляется в нем как необычайно умный и талантливый муж. Но сам рассказ относится уже к иной эпохе и стилистически разительно отличается от Легенды о поэте Кэдмоне и как бы входит с ней в скрытое противоречие.

В жизнеописании Альдхельма возникает ряд топосов, которые также позволяют соотносить ее с легендами о переводчиках Библии. Это, прежде всего, топос образованности. В житиях переводчиков раннехристианской эпохи (блаж. Иеронима и Татиана) языческое образование и вкусы, им привитые, входят в противоречие с изучением Священного Писания. Подобным образом воспринят этот топос в Легенде о Кэдмоне. Устная поэтическая традиция сложения песен для развлечения, которую не мог постичь Кэдмон, также осуждается Бедой. Не признавалась она как авторитетная и в дальнейшем³¹⁸.

В жизнеописании Альдхельма упоминается также и иной вид учености – знание латинских авторов и принципов стихосложения, который не осуждается и не входит в противоречие с постижением Слова Божия. Альдхельм с раннего детства обучался латыни и древнегреческому и вскоре заставил своих учителей восхищаться им («*Ibi pusio, Grecis et Latinis eruditus litteris, breui mirandus ipsis enituit magistris*»³¹⁹). С подобной сценой восхищения учителей встречаемся и в рассказе о Кэдмоне, который ни у кого не учился. Данный топос осмыслен в двух легендах по-разному.

Агиограф XII века, стремясь придать документальную точность своему повествованию, упоминает источники приводимых им сведений. Так, описывая поэтические таланты Альдхельма, он ссылается на некую записную книжку короля Альфреда (*Manualem librum regis Elfredi*³²⁰). Существуют предположения, что рассказ Вильяма Мальмсберийского действительно восходит к достаточно древнему прототипу³²¹. Очевидно, такая записная книжка (и не одна) существовала³²² и содержала сведения, которые были известны еще при жизни самого Альдхельма, т. е. могли быть известны, например, Бедо.

³¹⁸ В цитируемом выше письме Алкуина осуждаются монахи, которые любили слушать развлекательные песни.

³¹⁹ *William of Malmesbury. Gesta Pontificum Anglorum. Vol. 1. P. 502.*

³²⁰ *Ibid. P. 502.*

³²¹ *Remley P. G. Aldhelm as Old English Poet: Exodus, Asser and the Dicta Ælfredi. P. 90–108.*

³²² Видимо, о ней же пишет и биограф Альфреда Ассер. *The Medieval Life of King Alfred the Great: a Translation and Commentary on the Text Attributed to Asser. P. 41–43.*

Важен и сам момент, в связи с которым агиограф прибегает к указанию на источник. Он упоминает, что король Альфред считал, что «никого никогда прежде него (Альдхельма – *М. Я.*) не было, кто бы превзошел его в умении создавать поэзию на английском языке, слагать песни, а потом соответственно (*вар.* – при подходящем случае) петь или декламировать их»³²³. Данное утверждение, очевидно, связано со словами из легенды о Кэдмоне, которого аналогичным образом восхваляет Беда. На первый взгляд, оно выглядит даже как полемика с текстом Беды, которая завуалирована ссылкой на другой авторитет (короля Альфреда).

Можно предположить, что Вильям Мальмсберийский или его источник не воспринимали Кэдмона как реальное лицо. Но такому предположению противоречит рассказ самого Вильяма Мальмсберийского об останках поэта Кэдмона, которые почитались как мощи святого.

Более логичным может быть другое предположение: агиограф XII века (или его источник) знал сочинения Альдхельма на английском языке (Вильям Мальмсберийский отмечает, ссылаясь на Альфреда, что многие простые песни Альдхельма «до сих пор обыкновенно поются»³²⁴) и высказывал при этом свое мнение об этих песнях. Но и такое предположение подразумевает некое неуважение к авторитету Беды, его свидетельству.

Важно в рассказе Вильяма Мальмсберийского то, что он дает оценку всему поэтическому творчеству Альдхельма, не выделяя стихи на библейские темы. Вероятно, тем самым он достигает и основной цели своего текста – прославить Альдхельма, и не оспаривает высочайшую оценку, которую Беда дает таланту Кэдмона, поскольку в Легенде о Кэдмоне подчеркивается, что ее главный герой слагал только религиозные стихи.

³²³ «*nulla umquam aetate par ei fuerit quisquam poesim Anglicam posse facere, cantum componere, eadem apposite uel canere uel dicere*» (*William of Malmesbury. Gesta Pontificum Anglorum. Vol. 1. P. 506*).

³²⁴ «*carmen triuiale, quod adhuc uulgo cantitatur*» (*Ibid. P. 506*).

Кроме того, при внимательном прочтении текста Беды становится понятным, что рассказы о первых поэтах (Кэдмоне и Альдхельме) не противоречили, а дополняли друг друга. Так, Беда пишет о Кэдмоне:

«Et quidem et alii post illum in gente Anglorum religiosa poemata facere tentabant; sed nullus eum [Al., ei] aequiparare potuit» – «После него многие англыв пытались складывать религиозные поэмы, но никто не мог сравниться с ним»³²⁵.

Вильям Мальмсберийский (ссылаясь на короля Альфреда) весьма осторожно сравнивает Альдхельма лишь с теми, кто слагал стихи до него. Беда сравнивает творчество Кэдмона с теми, кто сочинял после него. Талант Альдхельма, полученный в результате научения, может сравниваться только с его предшественниками, тогда как дар Кэдмона превосходит и его последователей.

Поскольку Кэдмон пришел в монастырь не позднее 680 года и был уже в зрелых летах, а Альдхельм родился в 639 (640?) году, а в 670-х годах создал свой знаменитый сборник латинских загадок, становится ясным, что оба поэта могли творить фактически в одно и то же время. Реальный смысл этих утверждений едва уловим, и можно предположить, что они должны были служить лишь общему прославлению каждого из героев таким образом, чтобы рассказ более позднего историка (Вильяма Мальмсберийского) не входил в противоречие с авторитетным мнением Беды.

Стремление избежать противоречий с рассказом Беды заметно и в других моментах повествования. О том, что Альдхельм излагал библейские сюжеты языком поэзии, мы узнаем лишь в заключительной части рассказа о его поэтических занятиях. Продолжая пересказывать слова короля Альфреда, Вильям Мальмсберийский говорит, что Альдхельм применял свое поэтическое искусство, чтобы задержать паству, которая слишком спешила домой после Божественной службы. Рассказчик говорит, что такое пение было «очевидно несерьезным/ мелким»³²⁶ занятием для такого человека. Лишь сумев привлечь простых людей

³²⁵ Беда Достопочтенный. Церковная история народа англов. С. 140.

³²⁶ «videantur friuola» (William of Malmesbury. Gesta Pontificum Anglorum. Vol. 1. P. 506).

своими песнями, Альдхельм вплетал в них слова из Писаний. Вильям Мальмсберийский однозначно одобряет такой подход к наставлению паствы³²⁷, но никак не оценивает качество именно этих, религиозных песен.

Историк говорит, что, исполняя свои сочинения, Альдхельм стоял на мосту, соединяющем церковь и город. Если даже считать это описание исторически точным, нельзя не отметить возможности аллегорического прочтения данной сцены. Стихи Альдхельма, подобно мосту, должны были соединять город и Церковь, то есть светское и церковное, сакральное искусство.

В противоположность данному рассказу, Легенда о Кэдмоне содержит лишь сцену исполнения стихов перед учеными мужами. Фраза Беда о том, что «Во многих душах его (Кэдмона – *М. Я.*) песни зажгли презрение к миру и стремление к жизни небесной»³²⁸, оказывается не вполне понятной, т.к. в Легенде не сообщается, исполнял ли Кэдмон свои стихи за пределами монастыря, или они исполнялись кем-то другим при каких-либо обстоятельствах по памяти или по записи.

Наконец, все эти соображения заставляют задуматься о том, какие отношения были между текстом Легенды о поэте Кэдмоне, изложенной Бедой, и биографией Альдхельма. Если допустить, что Вильям Мальмсберийский ссылался на реальный документ, «Записную книжку короля Альфреда», в котором был описан реальный фрагмент биографии Альдхельма, описывающий создание им стихов на библейские темы, то можно предположить, что с подобными рассказами о своем современнике мог быть знаком и Беда.

Создавая свое повествование о Кэдмоне, Беда мог ориентироваться на ту традицию образования и словесной культуры, которую представлял Альдхельм и которая была в его время достаточно хорошо известна. Поскольку образ поэта Кэдмона отличается от образа Альдхельма (прежде всего, характером идеализации), можно предположить, что Беда стремился дополнить некими

³²⁷ Ibid. P. 506.

³²⁸ Беда *Достопочтенный*. Церковная история народа англос. С. 140.

важными деталями тот образ поэта, который начал складываться в сознании его современников под влиянием личности Альдхельма.

Очевидные противоречия между двумя фигурами связаны с уровнем их образования и тем, как они использовали свой поэтический дар. Подчеркивая необразованность Кэдмона, Беда ярко изображает его дар как богодухновенный и отмечает, что он не слагал «праздных песен» (*nihil unquam frivoli et supervacui poematis facere potuit* – «никаких праздных песен не мог создавать»³²⁹). Вильям Мальмсберийский отмечает, что Альдхельм занимался и тем, что было «очевидно мелким» (*videantur friuola*), хотя и не осуждает это умение своего героя слагать стихи на совершенно разные темы.

Важно и еще одно существенное различие в рассказах о Кэдмоне и Альдхельме. В биографии Альдхельма поэзия на библейские темы «исходит» от ученого мужа, который вышел из стен монастыря, чтобы наставить свою паству. Кэдмон же, напротив, приходит в монастырь, уже получив поэтический дар свыше, но продолжает обучение у ученых мужей. Вероятно, именно «сценарий» чуда Кэдмона, при котором неграмотный человек приходит в монастырь, принося свой талант как «дары волхвов», а затем обучается у ученых мужей, оказался более приемлемым. А авторитет Кэдмона смог заслонить собой фигуру талантливого образованного интеллектуала Альдхельма, который использовал свой дар для наставления паствы.

Рассказ о простом пастухе, получившем дар сложения стихов во славу христианского Бога чудесным образом в зрелом возрасте, содержится и в предисловии к древнесаксонской рукописи переложений Библии, которая датируется началом IX века³³⁰. Эта фигура выглядит как аллюзия на Кэдмона без упоминания его имени. Как мы говорили в начале предыдущего параграфа, такое опущение имени Кэдмона лишь подчеркивало его сакральную природу и было актуальным в течение долгого времени (вплоть до XII века).

³²⁹ В переводе В. В. Эрлихмана «он не слагал легкомысленных или пустых песен» *Беда Достопочтенный*. Церковная история народа англос. С. 140.

³³⁰ Praefatio in librum antiquum lingua Saxonica conscriptum. P. 1–2.

Вместе с тем сюжет легенды о Кэдмоне, изложенный иными словами, в этом латинском предисловии выглядит лишь как набор топосов. Однако наличие такого рассказа может свидетельствовать о том, что «сценарий» чуда Кэдмона, как и его сакрализованная фигура сохраняли свой авторитет в течение нескольких столетий как на Британских островах, так и на континенте. Сами поэтические переложения Библии обретали за счет наличия такой фигуры высокий статус богодухновенных текстов, что могло способствовать их сохранению, воспроизведению и записи как в англосаксонской, так и в древнесаксонской традиции.

Таким образом, англосаксонская житийная и историческая традиция описывает ряд личностей (Кэдмон, король Альфред, Беда, Альдхельм), участвовавших в переводе и поэтическом переложении священных текстов на язык англов. В целом, их образы создавались при помощи схожих приемов идеализации, многие из которых использовались также и в раннехристианских легендах о переводчиках Библии: это сравнение с библейскими фигурами³³¹, акцентирование богодухновенности дара, нравственной безупречности его носителя, заботы о просвещении паствы. Не менее значим был и топос образованности и отношения к иной (не христианской) поэтической традиции, который по-разному осмысливался применительно к фигурам Альдхельма, Кэдмона и короля Альфреда.

При всем сходстве рассмотренных текстов, они обладали и рядом отличий которые касались способов создания образов поэтов. Так, в рассказе о короле Альфреде широко используются прямые сравнения с библейскими персонажами, тогда как в рассказе о болезни и смерти Беды прямые сравнения минимальны, а в Легенде о поэте Кэдмоне соотнесение с библейскими фигурами происходит только на уровне ряда аллюзий. Жизнеописание Альдхельма выстроено как

³³¹ В отличие от остальных поэтов, Альдхельм Мальмсберийский писал о своем даре сам. В предисловии к сборнику загадок он сравнивает свой дар с даром псалмопевца Давида и праведного Иова и противопоставляет свою поэзию языческим мифам о получении поэтического дара через мед поэзии или во сне.

историческое повествование, содержащее указание на источники. Так, в легенде о Кэдмоне создается наиболее аллегоричный образ, который и стал в конечном итоге символическим воплощением автора-авторитета древнеанглийской поэзии на библейские темы.

Выводы к главе 2

Проведенный анализ культурно-исторических условий существования поэзии англосаксов показывает, что наибольшее влияние на ее формирование оказала христианская образовательная традиция, воспринятая через римские и ирландские образовательные центры.

Древнеанглийская традиция образования, книжности, чтения и истолкования Библии была одной из самых развитых в раннесредневековой Европе, она использовала достижения восточного и западного христианства и развивалась в течение всей англосаксонской эпохи как на латыни, так и на родном языке англосаксов. Комментарии на Священное Писание, необходимые для просвещения и наставления, предполагавшие синтез приемов культурно-исторического и аллегорического истолкования, создавались англосаксами до IX–X века преимущественно на латыни. Активное развитие духовной словесности на древнеанглийском языке (перевод книг Библии и ряда богослужебных текстов, создание проповедей, агиографии и пр.) происходило в X–XI веках одновременно с записью большинства текстов древнеанглийской поэзии.

Запись древнеанглийской поэзии началась с поэзии на христианские темы, включение которой в сферу письменной культуры стало возможным в середине VIII века в Нортумбрии в связи с появлением полулегендарного поэта Кэдмона.

Первый записанный текст древнеанглийской поэзии «Гимн Кэдмона» можно назвать «авторским», хотя он и был записан сначала на латыни в тексте «Церковной истории народа англоv», а затем и на полях ее рукописи на древнеанглийском языке.

Авторство древнеанглийской поэзии необходимо рассматривать в контексте представлений, свойственных архаической эпохе, где важен не реальный исторический автор, а то достоинство, которое ему приписывает определенная культурно-историческая общность. Поскольку авторское достоинство в архаической традиции относилось к жанровым характеристикам текстов, приписываемых определенному автору, доказательство или опровержение реальной авторской принадлежности дошедших до нас текстов не имеет смысла.

Анализ использованных в Легенде о Кэдмоне и в рассказах о Беде Досточтимом, короле Альфреде и Альдхельме Мальмсберийском топосов (образованность, смирение, отношение к языческой культуре и наставлению паствы) показывает их ориентацию на легенды о переводчиках Библии. Сравнение данных рассказов между собой демонстрирует и существенное отличие фигуры Кэдмона от остальных фигур, которые также претендуют на роль автора-авторитета. Безусловный авторитет имени Кэдмона в англосаксонской традиции подтверждается его последующим почитанием в качестве святого, а также использованием легенды о Кэдмоне у континентальных саксов.

Проведенный анализ дает возможность сказать, что в качестве авторитетного автора поэм на библейские и агиографические темы в древнеанглийской монастырской среде в конце VII–VIII веке могла восприниматься фигура образованного интеллектуала Альдхельма Мальмсберийского, владевшего античной ученостью, латинским языком и искусством стихосложения как на латыни, так и на своем родном языке. Примерно в это же время возникла полупоэтическая фигура поэта Кэдмона, которая стала в определенный момент восприниматься как наиболее авторитетная, вероятно, за счет Легенды, изложенной Бедой. Последний создал

своеобразный, не просто идеализированный, но сакрализованный образ первого поэта.

Анализ Легенды о поэте Кэдмоне, проведенный с учетом жанра церковной историографии, в контексте которого она представлена, позволил выявить приемы сакрализации образа автора-авторитета, а также культурно-историческую семантику всего рассказа. Ведущими средствами в создании этого образа являются умолчания и библейские аллюзии. Образ Кэдмона наделен нравственными совершенствами, главный герой творит под воздействием Святого Духа. Аллюзии на центральные события ветхозаветной (Неопалимая купина) и новозаветной (Рождество Христово) истории, а также ассоциации с пророком Моисеем и табуированность имени главного героя позволяют воспринимать историю Кэдмона как одну из центральных в «Церковной истории народа англосаксов». Большое количество умолчаний и множественность библейских аллюзий способствовали сакрализации имени и авторского достоинства главного героя, а также приданию всему рассказу аллегорического смысла.

Соотнесение Легенды о поэте Кэдмоне с традициями кельтской и римской агиографии показывает их объединение в тексте. При этом фигура Кэдмона может быть прочитана не только как аллегория принятия в лоно Церкви вчерашнего язычника и признания возможности использования для проповеди приемов исконно языческой поэзии. Не менее вероятным может быть и соотнесение Кэдмона с ирландской христианской традицией, в рамках которой проповедь Слова Божия с использованием приемов народной языческой поэзии происходила по происхождению поэзии понималась как вполне возможная.

Особый характер сакрализации имени первого христианского поэта предполагал его длительную табуированность. Тем не менее признание богодухновенности дара поэта Кэдмона и сакрализация его фигуры становились своеобразной санкцией для записи его текстов. Высокое авторское достоинство Кэдмона предполагало придание и его поэзии статуса священной, что уподобляло ее в глазах англосаксов тексту Библии.

ГЛАВА 3. ПРИЕМЫ ПОСТРОЕНИЯ ЭПИЧЕСКОГО ТЕКСТА КАК СРЕДСТВА ПЕРЕДАЧИ ХРИСТИАНСКОЙ СЕМАНТИКИ В ПОЭМАХ КОДЕКСА ЮНИУСА

3.1. Зачины поэм Кодекса Юниуса как средство ориентации на богослужebную и экзегетическую традицию

Как показал анализ, проведенный в первой главе, христианский эпос является эпосом, то есть сохраняет большую часть характеристик эпического, которые реализуются в тексте особым, отличным от героического эпоса, способом. В данной главе мы рассмотрим один из важнейших аспектов эпоса как жанра, который выявляется на материале различных традиций, – типичные приемы построения текста³³². Принципиально важным в анализе христианского эпоса является рассмотрение принципов использования и семантики этих приемов.

Семантика приемов построения эпоса далеко не всегда была в центре внимания ученых. Сходство устного эпоса со средневековыми записанными эпосами привело к тому, что основные повествовательные приемы (прежде всего, формульные выражения) анализировались как инструменты устного сказительства, которое подразумевало «сочинение в процессе исполнения»³³³. Применительно к англосаксонскому материалу выстраивалась вполне логичная и

³³² Именно на основе типичных повторяющихся моделей построения высказывания стоит свою средневековую поэтику П. Зюмтор. *Зюмтор П. Опыт построения средневековой поэтики*. СПб.: Алетейя, 2003. 544 с. Повторяющиеся модели могут быть основой анализа и прозаической традиции. Например: Бондарко Н. А. *Немецкая духовная проза XIII–XV веков: язык, традиция, текст*. СПб.: Наука, 2014. 674 с.

³³³ *Лорд А. Б. Сказитель/ Пер. с англ. и коммент. Ю. А. Клейнера и Г. А. Левинтона*. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. 368 с.

понятная картина. Аллитерация (созвучие ударных корневых морфем в строке) способствовала припоминанию слов, использование формульных моделей – быстрому построению словосочетаний, набор эпических тем – разворачиванию рассказа, опорные слова – припоминанию связанных между собой реалий. Во многом благодаря «устной теории» сплошная формульность древнеанглийского поэтического текста воспринималась как следствие его устного происхождения³³⁴. Тема описывалась как традиционное средство «заполнения лакуны» при переходе от одного описания к другому. Выделение эпических тем и типовых эпизодов часто было механистическим³³⁵, а приемы построения текста анализировались лишь в плане их типологического сходства.

Важным шагом к рассмотрению семантики приемов построения эпоса стало понимание того, что не только устный текст может содержать в себе повторяющиеся слова и выражения³³⁶. Постепенно началось разграничение понятий «устный» и «формульный», а также «повторяемость» и «формульность». Это означало признание того факта, что в поэзии «письменной» эпохи³³⁷, продолжавшей использовать приемы, типичные для устной традиции, повторяющиеся выражения и модели могли иметь определенную стилистическую нагрузку и использоваться более осознанно, чем в творчестве устного

³³⁴ *Magoun F. P. Jr.* The Oral Formulaic Character of Anglo-Saxon Narrative Poetry; *Fry D.K.* Caedmon as formulaic poet. P. 41–61. Для доказательства привлекались разного рода тексты, в том числе и переложения Библии *Jones A.* Daniel and Azarias as Evidence for Oral-Formulaic Character of Old English Poetry. P. 95–102.

³³⁵ *Diamond R. E.* Theme as Ornament in Anglo-Saxon Poetry // Publications of the Modern Language Association of America. 1961. December. Vol. LXXVI, № 5. P. 461–468.

³³⁶ *Renoir A.* Repetition, Oral-Formulaic Style, and Affective Impact in Mediaeval Poetry: A Tentative Illustration.

³³⁷ О различии «письменной» и «устной» традиции эпоса см., например, *Гринцер П. А.* Древнеиндийский эпос: генезис и типология. М.: Наука, 1974. 420 с.; Памятники книжного эпоса. Стиль и типологические особенности. Сб. статей АН СССР, Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького / Отв. ред. Е. М. Мелетинский. М.: Наука, 1978. 272 с.; Памятники книжного эпоса Запада и Востока. Коллективная монография/ Сост. и ред. С. Ю. Неклюдов и Н. В. Петров. М.: ИНФРА-М, 2018. 418 с.

сказателя³³⁸. Таким образом, внимание исследователей было переключено на тексты «письменного» эпоса и семантику их конструктивных элементов.

Проблема многозначности эпического текста поднималась не раз в исследованиях германского эпоса, однако чаще всего она связывается с внутренней семантической изменчивостью эпоса³³⁹, которая выражается в накоплении новых смыслов с течением времени³⁴⁰. Применительно к христианскому эпосу можно говорить и о другом типе многозначности, обусловленном многозначностью источника.

Как мы показали во второй главе, англосаксы были знакомы с основными приемами толкования Библии, активно развивали и осваивали их. Эта традиция вобрала в себя как разъяснение культурно-исторического смысла текста³⁴¹ с учетом данных медицины, географии, истории, риторики, метрологии, так и способы осмысления тайных, аллегорических смыслов Писания. Рецепция англосаксами традиции библейских комментариев была настолько глубокой, что стиль латинских сочинений некоторых авторов (в частности, Алдхельма) называют «герменевтическим»³⁴², поскольку его основу составляли глоссы и толкования на Священное Писание. Древнеанглийские сочинения Альдхельма не

³³⁸ См. объяснение «устной теории» как механистического взгляда на процесс творчества: *Тронский И. М.* К вопросу о «формульном стиле» гомеровского эпоса // *Philologica. Исследования по языку и литературе. Сборник статей памяти академика В. М. Жирмунского / Под ред. Ярцева В. Н., Алексеев М. П. и др. Л.: Наука, 1973. С. 48–57.*

³³⁹ *Смирницкая О. А.* О многозначности эпического текста (комментарий к строфам «Гренландской Песни об Атли») // *Слово в перспективе литературной эволюции. К 100 летию М. И. Стеблин-Каменского. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 176.*

³⁴⁰ К аналогичным выводам приходят и исследователи античного эпоса, например С. П. Маркиш пишет: «Таким образом, одна из характерных черт героического эпоса – его многослойность, и число слоев с течением времени все увеличивалось, а стало быть, сам эпос находился в непрерывном движении, непрерывно изменялся» (*Маркиш С. П.* Гомер и его поэмы. М: Художественная литература, 1962. С. 14–15).

³⁴¹ *Bischoff B., Lapidge M.* *Biblical Commentaries from the Canterbury School of Theodore and Hadrian Cambridge Studies in Anglo-Saxon England.* P. 246.

³⁴² Это сложный для понимания стиль англо-латинской литературы оставался актуален вплоть до X века, он предполагал использование большого количества архаизмов, неологизмов и заимствований преимущественно из грекоязычной литературы или из греко-латинских глоссариев (*Lapidge M.* *The Hermeneutic Style in Tenth-century Anglo-Latin Literature // Anglo-Saxon England. 1975. Vol. 4. P. 67–111).*

сохранились, но в текстах христианского эпоса, в частности, в поэме «Исход», находят ряд образов, использованных также в его латинских стихах³⁴³.

Традиция восприятия текста Библии как многозначного, понимание разных уровней его семантики, была неразрывно связана с самим священным текстом в сознании носителей этой культуры. Целью данной главы является выявление принципов использования нарративных приемов эпоса для трансляции смыслов Писания в христианском эпосе англосаксов.

Зачины являются важной составляющей эпического текста, позволяющей оформить его в единое целое и сориентировать читателя на восприятие основного содержания. Поскольку в древнеанглийских рукописях (в том числе к Кодексе Юниуса) отдельные поэмы не имели заголовков, границы между текстами устаналивают на основе содержательного единства, а также по наличию эпических зачинов.

В основе эпического зачина в древнеанглийской поэзии лежит вера в истинность слов сказителя, подтверждаемая указанием на авторитет его источников³⁴⁴. Эта модель была универсальна для эпических традиций Запада и Востока³⁴⁵. Авторитетность рассказа определялась тем фактом, что рассказчик и/или его аудитория уже слышали от кого-то излагаемую историю: «*Bæt wearð underne*» – «То стало известно» (Ch&S 1); «*Hwæt, we feor and neah/ gefrigen hab[b]að//*» – «Истинно! Далёко ли, близко ли/ мы слышали//» (Ex 1) и др.

Среди традиционных частей эпического зачина выделяют также приветствие *Hwæt!* – «Вот!», «Истинно!», которое называют приметой эпического повествования, поскольку оно используется в поэме «Беовульф»³⁴⁶.

³⁴³ Remley P. G. Aldhelm as Old English Poet: Exodus, Asser and the Dicta Ælfredi. P. 90–108.

³⁴⁴ Parks W. The Traditional Narrator and the “I heard” Formulas of Old English Poetry // Anglo-Saxon England. 1987. Vol. 16. P. 45–66.

³⁴⁵ Гринцер П. А. Древнеиндийский эпос: генезис и типология. С. 33.

³⁴⁶ Клейнер Ю. А. Язык поэтической традиции в синхронии и диахронии // Поэтика традиции: Сборник научных статей к 90-летию со дня рождения Б. Н. Путилова / Под ред.

Зачин «Беовульфа» (*Hwæt! We Gardena/ in geardagum, // þeodcyninga/ þrym gefrunon, // hu ða æþelingas/ ellen fremedon! //* – «Истинно! Мы о данах/ в дни прежние// о славе рода/ доблестного слышали, // как те благородные/ славу стяжали//») (Вео 1–3)) ученые рассматривали с разных позиций, в том числе и с точки зрения своеобразного иронического отношения к содержанию поэмы. Зачин иллюстрирует несовпадение с основным сюжетом: главный герой поэмы – геат Беовульф, даны же (прославляемые в зачине) – несчастные жертвы чудовища Гренделя, с которым сами не могут справиться. Возможно, что в зачине поэт говорит о прежней славе данов, о том, что предшествовало основным событиям поэмы.

Подобного рода соотношение основной части и зачина видим и в поэме «Даниил». Зачин «Даниила» звучит следующим образом:

«Gefrægn ic Hebreos/ eadge lifgean // in Hierusalem,/ goldhord dælan, // cyningdom habban,/ swa him gecynde wæs, // siððan ðurh metodes mægen/ on Moyses hand // wearð wig gifen,/ wigena mænieo, // and hie of Egyptum/ ut aforon, // mægene micle./ þæt wæs modig cun! //» – «Проведал я, что евреи/ счастливо жили// в Иерусалиме,/ золото делили, // царством владели,/ что их от века было, // потому что по мощи Создателя/ и чрез длань Моисееву// стала им доблесть дарована,/ воинам многим, // и они от египтян/ избавились// мощью великой./ То могучий был род!» (Dan 1–5).

Здесь те события, которые в предыдущем тексте (поэма «Исход») были в центре повествования, как бы передвигаются в план идеального героического прошлого. В этом прошлом есть и героические подвиги, и доблесть, и Божия помощь. Воины пребывают в месте блаженства – Иерусалиме, где они живут в радости и достатке, делят золотые сокровища, как и подобает идеальной военной дружине.

Внимательное прочтение показывает, что в зачине заложен ряд внутренних противоречий. Заключительная фраза – «То могучий был род!» – звучит иронично, поскольку могучее воинство бежало от своих противников-египтян, а само содержание поэмы подтверждает, что израильтяне утратили свою славу и могущество, оказавшись в вавилонском плену. Таким образом, в поэме «Даниил» зачин во многом повторяет эпическую традицию, представленную в «Беовульфе», где предполагается ирония либо определенное противопоставление и противоречие между зачином, повествующем о славном эпическом мире героев, и основным повествованием, где войны изображены не столь идеально.

Начало поэмы «Бытие» соотносимо с совершенно иной традицией, первые строки этой поэмы не имеют формульных параллелей в поэтических текстах и в смысловом плане схожи с «Гимном Кэдмона» (начало «Гимна» «*Nu (we) scylun herigan/ hefaenricaes uard, // metudæs maecti/ end his modgidanc, //*» – «Ныне должны мы восславить/ Хранителя царства небесного, // величье Владыки/ и мощь Его мысли, //»), поэтому саму поэму называют даже расширенным вариантом или продолжением этого текста³⁴⁷. Действительно, зачин «Бытия» и вся рукопись (как и «Гимн») начинается с мысли о необходимости, правильности восхваления Бога:

«*Us is riht micel/ ðæt we rodera weard, // wereda wuldorcining, / wordum herigen, // modum lufien! //*» – «Достойно есть (досл. – очень праведно есть), / что мы неба Хранителя, // мужей славного Конунга, / словами хвалим, // духом превозносим» (Gen 1–3).

Эта фраза содержит не только призыв славить Бога, но и Его наименование, очень близкое тому, которое использовано в первой строке «Гимна» (ср.: «*hefaenricaes uard*» – «хранитель небесного царства» («Гимн Кэдмона») и *rodera weard* – «небес хранитель» («Бытие»)). В обоих случаях Бог называется хранителем небесного царства, используется один и тот же глагол *herigen/ hergan* – «славить», «восхвалять».

³⁴⁷ Клейнер Ю. А. «Легенда о призвании певца» с точки зрения формульной теории. С. 285–286.

Достаточно рано было выдвинуто предположение, что первая строка «Бытия» имеет явную богослужебную параллель – восклицание³⁴⁸, открывающее анафору (важнейшую часть евхаристического канона). Начало анафоры звучит в православной Церкви как «Достойно и праведно есть поклоняться Отцу и Сыну и Святому Духу, Троице Единосущней и Нераздельней». Эта фраза используется с древнейших времен и имеет в западной Церкви краткую форму («*Dignum et iustum est*»³⁴⁹ – «Достойно и праведно есть»).

К сожалению, невозможно точно установить форму данного возгласа в древнеанглийской традиции в силу разрозненности источников о богослужебной практике этого периода³⁵⁰. Однако известно, что аналогичный возглас (*Dignum et iustum* или *Vere dignum et iustum*) зафиксирован в древнейших литургиях ап. Марка и ап. Иакова, в римском и амвросианском/ миланском обряде³⁵¹. Древнеанглийское *riht*, используемое в «Бытии», вполне может переводиться как «то, что соответствует правилу, канону», «то, что является долгом человека»³⁵², и ассоциироваться с латинскими словами *dignum* и *iustum*. Начало Кодекса Юниуса, вероятнее всего, повторяет возглас важнейшей части богослужения – анафоры. Последняя представляет собой символическое жертвоприношение или «возношение» Святых Даров.

³⁴⁸ Впервые такая параллель предложена в работе *Hurré V. F. Doctrine and Poetry: Augustine's influence on Old English Poetry*. P. 134.

³⁴⁹ Древнейшее общее для восточной и западной Церкви возгласение "Dignum et iustum est" или "Vere dignum et iustum est". (Catholic Encyclopedia <https://www.catholic.org/encyclopedia/>).

³⁵⁰ *Pfaff R. W. Liturgy in Medieval England: a History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 593 p.

³⁵¹ Римский обряд получил особое распространение с IX века, хотя часть его не младше IV в. До кон. VIII – нач. IX на Британских островах мог иметь распространение галло-испанский обряд (*Желтов М. С. Анафора // Православная энциклопедия*. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. Т. 2. С. 285–286). В Древней Англии до викингов не было единого монастырского правила (*Blair J. The Church in Anglo-Saxon Society*. P. 80).

³⁵² Ср. переводы этого слова в словаре: I. of direction, a. literally, straight, erect, direct; b. metaphorically, right, straight; II. agreeable to the spirit of law, human or divine, just, equitable; III. satisfying the requirements of a law or regulation, legitimate, lawful, regular; IV. satisfying the demands of conduct, right, proper, fitting; V. satisfying the requirements of a standard, right, correct, true, orthodox (B-T).

Тот факт, что в рукописи деление повествования на поэмы не проводится (есть только деление на главы), позволяет говорить, что данный зачин относится не только к первой поэме, но и к рукописи в целом. Зачин «Бытия», таким образом, позволяет соотносить с анафорой весь Кодекс Юниуса.

Древнейшая форма анафоры, ее первоначальная семантика восходит к ритуалу благословения хлеба и вина в еврейской традиции, которому, вероятнее всего, следовал Христос на Тайной вечере. Этот ритуал предполагал произнесение благодарственных молитв Богу, включавших описание Сотворения Им мира и избавления евреев из египетского плена³⁵³, то есть те темы, которые, по словам Беды, излагал в форме прекрасных стихов Кэдмон, и которые легли в основу первых двух поэм Кодекса Юниуса. Схожие молитвы читались во время Евхаристии и в апостольские времена. Как отмечает Н. Д. Успенский, используемые в новозаветных текстах для обозначения благословения глаголы являются эквивалентом еврейского глагола, значение которого близко русскому «благодарить славословием», «благословлять»³⁵⁴. Это действие – благодарение славословием – соответствует творчеству Кэдмона как христианского поэта. Зачин поэмы, открывающей весь Кодекс Юниуса, акцентировал внимание на семантике всего нарратива христианского эпоса – служении Богу словом.

Зачин «Бытия» близок и зачину заключительной поэмы Кодекса Юниуса «Христос и Сатана», который начинается также с рассказа о Сотворении мира. Но риторически зачин последней поэмы построен иначе и содержит вопрос:

«Hwa is þæt ðe cunne// orðonc clene/ nymðe ece god?//» – «Кто тот, кто знает// о всем сотворенном,/ кроме вечного Бога?» (Ch&S 17–18).

Содержание первых 17 строк поэмы «Христос и Сатана» очень близко «Гимну Кэдмона» и зачину «Бытия», но целевая задача в этой поэме иная: автор уже не просто сообщает о Сотворении мира, но как бы ждет от слушателя веры и уверенности в истинности своих слов. На протяжении первых трех поэм Кодекса

³⁵³ Успенский Н. Д. Византийская литургия. Анафора. М.: Филоматис, 2003. С. 239–241.

³⁵⁴ Там же. С. 243.

поэт «подводит» читателя к пониманию заключительной его части, что предполагает достаточное знакомство со Священной историей и готовность воспринимать историю о противостоянии ангелов и демонов, Христа и Сатаны.

Зачин поэмы «Исход» внешне построен на приемах, характерных для героического эпоса. Это и приветствие *Hwæt* (Ex 1) («Вот!», «Истинно!») (аналогичное которому использовано в «Беовульфе»), и указания на то, что основная тема рассказа известна аудитории. Первое предложение поэмы, представляющее собой зачин, как и текст всей поэмы, сравнивают с загадкой, требующей разрешения³⁵⁵, или нераскрытой аллегорией. Принцип организации этой аллегории наиболее ярко выражен в синтаксисе зачина, который отражает своеобразие понимания Ветхого Завета в христианстве:

«Hwæt, we feor and neah/ gefrigen hab[b]að// ofer middangeard/ Moyses domas, // (wræclico wordriht, /wera cneorissum – // in uprodor/ eadigra gehwam// æfter bealuside/ bote lifes, // lifigendra gehwam/ langsumne ræd)// hæledum secgan! / Gehyre se ðe wille!//» – «Истинно, мы далеко и близко/ слышали// во граде срединном/ о Моисея законах// (об удивительных словесных уставах/ людей поколениям – // на небе/ из блаженных каждому// после смертного путешествия/ о вознаграждении за жизнь, // из живущих каждому/о вечном совете)// воинам говорили! / Да внимлет тот, кто возжаждет!//» (Ex 1–7).

Обращение к аудитории в зачине обозначено глаголом *gehyran*, который несет в себе двойную семантику – «слушать» и «слушаться»³⁵⁶. Если первое значение вполне органично в эпосе и может восприниматься как призыв послушать то, что готов рассказать сказитель, то второе предполагает элемент назидательности, естественный в тексте христианской направленности. Особенно заметным это значение становится благодаря структуре заключительного предложения «*Gehyre se ðe wille!*» – «Да внимлет тот, кто возжаждет!» (Ex 7),

³⁵⁵ Hopkins S. Ch. E. Solving the Old English Exodus. An Active Problem-Solving Approach to the Poem: Diss. ... Doct. of Philology. Miami University Honors Theses, 2011. 69 p.

³⁵⁶ *gehyran*: I. v. trans. To hear, give ear to; II. v. intrans. To hear, give ear to; III. to obey (B-T).

соотносимого с евангельским возгласом «Имеющий уши да слышит!» (Мф. 13:9) (для перевода последнего в Уэссекском Евангелии используется тот же глагол).

В основе зачина лежит рамочная конструкция, в центре которой – эпическая вариация из цепочки словосочетаний, включаемая современными издателями в скобки. «Обрамление» вводит основные аспекты героической парадигмы эпоса, то есть как бы внешнюю форму текста (срединный град, войны). А в «сердцевине» (во вставной конструкции (Ех 3–6)) оказывается изложение духовных ценностей христианства. Усложнение грамматической структуры (Ех 2–6) здесь происходит за счет нанизывания словосочетаний, построенных по двум синтаксическим моделям: либо существительное с предлогом, либо существительное/ местоимение с определением. Синтаксическое однообразие внутри микротемы акцентирует внимание на единстве смысла этой конструкции. Двусоставность зачина подчеркивает двуплановость поэмы в целом, рассмотрение в ней мира христианского сквозь призму мира эпического.

В зачине «Исхода» просматривается один из наиболее важных для понимания всего повествования принцип – многозначность высказывания. Зачин выглядит как обещание рассказать слушателям о *Moyses domas*. Многозначность слова *dom*³⁵⁷ в данном контексте истолковывается за счет вставной конструкции. В древнеанглийском переводе Евангелия Закон Моисея обозначается лексемой *a*. Таким образом, появляющееся в начале поэмы «Исход» словосочетание *Moyses domas*, хотя и может переводиться как «заветы Моисея», не несет в себе характерного для некоторых эпизодов Евангелия противопоставления «старого» (Моисеева) и «нового» Завета (напр., Лк. 2:22–24). В зачине «Исхода» словосочетание *Moyses domas* одновременно призвано обозначить не только законы Моисея, но и всю совокупность возможных значений и ассоциаций с

³⁵⁷ *dom* – DOOM, judgment, judicial sentence, decree, ordinance, law; a ruling, governing, command; might, power, dominion, majesty, glory, magnificence, honour, praise, dignity, authority; will, free will, choice, option; sense, meaning, interpretation (B-T). О многозначности данной лексемы в другом тексте христианского эпоса – поэме «Елена» см. например, Клёмкина Е. Н. Многозначность древнеанглийского существительного *dōm* в поэме "Елена" // Теория и практика иностранного языка в высшей школе. 2012. № 8. С. 23–25.

новой библейской системой ценностей, «по которой Бог может теперь судить свой народ и которая вместе с тем составляет славу и судьбу самого Моисея»³⁵⁸.

При внимательном прочтении зачина оказывается, что содержание основной его темы, сформулированное как *Moyses domas*, не связано напрямую с Законом Моисея. Десять заповедей (Исх. 20:1–17) и множество других правил, изложенных в Пятикнижии, относятся к общению человека с Богом и с другими людьми в земной жизни. В зачине «Исхода» сообщается о законах, относящихся к жизни после смерти. Древнеанглийский поэт говорит о награде после смерти и о блаженных людях (*eadig*), что дает возможность соотнесения приводимых здесь заветов (или «уставов», «словесных правил» – *wordriht*) с Заповедями Блаженства (Мф. 5:3–12; Лк. 6:20–23), на них же ориентирует отчасти и синтаксическая конструкция.

В зачине словами *Moyses domas* «обозначается не то, что говорится»³⁵⁹, то есть внутри него лежит, по определению Беды, аллегория как троп. Ирония классифицируется Бедой как разновидность аллегории³⁶⁰, а потому можно предположить, что использование аллегории здесь продолжает традицию, принятую в героическом эпосе, поскольку зачин «Беовульфа» также, видимо имеет в своей основе иронию, о чем мы писали выше.

Зачин «Исхода» перекликается с концовкой поэмы, где слушатель (или читатель) обнаружит те же образы (небо, срединный град, блаженные люди, суд), которые связаны с пониманием Слова Божия. Для наглядности мы представим это сходство в виде таблицы (полный перевод данного фрагмента можно найти в *Приложении 2*):

Hwæt, we ¹ feor and neah/ <i>gefrigen</i>	He us ¹ ma onlyhð, //
---	---

³⁵⁸ Гвоздецкая Н. Ю. Проблемы семантического описания древнеанглийского поэтического слова (опыт текстоцентрического анализа): дис. ... д-ра филол. наук: 10.02.04. Иваново: Ивановский государственный университет, 2000. С. 169.

³⁵⁹ Бедя Досточтимый. О фигурах и тропах Священного Писания. С. 224.

³⁶⁰ Там же. С. 224.

<p><i>hab[b]að¹¹//</i></p> <p>ofer middangeard² / Moyses</p> <p>domas³//</p> <p>(wræclico⁴ wordriht,/ wera cneorissum – //</p> <p>in uprodor⁵ / eadigra⁶ <u>gehwam</u>//</p> <p>[æfter bealusiðe]⁷/ [bote lifes]⁸//</p> <p><u>lifigendra gehwam</u>/ <i>langsumne ræd⁹</i>//</p> <p><i>hæleðum¹⁰</i> secgan¹¹!/[Gehyre se ðe wille!]¹²</p> <p>(1-7)</p>	<p>nu us¹ boceras/ beteran secgað¹¹//</p> <p>lengran <i>lifwynna</i>./ Þis is læne dream,//</p> <p>womum awyrgeð,/ wreccum⁴ alyfed,//</p> <p>earmra anbið./ [Eðellease//</p> <p>þysne gystsele/ gihðum healdað,//</p> <p>murnað on mode, / manhus witon//</p> <p>fæst under foldan, / þær bið fyr and wyrm,//</p> <p>open ece scræf/ <u>yfela geh[w]ylces</u>.</p> <p>Swa nu regnþeofas/ rice dælað, yldo oððe ærdeað./ Eftwyrð cym[e]ð,//</p> <p>mægenþrymma mæst/ ofer middangeard²//</p> <p>dæg dædum fah]⁷./ [Drihten sylfa//</p> <p>on þam meðelstede/ manegum demeð³//</p> <p>þonne He soðfæstra/ sawla lædeð,//</p> <p>eadige⁶ <u>gastas</u>,/ in uprodor,⁵//</p> <p>þær [bið] leoht and lif,/ eac þon lissa blæð]⁸//</p> <p>[<i>Dugoð¹⁰</i> on dreame/ Drihten <i>herigað</i>] ¹²//</p>
--	---

	weroda Wuldorcyning,/ to widan feore ⁹ ! (Ex 572–590)
--	---

Соположения указаны совпадающими надстрочными цифрами.

Жирным шрифтом выделены дословные (2, 5), различающиеся по грамм. формам (1, 6, 10), однокоренные (3), или созвучные (4) совпадения.

Курсивом выделены смысловые совпадения.

В квадратные скобки [] заключены словосочетания, смысловые совпадения с которыми развернуты больше, чем на одну краткую строку (Ex 576–584, 584–588).

Подчеркнуты схожие грамматические конструкции.

Сравнение зачина и концовки показывает использование в них не только общих формульных моделей, но, главным образом, схожих опорных слов³⁶¹, которые являлись средством построения близких в сюжетном и смысловом отношении фрагментов эпического текста.

В зачине и концовке в качестве опорных слов использованы лексемы, обозначающие основные концепты или смысловые центры всего текста поэмы «Исход» и Кодекса Юниуса в целом (это Завет, закон, небо и срединный град, блаженные люди, путь, награда или воздаяние). В зачине эти опорные слова еще не могут быть поняты вполне. Читателю лишь предлагается угадать скрывающийся за ними смысл. В концовке же они повторяются на принципиально ином уровне. Это и слава воинов, и суды (рассудительность?) Моисея, и законы, полученные пророком, и изгнание, с которым ассоциируются странствия израильтян по пустыне, и образ пути, соотносимый со всей земной жизнью человека, и право на землю, наследство, и несчастья, которые постигают людей в земной жизни, и представление о возможной награде за земные страдания. На протяжении всей поэмы они наполняются смыслами на примере

³⁶¹ Этот термин применительно к эпическому нарративу используется в работе П. А. Гринцера: *Гринцер П. А. Древнеиндийский эпос: генезис и типология.*

рассказа о судьбе народа Израиля. В заключении эти же образы обретают общечеловеческий масштаб и используются для рассказа о предстоящем Страшном Суде и Втором пришествии, которого ожидают верующие.

В конце поэмы возникает и образ ключей, которыми Бог открывает сердце человека к пониманию Своего Завета (Ех 565–572). В Ветхом и Новом Завете ключи являются важным символом власти и доверия³⁶² (Ис. 22:22; Мф. 16:13-20). В «Исходе» это не только «ключи от понимания», но и ключи от Царства Небесного и спасения, которые находятся во власти Бога. Это сближает данный эпизод с двумя новозаветными текстами: 1) Евангелием, где Христос говорит о «ключях разумения», которыми владели, но которыми не воспользовались иудейские книжники (Лк. 11:52); и 2) Апокалипсисом, где говорится, что ключами от ада и смерти обладает Христос (Откр. 1:18; Откр. 3:7). Основной сюжет поэмы строится вокруг проблемы спасения, а в ее заключении ясно говорится, что спасение возможно не только через героические действия, но через постижение Божьего Слова. Только прочитав поэму, читатель понимает, что она не является изложением отдельных частей Закона (как можно было бы судить при первом взгляде на зачин), но представляет собой послание аудитории, от которой требуется способность увидеть в Ветхом Завете Новый, прочесть весь текст в свете Евангелия.

Анализ зачинов поэм Кодекса Юниуса показывает, что этот элемент повествования в христианском эпосе был достаточно гибок. Он не только сохранял присущую героической традиции эпоса функцию прославления героев и подтверждения авторитета сказителя («Даниил», «Исход»), но и содержал мотивы христианских богослужебных песнопений («Бытие»), а также ориентировал на христианскую традицию истолкования текста (экзегезу). По цели высказывания зачины не только указывали на авторитет, но и служили риторическим обращением к аудитории (ср. зачины поэм «Исход» и «Христос и Сатана»).

³⁶² Подробнее о символическом значении ключей см. Ключи // Словарь библейских образов / Общ. ред. Л. Райкен, Дж. Уилхойт, Т. Лонгман, пер. Б. А. Скороходов, О. А. Рыбаков. – СПб: Библия для всех, 2005. С. 470–471.

В зачине и концовке «Исхода» заметен элемент метаповествования, они рассказывают не только об описываемых в тексте событиях и понятиях, но и о том, как их следует толковать. Расшифровка зачина в «Исходе» является ключом к пониманию как текста поэмы в целом, так и сути жанра христианского эпоса англосаксов. Этот прием построения высказывания, при котором, говоря об одном явлении («законах Моисея»), автор излагает другое (содержание Нагорной проповеди), более всего близок аллегории. Последняя являлась не только фигурой речи, но и фигурой мысли³⁶³.

В позднесредневековой английской литературе функции аллегории, как показала М. К. Попова, были весьма обширными. Она использовалась как троп, способ интерпретации текста, форма понимания и художественного отражения действительности³⁶⁴. Во многом аналогичны функции аллегории и в древнеанглийской традиции. Так, загадки «Пантера» и «Кит» содержат одновременно и аллегорический образ и его истолкование, то есть аллегория раскрывается в них в самом тексте³⁶⁵. В христианском эпосе аллегория эксплицитно не разъяснена, но понимание текста невозможно без учета аллегорической интерпретации библейских сюжетов и образов, аллегория оказывается проявлена на уровне основных приемов построения эпической наррации.

Зачин «Исхода» символически представляет собой модель истолкования Ветхого Завета в свете его новозаветных смыслов. Сам «путь» от зачина к концовке словно бы направлен на постижение принципов такого истолкования, т. е. основных экзегетических приемов. Прозрачность этой модели в зачине свидетельствует, что данный текст мог предназначаться аудитории, знакомой с

³⁶³ См. об этом подробнее, например: *Межеричук С. И.* Аллегория, аллегореза и античное ораторское искусство // *Studia Litterarum.* 2019. Т. 4, № 2. С. 12. со ссылкой на Blank W. 1994.

³⁶⁴ См. об этом подробнее: *Попова М. К.* Аллегория в английской литературе средних веков: автореф. дис. ... докт. филол. наук: 10.01.05. СПб., 1993. 39 с.

³⁶⁵ См. об этом подробнее *Гвоздецкая Н. Ю.* Аллегория в древнеанглийской поэзии // *Аллегория в истории зарубежной литературы: от поздней Античности до романтизма* / Отв. ред: А. В. Топорова. М.: ИМЛИ РАН, 2019. С. 81–96.

основами христианского учения. Его можно понимать как своеобразное учебное пособие по экзегезе, о чем мы подробнее будем говорить ниже в связи с другими приемами построения текста.

3.2. Эпическая вариация как средство побуждения к аллегорезе

Анализ зачина поэмы «Исход» позволяет говорить и об особом влиянии традиции истолкования Библии на построение текста христианского эпоса. Здесь наиболее ярко аллегория как троп акцентирует внимание на аллегории как приеме истолкования библейского текста (т. е. аллегорезе). Двумя планами аллегории (внешним и скрытым) выступают здесь Ветхий и Новый Завет. Это соответствует одному из важнейших принципов христианской экзегезы – пониманию Ветхого Завета сквозь призму Нового. Он восходит еще к апостолу Павлу и широко употреблялся в трудах Беды Досточтимого и Эльфрика.

Аллегорические смыслы библейского сюжета, описанного в поэме «Исход», являются ключевыми для христианства. Понимание перехода через Красное море как аллегории крещения, а фараона и Египта как аллегорий дьявола и греха встречается в Новом Завете (1 Кор. 10:1–2). Эти аллегорические образы подробно рассматриваются у Григория Нисского³⁶⁶ и других авторов. Ветхозаветная Пасха понимается как прообраз новозаветной, а переход через Красное море – как прообраз крещения у большинства христианских авторов (например, Августин Блаженный, Амвросий Медиоланский и др.)³⁶⁷. Непосредственное упоминание Красного моря как аллегории крещения, взятое из толкования на Послание к

³⁶⁶ Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том III: Книги Исход, Левит, Числа, Второзаконие. С. 101.

³⁶⁷ Там же. С. 107.

Евреям Исидора Севильского, почти дословно воспроизводит Беда Досточтимый³⁶⁸. В проповедях Эльфрика неоднократно встречается прямой вопрос о том, чем же может быть Красное море, как не обозначением крещения и крови Христовой³⁶⁹.

Эти очевидные и общеизвестные аллегорические смыслы в тексте поэмы «Исход» описаны не прямо, они раскрываются за счет использования аллегории как тропа, который присутствует на разных уровнях текста. В этом параграфе мы остановимся на примерах побуждений к аллегорическому истолкованию (т. е. аллегорезе), которые в «Исходе» часто возникают внутри эпических вариаций.

Аллегорические смыслы в этой поэме то отрицались (например, в издании Э.Б. Ирвинга³⁷⁰), то описывались весьма туманно. Авторы важнейшего исследования данной поэмы обращали внимание на то, что символические образы, возникающие в тексте, основываются на неких устойчивых для христианина ассоциациях³⁷¹.

Актуальность аллегорезы как принципа понимания текста применительно к истории исхода из Египта связана с фигурой пророка Моисея. Последний являлся не только важнейшим ветхозаветным прообразом Христа, но и автором Пятикнижия, получившим от Бога скрижали Завета и знание о Сотворении мира. С фигурой этого пророка тесно связан символ понимания Божественного Писания – покрывало. Как оно скрывало божественное сияние от лица пророка Моисея после принятия им откровения (Исх. 34:33–35), так и христианские смыслы были сокрыты в текстах Ветхого Завета (Ориген, Кирилл Александрийский, Григорий Великий)³⁷².

³⁶⁸ Цит. по: *Cross J. E., Tucker S. I. Allegorical Tradition and the Old English Exodus*. P. 122.

³⁶⁹ Цит. по: *Ibid.* P. 122–123.

³⁷⁰ *Exodus. The Old English Exodus / Ed. with Introduction, Notes and Glossary by E. V. Jr. Irving*. New Haven: Yale University Press, 1953. 134 p.

³⁷¹ *Cross J. E., Tucker S. I. Allegorical Tradition and the Old English Exodus*. P. 122–127 со ссылкой на Smithers 1957.

³⁷² Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том III: Книги Исход, Левит, Числа, Второзаконие. С. 218–219.

В поэме «Исход» история обретения Синайского законодательства и ношения Моисеем покрыва на лице не упоминается, но сам образ покрыва является наиболее ярким в рассказе о странствиях евреев по пустыне. Здесь возникает описание покрыва, полога, ведущего израильтян в дневное время и защищающего их от палящего солнца (Ex 72–78). Этот образ соотносим с облачным столпом, известным по Книге Исход, однако в данной части поэмы он не назван столпом, и функция его иная. Описание полога содержит расширенную эпическую вариацию:

«Dægsceades hleo// wand ofer wolcnum./ Hæfde witig God// sunnan siðfæt/ segle ofertolden,// swa þa mæstrapas/ men ne siðon,// ne ða seglrode/ geseon meahton, // eorðbuende/ ealle cræfte,// hu afæstnod wæs/ feldhusa mæst.//» – «Покров ежедневную (вар. дневную) тень// 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 именованных, описывающих покров, здесь объединяет целый ряд образов: дневная тень, парус, оснастка корабля, мачта и дом. Основной функцией приема эпической вариации в древнеанглийской поэзии было именование одной и той же реалии с разных точек зрения³⁷³. В «Исходе» связь внутри данной эпической вариации можно понять лишь на аллегорическом уровне через ассоциации с кораблем как символом Церкви.

Разъяснение аллегории видно 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*) небесного корабля, который в конце вариации называется «величайшим полевым домом» (*feldhusa mæst*). Параллель между

³⁷³ Brodeur A. G. Variation // Interpretations of Beowulf. A Critical Anthology / Ed. R. D. Fulk. Bloomington: Indiana University Press, 1991. P. 66–87.

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 параллельно с рассказом о людях. То, что они не могут понять устройства небесного корабля, объясняется их земным рождением (*eorðbuende*).

Продолжая описание, автор упоминает о крупнейшем земном/ полевом доме, что содержит явное противоречие. Объяснить его можно как механическим использованием субстантивного эпитета (*feld-*), так и аллюзией на образ ковчега Завета или скинии, 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 Бога³⁷⁴. Толкование Беды помогает лучше понять цепочку образов, возникшую в «Исходе».

Рассмотренная эпическая вариация может быть прочитана как история общения человека с Богом: Он являет себя как сила защищающая, но пока человек связан с земным миром, он не может познать Бога. Так, образ покрывала (хотя и не ассоциируется с пророком Моисеем) сохраняет в тексте «Исхода» смысловую близость идее постижения Божественного учения и понимания Слова Божия.

Развитие в тексте эпической вариации происходит через описание морских образов паруса и корабля. Поскольку израильтяне еще не приблизились к морю, а корабль и лодка к данному библейскому сюжету не имеют прямого отношения, возникновение данных образов вновь наталкивает на мысль о необходимости их интерпретации как аллегории. Эти образы связываются с идеей послушания воле Божией, следования Его пути (Ех 97–104). Удостоенные Богом славы (Ех 86–87), израильтяне становятся уже не землежителями, а моряками:

³⁷⁴ Цит. по: *Brown G., Biggs F. Bede. Part 2. Fascicles 1–4 / Ed. Ch. Wright. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018. P. 52.*

«*segl siðe weold,/ sæmen æfter// foron flodwege./ Folc wæs on salum//*» – «Парус путь указывал,/ мореходы следом// ступили на тропу морскую (*var.* шли морским путем),/ народ был в веселии//» (Ех 105–106).

Упоминание корабля в приведенных выше фрагментах соотносимо и с рядом святоотеческих толкований. Образ по небу или по ветру плавающего корабля как изображение земной жизни человека находят у св. Климента Александрийского³⁷⁵. Св. Иустин, подбирая образы, схожие с крестом, останавливается, прежде всего, на описании корабля, мачты и паруса³⁷⁶. Амвросий Медиоланский отмечает, что «Некое деревянное сооружение на корабле – то же, что и крест в Церкви, которая одна сохраняется невредимой среди искусительных и губительных потрясений целого века»³⁷⁷.

Сквозь призму этих толкований становится ясно, что мачта и парус в описании небесного корабля в «Исходе» не случайно названы словом «*seglrode*» (Ех 83) (досл. «парус+распятие/крест/посох»), которое можно воспринимать и как обозначения Креста Христова, являющегося основанием новозаветной Церкви. В «Исходе» говорится, что он не был доступен пониманию рожденным от земли (*eorðbuende*), но управляет людьми, идущими к морю. Логически такое описание вновь провоцирует аллегорическую интерпретацию: на этот раз Красного моря как аллегории крещения. Так, здесь реализуется новая функция эпической вариации: помимо повторного именовании одного и того же предмета, она способствует созданию образа корабля, который воспринимается здесь как символ Церкви. Тем самым в тексте поэмы параллельно с прямым описанием возникает и описание, толкующее данный образ в свете традиционных для христианства аллегорических смыслов.

Не менее важны и другие, не столь развернутые эпические вариации, понимание которых невозможно без учета аллегорической интерпретации. В них

³⁷⁵ Цит. по: Уваров А. С. Христианская символика. Часть 1. Символика древнехристианского периода. М., СПб.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2001. С. 195.

³⁷⁶ Цит. по: Там же. С. 196.

³⁷⁷ Цит. по: Там же. С. 200.

обычно происходит сокращение конкретно-исторических деталей, что, на первый взгляд, осложняет понимание. Один из случаев возникает в начале поэмы:

«(*feond wæs bereafod*),// *hergas on helle./ Heofon þider becom*,// *druron deofolgyld./ Dæg wæs mære*// *ofer middangeard/ þa seo mengeo for.*» – «Разорён (*вар.* 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 (*вар.* ограблен) был враг» и «*druron deofolgyld*» – «рассыпались дьявола капища», которые акцентируют внимание на Египте как центре идолослужения и служения дьяволу. Эти два предложения показывают, что под врагом понимается непосредственно дьявол. Они могут относиться как к исходу израильтян из Египта и гибели фараона, так и к пришествию Христа и его победе над дьяволом.

Язычество, языческие алтари и жертвы как служение дьяволу часто обозначаются через композит *deofolgyld* и в древнеанглийском переводе «Церковной истории народа англов» Беды Досточтимого³⁷⁸. Данный фрагмент «Исхода», где ветхозаветный сюжет описан весьма обобщенно, мог в глазах англосаксов связываться с историей обретения ими самими христианской веры.

Наиболее ярким моментом, провоцирующим аллегорическую интерпретацию, здесь является употребление слова «небо» (*heofon*), которое может означать Бога³⁷⁹ и в таком случае являться словесной аллегорией.

³⁷⁸ Наиболее яркий пример в истории обращения язычника Койфи (книга II, глава 13) (Old English version of Bede's Ecclesiastical history of the English people. P. 136).

³⁷⁹ Irving E. B. Jr. Notes // Exodus. The Old English Exodus / Ed. with Introduction, Notes and Glossary by E. B. Jr. Irving. New Haven: Yale University Press, 1953. P. 69.

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 – «Вот, Господь восседит **на облаке легком** и грядет в Египет. И потрясутся от лица Его идолы Египетские, и сердце Египта растает в нем» (Ис. 19:1).

Под облаком в данном пророчестве 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 небесного воинства, ангельских сил через именование места, где они пребывают.

Небо, небеса в качестве подлежащего, обозначающего деятеля в предложении, используются в ряде текстов Псалтири³⁸⁰, но в древнеанглийской поэзии такое употребление крайне редко. Небо (*heofon*) встречается чаще всего в пространственном значении, в том числе в поэмах «Бытие» и «Христос и Сатана». Хотя в них небесное воинство является одной из действующих сил, слово «небо» (*heofon* или его синонимы) не используется в качестве подлежащего для их обозначения.

Так, аллегорическое 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 обозначения через словесную аллегорию «Египет» или «фараон», Бог же или ангельские силы названы через троп (аллегория или метонимию) (*heofon*), что как бы скрывает их от прямого прочтения непосвященными.

³⁸⁰ 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).

Эпическая вариация часто используется не только для включения в текст традиционных аллегорических образов (небесный покров, корабль как символ Церкви) и игры со словесной аллегорией (небо), но и позволяет выстраивать типичные для христианской экзегезы типологические параллели. Одним из примеров такого развития эпической вариации является предыстория пророка Моисея, которая открывает поэму «Исход».

В рядах эпических вариаций, которые составляют данный эпизод, заметно смещение хронологической последовательности. В Библии Моисей после призвания на горе Хорив постоянно общается с Богом. В древнеанглийской поэме мы находим рассказ только о первой встрече Моисея с Богом, во время которой, кроме силы творить чудеса (Ех 8–11) и владеть оружием (Ех 19–22), библейский пророк узнает также и историю Сотворения мира (Ех 25–29). Эта история (как сообщает Священное Предание, отразившееся, в том числе в сочинениях Эльфрика³⁸¹), была передана Моисею уже после перехода через Красное море.

Так, англосаксонский поэт значительно перестраивает библейское повествование, традиционную хронологию жизни Моисея. Можно предположить, что поэт здесь следует за другими библейскими текстами, где история Моисея излагается более кратко. Описание в поэме «Исход» схоже с рассказом о пророке из Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова³⁸², который мог использоваться как общая схема. Рассказ о том, что при встрече Бог поведал Моисею историю Сотворения мира, не случаен. Этот эпизод мог ассоциироваться в сознании англосаксонского поэта или его аудитории с легендой о Кэдмоне.

³⁸¹ *Irving E. B. Jr. Notes. P. 67–68.*

³⁸² «И произвел от него мужа милости, который приобрел любовь в глазах всякой плоти, возлюбленного Богом (Ех 12) и людьми Моисея, которого память благословенна. Он сравнивал его в славе со святыми и *возвеличил его делами на страх врагам* (Ех 20); Он его словом прекращал *чудесные знамения* (Ех 10), прославил его перед лицом царей, *давал через него повеления к народу* (Ех 22) его и показал ему от славы Своей. За верность и *кротость его* (Ех 13) Он освятил его, избрал Себе из всех людей, *сподобил его слышать голос Его* (Ех 22–23), ввел его во мглу и дал ему лицом к лицу заповеди, закон жизни и ведения, чтобы он научил Иакова завету и Израиля – постановлениям Его» (Сир. 44:27 – 45:1–6) Выделенные курсивом фрагменты соотносимы с указанными в скобках строками поэмы «Исход».

Помимо нарушений хронологической последовательности, здесь заметны также аллюзии на аллегорический смысл данного эпизода и образа пророка Моисея в целом. Так, фраза «*Faraones cun, // Godes andsaca[n], / gyrdwite band*» (Ех 14–15) – «Фараона род, // Божьего врага, / жезла ударом связал», включенная в предысторию Моисея, может быть понята двояко. Она могла восприниматься как указание на роль Моисея, действиями которого был уничтожен фараон и его род (при переходе через Красное море), и была, таким образом, кратким изложением последующего рассказа (своеобразной антиципацией). Возможно, однако, и ее соотнесение с другим событием из жизни пророка (убийством египтянина (Исх. 2:12)), которое предшествовало призыванию Моисея на горе Хорив (Исх. 3), либо с историей смерти египетских первенцев (Исх. 11, 13).

Буквальное прочтение последней полустроки в данной фразе *gyrdwite band* – «связал при помощи наказания жезлом/ посохом/ поясом/ вьющимся предметом³⁸³» в контексте упоминания фараона как Божьего противника (*Godes andsaca[n]*), т.е. фактически использование для его именованя традиционного обозначения дьявола, позволяет говорить об ассоциации данного фрагмента не только с 1) моментом перехода через Красное море, когда Моисей простер над волнами свой жезл (Исх. 14: 21), и с 2) превращением горьких вод в сладкие при помощи дерева (Исх. 15:25), и с 3) историей медного змия (Чис. 21:4–9), но и с 4) аллегорическим прочтением последних как прообразов искупления через смерть Христову.

Следующие далее строки Ех 19–22 вновь сообщают о некоей битве, совершенной Моисеем с Божьей помощью:

«*Heah wæs þæt handlean/ and him hold Frea// gesealde wæpna geweald/ wið wraðra gryre, // ofercom mid þy campe /cneomaga fela, // feonda, folcriht.*» – «Велик

³⁸³ Композит *gyrdwite* трактуется в словаре как «наказание»: Punishment with a rod, the punishment that came upon the Egyptians through Moses' rod (B-T). Его внутренняя форма, вероятно, указывает на инструмент наказания: *gyrd*: a band, girth; A staff, rod, twig, as a measure of distance, a yard, as a measure of area, the fourth part of a hide; *virga*, *virgata*; (B-T) *wite*: I. punishment, pain that is inflicted as punishment, torment; II. in a general sense, torment, plague, disease, evil, pain.

был тот дар из рук/ и ему милосердный Господь// даровал оружия силу/ против вражьего ужаса,// свергнул в той битве/ сородичей множество,// врагов, народа законом» (Ех 19–22).

Здесь эпическая вариация может восприниматься как упоминание о гибели войска фараона, описание которого еще впереди. Возможно, что здесь говорится о военных заслугах Моисея. В этом случае речь может идти о войне, в которой участвовал Моисей после своего ухода из Египта, еще до призвания на горе Хорив³⁸⁴.

Итак, ряды эпических вариаций, составляющие рассказ о Моисее в начале поэмы «Исход», показывают нарушение хронологической последовательности. Это было не совсем типично для рассказа о предыстории героя. Очевидно, что здесь происходило изменение семантики такого традиционного для эпоса приема построения текста, как персонализация истории. Как пишет О. А. Смирницкая, «прошлое не может быть изображено здесь (в древнеанглийской поэзии. – М.Я.) иначе, как через судьбу эпического героя, который приобретает тем самым черты исключительности, сам разрастается до масштабов этого прошлого»³⁸⁵. В «Исходе» же предыстория перестает быть собственно историей, т. к. она не охватывает только прошлое.

Описания, содержащиеся в рассказе о Моисее, вновь побуждают к аллегорезе за счет ассоциаций с событиями, связанными не хронологически, но в традиции типологического истолкования. Возможность такой интерпретации возникает и за счет следующих моментов: собственное имя героя в данном эпизоде не упоминается (оно возникает только в зачине, непосредственно предшествующем предыстории); неприятель, противник Моисея назван *Godes andsaca* (Ех 15), т.е. «Божий враг/ противник». Если под последним понимать дьявола, то данный фрагмент фактически может быть прочитан как рассказ о

³⁸⁴ О воинских заслугах Моисея известно из апокрифов и «Иудейских древностей» Иосифа Флавия.

³⁸⁵ Смирницкая О. А. Поэтическое искусство англосаксов. С. 231.

сорокадневном пребывании Христа в пустыне перед тем, как Он вышел на проповедь.

В целом, эпизод, представляющий собой предысторию Моисея, за счет смещения хронологии и использования рядов эпической вариации, повествующих о событиях, не связанных хронологически, может восприниматься как весьма многозначный, содержащий ряд аллегорических образов, подчеркивающих важную типологическую параллель Моисей – Христос.

Подводя итог, можно сказать, что в христианском эпосе эпическая вариация использовалась как ключевой прием развития эпического повествования. Помимо нарративной функции (типичной для героического эпоса), она провоцировала аудиторию на истолкование событий в свете христианской аллегорической традиции. В большей части случаев это происходит за счет того, что логика соединения внутри эпических вариаций кажется малопонятной при прямом/буквальном прочтении, что провоцирует истолкование текста в контексте его аллегорических смыслов (т. е. аллегорезу). Эпические вариации могли представлять собой смешанную аллегорию, где отдельные слова и выражения, используемые в аллегорическом смысле, возникают наряду с прямыми высказываниями. При построении отдельных фрагментов (особенно «исторической» по своей первоначальной функции предыстории героя) заметно нарушение хронологической последовательности. Логика соединения компонентов эпической вариации внутри таких эпизодов может быть объяснима только ассоциациями, известными по традиции аллегорического истолкования библейского сюжета.

3.3. Построение эпизода как средство создания развернутой аллегории

Как мы отмечали в первом параграфе данной главы, термин аллегория применительно к христианскому эпосу выступает по меньшей мере в двух разных значениях. Это и 1) принцип понимания библейских событий (обычно аллегорическое толкование подразумевало прочтение ветхозаветных событий с точки зрения новозаветных, а также в связи с таинствами Церкви), и 2) аллегория как троп, при котором одно явление/ событие/ слово/ персонаж выступают для обозначения другого явления/ события/ персонажа/ идеи. Эти же два значения аллегории выделяются и в трактате Беда Досточтимого «О схемах и тропах Священного Писания»³⁸⁶. Как было показано выше, эти два явления в христианском эпосе часто были тесно взаимосвязаны, что мы проследили на материале построения эпических вариаций.

Не менее существенными для понимания семантики приемов построения эпического текста в христианском эпосе англосаксов являются принципы организации более обширных фрагментов текста, в частности отдельных эпизодов, которые могут быть поняты аллегорически. Один из таких фрагментов – это описание битвы в поэме «Исход».

История перехода через Красное море в библейской Книге Исход не содержит описания сражения, хотя израильтяне и выходят вооруженными из Египта (Исх. 13: 18). Древнеанглийский эпос сложно представить без сражений, даже сами обозначения человека, в том числе женщин, в поэзии англосаксов, как правило, были синонимами воина. В «Исходе» египтяне и израильтяне также именуется воинами, а в качестве синонимов наименований народа используются обозначения войска.

³⁸⁶ *Беда Досточтимый. О фигурах и тропах Священного Писания. С. 224–227.*

В «Исходе» переход через Красное море описан как сражение, что внешне выглядит как дань германской традиции военного эпоса. Но героические подвиги и сражения достаточно рано в христианской традиции стали восприниматься в аллегорическом смысле. В основе этого понимания – новозаветные слова Послания к Ефессянам, где противостояние крепкого в вере человека дьявольским козням сравнивается с готовностью к сражению и подготовлением к бою (Еф. 6:10–17). Борьба грехов и добродетелей осмыслены как битва и в поэме Пруденция «*Psychomachia*» (рус. перевод «Душеборение»), которая была одним из учебных текстов англосаксов³⁸⁷. Аллегорический смысл перехода через Красное море как крещения, а крещения как победы над грехом вполне объясняет появление описания битвы в поэме Авита Вьеннского «О переходе через Красное море» и в «Исходе». Не затрагивая проблему соотношения двух текстов, мы остановимся на семантике основных приемов, используемых для построения этого эпизода, содержащего развернутую фактическую аллегорию в «Исходе».

Наиболее значимы в построении данного эпизода два момента: 1) подробное описание приготовления к бою двух воинств; 2) сравнение гибели египтян в водах Красного моря с гибелью в сражении. Последние два фрагмента разделены дигрессией («Исход Б»), о которой речь пойдет ниже.

Самым крупным по объему в поэме является эпизод приготовления к бою, который может быть условно разделен на две части, описывающие два воинства. Эти две части, посвященные подготовке к бою, представлены нами в сравнительной таблице, где жирным выделены совпадающие элементы (перевод см. в *Приложении 2*).

Pa him eorla mod/ ortrywe wearð,// siððan hie gesawon/ of suðwegum//	Hæfde him alesen[e]/ leoda dugede//
---	--

³⁸⁷ *Lapidge M. Surviving Booklists from Anglo-Saxon England // Learning and Literature in Anglo-Saxon England / Ed. M. Lapidge, H. Gneuss. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. P. 33–89. Известна рукопись «Душеборения», снабженная иллюстрациями, которые выполнил, вероятно, тот же художник, что и иллюстрации в Кодексе Юниуса.*

<p>fyrð Faraonis/ forð ongangen,/ oferholt wegan,/ eored lixan,/ (garas trymedon,/ guð hwearfode,/ blicon bordhreoðan,/ byman sungon)// þufas þunian,/ þeod mearc tredan,/ on hwæl***/ hreoþon herefugolas,/ hilde grædige,/ deawigfeðere,/ ofer drihtneum,/ wonn wælceasega./ Wulfas sungon// atol æfenleoð/ ætes on wenan,/ carleasan deor,/ cwyldrof beodan// on laðra last/ leodmægnes fyl;/ hreoþon mearcweardas/ middum nihtum,/ fleah fæge gast, folc wæs geh[n]ægged.// Hwilum of þam werode/ wlance þegnas// mæton milpaðas/ meara bogum// Him þær segncyning/ wið þone segn foran,/ manna þengel,/ mearcþreate rad;/ guðweard gumena, grimhelm gespeon,// cyning cinberge,/ (cumbol lixton),/ wiges on wenum,/ wæhlencan sceoc,//</p>	<p>tireadigra/ twa þusendo,/ þæt wæron cyningas/ and cneowmagas,/ on þæt eade riht/ æðelum deore.// Forðon anra gehwilc/ ut alædde// wæpnedcynnes/ wigan æghwilcne// þara þe he on ðam fyrste/ findan mihte.// Wæron ingemen[d]/ ealle ætgædere,/ cyningas on corðre./ Cuð oft geb[e]ad// horn on heape/ to hwæs hægstealdmen,/ guðþreat gumena, gearwe bæron.// Swa þær eorp werod,/ ecan læddon,/ lað æfter laðum,/ leodmægnes worn,/ þusendmælum,/ þider wæron fuse.// Hæfdon hie gemynted/ to þam mægenheapum// to þam ærdæge/ Israela cyn// billum abreotan/ on hyra broðorgyld.// Forþon wæs in wicum/ wop up ahafen,/ atol æfenleoð;/ egesan stodon,/ weredon wælnet,/ þa se woma cwom,/ flugon frecne spel; feond wæs anmod,//</p>
---	--

het his hereciste/ healdan georne//
 fæst fyrdgetrum./ Freond onsegon//
 laðum eagan/ landmanna cyme.//
 Ymb hine wægon/ wigend unforhte,/
hare heorowulfas,/ hilde gretton, //
 þurstige þræcwiges,/ þeodenheolde.//
 (Ex 154–182)

werud wæs wigblac,/ oðþæt **wlance**
 forsceaf//
 mihtig engel,/ se ða menigeo
 beheold,/
 þæt þær gelaðe mid him/ leng ne
 mihton//
 geseon tosomne./ Sið wæs gedæled!//
 Hæfde nydfara/ nihtlangne fyrst,/
 þeah ðe him on healfa gehwam/
 hettend seomedon,/
 mægen oððe merestream;/ nahton
 maran hwyrft.//
 Wæron orwenan/ eðelrihtes,/
 sæton æfter beorgum/ in blacum
 reafum,/
 wean on wenum./ Wæccende bad//
 eall seo sibgedriht/ somod ætgædere//
 maran mægenes,/ oð Moyses
 bebead//
 eorlas on uhttid/ ærnum bemum//
 folc somnigean,/ frecan arisan,/
 habban heora hlencan,/ hycgan on
 ellen,/
 beran beorht searo, / beacnum
 cigean//
 sweot sande near;/ snelle gemundon//
 weardas wigoð./ Werod wæs
 gefysed,//

brudon ofer burgum,/ (byman
gehyrdon),//

flotan feldhusum,/ fyrd wæs on
ofste.//

Siððan hie getealdon/ wið þam
teonhete//

on þam forðherge/ feðan twelfe//
mode rof[r]a;/ mægen wæs
onhrered.//

Wæs on anra gehwam/ æðelan
cynnes//

**alesen under lindum/ leoda
duguðe//**

on folcgetæl/ fiftig cista;//
hæfde cista gehwilc/ cuðes werodes//
garberenda,/ guðfremmendra,//
tyn hund geteled,/ tireadigra;//
þæt wæs wiglic werod!/ Wac[e] ne
gretton//

in þæt rincgetæl/ ræswan herges//
þa þe for geoguðe/ gyt ne mihton//
under bordhreoðan/ breostnet wera//
wið flane feond/ folmum werigean,//
ne him bealubenne/ gebiden hæfdon//
ofer linde lærig,/ licwunde swol,//
gylppleagan gares./ Gamele ne
moston,//

hare heaðorincas,/ hilde onþeon,//
gif him modheapum/ mægen

	swiðrade,// ac hie be westnum/ wig[preat] curon,// hu in leodscipe/ læstan wolde// mod mid aran;/ eac þan mægnes cræft// ***/ garbeames feng.// þa wæs handrofra/ here ætgædere,// fus forðwegas./ Fana up [ge]rad,/ beama beorhtost;/ bidon ealle þa gen// hwonne siðboda/ sæstreamum neah// leoht ofer lindum/ lyftedoras bræc.// (Ex 183–251)
--	---

Два сравниваемых в примере эпизода поэмы следуют один за другим. Близость расположения фрагментов и наличие в них ряда совпадений на уровне формульных словосочетаний и опорных слов подчеркивает сходство двух воинств.

Среди опорных слов и выражений обращает на себя внимание обозначение обоих воинств как народных: «*Hæfde him alesen[e]/ leoda dugede*» – «Была у них избрана/ дружина народная» (Ex 183) и «*alesen under lindum/ leoda dugide*» – «избрали под щитами/ дружину народную» (Ex 227).

Указание на дружину, которое здесь появляется (*dugid*), использовалось для обозначения старой, опытной дружины. Акцентирует отвагу и благородство воинов и другая пара: «*Hwilum of þam werode/ wlance þegnas*» – «Временами в том народе/ отважные тэны» (Ex 171) и «*werud wæs wigblac,/ oðþæt wlance forsceaf*» – «народ был в блистающих доспехах,/ пока отважных <ангел> не отринул» (Ex 204).

Не менее ярко выделяется и воинственность дружины и доспехов: «*gudweard gumena,/ grimhelm gespeon*» – «дружиноводитель воинский/ шлем водрузил» (Ex 173); «*gudþreat gumena,/ gearwe bæron*» – «воинственный отряд/ снаряжение нес» (Ex 193).

Важной составляющей в построении данного эпизода была тема «зверей и птиц битвы» (Ex 162–166), типичная для большей части фрагментов, описывающих сражение или его предвкушение в древнеанглийской поэзии. Звери и птицы битвы были, как полагают, условным знаком начала сражения³⁸⁸. Появление волка и ворона в контексте рассказа о сражении связывают с языческими практиками германцев, хотя исследователи древнеанглийской поэзии приводят и ряд библейских параллелей этим образам³⁸⁹.

В «Исходе» упоминание «зверей битвы» соседствует с наименованием воинов волками: «*hare heorowulfas,/ hilde gretton*» – «седые боевые волки/ битву встречали» (Ex 181).

Далее эпитет «серые» или «седые» относится к воинам, жаждущим схватки: «*hare headorincas,/ hilde onþeon*» – «седые боевые воители/ <не могли> битве служить» (Ex 241).

В обеих строках этот эпитет аллитерирует с обозначением битвы – *hild*, которое исторически было именем одной из валькирий. Описание «зверей и птиц» усиливается за счет антиципации – указания на смерть в преддверии битвы: «*fleah fæge gast,/ folc wæs geh[n]æged*» – «отлетела обреченная душа,/ народ был пленен» (Ex 169).

По аналогичной модели строится описание того, как страшные вести настигают израильтян: «*flugon frecne spel;/ feond wæs anmod*» – «налетели страшные вести;/ неколебим был враг» (Ex 203).

³⁸⁸ *Magoun F. P. Jr.* The Theme of the Beasts of Battle in Anglo-Saxon Poetry // *Neophilologische Mitteilungen*. 1955. Vol. 56, №. 3–4. P. 81–90; *Griffith M. S.* Convention and Originality in the Old English 'beasts of battle' Typescene // *Anglo-Saxon England*. 1993. Vol. 22. P. 179–199.

³⁸⁹ *Hall J. P.* Exodus 166b, cwyldrof, ll. 162–67, the Beasts of Battle // *Neophilologus*. 1990. Vol. 74, № 1, January. P. 112–121.

Сравнение двух описаний показывает, что два стана воинов достаточно сложно различить. Практически все наименования народа-воинства (*folc, fyrd, dugod, sun* и пр.) могут относиться как к египтянам, так и к израильтянам, что не вполне типично для англосаксонского поэтического языка, для которого в ряде случаев была характерна селекция синонимов³⁹⁰.

Поэт рассказывает о том, что оба народа отобрали строго определенное количество воинов: египтяне – две тысячи конунгов³⁹¹ (Ex 184), израильтяне – по десять сотен воинов в каждой из пятидесяти групп, выделенной от каждого колена³⁹² (Ex 227–232). Разграничение между двумя армиями исследователи пытались проводить на основании упоминания о количестве воинов³⁹³, но оно не вполне убедительно³⁹⁴.

Акцентирующими различие между воинствами являются едва заметные детали. В первом войске господствуют звери битвы, после описания второго упоминается ангел, который разделяет пути двух армий. В описании второго воинства входит упоминание о несчастьях, развивается тема изгнания, что дает основания для соотнесения этого войска с израильтянами. Косвенно эти детали делают одно войско достойным сочувствия, тогда как другое внушает страх. По-разному в воинствах описан шум приближающейся битвы: в стане египтян – это крики зверей и птиц битвы, у израильтян – это звук трубы³⁹⁵.

³⁹⁰ Пименова Н. Б. Селекция и комбинация синонимов “моря” в “Беовульфе” // СЛОВО в контексте литературной эволюции – III. Заговор – эпос – лирика. Сборник статей участников конференции “Проблемы поэтического языка”, проходившей на филол. фак. МГУ. М.: Филол. фак. МГУ, 1990. С. 56–65.

³⁹¹ Каждый из конунгов должен был выбрать способных к битве воинов: общее их число, по подсчетам ученых, могло варьироваться от 200 000 до 2 000 000, что не имеет оснований в Библии (*Kruger S. F. Oppositions and their Opposition in the Old English Exodus // Neophilologus. 1994. Vol. 78. P. 165–170*).

³⁹² Это соответствует их численности в Библии – 600 тысяч (Исх. 12:37).

³⁹³ *Speirs N. The Two Armies of the Old English Exodus: twa þusendo, line 184b, and cista, lines 229b and 230a // Notes and Queries. 1987. Vol. 34. P. 145–146.*

³⁹⁴ *Kruger S. F. Oppositions and their Opposition in the Old English Exodus. P. 165–170.*

³⁹⁵ *Jorgensen A. The Trumpet and the Wolf: Noises of Battle in Old English Poetry // Oral Tradition. 2009. Vol. 24, № 2. P. 324–331.*

Принцип редупликации, реализуемый в двух описаниях за счет опорных слов, как бы уравнивает два воинства, что в христианском контексте обретало нравственные смыслы. Повествование тем самым говорит о равенстве людей перед смертью и в момент нравственного выбора. А разграничение двух воинств становится возможным лишь при условии знания символический смыслов образов ангела и звука трубы.

Кодекс Юниуса содержит и еще одно описание битвы – рассказ о сражении с содомлянами в поэме «Бытие» (Gen 1982–1999), которое также может восприниматься как аллегория победы над грехом³⁹⁶. В этом описании также упоминаются птицы битвы, подчеркивается сила военных доспехов, но при этом две армии названы северными и южными воинами, при описании они четко разграничены.

В целом, героический пафос в «Исходе» сохраняется в описании приготовления к бою, хотя он и не лишен двусмысленности. Отчасти героика (обе армии описаны как равно заслуживающие восхищения) осложняет разграничение двух станов. Е. А. Мельникова отмечала, что в поэзии англосаксов «конфликт религиозных, как и традиционно-героических, поэм состоит в противоборстве двух сил, приходящих в прямое столкновение, непосредственным выражением которого является битва», при этом в христианском эпосе происходит «распространение героического конфликта из физической сферы в духовную»³⁹⁷. В «Исходе», очевидно, такое распространение героического конфликта в духовную сферу проявлено именно за счет сокращения в данном описании конкретики, а также физической составляющей сражения, схватки между двумя воинствами.

Описание битвы в поэме представляло, вероятно, для поэта определенную сложность. Неясно, как англосаксонская аудитория могла воспринять библейский

³⁹⁶ Подробнее об этой битве и проблеме ее интерпретации в контексте экзегетической традиции см. Orchard A. Conspicuous Heroism: Abraham, Prudentius, and the Old English Verse Genesis // *The Poems of MS Junius 11. Basic Readings* / Ed. R. M. Liuzza. New York, London: Routledge, 2002. P. 119–136.

³⁹⁷ Мельникова Е. А. Меч и лира: Англосаксонское общество в истории и эпосе. С. 145.

рассказ о практически бегущих от противников по дну Красного моря израильтянах. Подобное поведение для воина было наибольшим позором, рассказ о котором никак не мог способствовать героизации главных героев. Перед автором стояла непростая задача: и сохранить эпическую воинскую атрибутику, и не погрешить против источника. Потому он не изображает сражающихся воинов, но сообщает, что колено Иуды шло по направлению к битве:

«*Pracu wæs on ore, // heard handplega, / hægstæld modige // wæpna wælslihtes, / wigend unforhte, // bilswaðu blodige, / beadumægnes ræs, // grimhelma gegrind, / þær Iudas for. //*» – «Схватка была впереди, // брань руколомная, / мужи молодые могучи, // доспехи бранные, / воины бесстрашны, // раны кровавы, / ратники бравы, // шлемов столкновение / там, куда Иуда первым ступил.» (Ex 326–330).

Данный синтаксический блок организован по принципу присоединения однородных именных словосочетаний (по большей части прилагательных с существительными), к глаголу-связке *wæs*. Вместо действий перечисляются состояния, вместо динамичной картины боя создается статичная картина присутствия его атрибутов. Время здесь словно останавливается, давая возможность автору описать происходящие события. Этот рассказ обретает аллегорический и, возможно, иронический смысл³⁹⁸. Упоминание в этом контексте Иуды служило, вероятнее всего, указанием на аллегорическое прочтение всего эпизода. В колене Иуды воплотился Христос. Эта аллегорическая ассоциация позволяет воспринимать Иуду, движущегося по направлению к бою, в качестве прообраза Христа, с помощью Которого человек сражается с грехом.

Таким образом, эпизод приготовления к битве в «Исходе» содержит характерные для аналогичных эпизодов героического эпоса мотивы: звери и птицы битвы, прославление воинов. Атрибутика героического эпоса и его пафос позволяют создать развернутую фактическую аллегорию: переход через Красное

³⁹⁸ На мысль об ироническом отношении наталкивает явное противоречие между библейским текстом, в котором герои должны сохранять спокойствие (Исх. 14:14: «Господь будет поборать за вас, а вы будьте спокойны»), и обилием атрибутов сражения в древнеанглийской поэме.

море описан как сражение, что позволяет соотнести его со святоотеческой традицией, где это событие осмысливается как аллегория битвы с грехом. В «Исходе» фактическая аллегория в данном эпизоде акцентируется при помощи использования аллегорически осмысленных в христианстве образов: разграничение между египтянами и израильтянами возможно за счет того, что первые сравниваются с волками, их стан сопровождают звери и птицы битвы, тогда как стан вторых оглашается звуком трубы и охраняется ангелом. Аллегоризм битвы передается и через условность описания. Сама битва не выглядит как ожесточенное сражение за счет синтаксической конструкции, не содержащей глаголов, обозначающих действия. Положение двух воинств перед лицом смерти воспринимается практически как равное. Включению ряда важных аллегорических смыслов в повествование способствует построение крупной дигрессии-ретардации, получившей название «Исход Б».

3.4. Ретардация как средство аллегорического осмысления образов

Наиболее пространная ретардация в поэме «Исход» (Ex 362–446) носит название «Исход Б» и представляет собой дигрессию, которая посвящена истории праотцев Ноя и Авраама и не связана с основным повествованием хронологически. Как мы уже говорили во втором параграфе данной главы, упоминая предысторию Моисея в поэме «Исход», нарушение хронологической последовательности событий в христианском эпосе могло предполагать акцентирование типологических параллелей. Внутренняя закономерность организации «Исхода Б» и его связь с основным текстом также позволяет увидеть влияние экзегетической традиции.

«Исход Б» осмысливался исследователями как часть, настолько не относящаяся к основному повествованию, что ее или вовсе удаляли из издания поэмы³⁹⁹, или издавали под отдельным заголовком⁴⁰⁰. Некоторые ученые считают «Исход Б» текстом более древним, чем сама поэма, другие оценивают его как художественно менее выдающийся эпизод. Были также выделены некоторые важные стилистические особенности «Исхода Б» как с точки зрения номинации (иные наименования Бога⁴⁰¹, меньшее количество композитов), так и звуковой организации текста (использование иного типа аллитерации⁴⁰², своеобразная метрика).

Палеографические данные дают основания полагать, что этот фрагмент дошел до нас не полностью, поскольку несколько страниц, следующих за ним, были вырезаны ножом⁴⁰³. Вполне возможно, что был утрачен либо конец «Исхода Б», либо какой-то фрагмент, связывающий его с последующей частью. Невозможно судить о содержании вырезанных листов рукописи, как и об объеме текста, на них написанного (страницы или их части могли оставаться пустыми для размещения на них иллюстраций). Поскольку ни начало, ни конец «Исхода Б» в рукописи не маркированы, в сознании автора или компилятора он должен был восприниматься как неотъемлемая часть всего произведения. Логика появления сюжетов Книги Бытия при описании перехода через Красное море требует определенных разъяснений.

Среди наиболее очевидных причин соединения рассказа о Ное и Аврааме с историей перехода через Красное море ученые отмечают совместное чтение соответствующих фрагментов Библии во время литургии Великой Субботы.

³⁹⁹ *Sedgfield W. J.* An Anglo-Saxon Verse Book. Manchester: Manchester University, 1922. P. 95.

⁴⁰⁰ “Noah und andere Patriarchen” // Brandl A. Geschichte der altenglischen Literatur. Strassburg: K.J.Trübner, 1908. 143 p.

⁴⁰¹ *Balg H.* Der Dichter Cædmon und seine Werke: Diss. ... Dokt. Phil. Bonn, 1882. P. 24–37.

⁴⁰² *Groth E. J.* Composition und Alter der altenglischen (angelsächsischen) Exodus: Dis. ... Dokt. Philol. Göttingen, 1883. 41 p.

⁴⁰³ *Krapp G. P.* Introduction // Anglo-Saxon Poetic Records I. The Junius manuscript. / Ed. G. P. Krapp. New York: Columbia University Press, 1964 [Reprint]. P. XXVIII–XXIX.

Дж. Брайтом эта церковная служба была описана как один из возможных источников древнеанглийского «Исхода»⁴⁰⁴. Ученый основывался на предположении, что во время службы читались двенадцать эпизодов, три или четыре из которых были использованы в древнеанглийской поэме. Само количество чтений (3 или 4 из 12), таким образом, является серьезным аргументом против этого предположения⁴⁰⁵.

Подробное изучение четырех римских традиций пасхального богослужения⁴⁰⁶, которые могли использоваться на территории Древней Англии, показывает, что все они сохраняли только ключевое ядро, упомянутое в «Исходе» – чтение о переходе через Красное море (Исх. 14–15). Две же из четырех традиций (новая и старая франко-римская (времен папы Геласия I)) содержали и чтения, посвященные жертвоприношению Авраама (Быт. 22), и Ноеву ковчегу (Быт. 5–8). Помимо этих эпизодов, в данных двух традициях читалось еще шесть и восемь фрагментов из Ветхого Завета соответственно. То есть соположение истории о переходе через Красное море и образов Ноя и Авраама нельзя объяснять только литургической традицией, как по причине неясности последней в Древней Англии, так и из-за более широкого круга ветхозаветных ассоциаций, которые она могла вызывать.

Ученые не раз отмечали сходство тематики историй, включенных в поэму «Исход»: все они описывают помощь Божию, терпение и стойкость в вере, установление Завета и обещание обретения земли⁴⁰⁷. В то же время эти истории воспроизводят традиционную христианскую типологию, в рамках которой

⁴⁰⁴ *Bright J. W.* The Relation of the *Cædmonian Exodus* to the Liturgy.

⁴⁰⁵ *Hall J. R.* The Old English Epic of Redemption: the Theological Unity of MS Junius 11 // *Traditio*. 1976. № 32. P. 118.

⁴⁰⁶ Первая традиция – старо-римская (упомянутая Алкуином), вторая и третья – старая и новая франко-римские версии, принятые при папе Геласии I, четвертая – Грегорианская или римская реформированная версия. Все они рассмотрены в монографии П. Ремли (*Remley P. G.* *Old English Biblical Verse. Studies in Genesis, Exodus and Daniel*. P. 84).

⁴⁰⁷ Подробно сравнение этих тем проводится в работах: *Earl J. W.* *Christian Tradition in the Old English Exodus*. P. 565; *Hall J. R.* *The Old English Epic of Redemption: the Theological Unity of MS Junius 11*. P. 185–208; *Garde J. N.* *Old English Poetry in Medieval Christian Perspective. A Doctrinal Approach*.

Моисей, Ной и Исаак – прообразы Христа⁴⁰⁸. Возможно, понять причины использования данных сюжетов поможет рассмотрение приемов их объединения.

Каким же образом происходило включение типологических параллелей в текст поэмы? В «Исходе Б» принцип типологии просматривается в построении повествования. Посмотрим, какие моменты акцентируются в упоминаемых ветхозаветных сюжетах. Для этого обратимся сначала к той части поэмы, которая предшествует «Исходу Б» и описывает движение израильтян по дну моря. Здесь упоминаются колена израильского рода, которые берут начало от сыновей Иакова, и говорится о трех родах из двенадцати: Иуды, Рувима и Симеона.

В библейском рассказе о переходе через Красное море нет разделения израильтян на колена. Однако в «Иудейских древностях» Иосифа Флавия при описании данного сюжета присутствует такое деление. Не исключено, что поэт ориентировался здесь на другую библейскую историю с аналогичным указанием, описанную в Книге Иисуса Навина, – переход через реку Иордан по сухому дну (Нав. гл. 3, 4). Почему же в данном эпизоде возникла потребность выделения из воинства отдельных персонажей и их историй?

Само перечисление колен израильского рода и их прародителей в древнеанглийской поэме объяснимо спецификой средневековых правовых отношений. Право на владение вотчиной (или одалем) у древних германцев зависело в том числе и от того, насколько хорошо человек знал свою родословную, имена тех предков, которые владели данным участком земли. Такие представления находили отражение и в эпических песнях, например, в «Песни о Хюндле» («Старшая Эдда»), где перечисление предков призвано помочь главному герою получить свое наследство⁴⁰⁹. А. Я. Гуревич пишет об этом так: «...“одадь” это не только земля, но и совокупность прав ее обладателей», «правом одаля характеризовался не сам участок, но его обладатели, испокон веков... с ним

⁴⁰⁸ Эти причины изложены по работе: *Hauer S. R. The Patriarchal Digression in the Old English Exodus, Lines 362–446 // Studies in Philology. Texts and Studies. 1981. Vol. 78, № 5. P. 77–90.*

⁴⁰⁹ *Гуревич А. Я. Избранные труды. Норвежское общество. М.: «Традиция», 2009. С. 335–337.*

связанные»⁴¹⁰. Поскольку за переходом через Красное море должно последовать обретение Земли обетованной, логичным в «Исходе» оказывается и перечисление предков.

Описание прародителей в «Исходе» имеет свои особенности. Сыновей Иакова (Иуду, Рувима и Симеона) поэт не только восхваляет как славных воинов. Они как бы представляют собой прошлое, настоящее и будущее всего израильского народа. Род Рувима описывается с точки зрения его не слишком славного прошлого, в том числе грехов его родоначальника, которые падают на потомков. В «Исходе» о Рувиме говорится, что он утратил право первородства. Объяснение этому находим в книге Бытия: Рувим вступил в связь с Валлой, наложницей своего отца (Быт. 35:22). Этот эпизод не описывается прямо, но рождает у древнеанглийского поэта ассоциации с другой историей утраты первородного права – продажей Исавом своего первородства брату Иакову (Быт. 25:27–34) (Ех 335–336). Хотя Иаков – предок всех двенадцати колен, о нем говорится (без упоминания имени) в рассказе о Рувиме.

Рассказ о колене Рувима описывает греховное прошлое народа. Колено Симеона лишь называется и, видимо, служит обозначению настоящего. Упоминание о том, что колено Иуды идет под знаменем золотого льва, рождает ассоциации со львом как символом Христа, Который воплотиться в этом колене. В связи с упоминанием имени Иуды возникает единственное во всей поэме и весьма краткое описание боя (Ех 326–330), о котором мы уже писали выше. Упоминание о вступлении в бой колена Иуды, таким образом, служит аллегорическим обозначением Христа (пришедшего в мир в колене Иуды) как победителя греха.

Описания праотцев в «Исходе Б» содержат характеристики ветхозаветных образов, которые в контексте аллегорического толкования позволяют воспринимать ветхозаветные образы как прообразы Христа:

- 1) Ной – охранитель человеческой жизни и всего живого (Ех 362–376);

⁴¹⁰ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М.: «Искусство», 1984. С. 41.

- 2) Соломон и храм, им построенный, именуются как величайшие во всей истории человечества (Ех 393–395);
- 3) Авраам – прародитель народов (Ех 380–383);
- 4) он готов принести в жертву своего сына (Ех 397–402);
- 5) мотивы действий Авраама осмысливаются как желание передать своего наследника «в вечную надежду» всем людям (Ех 402–405) и как послушание Отцу Небесному (Ех 409–410);
- 6) в речи ангела говорится о заключении с Авраамом договора, а также о благословении его рода, что в христианской традиции понимается как обетование о рождении в нем Спасителя (Ех 415–446).

То есть праотцы осмысливаются как части типологического ряда, который выстраивается на основе нравственных смыслов, за счет чего описания колен Иуды, Рувима и Симеона соотносятся с последующим рассказом о Ное, Аврааме и Соломоне. Причем негативная окраска колена Рувима становится еще более яркой, поскольку Ной и Авраам представлены как славные и заслуживающие восхваления в памяти потомков, так как они сохранили завет с Богом. Жизни Ноя, Авраама и Соломона осмыслены как стремление к будущему. При этом Ной назван мудрым мореходом, а Авраам – отважным воином, что должно было служить их положительной характеристике.

Авраам описан наиболее подробно, что может быть связано с тем, что Авраам в Новом Завете назван отцом всех верующих (Гал. 3:7, Рим. 4:16), лоно Авраама (Лк. 16:22) служило в иудаизме обозначением места упокоения праведников, а у христиан – образом небесного рая, что впоследствии отразилось в средневековой литературной и иконографической традиции (в особенности с нач. XI в.⁴¹¹). Беда же описывал его как прародителя всех христианских народов.

Можно сказать, что в «Исходе» Авраам становится центром рассказа о праотцах. Значимость этой фигуры проявляется и в других фрагментах поэмы. А

⁴¹¹ *Baschet J.* Le sein du père (la paternité dans l'Occident medieval). Paris: NRF Gallimard, 2002. 413 p.

именно: в начале (Ех 18) все израильтяне называются сынами Авраама, затем говорится о «Боге Авраама» (Ех 273). В строках 352–446 повествователь несколько раз обращается к фигуре этого праотца. Поскольку акцент на идее греховности Рувима и Исава и утраты ими первородства может быть перенесен и на весь израильский народ, упоминание Авраама как прародителя этого народа заставляет вспомнить 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 подчеркнуть моральные смыслы излагаемых событий.

Типологические сопоставления использованы как прием построения не только «Исхода Б» и предшествующего ему фрагмента, а также как прием включения этого эпизода в общее повествование. В контексте всей поэмы праотцы ярко противопоставлены израильтянам и египтянам до перехода через море за счет параллельных мотивов и схожих формульных выражений. Египтяне нарушили договор, заключенный с Иосифом (Ех 149). В противоположность им Ной соблюдал завет с Богом (Ех 366). Ковчег, в котором Ной спас людей, сравнивается с сокровищем (Ех 367–368). Хранителем сокровищ оказывается и Иосиф, заключивший договор с египтянами (Ех 142–143). Ной берет в ковчег строго определенное количество живых существ (Ех 372). Египтяне и израильтяне отбирают определенное число воинов для боя. Войско фараона названо бесчисленным (Ех 261). В речи ангела, обращенной к Аврааму, говорится, что его потомков нельзя будет пересчитать, пока на землю не придет Спаситель (Ех 435–442).

Заслуживают внимания и повторы внутри «Исхода Б», обозначающие параллели между описываемыми в нем образами. В качестве опорного дважды встречается слово *niwe* «новый». «Исход Б» начинается с упоминания о «новых водах», по которым плывал Ной:

«*Niwe flodas/ Noe ofer lað//*» – «По новым водам (*вар.* потокам)/ Ной отправился//» (Ех 362).

Затем поэт переходит к рассказу об Аврааме, начиная его упоминанием о новом имени, которое Господь создал для этого праотца:

«*Pæt is se Abraham/ se him engla God// naman niwan asceop//*» – «Это тот Авраам,/ которому Ангелов Владыка// имя новое даровал (*досл.* создал)//» (Ех 380–381).

За счет соположения этих опорных слов в контексте данного эпизода возникает связь воды и имени с обновлением, что можно воспринимать как аллюзию на таинство крещения, которое прямо не упоминается.

Далее в повествовании возникает фрагмент, понимание которого требует восстановления типологических параллелей:

«*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» (Ех 385–388).

Истолкование этого фрагмента предполагает целый ряд трактовок. Варьирование здесь наименований договора, завета дает основания соотносить данный момент с историей заключения Завета на горе Синай, где, однако, от лица всего народа действовал один пророк Моисей. Не менее вероятна и близость данного эпизода описанию истории, последовавшей за переходом 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 также, что это аллюзия на Нагорную проповедь (Мф. гл. 5–7), которая состоялась на горе при большом скоплении народа. Другой важной новозаветной параллелью мог быть рассказ о Преображении Господнем на горе Фавор (Мф. 17: 1-9; Мк. 9:2-13; Лк. 9: 28-36).

Конкретное наименование горы Сионом в данном случае дает основания и для других трактовок. Возможно, этот мотив связан с рассказом об обретении израильтянами Земли обетованной, которую иногда называют Сионом. Или же он служит указанием на Сионскую горницу, где состоялась 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 Христа⁴¹². Однако эти подробности в данном фрагменте поэмы «Исход» не упомянуты, а само повествование многопланово.

Приведенные варианты истолкования являются наиболее очевидными типологическими параллелями Священной истории, связанными с идеей обретения Завета. Высказывание в данной эпической вариации построено таким образом, что типологические смыслы в нем присутствуют не как последовательно излагаемые сюжеты, но как аллюзии.

Далее в связи с тем же локусом (гора) возникают новые образы. Там (на горе) строится храм:

«þær eft se snottra/ sunu Dauides, // wuldorfæst cyning, / wigan larum // getimbrede / tempel Gode, // alh haligne, / eorðcyninga // se wisesta / on woruldrice, // heahst and haligost, / hæledum gefrægost, // mæst and mærost, / þara þe 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).

⁴¹² *Беда Досточтимый. О святых местах / Пер. А. Ю. Госкина // 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 общ. ред. М. Р. Ненароковой. М.: Индрик, 2017. С.827–829.*

Этот фрагмент также не имеет одного варианта толкования, поскольку упоминаемый здесь родной сын Давида (Соломон) строил иерусалимский храм силами многих людей. Именование «сын Давида» может относиться 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), хананейка, 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) конкретным образом обозначает здесь необходимость использования приема аналогии, то есть «возведения к высшему смыслу», для понимания смысла 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 отождествляться 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 «Гимне Кэдмона» используются выражения, схожие с приведенным выше фрагментом «Исхода»: *«eci dryctin,/ æfter tiadæ// firum foldu,/ frea allmectig.//»* – «предвечный Господь/ затем сотворил// землю людям,/ Господь Вседержитель//». В поэме «Исход» при помощи аналогичных выражений (*«þara þe manna bearn,// fira æfter foldan,/ folnum geworhte.//»*, Ex 395–396) словно бы продолжается данная история, т. к. говорится не столько о Сотворении мира для человека, но о

даровании ему Храма (т. е. аллегорически – Тела Христова). Крестная жертва Христа описывается в «Исходе Б» также через ее ветхозаветный прототип – рассказ о жертвоприношении Исаака. Причем место, где оно совершается, прямо ассоциируется с Храмом, поскольку оно называется «местом собрания» (*medelstede* Ex 397). В конце поэмы этим же словом будет обозначено место собрания всех людей перед смертью (Ex 585).

Итак, в поэме «Исход» ретардация используется для создания многосложной типологической параллели, разгадывание которой позволяет усвоить приемы истолкования библейского текста. Первый ряд типологических образов: Исав и Рувим – акцентирует внимание на осуждении морального состояния героев. Второй ряд: строительство Ноем ковчега и жертвоприношение Авраама, напротив, дает примеры праведной жизни и верности Богу. Вместе эти ряды типологических образов выстроены вокруг моральных или тропологических смыслов Писания.

В этом же фрагменте возникают и типологические ряды, которые выстраиваются по принципу аналогии. При этом они уже не развертываются как отдельные повествования, а наслаиваются друг на друга как варианты истолкования отдельных пассажей. Первый ряд связан с проблемой обретения национальной идентичности и Завета: переход через Красное море и переход через Иордан, принятие скрижалей Завета, его публичное чтение, Нагорная проповедь, Преображение и Тайная вечеря. Второй ряд имеет непосредственное отношение к Христу: сын Давида, Соломон как мудрый царь, строительство Храма, Храм как место жертвоприношения.

Все эти образы, соединенные между собой при помощи наслаивания друг на друга, были знакомы англосаксам по ряду святоотеческих текстов. В трактате Беда Досточтимого «О схемах и тропах Священного Писания»⁴¹³ в разделе об аллегории и ее видах приводится среди прочих примеров обозначение Иуды как

⁴¹³ *Beda Venerabilis. De schematis et tropis Sacrae Scripturae Liber // Patrologia Latina Cursus Completus / Ed. Migne J.-P. Parisiis, 1850. Vol. 90. P. 175–186. Рус. перевод: Беда Досточтимый. О фигурах и тропах Священного Писания. С. 224–227.*

льва (Быт. 49). В финале этого раздела Беда перечисляет основные виды аллегорических смыслов, которыми обладают образы Церкви, Храма Соломона, Тела Христова и человеческой души. Использование этого трактата англосаксами при обучении принципам толкования Священного Писания, видимо, повлияло и на создателя «Исхода», который в рассмотренном нами фрагменте поэтическими средствами стремился к передаче аллегорических смыслов этих ключевых образов христианства. Возможно также, что такое наслоение типологических рядов было понятно, прежде всего, для аудитории, очень близко знакомой с этим трактатом и с той ученой традицией, к которой он относился.

3.5. Эпические темы и мотивы как средство создания эсхатологических образов

Множественные смыслы дигрессии в «Исходе» окрашивают все повествование новыми красками. Оно как бы поднимается над простым описанием битвы, которое могло иметь место в героическом эпосе. Выстраивая рассказ о праотцах как ряд типологических параллелей и прообразов новозаветного откровения, связанный с таинствами Церкви (таинством воды – Крещением и таинством Тела и Крови Христа – Евхаристией), повествователь придает своему рассказу глобальный масштаб. За счет этого условное описание битвы воспринимается как фактическая аллегория. Сцена гибели египтян привносит в христианский эпос важнейшую составляющую – трагедию за счет нагнетания сострадания и страха, производящих, по мысли Аристотеля,

очищение⁴¹⁴. В сцене гибели египтян возникают традиционные мотивы, составляющие эпические темы смерти и изгнания, которые значительно переосмысливаются в христианском эпосе.

«Эпическая тема» (англ. *epic theme*) или «типовая сцена» (англ. *type-scene*) представляет собой прием построения эпизода, состоящий из набора повторяющихся в ряде произведений мотивов⁴¹⁵. Среди мотивов темы смерти в поэме «Беовульф» П. Тейлор выделил: обнаружение смерти, фатальность событий, предстоящий печальный путь, песнь смерти⁴¹⁶. К мотивам эпической темы изгнания С. Б. Гринфильд относит: описание статуса изгнанника, лишения его жизненных благ, пути в изгнание, а также эмоций изгнанника⁴¹⁷. Обе темы, как видно, содержат описание пути, которое реализовывалось несколько по-разному. Обе они обозначают наибольшие несчастья для человека. Близость изгнания и смерти подтверждается и историческими свидетельствами: изгнание было для германцев одной из тяжелейших форм наказания за серьезные провинности, которое в ряде случаев приравнивалось смерти.

В поэме «Исход» используются не все мотивы, составляющие данные темы. Однако возникают эти мотивы в ключевые моменты развития сюжета: завязка основного действия (рассказ о египетских казнях), кульминация (описание израильтян на берегу Красного моря) и развязка (гибель египтян в водах моря), а также в заключительном фрагменте, который представляет собой своеобразный эпилог или мораль, обращенную непосредственно к аудитории. Помимо того, что

⁴¹⁴ «<Вот оно:> трагедия есть подражание действию важному и законченному, имеющему <определенный> объем, <производимое> речью, услащенной по-разному в различных ее частях, <производимое> в действии, а не в повествовании, и совершающее посредством сострадания и страха очищение подобных страстей» *Аристотель*. Поэтика / Пер. и примеч. М. Л. Гаспарова // *Аристотель и античная литература* / Отв. ред. М. Л. Гаспаров. М.: Наука, 1978. С. 120.

⁴¹⁵ Здесь и далее мы употребляем термин «мотив» в узком смысле по отношению к составляющим эпических тем, которые чаще всего представляют собой формульные словосочетания.

⁴¹⁶ *Taylor P.B.* Themes of Death in “Beowulf” // *Old English Poetry. Fifteen Essays* / Ed. by R. P. Creed. Providence: Brown University Press, 1967. P. 249–273.

⁴¹⁷ *Greenfield S.B.* The Formulaic Expression of the Theme of Exile in Anglo-Saxon Poetry. P. 200–206.

указанные мотивы возникают в моменты, значимые для развития сюжетного действия, их семантика значительно меняется по сравнению с героическим эпосом. Эти мотивы в повествовании соседствуют с эсхатологическими образами и усиливают их.

Как изгнанник описан весь израильский народ во время его пути по пустыне. Но отнести израильтян к типичным изгнанникам достаточно сложно, поскольку народ сохраняет свою целостность и идет под предводительством вождя Моисея и под защитой огненного и облачного столпа. В данной библейской истории фактически всё то, что в глазах англосаксов связано с изгнанием, отсутствует. Поэтому древнеанглийский поэт не развивает здесь всю тему изгнания, он использует лишь мотив трудного пути:

«*Nearwe genyddon/ on norðwegas*» – «Препятствия пересилили/ на путях северных» (Ex 68).

Более развернутой тема изгнания становится в тот момент, когда описывается положение израильтян возле Красного моря:

«*Egsan stodaŋ, // wælgryre weroda./ Wræcmon gebad // laðne lastweard, / se ðe him lange ær // eðelleasum / onnied gescraf, // wean witum fæst*» – «Страх объял (до сл. страхи восстали), // ужас смерти – [всё] воинство./ Изгнанник ждал // преследователя жестокосердого, / того, что прежде ему, // безвотчинному, / кару ужасную предписал, // горе, напастями переполненное./» (Ex 136–140).

Здесь возникает указание на статус изгнанника (*wræcmon*, *eðelleasum*), а далее следует разъяснение причин вражды между египтянами и израильтянами (Ex 138–154). Описанные в данном эпизоде эмоции (страх и ужас) не совпадают с типичными эмоциями изгнанника⁴¹⁸. Страх упомянут и далее (Ex 201) при рассказе о противостоянии двух народов. Израильтяне в данном эпизоде вновь названы изгнанниками:

⁴¹⁸ Типичными эмоциями изгнанника были печаль, скорбь. Ср. напр. *gangan geomor-mod* – «шел духом скорбящий» (о Каине) Gen 1050 (*Greenfield S.B. The Formulaic Expression of the Theme of Exile in Anglo-Saxon Poetry*. P. 201).

«*Hæfde nydfara/ nihtlangne fyrst, // þeah ðe him on healfa gehwam/ hettend seomedon, // mægen oððe merestream; / nahton maran hwyrft. //*» – «Достались изгнаннику (досл. странствующему поневоле) / часы ночные, // хоть его окрест / окружили полчища вражды, // многолюдство и море. / Не имели другого пути спасительного //» (Ex 208–210).

Причем здесь герои лишаются как пути и возможности спасти свою жизнь, так и надежды на обретение вотчины (далее – Ex 211).

Мотивы лишения пути и страха в сочетании с мотивами смерти возникают в поэме и далее при описании гибели египтян и фараона. Более или менее традиционно развивается мотив предчувствия близкой смерти как обнаружения и понимания превосходящей силы противника в следующих строках:

«*He onfond hraðe, // siððan [grund] gestah, / Godes andsaca, // þæt wæs mihtigra/ mereflodes Weard //*» – «Он быстро изведаль, // на сушу ступив, / Божий враг, // что был сильнее / морского потока Владыка» (Ex 502–504).

Здесь глагол использован в форме единственного числа (*He onfond hraðe*), что, с одной стороны, объяснимо наличием аналогичных формульных моделей в героической поэзии (в частности, в «Беовульфе» (Beo 742, 748)), с другой же стороны, форма единственного числа акцентирует внимание на смерти именно фараона, который назван здесь врагом Бога, что позволяет соотнести его с дьяволом.

Мотив предчувствия близкой смерти по отношению к египтянам реализуется несколько иначе. При этом традиционная формульная модель не повторяется:

«*Wæron Egypte/ eft oncyrde, // flugon forhtigende, / fær ongeton, // woldon herebleaðe/ hamas findan*» – «Египтяне / вспять кинулись, // бежали в испуге, / извели ужас, // хотели, помертвевшие от битвы, / воротиться в родные дома» (Ex 452–454).

Ощущая близкую смерть, египтяне пытаются от нее бежать, т. е. проявляют самое постыдное для воина поведение.

Мотив фатальности, обреченности воинов реализуется дважды в тексте по отношению к египтянам (Ex 455–457, 508–514). Здесь нет формул, аналогичных используемым в «Беовульфе», где говорится о смерти как последнем пути⁴¹⁹. Участь египтян страшнее – это бесславная гибель, о которой никто уже не сможет рассказать их сородичам. Таким образом, мотив смерти как печального пути в «Исходе» несколько изменен.

Для египтян возможность передвижения означала бы спасение, потому их пути описаны как ограниченные:

«ac behindan beleac// wyrd mid wæge;/ þær ær wegas lagon,// mere modgode,/ tægen wæs adrenced» – «но за спинами сомкнула// судьба волну,/ там, где прежде стези были отверсты,// море бурлило,/ полки в пучине канули» (Ex 457–459).

Далее мотив ограничения движения повторяется (Ex 469–471, 488–490).

Трансформация семантики темы смерти в «Исходе» может быть связана как с физическими аспектами гибели египтян от потопления (они в буквальном смысле утратили возможность передвижения), так и с аллегорическими смыслами, соотносимыми с этим мотивом.

Идея смерти как пути в древнеанглийской поэзии становится более понятной при ее рассмотрении в контексте одного из самых популярных (судя по количеству рукописей) текстов этой традиции – «Предсмертной песни Беды»:

*«For þam nedfere / næni wyrþeþ// þances snotera,/ þonne him þearf sy// to gehicgenne / ær his heonengange// hwæt his gaste/ godes opþe yfeles// æfter deaþe heonon/ demed weorþe»*⁴²⁰ – «Никто, в дорогу/ собирающийся поневоле,// займешь не можешь/ мудрость большую,// когда он думает,/ уходящий отсюда,// зло сулит/ или благо// суд над его душою,/ что свершится по смерти»⁴²¹.

Мотив смертного пути в этом тексте соотносится с предстоящим Судом, о котором должен размышлять христианин и о котором в Послании к Евреям

⁴¹⁹ Taylor P.B. Themes of Death in “Beowulf”. P. 255–261.

⁴²⁰ Bede’s Death Song // Anglo-Saxon Poetic Records VI. The Anglo-Saxon Minor Poems / Ed. E. van K. Dobbie. New York: Columbia University Press, 1942. P. 107.

⁴²¹ Предсмертная песнь Беды / Пер. В. Г. Тихомирова // Древнеанглийская поэзия. М.: Наука, 1982. С. 27.

говорится: «Страшно впасть в руки Бога живаго!» (Евр. 10:31). Для египтян и фараона как аллегории грехов и дьявола возможность спасения отсутствует, потому их смерть в поэме «Исход» описывается как утрата пути, что значительно отличает данный эпизод от описаний смерти в «Беовульфе».

Контекст Послания к Евреям оказывается актуален не только для «Предсмертной песни Беды», но и для «Исхода»:

«Если отвергшийся закона Моисеева, при двух или трех свидетелях, без милосердия наказывается смертью, то сколь тягчайшему, думаете, наказанию повинен будет тот, кто попирает Сына Божия и не почитает за святыню Кровь завета, которою освящен, и Духа благодати оскорбляет? Мы знаем Того, Кто сказал: у Меня отмщение, Я воздам, говорит Господь. И еще: Господь будет судить народ Свой. Страшно впасть в руки Бога живаго!» (Евр. 10:28–31).

Упоминание здесь крови Христа в связи с предстоящим Судом соотносимо с описанием смерти египтян в кровавых водах в поэме «Исход». Аллегорически – это гибель человеческих грехов в водах крещения и в искупительной крови Христа.

Понимание смертного пути как пути спасения в «Предсмертной песни Беды» позволяет увидеть новые смыслы в сцене гибели египтян, где возникает мотив утраты спасительного пути. Данный мотив использован в «Исходе» и по отношению к израильтянам (*nahton maran hwyrft* Ex 210) при их описании на берегу Красного моря. Этот народ обретает возможность спасения не сразу, но только когда решается вступить в бой, который аллегорически является борьбой с грехом.

Путь по дну Красного моря описывается без использования типичных для эпических тем смерти и изгнания мотивов. Однако это описание содержит ряд образов христианской эсхатологии⁴²². Сцена гибели в водах Красного моря

⁴²² Обычно в связи с поэмой «Исход» упоминают следующие библейские эсхатологические образы: Откр. 16:3, Лк. 21:25, Ис. 25:12, Мф. 24:30, Мф. 24:39, Откр. 14:14-16, Ис. 14:11, Откр. 8:7, Лк. 21: 26, 1 Кор. 15:25, Иуды 13:1, 1 Фес. 5:3, Прит. 5:22, Мф. 22:13, Откр.

разрастается до масштабов глобальной катастрофы, в которой участвуют все силы природы: вода, небо, воздух. Это уже не условная битва, в сторону которой идут израильтяне. Гибель египтян и фараона осмысливалась как эсхатологическая еще в Ветхом Завете, прежде всего, в Книге пророка Аввакума⁴²³. Ряд образов этого текста повторяется в «Исходе». Например, это описание моря как стен, холмов, вечных волн (Авв. 3:6, 3:10–11):

«*Randbyrig wæron rofene,/ rodor swipode// meredeada mæst;/ modige swulton//* – «Заслонные стены рассыпались,/ небо обрушилось,/ погибель была величайшая в мире;/ могучие умирали» (Ех 463–464).

В Книге Исход израильтяне идут по сухому дну моря, в древнеанглийской же поэме дно моря названо зеленым:

«*þa þæt feorðe cyn/ firmest eode,/ wod on wægstream,/ wigan on heape,/ ofer grenne grund,/ Iudisc feða,/ on onette/ uncuð gelad//*» – «Тогда род четвёртый/ вперёд других ринулся,/ двинулись по топям морским/ витязи гурьбой,/ по зелёному дну/ Иуды колено// поспешило/ неторной тропею//» (Ех 310–313).

В Книге Премудрости Соломона дно Красного моря также названо зеленым⁴²⁴. Этот цвет в древнеанглийской поэтической традиции имел семантику спасения⁴²⁵. Подобного рода образы зеленого пути или зеленого луга как места спасения есть и в других древнеанглийских⁴²⁶ и древнесаксонских⁴²⁷ текстах. В

21:8. См.: *Trask R. M. Doomsday Imagery in the Old English Exodus // Neophilologus. 1973. Vol. 57. P. 297 со ссылкой на ряд работ).*

⁴²³ О связи ее с «Исходом» см.: *Breeze A. The Book of Habakkuk and Old English Exodus / A. Breeze // English Studies. 1994. Vol. 75, № 3. P. 210–213.*

⁴²⁴ «Явилось облако, осеняющее стан, а где стояла прежде вода, показалась сухая земля, из Черного моря – беспрепятственный путь, и из бурной пучины – зеленая долина. Покрываемые Твоею рукою, они прошли по ней всем народом, видя дивные чудеса» (Прем. 19:7–8).

⁴²⁵ Известно, что в древнеанглийском поэтическом переложении 141 Псалма путь спасения для человека также назван зеленым. В Пс. 141:4 цветное обозначение отсутствует. Это пример приводится в статье (*Keenan H. T. Exodus 312. 'The Green Street of Paradise' / H. T. Keenan // Neuphilologische Mitteilungen. 1970. Vol. 71, № 3. P. 456).*

⁴²⁶ Подробнее см. (*Ibid; Keenan H. T. Further Notes on the Eschatological "Green Ground" // Neuphilologische Mitteilungen. 1973. Vol. 74, № 4. P. 217–219).* В древнеанглийской поэзии зеленый цвет упоминается почти исключительно в религиозной поэзии (*Бочкарева Т. В. Система цветообозначений в древнеанглийском языке // Наименования цвета в*

поэме «Бытие» зеленой названа и очистившаяся после потопа земля (Gen 1561) и Земля обетованная (Gen 1787 и 1921), рай назван вечнозеленым (Gen 197).

Ряд эсхатологических мотивов встречаем и в заключительном эпизоде, описывающем сцену Страшного Суда, в которой участвуют изгнанники (*wreccum* (Ex 575)), лишенные вотчины (*Eðellease* (Ex 576)):

«*Pis is læne dream, // wommum awyrgeð, / wreccum alyfed, // earmra anbid, / Eðellease // þysne gystsele / gihðum healdað, // turnað on mode, / manhus witon // fæst under foldan, / þær bið fyr and wurm, // ...*» – «Это – тщетная мечта, // грехами загубленная, / странникам дарованная, // несчастных упование. / Одаля лишенные // в том пиршественном зале / грустью овладеют, // опечалятся в душе, / о доме зла узнают, // крепком под землей, / где будет огонь и червь // ...» (Ex 574–579).

Здесь же возникает формула-обозначение лишения жизненных благ (*wreccum alyfed* – «странникам дарованная» (Ex 575B)), по структуре она близка устойчивым выражениям, включающим сообщения о лишении. Аналогичные формулы используются как в Беовульфе и других поэмах⁴²⁸, так и в «Исходе» и обычно содержат объект и причастие от глагола с общей семантикой лишения: *feond wæs bereafod* – «враг был ограблен» (Ex 45), *since berofene* – «сокровищ лишенные» (Ex 36). Смысловое же наполнение данной формулы в строке Ex 575 («странникам дарованная») кажется абсурдным с точки зрения героических представлений об изгнании, поскольку она сообщает не о лишении радости, богатства, надежды, а о даровании, но использована она для обозначения дарования странникам суетного, быстропроходящего счастья (*læne dream*). Так акцентируется внимание на страданиях изгнанников. В этом фрагменте описаны

индоевропейских языках: системный и исторический анализ / Отв. ред. А. П. Василевич. М.: «КомКнига», 2007. С. 123).

⁴²⁷ Так, в древнесаксонской поэме «Хелианд» зеленым лугом названа Елеонская гора и рай (Ганина Н. А. Система цветообозначений в древневерхненемецком и древнесаксонском языках // Наименования цвета в индоевропейских языках. Системный и исторический анализ / Под общ. ред. А. П. Василевича. М.: «КомКнига», 2007. С. 95).

⁴²⁸ См. примеры в статье Greenfield S.B. The Formulaic Expression of the Theme of Exile in Anglo-Saxon Poetry. P. 202.

также вполне типичные эмоции изгнанников – тоска, скорбь, схожая с похоронной тоской: *turnað on mode*– «опечалются/ восскорбят в душе» (Ex 578).

В данном эпизоде идея близости Суда наиболее последовательно выражена через упоминание о скоротечности земной жизни и земного счастья. Эти образы дополняются еще и рассуждением о посмертной участи человека и конце времен. Повествование максимально обобщено: странники и изгнанники здесь не только израильтяне, но и все люди. Обозначения статуса изгнанника здесь употреблены во множественном числе (*wreccum* (Ex 575), *Eðellease* (Ex 576)), поскольку они относятся, видимо, уже не только к отдельному народу (ср. употребление данных обозначений в единственном числе в сцене на берегу Красного моря (Ex 137, 208)), но ко всем народам и людям. Использование местоимения «мы» только подтверждает, что поэт стремится придать понятию изгнания общечеловеческий характер. При этом происходит смыкание времен рассказа и слушателя. Употребление глаголов в формах настоящего времени позволяет относить его и к плану будущего:

«þæt we gesne ne syn/ Godes þeodscipes, // Metoddes miltsa./ He us ma onlyhð, // nu us boceras/ beteran secgað // lengran lifwynna.» – «что мы лишенными не будем/ Бога власти, // Господа благодатей./ Он нам больше подарит, // теперь нам ученые мужи/ [об этом] лучше расскажут // о более долгих радостях жизни» (Ex 571–574).

Противопоставление лишения и дарения также отсылает к теме изгнания (изгнанник в силу своего одиночества лишен возможности получать дары от своего господина, в роли которого здесь выступает Господь).

Каждый человек воспринимается в данном фрагменте как изгнанник в определенный момент своей жизни, а именно в преддверии смерти. О смерти говорит как указание на бренность мира сего, так и упоминание некоего пиршественного зала. Этот образ был типичен не только для описаний застолья славных воинов в «Беовульфе», но и для элегий, где главный герой страдает от невозможности совместной трапезы с остальными дружинниками.

В «Исходе» описание пиршественного зала, где оказываются изгнанники, схоже с рассказом о скинии собрания или Небесном Иерусалиме, прообразом которого, как пишет Андрей Кесарийский, она являлась⁴²⁹. Именно в скинии собрания Моисей наставлял народ. В соответствии с Апокалипсисом (Откр. 21:3–7), после смерти, пребывая в небесной скинии, люди узнают в преддверии Страшного Суда о том, что их ждет.

Появляющийся здесь образ ключей обретает в конце поэмы связь не только с проблемой понимания текста Священного Писания (о чем мы говорили в первом параграфе этой главы), но и с обретением Небесного Царства, ключи от которого принадлежат Богу. Образ пиршественного зала расширяет эсхатологические ассоциации. Странствие израильтян по пустыне за счет использования мотивов смерти и изгнания относится не только к реальному странствию живых людей – израильтян (описанному в основной части поэмы), но и к загробной участи каждого человека.

В целом, мотивы, составляющие эпические темы смерти и изгнания, трансформируются в тексте поэмы «Исход» с точки зрения их внешнего выражения: формула, обозначающая лишение жизненных благ, используется с глаголом, означающим дарование по отношению к израильтянам («изгнанникам дарованная»). Не менее значительна и трансформация сферы употребления данных мотивов: одинокий герой (Моисей в пустыне) не описан как изгнанник, целый народ и народы, напротив, именуется изгнанниками. Мотивы темы смерти использованы минимально (в поэме нет ни типичных мотивов песни смерти, ни обозначений фатальности событий), хотя гибель египтян описана достаточно подробно. Мотивы темы изгнания включали обозначения эмоций изгнанников, к которым, помимо скорби и печали, в «Исходе» последовательно добавляются обозначения страха, ужаса, которые приписываются обоим народам: израильтянам и египтянам. Мотив пути, используемый при описании гибели не

⁴²⁹ Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Том XII: Книга Откровения Иоанна Богослова / Пер. с англ., греч., лат. и сир. Под ред. В.С.Вайнриха, рус. изд. под ред. Д.А.Федчука. Тверь: Герменевтика, 2009. С. 388.

только героев, но и чудовищ в «Беовульфе», в «Исходе» употребляется по отношению к израильтянам, египтяне же описаны как лишенные пути, а их гибель как безвестная. Такое переосмысление этих мотивов, использование ряда ярких природных образов (воздетые волны моря, зеленое дно), а также образов, связанных с Откровением Иоанна Богослова (пиршественный зал, подобный Небесному Иерусалиму, ключи понимания Слова Божия и др.) придает ветхозаветному сюжету эсхатологическую перспективу.

3.6. Эпическая тема как средство изображения покаяния

Описание внутреннего состояния героя, его душевных переживаний, на первый взгляд, не является предметом эпоса. Эта проблематика становится ключевой для христианской литературы, начиная с «Исповеди» блаж. Августина. Древнеанглийская поэтическая традиция знает развернутые описания переживаний несчастного человека: они содержатся по большей части в элегиях и в элегических фрагментах «Беовульфа». Одним из ключевых приемов таких описаний было использование эпической темы изгнания, которая изначально описывала наибольшее несчастье для воина – лишение его жизненных благ и человеческого общества⁴³⁰.

⁴³⁰ М. Чернисс рассматривал концепт изгнания как базовый дохристианский концепт, отражение которого находим в древнеанглийской поэзии (*Cherniss M. Ingeld and Christ: Heroic Concepts and Values in Old English Christian Society. The Hague: Mouton, 1972. 267 p.*).

Как мы отмечали в предыдущем параграфе, в качестве основных выражений, относящихся к теме изгнания, С. Б. Гринфильд⁴³¹ выделяет четыре группы, которые можно назвать мотивами, составляющими данную тему. Два из них имеют наиболее четкую лексико-синтаксическую структуру: (1) статус изгнанника (*winleas wrecca*⁴³² (Attr + N)); (2) лишение его жизненных благ (*lande bereafod* (Obj+ Past Part.)). Две другие группы весьма условно соотносятся с формулами, но являются неотъемлемой частью рассказа об изгнаннике и могут представлять собой разного рода упоминания о таких важных аспектах изгнания, как (3) состояние духа изгнанника (*hean and earm, heanmod*) и (4) движение по направлению к изгнанию или в изгнании (*wunode wræclastum*). Л. Фрей⁴³³ анализирует изгнание в христианском эпосе на материале поэм «Андрей», «Христос и Сатана» и «Гутлак», в монографии С. Б. Гринфильда использование этой темы рассматривается в героической поэзии и в поэмах о Христе⁴³⁴. Не менее интересны примеры развития данной темы в поэмах Кодекса Юниуса.

Тема изгнания появляется во всех поэмах Кодекса Юниуса по отношению к совершенно разным героям. Так, напоминают переживания героя элегии в большей степени размышления Сатаны и падших ангелов о своей судьбе в поэмах «Бытие» и «Христос и Сатана». В них последовательно используются все составляющие темы изгнания: Сатана – изгнанник, несчастный странник, он лишен Небесного Царства, возможности созерцать Божий лик, жизнь его безрадостна и печальна, он отправлен в своеобразное изгнание – ад. Последний, подобно местам странствия изгнанника, описывается то как место просторное, где бушуют ветры и нет защиты от сильной жары и мороза, то как необычайно узкое место, откуда нельзя убежать. Соотнесение Сатаны с изгнанником объясняет

⁴³¹ Greenfield S.B. The Formulaic Expression of the Theme of Exile in Anglo-Saxon Poetry, а также его монография: *Greenfield S. B. Hero and Exile: The Art of Old English Poetry* / Ed. G. H. Brown. London: The Hambledon Press, 1989. 240 p.

⁴³² Greenfield S.B. The Formulaic Expression of the Theme of Exile in Anglo-Saxon Poetry. P. 201.

⁴³³ Frey L. H. Exile and Elegy in Anglo-Saxon Christian Epic Poetry // *Journal of English and Germanic Philology*. 1963. Vol. LXII, № 2. P. 293–302.

⁴³⁴ Greenfield S. B. *Hero and Exile: The Art of Old English Poetry*.

использование данной темы в поэме «Беовульф» при описании чудовища Гренделя. Негативное отношение к Гренделю и Сатане как изгнанникам становится понятно в контексте общей для германцев традиции использования изгнания как наказания за серьезные преступления.

В поэме «Исход», как мы писали выше, ряд мотивов данной темы, употребляется в связи с эсхатологическими образами. В целом, в Кодексе Юниуса эта эпическая тема обретает более широкую семантику, она не может быть рассмотрена только как выражение несчастья, что было типично для ее понимания в героической поэзии⁴³⁵. Далее мы подробнее остановимся на анализе этой темы в поэме «Даниил».

В поэме «Даниил» тема изгнания последовательно развернута и используется по отношению к израильскому народу и к царю Навуходоносору. В начале поэмы древнеанглийский поэт кратко описывает судьбу израильтян после исхода, упоминая об обретении ими Земли обетованной и используя при этом ряд мотивов темы изгнания. Далее по отношению к израильтянам тема изгнания возникает и в Песни Азарии, где подробно описывается судьба этого народа как изгнанника и причины такого состояния (Dan 295–301). Здесь использован мотив лишения изгнанников жизненных благ. Изгнанники называются разбросанными по миру (Dan 300–301). В качестве причины изгнания указывается грех гордыни. При описании природы греха оговаривается, что он отторгает человека от святой жизни (Dan 299), т. е. жизни с Богом. Азария осмысливает участь всего израильского народа и приносит от его лица покаяние. Подобным образом поэт связывает изгнание с покаянием и в рассказе о царе Навуходоносоре.

По отношению к царю тема изгнания развертывается наиболее подробно в предпоследней, пятой главе поэмы в рассказе о сумасшествии Навуходоносора.

⁴³⁵ Подобный взгляд на изгнание подробно описан в монографии М.Чернисса *Cherniss M. Ingeld and Christ: Heroic Concepts and Values in Old English Christian Society*. Сравнение этой темы в разных текстах в монографии С. Б. Гринфильда позволяет говорить о ее неоднозначности (*Greenfield S. B. Hero and Exile: The Art of Old English Poetry.*).

Примечательно, что душевный недуг царя (ликантропия) не назван болезнью, но лишь метафорически описан как изгнание.

Первым и наиболее заметным мотивом темы изгнания в поэме можно назвать обозначения статуса изгнанника. Это композиты: *earforðmæcg* – «несчастный муж» (Dan 622), *earmsceapen* – «несчастный» (Dan 631); а также словосочетания, построенные по традиционной для описания изгнанника атрибутивной модели: *nacod nydgenga* – «нагой странник» (Dan 632), *wundorlic wræssa* – «чудесный/ удивительный изгнанник» (Dan 633), *wildra wærgenga* – «дикий попутчик» (Dan 662).

Одно из них (*nacod nydgenga* – «нагой странник/ изгнанник поневоле» (Dan 632)) имеет параллели в «Беовульфе» и «Исходе». *Nacud niðdraca* (Beo 2273) в «Беовульфе» обозначает дракона, нагота которого – его естественная особенность как пресмыкающегося змея. В «Исходе» аналогичная формула (*nacud nydboda* «нагой вестник несчастий» (Ex 475)) относится к морю (а возможно, и к Мировому Змию, живущему в океане, или к ангелу смерти), которое несет гибель египтянам. В обоих случаях это обозначение употреблено в явно негативном контексте и относится к губителю, силе, несущей смерть, или к дьяволу.

В «Данииле» же нагота несчастного странника – реальное описание внешнего вида царя, душевный недуг которого (ликантропия) предполагал изменение поведения и самоидентификацию человека с животными. Видимо, на это намекает и обозначение его статуса как *wildra wærgenga* – «дикий попутчик» или «попутчик/ спутник диких животных» (Dan 662). Представляет интерес и эпитет *wundorlic* – «чудесный», который связан с необычностью самого изгнанника: Навуходносор уподобился дикому животному, но при этом остался человеком, удалился от своего народа, но не перестал быть царем.

Сохранение положения царя Навуходносором подчеркивается в тексте за счет того, что наравне с обозначениями странника-изгнанника по отношению к нему используются и все традиционные формулы-обозначения правителя. Особенно поражает употребление по отношению к умалишенному наименования

ræswa – «советник», «правитель» (Dan 639, 666)⁴³⁶, которое могло означать разумного человека либо советника.

Важным мотивом рассматриваемой темы является указание на лишение изгнанника жизненных благ, однако в «Данииле» этот мотив разработан мало, поскольку в реальности царь не был лишен своего состояния, несмотря на удаление от общества. Древнеанглийский поэт упоминает лишь, что Навуходоносор лишен одежды (*wæda leas* (Dan 633)).

Наиболее подробно осмысливается в поэме мотив движения в изгнание и его причины:

«*Da for ðam gylpe/ gumena drihten// forfangen wearð/ and on fleam gewat,// ana on oferhyd/ ofer ealle men.// Swa wod wera/ on gewindagum// geocrostne sið/ in godes wite,// ðara þe eft lifigende/ leode begete.// Nabochodonossor,/ siððan him nið godes,// hreð of heofonum,/ hete gesceode.//*» – «Тогда за высокомерье/ народов господин// застигнутым стал/ и в бегство устремился,// один из гордости/ над всеми людьми.// Так отправился муж/ в день наказания (*вар.* в день битвы),// в самый ужасный путь/ по каре Божией,// подобно тому, как быстро живой/ народ умирает,// Навуходоносор,/ потому что на него гнев Божий (*вар.* вражда с Богом)// немедленно с небес/ ненавистный пал//.» (Dan 612–619).

Среди причин изгнания здесь выделяются тщеславие и гордость (*gylp, oferhyd*). Более того, поэт чувствует необходимость в разъяснении природы гордости, ее наименования *oferhyd* (кальки латинского *superbia*). Гордость описывается как превознесение одного человека над всеми людьми («*ana on oferhyd/ ofer ealle men*» – «один из гордости/ над всеми людьми» (Dan 614)⁴³⁷). При этом возникает мотив одиночества, связанный с темой изгнания. Употребляя здесь выражения схожие с теми, которые обозначают единичность Бога (Dan 309,

⁴³⁶ *ræswa* - I. a counsellor, II. one who takes thought (for the public good) a) a prince, king; b) a leading man, chief, person, leader. От глагола *ræswan* – to think, suppose, consider, conjecture (B-T).

⁴³⁷ Примечательно, что аналогичные формулы используются в тексте для обозначения единичности Бога (Dan 309, 303, 425, 476, 564, 566, 626, 760)

303, 425, 476, 564, 566, 626, 760), поэт тем самым подчеркивает, что Навуходоносор, как и всякий гордец, ставит себя на место Бога.

Описание душевного состояния царя представляет определенную сложность. Заложенная в библейском сюжете идея сумасшествия или резкого изменения душевного состояния в древнеанглийской поэме передается при помощи глаголов, обозначающих движение. В частности, это глагол *forfangen* со значением «схватить», «захватить», «украсть», «конфисковать»: «*forfangen wearð/ and on fleam gewat*» – «охваченным (или схваченным) стал/ и в бегство обратился» (Dan 613). Вне контекста подобная фраза могла бы означать застигнутого с поличным вора. В переносном же смысле этот фрагмент можно воспринимать как описание захвата души царя злым духом.

Упоминание о дне битвы и жестоком наказании («*Swa wod wera/ on gewindagum// geocrostne sið/ in godes wite*» – «Тогда отправился муж/ в день наказания// в самый ужасный путь/ по каре Божией//») (Dan 615–616)) отсылает к причинам изгнания, которое в героической традиции могло произойти в результате неудачи в битве. Упоминание битвы, которая в христианском контексте ассоциировалась с борьбой за душу человека (вспомним уже не раз упомянутую поэму Пруденция «*Psychomachia*»), содержит предупреждение о том, что такого рода несчастье может постичь каждого живого человека. Названная далее «*nið godes*» (Dan 618) – «вражда с Богом» или «Божие наказание», «гнев Божий»⁴³⁸ также вполне может быть интерпретирована как следствие неверности Богу, отпадения от Него, которая в героической традиции соотносима с отпадением дружинника от своего господина, а в христианстве – с грехом гордыни.

Мотив движения в изгнание переосмысливается в тексте. Если передвижение царя в пространстве (Dan 613) можно понимать в переносном смысле (его душа была схвачена и унесена злыми духами), то далее поэт

⁴³⁸ nið – I. envy, hatred, enmity, rancor, spite, ill-will, jealousy; II. action which arises from hatred, strife, war, hostility; III. the effect of hatred, persecution, trouble, vexation, annoyance, affliction, tribulation, grief; IV. evil, wickedness, malice; (B-T)

приводит уже вполне конкретное указание на место пребывания царя: «*wildeora westen*» – «пустыня с дикими зверями» (Dan 621).

Избавление царя от сумасшествия происходит тоже за счет движения, однако это не передвижение в пространстве, как можно было бы ожидать (странник возвращается в свою прежнюю обитель). Поэт сосредотачивается на описании движений его души:

«*Pa he eft onhwearf// woda gewittes,/ þær þe he ær wide bærf// herewosan hige,/ heortan getenge.*» – «Затем он вновь обратился// умом помраченным/ туда, куда он прежде издали принес// воина душу,/ с сердцем вместе.//» (Dan 626–628).

Глагол *onhwearfan* может обозначать превращение, переход в какое-то состояние⁴³⁹. Далее появляется конструкция с однокоренным глаголом⁴⁴⁰:

«*Pa his gast ahwearf/ in godes gemynd// mod to mannum,/ siððan he metod onget//*» – «Тогда его дух обратился/ к памяти Божией,// разум – к людям,/ когда он Господа познал.//» (Dan 629).

Переломным моментом «изгнания» царя оказывается обращение к Богу. Это не только физическое обращение глазами к небу (Dan 622), но изменение души, появление памяти Божией (Dan 629), обращение разумом к людям (Dan 630). Последнее может означать как физический приход, возвращение царя к обществу, так и обращение к людям вознесшегося («*ana on oferhyd/ ofer ealle men*» (Dan 614)) в гордыне человека. Дальнейшее описание царя как «более скромного» («*mætra on modgedanc*» (Dan 634)) указывает, что произошло именно нравственное перерождение, изменение отношения к миру. Далее сообщается, что это нравственное преображение сопровождало обращению царя к истинной вере и посещению его души Богом (Dan 645–651). А в конце этой главы сообщается и о том, что царь стал молиться Богу («*godspellode*» Dan 657).

⁴³⁹ *onhwearfan* – I. trans. to change, reverse; II. intrans. to change, turn, revert (B-T).

⁴⁴⁰ *ahwearfan* – I. trans. to turn away, convert; II. intrans. to turn away, turn, move (B-T).

Конструкции с глаголами, обозначающими вращение, обращение, перемену, производными от *hweorfan* (выделены в цитате полужирным шрифтом), мы встречаем и в элегиях, например, в «Морестраннике»:

«Forþon nu min hyge hweorfeð/ ofer hreþerlocan, // min modsefa / mid mereflode // ofer hwæles eþel/ hweorfeð wide, // eorþan sceatas, / cymeð eft to me // gifre ond grædig, / gielleð anfloga, // hweteð on hwælweg/ hreþer unwearnum // ofer holma gelagu.» – «Потому теперь дух мой **воспрял**/ из сердца, // душа моя/ морским простором // по китовой вотчине/ **скитается** повсюду, // по просторам земли, // придет ко мне вскоре // жаждущая и алчущая, / восплачет, одинокая странница, // зовя в путь китовый/ неупокоенное сердце // по просторам водным» (Sf 58–64).

Здесь странствие описывается как вполне реальное движение по морским просторам. Это движение как физическое, так и духовное, а потому эти строки могут иметь переносное значение. Они соотносимы с испытаниями, которые должен пройти кающийся грешник.

Интересно, что в «Данииле» тема изгнания появляется и чуть раньше, при истолковании сна Навуходоносора пророком. В этом случае возникает упоминание статуса изгнанника (*earn*), относящееся не к царю, но к людям, которым он может оказать милость. В момент истолкования сна Даниил сообщает, что милость к несчастным, забота о них и милосердие может спасти царя от горестей, описанных во сне:

«Gehyge þu, frea min, / fæstlicne ræd. // Syle ælmyssan, / wes earmra hleo, // þinga for ðeodne, / ær ðam seo þrah cyme // þæt he þec aworpe / of woruldrice.» – «Подумай, Господин мой, / о крепком завете. // Подавай милостыню, / будь *несчастливым* защитой, // думай о народе, / прежде чем та пора придет, // когда Он тебя свергнет / с престола мирского.» (Dan 585–588).

Это описание созвучно теме изгнания не только на уровне упоминания статуса изгнанника. Мотив лишения жизненных благ переосмысливается и формулируется как пожелание давать людям милостыню (либо одаривать их своими милостями).

В контексте этого эпизода по-иному прочитывается и рассказ о странствии Навуходоносора, где мы встречаемся с развернутой темой изгнания: упоминанием статуса изгнанника, места его странствия (Dan 612–621), а также с рассказом о движении его души, обращении к Богу, обретении смирения (Dan 622–639) и о посещении его души Богом (Dan 650). Завершается рассказ о сумасшествии описанием изгнания как прошедшего события. Оно осмысливается с точки зрения тех изменений, которые произошли в сознании и жизни царя (Dan 655–674). Описание свершившегося чуда (Dan 652–654) оказывается своеобразным водоразделом, после которого изгнание и сумасшествие царя соотносятся уже с планом прошлого.

Интересно, что этот блок, описывающий несчастье царя (Dan 654–674), строится с использованием тех же мотивов темы изгнания и выглядит как зеркальное отражение предыдущего описания царя как изгнанника (Dan 612–650). В обоих случаях герой изображается одновременно как царь (Dan 612 и 655) и изгнанник. Его странствие является вынужденным и печальным (Dan 613–617), оно проходит рядом с дикими зверями (Dan 621 и 661–662). Причиной странствия оказывается гордость (Dan 612 и 656), а избавление происходит через устремление к Богу (Dan 622–626) и молитву (Dan 657–658).

Таким образом, в «Данииле» тема изгнания привлекается для характеристик душевного состояния героя и позволяет метафорически описать его покаяние. Эпическая тема здесь расширяется за счет ряда мотивов. Основной мотив – странствие – почти не разработан. Описание душевного состояния изгнанника играет значительную роль, поскольку средствами темы изгнания поэт описывает не вполне обычное состояние, которое он не называет прямо сумасшествием. Развертывание эпической темы, повторение ее мотивов на небольшом промежутке текста позволяет передать изменение душевного состояния. Если в элегиях подчеркиваются естественные для изгнанника эмоции: грусть и печаль, а также его физические перемещения в пространстве, то в центре внимания в «Данииле» движения души героя. Вначале – от Бога и людей в гордость и

превознесение, а затем – к людям, к Богу и смирению. Если в элегиях изгнание переживается героем лишь в настоящем, то в «Данииле» изгнание царя описывается дважды: как совершающееся событие и как часть прошлого героя. За счет такого построения повествования тема изгнания позволяет последовательно показать разные состояния души царя, переживание которых предполагает покаяние.

3.7. Эпитеты как средство психологической характеристики персонажей

Как мы показали в предыдущем параграфе, характеристика героев в христианском эпосе могла быть достаточно сложной и предполагала (пусть и ограниченное небольшим количеством выразительных средств) внимание к внутреннему миру персонажа. Это значительно отличает христианский эпос от эпоса героического. Образы эпических героев обычно рассматриваются как монолитные и застывшие. Каждый герой эпоса олицетворяет какое-то одно качество (богатырская сила, мужество, преданность, верность слову, коварство и др.), детерминирующее его сущность⁴⁴¹.

Аналогичное внимание к внутреннему миру героя встречаем в христианском эпосе и при рассмотрении такого средства характеристики персонажей, как эпитеты. Эпитет может пониматься в узком смысле, например,

⁴⁴¹ Гуревич А.Я. Средневековый героический эпос германских народов. С. 6; Неизменность образа персонажа в эпическом тексте прослеживается и в иных эпических традициях. См., например, Ершова И. В. «SI oviesse buen Señor!»: «идеальный властитель» в хрониках и эпосе испанского Средневековья // Вестник Костромского государственного университета. 2017. № 4. С. 64–69.

Беда определяет его как «выражение, предшествующее собственному имени»⁴⁴², однако мы будем рассматривать это понятие в наиболее широком плане как «называемый признак, сопутствующий какому-нибудь слову»⁴⁴³. Очень часто такой «называемый признак» возникает в тексте в форме антономасии⁴⁴⁴ и используется в качестве именованного того или иного лица, заменяя имя собственное. Такого рода именованного также обозначают определенный признак, поэтому мы рассматриваем их вместе с эпитетами.

Как показал А. Н. Веселовский, история эпитета представляет собой историю всего поэтического стиля⁴⁴⁵. Исследователь отмечает, что наш взгляд на эпитет в эпосе как на явление застывшее может оказаться ошибочным по отношению к реальному положению дел. В классификацию эпитетов он включает окаменевшие и застывшие эпитеты, а также внешнее и внутреннее развитие эпитета⁴⁴⁶.

При исследовании древнеанглийского поэтического стиля особый интерес исследователей привлекал эпитет субстантивный. Как выявил М. И. Стеблин-Каменский, субстантивные эпитеты – часть древнего эпического стиля. Они встречаются, в большинстве своем, в «Беовульфе». Этот тип определения представляет собой первую часть сложного слова, выраженную существительным (чаще всего со значениями «копье», «меч», «кольчуга» и пр.). В составе сложного слова субстантивный эпитет теряет свое исконное значение. Так, сложные слова, содержащие субстантивные эпитеты, такие как *Weder-Geatas*, *Gar-Dene*, могут переводиться не дословно «бурные/ грозовые геаты», «копье-даны», а любым

⁴⁴² Беда *Досточтимый*. О фигурах и тропах Священного Писания. С. 220.

⁴⁴³ Томашевский Б. В. *Стилистика*. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1983. С. 195.

⁴⁴⁴ По определению Беды, «антономасия – это значение, употребленное вместо [собственного] имени: иначе говоря, она обозначает собственное лицо из [присущих ему] свойств.» (*Беда Досточтимый*. О фигурах и тропах Священного Писания. С. 220).

⁴⁴⁵ Веселовский А. Н. Из истории эпитета // Веселовский А. Н. *Историческая поэтика*. М.: Высшая школа, 1989. С. 59.

⁴⁴⁶ Там же. С. 65–71.

словом с положительной характеристикой, например, «славные», «воинственные» даны/ геаты⁴⁴⁷.

Не случайно, что в центре внимания исследователя оказался именно субстантивный эпитет. Обилие сложных слов в древнеанглийских поэтических текстах, как и множественные наименования, употребляемые по отношению к каждому объекту, дают основания рассматривать все их в качестве эпитетов. Почти каждое такое наименование передает какой-то новый признак лица или предмета. Новизна этого признака может быть прочитана как в сложном слове, часто построенном по принципу кеннинга (т. е. метафорического именованья), так и в словосочетании из прилагательного и существительного (каждое из которых, в свою очередь, может быть сложным словом).

Принципы использования эпитета в поэме «Исход» во многом совпадают с функцией этого приема в героическом эпосе. Наибольшее количество эпитетов относится к пророку Моисею, который чаще всего называется именно через эпитеты, его собственное имя употребляется крайне редко.

На протяжении всей поэмы Моисей описывается, главным образом не как законодатель или автор Пятикнижия, а как предводитель воинов, что выражается в использовании эпитетов: «*modig magoræ[s]wa*» – «отважный предводитель» (Ex 55), «*mære magoræswa*» – «могучий предводитель» (Ex 102), «*segncyning*» – «вождь со знаменем» (Ex 172), «*manna þengel*» – «людей предводитель» (Ex 173), «*gudweard gumena*» – «военный страж людей» (Ex 174), «*cyning*» – «князь, король» (Ex 175), «*rices hyrde*» – «царства пастырь» (Ex 256), «*werodes wisa*» – «отряда предводитель» (Ex 258).

Смысловую близость данных наименований можно проследить при анализе словарных дефиниций: *aldor* – chief, prince (старейшина – руководитель, князь); *magoræswa* – leader, prince (предводитель народа – руководитель, князь); *þengel* – prince (предводитель – князь); *gudweard* – war-guard, leader (военный охранитель –

⁴⁴⁷ Стеблин-Каменский М. И. Субстантивный эпитет в древнеанглийской поэзии (к вопросу о развитии древнеанглийского поэтического стиля) // Стеблин-Каменский М. И. Историческая поэтика. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1979. С. 33–39.

военный страж, руководитель); *cyning* – KING (frequently of God) (князь – король (часто по отношению к Богу); *hyrde* – guardian, keeper; *wise* – leader (пастырь – охранник, хранитель; мудрый руководитель)⁴⁴⁸. Два из наименований Моисея (*cyning*, *hyrde*) могли обозначать как правителя, так и Бога, Который управляет народом и одновременно защищает его. Такого рода близость наименований царя и Бога характерна в целом для древнеанглийской традиции, где обозначение *drihten*, например, употреблялось в двух значениях: «Господь» и «господин», – а большая часть именовании военного вождя могла обозначать также христианского Бога.

Эпитеты Моисея изменяются на протяжении поэмы. Так в первой главе он назван: *leoda aldor* – «людей старейшина» (Ex 12), *horsc and hreðergleaw, herges wisa* – «проницательный и благоразумный, народа предводитель» (Ex 13), *modgum magoræswan* – «отважному предводителю» (Ex 17), *werodes aldor* – «народа старейшину» (Ex 31), *Faraones feond* – «фараонов враг» (Ex 32). Эпитеты, которые появляются здесь, можно назвать постоянными, поскольку они употребляются также при описании правителей в поэме «Беовульф», некоторые из них широко используются для характеристики героев в «Бытии».

Моисей лишь однажды описывается как военный предводитель при помощи не словосочетания, а целого предложения:

«*an wisode mægen þrymtum mæst, / þy he mære wearð*» – «один направлял воинство наибольшее, / поэтому он великим стал» (Ex 348).

Это наименование появляется именно в тот момент в поэме, когда герой исполняет свою миссию предводителя в наибольшей степени – при движении израильского войска по дну Красного моря. «Реализовавшись» таким образом, герой обретает иное качество, о чем говорит и изменение наименования. Если в начале поэмы он старейшина и предводитель, то в конце поэмы он именуется: *ræda gemyndig* – «соблюдавший советы (заповеди)» (Ex 516), *manna mildost*

⁴⁴⁸ Glossary // Exodus. The Old English Exodus / Ed. with Introduction, Notes and Glossary by E. V. Jr. Irving. New Haven. P. 99–129.

mihtum swiðed – «из людей самый щедрый, силами укрепленный» (Ex 517), *heah þungen wer* – «благородный муж» (Ex 560). Определенная часть эпитетов относится к взаимоотношениям Моисея с Богом, верности Ему (Ex 516, 517), остальные – эпитеты воина, героя.

В целом, смена наименований пророка в тексте показывает своеобразное «развитие» образа, которое происходит за счет рассказа о реализации различных ролей Моисея в сюжетном действии.

Система эпитетов в поэме «Даниил» во многом воспроизводит традицию героического эпоса. В отличие от «Исхода», в этой поэме представлена более развернутая система образов, а ряды эпитетов героев соотносятся между собой по принципу контраста. При этом в центре оказывается образ царя Навуходоносора, к которому относится большая часть эпитетов. Наиболее последовательно проведено в поэме противопоставление образов царя и отроков, царя и Бога. Так, эпитет, относящийся к царю, *unbliðe* («несчастный/ не блаженный» (Dan 127, 134) имеет антонимы, используемые по отношению к отрокам *bliðe* – «счастливый/ блаженный» (Dan 256) *bliðemode* (Dan 253), *glædmode* (Dan 260) – «счастливый духом/ блаженный в душе».

В одном случае автор употребляет по отношению к Навуходоносору один и тот же эпитет *unbliðe*⁴⁴⁹ – «печальный/ гневный/ недобрый» дважды, с интервалом всего 7 строк в составе одной и той же стереотипной конструкции. Этот эпитет стоит в грамматической конструкции, допускающей его толкование в качестве прилагательного и наречия. Две длинные строки (Dan 127 и Dan 134) различаются только формами глагола.

«Pa him unbliðe/ andswaredon// deofolwitgan/ (næs him dom gearu// to asecganne/ swefen cyninge):// Hu magon we swa dygle,/ drihten, ahicgan// on sefan þinne,/ hu ðe swefnede,// oððe wyrda gesceaft / wisdom bude,// gif þu his ærest ne meah/ or areccan?"/ Pa him unbliðe/ andswarode// wulfheort cyning,/ witgum

⁴⁴⁹ *unbliðe* I. sad, sorrowful, grieved; II. unkind, shewing ill-will or displeasure, stern, angry; III. unquiet, not peaceful (B-T).

sinum:// "Næron ge swa eacne/ ofer ealle men// modgeþances/ swa ge me sægdon,// and þæt gecwædon,/ þæt ge cuðon// mine aldorlege,/ swa me æfter wearð,// oððe ic furðor/ findan sceolde;// ne ge mætinge/ mine ne cunnon,// þa þe me for werode/ wisdom bereð.//» – «Тогда ему **unbliðe/** ответствовали// кудесники/ (не было у них разъяснений складных// чтобы изложить/ сон конунгу):// “Как можем мы тайну такую,/ господин, постичь,// сна твоего,/ как то тебе привиделось,// или как судьбы дела/ мудрость раскроет,// если ты сам первый не можешь/ начала рассказать?”// Тогда им **unbliðe/** отвечивал,// осерчавший конунг,/ – колдунам своим:// “Не были бы вы такими возвышенными/ среди всех людей// за мысли умные,/ как мне сказали вы,// и то не рассказывали бы,/ что вам известно// о судьбе (*вар.* законах) жизни моей,/ что со мной после случится,// или что мне дальше/ обрести предстоит,// коль вы сновидения/ моего не знаете,// что мне для народа/ премудрость открыла”./» (Dan 127–142).

Такой синтаксический параллелизм дает возможность разного истолкования эпитета *unbliðe*. Если рассматривать это слово в качестве наречия, логично относить его к подлежащему в каждом отдельном предложении (т. е. в первом случае «Тогда ему печально (*вар.* гневно) отвечали кудесники...» и во втором – «Тогда им гневно отвечивал осерчавший конунг...»). Если интерпретировать *unbliðe* как прилагательное, то для данного типа склонения характерно совпадение окончаний единственного и множественного числа мужского рода. То есть данный эпитет может относиться как к царю, так и к его слугам-звездочетам и кудесникам, с которыми он разговаривает.

Примечательно, что выше уже говорилось о том, что царь в душе не был счастлив (*Næs him bliðe hige* – «Не был у него дух счастлив/ мирен» (Dan 117b). Также царь именуется *wulfheort* (wolf-hearted, cruel (B-T) – «жестокий», «с волчьим сердцем» Dan 116, 135), а его мудрецы и кудесники названы также *deofolwitgan* (Dan 128a) – «мудрецы/ чародеи, служащие дьяволу»⁴⁵⁰. На протяжении этих строк через употребление близких по смыслу эпитетов,

⁴⁵⁰ Devil-prophet, soothsayer, wizard (B-T).

обозначающих гневное, тяжелое состояние духа царя, происходит усиление общего впечатления безысходности, а также разъяснение причин этого положения.

В противоположность царю и его кудесникам по отношению к пророку Даниилу употребляются эпитеты: *snotor and soðfæst* Dan 151a, Dan 736a – «мудрый и праведный» (досл. «крепкий в истине»⁴⁵¹); *drihtne gecoren* Dan 150b, Dan 735b – «Господом избранный»; *æcraeftig* Dan 550a, Dan 741a – «в законе искусный». Для Даниила и отроков также используется общий эпитет *godes spelboda* – «Божий посланник», Dan 229b и 446b – об отроках, Dan 532a и 742a – о Данииле. Тем самым автор подчеркивает близость этих героев. По отношению к отрокам используется и устойчивый эпитет *æfæste* (Dan 89b, Dan 248a, Dan 272a) и близкий ему по внутренней форме *wærfæste* (Dan 194a) – оба со значением «верный/ крепкий/ преданный завету».

Многие эпитеты царя могли относиться также к Богу, в основном это эпитеты, включающие слово/ корень *weard* – «хранитель». По отношению к Навуходносору: *Babilone weard* (как постоянный эпитет 10 раз), *burge weard* – «хранитель града» (Dan 173b), *gumrices weard* – «хранитель людского царства» (Dan 76b, Dan 176b), *weredes weard* (Dan 551a) и *gumena weard* (Dan 635a) – «мужей хранитель», *middangeardes weard* – «хранитель срединного мира» (Dan 596a). Противопоставлены им обозначения Бога *heofonrices weard* – «Хранитель небесного царства» (Dan 12a, 26a, 457a), *mihtig metodes weard* – «могучий Охранитель судьбы» (Dan 234a), *drihtenweard* – «Хранитель дружины» (Dan 534a), *wuldres weard* – «Хранитель славы» (Dan 759a).

Характерно, что по крайней мере один из этих эпитетов Бога *drihtenweard* – «Хранитель дружины» синонимичен наименованиями царя *weredes weard* и *gumena weard*. Эта омонимия может быть истолкована как отражение исторического развития именовании Бога в древнеанглийской поэзии из

⁴⁵¹ I. True, without deception; II. True in deed, right, righteous, pious, without wickedness; III. True in speech, veracious (B-T).

обозначений вождя, предводителя дружины. В то же время данные эпитеты отражают идею божественности власти, создавая параллель между царем земным и Царем Небесным. В ряде случаев появление схожих наименований военного вождя Моисея и Бога в поэме «Исход» создает двусмысленность, особенно в начале поэмы. В «Данииле», однако, поэт не забывает о том, что описывает царя нечестивого, и постоянно использует указания на язычество Навуходоносора (*hæðena* – «язычник» (Dan 94, 203, 218, 242, 433, 539) и *hæðensyning* – «языческий конунг» (Dan 54)).

Как ясно из материала, рассмотренного в предыдущем параграфе, в «Данииле» большое внимание уделяется описанию состояния души царя. Это происходит не только за счет развития эпической темы изгнания в пятой главе поэмы, но и на протяжении всего текста при помощи эпитетов. Большое количество эпитетов относится к психическому состоянию Навуходоносора, появляются они в начале поэмы при описании гнева царя: *wulfheort* – «с волчьим сердцем», «разъяренный» (Dan 116, 135, 247), *reðe and rædleas* – «грозный и неразумный» (Dan 177), *bolgenmod* – «с распаленным, распухшим сердцем», «свирепый» (Dan 209), *gegleded* – «распаленный» (Dan 226), *yrre* – «грозный» (Dan 210, 224), *grim* – «суровый», «угрюмый» (Dan 226, 229), *gealhmod* – «кровожадный» (Dan 229), *hreohtmod* – «злобный» (Dan 242), *heahheort* – «высокомерный» (Dan 539). Гнев, ярость⁴⁵², являющиеся неотъемлемыми атрибутами состояния воина перед битвой, в контексте мирной жизни обретают иные смыслы. Очевидно, что в поэме «Даниил» они осуждаются и воспринимаются как часть описания греховной природы царя.

К разряду постоянных эпитетов можно также отнести слова *halig* – «святой» (о Боге, отроках и ангеле в огненной печи), *hæðen* – «язычник/ языческий» (о Навуходоносоре – 5 раз и о халдеях – 6 раз). По отношению к положительным и

⁴⁵² В русском эпосе гнев является наиболее часто описываемой эмоцией (Неклюдов С. Ю. Поэтика эпического повествования: пространство и время. С. 171).

отрицательным героям употребляются слова *æðele* – «благородный/высокородный» и *æðeling* – «муж/ воин/ князь».

Наибольший интерес представляет употребление эпитетов, которые можно назвать величальными. Так, Навуходносор назван *wlanc* – «гордый» (Dan 96). В «Беовульфе» эта лексема употребляется не только с негативной окраской по отношению к матери Гренделя, убившей воина (Beo 1332), но и по отношению к главному герою, хвалящему перед битвой собственную силу и могущество (Beo 341). Похвальба была необходимой частью поведения воина перед битвой, а перевод данного эпитета в этом фрагменте «Беовульфа» может звучать как «отважный». В «Данииле» же слово *wlanc* (Dan 96) употреблено по отношению к Навуходносору наравне с эпитетами *hæðena* – «язычник» (Dan 94), *cuning cordres georn* – «царь, роскоши (вар. пышности) жаждущий» (Dan 95), которые создают отрицательный контекст и объясняют перевод слова *wlanc* как «гордый».

В ряде случаев Навуходносор определяется эпитетом, который можно условно отнести к величальным, – это слово *swiðmod*. Слово это в словаре Босворта-Толлера имеет два толкования, которые зависят от положительного или отрицательного контекста: I. in a good sense (a) great-souled, magnanimous, stout-hearted, (b) stern-minded; II. in a bad sense, of violent mind, arrogant, haughty, high-minded (B-T). В «Беовульфе» слово употребляется лишь однажды как величальный эпитет (Beo 1624) по отношению к заглавному герою, победившему страшное чудовище – мать Гренделя.

В «Данииле» этот эпитет использован пять раз (по одному случаю в каждой из первых пяти глав) только по отношению к царю Навуходносору в моменты колебаний его в своих убеждениях. Общим для всех этих примеров можно назвать ситуацию непосредственного общения с людьми иной веры.

В первом из данных эпизодов (Dan 161) говорится о том, как Даниил истолковал сон Навуходносору, а *swiðmod* «отважный?/ свирепый?/ гордый?/ высокомерный?/ упрямый?» царь постиг смысл его слов.

В другом случае тот же эпитет употребляется по отношению к царю, когда тот видит, что в огненной печи израильские отроки оказались нетронутыми, а сгорели его слуги-язычники (Dan 269). Далее (Dan 449) царь издает указ о преследовании тех, кто отрицает могущество единого Бога Даниила. При этом Навуходоносор назван *swiðmod*, а затем – *bræsna*⁴⁵³, т. е. «необычайно сильный» или «сделанный из меди». Новозаветные ассоциации данного металла⁴⁵⁴ обуславливают отрицательные коннотации слова. Здесь, вероятно, подчеркивается тщетность всех усилий царя, стремящегося насильно навязать определенный религиозный культ своим подданным.

В последнем случае (Dan 528) описываются требования царя истолковать его сон, обращенные к прорицателям и гадалкам. Причем в этот момент Навуходоносор заранее знает, что его прорицатели бессильны ему помочь. Этот сон (о древе) затем истолковывает ему пророк Даниил.

В ситуации, где описывается нежелание царя признать смысл истолкования сна о древе Даниилом, также употреблен эпитет *swiðmod*:

«*Wearð ða anhydig/ ofer ealle men// swiðmod in sefan,/ for ðære sundorgife// þe him god sealde,/ gumena rice,// world to gewælde/ in wera life//*» – «Возгордился он/ пред всеми людьми// **спесивый** в сердце/ от того дара дорогого,// что ему Господь передал,/ людей царство,// мир под защиту/ и мужей жизнь//» (Dan 604–607).

Так, эпитет *swiðmod*, который в героическом эпосе можно рассматривать как величальный, в христианском эпосе приобретает ряд дополнительных коннотаций, так как он возникает в эпизодах, где в центре внимание духовные движения царя относительно истинности веры в единого Бога. Такого рода употребление соотносимо с внутренней формой слова, которое исторически могло означать состояние возбуждения, необходимое воину перед боем.

⁴⁵³ I. brazen, made of brass («медный», «сделанный из меди»; II. strong, powerful, bold, daring («сильный», «могущественный», «смелый», «дерзкий») (В-Т).

⁴⁵⁴ «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая или кимвал звучащий.» (1 Кор 13:1).

Дифференциация контекста употребления эпитетов, наполнение их новыми смыслами видна и на примере слова *ræswa* («советник», «мудрец», «правитель»⁴⁵⁵). Это наименование возникает в поэме трижды: один раз по отношению к царю, когда он, пораженный тем истолкованием, которое дал его первому сну Даниил, уверовал в единого Бога (Dan 486), а второй – для обозначения царя или его советника, который произносит восхищенную речь, увидев спасшихся в огне отроков (Dan 416). В обоих случаях это моменты некоего духовного прозрения, что, вероятно, и отражает данное наименование.

Особенно поражает третий случай употребления этого эпитета по отношению к царю во время его сумасшествия или вынужденного изгнания (Dan 639, 666). Заложенная во внутренней форме этого слова связь с умственной деятельностью реализуется иначе, чем в словарном истолковании данного слова. Слово описывает не мудрость как постоянное качество правителя, а его напряженную ментальную деятельность в конкретный момент, изменение сознания, прозрение и пр.

Итак, эпитеты в христианском эпосе, с одной стороны, используются в качестве устойчивых наименований персонажа для его дифференциации в эпическом контексте. Не менее важным при наличии сложной системы образов было использование приема контраста и противопоставления персонажей при помощи эпитетов. С другой стороны, эпитеты, являвшиеся величальными в традиционном эпосе, в христианском эпосе позволяли акцентировать внимание на душевном состоянии персонажа: повторение эпитета очевидно не только служило дифференциации героя в тексте, но и позволяло подчеркнуть связь между разными эпизодами текста.

⁴⁵⁵ *ræswa* I. a counsellor, II. one who takes thought (for the public good) a) a prince, king; b) a leading man, chief, person, leader. от глагола *ræswan* - to think, suppose, consider, conjecture (B-T).

3.8. Аллитерационные созвучия как средство этимологизации имени персонажа

Этимология и этимологизация имен и названий широко использовались в Ветхом Завете, в иудейской, а затем – и в христианской экзегезе. На Британских островах традиция этимологизации имен собственных была широко известна и применялась в сочинениях как на латинском (например, толкования Беды Досточтимого), так и на древнеанглийском языках (особенно широко в сборнике проповедей Эльфрика). Известные англосаксам примеры этимологизации имен не всегда совпадают с современной научной библейской этимологией и восходят, как правило, к трудам Отцов Церкви или средневековых энциклопедистов.

Этимологизация была частью древнеанглийских переводов Библии. Так, в глоссах к Евангелию⁴⁵⁶ имя «Сатана» обозначается как *wīðerweard* – досл. «находящийся напротив», «противник», «спорящий» (Мк. 1:13). Как в глоссах, так и в полном переводе Евангелия⁴⁵⁷ имя Иисус Христос часто заменяется на *Hælend* (досл. «Спаситель», «Исцелитель»⁴⁵⁸).

Христианский эпос отчасти использовал богословскую традицию этимологизирования имен. Наиболее логичным средством включения в текст этимологического толкования являлась эпическая вариация, позволявшая разъяснять имя героя по средством повторного наименования. Однако чаще всего

⁴⁵⁶ Древнейший перевод на древнеанглийский (к. X века), который представляет собой подписи над строками рукописи Линдисфарнское Евангелие, содержащей латинский текст, записанный в начале IX века.

⁴⁵⁷ Уэссекское Евангелие, датируемое концом X века и приписываемое Эльфрику.

⁴⁵⁸ Аналогичным образом именуется Христос в древнесаксонской поэме «Спаситель» или «Хелианд» *Heliand*. В этом случае, как и в ряде других, при этимологизации имени персонажа в тексте используется традиция его истолкования, отличная от современной, принятой в научной этимологии и библеистике. Природа возникновения таких толкований достаточно сложна и может объясняться механизмом культурного трансфера (т. е. переноса знаний между разными культурами), который действовал в германских языках в синхронической и диахронической перспективе. См. об этом: *Проскурин С.Г.* Культурный трансфер и этимология // Слово.ру: балтийский акцент. 2017. Т.8. № 3. С. 60–66.

для этимологизирования использовалась аллитерация и/ или паронимазия. Поскольку древнеанглийский стих строился на основе аллитерационных созвучий ударных корневых морфем, аллитерация позволяли устанавливать семантическую близость созвучных слов в пределах долгой строки, а само аллитерационное стихосложение предполагало «возведение в канон принципа мотивированности языкового знака»⁴⁵⁹.

В целом можно выделить два основных способа представления этимологизации в древнеанглийском поэтическом тексте: 1) использование самого имени в ближайшем контексте с его этимологическим истолкованием (*Lucifer haten, loehtberende* – «Люцифером звался, свет несущим» (Ch&S 366)); 2) замена имени собственного на истолкование, т. е. перевод без упоминания исходного имени. Например, замена имени Иисус на *Hælend* (досл. «Спаситель», «Исцелитель»), своего рода антономасия; 3) использование в ближайшем к имени собственному контексте слов, семантически связанных с его традиционной этимологией. Второй вариант этимологизирования представляет значительную сложность для истолкования в контексте. Так, в «Исходе» композит *mansceada* (Ex 38) – «преследователь» может быть истолкован как обозначение Египта в соответствии со святоотеческой традицией (Иероним Стридонский, Амвросий Медиоланский, Храбан/ Рабан Мавр и др.)⁴⁶⁰, но ближайший контекст высказывания дает массу вариантов интерпретации данного фрагмента.

В Кодексе Юниуса этимологизация возникает в ряде эпизодов. Прежде всего, это уже упомянутый случай истолкования имени Люцифер. Само имя встречается в поэмах «Бытие» и «Христос и Сатана» несколько раз, но его этимологизация – лишь однажды (Ch&S 366).

⁴⁵⁹ «В сущности вся аллитерационная поэзия есть не что иное, как возведение в канон принципа мотивированности языкового знака – за счет принципа его условности» (Смирницкая О. А. Стих и язык древнегерманской поэзии. Т. 1–2. М.: Филология, 1994. С. 71).

⁴⁶⁰ Это истолкование данного композита приводится в работе *Robinson F. C. Some Uses of Name-Meanings in Old English Poetry // Neuphilologische Mitteilungen*. 1968. Vol. 69, № 2. P. 166–167.

В «Бытии» также встречаем развернутое истолкование этнонима «евреи» через указание на то, что этот народ произошел от Эбера/ Евера:

«*On þære mægðe/ wæron men tile, // þara an wæs/ Eber haten, // eafora Semes;/ of þam eorle woc // unrim þeoda, / þa nu æðelingas, // ealle eorðbuend, / Ebrei hatað.*» – «В том племени/ были мужи добрые, // из них один/ Евером звался, // потомок Сима;/ от того мужа родился // народ бесчисленный, / который теперь благородные, // все землерожденные, / евреями зовут» (Gen 1644-1648).

Более частыми являются случаи, в которых нет прямого пояснения, но слово и его этимологическое истолкование связываются посредством аллитерации. Подобным образом в поэме «Бытие» возникает этимологизация имени Адам, соотнесение его с именованием земли⁴⁶¹ *eorðe* в первой части поэмы (Gen 365, 419, 454, 522), до того, как он съел запретный плод. Как отмечает Р. Франк, после описания грехопадения имя Адам уже не участвует в аллитерации с обозначением земли, а сама земля, где он вынужден жить, называется не *eorðe*, а *land*, как и место обитания падших ангелов⁴⁶².

При рассмотрении этимологизации данного имени необходимо отметить, что в ряде случаев с именованием земли аллитерирует также имя Евы (Gen 548) и имена Адама и Евы вместе (Gen 419). Это может быть связано с тем, что имена, начинающиеся на гласные, предполагали достаточно широкие возможности аллитерации, которые, однако, не всегда использовались. Так, часто встречающееся в поэме «Бытие» имя Авраам, нигде не расшифровывается в соответствии с этимологией, представленной в самом тексте Библии (Быт. 17:4-5), а аллитерационные коллокации, с ним связанные, нельзя назвать устойчивыми.

⁴⁶¹ Имя «Адам» толкуется как «*homo seu terrenus siue terra rubra*» – «человек или земной/ земляной, или красная земля» в трактате «О природе вещей» Рабана Мавра со ссылкой на блаж. Иеронима (Rabanus Maurus. De Rerum Naturis// http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0788-0856_Rabanus_Maurus_De_Rerum_Naturis_LT.doc.html). У Исидора Севильского то же толкование (The Etymologies of Isidore of Seville. P. 162)

⁴⁶² Frank R. Some Uses of Paranomasia in Old English Scriptural Verse // The Poems of MS Junius 11. Basic Readings / Ed. R. M. Liuzza. New York, London: Routledge, 2002. P. 78.

Представляют значительный интерес случаи, когда в тексте возникают устойчивые ассоциации имен собственных с определенными лексемами, которые не совпадают с известными этимологиями. Так, имя Сиф этимологизируется в контексте поэмы «Бытие» за счет его употребления рядом с обозначением семени⁴⁶³ (*sædberendes* – «несущий семена» Gen 1145). Тогда как у энциклопедистов это имя толкуется как «воскресение» или «замена, положение»⁴⁶⁴. В поэме «Бытие» попытка этимологизирования этого имени представлена лишь за счет созвучия двух лексем в структуре долгой строки.

Имя Ноя чаще всего аллирует с именованием Бога как Спасителя, Охранителя (*Nergend*) (Gen 1285, 1295, 1314, 1327, 1356, 1367, 1483, 1497, 1504) и встречается с ним в одной долгой строке, хотя и в разных синтаксических конструкциях. Тогда как у Исидора Севильского и Рабана Мавра имя этого праотца этимологизируется как «покой» (*requies*)⁴⁶⁵. Однако Рабан Мавр подробно останавливается на сравнении Ноя с Христом, а странствия по водам потопа с крещением⁴⁶⁶. Сам рассказ Рабана Мавра, как и традиционная типологическая параллель Ной – Христос, могли рождать устойчивые ассоциации между именем этого праотца и обозначением Спасителя.

В некоторых случаях этимологизирование имени на уровне ассоциаций происходило и без участия слова в аллитерации. Так, значение имени Агарь как «путница», «беглянка», «чужестранка»⁴⁶⁷ прочитывается в ближайших с этим именем контекстах: «*hat siðian// Agar ellor and Ismael/*» – «**прикажи в путь отправить// Агарь куда-нибудь, и Исмаила/**» (Gen 2784–2785); «*Hat bu tu aweg//*

⁴⁶³ Данный пример приводится в работе Ibid. P. 94.

⁴⁶⁴ Эта этимологизация не совпадает с упоминаемой Исидором Севильским и Рабаном Мавром. У Исидора Севильского имя Сиф разъясняется как «воскресение» (*resurrectio*) или «замена» (*positio*) *The Etymologies of Isidore of Seville*. P. 162 (VII. VI, 9), латинский текст по источнику: Isidore of Seville. *Etymologiae* https://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Isidore/7*.html#6. У Рабана Мавра аналогичная этимология *Rabanus Maurus. De Rerum Naturis*

⁴⁶⁵ *The Etymologies of Isidore of Seville*. P. 162; *Rabanus Maurus. De Rerum Naturis*.

⁴⁶⁶ Ibid.

⁴⁶⁷ Рабан Мавр приводит значения «*aduena uel conuersa*», т.е. «иностранка», «путница», «чужеземка» или «вращение», «обращение», «повернувшаяся спиной» (Ibid).

Agar feran and Ismael» – «Прикажи им обоим// Агари **бежать** и Исмаилу» (Gen 2799–2800).

В этих случаях используются даже разные лексемы, и грамматические конструкции не воспринимаются как непосредственное истолкование имени.

Наибольший интерес представляют случаи этимологизирования имени Даниил. Его ассоциация с этимологией «суд Божий»⁴⁶⁸ происходит чаще всего в контексте долгой строки, при этом имя Даниил аллитерирует в большинстве случаев употребления: 6 из 8.

В первой главе говорится, что пророк пришел на суд/ рассудить царя в его затруднениях:

«oðpæt witga cwom, // Daniel to dome, / se wæs drihtne gecoren, // snotor and soðfæst, / in þæt seld gangan. //» – «пока мудрец не пришел, // Даниил – на судилище (вар. чтобы рассудить)/ (он был Господом избран), // мудрый и праведный, / в тот зал прибыл //» (Dan 149–151).

Схожие ассоциации появляются в строках Dan 531, 547. Многозначность древнеанглийского слова *dom*⁴⁶⁹, позволяет поэту расширить ассоциативный ряд значений, связанных с данной лексемой. С именем библейского пророка это слово аллитерирует не только в значении «суд», но и «слава»:

«Da hæfde Daniel / dom micelne, // blæd in Babilonia / mid bocerum» – «Получил тогда Даниил / славу великую, // власть в Вавилоне / среди книжников //» (Dan 163–164).

А также в значении «судьба»:

«swefn geseðed, / susl awunnen, // dom gedemed. / Swa ær Daniel cwæð, //» – «сон исполнился, / изжилось мучение, // судьба свершилась. / Как прежде Даниил сказал, //» (Dan 653–654).

И далее – в значении «закон», «Завет»:

⁴⁶⁸ Исидор Севильский этимологизирует это имя как «суд Божий» (The Etymologies of Isidore of Seville. P. 166–167).

⁴⁶⁹ *dom* – DOOM, judgment, judicial sentence, decree, ordinance, law; a ruling, governing, command; might, power, dominion, majesty, glory, magnificence, honour, praise, dignity, authority; will, free will, choice, option; sense, meaning, interpretation (B-T).

«*siððan in Babilone/ burhsittendum// lange hwile/ lare sægde, // Daniel domas./*» – «пока в Вавилоне/ среди жителей города// на долгие годы/ закон не проповедал, // Даниила заветы./» (Dan 659–661).

Подобным образом с именем Даниила аллитерирует обозначение Бога, соответствующее второй части имени пророка (Эль/ Иль):

«*oðræt Daniel com,/ drihtne gecoren, //*» – «пока Даниил не пришел,/ Господом избранный».

Используемое здесь обозначение Бога совпадало с именовани^{ем} господина и в этом значении также возникает в поэме рядом с именем пророка, когда тот толкует Навуходоносору его сон:

«*No þæs fela Daniel/ to his drihtne gespræc*» – «Не так много Даниил/ господину поведал» (Dan 593).

Как видно, этимологизация имени пророка Даниила происходит достаточно последовательно, но при этом не используются эпитеты и конструкции, разъясняющие значение имени. Ведущим средством этимологизации имени в структуре текста становятся именно аллитерационные созвучия.

Появление в поэме устойчивых аллитерационных коллокаций имени пророка Даниила с обозначениями суда и Бога позволяет говорить о знакомстве ее автора с традицией истолкования данного библейского имени. Расширение этимологизации за счет многозначности древнеанглийских слов свидетельствует о том, что источником знаний о традиции этимологизации, вероятнее всего, был древнеанглийский текст, поскольку автор использует в ближайшем к имени контексте слова *dom*⁴⁷⁰ и *drihten* не только как переводы библейских этимологических соответствий «судья/ суд» (Dan 150, 531, 547) и «Бог» (Dan 735), но и в более широком значении этих слов: «слава» (*dom* Dan 163), «судьба» (*dom* Dan 654) и «господин» (*drihten* Dan 593).

⁴⁷⁰ Отметим, что семантика слова *dom* в поэме «Даниил» шире, чем в другом тексте христианского эпоса – поэме «Елена». См. об этом подробнее: Клёмкина Е. Н. Многозначность древнеанглийского существительного *dōm* в поэме "Елена" // Теория и практика иностранного языка в высшей школе. 2012. № 8. С. 23–25.

Имя Даниила подвергается такой этимологизации наиболее последовательно по сравнению с именами других персонажей, что дает основания полагать, что прием этимологизации был не только данью христианской традиции и использовался не только в следствии случайного фонетического сходства данных слов в древнеанглийском языке. За счет устойчивых аллитерационных коллокаций устанавливается место данного персонажа в поэме, его значение как судии, выразителя Божьей воли, провозвестника Завета. Исследователи отмечали, что название поэмы «Даниил» условно⁴⁷¹ и отражает лишь библейский источник, к которому возводят ее содержание. Главным же героем поэмы является не Даниил, а царь Навуходоносор⁴⁷². Это оправдано тем, что Даниил достаточно редко. Но возникает этот персонаж в поэме в решающих случаях: дважды он толкует сны царя (главы 2 и 5), а также чудесное видение на пиру у Вальтасара (глава 6).

Аллитерация имени Даниил с обозначением судьбы вполне соотносима с развитием сюжетного действия. Логично предположить, что главная функция этого героя состоит в персонификации Божественного Провидения⁴⁷³. Что особенно подчеркивается тем фактом, что в поэме не упомянуты те библейские эпизоды, где Даниила можно воспринимать как протагониста (история Сусанны, спасения во рве со львами).

Семантика этого образа как персонификации Божественного Провидения в тексте во многом отражает представления германцев о судьбе. Как показал А. Я. Гуревич, когда герой саги делает роковой выбор, судьба как бы отделяется

⁴⁷¹ Название дано современными издателями и соотносится с источником поэмы – библейской Книгой пророка Даниила (англ. the Book of Daniel).

⁴⁷² П.Ремли упоминает предлагаемый рядом ученых вариант издания данной поэмы под названием «Навуходоносор» или «Царь Навуходоносор» (Remley P. G. Old English Biblical Verse. Studies in *Genesis, Exodus and Daniel*).

⁴⁷³ Персонификация образа судьбы станет более характерной для английской традиции в более поздний период. См. об истории этого понятия подробнее: Чупрына О. Г. Эволюция языковой репрезентации понятия судьба в английском языке // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия: Филология. Теория языка. Языковое образование. 2012. № 2 (10). С. 36–43.

от него, приобретает собственную логику и противостоит ему⁴⁷⁴. Подобным образом, Даниил оказывается персонификацией судьбы Навуходоносора и возникает впервые, когда царь требует истолковать свой сон. Не случайны при этом и рассуждения в начале поэмы:

«*swa no man scyle// his gastes lufan/ wið gode dælan!!!*» – «Так человек ни один не должен// своей души любовь/ от Господа отделить!!!» (Dan 20–21).

Навуходоносор и оказывается таким человеком, который не верит в Бога и как бы отделяется от Него. В первом сне ему открывается как раз то, что должно случиться, т. е. судьба, но царь не помнит содержания сновидения, так как заснул пьяным. Так происходит как бы отделение героя от его судьбы, от того, что ему открыла Премудрость (Dan 142 «*þa þe me for werode/ wisdom bereð!!!*» – «то, что мне для народа/ Премудрость открыла!!!»). Даниил истолковывает сон царя и обретает славу в Вавилоне:

«*Da hæfde Daniel/ dom micelne, // blæd in Babilonia/ mid bocerum,*» – Получил тогда Даниил/ славу великую, // власть в Вавилоне/ среди книжников» (Dan 163–164).

В последний раз пророк упоминается в данной главе, когда говорится, что он не смог обратить Навуходоносора к истинной вере:

«*No hwæðere þæt Daniel/ gedon mihte // þæt he wolde metodes/ mihte gelyfan!!!*» – «Даниил, однако,/ сделать так не смог, // чтоб тот захотел Промыслителя/ мощи поверить!!!» (Dan 168–169).

Здесь, как мы видим, его имя не аллитерирует с обозначением судьбы, поскольку описываемые события не связаны с оглашением Божественной воли, то есть не имеют прямого отношения к судьбе царя.

Царь вспоминает о Данииле только после чуда в огненной печи, причем сначала он говорит о Боге:

⁴⁷⁴ Гуревич А. Я. Диалектика судьбы у древних германцев и древних скандинавов // Понятие судьбы в контексте разных культур. М.: Наука, 1994. С. 154.

«forþam he is ana/ ece drihten, // **dema** ælmihtig, / se ðe him **dom** forgeaf, // spowende sped, / þam þe his spel berað. //» – «Он есть единый/ вечный Господь, // Судия всемогущий, / даровавший им **славу** (вар. **судьбу**), // благодатное изобилие, / тем, кто его весть несет. //» (Dan 476–478).

Появление наименований Судии и славы или судьбы в данном случае связано уже с обозначениями Бога, ниже возникает и имя Даниила, но без аллитераций со словами *drihten* и *dom* (Dan 481). Как в строке 168, Даниил лишь упоминается, но не участвует в развитии действия. Важным оказывается связь представлений царя о судьбе с Божественным Провидением.

В следующей главе Даниил вновь появляется для истолкования сна Навуходносора. Здесь, как и во второй главе, вещий сон содержит ситуацию отделения героя от его судьбы: во сне царь видит то, что должно произойти с ним помимо его воли. Эта ситуация для него оказывается причиной гнева, который он срывает на своих прорицателей. Даниил же приходит, чтобы рассудить эту ситуацию и сообщить царю его судьбу:

«Da wæs to ðam dome/ Daniel haten, // godes spelboda. //» – «Тогда был на суд/ Даниил призван // Бога посланник. //» (Dan 531–532).

Истолковывая сон царя, Даниил понимает, что тот был *wið god scyldig* – «виновен пред Богом» (Dan 548). Прилагательное *scyldig* (Dan 449, 548) – «виновный» употребляется для обозначения способа расплаты за грех, провинность. Оно является производным от лексемы *scyld*, родственной как современному английскому глаголу *should*, обозначающему долженствование, так и имени одной из трех норн др.-исл. *Skuld*, предсказывающей будущее согласно германо-скандинавской мифологии. В контекстах, связанных с истолкованием снов Даниилом (Dan 132, 149, 470, 545), возникает и обозначение судьбы *wyrd*, родственное имени другой норны *Urðr*, рассказывавшей о прошлом. Оно также используется в описании истории исполнения сна Навуходносора о древе:

«Wyrd wæs geworden, / wundor gecyðed, // swefn geseðed, / susl awunnen, // dom gedemed. / Swa ær Daniel cwæð, //» – «Судьба свершилась, / открылось чудо // сон

исполнился,/ изжилось терзание,// суд (*var.* судьба) свершился./ Как прежде Даниил сказал//» (Dan 652–654).

Здесь, как видим, обозначения судьбы *wurd* и *dom* участвуют в эпической вариации. Они же возникают в контексте появления пророка Даниила, что подчеркивает его роль как провозвестника Божественной воли, а в контексте мифопоэтических представлений германцев – судьбы, которая оказывается отделена от героя. Исполнение сна становится искуплением греха, в результате которого происходит соединение героя со своей судьбой, ее осуществление. При этом царь обращается к вере в единого Бога. В последней главе Даниил появляется для истолкования чудесной надписи на стене. С его именем здесь уже не связаны обозначения судьбы. Он не столько пророчествует и описывает предстоящие события (завоевание Вавилона), сколько обличает царя Вальтасара в его преступлениях.

Итак, традиция этимологизации имени органично вписывалась в эпической контекст. Воспроизведение христианской этимологии имен в поэтическом тексте при помощи их разъяснения происходило отрывочно. Как правило, с такими объяснениями имена собственные появлялись единожды в тексте: как обозначение Люцифера в поэме «Христос и Сатана» или разъяснение этнонима «евреи» в поэме «Бытие». Последовательная этимологизация наряду с именем собственным главного героя использовалась сравнительно редко. При этом она не включалась в систему традиционных эпитетов или в эпическую вариацию, но присутствовала в ассоциативном плане текста, представленном уровнем устойчивых ассоциаций и аллитерационных коллокаций в пределах долгой строки. Использование таких этимологических ассоциаций отражало и композиционную значимость характеризуемого героя. Так, после грехопадения имя Адам уже не аллитерирует с обозначением земли, то есть не этимологизируется на уровне аллитерации.

Этимологизация имени пророка Даниила за счет его аллитерации с обозначением суда и Господа была достаточно последовательна, но появлялась

далеко не во всех случаях употребления этого имени в тексте. Сравнение случаев этимологизирования данного имени в контексте всего памятника позволяет говорить о том, что за счет этого приема в сюжетном действии актуализировалась семантика этого персонажа, его связь с мифопоэтическими представлениями германцев. Образ пророка Даниила выстраивался во многом как персонализация судьбы царя. Подобно тому как отделение героя от своей судьбы в исландских сагах осмысливается как причина его несчастий, отделение царя Навуходоносора (а в рассуждениях рассказчика – и любого человека) от Божьей воли, описывается как начало его бед в поэме «Даниил».

Выводы к главе 3

Проведенный анализ основных повествовательных приемов эпоса (зачины, эпическая вариация, эпическая тема и составляющие ее мотивы, ретардации и прием построения эпизода, эпитеты и аллитерационные созвучия), использованных в поэмах Кодекса Юниуса, показывает специфику их семантики, которая заключалась во вполне осознанной ориентации на ряд составляющих христианской культуры: богослужебную практику, библейскую экзегезу, внимание к психологической характеристике персонажа. При всем внешнем, формальном сходстве с героическим эпосом на уровне приемов построения текста, семантика этих приемов определяла своеобразие жанра христианского эпоса.

Зачин, предполагавший в героическом эпосе указание на известность тех или иных событий и прославление главных героев, в христианском эпосе мог продолжать эту традицию («Даниил»), а мог и приобретать форму, отличную от

традиционной, и ориентироваться на христианскую гимнографию (поэма «Бытие»). Зачин мог представлять собой метатекст и излагать не основные события, а указывать на принципы его понимания и истолкования («Исход»).

Эпические вариации, предполагавшие повторное именование одного и того же объекта, в христианском эпосе могли осложняться за счет включения наряду с прямыми наименованиями словесных аллегорий (например, именование Бога или ангельских воинств *heofon* – «небо»), восходящих к святоотеческой традиции. Наслоение различных наименований акцентировало многозначность библейских событий и образов, побуждало к их аллегорическому истолкованию. Этот прием построения текста предполагал в ряде случаев хронологическое сжатие и опущение прямых именовании персонажей, за счет чего акцентировались типологические параллели.

Построение эпизода в эпосе предполагало использование целого ряда приемов: воспроизведение эпических тем и мотивов, а также опорных слов, построение рассказа за счет эпической вариации. Совокупность этих средств позволяла создавать в христианском эпосе развернутую фактическую аллегорию, которая в древнеанглийской традиции (в отличие от среднеанглийской и ряда других) не раскрывалась, но содержала лишь ряд элементов, которые могли способствовать разгадыванию аллегории. Так, переход через Красное море в святоотеческой традиции понимается как аллегория борьбы с грехом, а египтяне как грехи. В древнеанглийской поэме «Исход» также возникает описание битвы, аллегорический характер которого может быть понят на уровне синтаксиса (само сражение описывается без глаголов, обозначающих действие), а специфика построения эпизода позволяет прочитывать в нем и иные аллегорические смыслы (незначительные различия между двумя противоборствующими армиями акцентируют идею равенства людей перед лицом смерти).

Прием ретардации, предполагавший замедление эпического повествования, в христианском эпосе использовался для создания многосложной типологической параллели, разгадывание которой способствовало усвоению приемов

истолкования библейского текста. Использование схожих опорных слов и мотивов позволяло не только вписать ретардацию в общий нарратив, но и дать нравственную оценку героям. Объединение, наложение друг на друга в одной эпической вариации ряда образов, связанных с историей обретения Завета, также способствует созданию типологических рядов, которые выстраиваются по принципу аналогии. Прием аналогии, или «возведения к более высокому», за счет наложения ряда образов, имеющих непосредственное отношение к Христу (сын Давида, Соломон как мудрый царь, строительство Храма, Храм как место жертвоприношения) становится аллюзией на ключевой для христианства смысл перехода через Красное море как аллюзии крещения.

Одним из типичных приемов, используемых для построения эпизода и обладавших культурной спецификой в древнеанглийской традиции, была тема изгнания, мотивы которой могли использоваться как разрозненно («Исход»), так и последовательно («Даниил», «Бытие», «Христос и Сатана»). Причем компоненты этой темы (мотивы, типичные для ряда произведений) могли переосмысливаться. Так, обозначения статуса изгнанника не всегда относятся к одному человеку, но и к целым народам. Аналогично переосмысливаются и мотивы, составляющие тему смерти. Мотив движения, пути к смерти, связанный в героическом эпосе с гибелью героев и чудовищ, в «Исходе» переосмыслен. Как лишенные пути описаны израильтяне, убоявшиеся фараона на берегу Красного моря, и гибнущие в его водах египтяне, что позволяет понимать здесь лишение пути как отсутствие возможности спасения.

Использование эпической темы изгнания для характеристики образа царя Навуходоносора во многом продолжало традицию описания психологического состояния персонажа, выработанную в элегиях. Однако развитие данной темы в эпическом контексте позволяло использовать ее как особый риторический прием за счет повторения основных ее мотивов на разных уровнях смысла. Повторение основных мотивов темы изгнания (обозначение статуса изгнанника, его эмоции, путь в изгнание, лишение жизненных благ) трижды на протяжении фрагмента,

описывающего сумасшествие царя, раскрывает разные уровни психологического состояния героя: начало изгнания или сумасшествия, психологическое изменение (покаяние), и изживание болезни, своеобразный «выход» из изгнания.

Одним из основных средств характеристики образов являлись эпитеты, которые служили не только идентификации персонажа в эпическом тексте, но и отражали изменения в сюжетной линии, отчасти подчеркивая изменение статуса и состояния персонажа. Постоянные эпитеты в тексте не только функционируют как величальные, но и позволяют маркировать изменения отношения царя Навуходоносора к миру, людям, приход к вере в единого Бога, что во многом определяет внимание к психологическому состоянию персонажа.

Для христианской традиции осмысления библейских образов было характерно толкование имен через их этимологизирование. В христианском эпосе этимологическое истолкование могло продолжать известную общехристианскую традицию и возникало чаще всего не в форме эпитетов или разъяснений, но на уровне устойчивых ассоциаций и аллитерационных коллокаций в контексте долгой строки. Этимологизирование имени пророка Даниила, достаточно подробно представленное в поэме «Даниил», позволяет говорить о том, что важнейшей составляющей данного образа были его мифологические коннотации, связь с представлениями германцев о судьбе.

Проведенный в данной главе анализ использования в христианском эпосе приемов построения текста (организация зачина, эпическая вариация, построение эпизода, развертывание эпической темы и использование формульных выражений, представлявших собой мотивы, составляющие эпические темы, эпитеты и аллитерация) позволяет говорить об их адаптации для передачи важных в христианстве смыслов. В ряде случаев понимание текста напрямую зависит от знания традиции истолкования соответствующего библейского сюжета, поскольку как сама логика развития повествования, так и отдельные эпизоды и образы, строятся в соответствии с традицией типологии, аналогии и аллегии — основных приемов библейской экзегезы. Такая зависимость понимания текста от

знания традиции истолкования библейских сюжетов и образов, вероятнее всего, свидетельствует об использовании христианского эпоса в образовательной практике при обучении приемам истолкования.

ГЛАВА 4. АКТУАЛЬНЫЕ ТЕКСТЫ, ЛИРИЧЕСКИЕ И
 ДРАМАТИЧЕСКИЕ ФРАГМЕНТЫ В СОСТАВЕ ПОЭМ КОДЕКСА ЮНИУСА:
 ПРОБЛЕМЫ ЖАНРОВО-КОМПОЗИЦИОННОГО ЕДИНСТВА
 ХРИСТИАНСКОГО ЭПОСА

4.1. Актуальные тексты: специфика осмысления в эпическом нарративе

Одной из важнейших характеристик эпоса, определяющих его отличие от лирики и драмы, является «не просто сочетание, а именно **взаимоосвещение авторского и чужого слова с помощью сочетания внешней и внутренней языковых точек зрения**» (Выделение в цитате авторское – *М.Я.*)⁴⁷⁵. Соединение разных точек зрения в христианском эпосе англосаксов происходит главным образом за счет включения в эпический нарратив фрагментов, представляющих собой речевые эпизоды. Несколько таких фрагментов в Кодексе Юниуса значительно отличаются от основного повествования с точки зрения структуры, выполняемых ими функций и семантики. Они выглядят как компоненты не повествовательные, т. е. не относящиеся к эпическим жанрам.

Среди этих фрагментов выделяются: 1) тексты, которые можно отнести к «актуальным» жанрам, то есть направленным на изменение объективной реальности (две песни Моисея из поэмы «Исход», парафразы Песни Азарии и Песни трех отроков из поэмы «Даниил»); 2) лирические фрагменты, представляющие собой жалобы падших ангелов в аду («Христос и Сатана»); 3) драматические фрагменты, описывающие конфликт между Богом и Сатаной («Бытие»).

⁴⁷⁵ *Тамарченко Н. Д.* Эпика. С. 227.

Большая часть указанных фрагментов (за исключением песен Моисея из поэмы «Исход») в поэмах Кодекса Юниуса входит в состав частей, которые в традиции изучения древнеанглийского христианского эпоса относят к «вставным», их называют позднейшими интерполяциями («Бытие Б», «Даниил Б») или самостоятельными текстами (3 части поэмы «Христос и Сатана»). Текстологические же и палеографические данные дают весьма незначительные основания для такой трактовки, поскольку большая часть Кодекса Юниуса (первые 3 поэмы) была записана одной рукой, а писцы, записывавшие последнюю поэму, выполняли свою работу примерно в одно время.

В предыдущей главе диссертации на материале анализа ретардации «Исход Б» в контексте поэмы «Исход» мы показали наличие структурно-семантических связей между основным текстом поэмы и этим компонентом, который также часто воспринимается как «вставной». В основе этих связей лежат принципы христианской экзегезы, которые оказали значительное влияние и на семантику приемов построения христианского эпоса. Проведенный анализ показал наличие логических скреп между «вставным» компонентом и основным текстом, а следовательно, необходимость дальнейшего анализа аналогичных частей других текстов христианского эпоса и принципов их включения в основное повествование. В данной главе предметом рассмотрения будут актуальные тексты, лирические и драматические эпизоды в составе поэм Кодекса Юниуса, большая часть которых также воспринимается в качестве «вставных». Анализ этих составляющих христианского эпоса будет проводиться с целью определения их структурно-семантических и функциональных особенностей, а также принципов включения в состав поэм Кодекса Юниуса.

Из указанных трех групп текстов, представляющих речевые эпизоды, наиболее обширной и существенной для понимания христианского эпоса как жанра является первая группа, поскольку она связана, с одной стороны, с богослужебными песнопениями, а с другой – структурно и функционально соотносится с «малыми» жанрами или «актуальными» текстами, одним из

которых был первый записанный древнеанглийский поэтический текст христианского содержания – «Гимн Кэдмона».

Под «малыми» жанрами или «актуальными» текстами мы понимаем тексты перформативные, произнесение которых имеет своей целью изменение ситуации. Обычно к этим текстам относят заговоры и заклинания, сохранившиеся на разных древнегерманских языках⁴⁷⁶, природа которых связана с их прагматической направленностью, то есть верой создающего или воспроизводящего их субъекта в силу воздействия таких текстов на ситуацию. Это определяет специфику изучения данных произведений: 1) их нельзя понять вне ситуации использования; 2) они чаще обладали фиксированным текстом и краткой формой, способствовавшей запоминанию, что отличало их от эпоса, текст которого мог подвергаться варьированию; 3) сила воздействия составляла их основную ценность и одновременно определенную опасность⁴⁷⁷. При переходе в область письменной культуры часть данных текстов могла утрачиваться в силу табуированности. Записанные частично либо без упоминания результата их воздействия⁴⁷⁸, эти тексты с трудом поддаются точному анализу.

Наибольшее количество «малых» жанров сохранилось в древнеисландской традиции. Это тексты поэзии скальдов, записанные главным образом в X–XIII вв., которые выстраиваются в более или менее строгую систему жанров, включающую в себя следующие разновидности: 1) панегирическая поэзия,

⁴⁷⁶ Т. В. Топорова приводит материал заговоров на древнеанглийском и древневерхненемецком (Топорова Т. В. Прагматика и структура текста (на материале древнегерманских заговоров)).

⁴⁷⁷ Поэтому сочинение нида и мансенга, например, преследовалось у скандинавов по закону, за их сочинение предполагалось суровое наказание (Матюшина И. Г. Магия слова. Скальдические хулительные стихи и любовная поэзия. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 1994. 128 с.).

⁴⁷⁸ Как показала в своей монографии И. Г. Матюшина, даже тексты саг, повествующие об употреблении магических текстов (поношений (нид) и любовных заклинаний (мансенг)), не передают песнопения в точности (Там же).

которая должна была увековечивать и увеличивать удачу и славу адресата⁴⁷⁹; 2) поношение или хула («нид»), направленная на уничтожение славы, а часто жизни, здоровья и благополучия адресата⁴⁸⁰; 3) любовная поэзия (мансенг), целью которой было привлечение внимания адресата⁴⁸¹. Не менее значительной в плане наличия актуальных текстов была и эддическая поэзия, где произнесение героем тех или иных «актуальных» текстов в корне меняет ситуацию и может спасти от неминуемой смерти (например, Одина, который оказался между двух огней в «Речах Гримнира») или, напротив, привести к фатальному поражению («Речи Вафтруднира»).

В отличие от древнеисландской традиции, где «малые» жанры представлены достаточно широко и включены в контекст эддических песен или саг, описывающих их с точки зрения воздействия на ситуацию, древнеанглийские «актуальные» тексты изучены мало⁴⁸². К ним обычно относят лишь небольшое количество заклинаний, которые сохранились по большей части в рукописях медицинского содержания и вне контекста описания их актуального воздействия. Однако есть ряд оснований относить к «актуальным» текстам древнеанглийской традиции и тексты христианского содержания⁴⁸³.

Традиционно считается, что «малые» жанры в поэзии англосаксов исчезли под влиянием христианской культуры. Как пишет О. А. Смирницкая, причина уничтожения «малых» жанров заключалась в намеренной эпизации⁴⁸⁴. В этой традиции «универсализация эпической формы, т. е. распространение ее на малые

⁴⁷⁹ Гуревич Е. А., Матюшина И. Г. Поэзия скальдов. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2000. С. 358.

⁴⁸⁰ Матюшина И. Г. Магия слова. Скальдические хулительные стихи и любовная поэзия. С. 7–49.

⁴⁸¹ Там же. С. 49–113.

⁴⁸² Здесь необходимо отметить проведенную О. В. Томберг классификацию ряда речевых жанров в древнеанглийской поэтической лингвокультуре (Томберг О. В. Ценностный аспект речевого портрета Бога в древнеанглийской поэтической лингвокультуре // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. 2019. № 3. С. 195–200).

⁴⁸³ Проблема семантико-коммуникативной составляющей божественных гимнов англосаксонской традиции поднимается в работе: Проскурина А. В. К вопросу о перформативности божественных гимнов // Критика и семиотика. 2019. № 1. С. 140–152.

⁴⁸⁴ Смирницкая О. А. Два предания о первых поэтах: Кэдмон и Браги. С. 330.

жанры»⁴⁸⁵, предполагала трансформацию при переносе их на пергамен. Однако эпизация далеко не всегда означала «растворение» в эпосе, а христианизация – уничтожение исконной формы «малых» жанров.

Поскольку «актуальные» тексты обычно ассоциируются с языческой магией, ученые не обращают внимания на то, что поэтические парафразы богослужебных песнопений, которые сохранились в составе христианского эпоса, описаны как обладающие перформативным воздействием на ситуацию. Кроме того, их структурные и стилистические особенности ярко выделяют их на фоне эпического нарратива. Появление в христианском эпосе фрагментов, которые можно отнести к «малым» жанрам, а также наличие рукописей, где совместно записаны магические и богослужебные тексты, позволяет предполагать сложные пути взаимодействия этих традиций⁴⁸⁶.

Далее в этом параграфе мы рассмотрим то, как воздействие «актуальных» текстов христианской традиции описано в эпическом контексте. Помимо представленных в Кодексе Юниуса парафраз двух христианских песнопений (Песни Азари и Песни трех отроков), мы рассмотрим также представленные в прозаических сочинениях поэтические тексты «Гимна Кэдмона» и «Предсмертной песни Беды». Структурно-композиционные особенности данных текстов будут проанализированы в следующем параграфе.

Древнейшим записанным текстом поэзии англосаксов был «Гимн Кэдмона», но в контексте рассказа о Кэдмоне природу и происхождение поэтического текста, произносимого главным героем, а главное – той поэтической традиции, которая его породила, достаточно сложно уловить. В тексте 24 главы IV книги «Церковной истории народа англов» Беды Досточтимого описана ситуация, в которой умение слагать стихи на пиру воспринималось как норма.

⁴⁸⁵ Там же. С. 330.

⁴⁸⁶ Этот вопрос остается до сих пор не изученным и поднимается в работе в связи с анализом рукописей магических и богослужебных текстов *Ciaran A. 'Charms', Liturgies, and Secret Rites in Early Medieval England*. Woodbridge: Boydell & Brewer, Inc., 2018. P. 101–133.

Мы можем лишь догадываться, в чем был сходен «Гимн» с той традицией, которую мог слышать и созерцать, находясь на пиру, Кэдмон, поскольку традиция эта ни в легенде, ни в других древнеанглийских источниках подробно не описана. Не известно, были ли это краткие хвалебные или хулильные песни, исполняемые на пирах на случай и относящиеся к актуальным текстам⁴⁸⁷, или это были эпические песни, исполнению которых обучались на пиру сказители⁴⁸⁸. Типологическое сходство «Гимна Кэдмона» с «малыми» жанрами, наличие в нем строфической организации⁴⁸⁹ свидетельствуют о его близости традиции хвалебных песен, в рамках которой краткий текст мог запоминаться наизусть.

Неоднозначность жанровой природы «Гимна» отражена и в обозначении его тематики, которое дается в тексте Беда. Сообщая, что «некто» попросил Кэдмона: (лат.) *Canta... principium creaturarum* («Спой... о начале творения» или «Спой.. о Создателе творения»), Беда мог иметь в виду как начало творения, так и Творца, Создателя всего живого⁴⁹⁰. Древнеанглийский же переводчик использовал обозначение начала и результата творения (др.-англ.) *Sing me frumsceaft*⁴⁹¹ («Спой мне о начале творения» или «Спой мне о том, что было впервые/ в начале сотворено»). То есть «Гимн Кэдмона» мог восприниматься и как хвалебная песнь (т. е. «малый жанр»), и как повествовательный жанр, излагающий историю Сотворения мира. Последний вариант, однако, кажется менее правдоподобным, поскольку сам текст «Гимна» по размеру краткий.

⁴⁸⁷ Смирницкая О.А. Два предания о первых поэтах: Кэдмон и Браги. С. 328

⁴⁸⁸ Magoun F. P. Jr. Bede's Story of Caedmon: the case History of an Anglo-Saxon Oral Singer. P. 55–59; Клейнер Ю. А. Гимн Кэдмона. Текст. Рукописи. Диалект. История изучения // Клейнер Ю. А. *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, IV, 24. Текст, грамматика, словарь, перевод, параллели. Учебное пособие. СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, 2011. С. 41–43.

⁴⁸⁹ Смирницкая О.А. Два предания о первых поэтах: Кэдмон и Браги. С. 329.

⁴⁹⁰ Существительное *prīncipium*, *ī n* [prīncēps] имеет 6 значений, из которых два возможны в данном контексте: 1) 'начало'; 'происхождение'; 'принцип', 'первопричина', 'первоисточник'; 'основа'; 'основоположение'; 'элемент', 'стихия'; 'вступление'; 2) 'основоположник', 'создатель', 'родоначальник' (*Дворецкий И. Х.* Латинско-русский словарь. М.: Русский язык, 1976. С. 810).

⁴⁹¹ frumsceaft I. The first creation, the creation, the beginning, origin, original state or condition. II. A created being, creature (B-T).

Допуская связь «Гимна» с предшествующей традицией, нельзя забывать, что, судя по рассказу Беды, этот текст был от нее отличен: он не мог быть произнесен в том же контексте, что и песни сотрапезников Кэдмона. Поэтому, сочинив его, Кэдмон не возвращается на пир, где его неумение было посрамлено (возвращение героя, обучившегося искусству поэзии, является обычным мотивом рассказа об обретении поэтического дара), но идет в монастырь.

В чем же заключался актуальный смысл «Гимна», специфика его воздействия на ситуацию? Понять это позволяет сравнение легенды о Кэдмоне с рассказами из «Церковной истории» Беды, непосредственно ей предшествующими. В 22 главе IV книги рассказывается о том, как дружинник короля Эльфвине Имме был захвачен в плен после битвы, а его брат-монах был уверен, что тот умер и возносил за него молитвы с просьбой об освобождении его от оков греха. Результатом этих молитв и служения заупокойных месс стало то, что захватившие Имме в плен люди всякое утро обнаруживали, что на пленнике нет оков⁴⁹². Непосредственно предшествует рассказу о Кэдмоне (глава 23, IV книги) повествование об аббатисе Хильде, смерть которой сопровождалась чудесным явлением. Монахини из монастыря в тридцати милях от обители Хильды слышали звон колокола и видели ее душу, восходящую на небеса в окружении ангелов, в тот самый час, когда она умерла.

Элемент чудесного в этих двух главах заключается в одновременности действий, происходящих на значительном расстоянии друг от друга и в связи чудесных явлений с ходом богослужения. Центральные персонажи этих двух глав имеют ряд черт, сближающих их с Кэдмоном: 1) они описываются как люди деятельные и 2) смиренные; 3) подобно Хильде, Кэдмон знает время собственной смерти, готовясь к ней, он причащается Святых Таин и примиряется со своими

⁴⁹² Один из знаменитых магических текстов древнегерманской традиции — Мерзебургские заклинания, сохранившийся в рукописи IX–X века на древневерхненемецком языке также направлен на избавление пленника от оков и содержит призывание имен языческих богов.

ближними. Эти параллели акцентируют сходство природы чудесного в трех главах.

Сквозь призму рассказа о смерти Кэдмона проступает более четко и важнейший аспект обретения им поэтического дара. Беда пишет о том, что Кэдмон начал петь во сне *in laudem Dei* («во славу Божию»). Смерть же приходит к герою в тот момент, когда братия монастыря поет *Domino laudes nocturnas*, то есть ту часть утрени, которая содержала «хвалитные»⁴⁹³ псалмы. Использование в обоих случаях слов, однокоренных латинскому глаголу *laudare* – (‘славить’, ‘воспевать’, ‘восхвалять’), подчеркивает связь двух событий: обретение Кэдмоном чудесного дара и его смерть. Они происходят как бы в один и тот же момент богослужебного цикла. Это позволяет понять специфику чуда Кэдмона и «актуального» воздействия, которое должен был оказать его «Гимн». Чудо это состояло в том, что Кэдмон в поэтической форме синхронно на древнеанглийском языке «воспроизводит» богослужебный текст, не пребывая в храме, чем призывает все творения славить Бога.

Очевидно, что подобного рода актуальным смыслом обладал и произнесенный в схожей ситуации другой широко известный в древнеанглийской традиции краткий текст – «Предсмертная песнь Беды». Биограф Беды Досточтимого Кутберт пишет, что перед смертью тот не переставал хвалить Бога, повторяя богослужебные тексты⁴⁹⁴. Сочиненная на древнеанглийском языке «Предсмертная песнь Беды» и перефразирует строки Священного Писания, и является обращением как к ученикам Беды, так и ко всякому смертному.

При всем различии двух этих первых записанных произведений древнеанглийской поэзии («Гимна Кэдмона» и «Предсмертной песни Беды»), типологическая их общность выявляется именно в природе их актуальности. Они воспроизводят известные христианские тексты на древнеанглийском (Кэдмон произносит песнопение, схожее с богослужебным, Беда повторяет слова из

⁴⁹³ Псалмы 145–150 в восточной, в т. ч. русской традиции, 147–150 – в латинской.

⁴⁹⁴ Письмо Кутберта о болезни и смерти Беды. С. 208.

Послания апостола Павла (Евр. 10:31)), и они воспринимаются как пророческие: Кэдмон поет о Сотворении мира, Беда – о том, что ожидает всякого человека после смерти. Причем в обоих случаях понимание поэта как пророка предполагает «синхронизацию» слов, им изрекаемых, с богослужебной последовательностью⁴⁹⁵.

Таким образом, контекст рассказа о Кэдмоне подтверждает связь «Гимна Кэдмона» как с устной традицией актуальных текстов, так и с богослужебной последовательностью, которая прослеживается при анализе актуальности данного песнопения. Легенда о поэте Кэдмоне и описание последних минут жизни Беды отражают важнейшую для древнеанглийской монастырской традиции тенденцию: то, как воспринимались в ней произведения, представлявшие собой переложения на древнеанглийский текстов, связанных с богослужением и Священной историей. Очевидно, что они включались в сферу «актуальных» текстов на родном языке англосаксов. Одним из богослужебных источников «Гимна Кэдмона» называют Песнь трех отроков, история рецепция которой англосаксами показывает, что это песнопение также воспринималось как «актуальный» текст.

Сама история произнесения Песни трех отроков в Ветхом Завете акцентирует внимание на силе ее актуального воздействия, что оказало значительное влияние на рецепцию этого текста.

Как повествует Книга пророка Даниила, за отказ поклоняться языческим богам три отрока (Анания, Азария и Мисаил) были брошены в раскаленную печь. Они чудесным образом спаслись: в печь был послан ангел, а огонь нисколько не повредил ни тел, ни одежд отроков. Во время пребывания в печи они сложили два песнопения. Первое из них называется Песнью или Молитвой Азарии и представляет собой восхваление Бога, описание судьбы израильтян в плену и покаяние от лица всего народа (Дан 3:26–45). Второе же – Песнь трех отроков –

⁴⁹⁵ О связи легенды о Кэдмоне с литургией см.: *Holsinger B. The Parable of Caedmon's Hymn: Liturgical Invention and Literary Tradition // Journal of English and Germanic Philology. 2007. Vol. 106, № 2 (April). P. 149–175.*

содержит призыв ко всем творениям восславить Бога (Дан 3:52–90). Фрагмент из Книги пророка Даниила (Дан 3: 24–90), включающий песнопения, считается в западной традиции второканоническим, так как содержится только в греческой Библии и в переводах с нее. Однако для раннесредневековой традиции (как и для традиции православной) он был органической частью Книги пророка Даниила, так как содержался в переводе блаж. Иеронима.

Песнь трех отроков стала одним из самых значимых песнопений в христианской традиции⁴⁹⁶, она составляла, вероятно, часть апостольского богослужения⁴⁹⁷. Исидор Севильский пишет, что она исполнялась в ходе суточного богослужения трижды на часах⁴⁹⁸. Общим для западной и восточной традиций долгое время было использование этого песнопения в качестве последнего фрагмента ветхозаветных паремий (чтений) на богослужении Великой Субботы⁴⁹⁹. Полная радости от совершенства Божьих творений, эта песнь была последней паремией и предваряла литургию, на которой новокрещенные впервые должны были причащаться Тела и Крови Христа. В соответствии с

⁴⁹⁶ Лурье В. М. Этапы проникновения гимнографических элементов в структуру всенощного бдения Иерусалимского типа и ее производные // Византиростика. Труды Санкт-Петербургского общества византино-славянских исследований. Т. 1. Литургия, архитектура и искусство византийского мира. СПб., 1995. С. 149–200.

⁴⁹⁷ Подробнее об этом см.: Василик В. В. Происхождение канона (богословие, история, поэтика). СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006. С. 56–134.

⁴⁹⁸ Цит. по: Remley P. G. Old English Biblical Verse. Studies in *Genesis, Exodus and Daniel*. P. 78.

⁴⁹⁹ Состав паремий в ранней Церкви различался. Песнь трех отроков появляется в их числе в Сакраментарии Геласия (рукопись 750), а затем — в Галликанских миссалах, традиция которых была узаконена Римской Церковью в Тридентском Миссале 1570 года и поддерживалась до 1970, тогда количество чтений официально сократилось с 12 до 7. Песнь трех отроков была удалена из их числа (Желтов М. С., Ткаченко А. А. Великая Суббота // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. Т. 7. С. 442). Традиционно исследователи англосаксонской поэзии признают возможность наличия Песни трех отроков в составе паремий (*Bright J. W. The Relation of the Caedmonian Exodus to the Liturgy; Remley P. G. Old English Biblical Verse. Studies in Genesis, Exodus and Daniel*).

Бенедектинским уставом, Песнь трех отроков должна была исполняться на воскресных лаудах⁵⁰⁰.

Песнь трех отроков была знакома англосаксам, видимо, из нескольких источников: греческий текст Библии (известный англосаксам в достаточно ограниченном объеме⁵⁰¹), а также перевод блаж. Иеронима. Сравнение с греческой и рядом латинских версий этого песнопения, которые могли быть доступны англосаксам, показывает, что поэтический текст из поэмы «Даниил» имеет ряд особенностей, отличающих его от текста, известного по латинскому переводу: опущена первая часть песнопения (серия фраз, начинающихся словами «*Benedictus es*» — «Благословен еси»⁵⁰²), в конце текст дополнен славословием Св. Троице.

Наиболее очевидными и часто употребляемыми источниками текста этой Песни были богослужебные книги и, прежде всего, Книга Песней⁵⁰³, дошедшая до нас в ряде древнеанглийских рукописей⁵⁰⁴. Однако при создании поэмы «Даниил» поэт мог пользоваться не только разными версиями ветхозаветного текста Песни

⁵⁰⁰ O'Donnell D. P. Caedmon's Hymn: A Multimedia Study, Edition and Archive. P. 57. В данном случае термин «лауды» (англ. lauds от лат. laudare) относится к части утреннего богослужения, аналог «стихирам на хвалитех».

⁵⁰¹ Влиянию греческого текста Библии на текст поэмы «Даниил» посвящена целая глава монографии П. Ремли, где доказывается если не прямое использование автором «Даниила» греческого текста, то его близкое знакомство с грекоязычной традицией истолкования этой библейской книги Remley P.G. Old English Biblical Verse. Studies in *Genesis, Exodus and Daniel*. P. 231–333.

⁵⁰² «Благословен Ты, Господи Боже отцов наших, и хвальный, и превозносимый во веки» (Дан 3:52).

⁵⁰³ Книга Песней (лат. Canticles, др.-греч. ψδαι) – одна из книг греческого перевода Библии (Септуагинты), содержащая песнопения (девять песней Библии, среди которых две песни Моисея, песнь пророчицы Анны, матери пророка Самуила, песни пророков Аввакума, Исаяи и Ионы, Песнь трех отроков и Песнь Девы Марии). Книга Песней входила в состав разных рукописей Псалтири и использовалась наравне с последней при богослужении начиная с Александрийского кодекса V века.

⁵⁰⁴ Например, Веспасианова Псалтирь (Vespasian Psalter. MS Cotton Vespasian. An interlinear Old English glosses, Latin and Old English Texts. The Oldest English Texts / Ed. by H. Sweet // Early English Text Society. 1885. № 83. P. 183–420) и Псалтирь из Солсбери (The Salisbury Psalter from Salisbury cathedral MS. 150 / Ed. by C. Sisam, K. Sisam // Early English Text Society. 1969. № 242. 312 p.) – обе X в., а также более поздняя Эдвина Псалтирь (XII в.) (Eadwine's Canterbury Psalter from the MS Trinity College, Cambridge / Ed. with Introduction and Notes by F. Harsley // Early English Text Society. 1889. № 92. 269 p.).

трех отроков, но и каким-то иным источником, перелавшим или толкующим этот латинский текст. Высказываются предположения, что часть поэмы «Даниил», содержащая два песнопения – Песнь Азарии и Песнь трех отроков – и описание истории пребывания отроков в огненной печи (обозначаемая исследователями как «Даниил Б» (Daniel B)), имела общий прототип с поэмой «Азария», полностью посвященной данному сюжету⁵⁰⁵.

Понимание Песни трех отроков как «актуального» текста англосаксами подтверждается тем фактом, что она широко использовалась в магических целях. Так, в заговоре от внезапной болезни лошадей («Against elf-shot»)⁵⁰⁶ сообщается, что для исцеления и избавления от злых духов необходимо написать первую строку этого латинского песнопения. В описании последовательности действий в древнеанглийском «Заклинании бесплодной земли»⁵⁰⁷, наряду с молитвой Отче наш (обозначается через латинское *Pater noster*) и некоторыми другими христианскими молитвами, упоминается и *Benedicite*, а пропеть *Pater noster* и *Benedicite* в определенное время и в определенном месте предписывалось для спасения от злых духов. До конца не ясно, латинский или древнеанглийский текст предлагалось произносить в магических целях⁵⁰⁸.

В целом, рецепция англосаксами текста Песни трех отроков подтверждает, что он относился к тем богослужебным текстам, которые воспринимались англосаксами как «актуальные». Они имели одновременно и широкое богослужебное и магическое применение.

⁵⁰⁵ Remley P.G. *Old English Biblical Verse. Studies in Genesis, Exodus and Daniel*. P. 336–337.

⁵⁰⁶ «And awrit on þæs seaxes horne þas word: “Benedicite omnia opera Domini Dominum.” Sy þæt ylfa þe him sie, þis him mæg to bote» — «And write these words on the horn of the knife: “Benedicite omnia opera Domini Dominum”. Whatever elf has taken possession of [the horse], this will cure him» (*Storms G. Anglo-Saxon Magic*. The Hague: Springer Science+Business Media, 1948. P. 248–250).

⁵⁰⁷ *Anglo-Saxon Poetic Records. A Collective Edition VI. The Anglo-Saxon Minor Poems* / Ed. E. van K. Dobbie. New York, 1942. P. 116–118.

⁵⁰⁸ Этот вопрос в известных нам исследованиях по каким-то причинам не поднимается.

В тексте поэмы «Даниил» парафразы песнопений Песни/ Молитвы Азарии и Песни трех отроков включены в эпизод, который принято считать вставным, это центральная часть поэмы (Dan 279–408). Эту часть даже издают под названием Daniel B⁵⁰⁹. Восприятие этого текста как «вставного» эпизода обусловлено следующими причинами.

Первой причиной является наличие еще одного рукописного варианта «Даниила Б» – поэмы «Азария». Рукописные варианты одного текста есть в большинстве эпических традиций. Однако для древнеанглийского поэтического наследия такие случаи крайне редки. В нескольких вариантах сохранились поэмы в рукописях англосаксонской хроники, прежде всего, «Битва при Брунанбурге». Также в нескольких вариантах до нас дошли «Гимн Кэдмона» и «Предсмертная песнь Беды». Все эти тексты представлены в составе прозаических рукописей. Поэмы «Даниил» и «Азария» входят в рукописи поэтические (Кодекс Юниуса и Эксетерскую книгу соответственно) и объем соотносимых текстов в них значительно больше «Гимн» и «Песнь».

Сходство между парафразами христианских песнопений из поэм «Даниил» и «Азария» дает исследователям основания говорить, что они восходят к единому прототипу⁵¹⁰. Поскольку Эксетерская книга датируется на четверть века ранее Кодекса Юниуса, логично предполагать, что в поэме «Азария» представлена более древняя версия песнопений. Если Песнь Азарии сходна по объему и содержанию в двух поэмах, то следующая за ней Песнь трех отроков в «Азарии» значительно больше (Dan 362–408, Az 73–161a) и содержит ряд подробностей и деталей, не упомянутых в «Данииле». Вопрос о едином источнике для «Даниила Б» и «Азарии» остается открытым, пока таковой не найден⁵¹¹. Но в целом,

⁵⁰⁹ Подробнее об этом *Farrell R. T. Introduction // Daniel and Azarias / Ed. with Intr., Notes and Glos. by R.T. Farrell. London: Butler and Tanner, 1974. P. 22; Remley P. G. Old English Biblical Verse. Studies in Genesis, Exodus and Daniel. P. 338–341.*

⁵¹⁰ *Farrell R. T. Introduction. P. 36–37.*

⁵¹¹ Возможность существования такого источника обосновывается в работе *Remley P. G. Old English Biblical Verse. Studies in Genesis, Exodus and Daniel. P. 338–341.*

наличие двух версий истории чуда в огненной печи позволяет говорить об их значимости и достаточной «популярности».

Второй причиной для выделения фрагмента «Даниил Б» можно назвать связь его источников с богослужебной практикой, о чем мы подробно говорили выше.

Третьей причиной для выделения «Даниила Б» как самостоятельного фрагмента в контексте поэмы «Даниил» может служить специфика его ритмического устройства. Эта часть текста поэмы не содержит гиперметрических строк, которых много в основной части «Даниила»⁵¹².

Своеобразие ритмического устройства древнеанглийских версий христианских песнопений не только выделяет их из всей поэмы «Даниил», но и выявляет новый для рукописи в целом выразительный прием: противопоставление речевых эпизодов и основного повествования за счет ритмического рисунка. Хотя количество слогов в древнеанглийской поэтической строке не было нормировано, этот прием выглядит как поэтическое новшество, а само ритмическое единство «Даниила Б» восхищает многих ученых⁵¹³. Своеобразие ритмической организации «Азарии» менее заметно на фоне пестрой по форме и содержанию Эксетерской книги. Примечательно, что ритмическое единообразие свойственно не только песнопениям, но и обрамляющим их словам автора в фрагменте «Даниил Б».

Так, причины, позволяющие ученым выделять «Даниил Б» как самостоятельный текст, относятся главным образом к его возможным источникам, а также к ритмическим особенностям. Эти аспекты были, вероятно, тесно взаимосвязаны.

Христианские песнопения, входящие в богослужебную последовательность, существовали на совершенно «иных правах», чем повествовательная часть библейского текста: некоторые из них были доступны в ряде рукописных

⁵¹² *Farrell R. T.* Introduction. P. 18–22.

⁵¹³ *Ibid.* P. 1–23.

вариантов, где могли сокращаться или расширяться⁵¹⁴, другие – более краткие, напротив, учились наизусть.

Два представленные в форме переложений песнопения в поэме «Даниил» отражают оба принципа трансляции текста в этой традиции. Парафраза Молитвы Азарии в двух рукописях выглядит практически одинаково. Переложения же Песни трех отроков значительно различаются по размеру, а отчасти и по содержанию.

Связь с богослужением определяет и особый характер художественного времени в данном эпизоде. События песнопения каждый раз как бы вновь происходят во время богослужения и относятся уже не только к ветхо- или новозаветным героям, которые когда-то изрекли эти слова. Каждое слово богослужения отражается в сознании верующего как относящееся к нему самому (именно поэтому у ранних христиан не было хора, а все его партии исполняли собравшиеся на общую молитву). И каждое описываемое в богослужебном песнопении событие словно бы происходит в момент его исполнения, от этого усиливается его вневременное начало⁵¹⁵.

Во фрагменте «Даниил Б» при пересказе богослужебных песнопений нарушался свойственный эпосу ретроспективный характер повествования, происходила драматизации соответствующих эпизодов, причем такая, которая была возможной только в христианском эпосе. Драматизация в самих парафразах песнопений происходила за счет использования разного рода средств. В Песни Азарии и Песни трех отроков это, прежде всего, обращение к Богу на «Ты», прямое общение с Ним, а также адресованность текста Божьим творениям:

⁵¹⁴ *Remley P. G. Old English Biblical Verse. Studies in Genesis, Exodus and Daniel.* P. 334.

⁵¹⁵ О вневременном начале в древнерусской литературе рассуждает Д. С. Лихачев: соотнося чтение литературных произведений с многократно повторяемыми молитвами, ученый отмечает, что вневременное начало выступало особенно сильно как в произведениях церковных, связанных с ритуалом, так и в светских, исторических *Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы.* С. 252.

«*De gebletsige,/ bylywit fæder,// woruldcraefta wlite/ and weorca gehwilc.//*» – «Да прославят Тебя,/ Отче милостивый,// мира краса/ и творение всякое» (Dan 362–363).

В конце Песни отроки перечисляют и самих себя последними в ряду Божьих творений (Dan 397–399, Az 153–154). В поэме «Азария» эффект присутствия и соучастия усиливается за счет упоминания всех, участвующих в богослужении:

«*Bletsien þe þine sacerdas,/ soðfæst cyning,// milde mæsseras/ mærne dryhten,// and þine þeowas,/ ðeoda hyrde,// swylce haligra/ hluttre saule,// and, ece god,/ eadmodheorte.//*» – «Да благословят Тебя Твои священники,/ Конунг истинный,// смиренные мессы участники – / славного Господа,// и слуги Твои,/ Пастырь народов,// святым подобные,/ чистой душой,// и, вечный Господь,/ смиренные сердцем.//» (Az 148–152).

Здесь явно расширяется содержание библейского источника и в одном ряду перечисляются не только Божьи творения, но и священники, и все прихожане, души которых очищаются, смиряются и тем самым они уподобляются святым, что соответствует содержанию ряда молитв и песнопений литургии. Таким способом данное ветхозаветное песнопение связывается в поэме «Азария» с внутренним смыслом литургии.

Драматизация происходила не только за счет использования в прямой речи и обращений. Повествовательные фрагменты, обрамлявшие песнопения в «Данииле Б» и «Азарии», также отражали как бы различные точки зрения. Чудесное спасение отроков в огне раскаленной печи подробно описывается до «Даниила Б» в повествовании от лица автора (Dan 232–278). Здесь упоминаются и действия Навуходоносора, который велел бросить отроков в раскаленную печь, и его слуг, и Бога, который послал ангела для спасения Анании, Азарии и Мисаила. Подробно описывается и само чудо: появление ангела, уничтожение опасного действия огня, появление в центре раскаленной печи прохладной росы, – и кара для халдеев, на которых обратился огонь пламени. Этот фрагмент выглядит

вполне логически законченным, но за ним следует «Даниил Б», начинающийся с краткого вступления (Dan 279–282, Az 1–4) и покаянной Песни/ Молитвы Азарии, который перечисляет прегрешения своего народа и осознает заслуженность наказания (Dan 283–332, Az 5–48). Следующее затем описание чудесного спасения от лица автора (Dan 333–361, Az 49–73) может показаться избыточным. В нем вновь упоминается появление ангела, посланного Богом, уничтожение действия огня и выпадение приятной росы.

В соединении этих фрагментов вполне естественно видеть следующую логику: именно за покаяние, принесенное от лица всего народа Азарией, Господь и дарует спасение от огня. Однако встает вопрос: каким образом Азария мог петь в печи свою песнь, если он не был спасен с самого первого момента своего пребывания в ней?

При внимательном рассмотрении «Даниила Б» оказывается, что описание чудесного спасения повторится затем в словах Песни трех отроков. Более того, после этого песнопения в речах еще двух героев вновь сообщается о том же самом событии – чудесном спасении отроков в огненной печи.

За счет изменения точки зрения в каждом новом описании происходит драматизация всего рассказа. Даже два рассказа от лица автора различны. В первом случае подробно излагается участь халдеев, бросивших отроков в печь: они оказываются обожжены огнем. Описывая чудо второй раз (Dan 333–361, Az 49–73), автор говорит как бы с точки зрения отроков, он описывает лишь события внутри огненной печи.

Понятно, что ряд таких повторных описаний не имеет целью сообщить об этом чуде что-либо новое. Скорее его цель – изложить одно и то же с разных точек зрения. При этом наличие разных героев, сообщающих об одном и том же событии, способствует драматизации особого рода, уподоблению рассказа антифонному пению⁵¹⁶ на богослужении, либо участию хора в античной трагедии.

⁵¹⁶ Историю антифонного пения некоторые ученые возводят к ветхозаветному богослужению *Скабалланович М.* Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона с

Наибольший интерес представляют две речи, которые возникают в поэме после Песни трех отроков. Первая из них произносится от лица Навуходоносора: он удивляется тому, что видит в печи не трех человек, которых он туда отправил, а четырех (Dan 409–415). В поэме «Азария» схожая речь может быть приписана и советнику царя, т. к. далее говорится, что Навуходоносор эту речь «проглотил» («*Da þam wordum swealg// brego Caldea*» – «Тогда те слова услышал (досл. проглотил, постиг)/ князь халдейский» (Az 179–180)).

«Азария» заканчивается прославлением отроков, спасшихся из огня. В поэме «Даниил» реакция на чудо описана подробнее. Здесь также участвует советник Навуходоносора (*cyninges ræswa* – «князя советник» (Dan 416)), который видит чудо с другой стороны: его восхищает то, что отроки получают спасение благодаря своим песнопениям. Примечательно, что такого героя нет в библейском рассказе.

Советник Навуходоносора призывает царя обратить внимание на то, что поют отроки. При этом он фактически повторяет (или продолжает) последнюю часть Песни отроков, приводя ряд наименований Бога. Сами именованья Бога в речи советника уподобляет ее тексту-восхвалению, которое в христианском контексте может восприниматься как «актуальный» текст, цель которого – заставить царя-язычника уверовать в единого Бога. Именно это происходит в конце данного эпизода в поэме «Даниил».

Понять принцип драматизации в «Данииле» позволит сравнение его с речевым эпизодом в поэме «Исход». Источник последнего не связан с богослужением, что, вероятно, определяет и специфику его представления в эпическом контексте.

Моисей начинает описание разделения волн Красного моря в поэме «Исход» следующими словами:

историческим введением. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2011. С. 12–13. Исидор Севильский упоминает антифон как взаимосвязанное поочередное пение псалмов двумя хорами, которое изобрели греки (The Etymologies of Isidore of Seville. P. 147).

«*Hwæt, ge nu eagam/ on lociað, // folca leofost, / færwundra sum, // hu ic sylfa sloh/ and þeos swiðre hand // grene tacne/ garsecges deop! //*» – «Истинно! Вы сейчас очами/ [своими] видите (*var.* увидите), // народ возлюбленный, / чудо невиданное, // то, как я ударил/ и эта десница могучая // зелёным жезлом/ морскую бездну! //» (Ex 278–281).

Они сходны со словами советника Навуходоносора в «Данииле»:

«*Þæt is wundra sum // þæt we ðær eagam/ on lociað. //*» – «Это чудо дивное, // что мы там очами/ видим. //» (Dan 417–418).

В обоих случаях содержится призыв взглянуть на чудесные явления, которые происходят под действием Божьей воли и воли человека (пророка Моисея или отроков) и слов, которые человек изрекает (описание разделения вод моря и Песни трех отроков).

Однако в «Исходе» разделение вод моря описано только в речи пророка, что соотносит данный текст с традицией заклинаний, произносимых одним человеком. Событие разделения вод моря не описывается автором или наблюдающими израильтянами. Противоречие библейскому тексту заметно не только в тематике речевого эпизода в «Исходе» (это заклинание, а не благодарственная песнь, как в Библии). Не менее важно и то, что в Книге Исход после перехода через Красное море приводятся Песнь Моисея и Песнь Мариам. В древнеанглийском «Исходе» этих песен нет, но изменяется не только тематика и место песнопений в повествовании, но и принцип драматизации в данном эпизоде.

Песни Моисея представлены в пятой главе поэмы «Исход» (Ex 252–298). Сам эпизод, в котором они вводятся, описывает пророка не совсем обычно. Первая из песней предваряется появлением военного вестника, который просит успокоить воинство. Действия эти могут быть приписаны как Моисею, так и его брату Аарону (последний не упомянут в поэме по имени ни разу), а также любому другому воинскому начальнику, который назван *hildecalla* (Ex 252) – «воинский

глашатай», «зовущий воинов»⁵¹⁷ и *beohata* (Ex 253). Второе наименование имеет два варианта прочтения: 1) *beohata* – «златодаритель» (традиционный эпитет конунга), «ненавистник пчел» или «повелитель пчел» (эти два истолкования соотносимы с именем эпического героя Беовульфа), «посланник», «человек, который дает обещание/ призывает к обету/ успокоению»⁵¹⁸ (эти толкования соотносят данную фигуру с Моисеем), или 2) *beothata* – «посланник», «вождь», «предводитель»⁵¹⁹.

Вариативность толкования этих наименований предоставляет возможность связывать их непосредственно с Моисеем, хотя контекст всей поэмы позволяет с уверенностью относить к нему лишь эпитеты «*rices hyrde*» – «народа пастырь» (Ex 256) и «*werodes wisa*» – «предводитель народа» (Ex 258). Именно они обозначают Моисея в первой части поэмы, а в рассматриваемом фрагменте относятся к герою, произносящему речь.

То есть момент, предшествующий самой прямой речи, можно толковать двояко: либо в этом эпизоде появляются не вполне традиционные обозначения Моисея, указывающие на своеобразие его функции в данном контексте, либо перед речью появляется военный вестник – фигура, которая могла ассоциироваться с воинскими ритуалами германцев, либо брат Моисея Аарон. Далее (во избежание путаницы) мы условно будем называть этого героя Моисеем.

Содержание первой речи Моисея адресовано взволнованным воинам. Он пытается успокоить израильтян, просит перестать бояться надвигающихся египтян (Ex 258, 266). Подобного рода призыв содержится и в Библии (лат. *nolite*

⁵¹⁷ Используемый здесь корень *calla* соотносим именно с воинским начальником: Stanley E. G. Old English '-calla', 'ceallian' // *Medieval Literature and Civilisation. Studies in Memory of G. N. Garmonsway* / Ed. by D. A. Pearsall and R. A. Waldron. London: Bloomsbury Publishing, 1969. P. 94–99.

⁵¹⁸ Эти варианты приводятся в статье: Schabram H. AE. Beohata, Exodus 253 // *Wortbildung, Syntax and Morphologie. Festschrift zum 60 Geburtstag von H. Marchand am 1 October 1967. The Hague–Paris, 1968. P. 203–209.*

⁵¹⁹ Вариант прочтения по (B-T).

timere – «Не бойтесь» (Исх. 14:13)). Далее в речи упоминается завет с Богом (*lar* и *ræd*⁵²⁰), который Моисей «приносит» своим соплеменникам «из сердца/ груди»:

«*Eow is lar Godes// abroden of breostum./ Ic on beteran ræd,// þæt ge gewurðien/ wuldres Aldor,// and eow Liffrean/ lissa bidde,// sigora gesynto, / þær ge siðien.*» – «Вот вам Божий завет, // принесённый из сердца. / Я [вам] больше совет (вар. завет) [дам], // чтоб вы почитали / славы Старейшину, // и себе у Живоначального / испросили милости, // удачу удалым, / куда бы вы ни направились» (Ex 268–272).

Если в Пятикнижии Завет, договор с Богом понимается как нечто дарованное, переданное Богом людям⁵²¹, то в древнеанглийской поэме его обретение связывается с внутренними усилиями человека (в данном случае – Моисея), с его сердцем. В заключении поэмы подобная ассоциация повторится: обретение благодати и Завета с Богом возможно, если откроется сердце человека (Ex 560–572).

Завет (*lar* и *ræd*) в данном случае не понимается как договор, заключенный прежде союз, на первый план выходит значение «учение», «совет». Концовка речи содержит ряд наименований Бога как защитника воинства. Бог здесь именуется шесть раз: «*wuldres Aldor*» – «Старейшина славы» (Ex 270), «*Liffrean*» – «Господин жизни» (Ex 271), «*ecea Abrahames God*» – «вечный Бог Авраама» (Ex 273), «*frumsceafta Frea*» – «Господь первотворения» (Ex 274), «*modig and tægenrof*» – «могучий и сильный» (Ex 275). Такое нагромождение наименований воспринимается как своеобразное прославление Бога. Аналогом ему в древнеанглийской поэзии можно назвать «Гимн Кэдмона», содержащий восемь разных именовании Бога в девяти строках. Вероятно, что последние строки речи

⁵²⁰ Ср. значения слов *ræd* и *lar*: *lar* (e, f) 1) teaching, instruction, learning, knowledge, cunning, science, preaching, doctrine, dogma, precept; 2) exhortation, admonition, counsel, suggestion, instigation, persuasion. *Ræd* (es, m) 1) counsel, advice; 2) counsel, prudence, intelligence; 3) counsel, course of action that results from deliberation, plan, a resolution taken after deliberation, ordinance, decree; 4) what is advisable, benefit, advantage; 5) a council (B-T).

⁵²¹ Например, в истории пребывания Моисея на горе Синай и передачи ему скрижалей с заповедями.

Моисея выглядели как исповедание веры. Сакральное знание, «завет» (*lar* и *ræd*) мог подразумевать здесь не только свод законов и правил, но и умение именовать Бога. Можно предположить, что смысл завета разъяснялся далее – во второй речи (Ex 278–298), но она лишь описывает разделение вод Красного моря.

Специфической чертой речевых фрагментов в эпосе и, в том числе в поэме «Беовульф», была их адресованность как участникам событий, так и аудитории эпического певца, то есть двуадресатность⁵²². В христианском эпосе это свойство реализуется особым образом. Песни Азарии и трех отроков в «Данииле» адресованы Богу и силам природы, которые должны прославить Его. В «Исходе» же это свойство проявлено иначе: речь-песнь Моисея обращена к израильтянам, аудитории поэмы и (косвенно) к силам природы, что создает своеобразную ситуацию, напоминающую театральное действие. Причем адресованность песни силам природы становится понятна только после окончания песни, когда воздействие на них описывается как свершившийся факт. Подобно древнеисландским эддическим текстам в размере льодахатт, изрекаемым Одним, и представленным в «Речах Гримнира», «Речах Вафтруднира», которые «так или иначе обыгрывают (драматизируют) миф или героическое сказание»⁵²³, песнь Моисея также призвана драматизировать свершающееся чудо.

В целом, осмысление «актуальных» текстов в эпическом контексте поэм «Даниил» и «Исход», с одной стороны, схоже: в обоих случаях актуальное воздействие передается за счет драматизации повествования. Однако «вставной» фрагмент поэмы «Даниил» («Даниил Б») содержит ряд описаний чудесного события с разных точек зрения, что позволяет уподобить его антифонному пению в литургии. Тогда как в поэме «Исход» описание чудесного явления содержится исключительно в «актуальном» тексте и не повторяется более ни в словах автора, ни в речах других героев.

⁵²² Бармина Е. Г. Прагматическая характеристика речевых эпизодов в древнеанглийской эпической поэме «Беовульф». Автореферат дисс. ... канд. филол. наук. СПб., 2004. С. 8.

⁵²³ Смирницкая О. А. «Речи Гримнира» на эддической сцене // Смирницкая О. А. Избранные статьи по германской филологии. М.: МАКС Пресс, 2008. С. 356.

Отчасти это различие между «актуальными» текстами отражено в наименованиях речевых жанров, использованных в легенде о Кэдмоне и поэмах Кодекса Юниуса. Именно поэтому далее мы обратимся к анализу этих наименований.

«Гимн Кэдмона» приобрел свое современное жанровое обозначение *hymn* только в XIV–XV веке. Объяснить это можно тем, что изначально латинское *hymnus* наравне с *canticum* использовалось по отношению к текстам богослужебных гимнов⁵²⁴, а потому, видимо, не могло ассоциироваться с аллитерационной поэзией англосаксов.

В легенде о Кэдмоне одни и те же жанровые обозначения используются по отношению к сочинению Кэдмона и к песням, исполняемым на пиру под арфу. Все они называются *carmen, poema, versus, verbum*⁵²⁵. В древнеанглийском переводе легенды (записан в 871–879 гг.) система обозначений поэтических сочинений более обширна, чем в латинском тексте, хотя также не дифференцирована. Сочинения Кэдмона и его сотрапезников называются: *leod, leopsong, song, word, fers*. Самым редким из всех обозначений было заимствование *fers* (от лат. *versus* – «стихотворная строка»), которое оказывается в одном ряду со словом *word* «слово»/ «слова» (им.п. ед.ч./мн.ч.) и, возможно, относится к мелодике сочинения, к его метру, либо к оборотам речи⁵²⁶. Кроме того, в древнеанглийском тексте есть и обозначения самого поэтического искусства, соответствия которым нет в латинском тексте: *leodcraft* и *songcraft*. Однако все

⁵²⁴ В словаре древнеанглийского языка Босворта-Толлера зарегистрированы заимствования от латинского *hymn*: *hymen, hymensang* и их производные, которые, судя по словарной статье, употреблялись по отношению к богослужебным песнопениям и псалмам.

⁵²⁵ Подробнее о жанровых обозначениях в Легенде о Кэдмоне см.: Гвоздецкая Н. Ю. Латинские наименования музыкально-поэтического творчества в древнеанглийском переводе «Церковной истории народа англвов» Беда Досточтимого // *Life beyond Dictionaries: Материалы X Международной юбилейной школы-семинара*. Иваново: Ивановский государственный университет, 2013. С. 87–90.

⁵²⁶ Это значение указывается в работе Н.Ю. Гвоздецкой: Там же. С. 87–90.

эти наименования в легенде о Кэдмоне появляются в конструкциях, которые не позволяют четко разграничить значения слов *leoð* и *song*.

Жанровые обозначения *leoð* и *song/sang*, которые древнеанглийский переводчик использовал по отношению к поэзии Кэдмона, употребляются в поэтических текстах не часто. Существуют предположения, что *leoð* изначально обозначало ритуальное сочинение, не сопровождаемое музыкой, а *song/sang*, напротив, исполняемое под музыку⁵²⁷. Наиболее известный случай появления слова *sang* находим в поэме «Беовульф» (Beo 90), где в описании сцены пира (Beo 86–98) упоминается певец-скоп, который рассказывал о Сотворении мира. При всей очевидной смысловой связи с историей Кэдмона, дословных совпадений с «Гимном Кэдмона» этот фрагмент не содержит.

Кроме того, в «Беовульфе» слова *sang* (Beo 1063) и *leoð* (Beo 1159) возникают при описании веселья и песен в пиршественном зале. *Sang* (Beo 787), а вместе с ним *leoð* (в составе композита *gryreleoð* Beo 786), появляется при описании вопля поверженного чудовища Гренделя. Композиты с корнем *leoð* обозначают: *fyrðleoð* (Beo 1424) песнь труб перед битвой; *gudleoð* (1522) звук меча, который не может разрубить чудовище. *Sang* (Beo 2447) и композит *sorhleoð* (Beo 2460) в «Беовульфе» также обозначают горестные песни по умершему. Таким образом, в «Беовульфе», как и в переводе легенды о Кэдмоне, два корня *leoð* и *song (sang)* могут употребляться вместе как синонимы. Кроме того, они не обязательно означают песнь, состоящую из слов, но могут относиться к определенным звукам, издаваемым предметами.

В Кодексе Юниуса *leoð* и *song (sang)* употреблены только в поэмах «Исход» и «Христос и Сатана». Они могут означать звук, издаваемый падальщиками, «зверями и птицами битвы» (*æfenleoð* – Ex 165), вопль или плач испуганных людей (*æfenleoð* Ex 201), песнь женщин после окончания битвы (*fyrðleoð* Ex 545, *sang* Ex 544), песни Моисея, после которых расходятся воды Красного моря. В

⁵²⁷ Opland J. Anglo-Saxon Oral Poetry: a Study of the Traditions. New Haven, Conn, 1980. P. 246–249. Цит. по: Klinck A. L The Nature of Elegy in Old English. P. 251.

поэме «Христос и Сатана» появляется только слово *song/sang* для обозначения песен ангелов во славу Бога (Ch&S *song* 45, 142, 144, 233, 661, *lofsong* 154).

Итак, лексемы *leoð* и *song* обозначают самые разнообразные явления: это и вопли или ритуальные плачи («Исход» и «Беовульф»), и песни Моисея («Исход»), и ангельские песнопения во славу Божию («Христос и Сатана»).

По отношению к христианским песнопениям в «Данииле» – Песни трех отроков и Молитве Азарии – не применяются жанровые обозначения, схожие с обозначениями сочинений Кэдмона: они называются только словом *word* – «слово/ слова» (Dan 279–282), которое, при всей его многозначности, не имело в древнеанглийском языке значения «сочинение, исполняемое под музыку» или «стихотворное сочинение». Отроки говорят (*sprecað, acwæð*), произносят слова песни, но не поют их.

В противоположность песнопениям из поэмы «Даниил», в «Исходе» говорится, что пророк Моисей поет свои песни, обозначаемые как *leoð* и *song*, но песни его не воспроизводят латинские прототипы. Сила их актуального воздействия отчасти сродни заклинаниям, что подтверждается мифопоэтическим подтекстом данных обозначений.

Древнеанглийское слово *leoð* родственно древнеисландскому *ljóð*, обладавшему яркими мифопоэтическими коннотациями⁵²⁸. В древнеисландской традиции верховный бог Один, который был также и богом, получившим дар поэтического мастерства, называется *ljóðasmíðr* – «кузнец/ творец песен», а *ljóð* именуется его песни-заклинания, при помощи которых он (в том числе) открывал курганы⁵²⁹.

Тот же корень входит в состав обозначения одного из древнеисландских поэтических размеров – льодахатт (досл. «размер магических песен»). Этот

⁵²⁸ См. о них подробнее: Смирницкая О. А. Nomina Dicendi в названиях эддических песней // Смирницкая О. А. Избранные статьи по германской филологии. М.: МАКС Пресс, 2008. С. 140–143.

⁵²⁹ Снорри Стурлусон. Круг земной / Изд. подг. А.Я.Гуревич, Ю.К.Кузьменко, О.А.Смирницкая, М.И.Стеблин-Каменский. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», «Наука», 1995. С. 13–14.

размер близок «размеру заклинаний» гальдралагу и в некоторых текстах они смешиваются. Песни «Старшей Эдды», написанные полностью или частично льодахаттом («Речи Гримнира», «Речи Сигдривы», «Речи Вафтруднира»), как пишет О.А.Смирницкая, «так или иначе обыгрывают (драматизируют) миф или героическое сказание, представляют его как действие, развертывающееся перед зрителями на сценической площадке эддического театра»⁵³⁰. Как мы говорили выше, общим для поэм «Даниил» и «Исход» является особого рода представление о силе пения, хвалы и, в конечном счете, речевого акта, который представлен в двух поэмах подобно драматической сцене, но описан по-разному.

В «Исходе» наименования *leod* и *song* («песнь») сохраняют мифопоэтические коннотации. Представление о силе исполняемой песни отражено в синтаксическом устройстве фраз. В первом предложении субъект не вполне ясен, им может быть собственно песнь (*leod*) или пропущенное подлежащее (местоимение третьего лица, единственного числа⁵³¹):

«*Hof ða for hergum/ hlude stefne// lifigendra leod,/ þa he to leodum spræc//*» – «Вознеслась (вознес?) над воинством/ зычным голосом// живительная песнь (живительную песнь?)/ когда он к народу обратился//» (Ex 276–277).

Второе предложение с лексемой *leod* также может иметь двойственное истолкование. Здесь возникает наименование песни *song*:

«*Nalles hie gehyr[w]don/ haliges lare// siððan leofes leop/ læste near// sweg swiðrode/ and sancas bland//*» – «Вовсе они не презирали/ святое учение,// так как песнь (песни) возлюбленного/ пред свершением (окончанием)// звук замолк/ и песни [звук] смешался» (Ex 307–309).

Грамматическая структура предложений в обоих случаях дает возможность рассматривать форму слова *leod*, омонимичную в им. и вин. пад. ед. и мн. ч., в качестве как подлежащего, так и дополнения. Во второй фразе также упоминается закон (учение), которому теперь с охотой будут следовать израильтяне. Закон-

⁵³⁰ Смирницкая О. А. «Речи Гримнира» на эддической сцене. С. 356.

⁵³¹ Форма, выводимая из глагольной формы *Hof* – pret. 3 sg.

завет с Богом признается израильтянами авторитетным, во многом благодаря силе исполняемой Моисеем песни, а грамматическое устройство отчетливо передает сохранение мифологических коннотаций, связанных с исполнением песни-речи, а также восприятие песни как самостоятельного участника событий.

Наименование речи Моисея песнью позволяет соотносить ее с библейскими фрагментами, которые носят названия «Песнь Моисея»: Исх. 15:1–19, Втор. 32:1–43. Фрагменты эти вошли в круг богослужения христианской Церкви очень рано и были доступны не только и не всегда в составе Пятикнижия, но и в Книге Песней. Одна из этих песней – из Книги Второзакония, содержащая завещание Моисея израильтянам славить единого Бога, – отчасти воспроизводится в первой речи пророка в древнеанглийской поэме. В латинском и древнеанглийском текстах есть общие места: призыв к аудитории слушать, предостережение против отклонения от воли Бога. Но, видимо, две эти песни имели совершенно разную коммуникативную направленность, поэтому трудно соотнести песнь-завещание Моисея из Книги Второзакония с воодушевляющей речью, которая произносится при виде надвигающегося врага в древнеанглийской поэме.

Передача в поэме «Исход» содержания Песни Моисея из библейской Книги Исход (Исх. 15:1–19), непосредственно соотносимой с основным сюжетом древнеанглийской поэмы, заслуживает особого рассмотрения. Песнь эта не входит в прозаический древнеанглийский перевод Книги Исход⁵³², что могло быть связано с ее местом в Книге Песней и использованием в богослужении. Опускание данного речевого эпизода в древнеанглийском прозаическом переводе Книги Исход и в поэме «Исход» можно связать как со следованием определенной христианской рукописной традиции, так и со специфическим в германской культуре осмыслением ситуации после битвы. В древнеанглийском «Исходе» после описания перехода через Красное море есть лишь упоминание о том, что песнь во славу была воспета:

⁵³² Древнеанглийский перевод 15-ой главы Книги Исход начинается с 20-го стиха, хотя в целом в тексте этой книги мало опущений (The Old English Version of the Heptateuch).

«*Drihten heredon, // weras wuldres sang; / wif on oðrum, // folcsweota mæst, / fyrdleoð golan // acum stefnum, / eallwundra fela*» – «Господа восславили, // мужи славу воспели. / Жёны, в свой черёд, // о величайшем воинстве, / военную песнь воспели // испуганными голосами / о многих дивах великих» (Ex 541–546).

В данном случае речь идет как бы о двух разных песнях: о песни воинов во славу Бога и о взволнованной / испуганной песни женщин. Появление женских образов могло ассоциироваться с библейским персонажем, прежде всего, с сестрой Моисея пророчицей Мариам, которая воспела песнь вместе с женщинами (Исх. 15:21). Употребление же по отношению к их голосам эпитета *acol* – «взволнованный, возбужденный от страха, дрожащий»⁵³³ могло вызывать другую ассоциацию.

В германской традиции женщины после битвы оплакивали умерших, а появление женских образов после описания битвы во многих эпических песнях было лишь необходимым атрибутом, проявлением тематической аттракции⁵³⁴. Оплакивание по правилам эпического мира оказывается вполне естественным и понятным после битвы, хотя в реальности оплакивать было некого и некому (все египтяне погибли). В поэме «Исход» переосмысливается коммуникативная направленность исходного текста: библейская песнь-благодарение за счастливое спасение в водах Красного моря, содержащая призыв воспеть деяния Бога⁵³⁵, не может быть воспроизведена в древнеанглийской поэме, она заменяется в ней песнью-плачем по умершим.

Можно предположить, что в древнеанглийском «Исходе» мы имеем дело с аналогом песни Моисея из книги Исход, которая «перенесена» в момент перед переходом через Красное море. Однако значительным отличием от библейского

⁵³³ *acol*, *acul*, *acl* – excited, excited by fear, frightened, terrified, trembling (B-T).

⁵³⁴ Ср. появление образа «жены Беовульфа» в конце поэмы «Беовульф». См. об этом: Клейнер Ю. А. Сюжет – песнь – традиция // Слово в перспективе литературной эволюции. К 100-летию М. И. Стеблин-Каменского. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 170.

⁵³⁵ Первое слово в латинской версии песни звучит как *Cantemus* – досл. «мы будем петь» (Fut. I, Ind., Act.). Цит по: Eadwine's Canterbury Psalter from the MS Trinity College, Cambridge / Ed. with Introduction and Notes by F. Harsley.

оригинала оказывается не только местоположение песни в тексте, но и функция, и содержание этого текста. Древнеанглийская песнь не содержит ни призыва присоединиться к этой песни, ни рассказа о гибели египтян, она сосредоточена вокруг чудесного природного явления – разделения вод моря. В Книге Исход Песнь Моисея представляет собой благодарение и хвалу, в древнеанглийской поэме слова пророка предназначены для непосредственного, «актуального» воздействия на ситуацию. Эта песнь посвящена самому разделению вод Красного моря, которое описывается в момент совершения данного события.

Подводя итог вышесказанному, можно утверждать, что понимание богослужебных песнопений как актуальных текстов не предполагало полного слияния двух традиций. Использование древнеанглийских жанровых обозначений в переводе Легенды о поэте Кэдмоне и в поэмах Кэдмона свидетельствует о том, что в сознании англосаксов они могли разделяться. Это наглядно видно на примере разграничения наименований данных жанров в «Данииле» и «Исходе». Наименования (*leoð* и *song*), использованные в «Исходе» по отношению к песнопению, по функции напомувавшему заклинание, не могут относиться к песнопениям, воспроизводившим богослужебные источники. Разница в восприятии парафраз богослужебных песнопений (Песни Азарии и Песни трех отроков в поэме «Даниил») и песнопений, по функции близким заклинаниям (песнь Моисея в «Исходе»), просматривается и в специфике их представления в эпическом контексте. Не менее значительными были структурно-композиционные различия данных песнопений, заметные на фоне эпического контекста.

4.2. Актуальные тексты: жанрово-композиционные особенности в контексте христианского эпоса

При всей популярности Песни трех отроков у англосаксов, доступности латинского источника данного текста, ее поэтические переложения в поэмах «Даниил» и «Азария» предполагали не дословное повторение, но определенную трансформацию латинского текста. Причиной и основой этой трансформации была, безусловно, «память жанра», которая определяла особенности и ряда других текстов данной традиции. Свобода в обращении с исходным текстом предполагала ориентацию на определенную исконную модель построения текста. Далее мы попытаемся реконструировать основные составляющие этой модели за счет сравнительного анализа нескольких текстов, посвященных схожей тематике и имевших, вероятно, схожую функцию.

Сравнение кратких поэтических повествований о Сотворении мира (переложения Песни трех отроков из поэм «Даниил» и «Азария», «Гимна Кэдмона» и Кентского Гимна) показывает их типологическую близость. Она проявляется, прежде всего, на уровне композиции и структуры повествования. Во всех этих текстах есть: (1) призыв славить Бога (повторяющийся несколько раз в переложениях Песни трех отроков и Кентском Гимне и выраженный всего в одной строчке в «Гимне Кэдмона»), а также (2) перечисление имен Бога и Его творений (на всем протяжении данных текстов) и (3) рассказ о Св. Троице⁵³⁶. Причем перечисление Божьих творений выстраивается в последовательности, соответствующей истории Сотворения мира.

Типологическая близость этих столь разных текстов подтверждает, что они демонстрируют собой определенную повествовательную модель, структуру

⁵³⁶ Специфика изложения данного догмата в «Гимне Кэдмона» подробно описывается в (*Huppé B.F. Doctrine and Poetry: Augustine's influence on Old English Poetry. P. 109–112*) в связи с традицией, принятой у Отцов Церкви и англосаксонских авторов.

рассказа о Боге и Его творениях. Причем модель эта оказывается весьма устойчивой. Она сохраняется не только в переложениях Песни трех отроков, которые во многом зависят от исходного текста, но и в «Гимне Кэдмона»⁵³⁷, ограниченном небольшим объемом, и в Кентском гимне – тексте, достаточно протяженном и не связанном с конкретным источником. Прославление Бога во всех этих текстах неразрывно связано с изложением догматического материала: описанием лиц Святой Троицы и истории Сотворения мира. Далее мы рассмотрим менее очевидные, типологически схожие аспекты организации данных текстов, которые были связаны с их актуальным воздействием на ситуацию.

Одной из важнейших структурных особенностей данных текстов, отличающей их от текстов эпической традиции, было наличие специфически оформленного призыва славить Бога. Этот призыв содержится в первой строке «Гимна Кэдмона». При ее соотнесении с эпической традицией, оперировавшей формульными системами, ученые не обращают внимания на своеобразие содержащегося в ней призыва славить Бога: др.-англ. *Nu (we) scylun hergan*, лат. *Nunc laudare debemus* – «Ныне должны мы восславить».

Анализируя формульную структуру «Гимна», Фр. П. Магун в качестве аналогов первой строки предложил строки из поэм «Бытие», «Андрей», «Елена» и «Беовульф», состоящие из сочетаний *Nu* + личное местоимение + модальный глагол + инфинитив⁵³⁸. Но ни одна из этих параллелей не содержит ни глагола, обозначающего восхваление, ни личного местоимения первого лица множественного числа. Более того, во всех приводимых Фр. П. Магуном соответствиях присутствует другой модальный глагол – *magan* ('иметь силу', 'мочь'), отличный по значению от *sculan* ('долженствовать'). Существует даже

⁵³⁷ Исследования источников «Гимна Кэдмона» подтверждают, что в его основе лежал ряд текстов литургической традиции, одним из которых была и Песнь трех отроков (*Holsinger B. The Parable of Caedmon's Hymn: Liturgical Invention and Literary Tradition.*), но «Гимн Кэдмона» не повторяет ни один из возможных источников дословно.

⁵³⁸ *Magoun F.P.Jr. Bede's Story of Caedmon: the case History of an Anglo-Saxon Oral Singer. P. 62.*

предположение, что эта строка (*Nunc laudare debemus*) в латинском тексте Беды представляла не часть песнопения, исполненного Кэдмоном, а своеобразное послание, наказ читателям славить Творца, а затем была дословно переведена на древнеанглийский⁵³⁹.

Сочетание глагола ‘славить’ (*hergan*) с модальными глаголами в поэтических текстах не используется, а самой очевидной параллелью данной фразе могут быть «хвалитные» псалмы или «лауды» (псалмы 145–150 в восточной, в т. ч. русской традиции, 147–150 – в латинской). Они были неотъемлемой частью утрени еще с V века⁵⁴⁰ и упоминаются св. Бенедиктом в описании богослужебной последовательности. Каждый из хвалитных псалмов содержит призыв к молитве и одну из форм глагола *laudare* (‘славить’, ‘воспевать’, ‘восхвалять’). Например, «*Laudate Dominum, quoniam bonum est psallere Deo nostro, quoniam iucundum est celebrare laudem*» (Ps. 147:1) – «Хвалите Господа, ибо благо петь Богу нашему, ибо это сладостно, – хвала подобающая⁵⁴¹ (досл. ...ибо сладостно есть хвалить пением)».

Подтверждение тому, что хвалитные псалмы могли быть источником «Гимна Кэдмона», находим и в тексте Беды, где говорится, что Кэдмон пел *in laudem Dei* («во славу Божию»), а братия монастыря в его предсмертный час – *Domino laudes nocturnas*. Аналоги первой строке «Гимна» встречаем в прозаическом переводе службы по уставу святого Бенедикта, который начинается с упоминания, что «мы должны славить Бога в начале дня», т. е. во время утрени (*On dægred man sceal God herian...* и далее – *Þu we sculon on dægred God georne*

⁵³⁹ История обсуждения того, какой текст был создан ранее: латинский пересказ Беды или древнеанглийский «Гимн» подробно изложена в монографии О’Доннелла: *O’Donnell D.P. Caedmon’s Hymn: A Multimedia Study, Edition and Archive*. P. 177–178.

⁵⁴⁰ Скабалланович М. Толковый Типикон. Объяснительное изложение типикона с историческим введением. С. 703.

⁵⁴¹ Синодальный перевод Библии (Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета / Библия. Русский перевод с параллельными местами и приложениями. М.: Российское библейское общество, 2007. 1296 с.).

herian)⁵⁴². Данный перевод, выполненный в X веке, мог испытать определенное влияние «Гимна Кэдмона» или аналогичных текстов, не дошедших до нас в письменной форме.

Словесное оформление призыва славить Бога в «Гимне Кэдмона» вызывает ряд вопросов, т. к. текст обращен одновременно и к Богу, и ко всем Его творениям. Некоторые списки данного текста⁵⁴³ не содержат в первой строке подлежащего (*we* 'мы'), что может объясняться прямой ориентацией на латинский текст Беды, где глагольная форма *debemus* соотносима только с первым лицом множественного числа, а потому не требует личного местоимения.

Употребленная в «Гимне Кэдмона» древнеанглийская глагольная форма *sculun / scylon* может соотноситься как с первым, так и с третьим лицом множественного числа, а подлежащим в предложении может быть существительное *uerc* – «дела» (формы им. и вин. пад ед. и мн. числа совпадают). Перевод «Гимна» в таком случае может выглядеть следующим образом: «Ныне должны восславить/ Хранителя царства небесного, // Владыки могущество/ и Его мысль // дела (*var.* творения) славного Отца/, потому что Он диву каждому, // Предвечный Господь,/ начало установил»⁵⁴⁴.

Аналогичная многозначность сказуемого в древнеанглийском предполагается и в Кентском гимне, где призыв славить Бога «*Wuton wuldrian weorada dryhten*» – «Давайте восславим народов Господа» – также не содержит подлежащего. Используемая в обоих случаях форма сказуемого множественного числа сослагательного наклонения не имела дифференциации по лицам. Однако

⁵⁴² The Benedictine Office. An Old English Text/ Ed. by J. M. Ure. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1957. P. 81–82 и далее аналогичные призывы.

⁵⁴³ А именно рукописи: 1) Cambridge University Library, MS. Kk. 5. 16 ("The Moore Bede") (*O'Donnell D.P.* Caedmon's Hymn: A Multimedia Study, Edition and Archive. P. 222); 2) London British Library Additional 43703 (*Ibid.* P. 223); 3) Рукопись РНБ Lat.Q.v.I. 18. (*Ibid.* P. 225); 4) Oxford Bodlean Library, MS. Tanner 10 (*Ibid.* P. 228).

⁵⁴⁴ Перевод по тексту Cambridge University Library, MS. Kk. 5. 16 ("The Moore Bede") (*Anglo-Saxon Poetic Records. A Collective Edition VI. The Anglo-Saxon Minor Poems / Ed. E. van K. Dobbie. New York, 1942. P. 105; Смирницкий А.И.* Хрестоматия по истории английского языка с VII по XVII в. С. 22; *O'Donnell D.P.* Caedmon's Hymn: A Multimedia Study, Edition and Archive. P. 222)

отсутствие в Кентском гимне существительных в именительном падеже, претендующих на роль подлежащего, заставляет восстанавливать его как множественное число первого лица. В «Гимне Кэдмона», как мы увидели, возможно и другое истолкование, которое позволяет говорить, что текст в целом как бы адресуется силам природы, что сближает его с заклинаниями, но наличие множественных именованний Бога позволяет воспринимать его и как текст-восхваление⁵⁴⁵.

Парафразы Песни трех отроков, включенные в двух разных вариантах в поэмы «Даниил» и «Азария», также содержат призыв славить Бога. Здесь он оформляется при помощи целого ряда варьирующихся строк. Причем лексемы, обозначающие восхваление (*bletsian* (Dan 362, 380, 389, 399), *domian* (Dan 371, 398), *herigeon* (*herian*) (Dan 370, 374, 376, 379, 386, 404), *lofian* (Dan 372, 390, 392, 395), *weorþian* (Dan 366, 385, 403) с общим значением «воздавать хвалу», «славить»), варьируются наряду с глагольными формами. Финитные глаголы в парафразах используются с двумя окончаниями: на *-ige / -ie* и на *-iað*. Формы, оканчивающиеся на *-ige / -ie*, преобладающие в поэме «Даниил», издателями или не комментируются вовсе⁵⁴⁶, или интерпретируются (видимо, в соответствии с латинским оригиналом) как мн. ч. изъявительн. накл.⁵⁴⁷ и как мн. ч. сослагательного наклонения⁵⁴⁸, но для них допустим и ряд других интерпретаций.

Первая из них – это форма первого лица ед. ч. настоящего времени изъявительн. накл.⁵⁴⁹. В этом случае «Гимн» становится рассказом о том, как «я» (молящийся)

⁵⁴⁵ Еще одна версия интерпретации первой строки «Гимна Кэдмона» предполагает возможность (весьма редкую в древнеанглийском) использования инфинитива в пассивном значении, т. е. «Теперь должен быть восславлен Хранитель Царства небесного» *Bammesberger A. Nu Scylun Hergan* (Caedmon's Hymn, 1a) // *American Notes and Queries: A Quarterly Journal of Short Articles, Notes and Reviews*. 2008. Fall. Vol. 21, N 4. P. 4–5.

⁵⁴⁶ *Anglo-Saxon Poetic records I. The Junius manuscript* / Ed. G. P. Krapp. New York: Columbia University Press, 1964 [Reprint]. 310 p.

⁵⁴⁷ *Exodus and Daniel: Two Old English Poems Preserved in MS Junius 11 in the Bodleian Library of the University of Oxford, England* / Ed. F. A. Blackburn. Boston: D. C. Heath, 1907. P. 121.

⁵⁴⁸ *Daniel and Azarias* / Ed. with Introduction, Notes and Glossary by R.T. Farrell. London: Methuen, 1974. P. 70.

⁵⁴⁹ *Смирницкий А.И.* Хрестоматия по истории английского языка с VII по XVII в. С. 125.

славлю Бога или освящаю / посвящаю Ему все Его творения. В «Азари» возникают формы существительных, соотносимые с косвенными падежами (*monan* и *leoman*), что позволяет интерпретировать их как объекты:

«*Bletsige þec, soðfæst cyning, / sunne ond monan, // leohte leoman, / lifgende god, // hædre and hlutre / and heofondream* // *wæstem weorðian.* /» – «Посвящаю Тебе, истинный Царь, / солнце и луну // светила сияющие, / Живоносный Бог, // яркие и чистые, / и благодати небесной // в плодах земных преисполненные. /» (Az 77–80).

Второй вариант, при котором форма *-ige/ -ie* может быть истолкована как ед. ч. сосл. накл. (без дифференциации лица⁵⁵⁰), оказывается более приемлемым, поскольку он позволяет рассматривать в качестве подлежащего не только первое, но и третье лицо, т. е. обозначения Божьих творений, используемые в им. пад. ед. ч.:

«*De gebletsige, / bylywit fæder, // woruldcraefta wlite / and weorca gehwilc.* //» – «Тебя да прославит, / милосердный Отче, // мира краса / и из творений всякое. //» (Dan 362–363).

Так как для обозначения Бога также употребляется форма им. пад. ед. ч., то и ее можно расценивать как подлежащее: «Да благословит тебя / милосердный Отец, // мира краса / и творение всякое» (Dan 362–363), а обращениями становятся именованная Божьих творений. В силу отсутствия в древнеанглийском языке форм звательного падежа, не до конца понятно, какие из существительных выполняют функцию обращения, а какие – подлежащего.

Форма сослагательного наклонения на *-ige/ -ie* не предполагала дифференциацию лица, но третий вариант истолкования данных глагольных форм как 2 л. ед. ч. следует признать невозможным: все предложения содержат местоимение второго лица в форме косвенного (*þe* или *þec*), а не именительного падежа. То есть второе лицо является объектом, а не субъектом действия.

⁵⁵⁰ Там же. С. 125.

В глоссах к Веспасиановой Псалтири (конец VIII в. – текст, наиболее близкий древнеанглийской поэтической версии⁵⁵¹) в Песни трех отроков⁵⁵² форма *benedicite* “благословите” (повелит. накл. множ. ч.) везде переводится как *bletsiad* “благословляют” (изъявит. накл.). В более поздней Эдвиновой Псалтири (XII в.)⁵⁵³ в переводе множ. числа повелительного наклонения латинского оригинала возникают формы с окончанием на *-ige / -ie*, что может свидетельствовать об определенном влиянии поэтического переложения на глоссированный перевод или об общих источниках этой формы. В этой рукописи в глоссах к Песни трех отроков из форм на *-ige / -ie* используется только *bletsige* (1 л. ед. ч., изъяв. накл., наст. вр./ ед. ч. сосл. накл.) «благословляю»/ «да благословит» причем постоянно для перевода формы *benedicite* (мн. ч. повелит. накл.)⁵⁵⁴ «благословите», что создает определенную синтаксическую регулярность.

Возможно, само слово *bletsie/ bletsige* к моменту создания глосс устойчиво ассоциировалось с латинским *benedicite*. Именно это латинское слово использовалось в древнеанглийских заклинаниях, вероятно, для обозначения всей Песни трех отроков. Причем до конца не ясно, латинский или древнеанглийский текст имел в виду автор, употреблявший в текстах заклинаний слово *Benedicite*. Возможно, что к XII веку форма *bletsie/ bletsige* могла не столько связываться с латинским оригиналом (с которым, как мы показали выше, она скорее всего не совпадает в числе), сколько соотноситься с обозначением *Benedicite*, используемым в качестве части магической формулы.

Подводя итог, необходимо отметить, что адресация как «Гимна Кэдмона», так и парафразы Песни трех отроков (а отчасти и более поздних глосс к последней) не может быть однозначно истолкована. Если в «Гимне» призыв

⁵⁵¹ Remley P. G. Old English Biblical Verse. Studies in *Genesis, Exodus and Daniel*. P. 336 со ссылкой на Hofer 1889.

⁵⁵² Во всех упоминаемых здесь рукописях Песнь трех отроков сохранилась в составе Книгой Песней, переписывавшейся вместе с Псалтирью (см. выше).

⁵⁵³ Eadwine's Canterbury Psalter from the MS Trinity College, Cambridge / Ed. Harsley F. with Introd. and Notes.

⁵⁵⁴ Ibid. P. 257–259.

славить Бога, выраженный в форме множественного числа, может восприниматься как обращенный к первому (молящимся) или третьему лицу (силам природы), то в древнеанглийских версиях Песни трех отроков сходство ряда глагольных форм с единственным числом позволяет интерпретировать текст как произносимый от лица «я» молящегося и адресованный не только силам природы, но и Богу. Возможность такой адресации допустима, поскольку используемый при этом глагол *bletsian* может иметь не только значения «славить», «воспевать», «восхвалять», «благословлять», но и – на уровне исторически реконструируемой внутренней формы – «кропить кровью», что могло ассоциироваться с совершением неких ритуальных действий.

К важным структурным изменениям исходного текста Песни трех отроков, произведенным в процессе парафразирования, можно отнести варьирование в древнеанглийском тексте наименований Бога. В латинском источнике используется одно наименование Бога (*Dominus*). В обоих древнеанглийских переложениях, как и в «Гимне Кэдмона», появляются повторения одних и тех же наименований (*ece dryhten* «вечный Господь» в «Гимне» (строки 4 и 8), в «Азарии» (Az 46, Az 115, Az 128, Az 132, Az 134, Az 152) и в «Данииле» (Dan 381, Dan 396), а также «*leohtes hyrde*» «Пастырь света» в «Азарии» (Az 121 и Az 129)) или серии наименований, которые расположены близко друг от друга и воспринимаются как повторения (Dan 403–404).

Д. О’Доннелл отмечает, что повторение наименования *ece dryhten* в «Гимне Кэдмона» составляло часть структуры из трех повторяющихся (два из них — не дословно) наименований Бога, что должно было акцентировать внимание на идее триединства Бога⁵⁵⁵. Подобный эффект достигается и в поэме «Даниил» (Dan 381, Dan 396), где повторяющаяся формула «*ece dryhten*» — «вечный Господь» — соседствует с прилагательным «истинный», «праведный»: «*sodfaest metod*» — «Господь истинный» (Dan 383) и «*sodfaestra gehwæs*» — «из праведников каждый»

⁵⁵⁵ O'Donnell D. P. Caedmon's Hymn: A Multimedia Study, Edition and Archive. P. 180.

(Dan 394). Интересно, что вторая часть этой пары (Dan 394) относится уже не к Богу, но к людям, которые Его славят. При помощи соединения этих двух парных наименований поэт акцентирует внимание на мысли, что люди через молитву становятся праведниками, приближаются и уподобляются Богу. Парные повторяющиеся структуры исследователи находят и на больших промежутках текста поэмы «Даниил», особенно в той части, которая посвящена чуду в халдейской печи. Более сложные кольцевые повторяющиеся структуры есть и в Песни трех отроков из поэмы «Азария».

На протяжении обоих текстов переложений возникает целый ряд наименований Бога, которые соответствуют христианским представлениям о Троице. Эти наименования описывают как Бога Отца, так и Бога Сына: «*soð sunu metodes*» — «истинный Сын Божий» (Dan 401), «*soðan sunu*» — «истинный Сын» (Az 157), «*Crist cyning*» — «Христос Конунг» (Az 103), а также рассказывают о таких свойствах Бога, как милосердие: «*bilwit fæder*» — «милостивый / милосердный Отец» (Az 73, 139, Dan 362), «*milde meotod*» — «мягкий / милостивый Господь / Промыслитель / Судия» (Az 90), «*milde dryhten*» — «мягкий / милостивый Господь» (Az 98); любовь: «*dyrne dryhten*» — «любимый Господь» (Az 108), «*leofa cyning*» — «любимый Конунг» (Az 114); всемогущество: «*fæder ælmihtig*» — «Отец всемогущий» (Dan 400), «*ælmihtig*» — «Всемогущий» (Dan 367), «*frea mihtig*» — «могучий Господь» (Dan 377), «*felameahtigne*» — «много Могущий / Многобогатый» (Az 140, Az 156).

Бог описывается как Источник и Охранитель жизни, Податель всех ее благ: «*æhta scyppend*» — «тварей Создатель / Мироздатель» (Dan 391), «*liffrean*» — «Господин жизни / Живоначальный» (Dan 395), «*lifgende god*» — «живой / живущий Бог» (Az 78), «*sawla nergend*» — «Охранитель / Спаситель душ» (Dan 401), «*lifes leohtfruma*» — «жизни светлый Податель / Дающий свет жизни» (Dan 408), «*geocend*» — «Спаситель» (Az 88), «*lean sellende*» — «награду Дающий» (Dan 395). Он защищает людей и управляет ими: «*hæleða helpend*» — «воинов Помощник / рати Опора» (Dan 402), «*waldend manna*» — «Владыка людей / мужей

Владыка» (Az 96), «*folca waldend*» — «Владыка народа» (Az 104), «*ðeoda hyrde*» — «Пастырь народов» (Az 150); имеет власть на небесах: «*fæder in heofonum*» — «Отец на небесах» (Az 156), «*heahcuning heofones*» — «высокий Конунг небесный / Царь небесный высокий» (Dan 407); обладает высшей славой и истиной: «*sodfæst metod*» — «истинный Промыслитель» (Dan 383), «*sodfæst cuning*» — «истинный Конунг / Царь» (Az 77, Az 122, Az 148), «*mærne dryhten*» — «славный Господь» (Az 149), «*wuldorcuning*» — «славный Конунг / Царь славы» (Az 80, Az 110), «*domfæst cuning*» — «славный / крепкий завету Конунг / Царь славы / Судия царствующий» (Az 99), «*wulforfæst cuning*» — «славный Конунг / Царь славы» (Az 133), «*sigefæstan gæst*» — «славный / победоносный Дух» (Az 157), «*sigora waldend*» — «Владыка побед» (Az 158). Также с наименованиями Бога используются постоянные эпитеты: «*halig*» — «святой» (Dan 404, Az 117, Az 123), «*ece*» — «вечный» (Az 46, Az 115, Az 128, Az 132, Az 134, Az 152, Dan 381, Dan 396), «*witig*» — «мудрый» (Dan 403).

В ряду этих наименований возникают калькированные переводы греческих и латинских наименований Бога, одно из них лат. «*Deus Dominus*», др.-англ. «*god dryhten*» — «Бог Господь» (Az 94) интересно тем, что совпадает с глоссированными переводами Псалтири⁵⁵⁶ и объединяет вместе два наименования, используемые в других случаях отдельно с разного рода эпитетами. Создается также целый ряд калькированных наименований латинского «*Rex gloriae*»⁵⁵⁷ — «Царь славы» (Az 80, Az 99, Az 110, Az 133). Наименование

⁵⁵⁶ Соотносимый со стихом из Псалма 117:27: лат. *Deus Dominus – god dryhten* в древнеанглийских глоссах (Vespasian Psalter. MS Cotton Vespasian. An interlinear Old English glosses, Latin and Old English Texts. The Oldest English Texts / Ed. by H. Sweet; Eadwine's Canterbury Psalter from the MS Trinity College, Cambridge / Ed. with Introduction and Notes by F. Harsley; Der altenglische Arundel-Psalter: eine Interlinearversion in der Handschrift Arundel 60 des Britischen Museums / Ed. G. Oess // Anglistische Forschungen. 1910. Vol. 30. № 1). В ряде случаев к этому наименованию нет глоссы (The Royal Psalter. MS Royal 2 B with interlinear Old English gloss; Latin and Old English texts / Ed. F. Roeder // Studien zur englischen Philologie. 1904. Vol. 1; The Salisbury Psalter from Salisbury cathedral MS. 150 / Ed. by C. Sisam, K. Sisam).

⁵⁵⁷ Это наименование соотносимо с Псалмом 23:7,10 лат. *Rex gloriae*, в древнеанглийских глоссах *cuning wuldres / cuning wuld[ra]es* (Vespasian Psalter), *cuning* (Ps 23:7, 8; Ps. 23:9, 10) (The Royal Psalter), *Kyninc wuldres* (Der altenglische Arundel-Psalter), *cining wuldres*, *cinig wuldres* (The Salisbury Psalter), *wulforfestæ kyning* (Eadwine's Canterbury Psalter).

«*leohtes hyrde*» — «Пастырь света» (Az 121, Az 129) объединяет два традиционных обозначения Бога как Света и Пастыря.

Приводя и постоянно варьируя все эти имена Бога, поэт отказывается от структуры латинского текста, где славословие Св. Троице представлено только в заключительной части. При этом он расширяет смысловую нагрузку первой его части, которая из ряда призывов славить Бога превращается в славословие и рассказ о Его свойствах.

Наиболее заметной особенностью основной части Песни трех отроков в латинском оригинале является параллелизм, в основе которого сочетание анафоры и эпифоры и использование в большей части строф структуры «*Benedicite, X et Y, Domino, laudate et superexaltate eum in saecula*» — «Благословите, X и Y, Господа, пойте и превозносите Его во веки», где X и Y — обозначения Божьих творений.

В поэме «Даниил» парафраза Песни трех отроков состоит из 53 строк (Dan 362–415). В силу ограниченного размера древнеанглийской долгой строки, они не могли повторять синтаксическую организацию оригинала. Но в этих строках синтаксический рисунок, типичный для древнеанглийской эпической поэзии (так называемый «крюковый стиль», при котором фраза начиналась во второй части долгой строки) не воспроизводится.

Финитные формы глагола в древнеанглийской поэзии тяготели к концу долгой строки и, как правило, не включались в аллитерацию⁵⁵⁸. В тексте парафразы, напротив, из 23 личных глагольных форм 13 оказываются в первой части долгой строки, а в 16 случаях глаголы так или иначе участвуют в аллитерации, даже когда находятся в абсолютном конце строки.

Формульный принцип организации текста также заметно нарушается. Краткие строки, содержащие финитные формы глагола, появляются в парафразе

⁵⁵⁸ Смирницкая О.А. Стих и язык древнегерманской поэзии. С. 138.

достаточно часто, но далеко не всегда они воспринимаются как части устойчивых формульных выражений.

Начинается парафраза с краткой строки, содержащей глагол-восхваление: *De gebletsige* – «Тебя да прослаблю/ прославит» (Dan 362a), которая затем повторяется с добавлением местоимения, обозначающего объект, в качестве второй части долгой строки в ряде предложений (*ða þec wurðiað* (Dan 366b) – «те Тебя превозносят» и далее с синонимичными глаголами (Dan 371b, Dan 380b, Dan 385b)).

Затем в эту же модель добавляется обозначение субъекта: «*Hwalas ðec herigað*» – «Киты Тебя хвалят» (Dan 386a), которое заставляет воспринимать в качестве параллелей к этой строке и 1) ряд первых кратких строк, которые, помимо глаголов восхваления, включают обстоятельства образа действия (Dan 366a, Dan 370a, Dan 376a, Dan 379a, Dan 392a, Dan 403a, Dan 405a), а также 2) вторые краткие строки, содержащие объект действия и глагол (Dan 368b, Dan 389b, Dan 398b) и 3) первые краткие строки с аналогичным наполнением (Dan 374a, Dan 388a, Dan 395a). Причем в этих кратких строках варьируются не только сами лексемы (типичное для формульной системы варьирование), но и их позиция в краткой строке (напр.: «*lofiað liffrean*» – «превозносят Живоначального» (Dan 395a) и тут же: «*metod domige*» – «Промыслителя славят/ восславят» (*var.* – «славлю/ восславлю» (Dan 398b))).

В конце парафраза появляются аналогичные данной модели краткие строки, где субъектом действия является местоимение первого лица множественного числа (*We þec bletsiað* (Dan 399b), *We ðec herigað* (Dan 404a) – «Мы Тебя хвалим»). Варьирование наполнения краткой строки в этих случаях способствует перенесению точки зрения от всех Божьих творений к молящимся отрокам.

Все эти особенности (участие глаголов в аллитерации, появление личных форм глагола в первой краткой строке, размывание формульной системы) выглядят нетипично на фоне древнеанглийской эпической поэзии. Эти

синтаксические особенности очевидно связаны с иной, отличной от эпической, традицией построения высказывания.

Синтаксический анализ парафразы другого христианского песнопения – Молитвы/ Песни Азарии из поэмы «Даниил» (Dan 283–332) – показывает преобладание коротких по протяженности предложений: 6 из них состоят лишь из трех кратких строк, 9 – из четырех. Границы фраз в данном тексте в ряде случаев акцентируются за счет вынесения на первое место форм глагола «быть»:

«*Metod alwihta,/ hwæt, þu eart mihtum swið// niðas to nergenne./ Is þin nama mære,// wlitig and wuldorfæst/ ofer werðeode.//*» – «Господь всякой твари!/ Внемли нам! Ты могуществом силен,// чтоб спасти человеков./ Имя Твое величайшее,// сияющее и славное/ среди народов.//» (Dan 283–285).

И далее:

«*Siendon þine domas/ in daga gehwam// soðe and geswiðde/ and gesigefæste.//*» – «Совершаются (вар. – вершатся) суды твои/ ежедневно,// истинные, и всемогущие, и добропобедные.//» (Dan 286–287);

«*Syndon þine willan/ on woruldspedum// rihte and gerume,/ rodora waldend.*» – «Станет (вар. – является) воля Твоя/ о земном процветании// истинной и вездесущей, / небесный Господь.» (Dan 289–290).

Затем: «*Siendon we towrecene/ geond widne grund,// heapum tohworfene,/ hyldelease.//*» – «Мы рассеяны/ среди просторов земных,// толпами разбросаны, / счастья лишённые.//» (Dan 300–301).

Позиция глагола во второй части долгой строки⁵⁵⁹ была характерна для древнеанглийского эпического повествования. Тексты древнеанглийских заклинаний, напротив, показывают достаточно частое использование глагольных форм в первой части долгой строки (например, «Заклинание против зоба/ жировика» (Metrical Charm 12: Against a Wen)). В парафразах песнопений в поэмах «Даниил» и «Азария», как видно из изложенных выше примеров,

⁵⁵⁹ См. об этом подробнее Гвоздецкая Н. Ю. Проблемы семантического описания древнеанглийского поэтического слова (опыт текстоцентрического анализа). С. 97–99.

вынесение глагольной формы на первое место, а также анафорическое ее использование, четко маркировало начало предложения, размер которого не превышал четырех кратких строк.

Краткие фразы являлись принадлежностью актуальных текстов в древнеисландской традиции. Эддические размеры льодахатт («размер магических песен») и гальдралаг («размер заклинаний») предполагали использование фраз протяженностью 3 и 4 краткие строки соответственно⁵⁶⁰. Сходство с указанными размерами в древнеанглийском переложении прослеживается и в синтаксическом наполнении фразы: в рассмотренных выше фрагментах (Dan 286–287, Dan 300–301) четвертые по счету краткие строки, заключающие фразы, воспринимаются как дополнительные, подобно последним кратким строкам гальдралага, варьирующим предыдущую строку⁵⁶¹.

С аналогичными синтаксическими структурами встречаемся и в парафразе Песни трех отроков в поэме «Даниил». Ср. процитированный выше фрагмент («*De gebletsige,/ bylywit fæder, // woruldcraefta wlite/ and weorca gehwilc. //*» – «Тебя да прославит,/ милосердный Отче,/ мира краса/ и из творений всякое.//») (Dan 362–363)), где заключительная краткая строка является как бы дополнительной, поскольку она варьирует предшествующую.

Хотя древнеанглийский стих не знал строгой системы поэтических размеров, характерной для древнеисландской традиции, анализируемый текст показывает сходство с упомянутыми размерами. Размеры льодахатт и гальдралаг использовались для создания текстов, направленных на актуальное воздействие. Краткость высказывания и анафорические повторы глагольных форм создавали возможность дословного воспроизведения, что позволяло устному тексту быть фиксированным. Не случайно версии Песни Азарии в поэмах «Даниил» и «Азария» фактически совпадают. Неизменность при устной передаче является одним из дифференциальных признаков в жанровом делении в фольклоре. Она

⁵⁶⁰ Смирницкая О. А. «Речи Гримнира» на эддической сцене. С. 348, 353.

⁵⁶¹ Там же. С. 353.

была важнейшей принадлежностью актуального текста и отличала его от эпического, предполагавшего варьирование. Она же была одной из черт не столько эддической, сколько скальдической поэзии⁵⁶².

Приведенные выше строки парафразы Песни Азарии (Dan 283–301) демонстрируют свойство этого текста, которое должно было обеспечивать его «актуальное» воздействие на ситуацию. Это использование приема варьирования объекта описания и временной соотнесенности текста.

В первых трех случаях формы глагола «быть», вынесенные в начало фразы (Dan 284, Dan 286, Dan 289), призваны прославить Бога, утвердить Его всемогущество, и соотносятся одновременно с планами настоящего времени, вечности или профетического настоящего. В последнем же случае (Dan 300) аналогичная глагольная форма употреблена по отношению к отрокам и всему израильском народу, она может соотноситься лишь с настоящим и описывать реальное положение отроков.

Контраст между всемогуществом Бога, слабостью отроков и всего израильского народа создается за счет перехода описания от плана вечности к плану настоящего. Древнеанглийский текст при этом значительно расширяет библейский источник. Нагнетание контраста между двумя временными планами повествования происходит и за счет еще одной пары фраз, начинающихся с формы глагола «быть» в единственном числе:

«*Is þin nama mære, // wlitig and wuldorfæst / ofer werðeode. //*» – «Имя Твое величайшее, // сияющее и славное / среди народов. //» (Dan 284–285);

«*Is user lif / geond landa fela // fracod and gefræge / folca manegum, //*» – «И жизнь наша / в странах многих // презренна и пресловута / среди разных народов. //» (Dan 302–303).

⁵⁶² Матюшина И.Г. Магия слова. Скальдические хулительные стихи и любовная поэзия. С. 45.

Эта пара фраз содержит те же приемы: анафору, синтаксический параллелизм (схожий с эпифорой), изменение объекта описания и временной отнесенности.

Принцип перехода повествования от Бога к молящемуся, варьирования объекта повествования является важнейшим приемом построения большинства христианских молитв, особенно заметен он в построении 90 псалма (текста, до сих пор воспринимаемого как наиболее «действенная» молитва). В эддической традиции прием изменения объекта повествования и временной соотнесенности наиболее ярко виден в созданных в размере льодахатт «Речах Гримнира». Слова главного героя (Одина) позволяют ему избавиться от неминуемой смерти, в том числе через использование реплик, относящихся к двум сценическим планам: ближнему (ситуативному) и дальнему (мифологическому)⁵⁶³.

Однако парафразы христианских песнопений предполагали не только воспроизведение неких моделей построения текста, схожих с поэзией других германских народов, но и следование библейскому источнику, который содержал восхваление Бога и обращение к нему с молитвенным прошением, а также описание событий прошлого, т. е. совмещение лирического и эпического начала.

Включение рассказа о событиях прошлого в композицию древнеанглийской парафразы Песни Азарии отражается и на синтаксическом устройстве фраз. Если начало текста, рассмотренное нами выше, состоит из фраз, построенных как краткое прославление, протяженность которых 3–4 краткие строки (Dan 283–290), то постепенно размер фраз увеличивается (Dan 291–303 состоят из фраз, длиной в 4–5 кратких строк). Описание истории несчастий израильского народа выстраивается как вполне типичный для эпического повествования период, протяженностью в 7 кратких строк (Dan 304–307). Следующие затем периоды (Dan 309–332) – еще более длинные (12–20 кратких строк). Повествование в них направлено двояко. Как правило, период начинается с обращений к Богу с просьбами («*Ne forlet þu usic ana*» – «Не оставь Ты нас одних» (Dan 309a), «*Fyl ni*

⁵⁶³ Смирницкая О.А. «Речи Гримнира» на эддической сцене. С. 357–358.

frumspræce» – «Исполни теперь прежде обещанное» (Dan 325a) и т.п.), которые подкреплены ретроспективным описанием истории завета человека с Богом. Анализ протяженности фразы внутри текста показывает ее зависимость от степени «повествовательности» текста. В целом, ненормированность размера фразы в Песни Азарии, свойственная всей древнеанглийской поэзии (в отличие от древнеисландской традиции, где протяженность предложения чаще всего определялась поэтическим размером), позволяла использовать размер фразы как маркер повествовательных, ретроспективных фрагментов, а также как средство выразительности, дающее простор для языковой игры.

Рассмотренные нами особенности текстов, связанных с христианской гимнографией (устойчивая повествовательная структура, обращенность к нескольким объектам, синтаксическая организация, временная соотнесенность, варьирование объекта описания и размера фразы), ярко выделяли их на фоне эпического повествования. Схожие черты и ряд других особенностей были характерны и для песней Моисея в поэме «Исход», которые напрямую не связаны с библейскими прототипами, но также представляют собой «актуальные» тексты.

Вторая песнь Моисея из поэмы «Исход», как мы отмечали выше, по функции схожа с заклинанием, поскольку она обращена к силам природы. Специфика этой песни прочитывается на уровне анализа глагольных форм и повествовательной структуры, которая передает изменение состояния природы. В песни использованы глагольные формы настоящего времени. При этом достаточно сложно установить, являлось ли оно здесь профетическим настоящим⁵⁶⁴.

Песнь Моисея содержит гномическую формулу – одно из правил эпического мира: «*Ofest is selost*» – «Спешка – лучшее» (Ex 293). Аналоги таким максима́м в изобилии содержатся в «Речах Гримнира». Скрепленная внутренней

⁵⁶⁴ О грамматической категории времени см.: Смирницкий А. И. Древнеанглийский язык. С. 245.

рифмой, эта фраза, вероятно, восходит к древнейшим устным «малым жанрам» – сентенциям и магическим формулам. *Ofost is selest* – практически единственное во всей поэме правило поведения⁵⁶⁵ – оказывается особым образом выделено в тексте, поскольку оно не аллитерирует с предшествующей частью долгой строки:

«*Ic wat soð gere// þæt eow mihtig God/ miltse gecyðde,// eorlas ærglade!/ Ofest is selost// þæt ge of feonda/ fæðme weorðen//*» – «Я ведаю истину верно, // что вам Могучий Господь / милость оказал, // эрлы, успехом жалованные! / Спешка – лучшее, // что вас от вражьей / схватки спасёт» (Ex 291–294).

Здесь впервые в этой речи упоминается Бог. Фраза *Ofost is selest* используется и в других древнеанглийских текстах как формула-рекомендация. Однако она соотносима не только с традицией древнеанглийской героической поэзии, но и с текстом Книги Исход. Фрагмент, посвященный установлению ветхозаветной Пасхи (опущенный в древнеанглийской поэме), содержит указание совершать все, связанное с приготовлением и вкушением пасхального агнца, с поспешностью⁵⁶⁶. Этот эпизод отцами Церкви истолковывался как призыв торопиться при спасении своей души⁵⁶⁷. Подобное значение могла иметь данная формула в контексте древнеанглийской поэмы.

Хотя речь-песнь Моисея и посвящена рассказу о событиях, совершающихся в момент речи, одна из ее задач (как и в «Речах Вафтруднира») заключается в разъяснении некоего “эпического” или “мифологического прошлого”, насколько можно судить по употреблению местоимения первого лица:

⁵⁶⁵ Спешка, готовность к бою в контексте древнеанглийской поэзии воспринимается как положительное свойство: *Redwine B. Ofost is selest: The Pragmatics of Haste in Beowulf // Studia Neophilologica. 1982. Vol. 54. P. 209–216.*

⁵⁶⁶ «Ешьте же его так: пусть будут чресла ваши препоясаны, обувь ваша на ногах ваших и посохи ваши в руках ваших, и ешьте его с поспешностью: это – Пасха Господня» (Исх. 12:11).

⁵⁶⁷ «Праведный обет свой исполняет с поспешностью. И поэтому отцы наши съедали пасху, торопясь, с чреслами препоясанными и не совлеки с ног своих оков обуви, и словно отложив весь груз тела, чтобы быть готовыми к переходу, ибо Пасха Господня есть переход от страстей к упражнениям добродетели». (Амвросий Медиоланский. О Каине и Авеле // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том III: Книги Исход, Левит, Числа, Второзаконие. С. 84).

«*þa ic ær ne gefrægn// ofer middan-geard/ men geferan,// fage feldas,/ þa forð heonon// in ece [tid]/ uðe þeahton.//*» – «не слышал я прежде// во граде срединном,/ чтоб люди ступали// по сияющим долам,/ тем, что искони,// во веки вечные/ волны обволакивали» (Ex 285–288).

Подобного рода отсылки к прошлому редко появляются в контексте поэмы в связи с повествованием от первого лица. Фактически это высказывание представляет собой скрытый ответ на предполагаемый вопрос о природе чудесного явления, которое созерцают слушатели. Моисей здесь, как и Вафтруднир в «Старшей Эдде», словно бы выступает как носитель тайного знания о «мифологическом прошлом».

«Искусство поэзии» Моисея, позволяющее «обуздать» природную стихию, выявляется и на уровне композиции речи-песни. В первых ее строках говорится, что волна создает защитную стену:

«*Uð up færeð,/ ofstum wyrceð// wæter on wealfæsten/*» – «Волна ввысь вздымается,/ вдруг создает (сделает)// струя стену защитную» (Ex 282–283).

А в конце примерно так же описывается действие, которое совершает Бог:

«*nu se Agend/ up arærde// reade streamas/ in randgebeorh/*» – «Ныне Владыка/ ввысь поднял// красные моря струи/ заслоном щитовым» (Ex 295–296).

Симметричность этих двух фраз нарушается за счет расширения объектно-локативного сочетания во втором случае (Ср.: «*wæter on wealfæsten*» (Ex 283) – одна краткая строка, «*reade streamas/ in randgebeorh*» (Ex 296) – две), а также наличия двух глаголов в одной долгой строке в первом случае. Последнее явление было весьма редким.

Строка *ofstum wyrceð* относится только к действиям воды и не имеет параллели во второй фразе, когда говорится о действиях Бога. Однако налицо не выпадение данной мысли, а перемещение: о спешке (*ofest*) говорилось ранее в формуле *Ofest is selost*. То есть во второй части песни «победа» над силами природы становится возможной за счет совместных усилий Бога и человека.

Заслуживает внимание и еще одно созвучие – слова *arærde* (прош. вр. 3 л. ед. ч. от глагола *aræran*) с глаголом *reordian* – «говорить», «изрекать» (*speak, talk*) во второй из рассмотренных фраз («*nu se Agend/ up arærde// reade streamas/ in randgebeorh*» (Ex 295–296)). Оно также соотносимо с мифологическими представлениями о силе слова и самого текста, произносимого пророком Моисеем.

Паронимическая аттракция, заметная в данном эпизоде, используется и в других частях данного текста. Вторая песнь Моисея обладает более насыщенным, чем остальной текст поэмы «Исход», рисунком аллитерации. В большей части строк здесь присутствует двойная аллитерация, посредством которой соединяются не только члены долгой строки, но и соседние строки⁵⁶⁸.

Подобно рассмотренным выше парафразам Песни трех отроков и Песни Азарии, а также древнеисландским текстам в размере льодахатт, имевшим трехчастную структуру, песнь Моисея содержит достаточно короткие предложения (все они не длиннее двух долгих строк – четырех кратких), что редко для древнеанглийских поэтических текстов. Во второй песни Моисея используется четвертная аллитерации, характерная для льодахатта («Речи Вафтруднира»), и сближающая его с гальдралагом⁵⁶⁹.

Авторитетность Моисея, как и сила воздействия Одина на ситуацию («Речи Вафтруднира»), связаны не только с их знаниями, но и с умением использовать «искусство поэзии», которое заключалось в оперировании скрытой семантикой слова посредством ее обыгрывания. Так, значение приведенного выше предложения («*þa ic ær ne gefrægn// ofer middan-geard/ men geferan,// fage feldas,/ þa forð heonon// in ece [tid]/ уде þeahтон.//*» – «не слышал я прежде// во граде

⁵⁶⁸ В первой строке аллитерация на *ge*, тогда как последний ударный слог аллитерирует с *l* (*Hwæt, ge nu eagam/ on lociað,//*), во второй, помимо основной аллитерации на *f*, второй ударный слог аллитерирует на *l* (*folca leofost,/ færwundra sum,//*). Аллитерация на *s* в третьей строке (*hu ic sylfa sloh/ and þeos swiðre hand//*) поддерживается наличием той же согласной в предыдущей и последующей строках, помимо основной аллитерации (*grene tacne/ garsecges deor!//*). Подобная тенденция прослеживается в этом тексте и далее.

⁵⁶⁹ Свердлов И. В. *Pat þykki mér vera vel fólgit í rúnum: Один и его льодахатт// Германистика. Скандинавистика. Историческая поэтика. М.: МАКС Пресс, 2008. С. 314–328.*

средином,/ чтоб люди ступали// по сияющим долам,/ тем, что искони,// во веки вечные/ волны обволакивали» (Ex 285–288)) может быть понято полнее, если мы учтем двойную семантику глагола *geferan*⁵⁷⁰ и допустим его переходность: «не слышал я... чтоб люди овладели (получили) сияющие поля, которые до того... волны покрывали/ защищали» (Ex 285–288).

Открывает речь-песнь Моисея лексема с близким звучанием:

«*Yð up færeð,/ ofstum wyrceð// wæter on wealfæsten./*» – «Волна ввысь **вздывается (поднимется),**/ вдруг создает (сделает)// струя стену защитную.» (Ex 282–283).

Используемая здесь глагольная форма (3 л., ед. ч. наст. вр.) весьма похоже звучит у двух глаголов: (I) *færan* – to terrify, frighten – «пугать» (форма 3 л., ед. ч. наст. вр. – *færeð*) и (II) *faran* – 1) to go, proceed, travel, march, sail – «двигаться, плыть, идти»; 2) to fare, happen, to be of any state – «случаться, происходить» (форма 3 л., ед. ч. наст. вр. – *færeð*).

Этот фрагмент мог восприниматься на слух не только как «Волна ввысь движется», но и «Волна в выси пребывает» и даже «Волна в выси пугает». Учитывая эти ассоциации, логично установить связи данного фрагмента с первой речью Моисея («*Ne beoð ge þy forhtran*» – «Не будьте вы столь боязливы» (Ex 259)) и с началом речи-песни, где говорится о *færwundra* – «чуде, внушающем страх/ трепет»⁵⁷¹ (Ex 279).

Далее, при появлении формы *geferan* («*men geferan*» (Ex 286)), «активизируются» ассоциации данного глагола с глаголом *gefaran*: 1) to go, proceed, reach by going, arrive – «прибыть», «достигнуть»; 2) to depart, die – «отбыть в мир иной», «умереть»; 3) to proceed, get on, fare – «жить», «проживать»; 4) to get by going, experience, occupy, reach, obtain, go against – «добираться»,

⁵⁷⁰ *Geferan* – 1) (v. intrans.) go, travel; 2) (v. trans.) to perform a journey, reach or get by going, obtain, attain, experience, suffer. (B-T).

⁵⁷¹ Этот композит толкуется двояко: *Færwundor* – a sudden, awe-inspiring wonder (*Irving E. B. Jr. Glossary*) или *Færwundor* – a sudden or stupendous wonder (B-T), вероятно, из-за наличия омонимов: *Fær* (I) fear, danger, peril; (II) fever; (III) sudden, intense, terrible, horrid; (IV) fair, beautiful (B-T).

«испытывать», «занимать», «достигать», «получать», у которого форма третьего лица настоящего времени выглядела как *gefærð* (Ср.: *Yð up færeð*). Ассоциации эти оказываются еще более устрашающими и очевидными в контексте ситуации. Так, строки: «*þa ic ær ne gefrægn// ofer middangeard/ men geferan, // fage feldas, / þa forð heonon// in ece [tid]/ уде þeahтон.//*» (Ex 285–288) могут быть восприняты не только как «я прежде не слышал... чтобы люди ступали по сияющим полям...», но и «я прежде не слышал... чтобы люди умирали на сияющих полях...», если учесть незначительную фонетическую разницу между словами *geferan* и *gefaran*.

Четвертная аллитерация, возникающая здесь, также заслуживает особого внимания. Кроме возможной связи с «размером заклинаний» (см. выше), она служит особого рода соединению частей предложения. Четвертый ее член – наречие *forð*, хотя и соотносим со словами *in ece [tid]* – «в вечное время» (Ex 288), должен переводиться как «с тех пор», «вперед»⁵⁷², что представляется не вполне логичным в сочетании с глаголом в прошедшем времени (*þeahтон* прош. вр. 3 л. мн. ч. от *þeccan*). Объяснить это позволяет предположение, что перед нами повествование о «мифологическом прошлом»⁵⁷³.

Другим объяснением нетипичной функции данного наречия может быть его значение в сочетании с глаголом *faran* (или его производными) – «идти вперед», «умереть». Сочетание глагола с наречием здесь, безусловно, нельзя назвать грамматически и лексически корректным, так как мы имеем дело с созвучным глаголом, который поставлен отдельно от наречия, «соединяются» же они только посредством аллитерации.

⁵⁷² Forð–forth, thence, hence, forwards, onwards, henceforth, further, still (В-Т). Глоссарий же к поэме «Исход» дает перевод forth, forward, away и (hence)forth только для этого фрагмента (*Irving E. B. Jr. Glossary*).

⁵⁷³ Культурная значимость давних, прошедших времен просматривается в ряде древнеанглийских текстов, содержащих обозначения пространственно-временных координат, восходящих к индоевропейским корням (Чупрына О. Г. Семантика производных от индоевропейского корня *per-/pro- в древнеанглийском языке // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Лингвистика. 2018. № 6. С. 60–67).

В контексте второй песни Моисея созвучие корней *far/ fær/ fer* возникнет и еще один раз, теперь уже в заключительной строке в составе существительного *wægfaru*:

«Syndon þa **foreweallas/ fægre** gesteppe, // *wrætlicu wæg**faru**,* / oð *wolcna hrof!*» – «Те крепости влажные/ нерушимо воздеты, // чуден проход через волны/ до облачной выси!» (Ex 297–298).

Использование на протяжении речи-песни одного корня сначала в составе глаголов, а затем – существительного передает и движение, «становление состояния», «отвердевание» водного потока, что и является целью речи.

В сложной схеме аллитерации (выделена в последней цитате жирным шрифтом и курсивом), которая соединяет сразу две длинные строки, участвуют оба компонента данного композита, что акцентирует внимание на семантике не только композита в целом – *wægfaru* (*wægfaru* (основа на *-e*, ж. р.) – a sea passage, passage through the sea⁵⁷⁴), но и его второго, основного компонента – *faru*⁵⁷⁵. Усиливается его семантика за счет созвучия первой части – *wæg* («волна») со словом *weg* – «путь». Это дает возможность толковать его не только как результат движения волн – «проход», но и как «движение/ путь/ путешествие израильтян» (expedition, march), а также и как результат такого движения, которым стало образование единого народа, «семейства». Такое широкое толкование слова *faru* характеризует и «область воздействия» речи-песни Моисея, в результате которой не только расступилось море, но и стал возможен дальнейший путь израильтян и создание «народа Божия».

Контактное использование однокоренных или омонимичных слов с разной семантикой является одним из излюбленных приемов древнеанглийской поэзии, оно заметно как в «Беовульфе», так и на протяжении всей поэмы «Исход». Созвучие корней *far/ fær/ fer*, связывающих движение и смерть, обыгрывается в «Исходе» еще не менее двух раз.

⁵⁷⁴ Ibid.

⁵⁷⁵ Faru (e,f) 1) a going, story, passage; 2) family, what is movable; 3) expedition, march (B-T).

Первый из этих случаев особо показателен: это описание казней египетских, которое объединено с историей выхода израильтян из Египта. Игра однокоренными словами в этом случае не дает возможности разграничить объекты описания, поскольку один народ погиб, а другой отправился в путь (Ех 37–50). На протяжении же речи-песни подобного рода сочетания (на грани каламбура, но без юмористической окраски) призваны не только констатировать факт движения волн, но попутно сообщить и о страхе, смертельной опасности, которую они несут. Повторяющийся в древнеанглийском тексте корень *far/ fæ/ fer* обладал широкой семантикой, внутри которой сема «опасность» постоянно присутствует. Однако наличие родственных этому корню слов в древнеисландских «Речах Вафтруднира», также особым образом обыгрываемых в составе однотипных грамматических структур⁵⁷⁶, позволяет говорить о древнейшем и очень широком использовании именно его в перформативных текстах.

Проведенный анализ актуальных текстов в контексте поэм Кодекса Юнуиса показывает их структурно-семантические отличия от эпического нарратива. Наличие таких эпизодов демонстрирует неоднородность поэм Кодекса Юниуса. Это свойство христианского эпоса просматривается и в поэмах «Бытие» («Бытие Б») и «Христос и Сатана». При этом «вставные» эпизоды содержат прямую речь персонажей, которая либо драматизирует повествование, либо придает ему лирическую, элегическую окраску. Рассмотрение этих компонентов христианского эпоса позволит точнее понять принципы его композиционной организации и синкретическую природу данного жанра.

⁵⁷⁶ Свердлов И. В. *Þat þykki mér vera vel fólgt í rúnum*: Один и его льодахатт. С. 314–328.

4.3. Лирические и драматические фрагменты в контексте поэм Кодекса Юниуса

Вслед за Аристотелем большинство исследователей определяют эпос как род литературы, где преобладает повествование от третьего лица, в отличие от лирики и драмы. Рассказчик эпоса, как кажется, встает на позицию максимальной объективности⁵⁷⁷. Как показал проведенный выше анализ речевых эпизодов, содержащих «актуальные» тексты христианской традиции, включение их в христианский эпос предполагало совмещение различных языковых точек зрения как в прямой речи, так и в сопутствующих ей описаниях. Не менее значительны были и другие случаи использования прямой речи в повествовательной структуре христианского эпоса.

Для германской эпической традиции было характерно широкое использование прямой речи персонажей, которая могла преобладать над речью авторской (в особенности это относится к ряду песен «Старшей Эдды»). Проблема статуса речевых эпизодов в германском эпосе поднимается на древнесаксонском⁵⁷⁸ и, отчасти, на древнеанглийском материале⁵⁷⁹. Исследования последнего осложнены тем фактом, что прямая речь персонажей практически не использовалась для их личностной характеристики⁵⁸⁰, в отличие от эпики более позднего времени.

⁵⁷⁷ Говоря словами Г. Д. Гачева: «Эпос может (а потом ему всегда даже приходится) рядиться в позицию беспристрастного объективного наблюдателя, а не субъективного судьи». Гачев Г.Д. Содержательность художественных форм (Эпос. Лирика. Театр). С. 98.

⁵⁷⁸ Корышев М. В. Речевой эпизод и его прагматическая структура в древнегерманском библейском эпосе в сопоставительном аспекте (на материале древнесаксонской поэмы «Хелианд», древневерхненемецкого извода евангельской гармонии Татиана и Вульгаты). Автореферат дисс. ... канд. филол. наук. СПб., 2005. 18 с.

⁵⁷⁹ Обзор этих работ приводится в монографии Louviot E. *Direct Speech in Beowulf and Other Old English Narrative Poems*. Cambridge: Brewer, 2016. 286 p.

⁵⁸⁰ Klaeber F. Introduction // *Beowulf & the Fight at Finnsburg* / Ed. by F. Klaeber, with Introduction, Bibliography, Notes, Glossary and Appendices. Boston: Heath & Co., 1950. P. iv.

Достаточно подробно изучены речевые эпизоды в «Беовульфе», в качестве материала для сравнения с которыми привлекались некоторые тексты христианского эпоса⁵⁸¹. При этом в целом речи в древнеанглийском эпосе осмысливаются как церемониальные и тормозящие развитие действия. Однако заслуживают внимания не только сами речи, но и речевые эпизоды, их содержащие, поскольку они занимают особое место в композиции поэм Кодекса Юниуса.

Соотношение авторской и прямой речи отличается в поэмах Кодекса Юниуса. Так, поэма «Бытие» содержит прямую речь в следующей пропорции к основному повествованию: «Бытие Б» – 50%, «Бытие А» – 30%⁵⁸², большая часть поэмы «Христос и Сатана» представляет собой жалобы падших ангелов и грешников.

Композиционное расположение частей древнеанглийской поэмы «Бытие» не раз привлекало внимание ученых. Поэма может быть разделена на три части. Первую называют «Бытие А» (Gen 1–234), она посвящена истории Сотворения мира, кратко описывает отпадение Сатаны, сотворение человека и его помещение в райский сад.

Вторая часть («Бытие Б» (Gen 235–851)) была переведена с древнесаксонского оригинала⁵⁸³, ее начало оборвано, сохранившаяся часть повествует о помещении Адама и Евы в раю, а также о создании ангелов, подробно излагает историю отпадения Сатаны, его страдания в аду, замыслы о

Рассмотрение речей персонажей как средства их характеристики связано с традицией изучения литературы Нового времени. Применительно к древнеанглийскому эпосу анализ речевого портрета используется в рамках аксиологии и лингвокультурологии (Томберг О. В. Ценностный аспект речевого портрета Бога в древнеанглийской поэтической лингвокультуре).

⁵⁸¹ Прежде всего, это диалоги в поэме «Андрей» и «Бытие», рассмотренные в монографии Louviot E. *Direct Speech in Beowulf and Other Old English Narrative Poems*.

⁵⁸² Статистические данные по работе: *Ibid.* P. 1.

⁵⁸³ Впервые предположение об этом было сделано Э. Зиверсом, позже при обнаружении исходного древнесаксонского текста его гипотеза подтвердилась.

мести человеческому роду, историю соблазнения первых людей, их грехопадения и осознания греха.

Третью часть также называют «Бытие А» или «Бытие 3»⁵⁸⁴ (Gen 852–2936). Она повествует об изгнании из рая, жизни первых людей, истории Каина и Авеля, Еноха, Ламеха. Подробно в этой части описано строительство Ноева ковчега и Всемирный потоп, гибель Содома и Гоморры, странствия Авраама, а также обетование о даровании ему наследника. Завершается поэма описанием жертвоприношения Авраама и пророчеством о пришествии в мир Спасителя.

Безусловно, даже поверхностный взгляд на композицию трех основных частей поэмы показывает наличие смысловых повторов в первых двух ее частях. Начало поэмы («Бытие А») излагает историю Сотворения мира как вполне логичную историческую последовательность: Бог прославляется как всемогущая сила, не имеющая начала и конца (Gen 1–9), Он создал ангельский мир (Gen 10–20), ангелы в радости славословят Его возле небесного трона, но часть ангелов отпала и не захотела подчиняться Богу (Gen 21–28), их охватила гордыня и один из них, Люцифер, захотел править сам и иметь собственный престол на небе (Gen 29–34), за что Бог его карает и ниспровергает с неба в преисподнюю (Gen 34–91). Затем описывается Сотворение Богом видимого мира (света, дня и ночи, небесного свода, воды и земли) как места для человека (Gen 92–168). Фрагмент этого рассказа (1 страница или более) утрачен. Последний отрывок «Бытия А» описывает сотворение Евы (Gen 169–189) и завет, данный человеку (плодиться и размножаться) (Gen 192–205), а также кратко излагает устройство рая (Gen 206–234).

Из-за порчи рукописи неизвестно начало «Бытия Б». Первые сохранившиеся строки данного фрагмента содержат повеление Бога первым людям не есть от запретного плода (Gen 235–245). Затем поэт вновь переходит к рассказу о сотворении ангельского мира и отпадении Сатаны. История последнего

⁵⁸⁴ Далее для удобства разделения трех частей мы будем обозначать «Бытие А» только первые 234 строки поэмы, а часть, следующую за «Бытие Б», – «Бытие 3».

описывается более подробно и включает не только мотивы падения (Gen 264–291), сожаления по поводу утраченного небесного блаженства, но и размышления о мести человеку (Gen 356–441), а также описание соблазнения первых людей падшим ангелом (Gen 491–587), их грехопадения (Gen 588–726) и осознания собственного греха (Gen 790–851). Следующая часть («Бытие 3») начинается с рассказа об изгнании первых людей из рая (Gen 852–964), а далее излагает историю Каина и Авеля и других прародителей.

Даже при беглом пересказе поэмы возникает вопрос о том, каким образом можно объяснить логичность соединения ее частей, зачем в начале поэмы дважды излагается история отпадения Сатаны и его конфликта с Богом, а также в чем специфика этого конфликта.

Проблема наличия повторных описаний одного и того же события (в частности, падения ангелов) в «Бытии» не раз поднималась исследователями⁵⁸⁵, но решалась она чаще всего в плане поиска источников и типологических параллелей разных вариантов изложения одного сюжета. Логичность соединения частей поэмы в единый текст, как правило, не описывалась или полностью отрицалась. Однако, как было показано в первом параграфе данной главы на материале «Даниила Б», включение в повествование повторных описаний одного и того же события могло иметь определенную логику.

На наш взгляд, важнейшим в соединении этих двух частей поэмы «Бытие» и в описании конфликта между Сатаной и Богом оказывается принцип нагнетания, который реализуется через изложение конфликта сначала как исторического события (в словах автора), а затем – как драматического (через прямую речь персонажей). Причем в «Бытии А» и «Бытии Б» различные по духу и форме описания развернуты и могут восприниматься как самостоятельные тексты. Нагнетание это обеспечивало внимательное и подробное размышление над

⁵⁸⁵ *Ericksen J. S. The Thrice-told Tales // Ericksen J. S. Reading Old English Biblical Poetry. The Book and the Poem in Junius 11. Toronto: University of Toronto Press, 2020. P. 36.*

библейскими событиями, их «пережевывание», которое осмысливалось Отцами Церкви как важная часть его понимания⁵⁸⁶.

Целостность текста обеспечивалась наличием ряда мотивов повествования, общих для «Бытия А» и «Бытия Б». Среди них можно назвать: хвастовство, похвальбу собственной силой и могуществом армии падших ангелов, нежелание подчиняться Богу, уверенность в возможности создать свой собственный престол и быть равным Богу. Все это – мотивы, аналогичные тем, которые используются в перебранке воинов перед битвой.

В европейской эпической традиции описания перебранки⁵⁸⁷ воины подстрекают друг друга перед боем, похваляясь собственным превосходством и силой, а также всячески принижая противника. Такое поведение призвано морально сломить соперника, лишить его уверенности в себе. В героической традиции оно предполагает адекватный ответ, уличающий подстрекателя в физических или нравственных недостатках, доказывающий собственное превосходство. Подобного типа перебранка представлена в «Беовульфе», когда заглавный герой общается на пиру с Унфертом (Вео 499–608).

Как мы уже отмечали в первой главе в связи с работой Н.Д.Тамарченко, столкновение и нарушение равновесия сил добра и зла в форме сражения или диалога является центральным событием для эпоса. В христианском эпосе происходит, по слова Е.А.Мельниковой, «распространение героического конфликта из физической сферы в духовную»⁵⁸⁸. В «Бытии» эта особенность реализуется следующим образом: ситуация перебранки также оказывается центром – завязкой сюжета, но представлена она иначе, чем в героическом эпосе. В «Бытии» перебранка не приводится прямо, лишь ориентация на эту ситуацию просматривается в специфике конфликта между Сатаной и Богом.

⁵⁸⁶ Ср. сравнение Кэдмона с «чистым животным, жующим жвачку». О значении данного образа мы подробно говорили во второй главе данной работы.

⁵⁸⁷ И. Г. Матюшина сравнивает тексты перебранок на германском и русском материале *Матюшина И. Г. Перебранка в древнегерманской словесности*. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2011. 304 с.

⁵⁸⁸ Мельникова Е. А. Меч и лира: Англосаксонское общество в истории и эпосе. С. 145.

Отсутствие диалога-перебранки объясняется, прежде всего, представлениями о сакральной силе Слова как манифестации Бога. В первой части («Бытие А») слова Бога, адресованные Сатане, не приводятся, но только пересказываются в косвенной речи. Более того, и слова самого Сатаны, вступающего в перебранку с Богом, пересказываются в косвенной речи. Слова Бога в форме прямой речи возникают лишь позже, при описании актов творения, они важны как обладающие животворящей силой. Это отдельные слова «День», «Ночь», которые приводятся в тексте в форме прямой речи.

Порча рукописи не дает возможности понять, насколько подробным было описание Сотворения мира. Однако после рассказа об этом эпизоде Священной истории прямая речь Бога возникает уже в форме развернутых высказываний, обращенных к первым людям в раю (Gen 196–205), где Он благословляет их и передает в их руки все сотворенное.

Традиционная модель поведения в перебранке предполагает обмен взаимными репликами. В «Бытии» на выпады Сатаны Бог реагирует только конкретными действиями, а именно отправляет его в ад:

«þe þone unræd/ ongan ærest fremman, // wefan and weccean, / þa he worde cwæð, // niþes ofþyrsted, / þæt he on norðdæle // ham and heahsetl / heofena rices // agan wolde. / Þa wearð yrre god // and þam werode wrað / þe he ær wurðode // wlite and wuldre. / Sceop þam werlogan // wræcligne ham / weorce to leane, // helleheafas, / hearde niðas. // Heht þæt witehus / wræcna bidan, // deop, dreama leas, / drihten ure, // gasta weardas, / þa he hit geare wiste, // synnihte beseald, / susle geinnod, // geondfolen fyre / and færcyle, // rece and reade lege. / Heht þa geond þæt rædlease hof // weaxan witebrogan. / Hæfdon hie wrohtgeteme // grimme wið god gesomnod; / him þæs grim lean becom! //» – «Тогда тот неправое / начал первый творить, // плести и продвигаться (вар. подниматься), / тогда он слово молвил // зла (вар. бездны) жаждущий (вар. зло замышляющий, досл. прячущий), / что он в северном уделе // дом и высокий престол / небесного царства // иметь хочет. / Тогда злым стал Бог // и разъяренным на то воинство, / Которое он прежде укреплял, // прекрасное и славное. / Создал тем

предателям (*досл.* нарушителям договора)// жилье для изгнанников/ за их труды в отплату,// крики адские,/ несчастья тяжкие.// Приказал, чтобы тот дом наказания/ стоял готовый (*вар.* открытый),// глубокий, счастья лишенный,/ Господь наш,// душ Хранитель,/ так он о нем быстро узнал,// об окруженном тьмой беззакония,/ наполненном мучениями,// внутри весь [он был] наполнен огнем/ и страшным холодом,// дымом и огнем кровавым./ Повелел вокруг того дома беззаконного/ усилить мучений страх.// Они много преступлений/ ужасных против Бога скопили// и им тогда жуткое пришло воздаяние!//». (Gen 30–46).

Сходство с ситуацией перебранки здесь просматривается на уровне эмоций, которые приписываются Богу (гнев и ярость), как и любому воину перед битвой. На первый взгляд, аналогичным образом гнев и ярость Бога описаны и в «Бытии Б» в рассказе о ниспровержении Сатаны. В Gen 299 Бог даже назван «*mihtiga gebolgen*» – «распухшим от гнева».

В «Бытии Б» конфликт между Богом и Сатаной описан иначе, более подробно. При этом рассказ включает уже слова Сатаны в форме прямой речи. Бог не вступает с Сатаной в прямой диалог, а везде действует через подчиненных Ему ангелов. Тем не менее в этой части возникает утверждение, которое можно приписать как повествователю, так и Богу:

«*sceolde he þa dæd ongyldan,// worc þæs gewinnes gedælan, / and sceolde his wite habban, // ealra morðra mæst./*» – «Должно ему за то дело отплатить, // наказать [его] за дела враждебные, / он свою кару получить должен // за тягчайший из смертных грехов./» (Gen 295–297).

Данная фраза может прочитываться как приказ. Не удивительно, что она заканчивается максимой – правилом поведения, которое необходимо соблюдать каждому человеку:

«*Swa deð monna gehwilc // þe wið his waldend / winnan ongunneð // mid mane wið þone mæran drihten./*» – «Так случится с каждым человеком, // который со своим Повелителем / воевать начнет // злом против величайшего Господа./» (Gen 297b–299a).

Приведенные здесь строки можно воспринимать и как слова автора (в соответствии с пунктуацией современного издания), и как прямую речь Бога, который является установителем правил и законов. Используя такой прием, повествователь не только реализует свою (естественную в традиционном эпосе) функцию всевидящего и всезнающего рассказчика и изрекает правило поведения, но и осуждает героя как бы высшим судом, практически словами Бога. Появление такого высказывания, которое может прочитываться как слова Бога, оказывается возможным в «Бытии Б», где противостояние персонажей выражено не только через рассказ от лица автора, но и в форме прямой речи, прежде всего, в речах Сатаны.

Именно наличие прямой речи является отличительной особенностью «Бытия Б», которая предполагает особого рода драматизацию. Следующая за рассказом о падении Сатаны часть поэмы состоит в основном из речей падшего ангела, посвященных описанию адских мучений и невозможности отомстить человеку и занять его место. За речами следует рассказ о том, как один из приспешников Сатаны отправляется к людям, чтобы соблазнить их. Эти речи падшего ангела не просто вводят в повествование иную языковую точку зрения. Внутри них несколько раз происходит изменение пространственной точки зрения, что воспринимается как особый риторический прием построения, обеспечивающий актуальное воздействие этих речей.

Развернутые речи Сатаны обладают определенным структурным сходством. Рассмотрим речь Сатаны до его отпадения:

«"Hwæt sceal ic winnan?" / cwæð he. "Nis me wihtæ þearf // hearran to habbanne. / Ic mæg mid handum swa fela // wundra gewyrcean. / Ic hæbbe geweald micel // to gyrwanne / godlecran stol, // hearran on heofne. / Hwý sceal ic æfter his hyldo ðeowian, // bugan him swilces geongordomes? / Ic mæg wesan god swa he. // Bigstandað me strange geneatas, / þa ne willað me æt þam stride geswican, // hæleþas heardmode. / Hie habbað me to hearran gecorene, // rofe rincas;» – «"К чему мне трудиться?" – / говорил он – "Нет мне в том нужды, // чтоб иметь господина. / Я и сам могу руками

так много// чудес соделать./ Моей силы довольно,// чтоб устроить/ престол золотой,// стать владыкой небесным./ К чему мне искать Его милости?// склоняться пред Ним в покорности?/ Я и сам могу таким же, как Он, богом стать.// Окружен я сильными соратниками,/ которые меня не подведут в бою,// герои бесстрашные./ Они меня повелителем избрали,// отважные воины.”/» (Gen 278–286).

Приведенная здесь первая часть этой речи содержит ряд риторических вопросов, которые служат самоутверждению Сатаны. Далее – описание воинов, его соратников. Во многом это модель речи перебранки, цель которой – запугать и устрашить собственной силой и наглостью.

Речь Сатаны после отпадения имеет уже совершенно иную структуру и цель. Ее можно разделить на 4 логические части, которые построены по схожей композиционной модели и расположены по принципу увеличения размера. Начинается каждая такая часть речи с утверждения. На первый взгляд – это просто описание места мучений и самих страданий, но после первого такого пассажа (Gen 356–364) Сатана соотносит себя с Адамом и его счастливой участью (Gen 364–367), заканчивается это фрагмент сожалением:

«*Weala, ahte ic minra handa geweald // and moste ane tid ute weorðan, // wesan ane winterstunde,/ þonne ic mid þys werode//*» – «О, если бы имел я силу в руках// и мог бы однажды наружу вырваться,// если бы было то зимней порой, тогда бы со своим воинством...» (Gen 368–370).

Первое такое «сожаление» обрывается. Второй фрагмент речи вновь начинается с рассказа о мучениях в железных оковах (Gen 371–377), постепенно переходящего к описанию собственного тела (ног и связанных рук) (Gen 377–387). Завершается оно восклицанием:

«*þær ic ahte minra handa geweald*» – «Если бы я только имел силу в своих руках!» (Gen 388b).

Третий фрагмент также описывает мучения в аду (Gen 389–394), он переходит в рассказ о том, что падшие ангелы не могут делать. Вместе с

сожалениями о потере небесного царства и возможности славить Бога, Сатана скорбит еще и о том, что не может отомстить Адаму. Эти «сожаления» разрастаются и фактически подробно излагают план такой мести (Gen 398–437).

В каждом предложении-сожалении употреблено сослагательное наклонение и союз «если» (например: «*Gif hie brecað his gebodscipe, þonne he him abolgen wurdæf*» – «Если они нарушат Его запрет, тогда Он на них разозлится» (Gen 430)). Одна и та же грамматическая конструкция используется и для обещаний и для сожалений:

«*Gif hit eower ænig mæge// gewendan mid wihte þæt hie word godes// lare forlæten, sona hie him þe laðran beoð.//*» – «Если бы кто-то из вас смог// так изловчиться, чтобы у них Слова Божьего// завет отнять, так чтобы вскоре они Ему больше нас ненавистными стали//» (Gen 427–429).

Последнее обещание Сатаны посадить рядом с собой на трон того, кто справится с этой задачей (Gen 437–438), видимо, имело решающее значение. Из-за порчи рукописи, неизвестно, каким точно было окончание данных речей, но следующий фрагмент начинается с описания перформативного эффекта данной речи и рассказа о сборе одного из падших ангелов в путь.

Сохранившаяся часть речей Сатаны позволяет говорить, что в них используются принципы параллелизма и нарастания, постепенного увеличения размеров второй части высказывания. За счет этого изменяется целевая направленность текста. В каждой части этих речей происходит изменение пространственно-временной точки зрения: в первой части каждой из речей содержится рассказ о собственном состоянии героя (описывается его настоящее положение), вторая – последовательно описывает то, чего он не имеет, но хочет иметь (будущее, пожелания). В каждой из четырех частей постепенно первый компонент сокращается за счет увеличения второго. Схожая ситуация и аналогичные речи, предполагавшие изменение пространственно-временной точки зрения, содержатся «Речах Гримнира». В этой песни «Старшей Эдды» Гримнир (Один), сидя между двух костров, также описывает сначала состояние

собственного тела, а затем переходит к рассказу о мифологическом прошлом, что позволяет ему в конечном итоге, осуществить желаемое и спастись. Схожим образом речи Сатаны позволяют ему осуществить желаемое.

Немаловажно, что именно словами падший ангел склоняет к греху Адама и Еву. Э. Джагер, исследуя эти речи, показывает, что обращения к Адаму и его спутнице различны. Причем Ева, вкушая запретный плод, еще и обучается говорить так же, как падший ангел, перенимает от него определенные приемы убеждения⁵⁸⁹.

Многословность Сатаны, вероятно, имела в тексте и символическое значение. Как мы говорили выше, Бог не вступает с ним в прямой диалог. Но и сама ситуация молчаливого согласия предполагает понимание. Так, если Адам и Ева до грехопадения молча принимают слова Бога, то после грехопадения они пытаются всячески выгородить себя. Так же поступает и Каин, уличенный в убийстве Авеля. Ной же выслушивает и исполняет приказания Бога устроить ковчег (Gen 1296–1313 и 1327–55), а также заселять землю после потопа (Gen 1483–1492 и 1512–1542). При этом он не изрекает ни слова, поскольку его поступки соответствуют приказанию Бога.

Соединение в структуре поэмы «Бытие» двух ее крупных частей «Бытие А» и «Бытие Б» предполагало описание центрального для христианского эпоса конфликта с точки зрения ретроспекции («Бытие А») и драматизации («Бытие Б»). Примером описания одного события с использованием разных нарративных стратегий может служить Финнбургский эпизод из поэмы «Беовульф» (Beo 1063–1159) и поэма «Битва при Финнбурге». В поэме «Битва при Финнбурге» сражение описывается при помощи напряженных, драматичных речей его участников. В «Беовульфе» об том же событии рассказывается от лица эпического сказителя, обращающегося к дружинникам на пиру. При этом динамизм и напряженность повествования меняется, а тональность рассказа становится более

⁵⁸⁹ *Jager E. Tempter as Rhetoric Teacher: The Fall of Language in the Old English Genesis B // The Poems of MS Junius 11. Basic Readings / Ed. R. M. Liuzza. New York, London: Routledge, 2002. P. 99–118.*

отстраненной⁵⁹⁰. В христианском эпосе происходит совмещение двух разных по тональности и динамизму эпизодов в одном тексте, что является значительным отличием от героического эпоса. Такое совмещение могло служить как повторному осмыслению проблемы греха с разных позиций, так и созданию более объективного повествования, доступного оценке не только с точки зрения рассказчика, но и с позиций разных персонажей.

Проблема греха и грехопадения будет рассматриваться затем во всех поэмах Кодекса Юниуса. В «Исходе» она описана в аллегорическом плане. В поэме «Даниил» изучается ряд историй греховного поведения, как всего народа, так и его правителей. Заключительная же поэма Кодекса «Христос и Сатана» позволяет увидеть еще раз историю противостояния Бога и дьявола и осмыслить ее, в том числе с точки зрения падших ангелов в лирическом ключе.

Проблема целостности поэмы «Христос и Сатана» стоит, пожалуй, наиболее остро. В отличие от первых трех поэм рукописи, которые записал один писец, заключительная поэма Кодекса была записана тремя разными писцами, кроме того, она объединяет в себе голоса совершенно разных героев. Поскольку поэма заканчивается словами «*Finit Liber II. Amen*» – «Конец II книги. Аминь», исследователи полагали, что конец первой книги, т. е. концовка поэмы «Даниил», утрачена, а поэма «Христос и Сатана» была присоединена к рукописи позже и, видимо, случайно⁵⁹¹. Палеографические данные доказывают, что три разных писца, записавшие поэму, работали в одно и то же время⁵⁹². Вероятнее всего, они торопились завершить рукопись к сроку⁵⁹³. Предположения о том, что рукопись поэмы использовалась отдельно, а затем была пришита к основной части Кодекса,

⁵⁹⁰ Матюшина И. Г. «Битва при Финнсбурге» и песнь скопа на пиру в «Беовульфе» // Шаги-Steps. 2018. Т. 4, № 2. С. 92–118.

⁵⁹¹ Обсуждение этой проблемы см.: Raw B. C. The Construction of Oxford Bodleian Library, Junius 11, P. 251–275.

⁵⁹² Finnegan R. E. Introduction // Christ and Satan. A Critical Edition / Ed. R. E. Finnegan. Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1977. P. 4.

⁵⁹³ Ibid. P. 5.

не всеми учеными признаются обоснованными⁵⁹⁴, но они породили традицию рассматривать эту поэму отдельно от контекста всей рукописи⁵⁹⁵. Хотя поэма часто описывается как собрание разрозненных частей, тот факт, что записана она была в одно и то же время с остальными, означает, что на момент создания рукописи она, безусловно, воспринималась как важная часть всего повествования⁵⁹⁶. Каковы же основные компоненты, ее составляющие, и какие принципы определяют ее восприятие в качестве единого целого?

В поэме выделяют несколько смысловых фрагментов, которые рассматривались исследователями как отдельные произведения. Наиболее логичное деление поэмы на три части: первая (Ch&S 1–364) повествует о страдании падших ангелов в аду, вторая (Ch&S 365–662) о сошествии Христа в ад и третья (Ch&S 663–729) об искушении Христа в пустыне. Последовательность объединения этих трех частей противоречит библейской хронологии, потому что вызывала ряд возражений и порождала сомнения в единстве⁵⁹⁷.

Все три части содержат в себе ряд речевых эпизодов, которые имеют различные источники. Первая часть поэмы описывает страдания падших ангелов в аду. Вторая – сетования грешников, обращающихся к явившемуся в ад Христу. Эти две части восходят к апокрифическим источникам⁵⁹⁸. Заключительная часть воспроизводит евангельский текст.

Даже краткий план поэмы показывает, что большая ее часть содержит речевые эпизоды. Н. Д. Исаакс назвал именно использование прямой речи основным конструктивным элементом поэмы, отмечая, однако, несовершенство

⁵⁹⁴ Редактор последнего издания поэмы отрицает такую возможность (Ibid. P. 4).

⁵⁹⁵ Так, она не вошла в исследование Кодекса Юниуса, предпринятое П. Ремли *Remley P. G. Old English Biblical Verse. Studies in Genesis, Exodus and Daniel.*

⁵⁹⁶ *Raw B. C. The Construction of Oxford Bodleian Library, Junius 11. P. 270–272.*

⁵⁹⁷ Предположение, что поэт не смог создать целостное произведение, выразил один из издателей поэмы (Christ and Satan. An Old English Poem / Ed. with Introduction, Notes and Glossary by M. D. Clubb. Connecticut: Yale University Press, 1925. P. XLII–LVI).

⁵⁹⁸ Чаще всего среди них называют Евангелие от Никодима и Видение апостола Павла, а также латинские сочинения Авита Вьеннского «О Люцифере» и «Похвала девственности» *Abbetmeyer C. Old English Poetical Motives Derived from the Doctrine of Sin.* Цит. по: *Finnegan R. E. Introduction. P. 14.*

поэта в использовании этого приема⁵⁹⁹. Р. Э. Финнеган отмечает разный характер речей персонажей, объединяющих драматическое повествование с молитвенным, что кажется этому исследователю естественным, поскольку в построении поэмы заметна связь с жанром *exempla*⁶⁰⁰. Далее мы рассмотрим, каким образом были организованы речевые эпизоды поэмы из первой ее части. Подробнее о композиции поэмы в целом мы будем говорить в заключительном параграфе следующей главе.

Подобно речам Сатаны в поэме «Бытие», вопли падших ангелов в поэме «Христос и Сатана» составляют значительную часть повествования. Но они не используются для развития действия или изменения ситуации (как в первой поэме Кодекса), их функция по большей части описательная: они описывают ад и рай, а также осмысление падшими ангелами своего положения и его причин. После краткого рассказа о Сотворении мира и отпадении части ангелов, поэт приводит ряд их речей (Ch&S 36–50, 53–64, 81–124, 129–158, 163–188, 228–244), разделенных словами автора. Причем речи эти выстроены в последовательности, которая сравнима с диалогом или полилогом, они произносятся от лица разных ангелов. От лица Сатаны, разочарованного в своем нынешнем состоянии, произносятся первая (Ch&S 36–50), третья (Ch&S 81–124), четвертая (Ch&S 129–158) и пятая (Ch&S 163–188) речь. Сонм падших ангелов отвечает ему и обвиняет его в своих несчастьях (Ch&S 53–64), а также сокрушается о своих грехах (Ch&S 228–244). Причем последняя речь представляет особый интерес, так как объединяет повествование от лица сонма ангелов с использованием местоимения множественного числа *we* (Ch&S 228, Ch&S 231, Ch&S 232, Ch&S 234, Ch&S 239, Ch&S 251, Ch&S 254, Ch&S 260) и от лица одного существа с использованием местоимения единственного числа *ic* (Ch&S 246, Ch&S 248, Ch&S 267, Ch&S 272, Ch&S 274, Ch&S 275).

⁵⁹⁹ *Isaacs N. D. Structural Principles in Old English Poetry.* Knoxville, TN: University of Tennessee Press, 1968. P. 128.

⁶⁰⁰ *Finnegan R. E. Introduction.* P. 17.

Многие смысловые компоненты речей падших ангелов позволяют рассматривать их как лирические фрагменты, схожие с древнеанглийскими элегиями. По большей части это временная и пространственная оторванность главного героя от той части мира, где он может быть счастлив, а также модальность.

Древнеанглийские элегии, прежде всего, «Скиталец», построены на противопоставлении того, что их главный герой хочет/ хотел бы делать и того, что он должен делать. Этот контраст между желаниями и действительностью особенно ярко проявлен в описании пространственно-временных координат. Причем для героя элегий счастье, блаженство ассоциируется с пребыванием в пиршественном зале и вместе с дружинниками.

Аналогично описаны и страдания падших ангелов в поэме «Христос и Сатана». Основу пространственно-временных координат в первой части поэмы определяет противопоставление рая и ада. В первой речи рай описывается как место, обеспечивающее славу, здесь же упоминаются ангелы, славящие Бога у Его престола (Ch&S 43–48). Контраст между адом как местом тяжелых мучений (Ch&S 38–42) и раем как местом блаженства здесь усиливается за счет пространственного (ад находится внизу, рай – вверху, в сиянии славы) и временного (ад – сейчас, рай – прежде) противопоставления, а также рассказа об ангелах, которые сейчас могут пребывать с Богом, тогда как бесы этого не могут.

Подобное описание возможности/ невозможности счастья появляется в элегиях, проследить его можно на материале использования модальных глаголов в «Скитальце». Так, глагол *scylan* («должен», «обязан», «вынужден») в начале элегии служит рассказу о том, что вынужден делать герой, странствующий в одиночестве. При этом возникают и фразы с глаголом *magan* («мочь») с отрицательной частицей, повествующие о том, чего герой не может делать. За счет этого создается противопоставление мира желаний и мира возможностей. Постепенно во второй части элегии глагол *scylan* начинает употребляться при описании героического идеала. Главный герой при этом описывает идеального

мудрого воина и рассказывает о том, что он должен делать, чтобы не попасть в изгнание (в особенности в *Wand* 65–77). Описание идеального поведения христианина встречаем и в конце элегии «Морестранник», где говорится о глупце (*Sf* 106) и блаженном человеке, который получил благословение от Бога (*Sf* 107 и далее).

Подобно герою-изгнаннику, Сатана осмысливает свое скитание, страдания и пребывание в аду как то, что он должен делать, при этом используется глагол *scylan*. Однако этот же глагол возникает при описании «обязанностей» падших ангелов по отношению к людям:

«Sume sceolon hweorfan/ geond hæleða land// and unsibbe/ oft onstyrian// monna mægðum/ geond middanearð.» – «Некоторые из нас должны скитаться/ по земле людей// и вражду/ подстрекать// среди мужей людских/ в срединном мире» (*Ch&S* 269-272).

В данном фрагменте само использование прямой речи для описания страданий падших ангелов создает известную двусмысленность: соблазнение людей воспринимается ими как тягостная обязанность. С учетом того, что в речах падших ангелов содержится осмысление греха, понимание его природы и сожаление о нем, можно сказать, что речи эти во многом представляют своеобразный аналог покаяния, но падшие ангелы не могут, в отличие от людей, исправить своей жизни и быть прощены.

В лирических текстах древнеанглийских элегий, в частности в «Морестраннике», большое внимание уделяется описанию того, чего человек лишен, что он утратил, отправившись в изгнание (в тексте возникают серии кратких строк, начинающихся с отрицательных частиц (*Sf* 40–41, 44–46, 82–83, 94–96)).

Не менее значительны в структуре элегии и риторические вопросы, которые встречается во второй части элегии «Скиталец» (*Wand* 92–93). Первая речь Сатаны в поэме «Христос и Сатана» начинается с аналогичного риторического вопроса:

«*Hwær com engla ðrym, // þe we on heofnum / habban sceoldan? //*» – «Куда ушла слава ангелов, // которую мы на небесах / иметь должны были?» (Ch&S 36–37).

Лиризм древнеанглийских элегий предполагал главным образом рассказ о тягостном положении главного героя, что способствовало нагнетанию эмоций сожаления, тоски. Важным приемом здесь было использование повторяющихся конструкций. Наиболее заметные из них содержат междометие *Eala* («Увы!»), которое появляется трижды в двух долгих строках в элегии «Скиталец» (Wand 94–95), и девять раз подряд в поэме «Христос и Сатана» (Ch&S 163–167, а также далее в тексте Ch&S 315). В этой поэме возникает и перечисление того, чего падшие ангелы теперь лишены, это ряд кратких строк, начинающихся с отрицательной частицы *ne*.

В отличие от элегий, где практически не описываются причины изгнания, в финале первой речи в поэме «Христос и Сатана» содержится объяснение причины несчастий:

«*and ic in wite sceal // bidan in bendum, // and me bættan ham // for oferhygdum æfre ne wene //*» – «а я в страдании должен // пребывать в оковах, / и нет мне лучшего дома // из-за гордыни моей, / нет больше надежды» (Ch&S 48–50).

Объяснение причины пребывания в аду находим и далее – в речи падших ангелов, обращенной к Сатане. В его адрес направлены обвинения в обмане: он научил ангелов не служить Спасителю (Ch&S 54), назвал своего сына сыном Божиим (Ch&S 63–64). В словах автора, следующих за этой речью, также указываются причины несчастий падших ангелов: ложь, гордыня, тщеславие (Ch&S 65–74).

Следующая затем речь Сатаны выглядит как вполне историческое описание: начинается она с рассказа о том, как он жил с Богом на небе (Ch&S 81–83), но затем задумал Его свергнуть (Ch&S 84–88). При переходе к плану настоящего в речи появляется обращение к аудитории, совет подумать о судьбе Сатаны, как о знаке, предупреждении (Ch&S 89–90). Затем следует описание

узников, которых Сатана взял с земли (до конца неясно, идет ли здесь речь об ангелах или о людях):

«*Wene þæt tacen sutol/ þa ic aseald wes on wærgðu// niðer under nessas/ in ðone neowlan grund.// Nu ic eow hebbe to hæftum/ ham gefærde// alle of earde./ 'Nis her eadiges tir,//*» – «Подумайте о том знаке ясном,/ что мне дарован был при изгнании// внизу под землей,/ в глубокой бездне.// Ныне я вас в оковы/ в обителище привел// всех от земли родной,/ нет здесь славы блаженства//» (Ch&S 89–92).

Описание лишений и мучений (типичное для элегий) дополняется и констатацией собственной греховности:

« *Ic eom fah wið God*» – «Я грешен (досл. запятнан) пред Богом» (Ch&S 97).

Тема греховности, вины перед Богом развивается и после описания ада:

«*Nu ahte gewald/ ealles wuldres;// þær ic moste in ðeossum atolan/ eðele gebidan// hwæt me Drihten God/ deman wille,// fagum on flora*» – «Ныне владею я/ всею славою,// здесь могу я в этом ужасном/ одале обитать,// как мне Господь Бог/ присудить захотел// грешному (досл. запятнанному) на полу//» (Ch&S 107–110).

Упоминание о славе, которой якобы владеет Сатана, звучит, безусловно, как ирония, поскольку речь идет как раз о лишении славы. Финальная фраза данной речи напоминает покаяние, так как Сатана вновь объясняет причину своего несчастного состояния:

«*Forðon ic sceal hean and earm/ hweorfan ðu widor,// wadan wræclastas,/ wuldre benemed,// duguðum bedeled,/ nænigne dream agan// uppe mid englum,/ þes ðe ic ær gecwæð// þæt ic wære seolfa/ swægles Brytta,// wihta Wealdend'./ (Ac hit me wyrse gelomp!)//*» – «Потому я должен, поверженный и несчастный,/ бродить здесь так// по дорогам изгнания,/ от славы изъятый,// радостью обделенный (вар. дружины лишенный),/ никакого счастья не имея// вверху со ангелами,/ потому что я сказал прежде,// что я мог бы сам быть/ господом небес,// всех тварей повелителем./ Но со мною случилось ужаснейшее!//» (Ch&S 120–125).

Сходные мотивы рассказа о несчастьях есть и в следующей речи. Она начинается с описания Сатаной своего тела:

«Ic eom limwæstmum/ þæt ic gelutian ne mæg// on þyssum sidan sele,/ synnum forwundod.//» – «Я так телом огромен, что я скрыться не могу// в этом зале обширном, грехами пронзенный.//» (Ch&S 130–131).

Вспомним, что аналогично начинались и речи Сатаны в поэме «Бытие»: там перечислялись жар и холод, цепи, сковывающие падших ангелов. Эти описания в «Бытии» переходили в рассуждения Сатаны о возможности мести человеку. В поэме «Христос и Сатана» не описаны оковы, но само пространство ада не дает падшему ангелу возможности укрыться. Здесь не высказываются замыслы против людей, напротив, некоторые фразы напоминают по своему содержанию покаяние: Сатана признает себя грешным и понимает, что причина его несчастья – в гордыне.

Если в наиболее пространных древнеанглийских элегиях («Морестранник», «Скиталец») нет разъяснения причин несчастий, то в христианском эпосе именно этот момент оказывается одним из ключевых. Эта особенность позволяет соотносить его с такими текстами как «Покаяние», «О душе и теле». Эти тексты, как мы упоминали во первой главе, сближает с элегиями общая тональность повествования, но отличает отсутствие образа главного героя. Очевидно, что с христианским эпосом эти поэмы сближает более четко проявленная дидактическая направленность. Развивающаяся на протяжении Кодекса Юниуса идея греха (в «Исходе» она описана аллегорически как сражение, в «Данииле» – на примере описаний грешников) в поэме «Христос и Сатана» наиболее последовательно и прямо изложена с точки зрения христианской морали именно в речах ангелов в заключительной поэме.

Христианские представления о морали выражаются и в отношении героя к славе. Последняя, самая пространная речь Сатаны ведется сначала от лица всех падших ангелов и сообщает о невозможном для них блаженстве с Богом на небесах (Ch&S 230–246). Продолжение ее описывает уже индивидуальные

чувства Сатаны и его греховные поступки: он решил, что может противостоять Богу и стал призывать к этому ангелов (Ch&S 250–260). Повторяя свои слова, Сатана одновременно осуждает себя и называет свое поведение хвастовством (Ch&S 254). Грех Сатаны здесь воспринимается в контексте древнеанглийских представлений о героике: индивидуальному подвигу здесь нет места, более того – стремление к личной славе и могуществу жестоко осуждается.

В композиции поэмы важна и специфика представления речей. В поэме «Бытие» и описание ада, и адских мук, и замыслов Сатаны приводятся в одной речи Сатаны, которая не сопровождается словами автора. Повествователь при этом как бы самоустраивается, а в прямой речи показано развитие помыслов Сатаны. В поэме «Христос и Сатана», напротив, после каждой речи использованы слова автора, которые как бы продолжают, вторят словам падших ангелов: в них также описывается ад и причины попадания туда ангелов в последовательности, схожей с той, что появляется в прямой речи.

Принцип соединения авторской и прямой речи использован также в элегии «Скиталец», которая открывается словами автора, но большая ее часть содержит размышления изгнанника о своей участи. В поэме «Христос и Сатана» в словах автора слышен призыв к слушателям служить Богу и признавать Его истинность и силу (Ch&S 198–224), а также описание вечного блаженства с Богом (Ch&S 283–315). Два пространных пассажа от лица автора заканчивают данную главу. В них говорится о страдании в аду падших ангелов (Ch&S 316–347) и блаженстве на небесах (Ch&S 348–365).

В целом, наиболее насыщенная прямой речью первая часть поэмы «Христос и Сатана» воспринимается как отдельная, завершенная и самостоятельная элегия, где повествование ведется от лица нескольких персонажей. Речевые эпизоды первой части отличаются по целевой направленности от речей в остальных двух частях. Речи падших ангелов в первой части поэмы содержат самоанализ поведения героев. Во второй части содержится также ряд речей (прежде всего, Адама и Евы, пребывающих в аду), но это уже речи, обращенные к адресату,

Богу. Это слова, которые Он слышит и просьбы, которые Он исполняет. Данные речи, как и речи падших ангелов, содержат описание истории грехопадения и признание своей вины.

Выводы к главе 4

Проведенный анализ позволяет говорить о возможности выделения в структуре христианского эпоса эпизодов, которые содержали особые типы текстов, отличных по жанрово-композиционным особенностям от эпического контекста. Включение данных эпизодов (которые условно можно назвать «вставными») в эпический нарратив предполагало разного рода драматизацию повествования за счет изменения точки зрения.

Наиболее яркие «вставные» эпизоды, содержащиеся в поэмах «Исход» и «Даниил», представляли собой «актуальные», направленные на изменение ситуации тексты. Общими моментами, выделяющими их из эпического контекста, были двойственность адресации, краткая структура фразы, изменение точки зрения, эпитетические повторы. Эти структурно-семантические особенности свидетельствуют о связи данных текстов с традицией «малых» жанров, что подтверждает и анализ их восприятия в эпическом контексте. Вторая песнь Моисея в поэме «Исход» была сходна с заклинанием и адресовалась силам природы. Парафраза Песни трех отроков в поэме «Даниил», хотя и восходила к богослужебному прототипу, предполагала адресованность Богу и силам природы.

Наиболее распространенная модель «малого» жанра была связана с богослужебными текстами, к ней восходят «Гимн Кэдмона» и Кентский гимн, парафраза Песни трех отроков. В структуре этих текстов содержался призыв

славить Бога, многозначность которого могла выражаться в обращенности одновременно к самому Богу, силам природы и молящимся людям. Тексты такого типа выполняли две цели: (1) прославляли Бога через перечисление Его имен, что предполагало изложение догматического материала; а также (2) в больших или меньших подробностях излагали историю Сотворения мира. Догматический материал излагался в них за счет именовании Бога («Гимн Кэдмона», парафразы Песни трех отроков), а мог и расширяться за счет рассказа о пришествии в мир Спасителя (Кентский гимн) или описания участия христиан в Евхаристии (Песнь трех отроков из поэмы «Азария»).

Вторая разновидность «малого» жанра представлена песнью Моисея в поэме «Исход». Благодарственная Песнь пророка Моисея после перехода через Красное море, не соответствовала модели «актуального» текста, а потому в англосаксонском «Исходе» она была заменена на совершенно иное песнопение, обращенное к силам природы. Древнеанглийская песнь Моисея схожа по функции с заклинанием. Она имеет четкую цель – воздействие на силы природы. Стилистически она выделена в эпическом контексте за счет ясно выраженной симметричной структуры: первая часть описывает изменения, происходящие с силами природы (водами Красного моря) как процесс, вторая – осмысливает их как результат действий Бога. В отличие от парафраз богослужебных песнопений она практически не использует имен Бога.

Для обеих разновидностей актуальных текстов, представленных в составе христианского эпоса, была характерна сравнительно небольшая протяженность фраз, структура которых отчасти сближает их со структурой фраз древнеисландского «размера заклинаний» гальдралага или «размера магических песен» льодахатта. Однако во второй песни Моисея, помимо этого, заметно использование более сложного рисунка аллитерации, паронимической аттракции и наличие сентенции – правила поведения.

Помимо фрагментов, которые можно отнести к «актуальным» текстам, яркой воздействующей функцией обладали и речевые эпизоды, представленные в

поэме «Бытие». Во фрагменте «Бытие Б» повествование максимально объективируется, передается в уста Сатаны, который сам описывает свои преступные замыслы. За счет этого усиливается перформативный эффект его речей. Объединение ретроспективного (через косвенную речь) описания грехопадения в «Бытии А» с драматическим (через прямую речь) его осмыслением в «Бытии Б» обеспечивало целостность поэмы как эпического текста за счет взаимоосвещения авторской и чужой речи.

В поэме «Христос и Сатана» речевые эпизоды не только драматизируют повествование (вторая и третья части поэмы), но и создают лирические эпизоды, в которых просматривается сходство с древнеанглийскими элегиями (первая часть). Элегические компоненты в составе христианского эпоса обладали также ярко выраженной дидактической направленностью.

В целом, использование в композиционном устройстве христианского эпоса приема изменения точки зрения предполагало включение в него разножанровых компонентов, что способствовало объективации повествования.

ГЛАВА 5. ХРИСТИАНСКИЙ ЭПОС АНГЛОСАКСОВ И ПРОБЛЕМА ОСМЫСЛЕНИЯ ИСТОРИИ

5.1 Библейские топосы в христианском эпосе и церковной историографии: пути осмысления исторического прошлого

Эпос разных народов не раз описывался как особая форма осмысления истории⁶⁰¹. Возникновение эпоса связывают с развитием национального самосознания, по мнению А. Н. Веселовского, оно предполагает наличие целого ряда факторов: «личный творческий акт без сознания личного творчества, поднятие народнопоэтического самосознания, требовавшего выражения в поэзии; непрерывность предыдущего песенного предания, с типами, способными измениться содержательно, согласно с требованиями общественного роста»⁶⁰².

Известно, что эпос англосаксов не повествовал об историческом прошлом этого народа, но при этом обладал другой важной характерной особенностью: содержал оценку описываемых событий, что в большей степени характерно для книжного эпоса и эпоса как рода литературы, поскольку, «переливая жизнь в представление, эпос как раз субъективизирует ее»⁶⁰³. Хотя попытки найти в эпосе «Беовульфа» абсолютно точные исторические свидетельства ушли в прошлое, ученые отмечают основное свойство этого жанра – сохранять наиболее значимые

⁶⁰¹ С. Ю. Неклюдов вслед за Б. Путиловым отмечает, что эпос – это «конструирование из исторического воспоминания своего – эпического – мира, “эпической модели истории”» (Неклюдов С.Ю. Поэтика эпического повествования: пространство и время. С. 32–33).

⁶⁰² *Веселовский А. Н.* Из введения в историческую поэтику // *Веселовский А. Н.* Историческая поэтика. М.: Высшая школа, 1989. С. 46.

⁶⁰³ *Гачев Г.Д.* Содержательность художественных форм (Эпос. Лирика. Театр). С. 98.

исторические события, последовательность которых может смешиваться, конкретно-исторические детали чаще всего изменяются в соответствии с представлениями, характерными для времени записи эпоса⁶⁰⁴.

Эпос англосаксов сохранил упоминания о ряде правителей германских народов: Эрманарих (остготы, III–IV вв.), Теодорих (остготы, IV–V вв.), Хигелак (геаты, V–VI вв.). Их исторические биографии и деяния лишь отчасти отражаются в эпосе. Так, дядя Беовульфа назван в древнеанглийской поэме вождем геатов Хигелаком. Эту фигуру соотносят с Хлохилаихом (Chlochilaicus), упомянутым в «Истории франков» Григория Турского, где он назван предводителем данов. Хотя «Беовульф» повествует о военных заслугах конкретных исторических личностей, центром эпического повествования становятся герои и сюжеты, которые не известны по историческим сочинениям.

В системе жанров англосаксонской словесности изложение истории содержалось не только в эпосе, но также в хронике и церковной историографии. Причем все три жанра были тесно взаимосвязаны. Так, древнеанглийская хроника, запись которой началась в IX веке и продолжалась до середины XII века содержала древнеанглийские героические поэмы, посвященные историческим битвам: «Битва при Брунанбурге» (937 год), «Битва при Мэлдоне» (991 год), «О захвате пяти бругов/ городов». В некоторых случаях хроники использовали материал «Церковной истории народа англов»⁶⁰⁵.

Жанр церковной историографии особенно интересен в рамках нашего исследования, поскольку он предполагал описание истории народа сквозь призму всемирной истории как истории спасения. В нем образы и мотивы библейской истории использовались для осмысления и оценки собственного исторического

⁶⁰⁴ См. об этом в связи с англосаксонской традицией, например, *Гвоздецкая Н. Ю.* Древнегерманские племенные конфликты в историческом сознании англосаксов (на материале эпической поэмы «Беовульф») // Историческая мысль и историография на рубеже Античности и Средневековья: материалы коллоквиума. Иваново, 29–30 марта 2000 г. / Отв. ред. И. В. Кривушин. Иваново: Ивановский государственный университет, Юнона, 2000. С. 28–33.

⁶⁰⁵ *Метлицкая З. Ю.* Введение // Англосаксонская хроника/ Пер. с древнеанглийского З.Ю. Метлицкой СПб.: Евразия, 2010. С. 17–18.

прошлого и встраивания его в общемировую историю и шире – христианскую перспективу.

Наличие жанра церковной историографии, как полагают, наложило особый отпечаток на героический эпос англосаксов. Как мы уже отмечали, для последнего была свойственна оценка описываемых событий со стороны, то есть особый тип эпической дистанции, что отличает его от большей части средневековых эпосов, где рассказчик существует в той же системе ценностей, что и описываемые им герои. Оценка героического мира в «Беовульфе» во многом определялась христианским взглядом на мир, а также тем фактом, что в центре рассказа в данной поэме – жизнь данов и геатов, а не англосаксов. Подобно «Беовульфу», христианский эпос англосаксов не содержал исторических свидетельств о конкретной эпохе жизни англосаксов, но передавал вполне определенную оценку событий Священной истории.

Поскольку оценка собственного исторического прошлого наиболее последовательно проводилась в церковной историографии, а жанр этот использовал мотивы и образы Библии, целью данного параграфа является сравнение принципов осмысления истории, отразившихся в христианском эпосе англосаксов и в церковной историографии.

Церковная историография к моменту записи христианского эпоса англосаксов была хорошо разработанным жанром. Англосаксам были известны сочинения Евсевия Кесарийского, Павла Орозия (существует ряд рукописей древнеанглийского перевода его исторического сочинения) и других авторов. На Британских островах были созданы два важнейших сочинения: 1) «О гибели Британии» – сочинение бриттского историка Гильды (или Гильдаса) Премудрого (середина VI века); 2) «Церковная история народа англов» Беды Досточтимого (окончена на латыни в 731 году, переведена на древнеанглийский во времена короля Альфреда (871–879гг.)). Оба сочинения были написаны на латыни, первое (наряду с другими источниками) широко использовалось при создании второго.

Жанр церковной историографии предполагал тесную связь с Библией, ориентацию на ее образную систему. Этот жанр представлял собой наставление современникам и потомкам⁶⁰⁶, потому была важна именно его связь с библейским канонам за счет использования исторического воображения⁶⁰⁷, то есть поиска типологических соответствий событиям собственной истории. Гильда уподобил свое сочинение плачу Иеремии. «Церковная история народа англо» Беда по форме напоминала Пятикнижие (пять частей). В. В. Зверева отмечает: «Исторические представления Беда сложились под влиянием книг Библии, истории евреев. Прошлое англо-саксов (пунктуация авторская – М.Я.) описывалось им как направленное непрерывное движение к Богу, из вечности в вечность – по аналогии с историей израильтян, избранного народа. Беда полагал, что цель и, одновременно, конец человеческой истории могли быть достигнуты обращением в христианство всех людей на свете»⁶⁰⁸. Таким образом, церковная историография предполагала видение собственного прошлого сквозь призму Библии. А христианский эпос – видение Библии сквозь призму эпоса. Сопоставление этих двух жанров позволяет говорить о том, что некоторые образы и мотивы Библии осмысливались не только как часть отдаленного во времени и пространстве прошлого «народа Божия». Они обретали вполне конкретные ассоциации с фрагментами собственной истории.

Общность церковной историографии и христианского эпоса просматривается на материале схожих топосов. Среди них наиболее яркие связаны с Книгой Исход.

⁶⁰⁶ Беда Достопочтенный в предисловии к «Церковной истории» писал: «Смирренно прошу читателей не ставить мне в вину погрешностей против правды, которые могут встретиться в моем сочинении, ибо в соответствии с истинным законом истории я просто записал те из собранных сведений, которые счел полезными для поучения потомства». *Беда Достопочтенный*. Церковная история народа англо. С. 6–7.

⁶⁰⁷ Термин «историческое воображение» (Historical Imagination) разрабатывается применительно к средневековой английской историографии в работе *Hanning R. W. The Vision of History in Early Britain. From Gildas to Geoffrey of Monmouth*. New York, London: Columbia University Press, 1966. P. 1–43.

⁶⁰⁸ *Зверева В. В.* «Новое солнце на Западе»: Беда Достопочтенный и его время. С. 142.

Одним из них является образ вопиющих о помощи израильтян⁶⁰⁹, которым уподоблены бритты в сочинении Гильды Премудрого «О погибели Британии» и в «Церковной истории народа англоv» Беда Досточтимого. В обоих историографических сочинениях приведено практически в одной и той же форме письмо бриттов, взывающих к римскому императору о помощи. В письме они уподоблены возроптавшим в пустыне израильтянам. В приводимом Гильдой послании британцев к Агицию (римский полководец Флавий Аэций) читаем: «варвары гонят нас к морю, гонит море к варварам; мы зарезаны или утоплены между этими двумя родами погибели!»⁶¹⁰. Письмо, приведенное Гильдой, воспроизводит и Беда, вот его древнеанглийский перевод⁶¹¹:

«*Us drifað þa ællreordan to sæ; wiðscufed us seo sæ to ællreordum; betwih him twam we þus tweofealdne deað þrowiað, oððe sticode beoð, oððe on sæ adruncene*»⁶¹² – «Нас гонят варвары (досл. говорящие на ином языке) к морю; толкает нас море к варварам; между ними двумя нас двойная смерть ожидает: или быть заколотыми, или в море утонуть».

Данное описание напоминает рассказ об израильтянах, увидевших погоню египтян, из библейской Книги Исход (Исх. 14: 10–12). В древнеанглийской поэме «Исход» эта ситуация описана следующим образом:

«*Forþon wæs in wicum/ wop up ahafen, // atol æfenleoð;/ egesan stodon, // weredon wælnet, // þa se woma cwom, // flugon frecne spel;/ feond wæs anmod, // werud wæs wigblac, // oðþæt wlance forsceaf // mihtig engel, // se ða menigeo beheold, // þæt þær gelade mid him/ leng ne mihton // geseon tosomne./ Sið wæs gedæled! // Hæfde nydfara/*

⁶⁰⁹ В Библии читаем: «Фараон приблизился и сыны израилевы оглянулись, и вот, египтяне идут за ними: и весьма устрашились и возопили сыны израилевы ко Господу, и сказали Моисею: разве нет гробов в Египте, что ты привел нас умирать в пустыне? Что ты сделал с нами, выведя нас из Египта? Не это ли самое говорили мы тебе в Египте, сказав: “оставь нас, пусть мы работаем в Египте, нежели умереть в пустыне”» (Исх. 14:10–12).

⁶¹⁰ Гильда Премудрый. О погибели Британии. Фрагменты посланий. Жития Гильды / Пер., вступ. ст. и примечания Н.Ю. Чехонадской. СПб.: Алетейя, 2003. С. 260.

⁶¹¹ Перевод латинского текста Беда: «Варвары теснят нас к морю, а море к варварам; между ними поджидают нас две погибели – от меча или от воды» (Беда Достопочтенный. Церковная история народа англоv. С. 20. (книга 1, глава XIII)).

⁶¹² König Alfreds Übersetzung von Bedas Kirchengeschichte. P. 36–37.

nihlangne fyrst, // þeah ðe him on healfa gehwam / hettend seomedon, // mægen oððe merestream; / nahton maran hwyrft. // Wæron orwenan / eðelrihtes, / sæton æfter beorgum / in blacum reafum, // wean on wenum. /» – «Потому-то в станах / стон был вознесен, // вой предзакатный пронзительный, / страх восстал // (ратников сохранили латы), / когда тот шум приблизился, // накатились жуткие вести. / Неколебим был враг, // народ в доспехах блистающих, / пока надменных не отринул / могучий ангел, / многолюдство оберегавший, // так что противники / не в силах были более // взирать друг на друга. / Раздѣлен был путь! // Достались изгнаннику / часы ночные, хоть его окрест / окружили полчища вражь, // многолюдство и море. / Не имели другого пути спасительного, // надеянье утратили / надел свой вотчинный обреть. // Расположились за грядой / в горящих латах, // предвкушая напасть. /» (Ex 200–213).

Для Гильды и Беды библейская аллюзия служит созданию негативного образа возроптавших израильтян в пустыне, которым уподобились бритты. Историки приводят их письмо. Древнеанглийский же поэт описывает ропот израильтян и их страх смерти со стороны и иносказательно. В «Исходе» страх израильтян умереть описан как утрата надежды на обретение вотчинного надела (одаля). Отказ поэта от дословного повторения «плача израильтян», имеющегося в Библии (Исх. 14:11–12), и описания их страха смерти продиктован необходимой в эпосе героизацией. Подобное описание страха смерти возникает в христианском эпосе позже по отношению к гибнущим в водах Красного моря египтянам и выглядит вполне органично, поскольку служит осуждению их трусости.

Отголоски истории перехода через Красное море находим и в историографическом сочинении Гильды. Это рассказ о страстях св. Альбана:

«Итак, угождая Богу в своем исповедании и казни в присутствии нечестивых, римские тогда знамена выставявших с отвратительной роскошью, чудесно украсился знаками чудес, так как по горячей молитве те сухие и очень мало хоженные израильские пути, когда ковчег Завета долго стоял над речной галькой в середине русла Иордана, подобным же образом он открыл путь

неведомый через русло благородной реки Тамесиса, *с тысячьо людей перейдя посуху пешком, причем с обеих сторон речные водовороты висели [в воздухе] наподобие отрогов скал* (курсив мой – М.Я.), и превратил прежнего палача, зрящего столько чудес, в агнца из волка, и заставил один с собой триумфальный венец мученика жаждать более и искать сильнее»⁶¹³.

Как справедливо отмечает комментатор, «используя библейскую аллюзию, Гильда проявляет невнимательность»⁶¹⁴, поскольку описывает разделение вод реки так, словно бы речь идет о море (появляются стены из воды с двух сторон). Как мы помним, в поэме «Исход» вода разделяется в виде стен (как и в Книге Исход), но по ней идут колена израильского народа (как это было при переходе реки Иордан). Так, аллюзия Гильды оказывается в большей степени аллюзией на Книгу Исход, уверовавшие же свидетели казни св. Альбана уподоблены израильтянам, перешедшим по сухому дну Красное море. Аллегорический смысл ветхозаветной истории как прообраза крещения и спасения здесь очевидно передается описанию эпизода из древнеанглийской истории. Уверовавшие и перешедшие дно реки вслед за св. Альбаном обратились в христианство, а потому должны спастись.

Упоминание морской стены и множества людей, шедших по дну моря, оказываются общими для «Исхода» и «О погибели Британии». У Беды рассказ о св. Альбане значительно сокращается. Нет ни упоминания о множестве людей, перешедших реку, ни о воде, стоявшей подобно стене. Однако появляется в этом описании интересный момент: после перехода по дну реки Альбан взшел на холм, из которого чудесным образом по его молитве забил источник. Чудо дарования воды в этом рассказе также отсылает к событиям Книги Исход, когда Моисей после перехода через Красное море сделал сначала воды Мерры из горьких сладкими (Исх. 15:23–25), а затем – извлек воду из скалы (Исх. 17:1–6).

⁶¹³ Гильда Премудрый. О погибели Британии. С. 251–252.

⁶¹⁴ Там же. С. 251.

Описание холма, на котором стоял Альбан, различается у Беды и в древнеанглийском переводе. У Беды читаем:

«Холм этот, густо поросший дикими цветами всех видов, находился в пятистах шагах от арены. Он не был ни крутым, ни обрывистым, но сама природа снабдила его гладкими пологими склонами, плавно спускавшимися к равнине. Давно он готовил свою красу к тому, чтобы принять кровь блаженного мученика. Дойдя до вершины холма, святой Альбан попросил Господа ниспослать ему воду, и тотчас же неиссякаемый источник брызнул от самых его ног, чтобы все видели, что и вода служит мученику»⁶¹⁵.

В древнеанглийском переводе особенно интересен фрагмент данного описания:

«*Ond þa astah se arwyrða Godes andettere mid ðære menegeo on þa dune upp, se wæs þa tidlice grene and fage and mid missenlicum blosmum wyrta afægrod and gegearwod æghwæðer ymbutan*»⁶¹⁶ – «И тогда взобрался тот прославленный Божий исповедник с тем множеством на тот холм, который был в то время (досл. своевременно) таким зеленым и прекрасным и разнообразными цветущими растениями украшен, и подготовлен со всех сторон».

Примечательно, что в древнеанглийском описании холм назван зеленым. Это же цветообозначение используется в поэме «Бытие» для описания рая, зеленым названо и дно Красного моря в Книге Премудрости Соломона и в «Исходе» (о чем мы писали в 3 главе). Так, история перехода в христианскую веру свидетелей чуда св. Альбана вполне могла связываться в сознании англосаксов с переходом через Красное море израильянами.

В рассмотренном описании чуда св. Альбана заметно, что ассоциации с сюжетом Книги Исход далеко не всегда относятся к той части ветхозаветных событий, которые описаны в поэме «Исход». Аналогичные ассоциации возникают

⁶¹⁵ Церковная история книга 1, глава VII (*Беда Достопочтенный*. Церковная история народа англоv. С. 15–16).

⁶¹⁶ König Alfreds Übersetzung von Bedas Kirchengeschichte. P. 24.

в самом начале «Церковной истории». Британия в первой главе сочинения Беды описывается как благополучное, благословенное место:

«Остров этот богат плодами и деревьями и в изобилии кормит скот и выючных животных, а в плодородных его областях возделывается виноград. Здесь много сухопутных и морских птиц разных видов, а обилие рыбы в реках и ручьях достойно удивления; особенно велико число лососей и угрей»⁶¹⁷.

Подобное описание встречаем и в сочинении Гильды, и в более поздних сочинениях Генриха Хантингтонского⁶¹⁸ и Гальфрида Монмутского⁶¹⁹. Полагают⁶²⁰, что это описание Беда заимствовал из популярного в Средние века сочинения Павла Орозия⁶²¹. Примечательно наличие подобного описания и в «Слове о погибели Русской земли»⁶²². Традиционный топоним «приятного места» (*locus amoenus*) призван был начать рассказ о стране как о месте идеальном. Он же является и продолжением библейского сюжета об исходе из Египта. Именно после перехода через Красное море и странствия по пустыне израильтяне обрели Землю обетованную⁶²³.

⁶¹⁷ Беда Достопочтенный. Церковная история народа англов. С. 10.

⁶¹⁸ Henry Archdeacon of Huntingdon. *Historia Anglorum. The History of the English People* / Ed. and translated by D. Greenway. Oxford: Clarendon Press, 1996. P. 13.

⁶¹⁹ Гальфрид Монмутский. История бриттов. Жизнь Мерлина / Изд. подг. Бобович А.С., Михайлов А.Д., Ошеров С.А. М.: Наука, 1984. С. 6.

⁶²⁰ Гвоздецкая Н. Ю. «Британия – это остров среди океана»: образы народов Британии в историческом нарративе Беды Достопочтенного // *Cursor Mundi. Человек Античности, Средневековья и Возрождения: научный альманах, посвященный проблемам исторической антропологии*. Вып. 6. Иваново, 2014. С. 105–107.

⁶²¹ В первой книге сочинения Павла Орозия описание земли занимает значительное место, в ней рассказывается и о Британии (Кн. I. Глава 2) (*Павел Орозий. История против язычников. Книги I–VII / Пер с лат., вступ. ст., комм. и указатель В. М. Тюленева*. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. С. 108–109).

⁶²² «О светло светлая и красно украшенная земля Русская! Многими красотами дивишь ты: озерами многими, дивишь ты реками и источниками местнотчимыми, горами крутыми, холмами высокими, дубравами частыми, полями дивными, зверьми различными, птицами бесчисленными, городами великими, селами дивными, боярами честными, вельможами многими, – всего ты исполнена, земля Русская, о правоверная вера христианская!» (Слово о погибели Русской земли после смерти великого князя Ярослава // «Изборник». Сборник произведений литературы древней Руси. М.: Художественная литература, 1969. С. 327).

⁶²³ Эта концепция подробно излагается в работе *Howe N. Migration and Mythmaking in Anglo-Saxon England*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1989. 198 p. и поддерживается в работах: *Michelet F. L. Creation, Migration and Conquest. Imaginary Geography*

Вера в то, что завоевание Британии англами произошло по Божьему промыслу, ясно прочитывается в «Церковной истории народа англов» Беды Досточтимого⁶²⁴. Так, само описание благополучной страны оказывается скрытой аллюзией на историю исхода. Отметим, что в христианском эпосе такого описания нет, поскольку в центре эпоса – конфликт, нарушение мирового равновесия. Благополучие и идиллия жизни в Земле обетованной лишь упоминается в начале поэмы «Даниил».

Описание прекрасной страны имеет определенную специфику у Гильды и у Беды. Так, у бриттского историка появляется прямое сравнение Британии с убранной к браку невестой, что рождает ассоциации с представлениями о Британии и с Апокалипсисом, где Небесный Иерусалим сравнивается с невестой Агнца (Откр. 21:1-4).

Как мы уже отмечали в третьей главе, описание перехода через Красное море в «Исходе» также имеет ряд эсхатологических параллелей, среди которых, прежде всего, рассказ об ожидающих суда людях. Мотив священного брака, в виде которого в христианстве предстает союз Христа и Церкви, также находит отражение в поэме «Исход», где возникает образ, соотносимый с невестой-Церковью. После сцены гибели египтян описываются военные трофеи, оставленные морем. Они становятся справедливой наградой для отважных воинов, что вызывает ассоциации с толкованием образа египетских сокровищ у Отцов Церкви⁶²⁵. Берег Красного моря, на котором происходит разделение сокровищ, воспринимается как итог всего пути израильтян. На берегу оказывается

and Sense of Space in Old English Literature. New York: Oxford University Press, 2006. 297 p.; *North R.* Heathen gods in Old English literature. – и некоторых других.

⁶²⁴ См. об этом подробнее: *Гвоздецкая Н.Ю.* «Британия – это остров среди океана»: образы народов Британии в историческом нарративе Беды Достопочтенного. С. 113.

⁶²⁵ Августин Об учении христианском // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том III: Книги Исход, Левит, Числа, Второзаконие. С. 89.

и еврейская или африканская дева или жена (*Ebrisc*⁶²⁶/ *Æfrisc*⁶²⁷ *meowle*⁶²⁸ (Ex 547)).

Упоминание женщины в конце героической песни могло быть проявлением тематической аттракции, поскольку женщины оплакивали умерших после битвы⁶²⁹. Образ этот в поэме «Исход» загадочен, он мог быть аллюзией как на жену Моисея – Сепфору, так и на его сестру – пророчицу Мариам⁶³⁰. В патристике встреча Моисея с его женой понимается как прообраз единения Христа и Церкви. Мариам также описывается как прообраз Церкви и Девы Марии⁶³¹. Возможно, этот образ девы/ жены мог ассоциироваться как с невестой Агнца и будущим Небесным Иерусалимом, так и с Землей обетованной, которая, в свою очередь, в исторических представлениях англосаксов связывалась с Британией.

Описание Британии в первой главе «Церковной истории» Беда Досточтимого содержит и еще один важный образ: рассказывая о пяти народах, населяющих остров и говорящих на разных языках, Беда сравнивает их с Пятикнижием. Упомянув латынь, которая объединяет все эти народы, Беда как бы соотносит ее со вселенской Церковью, цель которой – объединить всех верующих. Само сравнение народов и книг Священного Писания вполне

⁶²⁶ Exodus. The Old English Exodus / Ed. with Introduction, Notes and Glossary by E. V. Jr. Irving.

⁶²⁷ Anglo-Saxon Poetic Records. A collective Edition. Vol. I. The Junius Manuscript / G. P. Krapp, ed. New York, London, 1931. P. 106.

⁶²⁸ У др.-англ. *meowle* семантика достаточно широкая: maid, damsel, virgin, woman (В-Т).

⁶²⁹ Ср. появление образа «жены Беовульфа» в конце поэмы «Беовульф» (Клейнер Ю.А. Сюжет – песнь – традиция. С. 170).

⁶³⁰ Ф. С. Робинсон предполагает, что это эфиопская жена Моисея Сепфора и воссоединение с ней подобно воссоединению Христа с Церковью (*Robinson F. C. Notes on the Old English Exodus // Anglia. 1962. Vol. 80, № 4. P. 363–378*). Э. Э. Мартин спорит с ним, утверждая, что в поэме не может быть опущено такое важное действующее лицо как сестра Моисея – пророчица Мариам, и предполагает, что в фигуре «африканской жены/ девы» объединены жена (Сепфора) и дева (Мариам) (*Martin E. E. Allegory and the African Woman in the Old English Exodus // Journal of English and Germanic Philology. 1982. Vol. LXXXI. N 1, January. P. 1–15*).

⁶³¹ Ср. образ невесты-Церкви в 2 Кор. 11:2 и Откр. 21:2.

соотносимо с финалом поэмы «Исход», где представлены люди, ожидающие Божьего Суда и получения от Него дара понимания Писаний.

Параллели между судьбой англосаксов и библейских народов на этом не заканчиваются: судьба христиан-бриттов, покоренных язычниками-англосаксами соотносится с осадой Иерусалима халдеями (4 Цар.25:1–10). Гильда Премудрый в описании этого события акцентирует внимание на осуждении бриттов, Беда же видит в победе англосаксов знак богоизбранности последних⁶³². Таким образом, у двух историков по-разному происходит оценка описываемых событий. История же захвата Иерусалима отчасти описывается в начале поэмы «Даниил», о чем мы подробнее будем говорить ниже.

Проведенное сопоставление показывает, что ряд ярких и значимых образов библейских книг в сознании англосаксов мог соотноситься не только с поэтическими описаниями, представленными в христианском эпосе, но и с рассказом о собственном историческом прошлом в церковной историографии. Сходство ряда топосов подтверждает связь между этими жанрами и позволяет говорить, что библейские образы последовательно ассоциировались с представлениями англосаксов о собственной истории.

5.2. Принципы оценки исторического прошлого в христианском эпосе

Связь христианского эпоса и церковной историографии не случайно выявляется главным образом на материале поэмы «Исход». Именно этот

⁶³² «...поистине, огонь, зажженный руками язычников, стал мщением Божиим тому погрязшему в грехе народу, подобно огню халдейскому, что сжег стены и дома Иерусалима. Так и здесь праведный Судия определил, чтобы огонь этого свирепого вторжения охватил все здешние города и всю местность...» Церковная история книга I, глава 15. Перевод В.В. Эрлихмана (*Беда Достопочтенный*. Церковная история народа англоv. С. 22).

библейский сюжет повествует об истории становления народа Божия как единой общности. Эта же тема является важнейшей в «Церковной истории народа англосаксов». В центре внимания Беда Досточтимого в этом сочинении – процесс становления «народа англосаксов» как единой религиозной общности. В этом произведении «отдельные племена... расселенные во враждующих королевствах, изображались Бедой в качестве единого “народа” по аналогии с библейскими “народами”»⁶³³. Ученые расходятся во мнении о том, можно ли говорить о становлении англосаксонских королевств как социально-политических общностей к моменту создания этого выдающегося историографического сочинения⁶³⁴. Беда оценивал изображаемые им народы с точки зрения их верности христианству. Не случайным представляется интерес в поэме «Исход» к ветхозаветному сюжету о спасении народа и чудесном морском путешествии в контексте представлений англосаксов VII–X века о собственном прошлом: они переселились именно морским путем на остров с континента как военные наемники⁶³⁵.

Противостояние англских, саксонских, пиктских и скоттских королевств и племен, борьба за политическое главенство, сопряженная с двусторонней христианизацией (наличие ирландской и римской традиции), наложили особый отпечаток на представление о народе. Принятие культуры завоевателей и её ассимиляция были характерны последовательно для всех волн завоевания Британии (кельтского, римского, англосаксонского и датского) вплоть до

⁶³³ *Wormald P.* Bede, Bretwaldas and the Origins of the Gens Anglorum // *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society: Studies presented to Wallace-Hadrill* / Ed. P. Wormald, D. Bullough, R. Collins. Oxford: Blackwell, 1983. P. 99–129. Цит. по: *Зверева В. В.* «Новое солнце на Западе»: Беда Досточтимый и его время. С. 147.

⁶³⁴ Высказываются как предположения о том, что государственность у англосаксов возникла уже в V–VI веках (*Chaney W. A.* *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England: The Transition from Paganism to Christianity.* Berkley, Los Angeles: University of California Press, 1970. P. 7–42), так и о том, что до X в. англосаксонские королевства были лишь родоплеменными объединениями (*Kemble J. M.* *The Saxons in England: A History of the English Commonwealth till the Period of the Norman Conquest.* Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1849. P. 41–45). Последнее предположение поддерживается в работе: *Зверева В. В.* «Новое солнце на Западе»: Беда Досточтимый и его время.

⁶³⁵ Параллели эти подробно разработаны в монографии *Howe N.* *Migration and Mythmaking in Anglo-Saxon England.*

нормандского. При этом наиболее значимым («титულным») народом оказался в конечном итоге «народ англов», в том числе благодаря такому уникальному феномену средневековой историографии как «Церковная история народа англов» Беда Досточтимого. В реальной истории до десятого века жители разных англосаксонских королевств могли и не воспринимать себя как единый народ⁶³⁶, но в дальнейшем их самоидентификация была связана с пониманием народа англов как богоизбранного.

В христианском эпосе англосаксов находим рассказы о разных народах. В поэме «Бытие» описываются потомки Каина и остальные люди, жители Содомы и праведники, в «Исходе» – египтяне и израильтяне, в «Данииле» – израильтяне и вавилоняне. Как правило, описание того или иного народа связано с его противостоянием другому. В христианском контексте такие ситуации могли осмысливаться как борьба между праведниками и грешниками, народом Божиим и язычниками. В третьей главе мы говорили о некотором «смещении» в описании двух станов в поэме «Исход», которое указывает на аллегорические смыслы битвы, происходящей между ними.

Более или менее последовательно дифференциация двух народов проводится в «Исходе» за счет сложных слов, которые по сути являются их наименованиями. При описании облачного покровы возникают обозначения, которые можно назвать дифференцирующими: израильтяне называются «моряками» (*saemen*), а их противники – «землежителями» (*eorðbuende*). Парус и оснастка корабля (символический образ Церкви) не могут видеть «землежители», «мореходы» же следуют за кораблем (Ех 80–85). Это символизирует спасение для одних и смерть для других. Но в тексте нет прямого указания, что землежители здесь египтяне. Далее схожим образом обозначается некий враждебный народ:

⁶³⁶ Процесс создания англских и саксонских культурных групп Дж. Блэр вслед за рядом авторов связывает с созданием единой материальной и социальной культуры к концу седьмого века (*Blair J. The Church in Anglo-Saxon Society. P. 23*).

«*Freond onsegon// laðum eagan/ landmanna cyme.// Ymb hine wægon/ wigend unforhte//*» – «Смотрели соратники// с враждою во взорах/ на шествие землежителей рати.// Окрест них скакали/ не робкие воины//» (Ex 178–180).

В данном эпизоде не упоминаются этнонимы народов, можно предположить, что именно израильтяне названы «мореходами». Поскольку здесь речь идет еще только о пути по пустыне, название израильтян мореходами является продолжением аллегории корабля-Церкви. Развитие морских образов видим и далее: израильтяне идут «путём к воде» или, скорее – «водным/водянистым путём» (*flodweg* – a flood way, watery way, the sea (B-T) (Ex 106)). Поэт, видимо, стремится связать путь израильтян по пустыне с таинством крещения, которое означает, в том числе и переход в народ христианский.

Кроме «мореходов» и «землежителей» в поэме появляются и реально-исторические наименования (такие как *dugoð Isreala, Egypta folc*), а также наименования, созданные автором для обозначения мало знакомых англосаксам народов. Так, эфиопы называются *Sigelwara* – досл. – «жители солнечной земли». При описании пути из Египта возникают «воинственные жители приграничных земель» – *Guðmyrce* (Ex 59) (*var.* перевода «war-negroes»⁶³⁷), а также описание приграничных застав, которые несут особую опасность для воинов:

«*Oferfor he mid þy folce/ fæsten[n]a worn,// land and leodgeard/ laðra manna,// enge anpaðas,/ uncið gelad,// oðþæt hie on Guðmyrce/ gearwe bæron,// (wæron land heora/ lyfthelme beþeaht),// mearchofu morheald./ Moyses ofer þa,// fela meor[r]inga,/ fyrde gelædde.//*» – «Прошел он с народом/ цитадели великие,// земли и могучий град/ жестокосердых народов,// узкими тропами,/ неторной дорогой,// покуда к жителям урочищ воинственных/ доспехов они не доправили// (были земли их/ куполом укрыты облачным)// до преград, вознесённых средь пустоши./ Чрез них Моисей,// чрез заставы многие/ дружину провёл.» (Ex 56–62).

Данное описание отчасти соотносимо с Британскими реалиями. «приграничной землей» на территории Британии называлась Мерсия (*Mierce*), но

⁶³⁷ См. об этом: *Irving E. B. Jr. Notes. P. 71.*

для историков остается загадкой, означал ли этот топоним границу с территорией валлийцев или с Нортумбрией⁶³⁸. Самый знаменитый правитель Мерсии Оффа (VIII век), как пишет Ассер, не только создал вал протяженностью от моря до моря (Вал Оффы), но и был доблестным воином, наводившим страх на окружающие народы⁶³⁹. Слава о воинских подвигах Оффы, его могуществе (он был королем не только Мерсии, но и Восточной Англии, чеканил монеты с собственным изображением, пытался перенести в свои владения архиепископскую кафедру), а также о Вале Оффы, который в два раза превосходил по протяженности Вал Адриана⁶⁴⁰, вероятно, нашли отражение в поэтическом сознании англосаксов. Упоминание о *Гидмурсе* в «Исходе» могло ассоциироваться именно с воинственными месрийцами времен Оффы.

Не менее интересными этнонимами в поэме оказываются и наименования с корнем *inc(g)e-*. Этот корень можно рассматривать как реликт обозначения народа, поклонявшегося языческому богу Ингве-Фрейру⁶⁴¹. Такое прочтение принимается не всеми исследователями: Э. Б. Ирвинг⁶⁴² композиты с *in(c)ge-*, толкует как обозначения неких «туземных» или «родных» народов (native), которых также можно назвать и «землежителями». Ингве-Фрейр являлся богом плодородия, его культ был близок культу Матери-Земли и весьма распространен у англосаксов⁶⁴³. Использование такого этнонима предполагало противопоставление этнического единства единству религиозному.

В «Исходе» отчетливо прослеживаются негативные коннотации слов с корнем *in(c)ge-*. Он последовательно используется для обозначения народа,

⁶³⁸ О проблеме выявления генезиса этого наименования говорится в работе: *Simms-Williams P. Religion and Literature in Western England, 600–800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. P. 16–17 со ссылкой на ряд работ.

⁶³⁹ *The Medieval Life of King Alfred the Great: a Translation and Commentary on the Text attributed to Asser*. P. 9–10.

⁶⁴⁰ См. об этом подробнее: Гвоздецкая Н.Ю. Англосаксонская история в лицах и конфликтах (Учебное пособие). С. 137–140.

⁶⁴¹ См. об этом: *North R. Heathen gods in Old English literature*.

⁶⁴² *Exodus. The Old English Exodus / Ed. with Introduction, Notes and Glossary by E. B. Jr. Irving*.

⁶⁴³ *North R. Heathen gods in Old English literature*. P. 13–15.

противостоящего израильтянам, в том числе в отношении наследства, земли. Например, в рассказе о том, где поселятся потомки Авраама:

«ac hie gesittað/ be sæm tweonum// oð Egipte/ ingeðeode // land Cananea,/ leode þine,// freobearn fæder,/ folca selost.//» – «А они осядут/ меж двух морей// до египетских/ **землежителей** (*вар.* – **народов, поклоняющихся Ингве**),// в земле ханаанской/ потомки твои,// свободнорождённые отцом,/ племя избранное» (Ex 443–446).

За счет ассоциаций с собственным языческим прошлым эти композиты могли восприниматься англосаксами не только как обозначения египтян-язычников, но и как указание на тех англосаксов, которые сохраняли традиции языческого поклонения Ингве-Фрейру.

Не менее важным для понимания представлений о народе, отразившихся в поэме «Исход», является осмысление израильтян как изгнанников и их соотнесение со всеми людьми, которые должны предстать перед Богом после смерти:

«Pis is læne dream,// womnum awyrged,/ wreccum alyfed,// earmra anbid./ Eðellease// þysne gystsele/ gihðum healdað,// murnað on mode,/ manhus witon// fæst under foldan,/ þær bið fyr and wurm,//...» – «Это – тщетная мечта,// грехами загубленная,/ **странникам** дарованная,// несчастных упование./ **Одаля лишенные**// в том пиршественном зале/ грустью овладеют,// опечалются в душе,/ о доме зла узнают,// крепком под землей,/ где будет огонь и червь//...» (Ex 574–579).

Перенос представления об израильтянах как изгнанниках на представления о всех людях способствует осмыслению народа как единства более широкого, чем единство этническое и универсализации образа «народа израильского».

Противостояние израильтян и египтян в древнеанглийской поэме передает христианский взгляд на героический идеал, который позволял сохранить и воспроизводить собственную героическую тематику, но придавать ей аллегорические смыслы. За счет аллюзий на события героического прошлого

англосаксов или ближайших к ним народов, представление о «народе израильском» обретает в поэме собирательный характер, который наиболее ярко выражен через образ народа-морехода, получившего спасение через морской путь (крещение). Христианские коннотации этого сюжета усиливаются в поэме за счет связи с историей перехода через море как обретения собственной идентичности.

В целом, рассмотренные наименования народов в контексте поэмы «Исход» могли относиться не только к библейским народам, но и к народам, заселявшим Британские острова, то есть связываться с событиями собственной истории. Помимо именованного народа, значимым был принцип осмысления событий прошлого, которое могло восприниматься как судьба народа и относиться не только к израильтянам, но и к самим англосаксам. Далее мы остановимся на анализе тех способов, которые использовал поэт для создания обобщенной картины исторического прошлого.

Поэма «Даниил» начинается с описания народа как единого целого и логически продолжает поэму «Исход». Пролог поэмы посвящен судьбе израильского народа после исхода из Египта. Предшествует прологу зачин, тесно с ним связанный и соотносимый с эпической героической традицией построения зачинов. Здесь описывается идеальная картина: воины пребывают в месте блаженства – Иерусалиме, где они живут в славе, радости и достатке, делят золотые сокровища, как и подобает благополучной военной дружине. Но в этом фрагменте ничто не указывает на отделенность данного времени от основных событий поэмы⁶⁴⁴. Глагольные формы прошедшего времени не могут восприниматься как подобные маркеры, поскольку используются на протяжении всего текста. Переносу этих событий в план далекого прошлого или «прочного времени»⁶⁴⁵ способствует только их идеализация и помещение в начале текста.

⁶⁴⁴ В «Беовульфе» таким маркером могут служить слова *in geardagum* – «в прежние дни», появляющиеся в зачине.

⁶⁴⁵ Мы употребляем данный термин вслед за М. И. Стеблин-Каменским (Стеблин-Каменский М. И. Мир саги. С. 101–116).

Более внимательное прочтение показывает, что в зачине заложен ряд внутренних противоречий. Заключительная фраза – «То могучий был род!» – звучит несколько иронично, поскольку могучее воинство бежало от своих противников-египтян. Если в «Исходе» бегство израильтян по дну Красного моря описывается в терминах военного сражения и идеализируется, то в «Данииле» за счет сокращения рассказа попытка идеализации может быть прочитана как ирония.

Используемый в первой строке этноним – *hebreos* «евреи» – также указывает, что в центре этой поэмы уже совсем не тот народ, о котором говорилось в «Исходе». Поэт «Исхода» рисует воинственных и сильных воинов, идеальную «дружину Господню» и везде употребляет только этноним *Israela* (*супп*) «израильтяне»/ «израильский род», поскольку в церковном Предании он обозначал «народ Божий» и имел не столько национальное, сколько мессианское значение⁶⁴⁶. В «Данииле» этноним «израильтяне» употребляется наряду с этнонимом «евреи», который встречаем в зачине. И это не случайно: в центре поэмы будет не идеальный, но поработанный вследствие отпадения от веры в единого Бога народ.

В центре первой главы «Даниила» – народ, этническая общность. Внутри этой главы можно выделить следующие части: 1) первые 32 строки – пролог, описание судьбы израильтян, рассказ о возвышении и падении израильского царства; 2) строки 33–87 описывают завоевание Иерусалима Вавилоном; 3) строки 88–103 повествуют о прибытии израильтян ко двору царя Навуходоносора и избрании из их среды трех отроков (Анании, Азарии и Мисаила).

⁶⁴⁶ С подобным употреблением встречаемся и в древнеанглийской поэме «Елена», где «выражение “род израильтян” (*Israela ædelu*) получает не этническую, а религиозную окраску» (Филиппова М. А., Гвоздецкая Н. Ю. Имена античных и библейских народов в поэме «Елена» как фрагмент древнеанглийской языковой картины мира // *Cursor Mundi. Человек Античности, Средневековья и Возрождения: научный альманах, посвященный проблемам исторической антропологии*. Вып. 5. Иваново, 2013. С. 103).

Пролог «Даниила» (Dan 1–32) рассматривается исследователями как совершенно отдельное произведение⁶⁴⁷, обладающее четкой структурой: первые шестнадцать строк посвящены возвышению и славе израильского царства, вторые шестнадцать строк – его падению⁶⁴⁸. Такого рода четкая симметрия воспринимается как самостоятельный прием, который связывается с традицией книжной латинской поэзии, отчасти воспринятой англосаксами и использованной, например, в «Рифмованной поэме»⁶⁴⁹. Ряд аналогов этому приему находят в Ветхом Завете.

В Вульгате в Книге пророка Даниила нет прямого соответствия этим строкам⁶⁵⁰. Можно предположить, что поэт при создании пролога ориентировался на церковную историографию, а не на текст Библии⁶⁵¹. Не раз отмечалось, что сюжет первой главы «Даниила» охватывает собой большой временной промежуток⁶⁵², события которого описаны в целом ряде ветхозаветных книг: Исход, Числа, Второзаконие, Книга Иисус Навин, 1–4 Книги Царств, 1–2 Паралипоменон и других⁶⁵³. История израильского народа до вавилонского плена в древнеанглийской поэме лишь намечается и излагается очень кратко, подобно тому, как сокращалась история и в традиционном героическом эпосе. Причем здесь не использован прием персонализации истории как в «Исходе», задача автора «Даниила» более сложная.

⁶⁴⁷ *Götzinger E.* Über die Dichtungen des angelsachsen Caedmon und deren Verfasser: Dis. ... Dokt. Phil. Göttingen: Georg-Augusts-Universität zu Göttingen, 1860. 51 p.; *Hofer O.* Über die Entstehung des Angelsächsischen Gedichtes Daniel // *Anglia*. 1889. Vol. 12. P. 158–204. П. Ремли доказывает единство пролога с основным текстом *Remley P. G.* Old English Biblical Verse. Studies in *Genesis, Exodus and Daniel*. P. 258.

⁶⁴⁸ *Huppé B. F.* Doctrine and Poetry: Augustine's Influence on Old English Poetry.

⁶⁴⁹ *Remley P. G.* Old English Biblical Verse. Studies in *Genesis, Exodus and Daniel*. P. 256.

⁶⁵⁰ *Caie G. D.* The Old English Daniel: A Warning Against Pride // *English Studies*. 1978. Vol. 59. P. 1–9.; *Farrell R. T.* Introduction. P. 1–45.; *Finnegan R. E.* The Old English Daniel: the King and His City // *Neuphilologische Mitteilungen*. 1984. Vol. 85. P. 194–211.

⁶⁵¹ О связи «Бытия А» с церковной историографией см. *Wright Ch. D.* Genesis ad litteram // *Old English Literature and the Old Testament* / Ed. M. Fox, M. Sharma. Toronto: Toronto University Press, 2012. P. 119.

⁶⁵² *Götzinger E.* Über die Dichtungen des angelsachsen Caedmon und deren Verfasser; *Hofer O.* Über die Entstehung des angelsächsischen Gedichtes Daniel.

⁶⁵³ *Remley P. G.* Old English Biblical Verse. Studies in *Genesis, Exodus and Daniel*. P. 257.

Излагая историю народа, поэт словно бы выхватывает из подробного библейского рассказа некоторые моменты, которые трудно соотнести с конкретными историческими событиями. Фактически, в прологе приводится ряд топосов христианской гимнографии: псалмов и других песнопений, использовавшихся в повседневной молитвенной практике раннего средневековья⁶⁵⁴. Основные топосы, представленные в этих текстах и в поэме «Даниил», можно сформулировать следующим образом: счастье народа как благоволение Божие (Дан 1–4; Втор. 33:3; Прем. 3:1; Пс. 135: 21–23); передача в руки народа Божия земель и власти над другими народами (Дан 8–9, 15; Втор. 33: 26–29; Иер. 23:6; Иер. 33:16; 2 Цар. 7:10; 2 Цар. 22: 45–51; Пс. 65:3; Пс. 104:14–16; Пс. 104: 43–44; Пс. 134:10–13; Пс. 135: 16–26; в гимнографии часто описывается противоположная ситуация: отпадение от Бога приводит к порабощению другими народами – Вар. 2:20–23; Дан. 3:32; Дан. 3:37–38; Пс. 105:26–27; Чис. 25:3); соблюдение Завета с Богом как залог благополучия (Дан 10, 30–32; Пс. 104: 7–15; Быт. 17:2; Евр. 6: 11–18); дарование Богом всех благ (Дан 4–5, 11–14; Втор. 33:3–4; Втор. 33: 26–29); забвение, нарушение Завета с Богом (Дан 19; Вар. 1:15–19; Пс. 105:6; 1 Ездр. 9:10–11); совершение народом греха (Дан 22–24; Вар. 1:12–13; Вар. 1:15–19; Вар. 2:4–5; Пс. 105:6; 1 Ездр. 9:6); проповедь истинного Завета и знания через пророков (Дан 25–28; Вар. 1:19–22; Вар. 2: 20–23; 2 Ездр 1:50–51); отказ от истинного Бога, соблазнение мирскими радостями и дьяволом (Дан 29–32; Вар. 1:21–22; Вар. 4:7; в Библии часто соблазн описывается как влияние языческих народов – Пс. 105:20–21; Пс. 105:28–29; Пс 105:34–40; 1 Ездр. 9:1–2; 1 Ездр. 9:7; 2 Ездр. 9).

⁶⁵⁴ На связь этой части поэмы с гимнографией указывает П. Ремли со ссылкой на неопубликованную диссертацию (*Whitney R. L. The Old English Daniel, its Structure and its Relation to the Latin Exegesis on the Book of Daniel. Unpubl. PhD dissertation, Univ. of Toronto, 1971*). Он перечисляет следующие стихотворные тексты: благословение Моисея из Второзакония (Втор. 33); Песнь Азарии (Дан. 3:26–45) и Песнь трех отроков (Дан. 3: 52–90); Псалмы 77 (в русск. традиции – 76), 105 (рус.–104), 106 (рус.–105), 135 (рус. – 134), 136 (рус.–135); молитвы и стихотворные фрагменты из книг Варуха (Вар.1–3) и 1–2 Ездры (1 Ездр. 9:6–15, 2 Ездр. 1:5–11, 2 Ездр. 9:5–38), а также прозаические: Втор.26, 28, 31; Нав. 24; Ис. 63, Иер.32 (*Remley P. G. Old English Biblical Verse. Studies in Genesis, Exodus and Daniel. P. 257*).

Безусловно, список параллельных текстов христианской гимнографии можно продолжить, но при сравнении с ними текста древнеанглийской поэмы выявляется ряд особенностей. Параллели остаются лишь параллелями, а не точными заимствованиями или совпадениями (как показывает сравнение с древнеанглийскими глоссированными и поэтическими переводами Псалтири), и причина здесь очевидна. В христианской гимнографии вышеприведенные мотивы входят в состав текстов лирических, основная цель которых покаяние, сожаление о своих грехах или/ и прославление Бога, благодарение Ему. В отличие от них, пролог поэмы является повествовательным, а не лирическим текстом, поэтому мотив покаяния здесь опускается. Прославление Бога происходит через использование эпической вариации наименований Бога (Dan 11–14). Отношение поэта к описываемым событиям выражено в форме совета-сожаления: «Так ни один человек не должен// своей души любовь/ от Господа отделить!//» (Dan 19–20). Эта фраза звучит как одно из правил поведения, гномическая формула, органичная в эпическом нарративе.

Пролог поэмы «Даниил» лишен многих исторических подробностей, он весь пронизан комментариями относительно нравственного состояния израильтян: благоволение в глазах Бога народ получает, пока он соблюдает Его заветы; впадая в гордость, пьянство, идолопоклонство, народ становится рабом греха и дьявола и испытывает на себе все последствия гнева Божия. В центре внимания в прологе – топос *translatio imperii*, представление о том, что государственная власть уходит из рук недостойных правителей. Он же оказывается одним из сюжетообразующих христианских топосов в поэме. Подобным образом (отпадая от праведной жизни, впадая в грех гордыни, тщеславия и пьянства, губит свою душу царь Навуходоносор и отстраняется от царской власти на время), те же грехи и пороки осуждаются автором и при описании пира Вальтасара в заключительной главе поэмы. Топос *translatio imperii*

мог соотноситься с исторической реальностью Древней Англии, испытывавшей постоянные набеги викингов, грозившие утратой национальной идентичности⁶⁵⁵.

Описывая Вавилон, поэт осмысливает его как Град Земной в контексте концепции Града Земного и Града Божьего, разработанной блаж. Августином⁶⁵⁶. Не упоминая традиционные для святоотеческого толкования образы Вавилона (строительство Вавилонской башни (Быт. 11)⁶⁵⁷ и Вавилонская блудница (Откр. 17:5, 18:2)), автор осуждает жизнь «во граде» как пагубную для человеческой души. Так она описана, например, в покаянной Молитве Азарии:

«For oferhygdum// bræcon bebodo/ burhsittendum,// had oferhogedon/ halgan lifes.//» – «От высокомерия// преступили законы,/ живя во граде,// состояние отвергли/ святой жизни.» (Dan 297–299).

Следовательно, пролог поэмы «Даниил» представляет собой попытку целостного осмысления истории богоизбранного народа со времени перехода через Красное море и до Вавилонского плена. Повествование в нем использует основные христианские топосы и в целом вписывается в христианские представления о месте в истории праведников и грешников. Используемые при этом средства построения текста, с одной стороны, свидетельствуют о заимствовании ряда топосов из текстов христианской гимнографии, а с другой – о том, что англосаксонский поэт не копировал их, а создавал свой собственный, четко выверенный текст, охватывающий большой временной промежуток.

⁶⁵⁵ Вероятно, именно эта историческая реальность, как и предчувствие будущего нормандского завоевания были источниками вдохновения для создателей ряда древнеанглийских проповедей, наиболее известная из которых «От Волка к англам» (*Sermo lupi ad anglos*) приписывается Вульфстану Йоркскому (ум. 1023 г.).

⁶⁵⁶ *Августин Аврелий*. О Граде Божиим: В 22 кн. М.: Издательство Спасо-Преображенского монастыря, 1994. [Репринт]. Т. 1–4.

⁶⁵⁷ Отчасти как аллюзию на историю создания Вавилонской башни можно воспринимать лишь именование Вавилона Сеннааром (Dan 601). Ср.: «Двинувшись с востока, они нашли в земле Сеннаар равнину и поселились там. И сказали друг другу: наделаем кирпичей и обожжем огнем. И стали у них кирпичи вместо камней, а земляная смола вместо извести. И сказали они: построим себе город и башню, высоту до небес, и сделаем себе имя, прежде нежели рассеемся по лицу всей земли.» (Быт. 11: 2–4).

Помимо общего осмысления исторического прошлого, судьбы народа, эпическое повествование предполагало и рассказ об отдельных культурно-значимых реалиях, концептах идеального героического мира, отношение к которым в христианском и героическом эпосе могло различаться.

В поэме «Даниил» одним из основных мест действия является пиршественный зал: в нем пребывает царь Навуходоносор в начале поэмы и Вальтасар – в ее конце. Пиршественный зал и пир стояли в центре героической картины мира англосаксов.

Именно на пиру и в пиршественном зале Хеороте происходит большая часть событий в начале поэмы «Беовульф». При этом как своеобразный антипод пира описываются действия чудовищ (Гренделя и его матери)⁶⁵⁸. Подобного рода дихотомия в изображении трапезы характерна и для древнеисландской традиции⁶⁵⁹, что свидетельствует о глубоких корнях представлений о пире в германской культуре.

Понимание праздничной трапезы, пира как центра человеческой жизни было характерно не только для поэзии, но и для прозы англосаксов⁶⁶⁰. С принятием христианства пир стал восприниматься еще и в аллегорическом смысле, за счет связи с представлениями о Евхаристии и с пониманием посмертной участи христианина как пира со Христом⁶⁶¹. Во многом описание пира в древнеанглийской поэзии – это описание идеального времяпрепровождения дружины и правителя⁶⁶².

Важными атрибутами пира были не только яства и вино, потребляемые всеми участниками пира, но и песни скопа, которыми он развлекает дружину и

⁶⁵⁸ Мельникова Е. А. Тема пира и дихотомия героического мира англосаксонского эпоса // Литература в контексте культуры. М.: МГУ, 1986. С. 24–26.

⁶⁵⁹ Березовая Н. В. Представления о посмертной участи человека в «Старшей Эдде» и «Младшей Эдде»: загробное пиршество // Раннесредневековый текст: проблемы интерпретации. Иваново: Ивановский государственный университет, 2002. С. 292–298.

⁶⁶⁰ Ненарокова М. Р. «Радуясь трапезе...»: еда и трапеза у англосаксов // *Cursor Mundi*. Человек Античности, Средневековья и Возрождения: научный альманах, посвященный проблемам исторической антропологии. Вып. 8. Иваново, 2016. С. 135–144.

⁶⁶¹ Там же. С. 136–137.

⁶⁶² Magennis H. *Images of Community in Old English Poetry*. Oxford, 1996. P. 1–35.

прославляет воинов и их предводителя, а также процесс раздачи даров⁶⁶³. На пиру воины хвалятся своей доблестью, обещают совершать подвиги. Вся картина пира оказывается наглядной демонстрацией целостности и величия героического общества. Прекращение же пира, разрушение пиршественных залов – главный признак гибели этого общества, попирания его устоев⁶⁶⁴. В «Беовульфе» восхищение красотой пиршественного зала и величием создателя Хеорота соседствует с постоянными упоминаниями о тщетности мирского счастья (Вео 80–84 и далее). Подобного рода философское осмысление пира в контексте бренности мира и обреченности языческого общества значительно усилено в «Данииле».

Библейский источник содержит яркую и запоминающуюся сцену пира Валтасара (Дан. гл. 5). В разгар празднества царь приказывает своим слугам взять жертвенные сосуды, похищенные из Иерусалимского храма, и пить из них. Расплата за бесчинство приходит немедленно, у стен города уже стоят войска противников, которые захватят и разграбят Вавилон. О близкой гибели сообщается чудесным образом: на стене зала таинственная рука пишет царю приговор, который в состоянии разгадать только пророк Даниил. Толкуя зловещую надпись, он сообщает о предстоящей участи Валтасара: в тот же день его царство будет захвачено, а он сам погибнет. Эти библейские события не раз осмысливались в литературе и изобразительном искусстве.

В древнеанглийской поэме «Даниил» внимание сосредоточено не на красочности пира, роскоши и обилии яств, но на нравственной оценке происходящего. В Библии весь пир описан в связи с поведением Валтасара, его сотрапезники практически не упоминаются. В древнеанглийской же поэме пир описывается как собрание воинов. При этом в центре внимания – совместная деятельность жителей Града Земного. Стены, ограждающие воинов на пиру,

⁶⁶³ *Pollington S. The Mead-hall Community // Journal of Medieval History. 2011. Vol. 37, № 1. P. 19–33.*

⁶⁶⁴ См., например, поэму Руины / Пер. В. Г. Тихомирова // *Древнеанглийская поэзия. М.: Наука, 1982. С. 78–80.*

становятся уже не только защитой, но и силой, которая запирает воинов внутри (Dan 695)⁶⁶⁵. Здесь же упоминается и опасность внешняя, исходящая от завоевателей. То есть безопасность, защищенность внутри «высокого града» оказывается мнимой.

Двум другим аспектам пира – винопитию и похвальбе воинов – в «Данииле» также уделено много внимания. Пьянство, опьянение как причина пороков разоблачены уже в первой главе поэмы. Благополучие израильтян прекращается в тот момент, когда их охватывает «гордость при винопитии» (Dan 15–18). Далее рассказывается, что захвативший израильтян царь Навуходоносор также предается пьянству (глава 2). Причем он даже не помнит содержания своего пророческого сна, так как он заснул пьяным (Dan 116–126).

В последней части поэмы Валтасар в своем опьянении идет дальше и впадает в святотатство. Не описывая самого процесса поглощения вина и яств, поэт говорит, что царь опьянел от меда:

«*Gesæt þa to symblesidestan dæge// Caldea cyning/ mid cneomagum; // þær medugal wearð/ mægenes wisa.//*» – «Воссел на пиру/ в последний день// царь халдейский/ с сородичами, // пьяным стал от меда/ вождь того воинства.//» (Dan 700–702).

В Библии Валтасар приказывает своим воинам взять священные сосуды иерусалимского храма и пить из них (Дан. 5:1–4). В древнеанглийской поэме действия воинов описываются как кража и соотносятся с разграблением иерусалимского храма.

В рассказе о действиях воинов очень сложно разграничить план прошлого – предысторию разграбления храма, совершенного еще Навуходоносором, – и план настоящего. Преступление прошлого как бы совершается сейчас, накладывается на настоящие события, придавая им еще более угрожающий характер (Dan 704–711). Рассказ этот чем-то напоминает описанную в «Беовульфе» кражу драгоценного сосуда у дракона. В обеих поэмах преступление влечет за собой

⁶⁶⁵ При этом употреблен глагол *Belucan* – to lock up, enclose, surround, shut, shut up (B-T).

наказание. В «Беовульфе» – это нападения дракона на окрестные земли, а затем схватка с Беовульфом и гибель обоих. В «Данииле» же воровство оказывается частью более серьезного преступления – святотатства. Воины только берут сосуды руками, нарушая тем самым их ритуальную чистоту. Поэт не описывает то, как они пьют из сосудов. Царь же оказывается виновен не только в том, что отдает приказы воинам, он сам участвует в словесном святотатстве – хвастовстве и хуле на Бога. Валтасар похвастается, что его идолы более могущественны, «чем израильский вечный Господь» (Dan 716). О похвале как неотъемлемом атрибуте поведения воинов и одновременно словесном аналоге битвы мы говорили в связи с поэмой «Бытие» в предыдущей главе. Если отважный воин Беовульф на пиру в Хеороте хвалится своими подвигами, силой и отвагой и обещает справиться с чудовищем Гренделем, то Валтасар похвастается силой своих идолов перед Самим Богом, напоминая тем самым Сатану, за это его ждет немедленное наказание.

Мотив гордости как главной причины греха, заимствованный из святоотеческой традиции, проходит сквозь всю поэму «Даниил»⁶⁶⁶. Гордость является важнейшей темой Кодекса Беовульфа⁶⁶⁷. Гордость, превознесение в «Данииле» чаще всего описываются при помощи лексемы *oferhygd*, которую рассматривают как кальку латинского *superbia*, используемую для его перевода в прозаических источниках⁶⁶⁸. Другие два обозначения гордости *wlenco* и *gylp/ gilp* имеют не столько святоотеческие, сколько героические ассоциации.

Лексема *wlenco* в «Беовульфе» может переводиться как «доблесть», «отвага», «дерзновение»⁶⁶⁹. Именно из доблести, отваги (*for wlenco* (Beo 339)) Беовульф решается вступить в битву со страшным чудовищем Гренделем. Унферт

⁶⁶⁶ *Caie G. D.* The Old English Daniel: A Warning against Pride.

⁶⁶⁷ *Orchard A.* Pride and Prodigies: Studies in the Monsters of the Beowulf-manuscript. Toronto: Toronto University Press, 1995. 352 p.

⁶⁶⁸ *Clark G.* The Anglo-Saxons and Superbia: Finding a Word for it // Old English Philology: Studies in Honour of R. D. Fulk / Ed. L. Niefdorf, L. J. Pascaul, T. Sippey. Cambridge: Brewer, 2016. P. 172–189.

⁶⁶⁹ Ср. перевод Ф. Клэбера в глоссарии к «Беовульфу» – pride, high spirit, daring (Glossary // Beowulf & the Fight at Finnsburg / Ed. by F. Klaeber, with Introduction, Bibliography, Notes, Glossary and Appendices. Boston: Heath & Co., 1950. P. 427).

в перепалке с Беовульфом говорит, что доблесть (*wlenco*) в соревновании с Брекой в волнах моря была бессмысленна (Beo 506–513).

В «Данииле» же слово *wlenco* появляется дважды. В самом начале поэмы – в связи с рассказом о воинской доблести/ гордости, которая приводит воинов-израильтян к нравственному падению:

«*þæt hie oft fela folca/ feore gesceodon, // heriges helmum, / þara þe him hold ne wæs, // oðþæt hie **wlenco** anwod/ æt winþege // deofoldædum, / druncne gedohtas. //*» – «так что они часто многих народов/ жизни губили // шеломами воинов, / тех, что Ему не верными были, // пока их **гордость** не охватила / при винопитье // дьяволовыми кознями, / думы пьяные. //» (Dan 15–18).

В начале шестой главы, повествуя о Валтасаре, поэт включает *wlenco* в один ряд с наименованием гордости *oferhyd* (Dan 675–678). Здесь вновь одержимость гордостью связывается с винопитием. Другая лексема *gylp/ gilp*⁶⁷⁰ непосредственно ассоциируется с поведением воина на пиру – хвастовством перед совершением подвига: это и обещание Беовульфа убить Гренделя, которое он сдержал (Beo 829), и обещание вступить в битву с драконом (Beo 2521, 2528). Но это же именование гордости появится и в предупреждении о тщетности мирской славы (Beo 1749). В «Данииле» эта лексема использована по отношению к действиям Навуходоносора (Dan 598, 612, 635), который переживает покаяние и избавляется от тщеславия. Тщеславие же Валтасара заставляет его взять священные сосуды (Dan 751, 754). Пришедшая за этот проступок расплата обрекает его царство на гибель (Dan 694).

Рассмотренные моменты подтверждают, что традиционные представления о пиршественном зале как месте идеализированном, прекрасном и безопасном, в «Данииле» разрушаются.

⁶⁷⁰ *gylp* (1. pride, arrogance, vainglory; 2. action that shows pride, ostentation; 3. where pride finds expression in words, boasting; 4. glory, applause, fame, name, renown (B-T).

В большинстве случаев в поэмах Кэдмона христианские ценности не противопоставлялись ценностям героического мира⁶⁷¹. В «Исходе» героический идеал во многом совпадает с идеалом христианским. Преданность воинов-израильтян своему вождю Моисею является и частью героического кодекса поведения воина, и примером верности Божественной воле, выразителем которой является пророк. Не менее характерна в этом смысле и первая часть поэмы «Бытие», где отношения Бога и Сатаны описываются как отношения вождя и дружинника. Отпадение от вождя естественным образом в героической парадигме воспринимается как поведение, достойное осуждения.

Уже в поэме «Беовульф» взгляд на эпический мир становится критичным. В «Данииле» эта критика обретает более четкое звучание. Пиршественный зал здесь – часть вавилонского царства, в основе которого – гордость и противление Богу. Винопитие и потребление яств не изображаются как таковые, они осмыслены только как причины грехопадений. Тщеславие и гордость, соотносимые с героической доблестью в «Беовульфе», в христианском контексте порабащают человека: ими заражаются израильтяне, вследствие чего они попадают в вавилонский плен; Навуходоносор, захвативший этот народ, также подвержен гордости и винопитию, которые помрачают его разум. Если Навуходоносору дается возможность спасения через покаяние, то у его потомка Валтасара такой возможности нет. Безысходность его участи в сравнении с участью остальных героев подчеркивается в поэме за счет повторяющихся мотивов (винопитие, гордость, тщеславие), а также оборванного финала.

Похвала героя перед битвой, как и винопитие, – необходимые атрибуты героического мира, воспеваемого в «Беовульфе», – в «Данииле» последовательно осуждаются, автор постоянно видит в них «корень зла» и причину нравственного разложения как израильтян, забывших истинного Бога, так и вавилонского царя. При сравнении «Даниила» с «Бытием» и «Исходом», очевидно, что именно это специфическое восприятие героического идеала значительно отличает поэму от

⁶⁷¹ Гвоздецкая Н. Ю. Поэтическое творчество и поэтический язык Древней Англии. С. 32.

первых двух. Если в «Бытии» и «Исходе» нравственный идеал героического мира поддерживается идеалом христианским, то в «Данииле» выбран тот аспект героического поведения (винопитие и похвальба перед битвой), в изображении которого заметно смещение нравственных ориентиров по сравнению с героическим идеалом, а потому большая часть поступков героев требует разъяснения, комментариев и оценки с позиций новой религии. Появление такого текста с прямыми нравуочениями могло быть возможным в рукописи только после первых двух поэм («Бытие» и «Исход»), где нравственный идеал выражен в самих сюжетах, соответствующих героической системе ценностей.

5.3. История как пророчество в христианском эпосе

Понимание истории в Средние века во многом определялись мыслями о конце света и приближающемся Втором пришествии Христа. В связи с этим ряд пророческих книг Ветхого Завета, как и Откровение Иоанна Богослова, пользовались особой популярностью. Книга пророка Даниила также привлекала своей пророческой составляющей: она использовалась как основа толкований снов. Не менее интересной была и яркая образность видений пророку Даниилу, повествующих о царях и царствах, которые появятся после Вавилона, а также пророчество о приходе в мир Спасителя⁶⁷².

⁶⁷² О популярности этих библейских образов говорит их использование в том числе в древнеисландской «Пряди о Раудульве», где истолковывается сон, образная символика которого навеяна Книгой пророка Даниила или популярным сонником («*Somniale Danielis*»), основанным на этом ветхозаветном тексте (См. об этом тексте и его перевод: *Гуревич Е.А.* Аллегорические представление королевской власти в «Пряди о Раудульве»: ветхозаветные

В поэме «Даниил» пророчествам посвящена лишь малая часть. Видения пророку Даниилу не упомянуты, истолкования снов Навуходоносора также предельно сокращены. Вместе с тем ряд мотивов и образов, а также композиционное устройство поэмы показывает ориентацию на экзегетическую традицию истолкования пророчеств.

Композиционное устройство поэмы отличается от остальных текстов рукописи. Большая часть древнеанглийских поэм записана с делением на главы, которое крайне редко совпадает со смысловым делением памятников. В Кодексе Юниуса тексты также разделены на главы, которые имеют сплошную нумерацию латинскими цифрами, некоторые из них оформлены как инициалы. Деление на главы, вероятно, было механическим, а не смысловым. Так, в поэмах «Исход» и «Беовульф» новая глава могла начинаться в середине предложения.

Поэма «Даниил» на этом фоне представляет уникальное явление. В ней каждая глава посвящена отдельной теме и представляет собой более или менее завершённый рассказ.

Первая глава сосредоточена вокруг судьбы израильского народа. При этом поэт стремится очень кратко изложить всю историю после исхода из Египта до вавилонского плена, «присоединяя» тем самым поэму «Даниил» к предшествующей ей в рукописи поэме «Исход».

Вторая глава рассказывает о первом сне Навуходоносора и попытках его истолковать, а также о возведении царем золотого истукана, которому должны были поклоняться все его подданные.

Третья и четвертая главы поэмы посвящены истории чудесного спасения трех отроков в огненной печи и содержат парафразы песнопений – Песни Азарии и Песни трех отроков.

Пятая глава посвящена сну Навуходоносора о древе и его исполнению, сумасшествию и последующему выздоровлению царя.

Шестая глава описывает царствование Вальтасара и пир, во время которого были взяты священные сосуды иерусалимского храма и на стене появилась загадочная надпись, истолкованная пророком Даниилом.

Помимо логической четкости и структурированности всех глав поэмы, важно отметить использование при их соединении кольцевого принципа. В центре его оказываются 3 и 4 главы, содержащие парафразы песнопений, во второй и пятой главах описываются две истории истолкования снов царю Навуходоносору пророком Даниилом. Первая и шестая главы как бы переносят весь сюжет в более широкую историческую перспективу.

На протяжении всей поэмы прослеживается осуждение нравственных пороков, среди которых гордыня, пьянство, приверженность языческим культам; а также достаточно четко выделяется нравственный идеал: верность Завету, хранение чистоты и веры в Единого Бога. В отличие от «Исхода», где армии израильтян и египтян практически не противопоставлены, в «Данииле» использован яркий контраст между героями, ведущими праведную жизнь (Даниил и три отрока), и погрязшими в пороках правителями (наиболее последовательно для этого противопоставления использованы эпитеты, о чем мы говорили в третьей главе). Автор склонен оценивать описываемые события через указание на нравственные идеалы, он приводит правила поведения:

«swa no man scyle// his gastes lufan/ wið gode dælan!//» – «Так человек ни один не должен// своей души любовь/ от Господа отделить!//» (Dan 19–20).

Помимо специфической композиции и акцента на нравственной оценке, обращает на себя внимание и особенность представления истолкований сновидений в тексте. Древнеанглийский поэт излагает содержание первого сна Навуходоносора очень кратко:

«Pa þam folctogan/ on frumslæpe,// siððan to reste gehwearf/ rice þeoden,// com on sefan hwurfan/ swefnes woma,// hu woruld wære/ wundrum geteod,// ungelic yldum/ oð edsceafte.//» – «Тогда войсководителю/ в первом сне,// когда на отдых отправился/ царства князь,// пришло душу тронуть/ сновидение волнительное,// о

том, как мир будет/ чудесно устроен// совсем не людьми,/ но **обновленным творением.**» (Дан 108–112).

Здесь указание на «новое/ обновленное творение» *edsceafte*, видимо, относится к символическому осмыслению того, что будет создано не человеческими силами, но Христом. В Библии описывается весь сон царя, привидевшийся ему истукан, состоящий из разных металлов, и говорится, что камень разрушит царство Навуходоносора и наполнит землю: «Тогда все вместе раздробилось: железо, глина, медь, серебро и золото сделались как прах на летних гумнах, и ветер унес их, и следа не осталось от них; а камень, разбивший истукана, сделался великою горою и наполнил всю землю» (Дан 2:35)⁶⁷³.

Толкование, представленное в древнеанглийской поэме, напоминает то, которое находим в «Толковании на Книгу пророка Даниила» Ипполита Римского:

«Итак, сон, виденный царем, не был сном земным настолько, чтобы его могли истолковать мудрецы сего мира, но сном небесным, могущим исполниться по божественной воле и промыслению (*κατά θεοῦ βουλήν και πρόνοιαν*) в определенные времена»⁶⁷⁴.

Далее Ипполит Римский пишет, что этот сон о том, что должно произойти в последние дни⁶⁷⁵. Подобным образом у Иоанна Златоуста сон этот описывается как то, что должно случиться⁶⁷⁶. Как в поэме «Даниил», так и у Ипполита Римского нет упоминания конкретных образов сна, а именно истукана, части которого сделаны из разных материалов, горы и камня. Естественно, нет и указания на то, что камень – это Христос, хотя это было наиболее распространенное у Отцов Церкви истолкование (Августин, Григорий Нисский,

⁶⁷³ Латинский текст: *tunc contrita sunt pariter ferrum, testa, aes, argentum et aurum, et fuerunt quasi folliculus ex areis aestivis, et rapuit ea ventus, nullusque locus inventus est eis; lapis autem, qui percusserat statuam, factus est mons magnus et implevit universam terram.*

⁶⁷⁴ *Ипполит Римский*. Толкования на книгу пророка Даниила // Ипполит Римский. О Христе и антихристе. СПб.: Библиополис, 2008. С. 84–85.

⁶⁷⁵ Там же. С. 88–89 Курсив в цитатах обозначает прямую цитацию текста Библии.

⁶⁷⁶ *Ancient Christian Commentary on Scripture. Ezekiel, Daniel. Old Testament XIII* / Ed. K. Stevenson, M. Glerup. Illinois: InterVarsity Press, 2008. P. 168.

Ириной Лионский и др.⁶⁷⁷). Так, опуская конкретные образы, автор «Даниила» излагает только общий аллегорический смысл данного сна: камень, который разрушит собой истукана, – это обновленное творение, которое придет вместе с Христом.

Еще один сон царя, описанный в поэме «Даниил», посвящен ведению дерева, он излагается в пятой главе. Его истолкование, а также история исполнения также во многом соотносимы с Толкованием Ипполита Римского. И древнеанглийский поэт, и святитель отмечают нравственные причины болезни царя, его гордыню и тщеславие. В Толковании читаем:

«Так как теперь, забывши об этих прежних своих словах, царь сделался высокомерным и надменным, то он и получил от Бога вот это наказание, сделавшись (таким образом) притчей и примером для всех людей, тиранов и царей, дабы и они не тщеславились, думая о себе больше, чем подобает человеку, и не хвастались, возставая против Бога; но, предусматривая грозящие им опасности, и сами боялись Бога, *ведяще, яко и они Господа имут на небесех.*»⁶⁷⁸.

Схожим образом и древнеанглийский поэт последовательно описывает Навуходоносора как гордого человека, поставившего себя выше других людей и выше Бога:

«*Wearð him hyrra hyge/ and on heortan gedanc// mara on modsefan/ þonne gemet wære,// oðþæt hine mid nyde/ nuðor asette// metod ælmihtig,/ swa he manegum dedð// þara þe þurh oferhyd// up astigedð.*» – «Для него свой ум/ и сердца суждения// стали важнее в размышлениях,/ чем подобало бы,// пока его не принудил/ понизиться// Господь Всемогущий,/ как Он вершит часто,// с теми, что чрез высокомерье/ высоко возносятся.//» (Dan 490–494).

⁶⁷⁷ Ibid. P. 170–171.

⁶⁷⁸ *Ипполит Римский*. Толкования на книгу пророка Даниила. С. 119.

Исполнение сна о древе в ряде толкований описывается как сумасшествие⁶⁷⁹, у Ипполита Римского эта ситуация изложена как изгнание⁶⁸⁰:

«Когда же истек год, после двенадцатимесечия, было отнято у него царство; <сон его таким образом исполнился, и тот, кто других уводил в плен, сам> сделался изгнанником в горах, и кто наказывал Евреев в *чуждей земли*, и сам был достойно наказан в земле пустынной»⁶⁸¹.

В «Данииле» также нет прямого указания на сумасшествие царя, а в связи с этим фрагментом подробно развивается тема изгнания, о чем мы уже говорили в третьей главе.

Таким образом, истолкования пророческих снов в поэме «Даниил» во многом соотносимы с «Толкованием на Книгу пророка Даниила» Ипполита Римского. О близости «Толкования» Ипполита Римского и поэмы Даниил упоминает издатель поэмы Р. Фарелл⁶⁸², его мысль подхватывает Э. Андерсон⁶⁸³. Последний отмечает, что влияние Ипполита Римского было, видимо, опосредованным (через труды Беда Достопочтенного и Иеронима). Показательно, что исследователи приводят иные текстовые примеры и опровергают близость древнеанглийской поэмы и данного Толкования. Объяснить это можно тем, что Ипполит Римский мало известен на Западе, прямых доказательств существования в Древней Англии рукописей Ипполита Римского нет. Его «Толкование на книгу пророка Даниила» дошло до нас в форме фрагментов на греческом языке, а также в ряде частичных переводов на славянский, сирийский и армянский языки⁶⁸⁴.

⁶⁷⁹ Описание состояния царя как утраты разума есть в толкованиях Ефрема Сирина, и блаж. Иеронима *Ancient Christian Commentary on Scripture. Ezekiel, Daniel. Old Testament XIII. P. 199.*

⁶⁸⁰ Таков и заголовок данного фрагмента «Видение пятое. О видении дерева и о том, как был изгнан Навуходоносор» *Ипполит Римский. Толкования на книгу пророка Даниила. С. 116–128.*

⁶⁸¹ Там же. С. 120.

⁶⁸² *Farrell R. T. Introduction. P. 1–45.*

⁶⁸³ *Anderson E. R. Style and Theme in the Old English Daniel // English Studies. 1987. Vol. 68, № 1. P. 1–23.*

⁶⁸⁴ Именно поэтому для сравнения мы пользовались имеющимся переводом на русский язык, который выполнен на основании компиляции текстов уцелевших текстов. *Ипполит Римский. Толкования на книгу пророка Даниила. С. 47–199.*

Святитель Ипполит Римский писал на греческом языке и в Средние века он был известен как составитель целого ряда комментариев на библейские тексты, большая часть которых сохранилась лишь в форме цитат в составе сочинений других христианских авторов. Хотя знание греческого языка в Древней Англии не было широким, грекоязычная традиция экзегезы была известна англосаксам. Возможно, что, излагая толкования пророческих снов, древнеанглийский поэт ориентировался на общую учительную традицию, где использовалось Толкование Ипполита Римского. Эта традиция могла восходить к грекоязычной экзегезе, известной благодаря деятельности Кентерберийской школы.

Не менее значительна, однако, и композиционная близость «Толкования» Ипполита Римского и поэмы «Даниил». Композиция «Толкования» строится в соответствии с хронологической последовательностью, она четкая и стройная⁶⁸⁵. Ипполит Римский, как и автор «Даниила», выстраивает видения в соответствии с хронологией, меняя последовательность изложения, принятую в библейской книге (история Сусанны в ней изложена после истории отроков и пира Вальтасара, в 13 главе, хотя она произошла прежде). Подобного рода перестановок и деления нет в толкованиях Иеронима Стридонского, Феодорита Кирского, Иоанна Златоуста, которые воспроизводят последовательность сюжетов, представленную в библейской книге.

Не менее важным аспектом возможного соотнесения древнеанглийской поэмы «Даниил» и «Толкования» Ипполита Римского был и принцип организации частей текста. «Толкование» построено как собрание «видений» или «слов», каждое из которых посвящено определенному сюжету из книги пророка Даниила. Эти «слова» имеют, как и главы поэмы «Даниил», завершенную структуру и

⁶⁸⁵ Первые два видения посвящены предыстории Даниила – рассказам о праведности пророка и еврейских отроков и о Сусанне, вторая книга – третье и четвертое видения – о противостоянии Даниила и трех отроков Навуходоносору, а третья книга – видения пятое, шестое и седьмое повествуют об истолковании сна о древе, изгнании Навуходоносора, о видении руки во время пира Вальтасара, пребывании Даниила во рве со львами. Четвертая книга (восьмое, девятое, десятое и одиннадцатое видения) полностью посвящена рассказам о видениях Даниилу – пророческой части библейской книги.

воспринимаются как самостоятельные законченные тексты. Жанр толкования, комментария был по своей природе фрагментарен, сходство произведений этого жанра с историческим рассказом было не вполне типично, хотя подобный прием использовал Беда Досточтимый в своем «Толковании на Апокалипсис», так как сам толкуемый текст предполагал рассмотрение «хода истории»⁶⁸⁶.

Соотнесение отдельных логически завершенных главок поэмы «Даниил» с «видениями» из «Толкования» Ипполита Римского позволяет рассматривать эту особенность данной древнеанглийской поэмы не только как результат стремления следовать классической риторике⁶⁸⁷. Каждое из «слов» в «Толковании» Ипполита Римского служит той же цели, что и пророчества Даниила – описание разного рода правителей и неизбежного конца земных царств. Эта же цель прослеживается и в композиции всей древнеанглийской поэмы. Особенно очевидной она становится в восьмой главе: рассказ о Вальтасаре обрывается в момент истолкования Даниилом чудесной надписи на стене.

Сравнение с Толкованием Ипполита Римского позволяет иным образом интерпретировать композицию древнеанглийской поэмы: завершенность ее частей может быть осмыслена как прием, позволяющий воспринимать ее события как пророчества. Отчасти схожую риторическую функцию выполняет и «оборванный» финал. Как показывают палеографические исследования, он не является следствием порчи рукописи⁶⁸⁸. Поэма заканчивается на истолковании Даниилом надписи на стене. В своей речи пророк не только обличает пороки царя (Dan 747–752), но и еще раз напоминает о неожиданности смерти и Божьего суда:

«No þæt þin aldor/ æfre wolde// godes goldfatu/ in gylp beran,// ne ðu hraðor hremde,/ ðeah ðe here brohte// Israela gestreon/ in his æhte geweald;// ac þæt oftor gecwæð/ aldor ðeoda// soðum wordum/ ofer sin mægen,// siððan him wuldres weard/ wundor gecyðde,// þæt he wære ana/ ealra gesceafta// drihten and waldend,/ se him

⁶⁸⁶ О соотношении этого текста с жанрами Толкования и истории см. *Ненарокова М. Р.* Толкования Бедой Откровения Иоанна: способы прочтения и интерпретация. С. 477–479.

⁶⁸⁷ Об этой особенности в связи с использованием приемов контраста и ряда других средств пишет Андерсон *Anderson E. R.* Style and Theme in the Old English Daniel.

⁶⁸⁸ *Farrell R. T.* Introduction. P. 1–45.

dom forgeaf, // unscyndne blæd / eorðan rices, // and þu lignest nu / þæt sie lifgende, // se ofer deoflum / dugepum wealdeð.» – «Никогда твой старейшина / не будет более // Божий сосуд, / похваляясь, брать // и тем рьяно не хвастал бы, / если бы их воины не принесли – // израильские сокровища, / под его владычье могущество, // если бы о том говорил чаще / народа старейшина // словами истинными / своим дружинникам, // что ему славы Хранитель / чудо открыл, // что Он единый / всего сотворенного // Господь и Владыка, / Который даровал ему славу – // безупречное процветание – / в царстве земном, // и ты отрицаешь теперь / что есть Живущий // Тот, Который превыше демонов / дружиной владеет. //» (Dan 753–764).

Во второй части этой речи упомянута история Навуходоносора, здесь сообщается о том, что должно свершиться с Вальтасаром и его царством. Завершается речь прославлением Бога. Использование такого риторического приема как оборванный финал указывает, что стилистика поэмы несколько выбивалась из устной эпической традиции. Оборванность финала можно объяснить принципом фрагментарности, характерным для произведений эпического рода. Но для устной эпической традиции фактически невозможно, чтобы сказитель ушел, не рассказав, чем закончилась его история, не изложив авторского заключения, не описав истории осуществления только что изреченного пророчества.

Задумаемся над тем, что делало этот финал логичным, почему именно так закончил свой текст составитель рукописи? Во-первых, прославление Бога – вполне логичное завершение речи героя. С подобным мы встречаемся как в речи Моисея, так и в Песни Азари и Песни трех отроков (все они оканчиваются прославлением Бога через перечисление Его имен). Такое окончание поэмы соотносит ее как с «Гимном Кэдмона» и традицией песнопений во славу христианского Бога, так и со следующей поэмой Кодекса – «Христос и Сатана». Последняя начинается с прославления Бога и рассказа о Сотворении Им мира.

Во-вторых, отсутствие описания исполнения пророчества делает картину происходящего еще более страшной и заставляет аудиторию мысленно вернуться

к другим аналогичным историям, изложенным в поэме (рассказам об израильском народе, который оказался в плену у царя Навуходоносора, и о самом царе, пережившем изгнание и духовное перерождение). В-третьих, окончание рассказа на пророчестве может восприниматься как подтверждение истинности последнего, безусловности его ближайшего исполнения. В этом случае данное пророчество могло быть обращено и непосредственно к аудитории поэмы.

Таким образом, оборванный финал поэмы акцентирует внимание на значении описанных в ней историй как пророчеств. Пророчества эти не рассмотрены как предсказания, описывающие исторические события до Рождества Христова, что было бы логично в традиции истолкования снов и видений пророка Даниила. Можно предположить, что, сокращая пророческую составляющую в поэме, автор ориентируется на уровень образованности своей аудитории, поскольку смыслы пророческие не должны были объясняться недостаточно посвященным в духовных вопросах людям⁶⁸⁹. Не менее логично и то, что в древнеанглийской поэме на первое место выдвигались не определенные события древней истории, а идея неожиданности Божьего суда, которая была актуальна для современников поэта. Ощущение незавершенности должно было спровоцировать аудиторию на дальнейшие рассуждения и выводы.

Схожая идея, вероятно, была заложена и в композиции поэмы «Христос и Сатана». На первый взгляд, она отличается от «Даниила», так как организована в соответствии с принципом противоположным хронологическому. Три части поэмы воспринимаются как три самостоятельных эпизода и издавались иногда как отдельные произведения. Первая (Ch&S 1–364) повествует о страдании падших ангелов в аду, вторая (Ch&S 365–662) – о сошествии Христа в ад и третья (Ch&S 663–729) об искушении Христа в пустыне. Объединение этих сюжетов

⁶⁸⁹ Как писал Ориген, «а еще более совершенный [...] человек должен назидаться духовным законом, содержащим в себе тень будущих благ» Цит. по: *Нестерова О.Е.* Проблемы интерпретации учения Оригена о трех смыслах Священного Писания в современной научной литературе. С. 26.

(восходящих к различным источникам) противоречит библейской хронологии, потому вызывало ряд возражений и порождало сомнения в единстве⁶⁹⁰.

В поэме «Христос и Сатана» автор как бы продолжает развитую в поэме «Даниил» историю гордыни и греха, отступления от Бога. Автор вновь обращается к конфликту между Богом и дьяволом, но излагает его не как исторически последовательное повествование. Примечателен и конец поэмы. Помещая историю искушения в пустыне в финале, поэт тем самым ставит свою аудиторию в ситуацию выбора. Пройдя путь Священной истории от Сотворения мира, читатель должен быть в состоянии отстоять свою верность христианским идеалам и правилам, поскольку он постиг не только исторический, но и нравственный и типологический и аллегорический смыслы описанных событий.

Для понимания целостности поэмы «Христос и Сатана» важен ее финал. Изложение истории искушения Христа в пустыне в поэме отчасти противоречит евангельскому источнику (Мф. 4:1–11; Лк. 4: 1–13). В Евангелии Христос дает лишь краткие ответы в форме заповедей из книги Второзакония, не раскрывая дьяволу Своей Божественной сущности. В древнеанглийской поэме Христос во время искушения в пустыне открыто обращается к Сатане как Сын Божий, подробно обличает Сатану, и отправляет его в ад:

*«þa him andswarode/ ece drihten:// "Gewit þu, awyrgda,/ in þæt witescræf,//
Satanus seolf;/ þe is susl weotod// gearo togegnes,/ nalles godes rice.// Ah ic þe hate/
þurh þa hehstan miht// þæt ðu hellwarum/ hyht ne abeode,// ah þu him secgan miht/
sorga mæste,// þæt ðu gemettes / meotod alwihta,// cyning moncynnes. / Cer ðe on
bæcling!// Wite þu eac, awyrgda, / hu wid and sid// helheoðo dreorig,/ and mid hondum
amet.// Grip wið þæs grundes;/ gang þonne swa// oððæt þu þone ymbhwyrft/ alne
cunne,// and ærest amet / ufan to grunde,// and hu sid seo/ se swarta eðm.// Wast þu
þonne þe geornor / þæt þu wið god wunne,// seoððan þu þonne hafast/ handum
ametene// hu heh and deop/ hell inneward seo,// grim græfhus./ Gong ricene to,// ær*

⁶⁹⁰ Сомнения в целостности выражал один из издателей поэмы (Christ and Satan. An Old English Poem / Ed. with Introduction, Notes and Glossary by M. D. Clubb. P. LVI).

twa seondon/ tida agongene, // þæt ðu merced hus/ ameten hæbbe."/>» – «Тогда ему отвечал/ вечный Господь:// “Изыди ты, осужденный,/ в бездну мучений,// Сатана сам,/ тебе страданье определено// там немедленно,/ а не Божье Царство.// Но я тебе приказываю/ Своей высочайшей волей,// чтобы ты жителям ада/ надежду не возглашал,// но ты им сказать сможешь/ о печали величайшей, // что ты встретил/ Господа всего живущего,// Царя человеческого рода./ Обернись спиной!// И познай ты, осужденный,/ как широк и необъятен// адский простор печальный,/ и руками своими его измерь.// Охвати то дно,/ пройди по нему,// пока ты того свода/ всего не узнаешь,/ и прежде измерь его// дна глубину,/ и как широка/ та пропасть тьмы.// Познаешь ты ясно,// что ты против Бога восстал,// когда ты своими руками/ измеришь, как высок и глубок// ад изнутри,/ мрачный муки дом.// Ступай немедленно,/ чтобы прежде, чем два часа пройдет,// ты предназначенного дома/ того достиг”//» (Ch&S 690–710).

Конкретные детали этого приказания заставляют вспомнить речи Сатаны из поэмы «Бытие». Там описание ада и мучений, связанных с пребыванием в нем, перемежается с рассказом о желании покинуть это место и перерастает в план по соблазнению человека. При этом Бог никак не вмешивается в действия падших ангелов. Финал поэмы «Христос и Сатана», напротив, содержит приказы Бога, обращенные непосредственно к Сатане. Конфликт между ними, который намечается в первой поэме Кодекса, разрешается именно здесь, когда позиция Бога выражена предельно конкретно, а Его повеления представлены четко и ясно. Завершается поэма описанием пути Сатаны в ад, где его встречают падшие ангелы. Всё последующее вполне ясно: в первой части поэмы падшие ангелы достаточно развернуто обвиняли своего предводителя во лжи. Логическим продолжением этой истории является намек на бесконечность страданий и жалоб в аду. Подобно тому, как финал «Даниила» заставляет вернуться к его основной части, финал «Христа и Сатаны» также ориентирован на содержание, изложенное в двух предыдущих ее частях.

В целом, композиция последней поэмы Кодекса Юниуса ориентирована на первую поэму («Бытие»). Ее конец, хотя хронологически и должен был предшествовать второй части, логически замыкает весь Кодекс и содержит завершение темы противостояния Бога и дьявола и борьбы с гордыней. В этой композиционной замкнутости заметно стремление к оформлению Кодекса Юниуса как логически целостного нарратива.

Анализируя композицию поэмы «Христос и Сатана» и определяя логику, лежащую в ее основе, Р. Финнеган соотносит ее с приемом *exemplum*. Данный риторический прием был особенно популярен в римской литературе и затем широко использовался в сочинениях позднего Средневековья. Тексты, использующие этот прием, содержат рассказ о действии или событии, его осмысление или прославление и установку определенной нормы поведения⁶⁹¹. Во многом ориентация на этот прием позволяет понять соединение драматических, повествовательных и лирических фрагментов в поэме «Христос и Сатана»⁶⁹².

Р. Финнеган соотносит данную поэму с прозаическими проповедями, известными на Британских островах (прежде всего, гомилии Григория Великого), которые могли заканчиваться формульным наставлением⁶⁹³. Когда наставление было достаточно подробно разработано в процессе изложения самого «примера» (т. е. истории, лежащей в основе *exemplum*), финального наставления не требовалось, что часто встречается в проповедях Эльфрика⁶⁹⁴. Эти наблюдения позволяют Р. Финнегану говорить, что принцип *exemplum* использован в поэме «Христос и Сатана» именно в таком варианте.

Вместе с тем соотношение с принципом *exemplum* других поэм Кодекса Юниуса представляется нам не менее логичным и важным для понимания

⁶⁹¹ *Roller M. B. Models from the Past in Roman Culture. A World of Exempla. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. P. 4.* Об использовании этого приема в более поздней традиции см. *Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Exempla XIII века). М.: «Искусство», 1989. 366 с.*

⁶⁹² *Finnegan R. E. Introduction. P. 17.*

⁶⁹³ *Ibid. P. 18–19.*

⁶⁹⁴ *Ibid. P. 21–24.*

целостности рукописи. Композиционная завершенность каждой части поэмы «Даниил», наличие в ее тексте элемента наставления, как мы показали выше, также позволяет соотносить ее с данным приемом.

Принцип *exempli*, очевидно, использован и в поэме «Исход», но иным образом. Он менее очевиден, поскольку в рассказе приводится фактически один «пример» (история исхода из Египта), дополненный вставным эпизодом (история Ноя и Авраама), а наставительная часть включена не в сам рассказ, но содержится только в заключительном фрагменте (рассказ о Страшном Суде). Такой способ использования данного приема более характерен для проповедей Григория Великого и других отцов Церкви.

Подводя итог рассмотренным особенностям композиции поэм Кодекса Юниуса, вернемся к пониманию эпического жанра, предложенному Аристотелем, в соответствии с которым, эпос предполагает передачу основного смысла, содержания текста за счет целесообразности повествования, наличия в нем внутренней закономерности⁶⁹⁵.

В христианском эпосе англосаксов логика соединения отдельных частей и поэм в единый Кодекс была совершенно оригинальной. Часто она может быть объяснена экзегетическими приемами, которые определяли методы построения текста, а также богослужебной последовательностью, в которой исполнялись те или иные произведения (так контактное соединение сюжетов Книги Исход и Книги пророка Даниила в Кодексе Юниуса может быть объяснено, прежде всего, совместным использованием в богослужении связанных с этими сюжетами песнопений).

Единство Кодекса Юниуса просматривается не только на уровне тематики и соединения частей, но и на уровне сюжетной организации.

В центре конфликта в каждой из поэм – противостояние Бога и человеческой греховности. В поэме «Бытие» завязка конфликта между Богом и

⁶⁹⁵ *Аристотель. Поэтика* / Пер. и примеч. М. Л. Гаспарова // *Аристотель и античная литература* / Отв. ред. М. Л. Гаспаров. М.: Наука, 1978. С. 121–126.

падшими ангелами, подобная завязке перебранки, представлена как историческое повествование и как драматическое действие в частях «Бытие А» и «Бытие Б», которые можно назвать самостоятельными фрагментами.

В «Исходе» конфликт описан через скрытую аллегория, в центре которой типологические параллели, выстраивающиеся в рассказ о высоких, мистических смыслах Священной истории. Заключая в себе скрытую аллегория, поэма по большей части излагает событийную канву без ее оценивания. Лишь финал поэмы и ее зачин непосредственно обращены к аудитории и содержат элемент проповеди или назидания.

В «Данииле» конфликт осмыслен на примере судеб народов и их правителей. В нем отдельные «истории» или «примеры» (*exempla*) представлены наиболее последовательно.

В поэме «Христос и Сатана» повествование возвращается к описанию противостояния Бога и дьявола. При этом Бог описан уже как активно действующая сила: в отличие от «Бытия», Христос отражает все нападки Сатаны, он спасает праведников, выводит их из ада и отправляет туда дьявола на вечные мучения.

В поэмах «Даниил» и «Христос и Сатана» адресованность аудитории, осмысление описываемых событий с нравственной точки зрения просматривается на протяжении всего повествования. При этом аллегорические и пророческие смыслы выражены в самой композиции текста.

Выводы к главе 5

Проведенный в данной главе анализ показал, что рассмотрение христианского эпоса как способа отражения исторических событий невозможно без сравнения этого жанра с жанрами церковной историографии и героическим эпосом. Общность христианского эпоса и церковной историографии выявляется на уровне использования библейских топосов, которые применительно к средневековой традиции должны рассматриваться не только в сугубо экзегетическом контексте, но и в связи с ассоциациями с собственным историческим прошлым. Возникновение топосов Книги Исход в сочинениях церковной историографии («О гибели Британии» Гильды Премудрого и «Церковной истории народа англов» Беды Досточтимого), а затем их воспроизведение в христианском эпосе свидетельствовало об их важной роли в понимании собственного исторического прошлого.

Возникновение эпоса, как и церковной историографии, предполагало определенную стадию самоосмысления народа как исторической общности. Поскольку и героический, и христианский эпос англосаксов не сообщают о собственном историческом прошлом этого народа, мы до конца не представляем себе степень этого самоосмысления. В то же время важнейшее для англосаксов сочинение церковной историографии («Церковная история народа англов») давало модель идеального «народа англов», образ которого формировался во многом за счет соотнесения его истории с библейскими событиями.

В христианском эпосе в качестве нравственного идеала показан «народ Божий». Как и героический эпос англосаксов, эпос христианский не выдвигает героя-индивидуалиста, подвиги которого являются только выражением личной доблести. Важными оказываются образы народов, целостность которых

просматривается на уровне противопоставлений (моряки – землежители («Исход») и израильтяне – городские жители, вавилоняне («Даниил»)). Указание на «народы Ингве» в «Исходе» могло ассоциироваться с англосаксами-язычниками, а упоминание «воинственных жителей приграничных земель» – с мерсийцами.

Пересказ большого фрагмента Священной истории, ее сокращение, предпринятое в прологе поэмы «Даниил», отражает ключевые аспекты понимания и оценки истории в христианском эпосе. Она осмысливалась сквозь призму топосов христианской гимнографии (послушание Богу, преданность Его воле и др.). Эпический жанр не предполагал использования прямых цитат из лирических текстов, но переосмысливал связанные с ними топосы в контексте оценки логики развития истории.

Героический идеал в целом поддерживается в христианском эпосе: это и образы мудрого правителя (Бог в поэме «Бытие»), и военной дружины (ангельское воинство в «Бытии» и израильтяне в «Исходе»), и полководца (Моисей в «Исходе»). Однако ряд его аспектов: винопитие, хвастовство на пиру – оцениваются резко негативно в рамках христианской морали, что особенно четко проявлено в финале поэмы «Даниил».

Композиционная организация поэм Кодекса Юниуса предполагала использование приема *exemplum*. При этом происходило последовательное сопоставление ряда историй разного размера и содержания, семантика которых выявляется либо параллельно с самим рассказом (части поэм «Даниил» и «Христос и Сатана»), либо в его заключении (поэма «Исход»). Такие приемы, как 1) вставные драматические компоненты («Бытие Б», «Даниил»), 2) оборванный финал («Даниил»), 3) нарушение хронологической последовательности («Христос и Сатана»), а также 4) логическая завершенность отдельных главок («Даниил») и 5) нераскрытая аллегория («Исход») позволяли относить изложенные в Кодексе Юниуса истории не только к прошлому, но и будущему, то есть понимать их как аналоги пророчеств.

В ходе анализа была выявлено сходство христианского эпоса с толкованиями на библейские книги. Последняя просматривается не только в схожем понимании отдельных сюжетов и образов, но и на уровне композиционного соотношения компонентов текста. Эта близость, с одной стороны, доказывает наличие тесных взаимосвязей внутри системы жанров (и всей письменной словесности), которые были характерны для средневековой литературы в целом. С другой стороны, она позволяет говорить и о том контексте, в котором формировался жанр христианского эпоса: он объединял в себе как устное историческое предание, так и латинские прозаические сочинения (историографию и толкования на библейские книги). В последних значимой была не только содержательная сторона, но и сам принцип изложения, т. е. жанрово-композиционные особенности.

Заключение

Система жанров древнеанглийской поэзии долгие годы представляла собой terra incognita, логика существования внутри которой была лишь намечена, а литературоведческие исследования ограничены по ряду причин. В тени славы «Беовульфа» оставались не только «малые» жанры, но и значительно превосходящие его по общему объему тексты поэм на библейские и агиографические сюжеты. Меж тем именно эта разновидность словесности (судя по сохранившимся рукописям) была наиболее популярной и значимой для духовного мира англосаксонского монастыря. В советскую эпоху полноценное рассмотрение христианского эпоса в отечественном литературоведении не могло состояться, а существующая зарубежная традиция уделяет мало внимания проблеме жанра в целом. Поэтому данное исследование христианского эпоса было призвано осмыслить специфику не только отдельного жанра, но и наметить принципы анализа всей системы жанров поэтической традиции англосаксов. Последняя проблема актуальна практически для всех литератур эпохи Средневековья, что подтверждается рядом солидных исследований, посвященных проблеме жанра и выпущенных Институтом мировой литературы РАН за последние десятилетия. Они, как и исследования латиноязычной христианской литературы этого периода, во многом подготовили данное исследование. Не менее значимым был и круг работ лингвистического характера, включающих широкое филологическое и культурно-историческое осмысление текстов древнеанглийской и древнескандинавской словесности.

Цель этого исследования состояла в установлении жанровых характеристик христианского эпоса англосаксов и описании его структуры и специфики в

сравнении с другими жанровыми формами этой традиции. Эту цель удалось осуществить за счет решения ряда конкретных задач.

Прежде всего были осмыслены составляющие термина «христианский эпос», которые позволяют считать его жанровым определением. В ходе анализа установлено, что наиболее общим, подходящим для всех эпох и традиций обозначением текстов на библейские сюжеты может быть словосочетание «библейское переложение». Более конкретным можно назвать словосочетание «библейская парафраза», которое предполагает использование традиции поэтического парафразирования, т. е. близкого к исходному тексту переложения конкретных текстов прозой или стихами.

Как показал обзор христианской словесности эпохи Античности и раннего Средневековья, библейские переложения часто переходили из разряда перевода и вторичного текста, становясь самостоятельным произведением искусства, встраиваясь в существующую систему жанров конкретной традиции, одновременно трансформируя ее. Они требуют внимательного анализа и выявления характеристик, которые можно отнести к «памяти жанра».

Жанровое обозначение «христианский эпос» является наиболее соответствующим текстам Кодекса Юниуса, а также ряду других крупных повествовательных произведений поэзии англосаксов на библейские и агиографические сюжеты. Цель этих текстов состояла в христианской проповеди. Они оставались эпосом и воспроизводили те модели построения текста, которые были свойственны аллитерационной поэзии англосаксов и уходили корнями в глубокое общегерманское прошлое. При всем этом их нельзя уравнивать с эпосом героическим.

Применение теоретических подходов, выработанных в литературоведении, позволило точнее определить содержание термина «христианский эпос». Новаторство теоретического подхода в данной работе заключалось в применении для описания средневекового жанра критериев, выработанных на материале

исследования фольклора и эпоса как рода литературы, а также в сравнении жанров христианского и героического эпоса.

Как показал проведенный анализ, в соответствии с логикой жанрового развития в христианском эпосе не только воспроизводились, но и переосмысливались приемы построения текста (зачины, аллитерация, эпическая тема, принципы организации эпизода), они обретали новую жизнь и уже не могли быть поняты без учета христианской традиции. Христианский эпос, как и героический эпос англосаксов, обладал особым типом эпической дистанцией и героикой, совмещал в себе нравоучительную и информативную функции. При этом он значительно отличался от героического эпоса за счет всеобъемлющего пространственного и временного охвата действительности, сакральности, преобладания нравоучительной функции. Вероятнее всего, тексты этого жанра воспринимались как более достоверные по сравнению с героическим эпосом. Христианский эпос являлся полноценным жанром, то есть, по словам М.М.Бахтина, «представителем творческой памяти в процессе литературного развития»⁶⁹⁶, представляя собой при этом «исторически продуктивный тип высказывания, реализующий некоторую коммуникативную стратегию текстопорождения»⁶⁹⁷.

Второй задачей данного исследования было описание культурно-исторических условий существования христианского эпоса, а также традиции словесности и образования, которые повлияли на сложение этого жанра. Помимо проанализированных во второй главе исследования конкретных исторических фактов, касающихся существования древнеанглийской поэтической традиции и традиции чтения и толкования Библии, исследование, проведенное в последующих главах, показало укорененность данного жанра в собственной поэтической традиции англосаксов и не только его связь с 1) героическим эпосом, 2) «малыми» жанрами, обладающими общегерманскими корнями, 3) жанром

⁶⁹⁶ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Сов. Россия, 1979. С. 122.

⁶⁹⁷ Тюпа В. Аналитика художественного (введение в литературоведческий анализ). С. 125.

элегии, но и с 4) латинскими библейскими переложениями, 5) церковной историографией, 6) толкованиями библейских книг, 7) трактатами по риторике, 8) средневековыми энциклопедиями. Не менее значительно было и влияние текстов, укорененных в христианской молитвенной практике: 9) Псалтири, 10) богослужебных песнопений, а также 11) богослужебной последовательности в целом.

Принципиально новым в данной работе было выявление «малых» жанров в составе поэм Кодекса Юниуса, а также их соотнесение с жанром элегии. Удалось дополнить существующую картину источников поэм Кодекса Юниуса за счет их сравнения с риторическим трактатом Беды Досточтимого «О фигурах и тропах Священного Писания». Были выявлены также новые аспекты, позволяющие соотносить поэму «Даниил» с «Толкованием на Книгу пророка Даниила» Ипполита Римского. Существенным вкладом в развитие этой проблематики стал сам подход к сравнению христианского эпоса с источниками, который заключался в рассмотрении их влияния на поэтику христианского эпоса. Сформировавшийся в период расцвета образовательной традиции англосаксов, христианский эпос вобрал в себя достижения христианской традиции осмысления Библии, влияние которых прослеживается на разных уровнях построения текста.

Важным для понимания культурно-исторических условий существования христианского эпоса было решение третьей задачи, которое позволило по-новому осмыслить проблему авторства поэм Кодекса Юниуса. Принципиальным отличием нашего исследования от предшествующих работ, которые рассматривали Легенду о поэте Кэдмоне лишь как одно из исторических свидетельств, является комплексное исследование поэтики данного текста и его сравнение с легендами о переводчиках Библии и рядом свидетельств, описывающих древнеанглийских авторов поэзии на христианские темы. Проведенный анализ позволил перейти на новый уровень обобщения и соотнести древнеанглийскую традицию с представлениями об авторе и жанре,

выработанными в рамках теории стадийного развития литературного процесса⁶⁹⁸.

Значительным здесь является вывод о том, что древнеанглийская поэзия на библейские и агиографические сюжеты, хотя и создавалась в ту эпоху, которую называют традиционалистической, существовала в контексте представлений об авторстве, характерных для архаической эпохи (и тем самым продолжала библейскую традицию). Среди них наиболее важным было понимание автора как авторитета, т. е. знака жанра и стиля. Подробное осмысление библейских аллюзий в легенде о Кэдмоне позволило сделать вывод о сакрализованности данной фигуры, что является существенным моментом в осмыслении жанра текстов, ему приписываемых.

Рассмотрение истории формирования в древнеанглийской традиции фигуры автора-авторитета поэзии на библейские темы демонстрирует что его роль мог играть и один из образованных интеллектуалов (Альдхельм Мальмсберийский или Беда Досточтимый), и мудрый правитель (король Альфред). Однако статус сакральной фигуры обрел поэт Кэдмон, имя которого было долгое время табуировано, что может объяснять безымянность автора Кодекса Юниуса, а также необходимость «подписи» Кюневульфа в конце некоторых текстов христианского эпоса. Сакрализация имени Кэдмона и широчайший репертуар, который перечисляет Беда в Легенде о Кэдмоне, означали возможность письменной фиксации целого ряда поэтических текстов на библейские темы.

Центральное место в композиции диссертационного исследования (3 глава) было уделено решению пятой задачи: установить особенности использования и семантику приемов построения текста традиционного эпоса в христианском эпосе. Выполненный анализ приемов организации текста вобрал в себя основные достижения исследований древнеанглийской поэтики и наметил пути их изучения с точки зрения выражаемой семантики. Важнейшим моментом для понимания христианского эпоса как самостоятельного жанра является то, что принципы

⁶⁹⁸ *Аверинцев С. С. и др.* Категории поэтики в смене литературных эпох. С. 3–38.

построения текста, выработанные в эпической традиции англосаксов (зачины, эпическая вариация, эпические темы, эпитеты, аллитерационные созвучия, ретардации), в христианском эпосе использовались для выражения новых смыслов. Многозначность высказывания, свойственная эпическому тексту, не только не снималась, но усиливалась за счет использования ассоциаций, связанных с традицией аллегорического прочтения сюжетов и образов Священной истории.

Приемы построения текста анализировались в контексте связи с традицией христианской литературы. Соотнесение христианского эпоса с другими жанрами на разных уровнях текста позволило выявить природу их взаимодействия. Сопоставление с жанрами церковной гимнографии показало, что они: 1) могли перелagаться в поэтической форме (парафразы Песни трех отроков и Песни Азарии) и включаться в эпический контекст; 2) последовательность песнопений в церковном круге могла определять композицию и сочетание сюжетов внутри Кодекса (это и сюжеты «Исхода Б», и соположение сюжетов Книги Исход и Книги пророка Даниила); 3) образность Псалтири и мотивы покаянных молитв влияли на организацию ряда фрагментов (пролог «Даниила», фразеология); 4) восклицание анафоры стало основой зачина первой поэмы Кодекса, а семантика этой части богослужения отразилась во всей рукописи в целом.

В ходе исследования удалось выявить основные моменты, определявшие нарративные стратегии христианского эпоса как особого жанра. Следование экзегетической традиции просматривается в отдельных эпизодах, непосредственно ориентирующих читателя на общепринятые типологические параллели. Не менее важны и случаи, когда понимание текста невозможно без применения экзегетических принципов и выявления разных смыслов излагаемых событий: 1) новозаветные смыслы приписываются ветхозаветным сюжетам (зачин и финал поэмы «Исход»); 2) отдельные образы расширяются через включение в их описание устойчивых христианских ассоциаций (небо, облачный покров, мачта и парус в «Исходе»); 3) эпизоды строятся на основе

типологических, нравственных, аллегорический и анагогических ассоциаций основных образов («Исход Б»); 4) композиция текста в целом ориентируется на традицию прозаических истолкований («Даниил»). Проведенный анализ подтверждает, что данные тексты, возникшие в монастырской образовательной среде, могли использоваться для обучения аллегорезе – приемам истолкования библейского текста. Большая часть поэм христианского эпоса разъясняет библейскую историю, не углубляясь в сложные экзегетические экскурсы, что также позволяет говорить, что они органично вписывались в образовательный контекст.

Одной из задач исследования было выявление своеобразия целостности рукописи Кодекс Юниуса и жанрово-композиционных особенностей входящих в нее поэм. Выполненный анализ показывает, что поэмы древнеанглийского христианского эпоса представлены в Кодексе Юниуса в виде уникального единства, которое просматривается на уровне сюжетной организации. В центре конфликта в каждой из поэм – противостояние Бога и человеческой греховности. В поэме «Бытие» завязка конфликта между Богом и падшими ангелами подобна завязке в перебранке, в «Исходе» конфликт описан через скрытую аллгорию, в центре которой – типологические параллели, выстраивающиеся в рассказ о высоких, мистических смыслах Священной истории. В поэме «Даниил» приводится последовательность историй гордыни и греха отступления от Бога, которые по-разному разрешаются. В поэме «Христос и Сатана» автор вновь обращается к конфликту между Богом и дьяволом, но излагает его не как исторически последовательное повествование. Помещая историю сошествия Христа во ад перед рассказом о его искуплении в пустыне, поэт тем самым ставит свою аудиторию в ситуацию выбора. Пройдя путь Священной истории от Сотворения мира, читатель должен быть в состоянии противостоять искушениям, поскольку он постиг не только исторический, но и нравственный, типологический, анагогический и эсхатологический смыслы описанных событий.

Существенным для понимания жанрово-композиционной природы поэм Кодекса Юниуса было рассмотрение фрагментов, соотносимых с традицией «актуальных» текстов, а также с лирикой и драмой. Впервые включенные в эпический контекст парафразы богослужбных песнопений были проанализированы не только в сравнении с библейскими источниками, но и на уровне поэтики. Было установлено, что они не только выделялись своеобразным структурно-синтаксическим устройством, но и изменяли ближайший эпический контекст, уподобляя его драматическому действию или литургии. Воспроизведение «малых» жанров, типологически восходивших к жанрам языческой магии, в христианском эпосе было естественным следствием «памяти жанра». При этом древние, архаические модели использовались для живого, доступного изложения христианской догматики.

Архаическая природа христианского эпоса англосаксов выявляется и за счет наличия фрагментов, которые мы условно называем лирическими и драматическими. Они выделяются в составе эпического нарратива в том числе за счет использования повествования от первого лица. Принципы описания свойственных лирике личных переживаний только начинали вырабатываться в древнеанглийской традиции, главным образом, в жанре элегий. Соотнесение этих фрагментов христианского эпоса с элегиями позволило выделить основные приемы, способствующие нагнетанию эмоционального напряжения. Жалобы падших ангелов в аду, составляющие значительную часть поэмы «Христос и Сатана», во многом воспроизводят принципы организации повествования, характерные для элегий. Отличием от ряда элегий является то, что в христианский эпос включается рассказ о причинах несчастий, о грехах, поскольку данные фрагменты являются одновременно изложением христианской догматики. Так реализуется важнейшая для эпоса особенность: обращенность речей персонажей одновременно другим персонажам и аудитории эпоса.

К драматическим эпизодам, то есть использующим прямую речь и обмен речами персонажей для развития действия, можно отнести целый ряд фрагментов

поэм Кодекса Юниуса: 1) «Даниил Б», включающий песнопения Азарии и трех отроков в огненной печи и реакцию на них зрителей; 2) речи Моисея на берегу Красного моря («Исход»); 3) разговоры Авраама с Богом («Бытие»); 4) диалог между Христом и Сатаной («Христос и Сатана»); 5) обращение грешников в аду к сошедшему туда Христу («Христос и Сатана»); 6) размышления отправленного в ад Сатаны о возможности спасения и мести человеческому роду («Бытие Б»).

Наиболее существенным для понимания жанровой природы христианского эпоса был анализ соотношения авторской и прямой речи в первых двух частях поэмы «Бытие»: «Бытие А» и «Бытие Б». Здесь дважды описывается одно и то же событие: как историческое повествование от лица автора и как драматически развивающееся действие от лица героев, в нем участвующих. Причем оба эпизода существуют на равных правах и позволяют увидеть одно и то же событие (грехопадение, центральное для понимания природы человеческой греховности) с разных позиций. Аналогичный прием повторного описания встречаем и в рассказе о сумасшествии царя Навуходоносора (поэма «Даниил»), которое условно описывается поэтом как изгнание. Трижды представленная в разных вариантах последовательно развертывающаяся тема изгнания позволяет передать изменение внутреннего состояния человека, его нравственное перерождение. В целом, повторные описания служили осмыслению важных событий с разных сторон и позволяли акцентировать внимание на нравственных проблемах, особенно актуальных для христианского эпоса как жанра.

Седьмая задача диссертации состояла в рассмотрении важнейших приемов осмысления исторического прошлого, используемых в христианском эпосе. Проблема соотнесения истории и эпоса является необычайно сложной и многоплановой, применительно к христианскому эпосу она ставится впервые. В заключительной главе диссертационного исследования удалось наметить существенные подходы к анализу этой проблемы. Для соотнесения христианского эпоса с англосаксонской историей был предпринят анализ двух текстов церковной историографии («О гибели Британии» Гильды Премудрого и «Церковная

история народа англоv» Беды Досточтимого), которая описывала собственное историческое прошлое при помощи аллюзий на события Священной истории. При этом был выявлен ряд библейских сюжетов и топосов, которые становились культурно-значимыми в сознании англосаксов: разрушение языческих жертвоприношений, переход через Красное море, обретение Земли обетованной и др. Использование их в поэтических переложениях Библии предполагало ассоциации с событиями собственной истории, а потому христианский эпос, как и героический эпос, может рассматриваться в качестве особой формы осмысления истории. Сравнение общих топосов в двух жанрах позволило установить и наличие последовательной героизации в эпосе. Не менее значительным является и вывод о том, что христианский эпос мог содержать отдельные аллюзии на события собственного исторического прошлого англосаксов. Целостный филологический анализ текстов Кодекса Юниуса позволяет говорить и о том, что в них содержалась оценка хода развития истории, представленная на разных уровнях текста: построение эпизода, композиция поэмы, композиция рукописи.

Теоретическое осмысление христианского эпоса как самостоятельного жанра было совмещено в данной работе с анализом текста, результатом которого стал выполненный филологический перевод двух поэм Кодекса Юниуса («Исход» и «Даниил»), снабженный подробным лингвистическим, культурным и теологическим комментарием. Объединение подходов к анализу текста, выработанных в разных науках: литературоведении, лингвистике, культурологии, истории и теологии – позволило выполнить комплексное исследование, которое, надеюсь, будет интересно ученым разных областей.

Предлагаемый и подтверждаемый выполненной работой взгляд на христианский эпос англосаксов как на самостоятельный жанр позволяет дополнить наши представления об истории развития английской литературы.

Выявленные жанровые особенности коренным образом отличают христианский эпос англосаксов от более поздних текстов аналогичной тематики.

Так, среднеанглийские переложения книг Бытие и Исход⁶⁹⁹ по большей части воспроизводят библейскую последовательность изложения, лишь слегка уточняя и разъясняя содержание, не создавая собственной оригинальной композиции и не трансформируя повествование в соответствии с экзегетическими принципами. Более поздние переложения (XV века) также не были непосредственно связаны с древнеанглийскими источниками. Рецепция библейских тем и сюжетов происходила в это время не через собственную учительную традицию, а через иные культуры и тексты (одним из них была и *Historia Scholastica* Петра Коместора⁷⁰⁰ (XII век)). Хотя библейские сюжеты оставались популярными, они осмысливались на ином уровне. Помимо эпических, в это время возникали драматические жанры на библейские сюжеты. Целью этих переложений было изложение Священной истории для непосвящённых. Общим для них и древнеанглийской традиции является связь с богослужением и церковным образованием, хотя последнее находилось в эту эпоху уже на совершенно ином уровне.

Тексты Кодекса Юниуса запечатлели на письме наиболее существенный период развития, расцвет эпического жанра и одновременно расцвет экзегетической традиции англосаксов. Органическая сращенность языка и стиля этой традиции⁷⁰¹ предполагала угасание второго при существенных изменениях первого, произошедших после нормандского завоевания.

⁶⁹⁹ *The Story of Genesis and Exodus. An Early English Song, about AD 1250 / Ed. with Introduction, Notes and Glossary by Rev. R. Morris // Early English Text Society. 1873. № 7. 262 p.*

⁷⁰⁰ *Morey J. H. Peter Comestor, Biblical Paraphrase, and the Medieval Popular Bible // Speculum. Vol. 68, № 1 (January 1993). P. 6–35.*

⁷⁰¹ Эта особенность убедительно доказана на материале древнеанглийской поэзии в работах Н. Ю. Гвоздецкой (в частности, Гвоздецкая, Н. Ю. Проблемы семантического описания древнеанглийского поэтического слова (опыт текстоцентрического анализа)). Она определена М. М. Бахтиным как свойство эпического слова вообще, которое неотделимо от своего предмета (*Бахтин М. М. Эпос и роман (О методологии исследования романа). С. 461*).

В среднеанглийский период христианский эпос стал уступать свое место иным жанрам, многие из которых восходили к континентальной литературе⁷⁰². Популярность эпоса как жанра долгое время сохранялась. Центральное место в литературе занимали крупные повествовательные тексты. В древнеанглийском эпосе были популярны рассказы об истории других народов (данов, геатов, израильтян...). Эта тенденция продолжилась и в среднеанглийский период, когда их место заняли преимущественно переложения сюжетов античной истории.

Использование аллегории как способа истолкования текста, тропа, и как формы понимания и художественного отражения действительности⁷⁰³ продолжилось. Возникшие в среднеанглийский период аллегорические поэмы используют библейскую образность, но их целью является не углубленное понимание и «вчитывание» в библейский текст, побуждающее к его аллегорической интерпретации, а часто прямое нравоучение и наставление. При этом аллегии чаще всего персонифицированы (Правда, Ложь, Церковь и др. в «Видении о Петре Пахаре», Жемчужина в поэме «Жемчужина»). Связь аллегорической поэзии этого периода с библейскими героями будет достаточно сложной и многоплановой. Использование библейских образов и сюжетов в составе аллегорических поэм в эту эпоху уже не всегда было органичным⁷⁰⁴.

Возрождением христианского эпоса англосаксов можно назвать поэмы Дж. Мильтона. Последний, вероятнее всего, был знаком с Кодексом Юниуса⁷⁰⁵, в отличие от авторов XIII–XV вв. Его эпическая по масштабу диалогия на уровне

⁷⁰² Это куртуазный роман, лэ, фаблио, аллегорический эпос, словопрение, жалоба и др. Никола М. И. Английская литература XIV века: становление поэзии и прозы, истоки традиций: автореф. дис. ... докт. филол. наук: 10.01.05. М., 1995. С. 11.

⁷⁰³ См. об этом подробнее: Попова М. К. Аллегория в английской литературе средних веков.

⁷⁰⁴ М. И. Никола, в частности, отмечает структурную рыхлость отдельных произведений (в особенности «Видения о Петре пахаре») из-за обилия библейских сюжетов. Никола М. И. Английская литература XIV века: становление поэзии и прозы, истоки традиций. С. 15.

⁷⁰⁵ Документальных подтверждений этому факту нет. Дж. Милтон познакомился с издателем поэм Фр. Юниусом как раз в то время, когда последний получил рукопись и готовил ее к изданию. Известно также, что Дж. Милтон сначала планировал написание эпоса на сюжет из английской истории и знал историю Кэдмона (*Lever J. W. Paradise Lost and the Anglo-Saxon Tradition // The Review of English Studies. Vol. 23, № 90 (April, 1947). P. 97–106.*

композиции, как и поэмы Кэдмона, не предполагала следования хронологии библейских книг. Но она и не ориентирована на экзегезу. При преобладании повествовательного компонента, существенным для жанра «Потерянного рая» и «Возвращенного рая» является ориентация на осмысление библейского текста и психологическую мотивировку поступков персонажей. Тем самым они во многом продолжают тенденцию, намеченную в поэмах Кодекса Юниуса. Использование широкого культурного наследия для осмысления библейских образов Дж. Мильтоном выглядит как аналог древнеанглийской традиции «вчитывания» в библейский текст, его глубокого личного переосмысления. Но героика «Потерянного рая» и «Возвращенного рая» по своей природе в корне отличается от героики архаического эпоса. Кроме того, эти поэмы отражают представления о человеке и его отношениях с Богом, свойственные Новому времени.

Список сокращений

Названия памятников древнеанглийской поэзии⁷⁰⁶

Az – Azarias (текст цитируется по изданию Daniel and Azarias / Ed. with Introduction, Notes and Glossary by R.T. Farrell. – London: Methuen, 1974. – 139 p. с опущением долгот)

Beo – Beowulf (текст цитируется по изданию Beowulf & the Fight at Finnsburg / Ed. by F. Klaeber, with Introduction, Bibliography, Notes, Glossary and Appendices. – Boston: Heath & Co., 1950. – 412 p. с опущением долгот)

Ch&S – Christ and Satan (текст цитируется по изданию Christ and Satan. A Critical Edition / Ed. R. E. Finnegan – Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1977. – 182 p. с опущением долгот)

Dan – Daniel (если не указано иного, текст цитируется по изданию Daniel and Azarias/ Ed. with Introduction, Notes and Glossary by Farrell R.T. London: Methuen, 1974 с опущением долгот)

Ex – Exodus (если не указано иного, текст цитируется по изданию Exodus. The Old English Exodus / Ed. with Introduction, Notes and Glossary by E. V. Jr. Irving. – New Haven: Yale University Press, 1953. – 134 p. с опущением долгот)

Gen – Genesis (если не указано иного, текст цитируется по изданию Genesis A: A New Edition / Ed. by A. N. Doane. – Madison: University of Wisconsin Press, 1978. – 416 p. с опущением долгот)

Sf – Seafarer (если не указано иного, текст цитируется по изданию Seafarer // Anglo-Saxon Poetic Records III. The Exeter Book / Ed. G. P. Krapp, and E. van K.

⁷⁰⁶ При цитировании в скобках указывается сокращенное название памятника и номер строки.

Dobbie. – New York: Columbia University Press, 1936. – P. 143–147 с опущением долгот)

Wand – Wanderer (текст цитируется по изданию Wanderer // Anglo-Saxon Poetic Records III. The Exeter Book / Ed. G. P. Krapp, E. van K. Dobbie. – New York: Columbia University Press, 1936. – P. 134–137 с опущением долгот)

Словарь

В-Т – Bosworth, J. An Anglo-Saxon Dictionary based on the Manuscript Collection of J. Bosworth / Ed. and Enlarged by T. N. Toller/ J. Bosworth , T. N. Toller. – Oxford, 1882–1898; Neudruck 1964; Supplement 1955. – 769 p.

Названия книг Библии⁷⁰⁷

Авв. – книга пророка Аввакума

Быт. – Бытие

Вар. – Книга пророка Варуха

Втор. – Второзаконие

Гал. – Послание апостола Павла к Галатам

Дан. – Книга пророка Даниила

Деян. – Деяния апостолов

Ев. – Послание апостола Павла к Евреям

Еф. – Послание апостола Павла к Ефессянам

Иер. – Книга пророка Иеремии

Ин. – Евангелие от Иоанна

Ис. – Книга пророка Исаяи

⁷⁰⁷ Сокращения названий библейских книг общепринятые. При цитировании в скобках указывается номер главы и через двоеточие – номер стиха. Цитирование по изданию: Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета / Библия. Русский перевод с параллельными местами и приложениями. М.: Российское библейское общество, 2007. 1296 с.

Исх. – Исход

Иуды – Послание Иуды

Лев. – Левит

Лк. – Евангелие от Луки

Мк. – Евангелие от Марка

Мф. – Евангелие от Матфея

Нав. – Книга Иисуса Навина

Откр. – Откровение Иоанна Богослова Плач. – Плачи Иеремии

Прем. – Книга Премудрости Соломона

Прит. – Книга Притчей Соломоновых

Пс. – Псалтирь

Рим. – Послание апостола Павла к Римлянам

Сир. – Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова

Числ. – Числа

1 Ездр. – Первая книга Ездры

1 Фес. – Первое послание к Фессалоникийцам

1 Кор. – Первое послание апостола Павла к Коринфянам

1 Цар. – Первая книга Царств

Список литературы

Источники

1. Августин, Аврелий. О Граде Божиим: В 22 кн. / Августин Аврелий. – М.: Издательство Спасо-Преображенского монастыря, 1994. [Репринт. изд.]. – Т. 1–4.
2. Августин, Аврелий. Христианская наука или Основания Священной Герменевтики и Церковного Красноречия: сборник трудов и проповедей / Августин Аврелий (Блаженный Августин, еп. Иппонский). – СПб.: Библиополис, 2006. – 508 с.
3. Альдхельм, Мальмсберийский. Послание Альдхельма к Вихтфриду / Пер. с лат. и примечания А. А. Сазоновой / Альдхельм Мальмсберийский // Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков (исследования и переводы) / Сост. и общ. ред. М.С. Петровой. – М.: Кругъ, 2010. – С. 360–361.
4. Ассер. О деяниях Альфреда/ Пер. М.Р.Ненароковой / Ассер // Памятники средневековой латинской литературы VIII–IX века/ Отв. ред. М.Л.Гаспаров. – М.: Наука, 2006. – С. 404–416.
5. Беда, Достопочтенный. Церковная история народа англов / Пер. с латинского В. В. Эрлихмана / Беда Достопочтенный. – СПб.: Алетейя, 2001. – 363 с.
6. Беда, Досточтимый. О природе вещей/ Пер. с лат., примечания Т. Ю. Бородай / Беда Досточтимый // Сочинения Беды Досточтимого и интеллектуальные традиции его эпохи/ Под общ. ред. М. С. Петровой. – М.: Аквилон, 2020. – С. 43–71.

7. Беда, Досточтимый. О святых местах / Пер. А. Ю. Тоскина / Беда Досточтимый // 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 общ. ред. М. Р. Ненароковой. – М.: Индрик, 2017. – С. 825–842.
8. Беда, Досточтимый. О фигурах и тропах Священного Писания/ Пер. с лат., примечания И.В.Пролыгиной / Беда Досточтимый // Сочинения Беды Досточтимого и интеллектуальные традиции его эпохи / Под общ. ред. М.С.Петровой. – М.: Аквилон, 2020. – С. 212–228.
9. Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. – М.: Художественная литература, 1975. – 751 с.
10. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том II: Книга Бытия 12–50 / Пер. с англ., греч., лат., сир./ Под ред. М. Шеридан / Рус. изд. под ред. Ю. Н. Варзониной, С. С. Козина. – Тверь: Герменевтика, 2005. – 252 с.
11. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том III: Книги Исход, Левит, Числа, Второзаконие / Пер. с англ., греч., лат., сир./ Под ред. Д. Т. Линдхарда. / Рус. изд. под ред. Н. А. Кульковой, С. С. Козина. – Тверь: Герменевтика, 2010. – 466 с.
12. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Том XII: Книга Откровения Иоанна Богослова / Пер. с англ., греч., лат. и сир. / Под ред. В. С. Вайнриха / Рус. изд. под ред. Д. А. Федчука. –Тверь: Герменевтика, 2009. – 476 с.
13. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета / Библия. Русский перевод с параллельными местами и приложениями. – М.: Российское библейское общество, 2007. – 1296 с.
14. Гальфрид, Монмутский. История бриттов. Жизнь Мерлина / Изд. подг. Бобович А.С., Михайлов А.Д., Ошеров С.А. – М.: Наука, 1984. – 286 с.

15. Гильда, Премудрый. О гибели Британии. Фрагменты посланий. Жития Гильды / Пер., вступ. ст. и примечания Н.Ю. Чехонадской / Гильда Премудрый. – СПб.: Алетейя, 2003. – 458 с.
16. Григорий, Великий. Пастырское правило или О пастырском служении/ Пер. с лат. Д.Подгурского / Григорий Великий. – Киев: Тип. И. и А. Дариденко, 1872. – 257 с.
17. Древнеанглийская поэзия / Пер. В.Г.Тихомиров, ред. О.А.Смирницкая. – М.: Наука, 1982. – 320 с.
18. Евдокия, Августа. Гомеровский центон / Пер. с древнегр. и комм. Т. Л. Александровой / Евдокия Августа // *Cursor Mundi*. Человек Античности, Средневековья и Возрождения: научный альманах, посвященный проблемам исторической антропологии. Вып. 7. – Иваново, 2015. – С. 95–101.
19. Житие Колумма Килле/ Пер. с ирл. С. Лопуховой // Альфа и Омега. – 1997. – № 3 (14). – С. 245–258.
20. Житие пророка Моисея / Пер. и комм. М. В. Рождественской // Апокрифы Древней Руси / Сост., предисл. М. Рождественской. – СПб.: Амфора, 2002. – С. 62–87.
21. Ипполит, Римский. Толкования на книгу пророка Даниила / Ипполит Римский // Ипполит Римский. О Христе и антихристе. – СПб.: Библиополис, 2008. – С. 47–199.
22. Павел, Орозий. История против язычников. Книги I–VII / Пер с лат., вступ. ст., комм. и указатель В. М. Тюленева / Павел Орозий. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. – 544 с.
23. Письмо Кутберта о болезни и смерти Беда// Беда Достопочтенный. Церковная история народа англов. / Пер. с лат. В. В. Эрлихмана. – СПб., 2001. – С. 206–208.
24. Послание апостола Варнавы// Писания мужей апостольских/ Пред. Р. Светлова, пер. П.Преображенского. – СПб.: Амфора, 2007. – С. 62–102.

25. Седулий. Пасхальное стихотворение / Пер. Ф. А. Петровский / Седулий // Памятники средневековой латинской литературы IV–IX веков. / Отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров. – М.: Наследие, 1970. – С. 109–117.
26. Слово о гибели Русской земли после смерти великого князя Ярослава // «Изборник». Сборник произведений литературы древней Руси. – М.: Художественная литература, 1969. – С. 327.
27. Снорри, Стурлусон. Круг земной / Изд. подг. А.Я.Гуревич, Ю.К.Кузьменко, О.А.Смирницкая, М.И.Стеблин-Каменский / Снорри Стурлусон. – М.: Научно-издательский центр «Ладомир», «Наука», 1995. – 688 с.
28. Тацит, К. О происхождении германцев и местоположении Германии / К. Тацит // Тацит К. Анналы. Малые произведения/ Пер. с лат. А. С. Бобовича, под ред. Я. М. Боровского и М. Е. Сергеенко. – М.: АСТ: Астрель, 2010. – 505 с.
29. Флавий, Иосиф. Иудейские древности в 2 т. / Пер. с древнегреческого Г. Геккеля / Иосиф Флавий. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2003. – в 2 т.
30. Ælfric's Preface to Genesis / The Old English version of the Heptateuch. Ælfric's treatise on the Old and New Testament and his Preface to Genesis / Ed. S. J. Crawford // Early English Text Society. Or. Ser. – 1997. – № 160. – P. 76–80.
31. Ancient Christian Commentary on Scripture. Ezekiel, Daniel. Old Testament XIII / Ed. K. Stevenson, M. Glerup. – Illinois: InterVarsity Press, 2008. – 396 p.
32. Anglo-Saxon Poetic records I. The Junius manuscript / Ed. G. P. Krapp. – New York: Columbia University Press, 1964 [Reprint]. – 310 p.
33. Anglo-Saxon Poetic Records III. The Exeter Book. / Ed. G. P. Krapp, E. van K. Dobbie. – New York: Columbia University Press, 1936. – 382 p.
34. Anglo-Saxon Poetic Records VI. The Anglo-Saxon Minor Poems. / Ed. E. van K. Dobbie. – New York: Columbia University Press, 1942. – 221 p.

35. Baedae. *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* // Baedae. *Opera Historica*. Vol. 1–2 / Ed. Ch. Plummer. – Oxford: Oxford University Press, 1956 [Reprint]. – In 2 Vols.
36. Beda, Venerabilis. *De schematis et tropis Sacrae Scripturae Liber* // *Patrologia Latina Cursus Completus* / Ed. Migne J.–P. – Parisiis, 1850. – Vol. 90. – P. 175–186.
37. *Bede's Death Song* // *Anglo-Saxon Poetic Records VI. The Anglo-Saxon Minor Poems* / Ed. E. van K. Dobbie. – New York: Columbia University Press, 1942. – P. 107.
38. Bede. *A History of the English Church and people* / Translated and with Introduction by L. Sherley-Price. – London: Penguin, 1955. – 341 p.
39. *The Benedictine Office. An Old English Text*/ Ed. by J. M. Ure. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 1957. – 141 p.
40. *Beowulf & the Fight at Finnsburg* / Ed. by F. Klaeber, with Introduction, Bibliography, Notes, Glossary and Appendices. – Boston: Heath & Co., 1950. – 412 p.
41. *Biblia/ Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem* / *Adiuuantibus: B. Fischer et al. recensuit et brevi apparatu critico instruxit: Robertus Weber*. Ed. 4 emendatam. – Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt. 1969. – 1980 p.
42. *Christ and Satan. A Critical Edition* / Ed. R. E. Finnegan – Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1977. – 182 p.
43. *Christ and Satan. An Old English Poem* / Ed. with Introduction, Notes and Glossary by M. D. Clubb. – Connecticut: Yale University Press, 1925. – 196 p.
44. *Daniel and Azarias* / Ed. with Introduction, Notes and Glossary by R.T. Farrell. – London: Methuen, 1974. – 139 p.
45. *De Transitu Maris Rubri* // *Alcimi Ecdicii Aviti Viennensis Episcopi Opera quae supersunt* / Ed. R. Peiper – Berlin: Weidmann, 1883. – 376 p.
46. *Der altenglische Arundel-Psalter: eine Interlinearversion in der HS. Arundel 60 des Britischen Museums* / Ed. G. Oess // *Anglistische Forschungen*. – 1910. – Heft 30. – 254 S.

47. Der altenglische Regius-Psalter, eine Interlinearversion in HS. Royal 2. B. 5 des Brit. Mus. / Ed. F. Roeder // Studien zur englischen Philologie. – Halle: Niemeyer 1904. – 305 S.
48. Diodorus Siculus. The Library of History [Electronic Resource] / Diodorus Siculus. The Library of History – Access mode: http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Diodorus_Siculus/home.html (date of access: 10.05.2020).
49. Eadwine's Canterbury Psalter from the MS Trinity College, Cambridge / Ed. with Introduction and Notes by F. Harsley // Early English Text Society. – 1889. – № 92. – 269 p.
50. The Etymologies of Isidore of Seville / Translated by S. A. Barney, W. J. Lewis, J. A. Beach, O. Berghof. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. — 475 p.
51. Exodus/ Ed. with Introduction, Notes and Glossary by P. J. Lucas. – Exeter, 1994. – 208 p.
52. Exodus and Daniel: Two Old English Poems Preserved in MS Junius 11 in the Bodleian Library of the University of Oxford, England / Ed. by F. A. Blackburn. – Boston: D. C. Heath, 1907. – 234 p.
53. Exodus. The Old English Exodus / Ed. with Introduction, Notes and Glossary by E. B. Jr. Irving. – New Haven: Yale University Press, 1953. – 134 p.
54. Ezekiel the Tragedian / A New Translation and Introduction by R. G. Robertson // The Old Testament Pseudepigrapha. Expansions of the Old Testament and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works / Ed. by J. H. Charlesworth in 2 Vols. Vol. 2. – New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Hendrickson Publishers, 1985. – P. 803–820.
55. Genesis A: A New Edition / Ed. by A. N. Doane. – Madison: University of Wisconsin Press, 1978. – 416 p.

56. Henry, Archdeacon of Huntingdon. *Historia Anglorum. The History of the English People* / Ed. and translated by D. Greenway. – Oxford: Clarendon Press, 1996. – 899 p.
57. Isidore of Seville. *Etymologiae* [Electronic Resource] / Isidore of Seville // *Etymologiae*. – Access mode: https://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Isidore/7*.html#6. (date of access: 20.06.2021).
58. King Alfred's West-Saxon Version of Gregory's Pastoral Care with an English Translation, Latin Text, Notes and an Introduction by H. Sweet // *Early English Text Society*. – 1871. – №45. – 288 p.
59. König Alfreds Übersetzung von Bedas Kirchengeschichte / Ed. J. Schipper – Leipzig: Wigand, 1899. – 743 p.
60. *The Medieval Life of King Alfred the Great: a Translation and Commentary on the Text Attributed to Asser / Annotation, English Translation with Commentary by A. P. Smyth*. – Basingstoke, New York: Palgrave, 2002. – 280 p.
61. *The Old English Elegies. A Critical Edition and Genre Study* by A. L. Klinck. – Montreal, Kingston, London, Buffalo: McGill-Queen's University Press, 1992. – 518 p.
62. *Old English Version of Bede's Ecclesiastical History of the English people/ Ed. with Translation and Introduction by Th. Miller* // *Early English Text Society. Or. Ser.* – 1997. – № 95–96. – In 2 Vols.
63. *The Old English Version of the Gospels / Edition, Notes and Glossary* by R. M. Liuzza. – Oxford: Oxford University Press for the Early English Text Society, 2000. – In 2 Vols.
64. *The Old English Version of the Heptateuch. Ælfric's Treatise on the Old and New Testament and his Preface to Genesis* / Ed. by S. J. Crawford // *Early English Text Society*. – 1997. – № 160. – 460 p.

65. The Story of Genesis and Exodus. An Early English Song, about AD 1250 / Ed. with Introduction, Notes and Glossary by Rev. R. Morris // Early English Text Society. 1873. № 7. 262 p.
66. Praefatio in librum antiquum lingua Saxonica conscriptum // Heliand und Genesis/ Ed. by O. Behaghel, B. Taeger. – Tübingen: De Gruyter, Inc., 1996. – P. 1–2.
67. Rabanus Maurus. De Rerum Naturis [Electronic Resource] / Rabanus Maurus // De Rerum Naturis. – Access mode: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0788-0856_Rabanus_Maurus_De_Rerum_Naturis_LT.doc.html (date of access: 19.06.2021).
68. The Salisbury Psalter from Salisbury cathedral MS. 150 / Ed. by C. Sisam, K. Sisam // Early English Text Society. – 1969. – № 242. – 312 p.
69. Seafarer // Anglo-Saxon Poetic Records III. The Exeter Book / Ed. G. P. Krapp, and E. van K. Dobbie. – New York: Columbia University Press, 1936. – P. 143–147.
70. Sedgefield, W. J. An Anglo-Saxon Verse Book. – Manchester: Manchester University, 1922. – 262 p.
71. The Story of Genesis and Exodus. An Early English Song, about AD 1250 / Ed. with Introduction, Notes and Glossary by Rev. R. Morris // Early English Text Society. – 1873. – № 7. – 262 p.
72. Vespasian Psalter. MS Cotton Vespasian. An interlinear Old English glosses, Latin and Old English Texts. The Oldest English Texts / Ed. by H. Sweet // Early English Text Society. – 1885. – № 83. – 663 p.
73. Wanderer // Anglo-Saxon Poetic Records III. The Exeter Book / Ed. G. P. Krapp, E. van K. Dobbie. – New York: Columbia University Press, 1936. – P. 134–137.
74. William of Malmesbury. Gesta Pontificum Anglorum / Ed. and Transl. by M. Winterbottom with Assistance of R. M. Thomson. – Oxford: Clarendon Press, 2007. – In 2 Vols.

Словари и справочники

75. Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т / В. И. Даль. Репринтное воспроизведение издания 1912–1914 гг./ Ред. проф. И. А. Бодуэн де Куртенэ. – М.: Цитадель, 1998. – В 4 т.
76. Дворецкий, И.Х. Латинско-русский словарь / И. Х. Дворецкий. – М.: Русский язык, 1976. – 1096 с.
77. Литературный энциклопедический словарь/ Под. общ. ред. В. М. Кожевникова, П. А. Николаева. – М.: Советская энциклопедия, 1987. – 752 с.
78. Матвеева, Т.В. Полный словарь лингвистических терминов / Т. В. Матвеева. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2010. – 562 с.
79. Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Москва: Церковно-научный центр "Православная энциклопедия", 2000– продолж.
80. Словарь // Смирницкий А. И. Хрестоматия по истории английского языка. – М.: Издательство Московского государственного университета, 1998 [Репринт]. – С. 129–267.
81. Словарь библейских образов / Общ. ред. Л. Райкен, Дж. Уилхойт, Т. Лонгман, пер. Б. А. Скороходов, О. А. Рыбаков. – СПб: Библия для всех, 2005. – 1424 с.
82. Словарь русского языка в четырех томах / Гл. ред. А. П. Евгеньева. – М.: «Русский язык», 1983. – В 4 томах.
83. Словарь средневековой культуры / Под. общ. ред. А. Я. Гуревича. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2003. – 632 с.
84. Философский энциклопедический словарь / Ред. кол. Аверинцев С.С. и др.– М.: Советская энциклопедия, 1989. – 815 с.

85. Bosworth, J. An Anglo-Saxon Dictionary based on the Manuscript Collection of J. Bosworth / Ed. and Enlarged by T. N. Toller/ J. Bosworth , T. N. Toller. – Oxford, 1882–1898; Neudruck 1964; Supplement 1955. – 769 p.
86. Catholic Encyclopedia [Electronic Resource] / Catholic Encyclopedia – Access mode: <https://www.catholic.org/encyclopedia/> (date of access: 19.05.2020).
87. Glossary // Beowulf & the Fight at Finnsburg / Ed. by F. Klaeber, with Introduction, Bibliography, Notes, Glossary and Appendices. – Boston: Heath & Co., 1950. – P. 293–444.
88. Glossary // Christ and Satan. A Critical Edition / Ed. R. E. Finnegan. – Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1977. – P. 123–150.
89. Glossary // Daniel and Azarias / Ed. with Introduction, Notes and Glossary by R.T. Farrell– London: Methuen, 1974. – P. 105–132.
90. Glossary // Exodus. The Old English Exodus / Ed. with Introduction, Notes and Glossary by E. B. Jr. Irving. – New Haven: Yale University Press, 1953. – P. 99–129.
91. Glossary // Genesis A: A New Edition / Ed. by A. N. Doane. – Madison: University of Wisconsin Press, 1978. – P. 327–416.

Научная литература

92. Аверинцев, С. С. Авторство и авторитет / С. С. Аверинцев // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. – М.: Наследие, 1994. – С. 105–125.
93. Аверинцев, С. С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» (противостояние и встреча двух творческих принципов) /

С. С. Аверинцев // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. – М.: Наука, 1971. – С. 206–266.

94. Аверинцев, С. С. Древнееврейская литература / С. С. Аверинцев // История всемирной литературы. В 9 т. Т.1. – М.: Наука, 1983. – С. 271–302.

95. Аверинцев, С. С. Жанр как абстракция и жанры как реальность: диалектика замкнутости и разомкнутости / С. С. Аверинцев, Н. Г. Григорьева и др. Взаимосвязь и взаимовлияние жанров в развитии античной литературы / Отв. ред. С.С. Аверинцев, М. Л. Гаспаров. – М.: Наука, 1989. – С. 3–25.

96. Аверинцев, С. С. Историческая подвижность категории жанра: опыт периодизации / С. С. Аверинцев // Историческая поэтика итоги и перспективы изучения/ Ред. Храпченко М.Б., Бердников Г.П., Гей Н.К., Бочаров С.Г., Подгаецкая И.Ю. – М.: Наука, 1986. – С. 104–116.

97. Аверинцев, С. С. Категории поэтики в смене литературных эпох / С. С. Аверинцев, М. Л. Андреев, М. Л. Гаспаров, П. А. Гринцер, А. В. Михайлов // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. – М.: Наследие, 1994. – С. 3–38.

98. Аверинцев, С. С. Поэзия Нонна Панополитанского как заключительная фаза эволюции античного эпоса / С. С. Аверинцев // Памятники книжного эпоса. Стиль и типологические особенности. Сб. статей / Ред. Е.М. Мелетинский и др. – М.: Наука, 1978. – С. 212–229.

99. Аристотель. Поэтика / Пер. и примеч. М. Л. Гаспарова // Аристотель и античная литература / Отв. ред. М. Л. Гаспаров. – М.: Наука, 1978. – С. 111–163.

100. Бармина, Е. Г. Прагматическая характеристика речевых эпизодов в древнеанглийской эпической поэме «Беовульф»: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.04 / Бармина Елена Геннадьевна. – СПб., 2004. – 18 с.

101. Бахтин, М. М. Проблемы поэтики Достоевского/ М. М. Бахтин. – М.: Сов. Россия, 1979. – 318 с.

102. Бахтин, М. М. Эпос и роман (О методологии исследования романа) / М. М. Бахтин // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. – М.: Художественная литература, 1975. – С. 447–483.

103. Березовая, Н. В. Представления о посмертной участи человека в «Старшей Эдде» и «Младшей Эдде»: загробное пиршество / Н. В. Березовая // Раннесредневековый текст: проблемы интерпретации. – Иваново: Ивановский государственный университет, 2002. – С. 292–298.

104. Бондарко, Н. А. Немецкая духовная проза XIII–XV веков: язык, традиция, текст / Н. А. Бондарко. – СПб.: Наука, 2014. – 674 с.

105. Бочкарева, Т. В. Система цветообозначений в древнеанглийском языке / Т. В. Бочкарева // Наименования цвета в индоевропейских языках: системный и исторический анализ/ Отв. ред. А. П. Василевич – М.: «КомКнига», 2007. – С. 112–125.

106. Василик, В. В. Происхождение канона (богословие, история, поэтика) / В. В. Василик. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006. – 302 с.

107. Вербицкая, М. В. Теория вторичных текстов (на материале современного английского языка): автореф. дис. ... докт. филол. наук: 10.02.04 / Вербицкая Мария Валерьевна. – М., 2000. – 47 с.

108. Веселовский, А. Н. Из введения в историческую поэтику / А. Н. Веселовский // Веселовский А. Н. Историческая поэтика. – М.: Высшая школа, 1989. – С. 42–58.

109. Веселовский, А. Н. Из истории эпитета / А. Н. Веселовский // Веселовский А. Н. Историческая поэтика. – М.: Высшая школа, 1989. – С. 59–75.

110. Веселовский, А. Н. Эпические повторения как хронологический момент / А. Н. Веселовский // Веселовский А. Н. Историческая поэтика. – М.: Высшая школа, 1989. – С. 76–100.

111. Водолазкин, Е. Г. Всемирная история в литературе Древней Руси (на материале хронографического и палейного повествования XI–XV вв.) / Е. Г. Водолазкин. – СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2008. – 494 с.
112. Ганина, Н. А. Система цветообозначений в древневерхненемецком и древнесаксонском языках / Н. А. Ганина // Наименования цвета в индоевропейских языках. Системный и исторический анализ / Под общ. ред. А. П. Василевича. – М.: «КомКнига», 2007. – С. 83–100.
113. Гаспаров, М. Л. Брюсов и буквализм (По неизданным материалам к переводу «Энеиды») / М. Л. Гаспаров // Мастерство перевода: сборник статей. – М.: Советский писатель, 1971. – С. 88–128.
114. Гаспаров, М. Л. Вергилий и вергилианские центоны (Поэтика формул и поэтика реминисценций) / М. Л. Гаспаров, Е. Г. Рузина // Памятники книжного эпоса. Стиль и типологические особенности / Ред. Е. М. Мелетинский и др. – М.: Наука, 1978. – С. 190–211.
115. Гаспаров, М. Л. Литература европейской Античности. Введение / М. Л. Гаспаров // История всемирной литературы. В 9 т. Т. 1. – М.: Наука, 1983. – С. 303–312.
116. Гачев, Г. Д. Содержательность художественных форм (Эпос. Лирика. Театр) / Г. Д. Гачев. – М.: Просвещение, 1968. – 302 с.
117. Гвоздецкая, Н. Ю. Аллегория в древнеанглийской поэзии / Н. Ю. Гвоздецкая // Аллегория в истории зарубежной литературы: от поздней Античности до романтизма / Отв. ред: А. В. Топорова. – М.: ИМЛИ РАН, 2019. – С. 81–96.
118. Гвоздецкая, Н. Ю. Англосаксонская история в лицах и конфликтах (Учебное пособие) / Н. Ю. Гвоздецкая. – Иваново: Юнона, 2001. – 302 с.
119. Гвоздецкая, Н. Ю. «Британия – это остров среди океана»: образы народов Британии в историческом нарративе Беды Достопочтенного / Н. Ю. Гвоздецкая // Cursor Mundi. Человек Античности, Средневековья и

Возрождения: научный альманах, посвященный проблемам исторической антропологии. – Вып. 6. – Иваново, 2014. – С. 105–118.

120. Гвоздецкая, Н. Ю. Древнеанглийская поэтическая гимнография: парафразы Краткого Славословия / Н. Ю. Гвоздецкая // Христианская гимнография: история и современность / Отв. ред. М. Р. Ненарокова. – М.: ИМЛИ РАН, 2019. – С. 119–128.

121. Гвоздецкая, Н. Ю. Древнегерманские племенные конфликты в историческом сознании англосаксов (на материале эпической поэмы «Беовульф») / Н. Ю. Гвоздецкая // Историческая мысль и историография на рубеже Античности и Средневековья: материалы коллоквиума. Иваново, 29–30 марта 2000 г. / Отв. ред. И. В. Кривушин. – Иваново: Ивановский государственный университет, Юнона, 2000. – С. 28–33.

122. Гвоздецкая, Н. Ю. Латинские наименования музыкально-поэтического творчества в древнеанглийском переводе «Церковной истории народа англос» Беды Досточтимого / Н. Ю. Гвоздецкая // Life beyond Dictionaries: Материалы X Международной юбилейной школы-семинара. – Иваново: Ивановский государственный университет, 2013. – С. 87–90.

123. Гвоздецкая, Н. Ю. Лирический эпилог к древнеанглийской поэме "Елена": проблема жанра / Н. Ю. Гвоздецкая // Лирическая эволюция: к 70-летию Дарвина (Михаила Николаевича). Российский государственный гуманитарный университет, Институт филологии и истории, Кафедра теоретической и исторической поэтики. – М.: РГГУ, 2017. – С. 98–109.

124. Гвоздецкая, Н. Ю. Поэтическое творчество и поэтический язык Древней Англии // Н. Ю. Гвоздецкая, Е. А. Полякова, А. В. Вишневский, Е. Н. Пастухова, Е. А. Шилова. Мир и человек в древнеанглийском поэтическом языке и тексте: опыт лингвокультурологического анализа. К 65-летию доктора филологических наук Н. Ю. Гвоздецкой. – Иваново: Ивановский государственный университет, 2013. – С. 8–39.

125. Гвоздецкая, Н. Ю. Проблемы семантического описания древнеанглийского поэтического слова (опыт текстоцентрического анализа): дис. ... д-ра филол. наук: 10.02.04 / Гвоздецкая Наталья Юрьевна. – Иваново: Ивановский государственный университет, 2000. – 392 с.

126. Гвоздецкая, Н. Ю. Семантика древнеанглийской поэтической формулы (на материале «Беовульфа» и «Видение Креста») / Н. Ю. Гвоздецкая // Лингвистика на рубеже эпох. Идеи и топосы. – М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2001. – С. 263–245.

127. Гвоздецкая, Н. Ю. Язык и стиль древнеанглийской поэзии: проблемы поэтической номинации (Учебное пособие) / Н. Ю. Гвоздецкая. – Иваново: Ивановский государственный университет, 1995. – 151 с.

128. Глебов, А. Г. Англия в раннее Средневековье / А. Г. Глебов. – СПб.: Евразия, 2015. – 288 с.

129. Грабарь-Пассек, М. Е. От Античности к Средневековью (IV–VIII вв.) / М. Е. Грабарь-Пассек // Памятники средневековой латинской литературы IV–IX веков / Отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров. – М.: Наука, 1970. – С. 7–21.

130. Гринцер, П. А. Древнеиндийский эпос: генезис и типология / П. А. Гринцер. – М.: Наука, 1974. – 420 с.

131. Гуревич, А. Я. Диалектика судьбы у древних германцев и древних скандинавов / А. Я. Гуревич // Понятие судьбы в контексте разных культур. – М.: Наука, 1994. – С. 148–156.

132. Гуревич, А. Я. Избранные труды. Норвежское общество / А. Я. Гуревич. – М.: «Традиция», 2009. – 469 с.

133. Гуревич, А. Я. Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. – М.: «Искусство», 1972. – 320 с.

134. Гуревич, А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Ехемпла XIII века) / А. Я. Гуревич. – М.: «Искусство», 1989. – 366 с.

135. Гуревич, А. Я. О природе героического в поэзии германских народов / А. Я. Гуревич // Гуревич А. Я. «Эдда» и сага. – М.: Наука, 1979. – С. 25–56.
136. Гуревич, А. Я. Средневековый героический эпос германских народов / А. Я. Гуревич. // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. – М.: Художественная литература, 1975. – С. 5–26.
137. Гуревич, Е.А. Аллегорические представление королевской власти в «Пряди о Раудульве»: ветхозаветные образы и норвежский исторический контекст / Е. А. Гуревич // Аллегория в истории зарубежной литературы: от поздней Античности до романтизма/ Отв. ред: А. В. Топорова. –М.: ИМЛИ РАН, 2019. – С. 115–155.
138. Гуревич, Е. А. Поэзия скальдов/ Е. А. Гуревич, И. Г. Матюшина. – М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2000. – 750 с.
139. Десницкий, А. С. Введение в библейскую экзегетику / А. С. Десницкий. – М.: ПСТГУ, 2011. – 413 с.
140. Десницкий, А. С. Современный библейский перевод: теория и методология/ Десницкий А. С. – М.: ПСТГУ, 2015. – 429 с.
141. Дуров, В. С. Латинская христианская литература III–V веков: учебное пособие / В. С. Дуров. – СПб.: Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета, 2003. – 200 с.
142. Ершова, И. В. Романский эпос: меду эпикой и историей / И. В. Ершова. // Памятники книжного эпоса Запада и Востока. Коллективная монография/ Сост. и ред. С. Ю. Неклюдов и Н. В. Петров. – М.: ИНФРА-М, 2018. – С. 337–383.
143. Ершова, И. В. «SI oviesse buen Señor!»: «идеальный властитель» в хрониках и эпосе испанского Средневековья / И. В. Ершова // Вестник Костромского государственного университета. – 2017. – № 4. – С. 64–69.
144. Желтов, М. С. Анафора / М. С. Желтов // Православная энциклопедия. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. – Т. 2. – С. 279–289.

145. Желтов, М. С. Великая Суббота / М. С. Желтов, А. А. Ткаченко // Православная энциклопедия. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. – Т. 7. – С. 431–443.
146. Жизнь чудовищ в Средние века / Пер. с лат., статьи Н. Горелова. – СПб.: Азбука-Классика, 2004. – 221 с.
147. Жирмунский, В. М. Германский героический эпос в трудах Андреаса Хойслера / В. М. Жирмунский // Жирмунский В. М. Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. – Л.: Наука, 1979. – С. 281–313.
148. Жирмунский, В. М. Легенда о призвании певца/ В. М. Жирмунский // Жирмунский В. М. Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. – Л.: Наука, 1979. – С. 397–407.
149. Заболоцкий, Н. Заметки переводчика / Н. Заболоцкий // Мастерство перевода: сборник статей. – М.: Советский писатель, 1959. – С. 251–253.
150. Зверева, В. В. «Новое солнце на Западе»: Беда Достопочтенный и его время / В. В. Зверева. – СПб.: Алетейя, 2008. – 246 с.
151. Зюмтор, П. Опыт построения средневековой поэтики / П. Зюмтор. – СПб.: Алетейя, 2003. – 544 с.
152. Иванова, И. П. История английского языка. Учебник/ И. П. Иванова, Л. П. Чахоян, Т. М. Беляева. – СПб.: Авалонь, Азбука, 2010. – 559 с.
153. Иванова, Ю. От составителя / Ю. Иванова // Жанры и формы в письменной культуре Средневековья. Сборник по материалам конференции «Проблема жанра в литературах Средних веков», ИМЛИ осень 2005. – М.: ИМЛИ РАН, 2005. – С. 3–5.
154. Ильиш, Б. А. История английского языка/ Б. А. Ильиш. – М.: «Высшая школа», 1968. – 420 с.
155. Карсавин, Л. Монашество в Средние века/ Л. Карсавин. – М.: «Ломоносов», 2012. – 192 с.
156. Клейнер, Ю. А. Гимн Кэдмона. Текст. Рукописи. Диалект. История изучения / Ю. А. Клейнер // Клейнер Ю. А. *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*,

IV, 24. Текст, грамматика, словарь, перевод, параллели. Учебное пособие. – СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, 2011. – С. 41–43.

157. Клейнер, Ю. А. «Легенда о призвании певца» с точки зрения формульной теории / Ю. А. Клейнер // Германистика. Скандинавистика. Историческая поэтика (К дню рождения О. А. Смирницкой): сб. науч. статей / Отв. ред. Е. М. Чекалина. – М.: МАКС Пресс, 2008. – С. 282–295.

158. Клейнер, Ю. А. О древнеанглийских источниках современного английского прогрессива / Ю. А. Клейнер // От значения к форме, от формы к значению. Сборник статей в честь 80-летия члена-корреспондента РАН А. В. Бондарко. – М.: Языки славянской культуры, 2012. – С. 278–285.

159. Клейнер, Ю. А. Сюжет – песнь – традиция / Ю. А. Клейнер // Слово в перспективе литературной эволюции. К 100-летию М. И. Стеблин-Каменского. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – С. 161–172.

160. Клейнер, Ю. А. Фольклорный «мотив» и эпическая «тема» (семантика vs грамматика) / Ю. А. Клейнер // Классический фольклор сегодня: Материалы конференции, посвященной 90-летию со дня рождения Б. Н. Путилова. Санкт-Петербург 14–17 сентября 2009 г./ Отв. Ред. Т. Г. Иванова. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. – С. 68–84.

161. Клейнер, Ю. А. Язык поэтической традиции в синхронии и диахронии/ Ю. А. Клейнер // Поэтика традиции: Сборник научных статей к 90-летию со дня рождения Б. Н. Путилова / Под ред. Я. В. Василькова и М. Л. Кисилиера. Предисловие Ю. А. Клейнера. – СПб.: Европейский дом, 2010. – С. 18–44.

162. Клёмина, Е. Н. Многозначность древнеанглийского существительного *dōm* в поэме "Елена"/ Е.Н. Клёмина // Теория и практика иностранного языка в высшей школе. – 2012.– № 8. – С. 23–25.

163. Корышев, М. В. Речевой эпизод и его прагматическая структура в древнегерманском библейском эпосе в сопоставительном аспекте (на материале древнесаксонской поэмы «Хелианд», древневерхненемецкого извода

евангельской гармонии Татиана и Вульгаты): автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.04 / Корышев Михаил Витальевич. – СПб., 2005. – 19 с.

164. Кривушин, И. В. История и народ в церковной историографии V века: учебное пособие / И. В. Кривушин. – Иваново: Ивановский государственный университет, 1994. – 99 с.

165. Лихачев, Д. С. Первые семьсот лет русской литературы / Д. С. Лихачев // «Изборник» (Сборник произведений литературы Древней Руси). – М.: Художественная литература, 1969. – С. 5–26.

166. Лихачев, Д. С. Поэтика древнерусской литературы / Д. С. Лихачев. – М.: Наука, 1979. – 360 с.

167. Лорд, А. Б. Сказитель / Пер. с англ. и коммент. Ю. А. Клейнера и Г. А. Левинтона. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. — 368 с.

168. Лурье, В. М. Время поэтов, или Praeparationes Aegoragicae: к уяснению происхождения стихотворной парафразы Евангелия от Иоанна / В. М. Лурье // Нонн из Хмима. Деяния Иисуса / Отв. ред. Д. А. Поспелов. – М.: Индрик, 2002. – С. 295–337.

169. Лурье, В. М. Этапы проникновения гимнографических элементов в структуру всеобщего бдения Иерусалимского типа и ее производные / В. М. Лурье // Византизм. Труды Санкт-Петербургского общества византино-славянских исследований. Т. 1. Литургия, архитектура и искусство византийского мира. – СПб., 1995. – С. 149–200.

170. Маркиш, С. П. Гомер и его поэмы / С. П. Маркиш. – М.: Художественная литература, 1962. – 128 с.

171. Маркиш, С. Несколько заметок о переводах с древних языков / С. Маркиш // Мастерство перевода: сборник статей. – М.: Советский писатель, 1959. – С. 153–172.

172. Матюшина, И. Г. «Битва при Финнсбурге» и песнь скопа на пиру в «Беовульфе» / И. Г. Матюшина // Шаги-Steps. – 2018. – Т. 4, № 2. – С. 92–118.

173. Матюшина, И. Г. Древнейшая лирика Европы/ И. Г. Матюшина. – М.: Российский государственный гуманитарный университет, 1999. – В 2 кн.
174. Матюшина, И. Г. Магия слова. Скальдические хулительные стихи и любовная поэзия/ И. Г. Матюшина. – М.: Российский государственный гуманитарный университет, 1994. – 128 с.
175. Матюшина, И. Г. Перебранка в древнегерманской словесности/ И. Г. Матюшина. – М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2011. – 304 с.
176. Межерицкая, С. И. Аллегория, аллегореза и античное ораторское искусство / С. И. Межерицкая // *Studia Litterarum*. – 2019. – Т. 4, № 2. – С. 10–29.
177. Мелетинский, Е. М. Англосаксонская эпическая поэзия / Е. М. Мелетинский. // *История всемирной литературы*. В 9 т. Т.2. – М.: Наука, 1984. – С. 478–482.
178. Мелетинский, Е. М. От редактора / Е. М. Мелетинский // *Проблема жанра в литературе Средневековья* / Отв. ред. А. Д. Михайлов. – М.: Наследие, 1994. – С. 3–6.
179. Мелетинский, Е. М. Статус слова и понятие жанра в фольклоре/ Е. М. Мелетинский, С. Ю. Неклюдов, С. Е. Новик // *Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания*. – М.: Наследие, 1994. – С. 39–104.
180. Мельникова, Е. А. Меч и лира: Англосаксонское общество в истории и эпосе / Е. А. Мельникова. – М.: Мысль, 1987. – 208 с.
181. Мельникова, Е. А. Система жанров англосаксонского эпоса / Е. А. Мельникова // *Западноевропейская средневековая словесность* / Под ред. Л. Г. Андреева. – М.: Издательство МГУ, 1985. – С. 53–54.
182. Мельникова, Е. А. Тема пира и дихотомия героического мира англосаксонского эпоса / Е. А. Мельникова // *Литература в контексте культуры*. – М.: МГУ, 1986. – С. 16–29.

183. Метлицкая, З. Ю. Введение / З. Ю. Метлицкая // Англосаксонская хроника/ Пер. с древнеанглийского Метлицкой З.Ю. – СПб.: Евразия, 2010. – С. 7–43.
184. Михайлов, А. Д. Французский героический эпос. Вопросы поэтики и стилистики / А. Д. Михайлов. – М.: «Наследие», 1995. – 362 с.
185. Михайлова (Смирнова), Т. А. "Exagoge" Езекииля-трагика: к интерпретации авторской картины мира / Т. А. Михайлова (Смирнова) // Индоевропейское языкознание и классическая филология – XIX. Материалы чтений, посвященных памяти проф. И. М. Тронского, 22–24 июня 2015 г. – СПб.: ИЛИ РАН, 2015. – С. 647–654.
186. Мощанская, О. Л. Англосаксонские элегии: жанровая специфика, проблемы поэтики / О. Л. Мощанская // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. – 2013. – № 1 (2). – С. 203–208.
187. Мощанская, О.Л. Народно-поэтическое творчество Англии средних веков: автореф. дис. ... докт. филол. наук: 10.01.05 / Мощанская Ольга Львовна. – Л., 1988. – 32 с.
188. Неклюдов, С. Ю. Поэтика эпического повествования: пространство и время / С.Ю. Неклюдов. – М.: Форум, 2015. – 216 с.
189. Ненарокова, М. Р. Досточтимый Беда – ритор, агиограф, проповедник / М. Р. Ненарокова. – М.: ИМЛИ РАН, 2003. – 271 с.
190. Ненарокова, М. Р. Каролингская эклога: теория и история жанра / М. Р. Ненарокова. – М.: ИМЛИ РАН, 2012. – 415 с.
191. Ненарокова, М. Р. «Радуюсь трапезе...»: еда и трапеза у англосаксов / М. Р. Ненарокова // Cursor Mundi. Человек Античности, Средневековья и Возрождения: научный альманах, посвященный проблемам исторической антропологии. – Вып. 8. – Иваново, 2016. – С. 135–144.
192. Ненарокова, М. Р. Толкование Бедой Откровения Иоанна: способы прочтения и интерпретация / М. Р. Ненарокова // Сочинения Беды Досточтимого и

интеллектуальные традиции его эпохи/ Под общ. ред. М. С. Петровой. – М.: Аквилон, 2020. – С. 459–490.

193. Нестерова, О. Е. Проблемы интерпретации учения Оригена о трех смыслах Священного Писания в современной научной литературе / О. Е. Нестерова // Раннехристианская и византийская экзегетика. – М., ИМЛИ РАН, 2008. – С. 26–67.

194. Нестерова, О. Е. Теория множественности «смыслов» Св. Писания в средневековой христианской экзегетической традиции/ О. Е. Нестерова // Жанры и формы в письменной культуре Средневековья. Сборник по материалам конференции «Проблема жанра в литературах Средних веков», ИМЛИ осень 2005. – М.: ИМЛИ РАН, 2005. – С. 23–44.

195. Никола, М. И. Английская литература XIV века: становление поэзии и прозы, истоки традиций: автореф. дис. ... докт. филол. наук: 10.01.05 / Никола Мария Иванова. – М., 1995. – 23 с.

196. Омельницкий, М. П. Образ святого в англо-саксонской литературной и агиографической традиции: на материалах поэмы "Guthlac "A" и "Vita Sancti Guthaci" Феликса Кроуландского / М. П. Омельницкий. – М.: Реал-А, 1997. – 96 с.

197. Памятники книжного эпоса. Стиль и типологические особенности. Сб. статей АН СССР, Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького / Отв. ред. Е. М. Мелетинский. – М.: Наука, 1978. – 272 с.

198. Пауэлл, Т. Кельты: воины и маги / Пер. с англ. О. А. Павловской. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2012. – 235 с.

199. Пименова, Н. Б. Селекция и комбинация синонимов “моря” в “Беовульфе” / Н. Б. Пименова // СЛОВО в контексте литературной эволюции – III. Заговор – эпос – лирика. Сборник статей участников конференции "Проблемы поэтического языка", проходившей на филол. фак. МГУ. – М.: Филол. фак. МГУ, 1990. – С. 56–65.

200. Попова, М. К. Аллегория в английской литературе средних веков: автореф. дис. ... докт. филол. наук: 10.01.05 / Попова Мария Константиновна. – СПб., 1993. – 39 с.
201. Проблема жанра в литературе Средневековья/ Отв. ред. А. Д. Михайлов. – М.: Наследие, 1994. – 392 с.
202. Прозоров, В. В. Автор / В. В. Прозоров // Введение в литературоведение. Учебное пособие для вузов по направлению и спец. "Филология"/ Под ред. Л. В. Чернец– М.: Высшая школа, 2004. – С. 68–81.
203. Пропп, В. Я. Русский героический эпос (Собрание трудов В. Я. Проппа) / В. Я. Пропп. – М.: Лабиринт, 1999. – 604 с.
204. Пропп, В. Я. Фольклор и действительность / В. Я. Пропп // Пропп В. Я. Поэтика фольклора. (Собрание трудов В. Я. Проппа). – М.: Издательство "Лабиринт", 1998. – С. 301–334.
205. Проскурин, С.Г. Культурный трансфер и этимология / С. Г. Проскурин // Слово.ру: балтийский акцент. – 2017. – Т.8. № 3. – С. 60–66.
206. Проскурина, А.В. К вопросу о перформативности божественных гимнов / А. В. Проскурина // Критика и семиотика. – 2019. – № 1. – С. 140–152.
207. Путилов, Б. Н. Героический эпос как художественная система / Б. Н. Путилов // Путилов Б. Н. Экскурсы в теорию и историю славянского эпоса. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. –С. 23–56.
208. Путилов, Б. Н. Эпическое сказительство. Типология и этническая специфика/ Б. Н. Путилов. – М.: Восточная литература РАН, 1997. – 294 с.
209. Радович, А. История толкования Ветхого Завета. (Пер. с серб.) / А. Радович. – М., 2008. – 264 с.
210. Рассадин, Ст. Плюс десять веков / Ст. Рассадин // Мастерство перевода: сборник статей. – М.: Советский писатель, 1971. – С. 55–87.
211. Сазонова, А. А. Альдхельм Малмсберийский: жизненный путь святого в англосаксонской Британии (VII–VIII вв.) / А. А. Сазонова. – М.: [б.и.], 2008. – 350 с.

212. Сазонова, А. А. Трансляция латинской интеллектуальной традиции: Альдхельм Мальмсберийский / А. А. Сазонова // Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков (исследования и переводы) / Сост. и общ. ред. М. С. Петровой. – М.: Кругъ, 2010. – С. 323–357.
213. Свердлов, И. В. *Þat þykki mér vera vel fólgt í rúnum*: Один и его льодахатт / И. В. Свердлов // Германистика. Скандинавистика. Историческая поэтика. – М.: МАКС Пресс, 2008. – С. 314–328.
214. Скабалланович, М. Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением / М. Скабалланович. – М.: Издательство Сретенского монастыря, 2011. – 814 с.
215. Смирницкая, О. А. Два предания о первых поэтах: Кэдмон и Браги / О. А. Смирницкая // Смирницкая О. А. Избранные статьи по германской филологии. – М.: МАКС Пресс, 2008. – С. 324–345.
216. Смирницкая, О. А. Индоевропейское в германской поэзии? / О. А. Смирницкая // Смирницкая О. А. Эпос северной Европы. Пути эволюции / О. А. Смирницкая, И. Г. Матюшина, Е. А. Гуревич и др. – М.: Изд-во МГУ, 1989. – С. 7–34.
217. Смирницкая, О. А. О многозначности эпического текста (комментарий к строфам «Гренландской Песни об Атли») / О. А. Смирницкая // Слово в перспективе литературной эволюции. К 100 летию М. И. Стеблин-Каменского. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – С. 173–202.
218. Смирницкая, О. А. Поэтическое искусство англосаксов / О. А. Смирницкая // Древнеанглийская поэзия. – М.: Наука, 1982. – С. 171–232.
219. Смирницкая, О. А. «Речи Гримнира» на эддической сцене / О. А. Смирницкая // Смирницкая О. А. Избранные статьи по германской филологии. – М.: МАКС Пресс, 2008. – С. 346–361.
220. Смирницкая, О. А. Стих и язык древнегерманской поэзии. Т. 1–2 / О. А. Смирницкая. – М.: Филология, 1994. – в 2 т.

221. Смирницкая, О. А. Эпос северной Европы. Пути эволюции / О. А. Смирницкая, И. Г. Матюшина, Е. А. Гуревич и др. – М.: Изд-во МГУ, 1989. – 175 с.
222. Смирницкая, О. А. *Nomina Dicendi* в названиях эддических песней / О. А. Смирницкая // Смирницкая О. А. Избранные статьи по германской филологии. – М.: МАКС Пресс, 2008. – С. 133–146.
223. Смирницкий, А. И. Древнеанглийский язык / А. И. Смирницкий. – М.: Издательство Московского государственного университета, 1998. – 318 с.
224. Смирницкий, А. И. Хрестоматия по истории английского языка с VII по XVII в. / А. И. Смирницкий – М.: Издательство Московского государственного университета, 1998 [Репринт]. – 286 с.
225. Стеблин-Каменский, М. И. Заметки о становлении литературы (к истории художественного вымысла) / М. И. Стеблин-Каменский // Стеблин-Каменский М. И. Историческая поэтика. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1978. – С. 103–111.
226. Стеблин-Каменский, М. И. Мир саги / М. И. Стеблин-Каменский. – Л.: Наука, 1971. – 140 с.
227. Стеблин-Каменский, М. И. Скальдическая поэзия / М. И. Стеблин-Каменский // Поэзия скальдов / Изд. подг. С. В. Петров, М. И. Стеблин-Каменский. – Л.: Наука, 1979. – С. 77–130.
228. Стеблин-Каменский, М. И. Субстантивный эпитет в древнеанглийской поэзии (к вопросу о развитии древнеанглийского поэтического стиля) / М. И. Стеблин-Каменский // Стеблин-Каменский М. И. Историческая поэтика. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1979. – С. 4–39.
229. Стихи духовные / Вступ. ст. Е. А. Ляцкого, стихи избрал Е. А. Ляцкий при участии Н. С. Платоновой. – СПб.: Издание т-ва «Огни», 1912. – 188 с.
230. Тамарченко, Н. Д. Эпика / Н. Д. Тамарченко // Теория литературы. Т. III. Роды и жанры (основные проблемы в историческом освещении) / Ред. С. Г. Бочаров и др. – М.: ИМЛИ РАН, 2003. – С. 219–244.

231. Томашевский, Б. В. Стилистика / Б. В. Томашевский. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1983. – 288 с.
232. Томберг, О. В. Ценностный аспект речевого портрета Бога в древнеанглийской поэтической лингвокультуре / О. В. Томберг // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. – 2019. – № 3. – С. 195–200.
233. Топорова, Т. В. Прагматика и структура текста (на материале древнегерманских заговоров) / Т. В. Топорова // СЛОВО в контексте литературной эволюции – III. Заговор-эпос-лирика. – М.: МГУ, 1990. – С. 7–17.
234. Тронский, И. М. К вопросу о «формульном стиле» гомеровского эпоса / И. М. Тронский // *Philologica*. Исследования по языку и литературе. Сборник статей памяти академика В. М. Жирмунского / Под ред. Ярцева В. Н., Алексеев М. П. и др. – Л.: Наука, 1973. – С. 48–57.
235. Тюпа, В.И. Аналитика художественного (введение в литературоведческий анализ)/ В. И. Тюпа. – М.: Лабиринт, Российский государственный гуманитарный университет, 2001. – 192 с.
236. Уваров, А. С. Христианская символика. Часть 1. Символика древнехристианского периода / А. С. Уваров. – М., СПб.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2001. – 241 с.
237. Успенский, Н. Д. Византийская литургия. Анафора / Н. Д. Успенский. – М.: Филоматис, 2003. – 347 с.
238. Филиппова, М. А. Имена античных и библейских народов в поэме «Елена» как фрагмент древнеанглийской языковой картины мира / М. А. Филиппова, Н. Ю. Гвоздецкая // *Cursor Mundi*. Человек Античности, Средневековья и Возрождения: научный альманах, посвященный проблемам исторической антропологии. – Вып. 5. – Иваново, 2013. – С. 79–105.
239. Фокин, А. Из истории западного богословия: Богословие Досточтимого Беды / А. Фокин // *Альфа и Омега*. – 2003. – № 1(35). – С. 365–376.

240. Фокин, А. Р. Экзегетические тексты Беды: обстоятельства создания, характерные особенности, традиции и методы составления. Шестоднев / А. Р. Фокин // Сочинения Беды Досточтимого и интеллектуальные традиции его эпохи / Под общ. ред. М. С. Петровой. – М.: Аквилон, 2020. – С. 491–494.
241. Хализев, В. Е. Теория литературы: учебник для студентов вузов/ В. Е. Хализев. – М.: Высшая школа, 1999. – 397 с.
242. Хализев, В. Е. Эпос / В. Е. Хализев, Е. М. Мелетинский // Литературный энциклопедический словарь/ Под. общ. ред. В. М. Кожевникова и П. А. Николаева. – М.: Советская энциклопедия, 1987. – С. 513–515.
243. Харизматин, С. Н. «Эпическое Евангелие»: от Иоанна к Нонну / С. Н. Харизматин, Д. А. Поспелов // Нонн Панополитанский. Деяния Иисуса. Перевод эпической поэмы «Парафраза св. Евангелия от Иоанна». – М.: Индрик, 2002. – С. 251–294.
244. Хойслер, А. Германский героический эпос и сказание о Нибелунгах/ А. Хойслер. – М.: Издательство иностранной литературы, 1960. – 448 с.
245. Чупрына, О.Г. Семантика производных от индо-европейского корня *per-/pro- в древнеанглийском языке / О.Г. Чупрына // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Лингвистика. – 2018. – № 6. С. 60–67.
246. Чупрына, О.Г. Эволюция языковой репрезентации понятия судьба в английском языке / О.Г. Чупрына // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия: Филология. Теория языка. Языковое образование. – 2012. – № 2 (10). – С. 36–43.
247. Швейцер, А. Д. Теория перевода: Статус, проблемы, аспекты/ А. Д. Швейцер. – М.: Книжный дом «Либроком», 2009. – 216 с.
248. Яценко, М. В. «Гимн Кэдмона» и «поэмы Кэдмона» в контексте древнеанглийской христианской гимнографии / М.В. Яценко // Христианская гимнография: история и современность. Коллективная монография /Отв.ред. М.Р. Ненарокова. – М.: ИМЛИ РАН, 2019. – С. 99–118.

249. Яценко, М. В. Древнеанглийская поэма "Исход" [Кэдмон? "Школа Кэдмона"?]. Главы II–IV (пер. и коммент. М.В. Яценко) / М.В. Яценко // Средние века. Исследования по истории Средневековья и раннего Нового времени. – 2014. – Вып. 75 (1–2). – С. 255–261.

250. Яценко, М. В. Древнеанглийские поэтические переложения Библии в аспекте теории вторичных текстов (к проблеме функционирования иудео-христианской культуры в англосаксонском обществе) / М.В. Яценко // Личность. Культура. Общество. – 2006. – Том 8, Спец. выпуск 1 (33) (Декабрь). – С. 338–344.

251. Яценко, М. В. Древнеанглийская поэма «Даниил» в контексте Кодекса Юниуса / М.В. Яценко // Вестник КГУ. – 2016, №6 (Ноябрь-декабрь). – С. 64–68.

252. Яценко, М. В. Древнеанглийская поэма «Даниил». Глава 6. Пир Вальтасара/ Пер. с древнеангл. и коммент. М.В. Яценко / М.В. Яценко // Cursor Mundi. Человек Античности, Средневековья и Возрождения. Научный альманах, посвященный проблемам исторической антропологии. Вып. 10. – Иваново: Ивановский государственный университет. – 2018. – С. 102–108.

253. Яценко, М. В. Древнеанглийская поэма «Даниил»: особенности жанра христианского эпоса/ М. В. Яценко // Вестник КГУ. – 2018. – Том 24, № 2. – С. 80–85.

254. Яценко, М. В. Древнеанглийская поэма "Исход". Глава V (Пер. с древнеангл. и коммент. Яценко М.В.) / М.В. Яценко // Cursor Mundi. Человек Античности, Средневековья и Возрождения. Научный альманах, посвященный проблемам исторической антропологии. Вып. 8. – Иваново: Ивановский государственный университет. – 2016. – С. 128–134.

255. Яценко, М. В. Древнеанглийская поэма "Исход". Глава VI (пер. с древнеангл. и коммент. М.В. Яценко) / М.В. Яценко // Cursor Mundi. Человек Античности, Средневековья и Возрождения. Научный альманах, посвященный проблемам исторической антропологии. Вып. 7. – Иваново: Ивановский государственный университет. – 2015. – С. 174–182.

256. Яценко, М. В. Древнеанглийская поэма «Исход». Глава VIII (пер. и коммент. М.В. Яценко) / М.В. Яценко // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. – 2014. – Вып. 4 (39). – С. 154–163.

257. Яценко, М. В. Древнеанглийская поэма «Исход» и библейская книга Исход: проблемы поэтической трансформации источника / М.В. Яценко // Восточная Европа в древности и средневековье. Автор и его источник: восприятие, отношение, интерпретация. XXI Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В.Т. Пашуто, Москва, 14–17 апреля 2009 г. Материалы конференции. – М.: ИВИ РАН, 2009. – С. 361–365.

258. Яценко, М. В. Древнеанглийская поэма "Исход". Отрывок. Глава 1 (Пер. с древнеангл. и коммент. Яценко М.В.) / М.В. Яценко // Cursor Mundi. Человек Античности, Средневековья и Возрождения. Научный альманах, посвященный проблемам исторической антропологии. Вып. 6. – Иваново: Ивановский государственный университет. – 2014. – С. 131–137.

259. Яценко, М. В. Древнеанглийская поэма «Daniel» (глава 1, строки 1–32). Перевод на русский язык и комментарии (язык оригинала – древнеанглийский) / М.В. Яценко // Мировая литература на перекрестье культур и цивилизаций. – 2017. – № 1 (17). – С.166–172.

260. Яценко, М. В. Древнеанглийская поэтическая парафраза «Даниил»: уровни рецепции библейского Писания и Предания / М.В. Яценко // Индоевропейское языкознание и классическая филология – XIX. Материалы чтений, посвященных памяти проф. И.М. Тронского. Материалы Международной конференции, проходившей 20-22 июня 2016 года. – СПб.: ИЛИ РАН. – 2016. – С. 1062–1078.

261. Яценко, М. В. Древнеанглийские переложения Песни трех отроков из поэм «Даниил» и «Азария» (принципы поэтического парафразирования) / М.В. Яценко // Известия Смоленского государственного университета. – 2018. – № 1 (41). – С. 47–63.

262. Яценко, М. В. Древнеанглийский христианский эпос: проблемы жанра / М.В. Яценко // Вестник СПбГУТД. Серия 2 Искусствоведение. Филологические науки. – 2018. – №2. – С. 122–128.

263. Яценко, М. В. Концепт греха в древнеанглийской поэме "Даниил" / М.В. Яценко // Вестник гуманитарного факультета Санкт-Петербургского государственного университета телекоммуникаций им. проф. М.А. Бонч-Бруевича. – 2017. – №9. – С. 148–154.

264. Яценко, М.В. Концепт изгнания в древнеанглийской поэме «Исход» (к вопросу о взаимосвязях героической германской и христианской картин мира на материале художественного текста) / М.В. Яценко // Языковые коммуникации в системе социально-культурной деятельности. Материалы научно-практической конференции, Самара, 16-17 мая 2005. – Самара: Самарская государственная академия культуры и искусства, 2005. – С. 47–54.

265. Яценко, М.В. Лингвостилистические особенности древнеанглийской поэмы «Исход» (Семантико-структурный аспект) / М.В. Яценко// Америка: слово, образ, судьба. Межвузовский сборник научных трудов, посвященный памяти В. И. Яценко. – Иваново: Ивановский государственный университет, 2008. – С. 80–106.

266. Яценко, М. В. «Малые» жанры в контексте древнеанглийского христианского эпоса (преимущественно на материале поэм Кодекса Юниуса) / М.В. Яценко // Атлантика: Записки по исторической поэтике. Выпуск XVI / Отв. редактор Т.А. Михайлова. – М.: МАКС-ПРЕСС, 2019. – С. 54–73.

267. Яценко, М. В. Мотивы смерти и изгнания в древнеанглийской поэме «Исход»: принципы использования приемов эпического повествования в христианском эпосе / М.В. Яценко // Индоевропейское языкознание и классическая филология XXV (2) (чтения памяти И.М. Тронского). Материалы Международной конференции, проходившей 21–23 июня 2021 г. – СПб.: ИЛИ РАН.– 2021. – С. 1297–1310.

268. Яценко, М. В. Нарративные стратегии древнеанглийского христианского эпоса (на материале зачина в поэмах Кодекса Юниуса)» / М.В. Яценко // Индоевропейское языкознание и классическая филология – XXII (чтения памяти И. М. Тронского). Материалы международной конференции, проходившей 18-22 июня 2018. – СПб.: ИЛИ РАН.– 2018. – С. 1454–1466.

269. Яценко, М. В. Образ пророка Моисея в поэтическом сознании англосаксов (на материале древнеанглийской библейской парафразы «Исход») / М.В. Яценко // Cursor Mundi. Человек Античности, Средневековья и Возрождения. Вып. 2. – Иваново: Ивановский государственный университет. – 2009. – С. 9–21.

270. Яценко, М. В. Образы праотцев в контексте древнеанглийской библейской парафразы "Исход" / М.В. Яценко // Cursor Mundi. Человек Античности, Средневековья и Возрождения. Научный альманах, посвященный проблемам исторической антропологии. Вып. 7. – Иваново: Ивановский государственный университет. – 2015. – С. 164–173.

271. Яценко, М. В. Образ Сатаны в христианском эпосе англосаксов: к вопросу о возможности сравнительного изучения древнеанглийской поэмы «Бытие» и «Потерянного рая» Дж. Мильтона / М.В. Яценко // Герой и антигерой как объекты сравнительного литературоведения: межвуз. сб. науч. статей, посвящ. памяти А. А. Чамеева / Отв. ред. И.И. Бурова. — СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2021. – С. 213–225.

272. Яценко, М. В. О древнеанглийской поэме «Исход» / М.В. Яценко // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. – 2014. – Вып. 4 (39). – С. 149–154.

273. Яценко, М. В. О некоторых библейских параллелях легенды о поэте Кэдмоне / М.В. Яценко // Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова. – 2014. – Том 20, Основной выпуск № 3 (Май-Июнь). – С.163–166.

274. Яценко, М. В. Особенности жанра древнеанглийской поэмы «Исход» [Электронный ресурс] / М.В. Яценко // Материалы III конференции молодых

ученых и аспирантов. Новые российские гуманитарные исследования. – 2016. – Вып. 11. – Режим доступа: <http://nrgumis.ru/> – (Время доступа: 10.10.21).

275. Яценко, М. В. Особенности рецепции библейской книги Исход в древнеанглийской поэме "Исход" и в латинском переложении "О переходе через Красное море" Авиата Вьеннского / М.В. Яценко // Известия высших учебных заведений. Серия Гуманитарные науки. – 2014.– Т.5, Вып. 4. – С. 328–333.

276. Яценко, М.В. Особенности рецепции книги Исход в англосаксонской поэтической традиции / М.В. Яценко // Иудаика и библеистика. Материалы Второй ежегодной конференции по иудаике и востоковедению / Отв. ред. К.А.Битнер, Л.А.Лукинцова. –СПб.: Петербургский институт иудаики, 2013. – С. 217–225.

277. Яценко, М. В. Парафразы Песни трех отроков в древнеанглийских поэмах «Даниил» и «Азария» (предисловие, перевод, комментарий) / М.В. Яценко // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. – 2018. – Вып. 54. – С. 97–108.

278. Яценко, М. В. Пир и винопитие в древнеанглийской поэме «Даниил» (осмысление ценностей героического мира в христианском эпосе англосаксов) / М.В. Яценко // Cursor Mundi. Человек Античности, Средневековья и Возрождения. Научный альманах, посвященный проблемам исторической антропологии. Вып. 10. – Иваново: Ивановский государственный университет. – 2018. – С. 92–101.

279. Яценко, М. В. Поэтика древнеанглийского христианского эпоса: приемы передачи аллегорических смыслов библейского сюжета в поэме «Исход» / М.В. Яценко // Индоевропейское языкознание и классическая филология – XXIV (чтения памяти И.М. Тронского). Материалы международной конференции, проходившей 22–24 июня 2020. – СПб.: ИЛИ РАН.– 2020. – С. 325–338.

280. Яценко, М. В. Поэтическое осмысление Ветхого Завета в Древней Англии (на материале нарратологического анализа поэмы "Исход") / М.В. Яценко // Cursor Mundi. Человек Античности, Средневековья и Возрождения. Научный

альманах, посвященный проблемам исторической антропологии. Вып. 6. – Иваново: Ивановский государственный университет. – 2014. – С. 119–130.

281. Яценко, М. В. Поэтическое осмысление народа в англосаксонской библейской парафразе "Исход" на материале анализа глав II–IV поэмы "Исход" / М.В. Яценко // Средние века. Исследования по истории Средневековья и раннего Нового времени. – 2014. – Вып. 75 (1–2). – С. 236–254.

282. Яценко, М. В. Принципы создания религиозного эпоса англосаксов (на материале поэмы «Исход») / М.В. Яценко // Вестник Воронежского государственного университета. Серия Филология, журналистика. – 2014. – № 4. – С. 71–76.

283. Яценко, М. В. Пролог древнеанглийской поэмы «Даниил» (специфика использования приемов эпического нарратива в христианском эпосе) / М.В. Яценко // Мировая литература на перекрестье культур и цивилизаций. 2017. – № 1 (17). – С. 100–111.

284. Яценко, М. В. Речи Моисея в контексте древнеанглийской поэмы "Исход" / М.В. Яценко // Cursor Mundi. Человек Античности, Средневековья и Возрождения. Научный альманах, посвященный проблемам исторической антропологии. Вып. 8. – Иваново: Ивановский государственный университет. – 2016. – С. 109–127.

285. Яценко, М. В. Своеобразие повествования в древнеанглийской поэме "Даниил": проблемы интерпретации / М.В. Яценко // Художественное слово в пространстве культуры: интермедальность в контексте исследований зарубежной литературы. – Иваново: Ивановский государственный университет, 2017. – С. 171–179.

286. Яценко, М. В. Специфика образа автора и авторской активности в условиях неосознанного авторства (на материале древнеанглийской поэтической библейской парафразы "Исход") / М.В. Яценко // Феномен творческой личности в культуре. Фатющенко-ские чтения. Материалы V международной конференции. В 2 т. Т.2. – М.: МГУ, 2012. – С. 94–100.

287. Яценко, М. В. Способы создания образа царя Навуходоносора в древнеанглийской поэме «Даниил» / М.В. Яценко // Вестник ВГУ. Серия: Филология. Журналистика. – 2017, №3. – С. 99–104.

288. Яценко, М. В. Тема изгнания в древнеанглийской библейской парафразе «Даниил» / М.В. Яценко // Индоевропейское языкознание и классическая филология – XXI (чтения памяти И.М. Тронского). Материалы международной конференции, проходившей 26-28 июня 2017. – СПб.: ИЛИ РАН.– 2017. – С. 950–960.

289. Яценко, М. В. Филологический перевод: проблемы и перспективы (из опыта перевода древнеанглийских переложений Библии «Исход» и «Даниил») / М.В. Яценко // *Studia Litterarum*: Науч. журн. – 2019. – Т. 4, № 1 – С. 10–27.

290. Яценко, М. В. Христианская гимнография в контексте древнеанглийских поэм «Даниил» и «Азария» / М.В. Яценко // Вестник ИВГУ. Сер. Филология. – 2017. – Вып. 1(17). – С. 26–32.

291. Яценко, М. В. Эпитет в древнеанглийской поэме «Даниил» (к вопросу о трансформации эпического стиля в древнеанглийских библейских переложениях) / М.В. Яценко // Вестник гуманитарного факультета Санкт-Петербургского государственного университета телекоммуникаций им. проф. М.А. Бонч-Бруевича. – 2016. – № 8. – С. 237–241.

292. Яценко, М. В. Этимологизация имени в христианском эпосе англосаксов (на материале поэмы «Даниил») / М.В. Яценко // Вестник гуманитарного факультета Санкт-Петербургского государственного университета телекоммуникаций им. проф. М.А. Бонч-Бруевича. Специальный выпуск, посвященный XXI Международному Балтийскому коммуникационному форуму 4-5 декабря 2020 года. № 12. – СПб.: СПбГУТ, 2020. – С. 438–443.

293. Яценко, М. В. *Nomina dicendi* в древнеанглийских «поэмах Кэдмона» (к вопросу о рецепции христианской гимнографии англосаксами) / М.В. Яценко // Индоевропейское языкознание и классическая филология – XIX. Материалы

чтений, посвященных памяти проф. И.М. Тронского. 22–24 июня 2015 г. – СПб.: ИЛИ РАН.– 2015.– С.1051–1060.

294. Anderson, G. K. *The Christian Epic* / G. K. Anderson // Anderson G. K. *The Literature of the Anglo-Saxons*. – New York: Russell & Russell, 1962. – P. 103–133.

295. Anderson, E. R. *Style and Theme in the Old English Daniel* / E. R. Anderson // *English Studies*. – 1987. – Vol. 68, № 1. – P. 1–23.

296. Baird, J. L. *The Devil in Green* / J. L. Baird // *Neuphilologische Mitteilungen*. – 1968. – Vol. 69. № 4. – P. 575–578.

297. Balg, H. *Der Dichter Cædmon und seine Werke: Diss. ... Dokt. Phil./ Hugo Balg*. – Bonn, 1882. – 46 S.

298. Bammesberger, A. *Nu Scylun Hergan (Caedmon's Hymn, 1a)* / A. Bammesberger // *American Notes and Queries: A Quarterly Journal of Short Articles, Notes and Reviews*. – 2008. – Fall. – Vol. 21, N 4. – P. 2–6.

299. Baschet, J. *Le sein du père (la paternité dans l'Occident medieval)* / J. Baschet. – Paris: NRF Gallimard, 2002. – 413 p.

300. Bischoff, B. *Biblical Commentaries from the Canterbury School of Theodore and Hadrian* / B. Bischoff, M. Lapidge. – Cambridge: Cambridge University Press, 2004. – 612 p.

301. Blackburn, F. A. *Christian Coloring in Beowulf* / F. A. Blackburn // *An Anthology of Beowulf Criticism/ Ed. L. E. Nicholson* – New York: Books for Libraries Press, 1972 [Reprint]. – P. 1–21.

302. Blair, J. *The Church in Anglo-Saxon Society* / J. Blair. – Oxford, New York: Oxford University Press, 2005. – 604 p.

303. Blair, J. *The World of Bede* / J. Blair. – Cambridge: Cambridge University Press, 2001. – 342 p.

304. Bloomfield, M. W. *Patristics and Old English Literature: Notes on some Poems* / M. W. Bloomfield // *Comparative literature. Studies in Old English Literature*

in Honour of Arthur G. Brodeur / Ed. by S. B. Greenfield. – 1962. – Winter, Vol. XIV, № 1. – P. 36–43.

305. Bloomfield, M. W. Understanding Old English Poetry / M. W. Bloomfield // Bloomfield M. W. Essays and Explorations. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970. – P. 59–80.

306. Brandl, A. Geschichte der altenglischen Literatur / A. Brandl. – Strassburg: K.J.Trübner, 1908. – 143 p.

307. Bredehoft, Th. A. Authors, Audiences, and Old English Verse / Th. A. Bredehoft. – Toronto: University of Toronto Press, 2009. – 258 p.

308. Breeze, A. The Book of Habakkuk and Old English Exodus / A. Breeze // English Studies. – 1994. Vol. 75, № 3. – P. 210–213.

309. Bright, J. W. The Relation of the Cædmonian Exodus to the Liturgy / J. W. Bright // Modern Language Notes. – 1912. – Vol. 27. №4. – P. 97–103.

310. Brodeur, A.G. Beowulf: One Poem or Three? / A. G. Brodeur // Medieval Literature and Folklore Studies. Essays in Honour of Francis Lee Utley / Ed. by J. Mandel and B. A. Rosemberg. – New Jersey: Rutgers University Press, 1970. – P. 24–25.

311. Brodeur, A. G. Variation / A. G. Brodeur // Interpretations of Beowulf. A Critical Anthology / Ed. R. D. Fulk. – Bloomington: Indiana University Press, 1991. – P. 66–87.

312. Brown, G. Bede. Part 2. Fascicles 1–4 / G. Brown, F. Biggs, Ed. Ch. Wright. – Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018. – 366 p.

313. Brown, G. H. A Companion to Bede / G. H. Brown. – Woodbridge: Boydell Press, 2009. – 180 p.

314. Brown, G. H. Old English Verse as a Medium for Christian Theology / G. H. Brown // Modes of interpretation in Old English Literature. Essays in Honour of S. B. Greenfield / Ed. by P. R. Brown, G. R. Crampton, F. C. Robinson. – Toronto, London: University of Toronto Press, 1986. – P. 15–28.

315. Cabaniss, A. *Beowulf and the Liturgy* / A. Cabaniss // *An Anthology of Beowulf Criticism*/ Ed. by L. E. Nicholson New York: Books for Libraries Press, 1972 [Reprint]. – P. 223–232.
316. Caie, G. D. *The Old English Daniel: A Warning Against Pride* / G. D. Caie // *English Studies*. – 1978. – Vol. 59. – P. 1–9.
317. Calder, D. G. *Two Notes on the Typology of the Old English Exodus* / D. G. Calder // *Neuphilologische Mitteilungen*. – 1973. – Vol. 74. № 1. – P. 85–89.
318. Campbell, J. J. *Learned Rhetoric in Old English Poetry* / J. J. Campbell // *Modern Philology*. – 1966. – February. – Vol. LXIII, № 3. – P. 189–201.
319. Chaney, W. A. *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England: The Transition from Paganism to Christianity* / W. A. Chaney. – Berkley, Los Angeles: University of California Press, 1970. – 276 p.
320. Cherniss, M. *Ingeld and Christ: Heroic Concepts and Values in Old English Christian Society* / M. Cherniss. – The Hague: Mouton, 1972. – 267 p.
321. Ciaran, A. *'Charms', Liturgies, and Secret Rites in Early Medieval England*/ A. Ciaran. – Woodbridge: Boydell & Brewer, Inc., 2018. – 264 p.
322. Clark, G. *The Anglo-Saxons and Superbia: Finding a Word for it* / G. Clark // *Old English Philology: Studies in Honour of R. D. Fulk* / Ed. L. Niedorf, L. J. Pascaul, T. Sippey. – Cambridge: Brewer, 2016. – P. 172–189.
323. Clark, F. M. *Theme in Oral Epic and in 'Beowulf'*/ F. M. Clark. – New York and London: Garland, 1995. – 252 p.
324. *Continuations and Beginnings. Studies in Old English Literature* / Ed. by E. G. Stanley. – London: Nelson, 1966. – 260 p.
325. Cross, J. E. *Allegorical Tradition and the Old English Exodus* / J. E. Cross, S. I. Tucker // *Neophilologus*. – 1960. – Vol. 44, № 2. – P. 122–127.
326. Cross, J. E. *Latin Themes in Old English Poetry with an Excursus on the Middle English Ubi sunt qui ante nos fuerount* / J. E. Cross. – Bristol: Lund, 1962. – 16 p.

327. Cubitt, C. Images of St. Peter: the Clergy and the Religious Life in Anglo-Saxon England / C. Cubitt // *The Christian Tradition in Anglo-Saxon England. Approaches to Current Scholarship and Teaching* / Ed. by P. Cavill. – Cambridge: D.Brewer, 2004. – P. 41–54.
328. Dale, E. National Life and Character in the Mirror of Early English Literature/ E. Dale. – Cambridge: Cambridge University Press, 1907. – 337 p.
329. Diamond, R. E. Theme as Ornament in Anglo-Saxon Poetry / R. E. Diamond // *Publications of the Modern Language Association of America*. – 1961. – December. – Vol. LXXVI, № 5. – P. 461–468.
330. Diehl, P. S. the Medieval European Religious Lyrics. An Ars Poetica / P. S. Diehl. – Los Angeles, Berkley, London: University of California Press. 1985. – 357 p.
331. Earl, J. W. Christian Tradition in the Old English Exodus / J. W. Earl // *Neuphilologische Mitteilungen*. – 1970. – Vol. 71. – P. 541–570.
332. Ericksen, J. S. The Thrice-told Tales / J. S. Ericksen // Ericksen J. S. *Reading Old English Biblical Poetry. The Book and the Poem in Junius 11*. – Toronto: University of Toronto Press, 2020. – P. 36–66.
333. Ericksen, J. S. The Wisdom Poem at the End of MS Junius/ J. S. Ericksen // *The Poems of MS Junius 11. Basic Readings* / Ed. R. M. Liuzza. – New York, London: Routledge, 2002. – P. 302–326.
334. Farrell, R. T. Introduction / R. T. Farrell // *Daniel and Azarias*/ Ed. with Introduction, Notes and Glossary by R. T. Farrell– London: Methuen, 1974. – P. 1–45.
335. Finnegan, R. E. Introduction/ R. E. Finnegan // *Christ and Satan. A Critical Edition* / Ed. R. E. Finnegan – Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1977. – P. 2–63.
336. Finnegan, R. E. The Old English Daniel: the King and His City / R. E. Finnegan // *Neuphilologische Mitteilungen*. – 1984. – Vol. 85. – P. 194–211.
337. Fisher, D. J. V. The Anglo-Saxon Age c. 400–1042/ D. J. V. Fisher. – New York: Barnes and Noble Books, 1992. – 374 p.

338. Frank, R. Some Uses of Paronomasia in Old English Scriptural Verse / R. Frank // *The Poems of MS Junius 11. Basic Readings* / Ed. R. M. Liuzza. – New York, London: Routledge, 2002. – P. 69–98.
339. Frey, L. H. Exile and Elegy in Anglo-Saxon Christian Epic Poetry / L. H. Frey // *Journal of English and Germanic Philology*. – 1963. – Vol. LXII, № 2. – P. 293–302.
340. Fritz, D. W. Cædmon: a Monastic Exegete / D. W. Fritz // *American Benedictine Review*. – 1974. – Vol. 25. – P. 351–363.
341. Fritz, D. W. Cædmon: a Traditional Christian Poet / D. W. Fritz // *Mediaevalia*. – 1969. – Vol. 31. P. 334–337.
342. Fry, D. K. Caedmon as Formulaic Poet / D. K. Fry // *Oral Literature: Seven Essays*/ Ed. J. J. Duggan. – Edinburgh: Scottish Academic Press, 1975. – P. 41–61.
343. Fry, D. K. A New Definition of Formula / D. K. Fry // *Neuphilologische Mitteilungen*. – 1968. – Vol. 69, № 3. – P. 516–522.
344. Fry, D. K. Old English Formulaic Themes and Type-Scenes / D. K. Fry // *Neophilologus*. – 1968. Vol. LII, October, № 1. – P. 48–54.
345. Fulk, R. D. A History of Old English Literature/ R. D. Fulk, Ch. M. Cain. – Chichester, West Saxon: John Wiley & Sons, Incorporated, 2013. – 506 p.
346. Garde, J. N. Old English Poetry in Medieval Christian Perspective. A Doctrinal Approach / J. N. Garde. – Cambridge: D. S. Brewer, 1991. – 232 p.
347. Göttinger, E. Über die Dichtungen des angelsachsen Caedmon und deren Verfasser: Dis. ... Dokt. Phil./ Ernst Göttinger. – Gottingen: Georg-Augusts-Universität zu Gottingen, 1860. – 51 p.
348. Greenfield, S. B. Beowulf and Epic Tragedy / S. B. Greenfield // *Medieval Literature and Civilization. Studies in Memory of G. N. Garmonsway*. – London: Athlone Press, 1969. – P. 91–105.
349. Greenfield, S. B. The Formulaic Expression of the Theme of Exile in Anglo-Saxon Poetry / S. B. Greenfield // *Speculum*. – 1955. – Vol. 30, № 1. – P. 200–206.

350. Greenfield, S. B. *Hero and Exile: The Art of Old English Poetry* / S. B. Greenfield, ed. G. H. Brown. – London: The Hambledon Press, 1989. – 240 p.
351. Greenfield, S. B. *The Old English Elegies* / S. B. Greenfield // *Continuations and Beginnings. Studies in Old English Literature* / Ed. y E. G. Stanley. – London: Thomas Nelson and Sons, 1966. – P. 142–175.
352. Greenfield, S.B. *Old Testament Narrative Poetry* / S. B. Greenfield // Greenfield S. B. *A Critical History of Old English Literature*. – New York: New York University Press, 1966. – P. 146–167.
353. Griffith, M. S. *Convention and Originality in the Old English ‘beasts of battle’ Typescene* / M. S. Griffith // *Anglo-Saxon England*. – 1993. Vol. 22. – P. 179–199.
354. Groth, E. J. *Composition und Alter der altenglischen (angelsächsischen) Exodus: Dis. ... Dokt. Philol/ Ernst Johannes Groth*. – Göttingen, 1883. – 41 p.
355. Haines, D. *Unlocking Exodus ll. 516–532* / D. Haines // *Journal of English and Germanic Philology*. – 1999. – Vol. 98, № 4, October. – P. 481–498.
356. Hall, J. P. *Exodus 166b, cwyldrof, ll. 162–67, the Beasts of Battle* / J. P. Hall // *Neophilologus*. – 1990. – Vol. 74, № 1, January. – P. 112–121.
357. Hall, J. R. *The Old English Epic of Redemption: the Theological Unity of MS Junius 11* / J. P. Hall // *Traditio*. – 1976. – № 32. – P. 185–208.
358. Hanning, R. *Beowulf as Heroic History* / R. Hanning // *Medievalia et Humanistica*. – 1974. – №.5. – P. 77–102.
359. Hanning, R. W. *The Vision of History in Early Britain. From Gildas to Geoffrey of Monmouth* / R. W. Hanning. – New York, London: Columbia University Press, 1966. – 271 p.
360. Harris, J. *Beowulf as Epic* / J. Harris // *Oral Tradition*. – 2002. – Vol. 15. – P. 159–169.
361. Hauer, S. R. *The Patriarchal Digression in the Old English Exodus, Lines 362–446* / S. R. Hauer // *Studies in Philology. Texts and Studies*. – 1981. – Vol. 78, № 5. – P. 77–90.

362. Herbison, I. The idea of the 'Christian Epic'. Towards the History of an Old English Poetic Genre / I. Herbison // *Studies in English Language and Literature*. 'Doubt Wisely'. Papers in Honour of E. G. Stanley/ Ed. by M. J. Toswell and E. M. Tyler. – London, New York: Routledge, 1996. – P. 342–361.

363. Herren, M. W. Aldhelm the Theologian / M. W. Herren // *Latin Learning and English Lore: Studies in Anglo-Saxon Literature for Michael Lapidge*/ Ed. K. O'Brien O'Keeffe, A. Orchard. Vol. 1. – Toronto: University of Toronto Press, 2005. – P. 68–89.

364. Higham, N. J. (Re-) Reading Bede. The Ecclesiastical History in Context / N. J. Higham. – New York: Routledge, 2006. – 279 p.

365. Hill, J. Confronting Germania Latina: Changing Responses to Old English Biblical Verse / J. Hill // *The Poems of MS Junius 11. Basic Readings* / Ed. R. M. Liuzza. – New York, London: Routledge, 2002. – P. 1–19.

366. Hill, Th. "Non nisi virgam tantam...in manu": Sigeberht's Mosaic Aspirations (Bede HE, III, 18) / Th. Hill // *Notes and Queries*. – 2006. Vol. 53, № 4. – P. 391–395.

367. Hill, Th. The Rod of Protection and the Witches' Ride: Christian and Germanic Syncretism in Two Old English Metrical Charms / Th. Hill // *Journal of English and Germanic Philology*. – 2012. – Vol. 111, № 2. –P. 145–168.

368. Hofer, O. Uber die Entstehung des Angelsachsischen Gedichtes Daniel / O. Hofer // *Anglia*. – 1889. – Vol. 12. – P. 158–204.

369. Hoffmann, M. Principles of Structure and Unity in Latin Biblical Epic / M. Hoffmann // *Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity: The Encounter Between Classical and Christian Strategies of Interpretation*/ Ed. W. Otten, K. Pollmann. – Leiden, Boston: BRILL, 2007. – P. 139–146.

370. Hollis, S. Anglo-Saxon Secular Learning and the Vernacular: an Overview / S. Hollis // *Secular Learning in Anglo-Saxon England: Exploring the Vernacular* / Ed. L. S. Chardonnens, B. Carella. – Amsterdam: Rodopi, 2012. – P. 1–43.

371. Holsinger, B. The Parable of Caedmon's Hymn: Liturgical Invention and Literary Tradition / B. Holsinger // *Journal of English and Germanic Philology*. – 2007. – Vol. 106, № 2 (April). – P. 149–175.

372. Hopkins, S. Ch. E. Solving the Old English Exodus. An Active Problem-Solving Approach to the Poem: Diss. ... Doct. of Philology/ Stephen Chase Evans Hopkins. – Miami University Honors Theses, 2011. – 69 p.

373. Howe, N. Migration and Mythmaking in Anglo-Saxon England / N. Howe. – Norte Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1989. – 198 p.

374. Huppé, B. F. Doctrine and Poetry: Augustine's Influence on Old English Poetry / B. F. Huppé. – New York: Albany, 1959. – 248 p.

375. Irving, E. B. Jr. Introduction / E. B. Jr. Irving // Exodus. The Old English Exodus/ Ed. with Introduction, Notes and Glossary by E. B. Jr. Irving. – New Haven: Yale University Press, 1953. – P. 1–35.

376. Irving, E. B. Jr. Notes / E. B. Jr. Irving // Exodus. The Old English Exodus / Ed. with Introduction, Notes and Glossary by E. B. Jr. Irving. – New Haven: Yale University Press, 1953.– P. 67–98.

377. Isaacs, N. D. Structural Principles in Old English Poetry/ N. D. Isaacs. – Knoxville, TN: University of Tennessee Press, 1968. – 197 p.

378. Jager, E. Tempter as Rhetoric Teacher: The Fall of Language in the Old English Genesis B / E. Jager // *The Poems of MS Junius 11. Basic Readings* / Ed. R. M. Liuzza. – New York, London: Routledge, 2002. – P. 99–118.

379. Jones, A. Daniel and Azarias as Evidence for Oral-Formulaic Character of Old English Poetry / A. Jones // *Medium Aevum*. – 1966. – Vol. 35. – P. 95–102.

380. Jorgensen, A. The Trumpet and the Wolf: Noises of Battle in Old English Poetry / A. Jorgensen // *Oral Tradition*. – 2009. Vol. 24, № 2. –P. 319–336.

381. Keefer, S. L. Old English Liturgical Verse: A Student Edition/ Ed. S. L. Keefer. – Peterborough: Broadview Press, 2010. – 252 p.

382. Keenan, H. T. Exodus 312. 'The Green Street of Paradise'/ H. T. Keenan // *Neuphilologische Mitteilungen*. – 1970. – Vol. 71, № 3. – P. 455–460.

383. Keenan, H. T. Further Notes on the Eschatological “Green Ground” / H. T. Keenan // *Neuphilologische Mitteilungen*. – 1973. – Vol. 74, № 4. – P. 217–219.

384. Kemble, J. M. *The Saxons in England: A History of the English Commonwealth till the Period of the Norman Conquest. Vol. 2* / J. M. Kemble. – Cambridge: Cambridge University Press, 1849. — 572 p.

385. Kendall, C.B. *The Responsibility of Auctoritas: Method and Meaning* / C.B. Kendall // *Innovation and Tradition in the Writing of Venerable Bede*/ Ed. S. DeGregorio. – Morgantown: West Virginia University Press, 2006. – P. 101–119.

386. Klaeber, F. *Die Christlichen Elemente im Beowulf* / F. Klaeber // *Anglia*. – 1912 – Vol. 35. – P. 111–136.

387. Klaeber, F. *Introduction* / F. Klaeber // *Beowulf & the Fight at Finnsburg* / Ed. by F. Klaeber, with Introduction, Bibliography, Notes, Glossary and Appendices. – Boston: Heath & Co., 1950. – P. IX–CXXIV.

388. Klinck, A. L. *The Nature of Elegy in Old English* // *The Old English Elegies. A Critical Edition and Genre Study* by A. L. Klinck – Montreal, Kingston, London, Buffalo: McGill-Queen's University Press, 1992. – P. 221–252.

389. Krapp, G. P. *Introduction* / G. P. Krapp // *Anglo-Saxon Poetic Records I. The Junius manuscript.* / Ed. G. P. Krapp. –New York: Columbia University Press, 1964 [Reprint]. – P. IX–XLIII.

390. Kruger, S. F. *Oppositions and their Opposition in the Old English Exodus* / S. F. Kruger // *Neophilologus*. – 1994. – Vol. 78. – P. 165–170.

391. Lapidge, M. *Aldhelm's Latin Poetry and Old English Verse* / M. Lapidge // *Lapidge M. Anglo-Latin Literature. Vol. 1. 600–899.* – London: Hambledon Press, 1996. – P. 247–270.

392. Lapidge, M. *Anglo-Latin Literature. Vol. 1. 600–899* / M. Lapidge. – London: Hambledon Press, 1996. – 551 p.

393. Lapidge, M. *The Hermeneutic Style in Tenth-century Anglo-Latin Literature* / M. Lapidge // *Anglo-Saxon England*. – 1975. – Vol. 4. – P. 67 – 111.

394. Lapidge, M. *The Study of Latin Texts in Late Anglo-Saxon England* / M. Lapidge // *Latin and the Vernacular Languages in the Early Medieval Britain*/ Ed. N. Brooks. – Leicester: Leister University Press, 1982. – P. 99–140.
395. Lapidge, M. *Surviving Booklists from Anglo-Saxon England* / M. Lapidge // *Learning and Literature in Anglo-Saxon England* / Ed. M. Lapidge, H. Gneuss. – Cambridge: Cambridge University Press, 1985. – P. 33–89.
396. Lester, G. A. *The Cædmon Story and its Analogues* / G. A. Lester // *Neophilologus*. – 1974. – Vol. 58. – P. 225–237.
397. Lever, J. W. *Paradise Lost and the Anglo-Saxon Tradition* / J. W. Lever // *The Review of English Studies*. – Vol. 23, № 90 (April, 1947). – P. 97–106.
398. Lockett, L. *An Integrated Re-examination of the Dating of Oxford, Bodleian Library, Junius 11* / L. Lockett // *Anglo-Saxon England*. – 2002. – Vol. 31. P. 141–173.
399. Louviot, E. *Direct Speech in Beowulf and Other Old English Narrative Poems* / E. Louviot. – Cambridge: Brewer, 2016. – 286 p.
400. Lubac, H. de. *Exégèse médiévale: Les quatre sens de L'Écriture*. 4 Vols / H. de Lubac. – Paris, 1959–1964. – Dans 4 Vols.
401. Magennis, H. *Images of Community in Old English Poetry* / H. Magennis. – Oxford, 1996. – 212 p.
402. Magoun, F. P. Jr. *Bede's Story of Cædmon: the Case History of an Anglo-Saxon Oral Singer* / F. P. Jr. Magoun // *Speculum*. – 1955. – Vol. 30. – P. 49–63.
403. Magoun, F. P. Jr. *Oral Formulaic Character of Anglo-Saxon Narrative Poetry* / F. P. Jr. Magoun // *The Beowulf Poet: A Collection of Critical Essays* / Ed. by D. Fry. – New York: Prentice Hall, Inc., 1968. – P. 83–113.
404. Magoun, F. P. Jr. *The Theme of the Beasts of Battle in Anglo-Saxon Poetry* / F. P. Jr. Magoun // *Neuphilologische Mitteilungen*. – 1955. – Vol. 56, №. 3–4. – P. 81–90.
405. Major, C. T. *A Christian *wyrd*: Syncretism in *Beowulf** / C. T. Major // *English Language Notes*. – 1995. – Vol. 32, № 3. – P. 1–10.

406. Marsden, R. *The Text of the Old Testament in Anglo-Saxon England* / R. Marsden. – Cambridge: Cambridge University Press, 1995. – 506 p.
407. Martin, E. E. *Allegory and the African Woman in the Old English Exodus* / E. E. Martin // *Journal of English and Germanic Philology*. – 1982. – Vol. LXXXI. № 1, January. – P. 1–15.
408. Martin, R. P. *Epic as Genre* / R. P. Martin // *A Companion to Ancient Epic*. / Ed. J. M. Foley. – Oxford: Blackwell Publishing, 2005. – P. 9–19.
409. McBrine, P. *Biblical Epics in Late Antiquity and Anglo-Saxon England. Divina in Laude Voluntas* / P. McBrine – Toronto: University of Toronto Press, 2017. – 399 p.
410. Metzger, B.M. *The Bible in Translation. Ancient and English Versions* / B. M. Metzger. – Grand Rapids: Baker Academic, 2001. – 200 p.
411. Michelet, F. L. *Creation, Migration and Conquest. Imaginary Geography and Sense of Space in Old English Literature* / F. L. Michelet. – New York: Oxford University Press, 2006. – 297 p.
412. Mitchell, B. *A Guide to Old English* / B. Mitchell, F. C. Robinson. – Oxford: Blackwell, 1992. – 376 p.
413. Momma, H. *Old English Poetic Form: Genre, Style, Prosody* / H. Momma // *The Cambridge History of Early Medieval English Literature*/ Edited by C. A. Lees. – Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2013. – P. 278–308.
414. Morey, J. H. *Peter Comestor, Biblical Paraphrase, and the Medieval Popular Bible*/ J. H. Morey // *Speculum*. – Vol. 68, № 1 (January 1993). – P. 6–35.
415. Napier, A. S. *The Old English Exodus, ll. 63–134* / A. S. Napier // *Modern Language Review*. – 1911. – Vol. 6, № 2 – P. 165–168.
416. Neidorf, L. *Beowulf as Pre-National Epic: Ethnocentrism in the Poem and its Criticism* / L. Neidorf // *English Literary History*. – 2018. – Vol. 85, № 4. – P. 847–875.
417. Niles, J. D. *Bede's Cædmon, “The Man Who Had No Story” (Irish Tale-Type 2412B)* / J. D. Niles // *Folklore*. – 2006. – Vol. 117, № 2. – P. 141–155.

418. Niles, J. D. *Old English Literature. A Guide to Criticism with Selected Readings* / J. D. Niles. – West Sussex, Malden: Wiley-Blackwell, 2016. – 355 p.
419. Niles, J. D. *Ring Composition and the Structure of Beowulf* / J. D. Niles // *Publications of the Modern Language Association of America*. – 1979. – Vol. 94, № 5 (October). – P. 924–935.
420. Nordenfalk, C. *Celtic and Anglo-Saxon Painting. Book Illumination in the British Isles 600–800* / C. Nordenfalk. – New York: George Braziller, 1977. – 127 p.
421. North, R. *Heathen Gods in Old English Literature* / R. North. – Cambridge: Cambridge University Press, 1997. – 374 p.
422. O'Brien O'Keefe, K. *Visible song. Transitional Literacy in Old English Verse* / K. O'Brien O'Keefe. – Cambridge: Cambridge University Press, 1990. – 204 p.
423. Ó Cróinín, D. *Early Medieval Ireland: 400–1200* / D. Ó Cróinín. – London: Taylor and Francis, 2016. – 433 p.
424. O'Donnell, D. P. *Caedmon's Hymn: A Multimedia Study, Edition and Archive* / D. P. O'Donnell. – Cambridge: D.S. Brewer in association with SEENET and the Medieval Academy, 2005. – 261 p.
425. Opland, J. *Anglo-Saxon Oral Poetry: a Study of the Traditions* / J. Opland. – New Haven: Yale University Press, 1980. – 289 p.
426. Orchard, A. *Conspicuous Heroism: Abraham, Prudentius, and the Old English Verse Genesis* / A. Orchard // *The Poems of MS Junius 11. Basic Readings* / Ed. R. M. Liuzza. – New York, London: Routledge, 2002. – P. 119–136.
427. Orchard, A. *Pride and Prodigies: Studies in the Monsters of the Beowulf-manuscript* / A. Orchard. – Toronto: Toronto University Press, 1995. – 352 p.
428. Orton, P. R. *Caedmon and Christian Poetry* / P. R. Orton // *Neuphilologische Mitteilungen*. – 1983. – Vol. 84. – P. 163–170.
429. Orsbon, D. *Bede's Sacred Order: Schemes and Tropes in the Historia Ecclesiastica: Part 1* / D. Orsbon // *American Benedictine Review*. – 2011. – Vol. 62, № 1 (March). – P. 3–26.

430. Palgrave, F. *Observations on the History of Caedmon* / F. Palgrave // *Archaeologia*. – 1832. – Vol. 24. – P. 341–342.
431. Parks, W. *The Traditional Narrator and the “I heard” Formulas of Old English Poetry* / W. Parks // *Anglo-Saxon England*. – 1987. – Vol. 16. – P. 45–66.
432. Petersen, W.L. *New Evidence for a Second Century Source of the Heliand* / W.L. Petersen // *Patristic and Text-critical Studies*/ Ed. by J.Krans, J.Verheyden. – Leiden, Boston: Brill, 2012. – P. 117–129.
433. Pfaff, R. W. *Liturgy in Medieval England: a History* / R. W. Pfaff. – Cambridge: Cambridge University Press, 2009. – 593 p.
434. Plummer, Ch. *Notes on the Ecclesiastical History* / Ch. Plummer // *Baedae Venerabilis. Opera Historica* / Ed. Ch. Plummer in 2 Vols. Vol. 2. – Oxford: Clarendon, 1896. – P. 348–400.
435. *The Poems of MS Junius 11. Basic Readings* / Ed. R. M. Liuzza. – New York, London: Routledge, 2002. – 350 p.
436. *Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity: The Encounter Between Classical and Christian Strategies of Interpretation*/ Ed. W. Otten, K. Pollmann. – Leiden, Boston: BRILL, 2007. – 360 p.
437. Pollington, S. *The Mead-hall Community* / S. Pollington // *Journal of Medieval History*. – 2011. – Vol. 37, № 1. – P. 19–33.
438. Portnoy, P. ‘Remnant’ and Ritual: The Place of Daniel and Christ and Satan in the Junius Epic / P. Portnoy // *English Studies*. – 1994. – Vol. 75. – P. 408–421.
439. Raw, B. C. *The Construction of Oxford Bodleian Library, Junius 11* / B. C. Raw // *Anglo-Saxon Manuscripts. Basic Readings* / Ed. by M. P. Richards. – New York, London: Routledge, 1994. – P. 251–275.
440. Redwine, B. *Ofostr is selest: The Pragmatics of Haste in Beowulf* / B. Redwine // *Studia Neophilologica*. – 1982. – Vol. 54, № 2. – P. 209–216.
441. Remley, P. G. *Aldhelm as Old English Poet: Exodus, Asser and the Dicta Ælfrēdi* / P. G. Remley // *Latin Learning and English Lore: Studies in Anglo-Saxon*

Literature for Michael Lapidge/ Ed. K. O'Brien O'Keefe, A. Orchard. Vol.1. – Toronto: University of Toronto Press, 2005. – P. 90–108.

442. Remley, P. G. Old English Biblical Verse. Studies in *Genesis, Exodus* and *Daniel* / P. G. Remley. – Cambridge, Oxford: Oxford University Press, 1996. – 476 p.

443. Renoir, A. Repetition, Oral-Formulaic Style, and Affective Impact in Mediaeval Poetry: A Tentative Illustration / A. Renoir // *Comparative Research in Oral Traditions: a Memorial for Milman Parry*/ Ed. J. M. Foley. – Columbus, Ohio: Slavica, 1987. – P. 533–548.

444. Roberts, M. Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity / M. Roberts. – Liverpool: Francis Cairns, 1985. – 253 p.

445. Robinson, F.C. Notes on the Old English Exodus / F. C. Robinson // *Anglia*. – 1962. – Vol. 80, № 4. – P. 363–378.

446. Robinson, F. C. Some Uses of Name-Meanings in Old English Poetry. / F. C. Robinson // *Neuphilologische Mitteilungen*. – 1968. – Vol. 69, № 2. – P. 161–171.

447. Roller, M. B. Models from the Past in Roman Culture. A World of Exempla / M. B. Roller. – Cambridge: Cambridge University Press, 2018. – 321 p.

448. Rollinson, Ph. B. The Influence of Christian Doctrine and Exegesis on Old English Poetry: an Estimate of the Current State of Scholarship / Ph. B. Rollinson // *Anglo-Saxon England*. – 1973. – Vol. 2. – P. 271 – 284.

449. Russom, G. Verse Translations and the Question of Literacy in Beowulf / G. Russom // *Comparative Research in Oral Traditions: a Memorial for Milman Parry*/ Ed. J. M. Foley. Columbus, Ohio: Slavica, 1987. – P. 567–580.

450. Schabram, H. AE. Beohata, Exodus 253 / H. Schabram // *Wortbildung, Syntax und Morphologie. Festschrift zum 60 Geburtstag von H. Marchand am 1 October 1967*. – The Hague, Paris: Mouton, 1968. – P. 203–209.

451. Sharma, M. Nebuchadnezzar and the Defiance of Measure in the Old English Daniel / M. Sharma // *English Studies*. – 2005. – Vol. 86, № 2. – P. 103–126.

452. Shepherd, G. The Prophetic Cædmon / G. Shepherd // *The Review of English Studies*. – 1954. – Vol. V, № 18 (January). – P. 113–122.

453. Shepherd, G. *Scriptural Poetry* / G. Shepherd // *Continuations and Beginnings. Studies in Old English Literature* / Ed. by E. G. Stanley. – London: Nelson, 1966. – P. 1–36.

454. Simms-Williams, P. *Religion and Literature in Western England, 600–800* / P. Simms-Williams. – Cambridge: Cambridge University Press, 2005. – 448 p.

455. Speirs, N. The Two Armies of the Old English Exodus: *twa þusendo*, line 184b, and *cista*, lines 229b and 230a / N. Speirs // *Notes and Queries*. – 1987. – Vol. 34. – P. 145–146.

456. Stanley, E. G. *Cædmon* / E. G. Stanley // *Oxford Dictionary of National Biography in Association with the British Academy. From the Earliest Times to the Year 2000* / Ed. by H. C. G. Matthew and B. Harrison. In 60 Vols. Vol. 9. – Oxford: American Library Association, 2004. – P. 427–428.

457. Stanley, E.G. *Imagining the Anglo-Saxon Past. The Search for Anglo-Saxon Paganism and Anglo-Saxon Trial by Jury* / E. G. Stanley. – Cambridge: Brewer, 2000. – 158 p.

458. Stanley, E. G. Old English '-calla', 'ceallian' / E. G. Stanley // *Medieval Literature and Civilisation. Studies in Memory of G. N. Garmonsway* / Ed. by D. A. Pearsall and R. A. Waldron. – London: Bloomsbury Publishing, 1969. – P. 94–99.

459. Storms, G. *Anglo-Saxon Magic*/ G. Storms. – The Hague: Springer Science+Business Media, 1948. – 336 p.

460. Taylor, P.B. *Themes of Death in “Beowulf”* / P. B. Taylor // *Old English Poetry. Fifteen Essays* /Ed. by R. P. Creed. – Providence: Brown University Press, 1967. – P. 249–273.

461. Tolkien, J. R. R. *Beowulf: The Monsters and the Critics* / J. R. R. Tolkien // *An Anthology of Beowulf Criticism*/ Ed. L. E. Nicholson. – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1963. – P. 51–104.

462. Tolkien, J. R. R. *Sigelwara Land* / J. R. R. Tolkien // *Medium Aevum*. – 1932. – Vol. 1, № 3 (December). – P. 183–194.

463. Tolkien, J. R. R. Sigelwara Land (Continued) / J. R. R. Tolkien // *Medium Aevum*. – 1934. – Vol. 3, №. 2 (June). – P. 99–111.
464. Trask, R. M. Domsday Imagery in the Old English Exodus / R. M. Trask // *Neophilologus*. – 1973. – Vol. 57. – P. 295–297.
465. Vitz, E.B. Medieval Verse Paraphrases of the Bible / E. B. Vitz // *The New Cambridge History of the Bible. From 600 to 1450. Vol. 2.* / Ed. by R. Marsden. E. A. Matter. – Cambridge: Cambridge University Press, 2012. – P. 835–859.
466. Wallace-Hadrill, J. M. Bede's Ecclesiastical History of the English People. A Historical Commentary/ J. M. Wallace-Hadrill. – Oxford: Clarendon Press, 1999. – 299 p.
467. Westra, H. J. Augustine and Poetic Exegesis / H. J. Westra // *Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity: The Encounter Between Classical and Christian Strategies of Interpretation/* Ed. W. Otten, K. Pollmann. – Leiden, Boston: BRILL, 2007. – P. 11–28.
468. Whitelock, D. The Audience of Beowulf / D. Whitelock // *Old English Literature: Twenty-Two Analytical Essays* / Ed. by M. Stevens and J. Mandel. – Lincoln, London: University of Nebraska Press, 1968. – P. 279–300.
469. Whitman, F. H. The Meaning of “Formulaic” in Old English Verse Composition / F. H. Whitman // *Neuphilologische Mitteilungen*. – 1975. – Vol. 76, №. 4. – P. 529–537.
470. Wilson, J. H. Christian Theology and Old English Poetry (Studies in English Literature. Vol. 71) / J. H. Wilson. – The Hague: Mouton, 1974. – 196 p.
471. Wormald, P. Bede, Bretwaldas and the Origins of the Gens Anglorum / P. Wormald // *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society: Studies presented to Wallace-Hadrill* / Ed. P. Wormald, D. Bullough, R. Collins. – Oxford: Blackwell, 1983. – P. 99–129.
472. Wrenn, C. L. Caedmon and the Christian Revolution in Poetry / C. L. Wrenn // *Wrenn C.L. A Study of Old English Literature*. – London: Harrap, 1967. – P. 92–106.

473. Wright, Ch. D. *Genesis ad litteram* / Ch. D. Wright // *Old English Literature and the Old Testament* / Ed. M. Fox, M. Sharma. – Toronto: Toronto University Press, 2012. – P. 121–171.

474. Yatsenko, M. «Cædmon's Hymn» in the Context of the Old English Christian Poetry (with special reference to the Song of the Three Youths) / M. Yatsenko // *Advances in Social Science, Education and Humanities Research (ASSEHR)*. 45th International Philological Conference (IPC 2017). – 2017. – Vol. 122. – P. 120–123. <http://www.atlantis-press.com/php/pub.php?publication=ipc-17>.

Приложения

Приложение 1. Предисловие к переводам древнеанглийских поэм «Исход» и «Даниил»

Проблема перевода древних текстов в переводоведении обсуждалась сравнительно мало, хотя переводчики с ней сталкивались всегда⁷⁰⁸. Тексты древнеанглийского христианского эпоса соотносимы с широко известными сюжетами, потому ознакомительный или прозаический перевод не может быть для них адекватным. Их воспроизведение средствами современного языка предполагает очень бережное сохранение стилистического своеобразия в самом широком смысле, т. е. основных приемов и самой манеры изложения. Современному читателю, знающему содержание соответствующих библейских книг, безусловно, интересны, прежде всего, средства, которые использованы для его изложения и сама специфическая для древнеанглийской традиции манера изложения.

Наиболее адекватным для текстов этого типа является филологический перевод⁷⁰⁹, который сохраняет в большинстве случаев дословность и

⁷⁰⁸ *Маркиш С.* Несколько заметок о переводах с древних языков // Мастерство перевода: сборник статей. – М.: Советский писатель, 1959. – С. 153–172.

⁷⁰⁹ Нам близко понимание термина «филологический перевод», представленное в работе А. Десницкого в связи с переводами Библии: «Филологический или научный перевод призван максимально отразить все черты оригинала, и содержательные, и формальные, чтобы читатели, не владеющие в достаточной мере языком оригинала, приблизились к нему насколько это возможно... Перевод должен быть ясен в той же мере, что и оригинал: так, все трудности и двусмысленности, с которыми сталкивался гипотетический первоначальный читатель, должны

эквilinearность⁷¹⁰, но предполагает ясность и выразительность. Неотъемлемым атрибутом такого перевода является так называемый «гипертекст», включающий в себя оригинальный текст, варианты перевода (представленные в подстрочных комментариях), а также комментарии к содержанию текста (для поэмы «Исход» они вынесены отдельно, для поэмы «Даниил» также представлены в подстрочнике).

Комментарии, которые включают и подстрочные дословные варианты, позволяют читателю стать соучастником перевода, увидеть часть подготовительного этапа работы переводчика и «включиться» в нее.

Филологический перевод во многом близок подстрочному: он также передает формальные особенности оригинала. Как точно сформулировал Н. Заболоцкий: «Подстрочник поэмы подобен развалинам Колизея. Истинный облик постройки может воспроизвести только тот, кто знаком с историей Рима, его бытом, его обычаями, его искусством, развитием его архитектуры. Случайный зритель на это не способен»⁷¹¹. Очень похожее впечатление может производить и перевод буквальный или буквалистический. Цель буквального перевода в его утрированном понимании — показать индивидуальность каждой культуры, ее неповторимость и в конечном счете непереводаемость⁷¹². Такой взгляд на перевод во многом отменяет возможность и необходимость реализации основной цели работы переводчика — обеспечения взаимопонимания и диалога культур. Однако буквалистичность как один из переводческих приемов, предполагающий использование максимально короткой «длины контекста», в случае с древними

быть сохранены... Такой перевод, рассчитанный на внимательного и образованного читателя, может содержать примечания разного рода, куда будут внесены все разночтения с критическим текстом, альтернативные толкования, а также дословное значение туманного оборота речи, который был переведен буквально» *Десницкий А. С.* Современный библейский перевод: теория и методология. М.: ПСТГУ, 2015. С. 212–213.

⁷¹⁰ Эквilinearность в данном случае понимается как воспроизведение словесного наполнения каждой конкретной строки оригинала в переводе.

⁷¹¹ *Заболоцкий Н.* Заметки переводчика // Мастерство перевода: сборник статей. М.: Советский писатель, 1959. С. 252.

⁷¹² Такого рода буквальный перевод описан в работах В.Я. Брюсова (*Гаспаров М. Л.* Брюсов и буквализм (По неизданным материалам к переводу «Энеиды») // Мастерство перевода: сборник статей. М.: Советский писатель, 1971. С. 104–105).

текстами неизбежен. Близки и задачи буквального и филологического переводов — более тесное и близкое знакомство адресата перевода с реалиями языка-источника. Но цель филологического перевода — прояснить текст (в том числе за счет вспомогательных средств, таких как примечания и комментарии).

Другим способом обеспечения понятности текста является создание определенного эмоционального впечатления, которое должно отражать художественные особенности оригинала и способствовать более глубокому его пониманию.

Стиль древнеанглийской поэзии значительно отличается от поэзии современной. Сам способ ее существования предполагал ориентацию на устное восприятие, потому текст каждый раз пересоздавался в процессе его исполнения. Современный перевод записанного текста никогда не будет адекватен исходному тексту, прежде всего, в силу изменения способа существования поэзии.

Одной из важнейших характеристик текстов, предназначенных для устного исполнения, является большое количество устойчивых формульных выражений. В эстетике современной литературы формульные, стандартные выражения воспринимаются во многом как недостаток. Тогда как литература древности (в большинстве своем) использует именно традиционные средства, а повторяемость является неотъемлемой частью ее эстетики.

Воспроизводя формульные выражения в переводе, переводчик повторяет принципы организации древнеанглийского текста, но не может передать специфику их эстетического воздействия. Восприятие формульных выражений в живой устной традиции сопряжено с их припоминанием. Носители этой традиции использовали одну и ту же формулу в разных текстах или на протяжении одного и того же текста. Участие формул в интертекстуальном взаимодействии — это тот аспект, который можно передать в переводе только целого корпуса текстов. При внимательном рассмотрении отдельных древнеанглийских поэм оказывается, что в разных текстах формулы работают по-разному.

В поэме «Исход» формульные выражения повторяются редко, чаще воспроизводятся формульные (синтаксические) модели, появление которых в переводе не всегда заметно. Такого рода формульность не «обедняет» текст в современном понимании. Текст поэмы «Даниил», хотя и следует за «Исходом» в рукописи, и записан той же рукой, демонстрирует совершенно иной принцип использования формул. «Даниил» содержит ряд повторяющихся (типичных) сцен, где используются схожие модели и обороты. Среди них выделяются не столько формулы (устойчивые словосочетания), сколько схожие предложения. Прием повторяемости здесь используется для сравнения действий разных героев. Так, он обретает стилистическую окраску, которая могла восприниматься как не совсем типичная для древнеанглийской традиции. Но для современного читателя она выглядит как нечто совершенно тривиальное. Повторяемость в поэме «Даниил» делает ее в глазах современного читателя менее интересной и красочной.

Еще одним стилистическим приемом, вызывающим сложности при восприятии, является эпическая вариация, предполагавшая повторные наименования одного объекта. Вполне естественно воспринимаются вариации в Песне трех отроков из поэмы «Даниил», где несколько раз именуется Бог и все его творения, поскольку сам жанр хвалебной песни ассоциируется с нанизыванием рядов наименований. Но в древнеанглийской традиции этот прием характерен и для описательного повествования. Например, при рассказе о Ное в поэме «Исход» появляется ряд наименований живых существ, которые оказались в ковчеге. В конце этого ряда вдруг появляется наименование «мудрый мореход», которое, вероятно, относится к самому Ною:

«On feorhgebeorh / foldan hæfde // eallum eorðsynne / ece lafe, // frumcneow geh[w]æs, / fæder and moder // tuddorteondra, / geteled rime // missenlicra / þonne men cunnon, // snottor sæleoda» — «Для сохранения жизни / с суши он взял, // из каждого рода земного / в вечное наследство // первородителей, / отца и мать, // родоположников; / отсчитанное число // от каждой твари, / от тех, что люди ведали, // мудрый мореход» (Ex 369–374).

При чтении таких фрагментов современный читатель в ряде случаев как бы утрачивает логику повествования. При филологическом переводе такого рода фрагменты не поддаются сокращению. Способствовать их адекватному восприятию может только комментарий или перестановка членов вариации. Последний прием, однако, приведет к нарушению принципа эквилинеарности.

Наиболее сложной стороной в переводе эпической вариации является потребность передать все богатство синонимических возможностей поэтического языка. Например, в древнеанглийском поэтическом словаре существовало около двадцати простых наименований моря, большая часть которых могла использоваться в огромном количестве составных наименований. Подобного рода богатство синонимии наблюдается у наименований воина, мужа, военных доспехов, битвы и пр. В переложениях Библии появляется и масса самых разных наименований Бога.

В переводе на русский язык расширение словарного объема возможно за счет возвышенной лексики, церковнославянизмов, устаревших слов. Совмещение этих слоев лексики вполне органично для русской поэтической традиции. Более того, оно соответствует тематике исходного текста: церковнославянизмы (помимо архаизации) позволяют передать возвышенность описываемых реалий, их связь с религиозной сферой. При переводе древнеанглийского текста на современный английский язык проблема архаизации стоит значительно острее: большая часть возвышенной лексики современного английского языка имеет не древнеанглийское, а романское происхождение.

Преимущество русского переводчика в данном случае очевидно. Элементы архаики дошли прямо или косвенно до наших дней за счет непрерывности русской литературной традиции и органичного существования в ней церковнославянизмов. Этот словесный материал ценен еще и тем, что он отражает не только конкретные реалии, но и огромный опыт русской

литературы⁷¹³. Однако богатство русской лексики возвышенного стиля имеет и обратную сторону: устаревшие слова часто имеют яркую национальную окраску. При переводе возникает вопрос о том, какое наименование воина, например, можно употребить в переводе древнеанглийского текста: «воитель», «витязь», «эрл»? Не имеет ли второе ярко выраженной национальной окраски? Использование этого слова в переводах грузинской поэмы («Витязь в тигровой шкуре») в определенном смысле делает этот вопрос менее острым, но подобного рода традиция освоения лексем с национальной окраской в переводах – скорее исключение.

Проблема перевода синонимов касается не только устаревших слов, но и общеупотребительных. Можно ли, например, использовать в переводе древнеанглийского текста слово «армия»? Со строго исторической точки зрения, к англосаксонским воинам, видимо, относить это слово не вполне логично. А как быть, когда англосаксы описывают не свое собственное, а египетское и израильское воинство? Или когда в центре внимания войско императора Константина (поэма «Елена»), которое, вероятнее всего, и называлось армией. Слишком сильные современные ассоциации этого слова, как и позднее время его заимствования русским языком, не дают возможности употребить его в переводе древнеанглийской поэзии, хотя оно и является стилистически нейтральным.

Проблема выбора подходящего слова в ряде случаев может быть решена при помощи так называемых «потенциальных» слов⁷¹⁴ («воитель», «добропобедный» и др.). Такие слова, как бы создаваемые в процессе рассказа, чаще всего не имеют связи с определенными реалиями принимающей культуры. За счет использования такого рода лексики В. Г. Тихомирову удалось создать неповторимый колорит англосаксонской поэзии в русском переводе. Пытаясь следовать его примеру, мы всякий раз находили вновь создаваемые

⁷¹³ *Рассадин Ст.* Плюс десять веков // Мастерство перевода: сборник статей. М.: Советский писатель, 1971. С. 55–87.

⁷¹⁴ *Смирницкая О.А.* Поэтическое искусство англосаксов. С. 171–232.

«потенциальные» слова в подробнейшем Словаре живого великорусского языка В. И. Даля.

Само чтение этого Словаря в ряде случаев облегчало принятие переводческих решений. Алфавитно-гнездовой способ организации лексики в Словаре дает возможность увидеть сразу все варианты употребления корня и оттенки его значения. В целом, такой тип словаря дает то самое представление о безграничности возможностей языка, которое создается и при чтении древних текстов, в том числе древнеанглийской поэзии. Поскольку Словарь обладает и гораздо более богатыми запасами, чем те, которые можно использовать для перевода древнеанглийской поэзии, главным критерием выбора лексики была понятность, «прозрачность» внутренней формы слова. Среди таких слов можно выделить, например, «родоположник» (др.-англ. *tuddorteonde*), «воевода сопутный» (др.-англ. *siðboda*), «Жизнеподатель» или «Живоначальный» (др.-англ. *Liffrea*).

Другой яркой стилистической особенностью древнеанглийского поэтического текста является своеобразие его ритмического устройства. Оно значительно отличается от устройства современной поэзии. Поэтическая строка древнеанглийского текста строится на основе созвучия ударных корневых морфем, рифма, как и количество слогов в строке, не играет организующей роли. Это дает переводчику значительно больше свободы, чем в случае с рифмованной поэзией и силлабо-тоническим стихосложением.

Поэтический текст с обилием аллитераций, отсутствием рифмы и большим количеством новых (или потенциальных) слов отчасти напоминает стихотворческие эксперименты Серебряного века. Это и словотворчество В. Хлебникова и футуристов, раннего Б. Пастернака, К. Бальмонта и других поэтов. Сама поэзия Серебряного века создала определенную поэтическую традицию, в некоторой степени подхваченную поэтами последующих поколений, на фоне которой попытка воспроизвести аллитерационный стих в наше время уже не выглядит как рискованный поэтический эксперимент. Выдвижение в стихах

словесного созвучия на первое место (например, «Я клавишей стаю кормил с руки // Под хлопанье крыльев, плеск и клетот» (Б. Пастернак «Импровизация»)) во многом раздвинуло наши представления о том, что такое стих. Этот прием заставил многих поэтов последующих поколений (в том числе и наших современников) использовать технику «звукописи» значительно чаще, чем это делали поэты золотого века.

Освоение приема аллитерации в русском стихе позволяет экспериментировать с ним в переводе достаточно широко. В древнеанглийском тексте аллитерация была основным приемом организации стиха. Она обладала и семантической нагрузкой, поскольку предполагала созвучие ударных корневых морфем (возможное в силу фиксированности ударения в германских языках), благодаря чему, по словам О. А. Смирницкой, поэт «оперирует не звуками <...>, а созвучными знаками»⁷¹⁵.

Точная передача акустических особенностей англосаксонской и – шире – древнегерманской аллитерации на любом языке, не имеющем фиксированного корневого ударения, невозможна. Принцип созвучия слов как важнейший способ установления их «родства и свойства» остается неизменным. Аллитерация усиливается при появлении созвучия ударных слогов (например, в переводе поэмы «Исход»: «возвращение в вотчину/ сыновей Авраамовых» (Ех 18), «десять сот сочли / достославных» (Ех 231), «Волна ввысь вздымается, / вдруг соделает // струя стену защитную. / Стези просохнут — // седые прогоны ратные. / Море расступится» (Ех 282–284)). Именно ритм ударных слогов как основа звуковой организации текста был использован в переводе В. Г. Тихомирова («Я в жизни не видывал / ладьи, оснащенной // лучше, чем эта, / орудьями боя, // одеждами битвы — / мечами, кольчугами...»⁷¹⁶). Мы старались в переводе большей части строк сохранять именно принцип аллитерационного созвучия как основной.

⁷¹⁵ Смирницкая О.А. Стих и язык древнегерманской поэзии. С. 71.

⁷¹⁶ Беовульф / Пер. В.Г. Тихомирова, ред. и комм. О.А. Смирницкой // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. – М.: Художественная литература, 1975. С. 27–75.

Переводы выполнены по изданиям *Exodus. Exodus. The Old English Exodus / Ed. with Introduction, Notes and Glossary by E. V. Jr. Irving. New Haven: Yale University Press, 1953. 134 p.* и *Daniel and Azarias / Ed. with Introduction, Notes and Glossary by R.T. Farrell. London: Methuen, 1974. 139 p.* соответственно с параллельным воспроизведением древнеанглийского текста. Текст представлен с делением на краткие строки. Аналогичный принцип записи использован в русских переводах древнеанглийской поэзии В. Г. Тихомирова.

Переводы и комментарии поэм «Исход» и «Даниил» были подготовлены в рамках проектов, поддержанных РГНФ (проект 13-34-01226, 2013–2014 гг.) и РГНФ – РФФИ (проект №16-04-50082 а(ф), 2016–2017 гг.) соответственно. Автор диссертации выступал руководителем и единственным исполнителем по этим проектам.

Приложение 2. Перевод поэмы «Исход»

	I		
1	HWÆT, WE FEOR AND NEAH	Истинно! Далёко ли, близко ли мы слышали	
	gefrigen hab[b]að ofer middangeard	во граде срединном	
	Moyses domas, (wræclico wordriht	о завете Моисеевом, о чудном уставе изустном	
	wera cneorissum – in uprodor	людскому роду, [что] на небесах [будет]	
	eadigra gehwam	всякому блаженному	
5	æfter bealusid̅e bote lifes,	после тесного ⁷¹⁷ пути за жизнь воздаяние,	
	lifigendra gehwam langsumne ræd)	для души всякой живой извечное обетование,	
	hæleðum secgan! Gehyre se ðe wille!	[как то] воинам поведено. Да внимлет тот, кто возжаждет!	
	Pone on westenne weroda Drihten,	[Моисея] ⁷¹⁸ в пустыне народов Владыка,	
	soðfæst Cyning, mid His sylfes miht	Истинный Царь Своею силою	

⁷¹⁷ Досл.: bealusid̅ – «гибельный», «зловещий путь», «путь к смерти».

⁷¹⁸ Здесь и в строке 21 имя пророка отсутствует. В исходном тексте, употребляется указательное местоимение в единственном числе, что создает определенную многозначность текста.

10	gewyrðode, and him wundra fela, ece Alwalda, in æht forgeaf. He wæs leof Gode leoda aldor horsc and hreðrgleaw, herges wisa, freom folctoga. Faraones cun, 15 Godes andsaca[n], gyrdwite band. Pær him gesealde sigora Waldend, modgum magoræswan, his maga feorh, onwist eðles Abrahames sunum. Neah wæs þæt handlean and him hold Frea, 20 gesealde wærna geweald wið wraðra gryre, ofercom mid þy campe sneomaga fela, feonda, folcriht.	удостоил и ему чудотворения дар ⁷¹⁹ Повелитель предвечный во владение вручил. Он был Богом любим, старейшина рода, сметливый и смиренный дружиноводитель, отважный народа избавитель фараоново племя, Божьего врага, жезлом низверг ⁷²⁰ . Там ему передал побед Вершитель рьяному войсководителю его родичей жизнь, возвращение в вотчину сыновей Авраамовых. Славен дар был десницы [Его] ⁷²¹ и его Господь милосердный оградил от жала копейного ⁷²² , от ужаса вражьего, [чтоб Моисей] одолел в том бою могучее полчище супостатов – по праву народному ⁷²³ .
----	---	---

⁷¹⁹ Досл.: «чудес/ чудотворений много».

⁷²⁰ Досл.: «связал».

⁷²¹ Досл.: handlean – «дар руки». Рука (hand) практически везде в поэме имеет переносный смысл, поэтому мы переводим это слово при помощи поэтизмов – «длань», «десница».

⁷²² Досл.: «даровал ему защиту от оружия».

	Da wæs forma sið	Тогда впервые
	þæt hine weroda God	ему народов Властитель
	wordum nægde:	слово молвил:
	þær He him gesægde	Он ему поведал
	soðwundra fela,	о чудесах истинных,
25	hu þas woruld worhte	о том, как этот мир сработал
	witig Drihten,	Мудрый Зиждитель,
	eorðan ymbhwyrft	земной свод
	and uprodor,	и небесный,
	gesette sigerice,	создал славное царство
	and His sylfes naman,	и [открыл] имя Своё,
	ðone ylde bearn	которое сыны людские
	ær ne cuðon,	прежде не ведали,
	frod fædera cyn,	мудрые праотцы,
	þeah hie fela wiston.	познавшие многое ⁷²⁴ .
30	Hæfde He þa geswiðed	Утвердил Он тогда
	soðum cræftum	истинной силой
	and gewurðodne	и прославил
	werodes aldor,	воеводу старейшего,
	Faraones feond,	фараона противника
	on forðwegas.	перед исходом ⁷²⁵ .
	Pa wæs ingere	Тогда совокупно
	ealdum witum	по обетованиям древним
	deaðe gedrenced	смертию умерло ⁷²⁶
	drihtfolca mæst.	могучее племя.
35	Hordwearda hryre	Гробы кладохранителей

⁷²³ Досл.: «врагов – народным правом».

⁷²⁴ Досл.: «хотя они многое знали».

⁷²⁵ Досл.: «на путях вперед».

⁷²⁶ Досл.: «потонуло».

	heaf wæs geniwad,	стенаниями огласились,
	swæfon seledreamas,	померкли радости пиршеств,
	since berofene.	сокровища были похищены.
	Hæfde mansceaða	Кровожадный убийца
	æt middere niht	среди ночи
	frecne gefylled	сокрушил жестоко
	frumbearna fela,	первенцев множество,
	abrocene burhwardas.	сшиб стражников.
	Bana wide scrað,	Губитель повсюду ступал,
40	lað leodhata;	мерзостный жизнелюбивый,
	land drysmyde	земля помрачилась
	deadra hræwum;	от трупов павших,
	dugoð forð gewat,	дружина ринулась в путь,
	wop wæs wide,	воплъ разнёсся широко,
	worulddreama lyt.	[стихло] мирское веселье ⁷²⁷ .
	Wæron hleahtorsmiðum	Дарителям радости были
	handa belocene;	руки связаны,
	alyfed laðsið	в дозволенный путь ненавистный
	leode gretan,	народ отправился ⁷²⁸ –
45	folc ferende	сыны странствующие.
	(feond wæs bereafod),	Разорён был супостат
	hergas on helle.	полчища – в преисподней.
	Neofon þider becom,	Небо туда отправилось,
	druron deofolgyld.	рассыпались дьявола капища.
	Dæg wæs mære	День был прославлен
	ofer middangeard	во граде срединном,
	þa seo mengeo for.	когда тот род ⁷²⁹ вперёд ринулся.

⁷²⁷ Досл.: «воплъ бы широко, мирское веселье – мало».

⁷²⁸ Досл.: «дозволенный путь ненавистный/ народ приветствовал».

	Swa þæs fæsten dreaht	В пленении пребывал
	fela missera,	в течение многих годин
50	eald[or]werige,	тяжко изнурённый
	Egypta folc,	египтянами народ,
	þæs þe hie wideferð	теми, что навеки
	wyrnan þohton	отвратить думали
	Moyses magum,	Моисея сородичей
	gif hie Metod lete,	(если б им Всевышний дозволил)
	on langne lust	от [исполнения] заветного желания,
	leofes siðes.	с пути долгожданного.
	Fyrd wæs gefysed,	Дружина была излажена ⁷³⁰ ,
	from se ðe lædde,	отважен ведущий,
55	modig magoræ[s]wa,	бравый предводитель
	mægburh heora.	соплеменной рати.
	Oferfor he mid þy folce	Прошел он с народом
	fæsten[n]a worn,	цитадели великие,
	land and leodgeard	земли и могучий град
	laðra manna,	жестокосердых народов,
	enge anpaðas,	узкими тропами,
	uncuð gelad,	неторной дорогой,
	oðræt hie on Guðmyrce	покуда к жителям урочищ
	gearwe bæron,	воинственных
		доспехов они не доправили
60	(wæron land heora	(были земли их
	lyfthelme beþeahrt),	куполом укрыты облачным),
	mearchofu morheald.	до преград, вознесённых средь
	Moyses ofer þa,	пустоши.

⁷²⁹ Досл.: «то множество».

⁷³⁰ Излажена т.е. «готова, приготовлена».

fela meor[r]inga,
fyrde gelædde.

Чрез них Моисей,
чрез заставы многие
дружину провёл.

II

63	[H]ENT þa ymb twa niht tirfæste hæleð, siððan hie feondum oðfaren hæfdon,	Там повелел [Моисей] чрез две ночи достославным героям, когда они от неприятелей, [от напасти] укрылись,
65	ymbwicigean werodes bearhtme mid ælfere Æthanes byrig, mægnes mæste mearclandum on. Nearwe genyddon on norðwegas, wiston him be suðan Sigelwara land,	лагерь разбить, чтоб не роптал народ ⁷³¹ , со всем воинством [стан] при граде Ефамском, со дружиною дюжей на землях окраинных. Препятствия пересилили на путях северных ⁷³² , знали, что к югу от них [эфиопов] земля, солнцем объятых ⁷³³ , опалённые холмы, темнокожие народы от раскалённых небесных угольев. Там Святой Бог От углежжения ужасного народ защищал,
70	forbærned burhhleoðu, brune leode, hatum heofoncolum. Pær halig God wið færbryne folc gescylde,	опалённые холмы, темнокожие народы от раскалённых небесных угольев. Там Святой Бог От углежжения ужасного народ защищал,

⁷³¹ Досл.: «(от?) народного шума».

⁷³² Возможный вариант чтения: «препятствия заставили их повернуть на север»
(*Napier A. S. The Old English Exodus*, ll. 63–134 // *Modern Language Review*, 1911. Vol. 6. P. 168.).
Ср. также: Исх. 14:2.

⁷³³ Досл.: «жители солнечной страны».

	bælce oferbrædde	полог закрывал
	byrnendne heofon,	пышущие небеса
	halgan nette	священной сетью
	hatwendne lyft.	огнедышащую высь.
75	Hæfde wederwolcen	Ненастное облако
	widum fæðmum	тучными волнами
	eorðan and uprodor	землю и небеса
	efne gedæled,	равно разделило,
	lædde leodwerod,	вело племя людское,
	ligfyr adranc,	пламень погасило,
	hate heofontorht.	зной небесного огня.
	Hæleð wafedon	Витязи дивились чуду,
	drihta gedrymost.	дружина возрадовалась.
	Dægsceades hleo	Покров ежедневную тенью
80	wand ofer wolcnum.	струился по поднебесью.
	Hæfde witig God	Премудрый Господь
	sunnan siðfæt	солнцу путь закатный
	segle ofertolden,	парусом преградил,
	swa þa mæstrapas	так что корабля оснастки ⁷³⁴
	men ne siðon,	народ не постиг,
	ne ða seglrode	и тех мачт судóвых
	geseon meahton,	узреть не сумели
	eorðbuende	землежители
	ealle cræfte,	при всем могуществе,
85	hu afæstnod wæs	того, как упрочена была
	feldhusa mæst.	полевая хоромина ⁷³⁵ .
	Siððan He mid wuldre	Затем Он славой

⁷³⁴ Досл.: «мачтовых веревок/ внутреннего устройства корабля».

⁷³⁵ Досл.: «набольший из полевых домов».

	geweorðode	удостоил
	þeodenholde,	приверженных вождю,
	þa wæs þridda wic	то был третий стан –
	folce to frofre.	народа отдохновение.
	Fyrd eall geseah	Рать вся узрела,
	hu þær hlifedon	как там поднялись
	halige seglas,	паруса священные,
90	lyftwundor leoht	небесное чудо сияющее.
	; leode ongeton,	Люди ощутили,
	dugoð Israela,	род израильский,
	þæt þær Drihten cwom,	что там Господь явился,
	weroda Drihten,	народов Владыка
	wicsteal metan.	место для стана освятить.
	Him beforan foran	Пред ними предстали ⁷³⁶
	fyr and wolcen	огнь и облако,
	in beorhtrodor,	в ясных небесах
	beamas twegen,	два столпа,
95	þara æghwæðer	каждый из них
	efngedælde	отмерял поровну
	heahþegnunga	в вышней службе
	Haliges Gastes,	Святому Духу
	deormodra sið	путь доброхрабрых
	dagum and nihtum.	днём и ночью.
	Pa ic on morgen gefrægn	Как я наутро постиг,
	modes rofan	духом рьяные
	hebban herebyman	восстали от трубного
	hludan stefnum,	гласа приветного ⁷³⁷ ,

⁷³⁶ Досл.: «шли», «двигались».

⁷³⁷ Досл.: «громкого».

100	wuldres woman. Werod eall aras, modigra mægen, swa him Moyses bebead, mære magoræswa, Metodes folce, fus fyrdgetrum. Forð gesawon lifes latþeow lifweg metan;	с достославной побудкой. Рать встрепенулась ⁷³⁸ , ватага отважная ⁷³⁹ , как им Моисей повелел, предводитель могучий народу Божию, дружине излаженной. Пред собою узрели Жизни Вершителя, путь земной отмеряющего.
105	segl siðe weold, sæmen æfter foron flodwege. Folc wæs on salum,	Парус путь указывал, мореходы следом ступили на тропу морскую ⁷⁴⁰ , народ был в веселии, ⁷⁴¹
III		
	[H]LUD heriges cyrm. Neofonbeacen astah æfen[n]a gehwam, oðer wundor, syllic, æfter sunnan settrade beheold,	Велегласен воинства глас. Небесный знак возвышался еженощно, иное чудо, сияющее при светиле, солнца ход охраняло,
110	ofer leodwerum lige scinan, byrnende beam. Blace stodon ofer sceotendum	над соплеменниками пламя полыхало горящим столпом. Блистающие пребывали над лучниками

⁷³⁸ Досл.: «Рать вся встала».

⁷³⁹ Досл.: «могучее множество».

⁷⁴⁰ Досл.: «шли морским путем (морем)».

⁷⁴¹ Здесь конец главы не совпадает с концом грамматического предложения.

	scire leoman,	сияющие огни,
	scinon scyldhreoðan,	горели наверхья ⁷⁴² щитовые,
	sceado swiðredon;	тени растаяли,
	neowle nihtscuwan	тёмные ночные заслоны
	neah ne mihton	при них не в силах были ⁷⁴³
115	heolstor ahydan.	в схоронах укрыться.
	Heofoncandel barn;	Небесный светоч горел,
	niwe nihtweard	невиданный страж ночной
	nyde sceolde	приставлен был ⁷⁴⁴
	wician ofer weredum,	пребывать над воинством,
	þy læs him westengryre,	чтоб у них вересковой пустоши
	har hæð[broga],	ужас,
	holmegum wederum	пустоселья седого страх ⁷⁴⁵ ,
	o[n] ferclamme	в ненастье бурном,
	ferhð getwæf[de].	в жестокой схватке
		душ не отнял.
120	Hæfde foregenga	Предстоящий ⁷⁴⁶ держал
	fyrene loccas,	языки пламени,
	blace beamas,	столпы сияющие,
	belegsan hweop	огнежжением грозил
	in þam hereþreate,	в том скопище воинском
	hatan lige,	горящим пламенем,
	þæt he on westenne	что он в том поле пустынном
	werod forbærnde,	витязей пожжёт,

⁷⁴² «наверхье» – центральная часть щита, содержащая украшения.

⁷⁴³ Досл.: «близко не могли».

⁷⁴⁴ Досл.: «по неволе/ нужде должен был».

⁷⁴⁵ В строках 117–118 сделана небольшая перестановка для созвучия. Досл. – «чтоб у них пустоселья ужас// седой вересковой пустоши страх/».

⁷⁴⁶ Вероятно, подлежащим в этом предложении может быть огненный столп, который персонафицирован и наблюдает за станом воинов.

	nymðe hie modhwate	коли те отважные дружинники
	Moyses hyrde.	Моисея ослушаются.
125	Scean scirwerod;	Блистал отряд доблестный,
	scyldas lixton,	щиты светились,
	gesawon randwigan	войска доспешные видели
	rihte stræte,	простёртое поприще,
	segn ofer sweoton,	знак над дружиною,
	oðþæt sæfæsten	покуда моря простор
	landes æt ende	у земного предела
	leo[d]mægne forstod,	путь воинству не преградил,
	fus on forðweg.	к исходу излаженному.
	Fyrdwic aras;	Лагерь воинов был разбит ⁷⁴⁷ –
130	wyrpton hie werige,	роздых уставшим ⁷⁴⁸
	wiste genægdon	пищу им принесли ⁷⁴⁹
	modige meteþeornas,	бравые слуги – кушанье ⁷⁵⁰ ,
	hyra mægen bet[t]on.	чтоб им сил прибавить.
	Bræddon æfter beorgum,	Шатры разбили на кручах ⁷⁵¹
	siððan byme sang,	(там труба запела)
	flotan feldhusum.	мореходы – земные жилища.
	Ɔa wæs feorðe wic,	То был четвертый стан,
	randwigena ræst,	щитоносцев отдых
	be þan Readan Sæ.	у моря Чермного.
135	Ɔær on fyrd hyra	Там дружину
	færspell becwom,	вдруг новость настигла ⁷⁵²
	oht inlende.	о погоне землерождённых.

⁷⁴⁷ Досл.: «поднялся».

⁷⁴⁸ Досл.: «отдохнули уставшие».

⁷⁴⁹ Досл.: «приблизилась с пищей».

⁷⁵⁰ Досл.: «бравые слуги, подающие еду».

⁷⁵¹ Возм. вариант прочтения – «расположились на холмах».

⁷⁵² Досл.: «внезапная новость настигла».

	Egsan stodaŋ, wælgryre weroda. Wræcmon gebad laðne lastweard, se ðe him lange ær eðelleasum onnied gescraf, 140 wean witum fæst. Wære ne gymdon ðeah þe se yldra cyning ær ge	Страх объял ⁷⁵³ , ужас смерти – [всё] воинство. Изгнанный ожидал преследователя жестокосердого, того, что прежде ему ⁷⁵⁴ , безвотчинному, кару ужасную предписал, горе, напастями переполненное. Уговор сокрыли ⁷⁵⁵ , хоть тот старый конунг [в прежние годы] ⁷⁵⁶
IV		
142	[P]A wearð yrfeweard ingefolca, manna æfter maðmum, þæt he swa miceles geðah Ealles þæs forgeton siððan grame wurdon	стал наследным хранителем соплеменных народов, людей и сокровищ, а потом преуспел весьма. О всём том забыл, ожесточился на них
145	Egypta cun ymbe antþwigða; heo his mægwinum mordor fremedon, wroht berenedon, wære fræton. Wæron heaðowylmas	род египетский за их процветание. Они его сородичам смерть чинили, смуту сеяли, договор преступили ⁷⁵⁷ . Воинского духа волны

⁷⁵³ Досл.: «страхи восстали».

⁷⁵⁴ Досл.: «задолго до этого».

⁷⁵⁵ Досл.: «договор не соблюдали/ на договор не обращали внимания».

⁷⁵⁶ В рукописи после этой строки следует достаточно большая лакуна.

⁷⁵⁷ Досл.: «разрушили/ съели/ поглотили договор».

	heortan getenge, mihtmod wera; manum treowum	к сердцам разом хлынули, ярость – к ратникам. Клятвопреступники ⁷⁵⁸ ,
150	woldon hie þæt feorhlean facne gyldan, þætte h[i]e þæt dægweorc dreore gebohte, Moyses leode, þær him mihtig God on ðam spildsiðe spede forgefe. Þa him eorla mod ortrywe wearð,	хотели они за ту жизнь спасённую обманом отплатить, так, чтоб того дня дела кровью обогреть ⁷⁵⁹ собратьев Моисеевых, если б им Могучий Владыка в том набеге дерзостном удачу дарил. Тогда его совоителей дух отчаяние отягчило ⁷⁶⁰ ,
155	siððan hie gesawon of suðwegum fyrd Faraonis forð ongangen, oferholt wegan, eored lixan, (garas trymedon, guð hwearfode, blicon bordhreoðan, byman sungon),	когда они увидали на дорогах со стороны полуденной ⁷⁶¹ фараоново войско, вперёд устремлённое, древо брани несущее, скопище конное, сияющее. Копья [были] к бою излажены, битва близилась, навершья щитов сияли, рога трубили,
160	þufas þunian, þeod mearc tredan,	знамёна пред [воинством] вынесли, ратники ступили

⁷⁵⁸ Досл.: «преступными договорами».

⁷⁵⁹ Досл.: «искупить».

⁷⁶⁰ Досл.: «безнадежным стал».

⁷⁶¹ Досл.: «на южных путях».

	on hwæl***	на землю порубежную ⁷⁶² .
		[В те поры за воинством] ⁷⁶³
	hreopon herefugolas,	вопили птицы брани,
	hilde grædige,	алчущие схватки,
	deawigfeðere,	росопёрые,
	ofer drihtneum,	над трупами павших,
	wonn wælceasega.	падальщики мрачные.
	Wulfas sungon	Волки выли
165	atol æfenleoð	жуткую песнь вечернюю
	ættes on wenan,	в ожиданье поживы.
	carleasan deor,	Хищники безжалостные,
	cwyldrof beodan	кровожадные, выжидали
	on laðra last	вслед за жестоким врагом
	leodmægnes fyl;	гибели витязей,
	hreopon mearcweardas	вопили приграничные стражники
	middum nihtum,	в полночи,
	fleah fæge gast,	на смерть обреченная душа отлетела,
	folc wæs geh[n]æged.	народ был пленён.
170	Hwilum of þam werode	Издёдка пред той ратью
	wlance þegnas	властительные тэны
	mæton milpaðas	бороздили стези дорожные
	meara bogum.	в сёдлах конных.
	Him þær segncyning	Был там знаменосцем,
	wið þone segn foran,	с хоругвью пред [конницей],
	manna þengel,	предводитель племен;
	mearcþreate rad;	скакал пред заставами воинскими
	guðweard gumena	дружиноводитель.

⁷⁶² О «порубежной земле» – mearc– говорится и в строке 160А.

⁷⁶³ Досл.: «тогда», «в то время».

	grimhelm gespeon,	Шелом водрузил,
175	cyning cinberge, (cumbol lixton), wiges on wenum, wæhlencan sceoc, het his hereciste healdan georne fæst fyrdgetrum. Freond onsegon laðum eagan landmanna cyme.	конунг, подбородник [приторочил] ⁷⁶⁴ (знамёна блистали в ожиданье сраженья), кольчугой звеня, повелел совоителям блюсти неотступно строй воинский. Смотрели соратники с враждебством во взорах на шествие землежителей рати.
180	Ymb hine wægon wigend unforhte, hare heorowulfas, hilde gretton, þurstige þræcwiges, þeodenheolde. Hæfde him alesen[e] leoda dugeðe tiredigra twa þusendo,	Окрест них скакали не робкие воины, сведущие ⁷⁶⁵ волки боевые встречали сечу, сраженья жаждали, верные войсководителю. Избрал он ратников из содружинников достолавных до двух тысяч.
185	þæt wæron cyningas and sneowmagas, on þæt eade riht æðelum deore.	Были то могучие конунги, конники славные ⁷⁶⁶ , потомственного права надёжные ⁷⁶⁷ преемники.

⁷⁶⁴ Глагол в переводе данной полустроки добавлен для создания аналогии с предыдущей строкой.

⁷⁶⁵ Досл.: «седые/ старые».

⁷⁶⁶ Досл.: «сородичи».

⁷⁶⁷ Досл.: «благородные/ превосходные».

	Forðon anra gehwile ut alædde wærnedcynnes wigan æghwile þara þe he on ðam fyrste findan mihte.	Потому каждый [воитель] привёл мужалого дружинника, тех, что в час урочный сыскать сумел.
190	Wæron ingemen[d] ealle ætgædere, cuningas on cordre. Cuð oft geb[e]ad horn on heape to hwæs hægstaldmen, guðþreat gumena, gearwe bæron. Swa þær eorþ werod, ecan læddon,	Были правители племени вместе на сборище, конунги при конницах. Извещала часто труба совоинству, куда дружинники дюжие – воинский отряд – снаряжение несли. Тогда мрачное скопище подмогой пополнили, супостатами – супротивников, несметным воинством, тьмою тьмущею, вперёд спешили ⁷⁶⁸ .
195	lað æfter laðum, leodmægnes worn, þusendmælum, þider wæron fuse. Hæfdon hie gemynted to þam mægenhearum to þam ærdæge Israela cyn billum abreotan on hyra broðorgyld.	Решились они всех тех ратников дюжих на заре того дня, род израильский, мечами пересечь в отместку за братьев.
200	Forþon wæs in wicum wor up ahafen,	Потому-то в станах стон воцарился ⁷⁶⁹ ,

⁷⁶⁸ Досл.: «туда были спешащие».

atol æfenleoð;	вой предзакатный пронзительный,
egesan stodon,	страх напал ⁷⁷⁰
weredon wælnet,	(ратников сохранили латы),
þa se woma cwom,	когда тот шум приблизился,
flugon frecne spel;	накатились жуткие вести.
feond wæs anmod,	Неколебим был враг,
werud wæs wigblac,	доспехи блистали ⁷⁷¹ ,
oðþæt wlance forsceaf	пока надменных не отринул
205 mihtig engel,	могучий ангел,
se ða menigeo beheold,	многолюдство оберегавший ⁷⁷² ,
þæt þær gelaðe mid him	так что противники
leng ne mihton	не в силах были более
geseon tosomne.	взирать друг на друга.
Sið wæs gedæled!	Раздѣлен был путь!
Hæfde nydfara	Достались изгнаннику
nihtlangne fyrst,	часы ночные,
þeah ðe him on healfa gehwam	хоть его окрест
hettend seomedon,	окружили полчища вражьи,
210 mægen oððe merestream;	многолюдство и море.
nahton maran hwyrf.	Не имели другого пути
	спасительного,
Wæron orwenan	надеянье утратили
eðelrihtes,	надел свой вотчинный обрести ⁷⁷³ .
sæton æfter beorgum	Расположились за грядой
in blacum reafum,	в горящих латах,

⁷⁶⁹ Досл.: «стон был поднят».

⁷⁷⁰ Досл.: «страхи восстали».

⁷⁷¹ Досл.: «народ был в блестящих/ прекрасных доспехах».

⁷⁷² Досл.: «который за множеством наблюдал/ смотрел».

⁷⁷³ Досл. «были без надежды на обретение вотчины».

	wean on wenum.		предвкушая напасть.
	Wæccende bad		Бодрствуя, ожидало
	eall seo sibgedriht		совоинство вместе,
	somod ætgædere		собранное купно,
215	maran mægenes,		тем большего скопища,
	oð Moyses bebead		пока Моисей не скомандовал
	eorlas on uhttid		эрлам на заре
	ærnum beum		медным гласом
	folc somnigean,		сородичей снарядить,
	frecan arisan,		смелым воителям восстать,
	habban heora hlencan,		облачиться в латы,
	hycgan on ellen,		отважиться доблестным,
	beran beorht searo,		в доспехи блистающие облечься,
	beacnum cigean		побудкой созвать
220	sweet sande near;		дружину ко взморью.
	snelle gemundon		Припомнили мигом
	weardas wigleoð.		стражи песнь бранную.
	Werod wæs gefysed,		Отряд был снаряжен,
	brudon ofer burgum,		воздвигали на кручах
	(byman gehyrdon),		(трубы им пели)
	flotan feldhusum,		мореходы шатры,
	fyrð wæs on ofste.		полки спешили.
	Siððan hie getealdon		Там они отрядили
	wið þam teonhete		супротив супостата полчища,
225	on þam forðherge		во первых рядах той рати
	feðan twelfe		отрядов дюжину,
	mode rof[r]a;		дюжих духом,
	mægen wæs onhrered.		мощь восстала.
	Wæs on anra gehwam		Был от каждого

	æðelan cynnes	благородного рода-племени
	alesen under lindum	отделён со щитом липовым
	leoda duguðe	в ополчение воин,
	on folcgetæl	для счёта ровного
	fiftig cista;	пять десятков полков воинских
230	hæfde cista gehwile	из каждого отряда
	cudes werodes	рати славной
	garberenda,	копьеносителей,
	guðfremmendra,	битвовершителей
	tyn hund geteled,	десять сот сочли
	tireadigra;	достолавных.
	þæt wæs wiglic werod!	То была дружина дюжая!
	Wac[e] ne gretton	Слабых не привечали
	in þæt rincgetæl	в числе тех ратников
	ræswan herges	войсководители,
235	þa þe for geoguðe	невозмужалых ⁷⁷⁴ ,
	gyt ne mihton	которые мощи не имут,
	under bordhreoðan	чтоб за венцом щитовым,
	breostnet wera	за кольчугой воителя
	wið flane feond	лукавого супостата
	folmum werigean,	руками отринуть.
	ne him bealubenne	И тяжких ран [в сражении]
	gebiden hæfdon	не претерпели:
	ofer linde lærig,	над щитом липовым
	licwunde swol,	тела изъязвлений
240	gylppleagan gares.	в перебранке копий.
	Gamele ne moston,	Старые не сумели бы,
	hare heaðorincas,	седые воители

⁷⁷⁴ Досл.: «тех, которые из-за молодости».

	hilde onþeon,	битве служить,
	gif him modheapum	потому как в их отважных рядах
	mægen swiðrade,	убывала сила,
	ac hie be westmum	но они по стати
	wig[þreat] curon,	бравое выбрали воинство,
	hu in leodscipe	по тому, как среди витязей
	læstan wolde	проявиться сможет
245	mod mid aran;	ярость и слава,
	eac þan mægnes cræft	а также та воинства мощь
	*** garbeames feng.	[окрепнет] в схватке
		древ копейных ⁷⁷⁵ .
	Ða wæs handrofra	То была в рукопашной искусная
	here ætgædere,	рать собрана,
	fus forðwegas.	изложена править путь.
	Fana up [ge]rad,	Водрузили знамёна,
	beama beorhtost;	столпы сияющие
	bidon ealle þa gen	пребывали там неотлучно,
250	hwonne siðboda	покуда воевода сопутный
	sæstreamum neah	у морской стремнины,
	leoht ofer lindum	сияя над щитами,
	lyftedoras bræc.	преграды небесной не разрушил.

V

252	AHleop þa for hæledum	Вышел ⁷⁷⁶ к ратникам
	hildecalla,	глашатай воинский,
	bald beohata,	бравый златодаритель,
	bord up ahof,	щит вверх поднял,

⁷⁷⁵ В данной строке лакуна. Первая полустрока полностью отсутствует, вторая состоит из слов «схватка древ копейных».

⁷⁷⁶ Досл.: «прыгнул».

	heht þa folctogan	повелел народа старейшинам
	fyrde gestillan,	воинство успокоить,
255	þenden modiges meðel	пока речь рьяного
	monige gehyrdon.	собрание слушало.
	Wolde reordigean	Слово молвить хотел
	rices hyrde	народа пастырь
	ofer hereciste	рати славной
	halgan stefne,	велегласно ⁷⁷⁷ ,
	werodes wisa	войсководитель
	wurðmyndum spræc:	с достоинством говорил:
	“Ne beoð ge þy forhtran,	«Отриньте вы ужас ⁷⁷⁸ ,
	þeah þe Faraon brohte	хоть фараон и направил
260	sweordwigendra	меченосцев
	side hergas,	ряды несметные,
	eorla unrim.	эрлов огромную рать ⁷⁷⁹ .
	Him eallum wile	Всем им желает
	mihtig Drihten	Могучий Господь
	þurh mine hand	моею рукою
	to dæge þissum	за день сей
	dædlean gyfan,	по делам воздать,
	þæt hie lifigende	чтобы, пока они живы,
	leng ne moton	не смогли во веки вечные ⁷⁸⁰
265	ægnian mid yrmðum	досаждать страданиями
	Israela cyn.	израильскому роду.
	Ne willað eow andrædan	Не пугайтесь вы [более]
	deade feðan,	обречённых отрядов,

⁷⁷⁷ Досл.: «святим голосом».

⁷⁷⁸ Досл.: «не будьте вы столь боязливы».

⁷⁷⁹ Досл.: «несчетное число».

⁷⁸⁰ Досл.: «не могли более».

fæge ferhðlocan;	их тленных сил вместилищ
fyrst is æt ende	срок на исходе
lænes lifes.	жизни брэнной.
Eow is lar Godes	Вот вам Божий завет,
abroden of breostum.	принесённый из сердца.
Ic on beteran ræd,	Я [вам] больше совет [дам],
270 þæt ge gewurðien	чтоб вы почитали
wuldres Aldor,	Властителя славы,
and eow Liffrean	и у Живоначального сами
lissa bidde,	испросили милости,
sigora gesynto,	удачу удалым,
þær ge siðien.	куда бы вы ни направились.
Þis is se ecea	Это тот Предвечный
Abrahames God,	Авраама Бог,
frumsceafta Frea,	мирозданья Творец,
se ðas fyrd wereð,	Тот, что воинство оберегает –
275 modig and mægenrof,	Владычный и Всесильный –
mid þære miclan hand !”	Своею десницею ⁷⁸¹ могучей!»
Hof ða for hergum	Вознеслась ⁷⁸² над воинством
hlude stefne	зычным голосом
lifigendra leoð,	живительная песнь ⁷⁸³ ,
þa he to leodum spræc:	когда он к народу обратился:
“Hwæt, ge nu eagum	«Истинно! Вы сейчас очами
on lociað,	[своими] узрите,
folca leofost,	народ возлюбленный,
færwundra sum,	чудо невиданное,

⁷⁸¹ Досл.: «рукой».

⁷⁸² Вариант прочтения: «Вознес (он – Моисей) над воинством... голосом живительной песни».

⁷⁸³ Возможный вариант прочтения – «песнь живых», т. е. израильтян.

280	hu ic sylfa sloh and þeos swiðre hand grene tacne garsecges deop! Yð up færeð, ofstum wyrceð wæter on wealfæsten. Wegas syndon dryge, haswe herestræta, holm gerymed, 285 ealde staðolas, þa ic ær ne gefrægn ofer middangeard men geferan, fage feldas, þa forð heonon in ece [tid] yðe þeahton. Sælde sægrundas suðwind fornam, 290 bæðweges blæst; brim is areafod, sand sæcir spaw. Ic wat soð gere þæt eow mihtig God miltse gecyðde,	то, как я сам ударил и эта десница могучая зелёным жезлом морскую бездну! Волна ввысь вздымается ⁷⁸⁴ , вдруг соделает струя стену защитную. Стези просохнут – седые прогоны ратные. Море расступится – 285 извечные зыби, не слышал я прежде во граде срединном, чтоб люди ступали по сияющим долам, тем, что искони, во веки вечные волны обволакивали. Сокрытые донные просторы южный ветер отверз, волны ⁷⁸⁵ – ветра порыв. Воды отхлынули, извергла бездна песок. Я ведаю истину верно, что вам Могучий Господь милость оказал,
-----	---	--

⁷⁸⁴ Здесь и далее в речи Моисея глаголы, переведенные в будущем времени, могут переводиться и настоящим.

⁷⁸⁵ Досл.: «водные тропы».

	eorlas ærglade!	эрлы, успехом жалованные!
	Ofest is selost	Спешка – лучшее,
	þæt ge of feonda	что вас от вражьей
	fæðme weorðen	схватки спасёт.
295	nu se Agend	Ныне Владыка
	up arærde	ввысь подъемлет
	reade streamas	красные моря струи
	in randgebeorh.	заслоном щитовым.
	Syndon þa foreweallas	Те крепости влажные
	fægre gesteppe,	нерушимо воздеты,
	wrætlicu wægfaru,	чуден проход через волны
	oð wolcna hrof."	до облачной выси!»
	Æfter þam wordum	После той речи
	werod eall aras,	дружина восстала,
300	modigra mægen.	отважных ватага.
	Mere stille bad.	Море мирно ждало.
	Hofon herecyste	Подняли избранные воины
	hwite linde,	щиты липовые,
	segnas on sande.	знамёна у отмели.
	Sæweall astah,	Стена морская стояла,
	uplang gestod	воздетая, держалась
	wið Israhelum	пред сынами Израиля
	andægne fyrst.	во время единого дня.
	Wæs seo eorla gedriht	Была тех эрлов дружина
305	anes modes***	единодушна
	fæstum fæðmum	[со пастырем славным] ⁷⁸⁶ ,
	freoðowære heold.	крепкой десницей
		уберёт [он] мирный завет.

⁷⁸⁶ В оригинале эта полустрока отсутствует.

Nalles hie gehyr[w]don	Не презирали отныне они
haliges lare	святое учение,
siððan leofes leof	потому как песни возлюбленного
læste near	перед самым свершением
sweg swiðrode	звук умолк
and sances bland.	и песнь затихла ⁷⁸⁷ .
310 þa þæt feorðe cyn	Тогда род четвёртый
fīrmest eode,	вперёд других ринулся,
wod on wægstream,	двинулись по топям морским
wigan on heape,	витязи гурьбой,
ofer grenne grund,	по зелёному дну
Iudisc feða,	Иуды колена
on onette	поспешило
uncuð gelad	неторной тропею
for his mægwinum;	перед [прочими] сородичами,
swa him mihtig God	ибо ему Господь-
	Вседержитель
315 þæs dægweorces	за дела того дня
deop lean forgeald,	дань дорогую отмерил.
siððan him gesælde	С тех пор он стяжал
sigorworca hreð,	в подвигах воинских славу,
þæt he ealdordom	что [ему] по старшинству
agan sceolde	во владенье достаться должна,
ofer cynericu,	над царствами,
sneowmaga blæd.	над сородичами власть
VI	
NÆFdon him to segne,	Было у них знамя,

⁷⁸⁷ Досл.: «звук замолк/ и песни [звук] смешался».

	þa hie on sund stigon,	по морю пешешествующие
320	ofer bordhreodan	над щитами узорчатыми
	beacen aræred	хоругвь воздвигли;
	in þam garheape,	в том копейном полку –
	gyldenne leon,	льва золочёного,
	drihtfolca mæst,	дружина дюжая –
	deora cenost.	отважного хищника.
	Be þam herewisan	С тем войсководителем
	hyndo ne woldon	притеснение не хотели
	be him lifigendum	при нем живущие
	lange þolian,	больше сносить,
325	þonne hie to guðe	тогда они для брани
	garwudu rærdon	древо воинское снарядили,
	ðeoda ænigre.	каждый отряд.
	Pracu wæs on ore,	Схватка была впереди,
	heard handplega,	брань руколомная,
	hægsteald modige,	воины молодые могучи,
	wærna wælslihtes,	доспехи бранные,
	wigend unforhte,	бойцы бесстрашны,
	bilswaðu blodige,	раны кровавы,
	beadumægnes ræs,	ратники бравы,
330	grimhelma gegrind,	шеломы летели там ⁷⁸⁸
	þær Iudas for.	куда Иуда [первым] ступил.
	Æfter þære fyrde	Вслед за тем воинством
	flota modgade,	мореход отважился,
	Rubenes sunu;	Рувимово племя.
	randas bæron	Щиты правили
	sæwicingas	мореплаватели

⁷⁸⁸ Досл.: «шеломов солкновение».

	ofer sealtne mersc,	через солёные хляби,
	man[na] menio,	мужи многие,
	micel angetrum	многолюдство великое
335	eode unforht;	шли бесстрашные.
	he his ealdordom	Он своё первородное право
	synnum aswefede,	грехами сгубил,
	þæt he siðor for	потому и следом шёл,
	on leofes last	позади избранного.
	Him on leodsceare	В его роде-племени
	frumbearnas riht	первородство [и прежде] ⁷⁸⁹
	freobroðor oðra,	было братом изъято родным,
	ead and æðelo;	благородство и блага
	he wæs gearu swa þeah.	у другого перворождённого ⁷⁹⁰ .
340	þær [forð] æfter him	Там вослед ему
	folca þryðum	другого племени род,
	sunu Simeones	Симеона сыны,
	sweotum common,	строим ступали,
	þridde þeodmægen	третье племя могучее.
	(þufas wundon	Флаги реяли
	ofer garfare)	над шествием войска копейного,
	guðcyste onþrang	вперёд устремлённого
	deawig sceftum.	росистой ратью.
	Dægwoma becwom	Дня рассвет приближался
345	ofer garsecge,	над гребнем морским,
	Godes beacna sum,	был знак Господень
	morgen meretorht.	поутру – зарево на море.
	Mægen forð gewat;	Полки ступали вперёд,

⁷⁸⁹ Досл.: «право первородства».

⁷⁹⁰ Досл.: «хотя он был для этого готов/ предназначен».

	þa þær folcmægen	совоинство тучное,
	for æfter oðrum,	один за другим,
	isernhergum,	кольчужная рать.
	(an wisode	Один направлял
	mægenþrymmum mæst,	дружину могучую,
	þy he mære wearð),	что его прославило
350	on forðwegas,	на пути указанном
	folc æfter wolcnum,	народу под облаком,
	cynn æfter cynne.	в каждом роде-племени.
	Cuðe æghwilc	Открыто было из них всякому
	mægburga riht,	племени право,
	swa him Moises bead,	им Моисей объявил,
	eorla æðelo.	эрлов отпрыскам.
	Him wæs an fæder;	Всем им был один прародитель,
	leaf leodfruma,	праведный отец,
	landriht gefah,	что право на вотчину обрёл,
355	frod on ferhðe,	душой умудрённый,
	freomagum leaf.	из сородичей избранный ⁷⁹¹ .
	Cende sneowsibbe	Основал поколения
	cenra manna	воинов рьяных
	heahfædera sum,	единый праотец
	halige þeode,	священных племён,
	Israela cun,	израильского рода,
	onriht Godes,	со Богом Истинным.
	swa þæt orþancum	Велеречиво о том
	ealde reccað,	древние молвили,
360	þa þe mægburge	как тем племенам
	mæst gefrunon,	открылось многое

⁷⁹¹ Досл.: «возлюбленный».

	frumcyn feora, fæderæðelo gehwæs. Niwe flodas Noe ofer lað, þrymfæst þeoden, mid his þrim sunum, þone deopestan dren[ce] floda 365 þara ðe gewurde on woruldrice. Hæfde him on hreðre halige treowa; forþon he gelædde ofer lagustreamas maðmhorda mæst, mine gefræge. On feorhgebeorh foldan hæfde 370 eallum eorðcynne ece lafe, frumcneow geh[w]æs, fæder and moder tuddorteondra, geteled rime missenlicra þonne men cunnon,	о зарождении живого, о всех родословиях. По хлябям невиданным ⁷⁹² Ной отправился, воевода славный с тремя сыновьями, по тому глубочайшему наводнению дивному из всех, что затопляли мир земной. Хранил он в сердце святые заветы, ибо он доправил по пучине морской сокровеннейший клад, как мне известно. Для сохранения жизни с суши он взял, из каждого рода земного в вечное наследство первородителей, отца и мать, родоположников; отсчитанное число от каждой твари, от тех, что люди ведали,
--	---	--

⁷⁹² Далее следует отрывок (строки 362–446), который традиционно называют «Исход Б» и который некоторыми издателями рассматривался как интерполяция или отдельное произведение. Мы же, вслед за Э. Б. Ирвингом, придерживаемся той версии, что данный отрывок является неотъемлемой частью поэмы.

	snottor sæleoda.	мудрый мореход.
	Eac þon sæda gehwilc	К тому же всякого семени
375	on bearm scipes	в лоно корабельное
	beornas feredon,	мужи насыпали,
	þara þe under heofonum	из тех, что под небесами
	hæleð bryttigað	люди засевают.
	Swa þæt wise men	Потом мудрецы
	wordum secgað	словами изложат,
	þæt from Noe	что от Ноя
	nigoða wære	то был девятый завет,
	fæder Abrahames	от отца Авраамова
	on folctale.	по родословию.
380	Þæt is se Abraham	Это тот Авраам,
	se him engla God	которому Ангелов Владыка
	naman niwan asceop;	имя новое даровал,
	eac þon neah and feor	а также далеких и близких
	halige hearpas	священных соплеменников
	in gehyld bebead,	под его защиту передал –
	werþeoda geweald.	над многолюдством владычество.
	He on wræce lifde.	Он в изгнании жил,
	Siððan he gelædde	тогда он вёл
	leofost feora	жизнь праведную ⁷⁹³
385	Haliges hæsum;	по повелению священному.
	heahlond stigon	На кручу взобрались
	sibgemagas,	сородичи,
	on Seone beorh.	на гору Сионскую.
	Wære hie þær fundon	Завет они там обрели,
	(wuldor gesawon),	славу узрели,

⁷⁹³ Досл.: «самую возлюбленную из жизней».

	halige heohtreowe, swa hælēð gefrunon. þær eft se snottra sunu Dauides, 390 wuldorfæst cyning, wigan larum getimbrede tempel Gode, alh haligne, eorðcyninga se wisesta on woruldrice, heahst and haligost, hælēðum gefrægost, 395 mæst and mærost, þara þe manna bearn, fira æfter foldan, folmum geworhte. To þam meðelstede magan gelædde Abraham Isaac. Adfyr onbran; fyrst ferhðbana (no þy fægenra wæs); 400 wolde þone lastweard lige gesyllan, in bælblyse beorna selost,	святой договор, что воины ведали. 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 могущественный из всех мужей сынов), для людей на земле руками сработал. К тому месту соборному ⁷⁹⁴ сына привёл Авраам Исаака, огонь похоронный разжѐг. Сперва убийца (не был тот на убой обречѐн) хотел наследника потомного огнём сгубить во всесожжении, воина избранного,
--	---	---

⁷⁹⁴ Досл.: «место встречи».

	his swæsne sunu	сына своего единокровного,
	to sigetibre,	чтоб принести в жертву
	angan ofer eorðan	единственного на свете
	yrfelafe,	наследника,
	feores frofre,	утеху старости,
	ða he swa forð gebad,	чтоб его потом передать
405	leodum to lafe,	людскому роду в наследство,
	langsumne hiht.	в вечную надежду.
	He þæt gecuðde,	Не скрывал он нисколько ⁷⁹⁵ ,
	þa he þone cniht genam	что юношу того схватил
	fæste mid folmum,	руками накрепко,
	folccuð geteag	прославленный связал
	ealde lafe,	(клинок старинный,
	(ecg grymetode),	нож был от боли),
	þæt he him lifdagas	ибо он во все дни живота своего
	leofran ne wise	дороже [ничего] не ведал,
410	þonne he hyrde	чем послушание
	Neofoncynige.	Отцу Небесному.
	[þa Abraham]	Потому Авраам
	up aræmde,	восстал,
	se eorl wolde slea	тот славный эрл посечь намерился
	eaferan sinne	отпрыска своего
	unweaxenne,	невозмужалого
	ecgum reodan	мечом кровавым,
	magan mid mese,	юнца – секирой,
	gif hine Metod lete.	если б ему Владыка дозволил.
415	Ne wolde him beorht Fæder	Не хотел у него Всевышний Отец ⁷⁹⁶

⁷⁹⁵ Досл.: «он то объявил».

⁷⁹⁶ Досл.: «блистающий/ сияющий Отец».

	bearn ætniman,	сына отнять
	halig tiber,	священной жертвой,
	ac mid handa befeng.	его Он десницей отринул.
	Ɔa him styran cwom	Тогда его пресечь пришел
	stefn of heofonum,	глас с небес,
	wuldres hleoðor,	велегласная речь,
	word æfter spræc:	слова лились ⁷⁹⁷ :
	"Ne sleh þu, Abraham,	«Не убей, Авраам,
	þin agen bearn,	свое дитя единственное,
420	sunu mid sweorde!	сына – секирой!
	Soð is gecyðed,.	Известно воистину,
	nu þin cunnode	теперь испытал тебя
	Cyning alwihta,	Конунг-Создатель,
	þæt þu wið Waldend	что ты с Вседержителем
	wære heolde,	договор не нарушил,
	fæste treowe,	заветный наказ,
	seo þe [to] freoðe sceal	в котором благоволение тебе
	in lifdagum	на все дни живота твоего
	lengest weorðan,	нерушимым станет ⁷⁹⁸ ,
425	awa to alder	во веки вечные –
	unswiciendo	неисчерпаемым.
	Hu þearf mannes sunu	Какого человеческому сыну нужно
	maran treowe?	больше завета?
	Ne behwylfan mæg	Разрушить не сможет
	heofon and eorðe	ни земля, ни небо
	His wuldres word,	Его славного Слова,
	widdra and siddra	оно просторнее и шире,

⁷⁹⁷ Досл.: «слова затем сказал».

⁷⁹⁸ Досл.: «самым долгим станет».

	þonne befæðman mæge	чем вместить способны
	foldan sceattas,	мирские пределы:
430	eorðan ymbhwyrft	просторы земные
	and uprodor,	и свод небесный,
	garsecges gin	морская бездна
	and þeos geomre lyft.	и небо скорбное.
	þe að swereð	Отныне зарок положит ⁷⁹⁹
	engla þeoden,	Владыка Ангелов,
	wyrda Waldend	Судеб Властитель,
	and wereda God,	Народов Бог
	soðfæst sigora,	Добропобедный,
	þurh His sylfes lif,	Своею собственною жизнью:
435	þæt þines cynnes	твоих сородичей
	and sneowmaga,	и соплеменников,
	randwiggendra,	щитоносцев,
	rim ne cunnon	числа не исчислят
	yldo ofer eorðan	мужи по миру,
	ealle cræfte	при всём искусстве,
	to gesecgenne	не перечтут
	soðum wordum,	по чести словами,
	nymðe hwylc þæs snottor	пока Тот смиренный
	in sefan weorðe	в сердце не явится,
440	þæt he ana mæge	Который один сумеет
	ealle geriman	все перечесть
	stanas on eorðan,	каменья земные,
	steorran on heofonum,	звёзды небесные,
	sæbeorga sand,	пески морские,
	sealte уða;	солёные волны.

⁷⁹⁹ Досл.: «клянется».

	ac hie gesittað	А они осядут
	be sǣm tweonum	меж двух морей
	oð Egipte	до египетских
	ingedeode	землежителѣй,
445	land Cananea,	в земле ханаанской
	leode þine,	потомки твои,
	freobearn fæder,	свободнорождѣнные отцом,
	folca selost.”	племя избранное».
	VIII ⁸⁰⁰	
447	FOLC wæs afæred,	Устрашилась рать,
	flodegsa becwom	страх морской настиг
	gastas geomre,	души скорбные,
	geofon deaðe hweop.	бездна гибель сулила.
	Wæron beorhhlidu	Были буруны морские
	blode bestemed,	кровью насыщены,
450	holm heolfre spaw,	море кровь исторгло,
	hream wæs on uðum,	воплѣ на волнах раздался,
	wæter wærna ful,	воды доспехами наполнились,
	wælmist astah.	трупный смрад поднялся.
	Wæron Egipte	Те египтяне
	eft oncyrde,	вспять кинулись,
	flugon forhtigende,	бежали в испуге,
	fær ongeton,	извели ужас,
	woldon herebleaðe	хотели, помертвѣвшие от битвы,
	hamas findan,	воротиться в родные дома.
455	gylp wearð gnornra.	Самохвальство обернулось
	Him ongen genap	печалью,
		перед ними померкли

⁸⁰⁰ Предшествующая данной главе часть (VII), вероятно, была утрачена.

<p>atol yða gewealc, ne ðær ænig becwom herges to hame, ac behindan beleac wyrd mid wæge; þær ær wegas lagon, mere modgode, mægen wæs adrenced. 460 Streamas stodon, storm up gewat heah to heofonum, herewopa mæst; laðe cyrmdon, (lyft up geswearc), fægum stæfnum; flod blod gewod. Randbyrig wæron rofene, rodor swipode meredeaða mæst; modige swulton, 465 cyningas on cordre, cyre swiðrode wæges æt ende, wigbord scinon.</p>	<p>зыби морские бурливые⁸⁰¹, оттуда никто не вернулся из полчища домой. За спинами сомкнула судьба волну, там, где прежде стези были отверсты, море бурлило, полки в пучине канули. Потоки восстали, буря вверх вознесла в небеса высоко, воинства вопль великий, ненавистные выли. Небо померкло от стонов смертных, кровью зыби насытились. Заслонные стены рассыпались, небо обрушилось, погибель была величайшая в мире⁸⁰². Могучие мерли конунги при коннице, выбор утратили⁸⁰³ в прибрежных волнах⁸⁰⁴. Бранные щиты сияли,</p>
--	---

⁸⁰¹ Досл.: «ужасное волнение волн».

⁸⁰² Досл.: «морская смерть наибольшая».

⁸⁰³ Досл.: «выбор сократился».

⁸⁰⁴ Досл.: «в конце волн».

	Heah ofer hæledum	высоко над воинством
	holmweall astah,	влага стеною стояла,
	merestream modig;	морское течение тучное.
	mægen wæs on cwealme	Мужи были смертью
470	fæste gefeterod,	накрепко скованы,
	forðganges nep,	утратили тропы торёные ⁸⁰⁵ ,
	searwum asæled.	кольчугами сплоченные.
	Sand basnodon	Отмель песчаная чаяла
	witrode wyrde,	судьбы предначертанной,
	hwonne waðema stream,	покуда пучины течение,
	sincalda sæ,	струя извечно студёная,
	sealtum yðum,	своею солёною влагою,
	æflastum gewuna,	от зыбной качки усталая,
	ece staðulas,	к основаниям вечным
475	nacud nydboda,	(горя глашатай)
	neosan come,	вернуться пожелает –
	fah feðegast,	зловещий дух,
	se ðe feondum geneop.	врагов поборовший.
	Wæs seo hæwene lyft	Был тот воздух ⁸⁰⁶ лазоревый
	heolfre geblanden;	с кровью смешан,
	brim berstende	прибой, разбиваясь,
	blodegesan hweop	кровавым ужасом грозил
	sæmanna sið,	пути мореходов,
	oðræt soð Metod	покуда Судия Истинный
480	purh Moyses hand	Моисеевой дланью
	modge rymde,	дружинных не уничтожил,
	wide wædde,	разил повсюду,

⁸⁰⁵ Вариант прочтения: «лишились пути спасительного / прохода».

⁸⁰⁶ Вар.: «небо».

	wælfæðmum sweop.		с объятями смерти спешил.
	Flod famgode,		Поток пенился,
	fæge crungon,		смертные мерли,
	lagu land gefeol,		море на землю низринулось.
	luft wæs onhrered		Воздух был взбудоражен,
	wicon weallfæsten,		крепости струйные пали,
	wægas burston,		волны лопались,
485	multon meretorras,		таяли башни морские,
	þa se Mihtiga sloh		когда Всевышний ударил
	mid halige hand,		могучей десницей,
	heofonrices [God],		Небесный Властитель,
	Weard werbeamas,		столпа небесного Охранитель –
	wlance ðeode.		по спесивым народам ⁸⁰⁷ .
	Ne mihton forhabban		Противостоять не сумели
	helpendra раð,		на тропе спасительной ⁸⁰⁸
	merestreames mod,		ярости струй морских,
	ac he managum gesceod		тем, что сорище смели,
490	gyllende gryre.		вопиющее в ужасе.
	Garsecg wedde,		Бушующая бездна свирепела:
	up ateah, on sleap;		взметённая, оземь низринулась ⁸⁰⁹ ,
	egesán stodon,		страхи восстали,
	weollon wælbenna.		горели тяжкие раны.
	Witrod gefeol		На бранные тропы пало
	heah of heofonum		с выси небесной
	handweorc Godes,		Божье творение ⁸¹⁰ ,

⁸⁰⁷ В данном предложении не до конца ясны объект и субъект действия.

⁸⁰⁸ Досл.: «тропа спасителей, помощников». Эта строка может означать тропу, по которой шли израильтяне.

⁸⁰⁹ Досл.: «ввысь поднялась, вниз низринулась».

⁸¹⁰ Досл.: «дело рук Божьих».

	famigbosma;		пенной бурлящее.
	flodweard [g]esloh		Хранитель потока разбил
495	unhleowan wæg		опору шаткую ⁸¹¹
	alde mece,		седым мечом ⁸¹² .
	þæt ðy deaðdrepe		От той раны смертной
	drihte swæfon,		дружина почила,
	synfullra sweet.		грешников строй.
	Sawlum lunnon		Душ лишились
	fæste befarene,		накрепко скованные,
	flodblac here,		мертвенно-бледные ⁸¹³ полки,
	siððan him on bogum		когда им на плечи
	brun' yppinge ***		буруны [низринулись] бурые,
500	modwæga mæst.		⁸¹⁴ неукротимый поток.
	Mægen eall gedreas,		Полки почили до времени,
	d[e]aþe gedre[n]cte,		смертию умерли ⁸¹⁵ ,
	dugoð Egypta,		племя египетское,
	Faraon mid his folcum.		фараон со дружиною.
	He onfond hraðe,		Он быстро изведаль,
	siððan [grund] gestah,		на сушу ступив,
	Godes andsaca,		Божий враг
	þæt wæs mihtigra		мощь безмерную ⁸¹⁶
	mereflodes Weard;		морского потока Владыки.
505	wolde heorufæðmum		Жаждал в схватке смертной
	hilde gesceadan,		битву разрешить
	yrre and egesfull.		злобный и ужас несущий.

⁸¹¹ Досл.: «не представляющую защиты стену».

⁸¹² Грамматическая конструкция этой фразы не вполне ясна.

⁸¹³ Досл.: «бледные от потока» (flodblac).

⁸¹⁴ Перед этой строкой в тексте лакуна.

⁸¹⁵ Досл.: «смертью потонули».

⁸¹⁶ Досл.: «что был более могучим».

Egyptum wearð	Египтянам было
þæs dægweorces	за дела того дня
deop lean gesceod	тяжкое дано воздаяние.
forðam þæs heriges	Из того воинства
ham eft ne com	домой не вернулся,
ealles ungrundes	до земли [не добрался] ⁸¹⁷
ænig to lafe,	ни один впоследствии.
510 þætte sið heora	Никто о судьбе их
secgan moste,	поведать не смог,
bodigean æfter burgum	разнести по весям
bealospella mæst,	вести печальные
hordwearda hryre,	о гибели кладохранителей
hæleða cwenum,	воинским жёнам;
ac þa mægenþreatas	о том, как могучий строй
meredeað geswealh,	морская бездна поглотила
[swa eac] spelbodan;	вместе с вестниками.
se ðe sped ahte	Удачи Даритель ⁸¹⁸
515 ageat gylp wera.	гордых отринул.
Hie wið God wunnon!	Они против Бога восстали!
Swa reordode	Тогда возвестил ⁸¹⁹
ræda gemyndig	завету верный
manna mildost,	муж милостивый,
mihtum swiðed,	мощью одарённый,
hludan stefne;	громким голосом.

⁸¹⁷ Досл.: «из всего бездонного».

⁸¹⁸ Досл.: «тот, который удачей/ успехом владел».

⁸¹⁹ В соответствии с одним из вариантов прочтения рукописи (напр., Exodus/ Ed. with Introduction, Notes and Glossary by P. J. Lucas. Exeter, 1994. 208 p.), этот отрывок (Ex 516–590) мог помещаться перед рассказом о гибели египтян и, таким образом, предшествующий ему эпизод оказывался заключительным в поэме. Однако мы придерживаемся версии прочтения текста, предложенной в издании Exodus. The Old English Exodus / Ed. with Introduction, Notes and Glossary by E. B. Jr. Irving.

here stille bad
 witodes willan,
 wundor ongeton,
 520 modiges muðhæl;
 he to mænegum spræc:
 “Micel is þeos menigeo,
 mægenwisa trum,
 fullesta mæst,
 se ðas fare lædeð;
 hafað us on Cananea
 cyn gelyfed
 burg and beagas,
 brade rice;
 525 wile nu gelæstan
 þæt he lange gehet
 mid andsware,
 engla Drihten,
 in fyrndagum
 fædercynne,
 gif ge gehealdað
 halige lare,
 þæt ge feonda gehwone
 forð ofergangað,
 530 gesittað sigerice
 be sæm tweonum,
 beorselas beorna.
 Bið eower blæd micel!”
 Æfter þam wordum
 werod wæs on salum,

Войско мирно ждало
 судьбы предначертанной
 (чудо предчувствовали)
 бравого приветное слово.
 Он народу молвил:
 «Велико это полчище,
 Войсководитель могуч,
 подмога надёжная,
 та, что путь направляет.
 Нам [в земле] ханаанеев
 рода [Он] подарил
 град и сокровища,
 обширное царство.
 Хочет теперь воплотить
 прежде обещанное
 зарокom клятвенным
 Господь ангелов
 в давние времена
 роду праотцев.
 Если вы заживёте
 по закону святому,
 то всякого врага
 впредь вы поборете,
 займёте славное царство
 меж двух морей,
 для пиршеств дружинных покои.
 Пребудет ваша слава вовеки!»
 После той речи
 возрадовались сородичи,

<p>sungon sigebyman, (segnas stodon), on fægerne sweg. Folc wæs on lande! 535 Hæfde wuldres beam werud gelæded, halige hearas, on hild Godes. ***life gefeon þa hie oðlæded hæfdon feorh of feonda dome, þeah ðe hie hit frecne geneðdon, weras under wætera hrofas. Gesawon hie þær weallas standan, 540 ealle him brimu blodige þuhton, þurh þa heora beadosearo wægon. Hreðdon hildespelle, siððan hie þam [herge] wiðforon; hofon hereþreatas hlude stefne, for þam dædweorce Drihten heredon, weras wuldres sang; wif on oðrum,</p>	<p>трубы победу играли, знамёна реяли в их чудном гуле. Народ был на суше! Славный столп дружину довёл, священный отряд, под Божий покров – доле своей возрадовались. Они лишили жизни завета врагов, хотя рисковали жестоко, воины под водными сводами. Видели волны стоящие, все им воды кровавыми чудились, чрез которые доспехи прошли. Прославили воинственной песнью (как только от войска кольчужного скрылись), отряды огласились голосами зычными⁸²⁰; за дела того дня Господа восславили, мужи славу воспели. Жёны, в свой черёд,</p>
---	--

⁸²⁰ Досл.: «вознесли отряды зычные голоса».

545	folcsweota mæst, fyrdleoð golan aclum stefnum, eallwundra fela. Ða wæs eðfynde Ebrisc meowle on geofones staðe golde geweorðod. Handa hofon halswurðunge, 550 bliðe wæron, bote gesawon, heddon herereafes, (hæft wæs onsæled). Ongunnon sælafe segnum dælan, on yðlafe, ealde madmas, reaf and randas. Heo on riht sceo[don] 555 gold and godweb, Iosepes gestreon, wera wuldorgesteald. Werigend lagon on deaðstede, drihtfolca mæ[st].	дружным сборищем, военную песнь голосили взволнованно ⁸²¹ о многих дивах великих. Тогда явилась ⁸²² дева еврейская ⁸²³ на морском побережье в золото облачённая. Держали руками украшения шейные, возликовали, награду узрев. Трофеи делили (пленников пали оковы). Принялись морское наследие под флагами раздавать: у волн прибрежных – сокровища древние, плащи и щиты. По праву разделили золото и парчовые облачения, Иосифа реликвии, воинов славные владения. Витязи лежали на месте смерти, несметное скопище.
-----	--	--

⁸²¹ Досл.: «испуганными голосами».

⁸²² Досл.: «тогда легко было найти».

⁸²³ В рукописи возможны два прочтения: «еврейская» или «африканская» дева/ жена.

<p>þanon Israhelum ece rædas on merehwearfe Moyses[<i>s</i>] sægde, 560 heahþungen wer, halige spræce, deop ærende. Dægword nemnað swa gyt werðeode, on gewritum findað doma gehwilcne, þara ðe him Drihten bebead on þam siðfate soðum wordum, 565 gif onlucan wile lifes wealhstod, beorht in breostum, banhuses weard, ginfæstan god gastes cægon, run bið gerecenod, ræd forð gæð; hafað wislicu word on fæðme, 570 wile meagollice modum tæcan þæt we gesne ne syn Godes þeodscipes,</p>	<p>Тогда израильтянам заветы вечные на морском берегу Моисей сообщил, высокородный муж, священную речью важную весть. Слова того дня огласят, когда народы в скрижалях отыщут все законы, Судией установленные, в том странствии – словами истинными. Если открыть захочет жизни Вершитель светоч в сердцах, живота Владыка, то благодать безмерная ключами духа, сокровенная откроется⁸²⁴. Завет приидет, возымеют мудрые слова во власти. Захочет ревностно отважных учить, и мы не лишимся Божьего завета,</p>
--	---

⁸²⁴ Досл.: «тайна будет открыта».

Metodes miltsa.
 He us ma onlyhð,
 nu us boceras
 beteran secgað
 lengran lifwynna.
 Þis is læne dream,
 575 wommum awyrged,
 wreccum alyfed,
 earmra anbid.
 Eðellease
 þysne gystsele
 gihðum healdað,
 murnað on mode,
 manhus witon
 fæst under foldan,
 þær bið fyr and wurm,
 580 open ece scræf
 yfela geh[w]ylces.
 Swa nu regnþeofas
 rice dælað,
 ylðo oððe ærdeað.
 Eftwyrd cym[e]ð,
 mægenþrymma mæst
 ofer middangeard,
 dæg dædum fah.

милости Господа,
 Он нас щедро одарит.
 Ныне нам книжники
 лучше расскажут,
 о том, что выше⁸²⁵ благодати
 жизненной.
 Она лишь суетное счастье,
 грехами отягчённое,
 изгнанникам дарованное,
 несчастных прибежище.
 Лишённые вотчины
 в пиршественном зале
 с тоскою воссядут,
 со скорбью в душе,
 о доме мерзости узнают,
 сокрытом под землёй,
 где будут огонь и червь,
 отверста вечная бездна
 для всякой пагубы.
 А ныне тати отъявленные
 царство земное делят⁸²⁶ —
 старость и смерть до времени.
 Для будущей жизни грядёт,
 в Силе и Славе великой
 во град срединный,
 с воздаянием за дела того дня⁸²⁷

⁸²⁵ Досл.: «длиннее/ дольше».

⁸²⁶ Досл.: «ныне отъявленные воры делят земное царство».

⁸²⁷ Досл.: «грядет день за дела жестокий».

Drihten sylfa
 585 on þam meðelstede
 manegum dемеð,
 þonne He soðfæstra
 sawla lædeð,
 eadige gastas,
 in uprodor,
 þær [bið] leoht and lif,
 eac þon lissa blæd,
 Dugoð on dreame
 Drihten herigað,
 590 weroda Wuldorcýning,
 to wídan feore!

Сам Господь-[Вседержитель].
 На том месте соборном⁸²⁸
 многих рассудит:
 Он истину возлюбивших
 души примет⁸²⁹,
 блаженных духом⁸³⁰,
 на небеса,
 там, где свет и жизнь,
 и Его благодатная Слава.
 Дружина, ликуя,
 восхвалит Господа,
 народов Спасителя Славного
 во веки вечные!

⁸²⁸ Досл.: «на месте встречи» (meðelstede). Это же наименование появляется для обозначения места жертвоприношения Авраама (строка 397).

⁸²⁹ Досл.: «приведет».

⁸³⁰ Досл.: «блаженные души».

Приложение 3. Комментарии к поэме «Исход»

«*Исход*» – В оригинале название поэмы отсутствует, предложенный издателями вариант *Exodus* используется для обозначения соответствующей ветхозаветной книги и представляет собой латинскую кальку с греческого термина.

Глава I – В рукописи «Кодекс Юниуса» существует последовательное деление на главы, большая часть из которых пронумерована латинскими цифрами и выделена орнаментальными инициалами. Поэма «Исход» содержит восемь таких глав и начинается в рукописи как глава XLII (нумерация продолжается после поэмы «Бытие»). При публикации «Исхода» в качестве отдельного произведения (как и остальных поэм «Кодекса Юниуса») издатели руководствуются ее содержательной и стилистической целостностью, наличием зачина и пр.

строка 1 HWÆT – Истинно! – Традиционное приветствие-зачин (*Hwæt!*) может переводиться как «Да здравствует!», «Приветствую!». Мы используем предложенный В. Г. Тихомировым в переводе поэмы «Беовульф» вариант «Истинно!»⁸³¹, который в контексте библейского переложения может восприниматься как отголосок греческого «Аминь».

строка 2 ofer middangeard – во граде срединном – Срединный мир или град (в оригинале – *middangeard*) в древнегерманской мифологии – «окультуренная» часть Вселенной, место жизни людей, изначально противопоставленная хаотической периферии, где обитают чудовища и великаны⁸³².

⁸³¹ Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. С. 29.

⁸³² Подробнее об этом в кн.: *Michelet F. L. Creation, Migration and Conquest. Imaginary Geography and Sense of Space in Old English Literature.*

строка 8 – *Pone on westenne* – *в пустыне* – Ср. разные варианты изложения истории Моисея: Исх. 2–6 и Сир. 44:27–45:6.

строка 10 – *and him wundra fela* – Ср.: Исх. 3:20.

строка 15 – *gyrdwite band* – «*жезлом/ наказанием связал*» Строка эта содержит аллюзию не только на чудесную силу жезла Моисея (Исх. 4: 3, Исх. 4: 17, Исх. 4: 20, Исх. 4:23, Исх. 7:10), но и на историю обращения жезла в змею, и на историю медного змия. Автор «Исхода» тем самым акцентирует внимание на его символическом значении, близком значению Креста. В комментариях отцов Церкви (Августин Иппонский, Цезарий Арльский) читаем, что брошенный на землю жезл прообразует победу Царства Божьего – вочеловечившегося и распятого Христа – над смертью⁸³³.

строка 18 – *onwist eðles/ Abrahames sunum* – «*возвращение в вотчину/ сыновей Аврамовых*» – В Библии исход из Египта мыслится как обещанное Аврааму событие (Деян. 7:17).

строка 22 – *feonda, folcriht* – «*врагов – народным правом*» – Folcriht имеет разные толкования, например, в «Беовульфе» «право на владение землей».

строка 25 – *hu þas woruld worhte* – «*о том, как этот мир сработал*» – Передача Моисею истории Сотворения мира может соотноситься как с церковным преданием (о котором читаем, например, в предисловии Эльфрика к Ветхому и Новому завету⁸³⁴), так и с англосаксонской поэтической традицией, в которой Сотворение мира оказывается одним из распространенных топосов. О Сотворении мира поет scop во дворце Хеорот в «Беовульфе». Историю Сотворения мира узнает и поэт Кэдмон, обретая поэтический дар во время чудесного сна.

строка 27 – *and His sylfes naman* – *и [открыл] имя Своё* – Исх. 3:14.

строка 34 – *deaðe gedrenced* – «*смертью потонуло*» – возможно эти строки связаны с рассказом о гибели египетского народа в целом.

⁸³³ Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том III: Книги Исход, Левит, Числа, Второзаконие. С. 31.

⁸³⁴ The Old English version of the Heptateuch. P. 30–31.

строка 36 и далее – *swæfon seledreamas,/ since berofene* – «померкли радости пиришеств,/ сокровища были похищены» – Этот отрывок, по форме напоминающий рассказ о разрушении германской военной общины, можно соотнести как с библейским рассказом о страданиях израильтян в Египте (Исх. 1), так и с описанием девяти египетских казней (Исх. 7–12).

строка 37 – *tansceaða* – *Кровожадный убийца* – Здесь, очевидно, имеется в виду карающий ангел, который умертвил в ночь пасхи египетских первенцев (Ср.: Исх. 12). Его описание напоминает рассказ о разрушительном посещении чудовищем Гренделем дворца Хеорот в поэме «Беовульф».

строка 41 – *dugod forð gewat* – «дружина ринулась в путь» – Формула, используемая здесь, – *dugod forð gewat* «народ (букв.: дружина) вперед пошел» – включает стандартное обозначение смерти⁸³⁵, которое встречается также в поэме «Бытие», где формула *þa he forð gewat* дважды (Gen 1178, 1192) употреблена в значении «когда он умер». Таким образом, эта строка может обозначать как гибель египтян, так и начало исхода, движения израильтянами. В «Беовульфе» схожая формула (*fyrst forð gewat*) обозначает движение времени. В «Исходе» эта же модель используется в строке 346: *Mægen forð gewat* – для обозначения начала движения армии по дну Красного моря.

строка 44 – *alyfed ladsið/ leode gretan* – «дозволенный путь ненавистный/ народ приветствовал» – Вероятно, имеется в виду, что путь был желателен для израильтян, но ненавистен для египтян.

строка 46 – *Neofon þider besom* – «Небо туда отправилось» – Небо здесь, вероятно, ассоциируется с Богом⁸³⁶ или небесным воинством. Подробнее см. п. 3.2. данной работы.

строка 47 – *druron deofolgyld* – «рассыпались дьявола капища» – Указание на разрушение жертв дьяволу (*deofolgyld*) вызывает достаточно много вопросов у комментаторов поэмы. В книге Исход говорится лишь о том, что фараон не знал

⁸³⁵ *Irving E. B. Jr. Notes.*

⁸³⁶ *Ibid.*

истинного Бога. Топос разрушения капищ часто встречается при рассказе об обращении Англии в христианство в «Церковной истории народа англов» Беды Достопочтенного. Возможно также, что в этих строках подразумевается пророчество Исаяи о Египте (Ис. 19:1–4). В Священном Предании это пророчество о гибели египетских идолов связывается с бегством Святого Семейства в Египет (Мф. 2:13–15), через которое оно и исполнилось. Примечательно, что в Книге пророка Исаяи появляется образ облака.

строка 56 – *Oferfor he mid þu folce* – «Прошел он с народом» – В древнеанглийском тексте здесь появляется глагольная форма *oferfor* (от *oferfaran* – *pass over, traverse*) – «перешел», «пересёк», тогда как в латинском тексте Вульгаты находим *circumduxit* (от *circumduco* – «водить кругом», «обводить»), поэтому мы используем в чем-то двусмысленное русское слово «миновал». Отметим, что в древнеанглийском переводе Библии этот отрывок не переводится.

строка 58 – *enge anpaðas, / uncið gelad* – «узкими тропами, / неторной дорогой» – Эта строка полностью совпадает со строкой из поэмы «Беовульф»: *enge anpaðas, / uncið gelad* (Ex 58, Вео 1410) – «узкими путями, неведомой дорогой». Предполагается, к тому же, что она является калькой из «Энеиды» Вергилия⁸³⁷.

строка 60 – *lyfthelme* – «купол облачный» – Образ облачной завесы разрабатывается в поэме далее. Причем она соотносится как с облачным столпом, так и с парусом – принадлежностью корабля – аллегорического воплощения Церкви.

строка 66 – *Æthanes byrig* – «при граде Ефамском» – Ефам оказывается единственным упоминаемым географическим названием при описании пути израильтян из Египта, хотя в Библии есть указания на четыре таких места (Исх. 12:37, 13:20, 14:2, 14:9). Та же ситуация и в древнеанглийском прозаическом переводе «Исхода».

⁸³⁷ *Æneid XI 524–525: tenuis quo semita ducit, / angustaeque ferunt fauces aditusque maligni/* (Imelmann R. *Forschungen zur altenglischen Poesie*. Berlin, 1920. P. 149. Цит. по: *Irving E. B. Jr. Introduction*. P. 25).

строка 67 – *tearclandum on* – «на землях окраинных» – Здесь описание Ефама полностью совпадает с Вульгатой, в соответствии с которой он находится «*in extremis finibus solitudinis*» – «в самом конце пустыни» (Исх. 13:20).

строка 69 – *Sigelwara* – «жители солнечной страны» – Этот композит, вероятно, должен был обозначать эфиопов⁸³⁸.

строка 70 – *brune leode* – «темнокожие народы» – Связь цвета кожи и солнечной активности в местах жизни эфиопов обсуждается во многих источниках, в том числе в «Естественной истории» Плиния Старшего⁸³⁹. В аллегорической традиции смуглый цвет кожи – признак греха.

строка 71 – *hatum heofoncolum* – «от раскалённых небесных угольев» – Сравнение жара небес с жаром угольев появляется в сочинении Диодора Сицилийского⁸⁴⁰, греческий оригинал которого был известен на Британских островах задолго до распространения латинской версии на континенте.

строка 73 – *bælce* – «полог» – В тексте книги Исход говорится об облачном и огненном столпе, указывающем путь израильтянам днем и ночью. Образ полога, облачной завесы, защищавшей израильтян в пути, появляется в Псалмах («*Expandit nubem in protectionemet ignem*» – «Простер облако в покров [им]» (Пс. 104:39)), а также в Книге Премудрости Соломона (Прем. 18:3, 19:7).

строка 82 – *mæstrapas* – «корабля оснастки» – Образ корабля аллегорически ассоциируется с Церковью и с бременной жизнью человека, странствующего по волнам «моря мирского»⁸⁴¹.

строка 83 – *segltrode* – «мачты парусника» – Мачта корабля-Церкви символически ассоциируется с Крестом.

⁸³⁸ Tolkien J. R. R. Sigelwara Land // *Medium Aevum*. 1932. Vol. 1, № 3 (December). P. 183–194; Tolkien, J. R. R. Sigelwara Land (Continued) // *Medium Aevum*. 1934. Vol. 3, №. 2 (June). P. 99–111.

⁸³⁹ Жизнь чудовищ в Средние века / Пер. с лат., статьи Н. Горелова. СПб., 2004. С. 177–183.

⁸⁴⁰ Diodorus Siculus. *The Library of History* URL: http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Diodorus_Siculus/home.html дата обращения: 03.08.2013

⁸⁴¹ Уваров А. С. Христианская символика. Часть 1. Символика древнехристианского периода. С. 195–201.

строка 84 – *eordbuende* – «землежители» – т. е. египтяне, которые противопоставляются морякам – израильтянам.

строка 85 – *feldhusa mæst* – «набольший из полевых домов». Это наименование может соотноситься как со скинией, так и с этимологическим истолкованием наименования одного из мест, где останавливались израильтяне, Сокхофа, которое обычно этимологизируется как «палатка»⁸⁴².

строка 94 – *beamas twegen* – «два столпа» – Ср.: Исх. 13:21–22.

строка 121 – *belegsan hweop* – «огнежжением грозил» – Огонь как инструмент наказания заслушание в израильском стане упоминается в Книге Чисел (Чис. 11:1–3, Чис. 16:35).

строка 133 – *Pa wæs feorðe wic* – «То был четвертый стан» – Ср.: Исх. 14:1–2.

строка 137 – *Wræston* – «Изгнанный» – Примечательно, что здесь весь народ обозначается существительным в единственном числе, как один человек – изгнанник.

строка 140 – *Wære ne gymdon* – «договор не соблюдали/ на договор не обращали внимания» – Ср.: Быт. 47:5–6. Здесь для обозначения договора между фараоном и Иосифом употребляется то же слово, что и для обозначения завета израильтян с Богом – *wære*. Египтяне тем самым оказываются народом, не способным соблюдать договор, в отличие от израильтян.

строка 141 – *ðeah þe se yldra cyning / ær ge* – «хоть тот старый конунг/ [в прежние годы]» – Видимо, здесь имеется в виду Иосиф, проданный братьями в рабство и ставший правителем в Египте. Ср.: Исх. 1:8.

строка 142 – *ingefolca* – «соплеменных народов» – Э. Б. Ирвинг рассматривает здесь наименование народа – *ingefolca* как «жители внутренней земли», противопоставляя их «мореходам». Возможно и другое чтение этого композита – «народы, поклоняющиеся Ингве» (см. подробнее п. 5.2. диссертации).

⁸⁴² См. об этом *Irving E. B. Jr. Notes. P. 72–74.*

строка 154 – *Pa him eorla mod / ortrywe wearð* – «Тогда его советелей дух/отчаяние отягчило» – Ср.: Исх. 14:10.

строка 155 – *of sudwegum* – «на южных путях» – Отметим, что выше говорилось о том, что израильтяне идут на север. Фараон же идет с юга – стороны, которая в германской мифологии ассоциируется с Муспеллхеймом и царством великана Сурта, который должен прийти оттуда при конце света.

строка 164 – *wonn wælceasega* – «падальщики мрачные» – Здесь развивается традиционная для древнеанглийской поэзии тема «зверей битвы» (см. подробнее п. 3.3. диссертации).

строка 170 – *Hwilum of þam werode/ wlance þegnas* – «Изредка пред той ратью/ властительные тэны» – Здесь описание аналогично рассказу о всадниках в «Беовульфе» (Вео 864) за счет схожей синтаксической конструкции. Возможно также и соотнесение с библейским «конем и всадником» (Исх. 15:1), которые символизируют душу человека («Когда в песне он говорит: *Ибо Он высоко превознесся; коня и всадника его ввергнул в море*, то имеется в виду многочленная скотская страсть – похоть, вместе с возницей, управляющая этими удовольствиями. Он *ввергнул в море*, сбросив в космический беспорядок. Также и Платон в сочинении «О душе» говорит, что и возница, и непокорный конь (неразумная часть души, которая делится на две части: страсть и вожделение) низвергаются»⁸⁴³.

строка 175 – *cinberge* – «подбородник» – часть шлема, закрывающая подбородок. Интересно, что упоминаемый здесь шлем *grimhelm* (174) состоял из двух частей: самого шлема (*helm*), закрывавшего макушку, и забрала (*grim*), закрывавшего все лицо со щеками и подбородком⁸⁴⁴. Упоминание же

⁸⁴³ Климент Александрийский. Строматы. Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том III: Книги Исход, Левит, Числа, Второзаконие. С. 105.

⁸⁴⁴ См. толкование и илл. в кн.: Смирницкий А. И. Хрестоматия по истории английского языка с VII по XVII в. С. 182.

подбородника скорее ориентирует на другой вид шлема, подобного «шлему Беовульфа», найденного в захоронении Саттон-Ху⁸⁴⁵.

строка 183 и далее *Hæfde him alesen[e]/ leoda dугеде* – «Избрал он ратников/ из содружинников» – Очевидно, далее следует рассказ о приготовлении к бою египетского войска, хотя трудно проследить четкое разделение при описании двух станов.

строка 184 – *twa þusendo* – «до двух тысяч» – Точное количество египетских воинов в Исходе не упоминается. Ср.: Исх. 14:6–7.

строка 194 – *eorp werod* – «мрачное скопище» – Здесь египтяне называются «смуглыми», хотя указания на цвет их кожи нет в книге Исход (см. примечание к строке 70).

строка 199 – *on hyra broðorgyld* – «в отместку за братьев» – Здесь имеется в виду месть за гибель египетских первенцев (Исх. 12:29–30).

строка 202 – *weredon wælnet* – «ратников сохранили латы» – Примечательно, что здесь военные доспехи понимаются как охрана от страха перед врагом.

строка 207 – *Sið wæs gedæled!* – «Разделен был путь!» – Ср.: Исх. 14:19.

строка 211 – *Wæron orwenan / eðelrihtes* – «надеянье утратили/ надел свой вотчинный обресть» – Здесь страх смерти (недопустимый для воина), очевидно, описан через эвфемизм. Наследственное владение или одаль (др.-англ. – *eðelriht*) был воплощением земного счастья человека Средневековья. А. Я. Гуревич пишет об этом так: «... “одадь” это не только земля, но и совокупность прав ее обладателей... Дело в том, что правом одаля характеризовался не сам участок, но его обладатели, испокон веков, “со времен курганов”, с ними связанные»⁸⁴⁶.

строка 213 – *Wæссende bad* – «Бодрствуя, ожидало» – В Книге Исход говорится, что израильтяне возроптали на Моисея (Исх. 14:10–12).

⁸⁴⁵ См.: Мельникова Е. А. Меч и лира. Англосаксонское общество в истории и эпосе. С. 6 и далее – иллюстрации.

⁸⁴⁶ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. С. 41.

строка 228 – *under lindum* – «со/ под щитом липовым» – До нас дошли упоминания о деревянных: липовых (*lind*), буковых (*bocscylde*) и ясеневых щитах англосаксов, которые могли быть обиты железом.

строка 229 – *fiftig cista* – «пять десятков полков воинских» – В Библии число израильтян, вышедших из Египта – 600 тысяч (Исх. 12:37).

строка 252 – *hildecalla* – «воинский глашатай», «зовущий воинов» – Используемый здесь корень *calla* соотносим именно с воинским начальником⁸⁴⁷.

строка 253 – *bald beohata* – «бравый золотодаритель» – Наименование *beohata* имеет множество вариантов истолкования: «золотодаритель» (традиционный эпитет конунга), «ненавистник пчел» или «повелитель пчел» (эти два истолкования соотносимы с именем эпического героя Беовульфа), «посланник», «человек, который дает обещание/ призывает к обету/ успокоению» (эти толкования соотносят данную фигуру с Моисеем)⁸⁴⁸ или *beothata* – «посланник», «вождь», «предводитель» (Вариант прочтения по: В-Т). Точно неясно, кто именно назван золотодарителем: Моисей. Аарон или кто-то еще.

строка 253 – *bord up ahof* – «щит вверх поднял» – Традиционно считается, что поднятие щита было знаком привлечения внимания к последующей речи. У К. Тацита читаем: «Стремятся же они (германцы – М. Я.) больше всего к резкости звука и к попеременному нарастанию и затуханию гула и при этом ко ртам приближают щиты, дабы голоса, отразившись от них, набирались силы и обретали полноту и мощь»⁸⁴⁹.

строка 258 – *werodes wisa/ wurdmyndum spræc* – «войсководитель/ с достоинством говорил» – Ср. краткие речи Моисея в Библии: Исх. 14:13–14. Также здесь возможна параллель с речами из Второзакония: Втор. 20:1–4. Подробнее об этом п. 4.1, 4.2.

⁸⁴⁷ Stanley E. G. Old English '-calla', 'ceallian'. P. 94–99.

⁸⁴⁸ Варианты приводятся в статье: Schabram H. AE. Beohata, Exodus 253. P. 203–209.

⁸⁴⁹ Тацит К. О происхождении германцев и местоположении Германии // Тацит К. Анналы. Малые произведения/ Пер. с лат. А. С. Бобовича, под ред. Я. М. Боровского и М. Е. Сергеенко. М.: АСТ: Астрель, 2010. С. 446–447.

строка 262 – *þurh mine hand* – «моею рукою» – В Библии говорится о могуществе руки Моисея, через которую совершаются чудеса: Исх. 14:21 и Исх. 14:26–27. Формула, употребленная в поэме «Исход», соотносима с эпизодом из поэмы «Беовульф» (Вео 557–558), где рассказывается о поединке Беовульфа и Бреки в бурном море.

строка 266 – *Ne willað eow andrædan* – «Не пугайтесь вы более» – Появляющаяся здесь конструкция *Ne willað* может восприниматься как калька латинского *polite timere*.

строка 281 – *grene tacne* – «зелёным жезлом» – О чудесной силе жезла Моисея: Исх. 4: 3, Исх. 4: 17, Исх. 4: 20, Исх. 4:23, Исх. 7:10. Не воспроизводя историю обращения жезла в змею, рассказанную в соответствующих эпизодах, автор «Исхода» тем самым акцентирует внимание на его символическом значении, близком значению Креста. В комментариях отцов Церкви читаем: «Брошенный на землю жезл прообразует победу Царства Божьего – вочеловечившегося и распятого Христа – над смертью (Августин Иппонский, Цезарий Арльский)»⁸⁵⁰. В апокрифе «Житие пророка Моисея» читаем о том, что этот самый жезл (в русском переводе – «палица») был взят Адамом из рая, а затем оказался у тестя Моисея Рагуила в саду, откуда его и взял Моисей⁸⁵¹. Отчасти этот сюжет соотносится с зеленым цветом жезла, обозначенного древнеанглийским поэтом. Зеленый цвет в контексте поэмы соотносится со спасением (ср. комментарий к строке 312). Переведенный с еврейского оригинала, этот апокриф мог иметь распространение в том числе и в Западной Европе. См. о чудесной силе жезла Моисея: Исх. 4: 3, Исх. 4: 17, Исх. 4: 20, Исх. 4:23, Исх. 7:10. В комментариях отцов Церкви жезл Моисея сравнивается с Крестом.

строка 282 – *Yð up færed, / ofstum wurcseð* – «Волна ввысь вздымается» – В строках 282–285 последовательно используется принцип эпической вариации, при котором повествование строится как бы при помощи двух параллельных линий.

⁸⁵⁰ Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том III: Книги Исход, Левит, Числа, Второзаконие. С. 31.

⁸⁵¹ Житие пророка Моисея. С. 72.

Одна из них – развитие действия – совершается во второй части долгой строки и содержит глагольные словосочетания, другая предполагает описание тех же самых событий при помощи именных конструкций и тяготеет к первой части долгой строки⁸⁵². Также интересным представляется здесь употребление форм настоящего времени, видимо, в значении будущего (о грамматической категории времени см. Смирницкий А. И. Древнеанглийский язык. М., 1998. С. 245).

строка 289 – *suðwind* – «южный ветер» – В тексте Вульгаты ветер назван просто сильным – *flante vento vehementi* (Исх. 14:21). То же указание на сильный (*micelne*) ветер находим и в древнеанглийском переводе книги Исход⁸⁵³. В тексте Септуагинты (эту традицию сохраняет и церковнославянский перевод) ветер назван южным. Возможно, что упоминание о южном ветре здесь отражает церковную традицию, в соответствии с которой южный ветер считается наиболее благоприятным⁸⁵⁴.

строка 293 – *Ofest is selost* – «Спешка – лучшее» – Спешка и поспешание имели в древнеанглийской поэтической традиции положительное значение⁸⁵⁵. Схожее отношение к спешке находим и в толкованиях на книгу Исход: «Праведный обет свой исполняет с поспешностью. И поэтому отцы наши съедали пасху, торопясь, с чреслами препоясанными и не совлекши с ног своих оков обуви, и словно отложив весь груз тела, чтобы быть готовыми к переходу, ибо Пасха Господня есть переход от страстей к упражнениям добродетели»⁸⁵⁶.

строка 296 – *reade streamas* – «красные моря струи» – В соответствии с некоторыми средневековыми представлениями, воды моря стали красными после гибели в них египтян, но древнеанглийскому поэту, возможно, было знакомо и

⁸⁵² См. об этом подробнее: Гвоздецкая Н. Ю. Язык и стиль древнеанглийской поэзии: проблемы поэтической номинации (Учебное пособие).

⁸⁵³ *The Old English version of the Heptateuch. Ælfric's Treatise on the Old and New Testament and his Preface to Genesis* / Ed. by S. J. Crawford. Early English Text Society. № 160. 1997. P. 250.

⁸⁵⁴ *Cross J. E. Latin Themes in Old English Poetry with an Excursus on the Middle English Ubi sunt qui ante nos fuerunt*. P. 13.

⁸⁵⁵ См. об этом: *Redwine B. Ofost is selest: The Pragmatics of Haste in Beowulf*. P. 209–216.

⁸⁵⁶ Амвросий Медиоланский, О Каине и Авеле. Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том III: Книги Исход, Левит, Числа, Второзаконие. С. 84.

другое объяснение. Беда Достопочтенный в книге «О природе вещей» приводит такую причину: «Красное море называется так из-за своего розово-красного цвета, который, однако, присущ ему не от природы – вода его окрасилась так из-за соседних берегов кроваво-красного цвета. [А, впрочем, может быть, и наоборот:] именно от названия этого [моря] и сурик, и другие [красные] краски, и драгоценные камни [рубины] стали называться “красными”»⁸⁵⁷.

строка 304 – *andægne first* – «во время единого дня» – В Библии нет точного указания на время, в течение которого море было отверсто. Появление в древнеанглийской поэме точного указания на промежуток времени в «один день» может быть связано с тем, что в поэме Авита Вьеннского «О переходе через Красное море» говорится, что разделение моря произошло на утро⁸⁵⁸, а в Библии говорится, что египтяне были потоплены утром (Исх. 14:24, 27), вероятнее всего, следующего дня.

строка 307 и далее – *haliges lare* – «святое учение» – Под Заветом, учением в данном контексте может пониматься не столько Заповеди, проповеданные Моисеем (которые в поэме не излагаются), сколько тот факт, что события, изложенные им в речи, тут же начали осуществляться.

строка 310 и далее – *þa þæt feorðe sun* – «Тогда род четвёртый» – Колена израильского рода считаются здесь по прародителям – братьям Иосифа Прекрасного. Из четвертого колена Иуды произошли Царь Давид и Дева Мария. Колена Иуды обладало особой значимостью. Ср. обзор комментариев Отцов Церкви на Быт. 49:8: «Мессианское звучание стихов, относящихся к Иуде, делало их особенно интересными для христианских толкователей. Благословляя сына, Иаков духовно предвидел телесное происхождение Христа через Давида, избрание Им апостолов, распятие, победу над врагами и суд (Ипполит, Амвросий, Руфин). Перевод имени Иуда тоже указывает на Христа (Кирилл

⁸⁵⁷ *Беда Достопочтенный. О природе вещей* / Пер. с лат., примечания Т. Ю. Бородай // Сочинения Беда Достопочтенного и интеллектуальные традиции его эпохи/ Под общ. ред. М. С. Петровой. М.: Аквилон, 2020. С. 66.

⁸⁵⁸ *De Transitu Maris Rubri // Alcimi Ecdicii Aviti Viennensis Episcopi Opera quae supersunt* / Ed. R. Peiper. Berlin: Weidmann, 1883. ll. 575–588.

Александрийский), а его обозначение как *детеныша льва* – на противоборство Христа со львом-сатаной (Кирилл Иерусалимский), а также на рождество от Девы и Бога-Отца (Руфин, Ипполит, Амвросий)»⁸⁵⁹.

строка 312 – *ofer grenne grund* – «по зелёному дну» – Зеленый цвет в поэме воспринимается как цвет спасения, что продолжает патристическую традицию (См. об этом подробнее п. 3.5). В среднеанглийском коннотации этого цвета становятся резко отрицательными⁸⁶⁰.

строка 326 и далее – *Pracu wæs on ore* – «Схватка была впереди» – Этот смысловой блок является единственным в поэме описанием собственно сражения. Примечательно, что в нем нет глаголов действия.

строка 333 – *sæwicingas* – «мореплаватели» – Исследователи особенно акцентируют наименование колена Рувима мореплавателями (др.-англ. – *sæwicingas*), хотя очевидно, что все странствие израильтян совершалось по суше. Возможно, тем самым поэт создает аллюзию на историю самих англосаксов, которые попали на Британские острова (своеобразную Землю обетованную) морским путем⁸⁶¹.

строка 336 – *synnum aswefede* – «грехами сгубил» – Имеется в виду эпизод, когда Рувим вступил в связь с Валлой, наложницей своего отца (Быт. 36:22).

строка 338 – *freobroðor oðra*h – «было братом изъято родным» – Имеется в виду эпизод продажи Исавом первородства Иакову (Быт. 25:27–34).

строка 344 – *deawigsceftum* – «росистой ратью» – Роса символизирует утреннее время и готовность воинства к битве.

строка 353 – *Him wæs an fæder* – «Всем им был один прародитель» – Имеется в виду Авраам, чье имя и истолковывается в Библии как «прародитель народов» (Быт. 17:5).

⁸⁵⁹ Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том II: книга Бытия 12–50 / Пер. с англ., греч., лат., сир./ Под ред. М. Шеридан / Русск. изд. под ред. Ю. Н. Варзонин, С. С. Козин. Тверь, 2005. С. 402.

⁸⁶⁰ Baird J. L. The Devil in Green // Neuphilologische Mitteilungen. Vol. LXIX. № 4. 1968. P. 575–578.

⁸⁶¹ Подробнее об этом: Howe N. Migration and Mythmaking in Anglo-Saxon England.

строка 354 – *landriht gefah* – «право на вотчину обрёл» – Упоминание о том, что Бог обещал Аврааму Землю обетованную, встречается в Книге Бытия несколько раз (Быт. 17:8, 15:18 и т.п.).

строка 362 и далее – *Niwe flodas* – «По хлябям невиданным...» – Далее следует отрывок (строки 362–446), который традиционно называют «Исход В». См. о нем подробнее п. 3.4.

строка 362 – *Noe ofer lað* – «Ной отправился» – Ср.: Быт. 6.

строка 366 – *Hæfde him on hreðre/ halige treowa* – «Хранил он в сердце/ святые заветы» – Возможно, здесь подразумевается скорее обещание Бога Ною, что люди больше не будут истребляться водами потопа. Ср. Быт. 6:18; 9:9–17.

строка 378 – *þæt from Noe/ niġoda wære* – «что от Ноя/ то был девятый завет» – В соответствии с библейской родословной отец Авраама представляет девятое поколение после Ноя (Быт. 11:10–27).

строка 383 – *He on wræce lifde* – «Он в изгнании жил» – Ср. Быт. 26:3. Обращение Господа к Аврааму Быт. 12:1, а затем – к Исааку: «странствуй по сей земле, и Я буду с тобою и благословлю тебя». В германской героической традиции изгнание традиционно понимается как самое тягостное для воина состояние⁸⁶², тогда как в христианстве отношение к изгнанникам скорее положительное (Ср. «Блаженны изгнанные правды ради» (Мф. 5:10)).

строка 386 – *on Seone beorh* – «на гору Сионскую» – В соответствии с книгой Исход, на горе Синай скрижали Завета обретает Моисей. Происходит это на пятидесятый день после Пасхи (Исх. главы 19, 20, 24, 32–34). Вероятно, появление здесь горы Сион связано с дальнейшим описанием жертвоприношения Авраама, которое произошло на одной из ее частей (горе Мориа), где и был построен храм Соломона. Подробнее см. п. 3.4.

строка 393 и далее – *se wisesta/ on woruldrice* – «наимудрейший/ в царстве земном» – Здесь очевидна параллель между Соломоном (Ср.: Пс. 71), который

⁸⁶² Cherniss M. Ingeld and Christ: Heroic Concepts and Values in Old English Christian Society.

построил иерусалимский храм и Христом, который сравнивал с храмом Свое тело (Ин. 2:19–21).

строка 397 – *To þam meðelstede* – «К тому месту соборному» – В оригинале – *meðelstede* – meeting-place, place of assembly, очевидно, соотносится, с одной стороны, с местом встречи с Богом, а с другой, – с местом, где Соломоном был построен Храм.

строка 398 – *Abraham Isaac./ Adfyr onbran* – «Авраам Исаака,/ огонь похоронный разжѣг» – Ср. Быт. гл. 22.

строка 399 – *fyrst ferhðbana* – «Сперва убийца» – Это формульное выражения и отчасти сцена жертвоприношения Авраама напоминает сцену жестокой расправы чудовища Гренделя с воинами в поэме «Беовульф».

строка 405 – *leodum to lafe, / langsumne hiht* – «людскому роду в наследство,/ в вечную надежду» – Здесь очевидна параллель с Богом-Отцом, который принес Своего единственного Сына в жертву во искупление грехов всего человечества.

строка 419 – *Ne sleh þu, Abraham,/ þin agen bearn* – «Не убей, Авраам,/ свое дитя единственное» – Ср. Быт. 22:11–17.

строка 431 – *and þeos geomre lyft* – «и небо скорбное» – Ученые не находят объяснений, почему небо или воздух (др.-англ. *lyft* – air, sky, clouds, atmosphere (В-Т)) здесь названо скорбным. Возможные варианты прочтения прилагательного в рукописи: «всемирный», «просторный» (*eormen* или *geape*).

строка 443 – *sæbeorga sand, sealte uða* – «пески морские, солёные волны» – Ср. Быт. 22:17. Со звездами и морскими песками сравниваются потомки Авраама также в поэме «Бытие».

строка 444, 530 – *be sæm tweonum* – «меж двух морей» – Эта формула часто употребляется в «Беовульфе» как универсальное обозначение места обитания людей (Вео 858, 1297, 1685, 1956), появляется она и в Библии: «обещал умножить его как прах земли, и возвысить семя его как звезды, и дать наследство от моря до моря и от реки до края земли» (Сир. 44:23).

Глава VIII – Предшествующая данной главе часть, которая по порядку должна была иметь номер VII, вероятно, была утрачена.

строка 463 – *flod blod gewod* – «*кровью зыби насытились*» – Формула, используемая здесь (*flod blod gewod*), благодаря омонимии окончаний может быть прочитана двояко: «вода наполнила кровь/ кровь наполнила воду». Примечательна в этом словосочетании и внутренняя рифма, редкая в древнеанглийской поэзии.

строка 471 – *searwum asæled* – «*кольчугами упроченные*» – Вариант прочтения: «скованные кольчугами»/ «охваченные волшебством/ искусством (Моисея)». Эта строка может соотноситься как с физически тяжелыми доспехами египтян (Ср.: Исх. 14:24–25), так и со сверхъестественной силой Моисея.

строка 475 – *nasud nymboda* – Досл.: «*нагой посланник несчастья*» – возможное обозначения мирового змия, которое здесь вступает в вариацию с наименованием моря. Ср. «Беовульф» *nasod niðdraca* (2273) – обозначение дракона.

строка 509 – *ealles ungrundes/ ænig to lafe* – «*до земли [не добрался] / ни один впоследствии*» – Ср.: Исх. 14:28.

строка 510 – *sið heora/ secgan moste* – «*о судьбе их/ поведать не смог*» – Смерть египтян понимается как бесславная, что в героической системе ценностей могло оказаться самым большим несчастьем для воинов.

строка 515 – *Hie wið God winnon!* – «*Они против Бога восстали!*» – Эта фраза повторяет формулу из поэмы «Беовульф» (Вео 113), где она относится к предкам чудовища Гренделя, род которого возводится к допотопным великанам (Быт. 6). В «Исходе» эта фраза – «*Hie wið God winnon!*» (Ex 515) – выступает как разъяснение к характеристике египтян «гордые/ тщеславные» (др.-англ. *gylp* – *baost*, *boasting*). Хотя в христианстве гордость и тщеславие относятся к смертным грехам, в героической картине мира для любого воина похвальба была важной частью поведения перед боем, а потому требовалось такого рода разъяснение.

Фактически эта фраза является единственным случаем прямо оценки описываемых событий в основном тексте поэмы.

строка 524 – *burg and beagas* – «град и сокровища» – досл.: «город и кольца» – традиционная формула для обозначения ценностей.

строка 530 см. 444.

строка 531 – *Bið eower blæd micel!* – «Пребудет ваша слава вовеки!» – Примечательно, что в результате завета с Богом израильтяне должны получить награду, ценную и в героическом мире – досл. «большую (*micel*) славу».

строка 547 – *Ebrisc/afrisc teowle* – «дева/ жена еврейская/ африканская» – Возможно, эта фигура объединяет образ жены Моисея (Сепфоры) и его сестры – девы-пророчицы Мариам (см. подробнее п. 5.1.).

строка 555 – *Iosepes gestreon* – «Иосифа реликвии» – Под сокровищами Иосифа могут пониматься ценности египтян, которые они нажили благодаря Иосифу (Быт. 47:20). Также здесь возможна аллюзия на останки Иосифа, которые по его завещанию были вынесены из Египта (Быт. 50:25).

строка 556 – *wera wuldorgesteald* – «воинов славные владения» – Сцена разделения сокровищ египтян отсутствует в Библии, но она объясняет с точки зрения героической традиции тот факт, что израильтяне взяли ценные вещи у своих соседей-египтян перед исходом (Исх. 11:2).

строка 558-559 – *þanon Israhelum/ ece rædas// on merehwearfe/ Moyses/ sægde//* – «Тогда израильтянам/ заветы вечные// на морском берегу/ Моисей сообщил» – В соответствии с книгой Исход, на горе Синай скрижали Завета, а с ними и Закон обретает Моисей, а затем передает своим сородичам. Происходит это на пятидесятый день после Пасхи (Исх. главы 19, 20, 24, 32–34).

строка 567-568 – *ginfaestan god / gastes cægon,// run bið gerecenod, /* – «то благодать безмерная/ ключами духа,// сокровенная откроется» – Эта фраза вызывает значительные сложности в грамматической интерпретации. Она, видимо, должна обозначать то, что человек познает Бога и Закон по Его милости (Лк. 24:25). Образ ключей, открывающих душу человека, в частности ключей

Давида, появляется в Апокалипсисе (Откр. 3:7) и в некоторых сочинениях отцов Церкви, упоминаемых и в древнеанглийских богослужебных текстах⁸⁶³.

⁸⁶³ См. об этом: *Haines D.* Unlocking Exodus II. 516–532 // *Journal of English and Germanic Philology*. 1999. Vol. 98, № 4, October. P. 481–498.

Приложение 4. Перевод поэмы «Даниил» с комментариями

(1)

1	Gefrægn ic Hebreos eadge lifgean	Проведал я, что евреи счастливо жили
2	in Hierusalem, goldhord dælan,	в Иерусалиме, злато делили ⁸⁶⁴
3	cynigdom habban, swa him gecynde wæs,	царством владели, как на роду им было написано ⁸⁶⁵ ,
4	siððan ðurh metodes mægen on Moyses hand	потому что по мощи Создателя ⁸⁶⁶ [и] чрез длань Моисееву
5	wearð wig gifen, wigena mænieo,	была им доблесть дарована, воинам многим,
6	and hie of Egyptum ut aforon,	от египтян они избавились ⁸⁶⁷
7	mægene micle. bræt wæs modig syn!	ратью великой ⁸⁶⁸ . То могучий ⁸⁶⁹ был род!

⁸⁶⁴ Раздача золота, золотых украшений (колец) – видимое выражение власти предводителя дружины, который щедро одаривает своих воинов.

⁸⁶⁵ Досл.: «естественно», «свойственно им по природному закону», «как им предназначено было».

⁸⁶⁶ Ср.: Пс. 105:8: «но Он спас их ради имени Своего, дабы показать могущество Свое».

⁸⁶⁷ Досл.: «ушли прочь».

⁸⁶⁸ Ср.: Пс. 135: 10-12: «поразил Египет в первенцах его, ибо вовек милость Его; и вывел Израиля из среды его, ибо вовек милость Его; рукою крепкою и мышцею простертою, ибо вовек милость Его».

⁸⁶⁹ Другое значение слова modig – «отважный», «храбрый» отражает ироническое отношение к израильтянам, которые бежали от битвы. Предшествующая «Даниилу» в рукописи поэма «Исход», хотя и описывает противостояние израильтян и египтян как военный конфликт, не описывает собственной битву между двумя народами.

8	Penden hie þy rice rædan moston,	Пока они тем царством править могли,
9	burgum wealdon; wæs him beorht wela.	городами владели ⁸⁷⁰ , было их благоденствие славным ⁸⁷¹ .
10	Penden þæt folc mid him hiera fæder wære	Пока тот народ с ними ⁸⁷² их Отца ⁸⁷³ договор ⁸⁷⁴
11	healdan woldon, wæs him hyrde god,	соблюдать хотел, был им пастырем Бог,
12	heofonrices weard, halig drihten,	небесного царства Хранитель, Святой Господь,
13	wuldres waldend. Se ðam werude geaf	славы Владетель. Он даровал тому роду
14	mod and mihte, metod alwihta,	разум и силу – Создатель всей твари, –
15	þæt hie oft fela folca feore gesceodon,	так что они часто многих народов жизни лишали
16	heriges helmum, þara þe him hold ne wæs,	шеломами воинов ⁸⁷⁵ , тех, что Ему не верными были ⁸⁷⁶ ,

⁸⁷⁰ Ср.: Пс. 104: 44: «и дал им земли народов, и они наследовали труд иноплеменных, чтобы соблюдали уставы Его и хранили законы Его. Аллилуия!».

⁸⁷¹ Ср.: Пс. 104:24: «И весьма размножил Бог народ Свой и сделал его сильнее врагов его».

⁸⁷² За счет многозначности формы местоимения здесь возможны два варианта прочтения: «среди них» (Exodus and Daniel: Two Old English Poems Preserved in MS Junius 11 in the Bodleian Library of the University of Oxford, England / Ed. by F. A. Blackburn. Boston: D. C. Heath, 1907. 234 p.) или «с Ним», т. е. с Богом. Таким образом, эти строки можно перевести как: «Пока (тот) народ с Ним,/ со своим Отцом, договор// блюсти хотел,/ был им пастырем Бог».

⁸⁷³ Здесь словом fæder мог обозначаться как Бог, Отец небесный, так и Авраам, заключивший с Ним завет.

⁸⁷⁴ Ср.: Пс. 105:44-46: «Но Он призирав на скорбь их, когда слышал вопль их, и вспоминал завет свой с ними и раскаивлся по множеству милости Своей, и возбуждал к ним сострадание во всех, пленявших их».

⁸⁷⁵ Вар. – «защитникам воинским».

⁸⁷⁶ Точное истолкование представляет сложность: личное местоимение him омонимично в дательном падеже единственного и множественного числа и может относиться как к народу («не верные им»), так и к Богу («не верные Ему»). Глагол употреблен здесь в единственном

17	oðþæt hie wlenco anwod æt winþege	пока их гордость не охватила ⁸⁷⁷ при винопитье,
18	deofoldædum, druncne gedohtas.	дьяволовыми кознями – думы пьяные.
19	Þa hie æscræftas ane forleton,	Тогда они знанье закона ⁸⁷⁸ вовсе отвергли ⁸⁷⁹ ,
20	metodes mægenscipe; swa no man scyle	Могущество Промыслителя. Так человек ни один не должен
21	his gastes lufan wið gode dælan!	своей души любовь от Господа отделить!
22	Þa geseah ic þa gedriht in gedwolan hweorfan,	Тогда увидел я, как та дружина обратилась в ересь ⁸⁸⁰ ,
23	Israhela cyn unriht don,	род израильский зло вершил ⁸⁸¹ ,
24	wommas wyrcean. Pæt wæs weorc gode!	в грехи впал ⁸⁸² . То была Богу забота ⁸⁸³ !

числе (*holde ne wæs*), поскольку в придаточных, начинающихся с *þara þe* «из тех, которые» глагол мог быть как единственного, так и множественного числа *Mitchell B., Robinson F. C. A Guide to Old English*. P. 105.

⁸⁷⁷ Схожая структура используется в строке 667.

⁸⁷⁸ Досл. «искусство закона».

⁸⁷⁹ Ср.: Пс. 105:21, 106, 135, 136, 77.

⁸⁸⁰ Обозначение грехов здесь соотносится с передвижением в пространстве (*in gedwolan hweorfan* – «обартиться к греху, ошибочному поведению»), за счет чего обозначается движение от Бога, по направлению к греху, подобным образом обозначается и движение Люцифера (*dwæl on gedwilde* – «обратился, пошел в грех/ ошибочное поведение») в поэме «Бытие» (Gen 20–23). Таким образом движение израильтян из Земли обетованной соотносится с отпадением Сатаны (*Sharma M. Nebuchadnezzar and the Defiance of Measure in the Old English Daniel // English Studies*. 2005. Vol. 86, № 2. P. 105–106).

⁸⁸¹ слова *gedriht* («дружина») и *unriht* («неправое»/ «неправильное») рифмуются.

⁸⁸² Ср.: Пс. 105:6: «Согрешили мы с отцами нашими, совершили беззаконие, соделали неправду».

⁸⁸³ Досл.: «затруднение», «преграда», «горе», «бедствие», «огорчение». Слово *weorc*, употребленное здесь, созвучно и родственно глаголу *wyrcean*, употребленному в этой же строке: *wommas wyrcean* – «грехи вершили/ совершили». За счет этой игры слов «печаль» или несчастья, посылаемые Богом, воспринимаются как непосредственная реакция на дела людей, их грехи (*Portnoy P. 'Remnant' and Ritual: The Place of Daniel and Christ and Satan in the Junius Epic // English Studies*. 1994. Vol. 75. P. 408–421). Другое значение слова *weorc* – «труд»,

25	Oft he þam leodum lare sende,	Часто Он людям законоучителей ⁸⁸⁴ отправлял
26	heofonrices weard, halige gastas,	(небесного царства Хранитель – святые души),
27	þa þam werude wisdom budon.	тех, что народу закон благой ⁸⁸⁵ оглашали.
28	Hie þære snytro soð gelyfdon	Они той мудрости ⁸⁸⁶ , истине верили
29	lytle hwile, oðræt hie langung beswac	на краткое время, пока их не отвращало желание
30	eorðan dreamas eces rædes,	земных радостей от вечных заветов ⁸⁸⁷ ,
31	þæt hie æt siðestan sylfe forleton	так что они, наконец, сами отвергли
32	drihtnes domas, curon deofles cræft.	законы ⁸⁸⁸ Господни – избрали уловки дьявола ⁸⁸⁹ .

«работа», «дело» подразумевает, что не только подводится итог предыдущей части, но и предваряется рассказ о помощи Божией, посылаемой через пророков.

⁸⁸⁴ lar LORE, teaching, instruction, learning, knowledge, cunning, science, preaching, doctrine, dogma, precept; exhortation, admonition, counsel, suggestion, instigation, persuasion; the act of teaching or instructing; the condition of being taught, learning, study; that which is taught, a (person s) doctrine or teaching; advice, counsel, suggestion, instruction, order; speech intended to instruct or inform; that which is learned, learning, erudition (B-T) – «закон», «учение», «знание», «хитрость», «наука», «проповедь», «доктрина», «догма», «заповедь»; «наставление», «указания», «совет», «предложение», «убеждение»; «процесс обучения», «состояние обучающегося»; «то, что изучается», «совет», «завет», «научение», «приказ»; «речь, направленная на обучение»; «то, что изучается», «знания».

⁸⁸⁵ Вар.: «премудрость».

⁸⁸⁶ Досл.: «через ту мудрость» или «через тех мудрых».

⁸⁸⁷ Ср.: Дан.3: 29-30 (Песнь Азарии): «Ибо согрешили мы и поступили незаконно, отступив от Тебя, и во всем согрешили. Заповедей Твоих не слушали и не соблюдали их, и не поступали как Ты повелел нам, чтобы благо нам было».

⁸⁸⁸ Др.-англ. dom – DOOM, judgment, judicial sentence, decree, ordinance, law; a ruling, governing, command; might, power, dominion, majesty, glory, magnificence, honour, praise, dignity, authority; will, free will, choice, option; sense, meaning, interpretation (B-T) «суд», «оценка», «приговор», «устав», «воля судьбы», «закон»; «управление», «руководство», «господство»; «мощь», «сила», «превосходство», «могущество», «слава», «честь», «хвала», «высокое положение»; «воля», «добрая воля», «выбор»; «значение», «интерпретация».

33	Pa wearð reðemod rices ðeoden,	Тогда разгневался Правитель ⁸⁹⁰ царства ⁸⁹¹
34	unhold þeodum þam þe æhte geaf.	на народ неверный ⁸⁹² , которому Он власть даровал.
35	Wisde him æt frymðe, ða ðe on fruman ær ðon	Правил ими издревле, теми, что от века
36	wæron mancynnes metode dyrust,	были из рода людского Господом выбраны,
37	dugoða dyrust, drihtne leofost;	народы избранные ⁸⁹³ , Создателем возлюбленные;
38	Wisde herepoð to þære hean byrig,	[Он] устроил поход воинский к тому граду высокому
39	eorlum elðeodigum, on eðelland	с эрлами чужеземными – к земле вотчинной ⁸⁹⁴ ,
40	þær Salem stod searwum afæstnod,	туда, где Иерусалим стоял, укрепленный надежно,
41	weallum geweorðod. To þæs witgan foron ⁸⁹⁵ ,	стенами сплоченный. К нему кудесники двинулись –
42	Caldea cyn, to ceastre forð,	халдейский род – вперед ко граду,
43	þær Israela	где израильские

⁸⁸⁹ Вар.: «хитрость», «силу», «мощь».

⁸⁹⁰ Для обозначения Правителя и народов в строках 33 и 34 использованы созвучные слова: «ðeoden» и «þeodum» соответственно.

⁸⁹¹ Бог назван здесь Правителем Царства (израильского народа), так как от исхода из Египта до Саула у этого народа не было царей.

⁸⁹² Вар.: «стал враждебным к народу».

⁸⁹³ Здесь и в предыдущей строке дважды использовано одно и то же слово *dyrust* – «избранный», «самый любимый».

⁸⁹⁴ То есть вотчине израильтян, Земле обетованной.

⁸⁹⁵ Несколько странно, что группа волшебников атакует город, но конфликт в поэме построен вокруг израильтян, знающих Закон, и халдеев, которые обладают языческим знанием, потому они воспринимаются здесь как сила атакующая.

	æhta wæron,	владения были
44	bewrigene mid weorcum.	сокрыты со тщанием.
	To þam þæt werod gefor,	Рать прибыла,
45	mægenþreat mære,	мощь могучая,
	manbealwes georn.	пагубы жаждущая.
46	Awehte þone wælnið	Пробудил вражду смертную
	wera aldorfrea,	народов старейшина,
47	Babilones brego,	Вавилонский князь,
	on his burhstede,	в своем граде стольном,
48	Nabochodonossor,	Навуходоносор
	þurh niðhete,	чрез жестокую ненависть,
49	þæt he secan ongan	так что он разведать решил
	sefan gehygdum	мыслью разума,
50	hu he Israelum	как он израильтян
	eaðost meahte	легче бы смог
51	þurh gromra gang	в сраженье жестоком
	guman oðþringan.	мужей взять в плен ⁸⁹⁶ .
52	Gesamnode þa	Собрал тогда
	suðan and norðan	с юга и севера
53	wælhreow werod,	кровожадную рать,
	and west <i>foran</i>	и на запад пошли ⁸⁹⁷
54	herige hæðencyninga	войском царя языческого
	to þære hean byrig.	к тому граду высокому.
55	<i>hæfdon</i> Israela	Имели израильские

⁸⁹⁶ Вариант: «притеснять», «захватить».

⁸⁹⁷ Перевод «на запад» имеет два значения. Одно из них пространственное точно соответствует библейской географии: вавилоняне должны были идти на запад, чтобы атаковать евреев (англ. and they went west (Daniel and Azarias / Ed. with Introduction, Notes and Glossary by R.T. Farrell. P. 50). Возможно и иное значение: to go against the West (Daniel Anglo-Saxon Poetic records I. The Junius manuscript / Ed. G. P. Krapp) – «против запада пошли» – то, есть пошли войной на/ против жителей запада.

	eðelweardas	охранители вотчины
56	lufan, lifwelan, penden hie let metod!	благоденствие и любовь, пока позволял им Господь!
57	Ʀa eac eðan gefrægn ealdfeonda cun	Тогда я о разгроме узнал войском врага известного ⁸⁹⁸
58	winburh wera. Ʀa wigan ne gelyfdon,	рати града стольного ⁸⁹⁹ . Воины те не верными были ⁹⁰⁰ ,
59	bereafodon Ʀa receda wuldor readan golde,	красу расхитили тех домов, рдяное золото,
60	since and seolfre, Salomones templ.	добро и серебро, Соломонов храм.
61	Gestrudan gestreona under stanhliðum,	Натащили сокровищ под своды каменные,
62	swilc eall swa Ʀa eorlas agan sceoldon,	все то, что эрлы иметь должны были,
63	oðƦæt hie burga gehwone abrocen hæfdon,	пока они каждый град не разрушили,
64	Ʀara Ʀe Ʀam folce to friðe stodon.	который тому роду защитой служил.
65	Gehlodon him to huðe hordwearda gestreon,	Тащили себе в поживу сокровища кладохранителей,
66	fea and freos, swilc Ʀær funden wæs,	злато ⁹⁰¹ и князей ⁹⁰² , [все], что нашлось,
67	and Ʀa mid Ʀam æhtum	и они с той добычей

⁸⁹⁸ Досл.: «давно известного» или «древнего», «извечного».

⁸⁹⁹ Досл.: «града винного», то есть града, где пируют. Другим толкованием композита winburh может быть «счастливым град».

⁹⁰⁰ Досл.: «не верили [в Бога]».

⁹⁰¹ Досл. «князей и сокровища/ ценности».

⁹⁰² Ср. 4 Цар. 24:14 говорится, что Навуходоносор вывел из Иерусалима universos principes – «князей/ правителей».

	eft siðedon,	назад двинулись,
68	and gelæddon eac	привели также
	on langne sið	из странствия дальнего
69	Israela cyn,	род израильский
	on eastwegas	по восточным путям
70	to Babilonia,	в Вавилон –
	beorna unrim,	мужей несчетное число
71	under hand hæleð	рукой воителей
	hæðenum deman.	язычникам на судилище.
72	Nabochodonossor	Навуходоносор
	him on nyd dyde	насильно определил
73	Israela bearn	сынов Израиля
	ofer ealle lufen,	противу всякой любви ⁹⁰³ ,
74	wærna lafe	от боя оставшихся ⁹⁰⁴ ,
	to weorcfeowum.	в работу невольничью.
75	Onsende þa	Отправил
	sinra þegna	своих воинов
76	worn þæs werudes	из той рати несметной
	west to feran,	на запад в путь,
77	þæt him þara leode	чтоб среди тех народов
	land geheolde,	овладеть уделом,
78	eðne eðel,	вотчиной пустовавшей
	æfter Ebreum.	после евреев.
79	Het þa secan	Велел тогда выискать
	sine gerefan	своим воинам

⁹⁰³ Вар.: «сверх всякой надежды».

⁹⁰⁴ Слово *lafe*, обозначающее здесь людей, оставшихся после битвы в живых, использовалось также в «Исходе», где оставшиеся от моря – это уцелевшие в его водах израильтяне. Возможно оно соотносится с обозначением «народа Божия» как «остатка», которое появляется в пророческих книгах Библии (в частности, в Книге пророка Исайи).

80	geond Israela earme lafe,	среди израильских несчастливых наследников ⁹⁰⁵
81	hwilc þære geogoðe gleawost wære	тех, что из юношей самыми сведущими были
82	boca bebodes, þe þær brungen wæs.	в книгах закона ⁹⁰⁶ , из тех, кто захвачен был.
83	Wolde þæt þa cnihtas cræft leornedon,	Хотел, чтоб те отроки постигли искусство,
84	þæt him snytro on sefan secgan mihte,	чтоб в их разуме мудрость говорить могла ⁹⁰⁷ .
85	nales ðy þe he þæt moste oððe gemunan wolde	Нисколько он не мог и помыслить не захотел,
86	þæt he þara gifena gode þancode	как за те дары Бога возблагодарить,
87	þe him þær to duguðe drihten scyrede.	за тех [отроков], что ему в дружину ⁹⁰⁸ избрал Господь.
88	Þa hie þær fundon to <i>freagleawum</i>	Там они отыскивали Господом умудренных
89	æðele cnihtas and æfæste,	отроков высокородных и завету верных
90	ginge and gode in godsæde;	молодых и сведущих в Божьем законе;
91	an wæs Annanias,	один был Анания,

⁹⁰⁵ Досл.: «оставшихся от оружия».

⁹⁰⁶ В Дан. 1:4 упоминается несколько иной набор знаний, которым должны были обладать юноши: *pueros, in quibus nulla esset macula, decoro forma et eruditos omni sapientia, cautos scientia et doctos disciplina, et qui possent stare in palatio regis, et ut docerent eos litteras et linguam Chaldaeorum.* - «отроков, у которых нет никакого телесного недостатка, красивых видом, и понятливых для всякой науки, и понимающих науки, и смысленных и годных служить в чертогах царских, и чтобы научил их книгам и языку Халдейскому».

⁹⁰⁷ Досл.: «чтобы он им смог передать / сообщить (пре)мудрость в разум».

⁹⁰⁸ Вар.: «для славы», «для дружины».

- | | | |
|--------|--|--|
| | oðer Azarias, | другой – Азария, |
| 92 | þridda Misael,
metode gecorene. | третий – Мисаил,
Промыслителем избранные. |
| 93 | Þa þry common
to þeodne foran, | Тут трое вышли
к владыке вперед, |
| 94 | hearde and higeþancle,
þær se hæðena sæt, | бравые и разумные,
туда, где язычник сидел, |
| 95 | cyning cordres georn,
in Caldea byrig. | царь, роскошью упивавшийся,
в халдейском граде. |
| 96 | Þa hie þam wlancan
wisdom sceoldon, | Они тому гордому
мудрость должны были – |
| 97 | weras Ebreas,
wordum cyðdon, | сыны еврейские –
словами поведать |
| 98 | higecræft heane,
þurh halig mod, | высшее премудрости знание
сердцами святыми ⁹⁰⁹ . |
| 99 | Þa se beorn bebead,
Babilone weard, | И тот муж повелел –
Вавилона хранитель – |
| 100 | swiðmod cyning,
sinum þegnum, | могущественный царь
своим слугам, |
| 101 | þæt þa frumgaras
be feore dæde, | чтоб тех молодцев ⁹¹⁰
всем для жизни снабдить, |
| 102 | þæt þam gengum þrym
gad ne wære | чтобы юным троим
нехватки не было |
| 103 | wiste ne wæde
in woruldlife. | ни в еде, ни в одежде
для их жизни земной. |
| LI (2) | | |
| 104 | Þa wæs brene | Тогда был прославлен |

⁹⁰⁹ Вар.: «через святой разум».

⁹¹⁰ Досл.: «первые стрелы», кеннинг воинов.

	Babilone weard,	Вавилона хранитель,
105	mære and modig	славный и могучий
	ofer middangeard,	в срединном граде,
106	egesful ylða bearnum.	грозный для мужей сынов.
	No he æ fremede,	Он по закону не поступал,
107	ac in oferhygde	но по гордости
	æghwæs lifde.	только жил.
108	Ɔa þam folctogan	Тогда войсководителю
	on frumslæpe,	во сне первом ⁹¹¹ ,
109	siððan to reste gehwearf	когда на отдых отправился
	rice þeoden,	царства князь,
110	com on sefan hwurfan	пришло душу тронуть ⁹¹²
	swefnes woma,	сновидение тревожное ⁹¹³
111	hu woruld wære	[о том], как мир был
	wundrum geteod,	чудно устроен,
112	ungelic yldum	совсем не так, как [знали] люди,
	oð edsceafte.	до новой твари ⁹¹⁴ .
113	Wearð him on slæpe	Стала во сне ему
	soð gecyðed,	истина известна,
114	þætte rices gehwæs	что с царствами всеми
	reðe sceolde gelimpan,	грозное ⁹¹⁵ случиться должно

⁹¹¹ Имеется в виду сон царя о статуе, части которой состоят из разных металлов (Дан. 2: 31-35).

⁹¹² Глаголы, используемые в строках 109 и 110, почти совпадают: *to reste gehwearf* – «на отдых отправился» (досл.: «обратился») и *on sefan hwurfan* – «в душу обратилось/ пришло», они означают движение, вращение, поворот.

⁹¹³ Досл.: «шумное».

⁹¹⁴ Слово *edsceaft* – «новое создание/ творение» может быть по-разному интерпретировано: 1) «то, что произойдет после», то есть после правления царя, (*Tu, rex, cogitare coepisti in strato tuo quid esset futurum post haec; et, qui revelat mysteria, ostendit tibi, quae ventura sunt.* – «ты, царь, на ложе твоём думал о том, что будет после сего? и Открывающий тайны показал тебе то, что будет». (Дан. 2:29)); 2) «то, что было создано самим царем», т.е. сам идол, истукан, которого он создал позднее; 3) «то, что произойдет с этим истуканом» – разрушение языческих царств камнем, прообразовательно означавшим Христа.

115	eorðan dreamas, ende wurðan.	[и] земному счастью настанет конец.
116	Ɔa onwoc wulfheort, se ær wingal swæf,	Тогда проснулся с сердцем волчьим уснувший пьяным
117	Babilone weard. Næs him bliðe hige,	Вавилона правитель. Не имел мира в душе ⁹¹⁶ ,
118	ac him sorh astah, swefnes woma.	но его печаль омрачила ⁹¹⁷ сновиденьем тревожащим ⁹¹⁸ .
119	No he gemunde þæt him <i>meted</i> wæs.	Не помнил он, что ему было открыто ⁹¹⁹ .
120	Het þa tosomne sinra leoda	Созвал он вместе из своего народа
121	þa wiccungdom widost bæron,	тех, что колдовство отовсюду собрали ⁹²⁰ ,
122	frægn þa ða mænigeo hwæt hine gemætte,	спросил он тех многих, что ему приснилось ⁹²¹ ,
123	þenden reordberend reste wunode.	покуда говорящий в дреме пребывал.
124	Wearð he on þam egesan acol worden,	Он от страха затрясся ⁹²² ,
125	þa he ne wise word ne angin	не знал он ни слов, ни начала

⁹¹⁵ Досл.: «жестокое».

⁹¹⁶ Досл.: «не был в душе счастлив/ блажен». Ср.: Дан 2:1 «Во второй год царствования Навуходоносора снились Навуходоносору сны, и возмутился дух его, и сон удалился от него». In anno secundo regni Nabu chodonosor vidit Nabuchodo nosor somnium, et conterritus est spiritus eius, et somnus eius fugit ab eo.

⁹¹⁷ Досл.: «ему печаль встала».

⁹¹⁸ Досл.: «через шум сна».

⁹¹⁹ Досл.: «определено», «отмерено».

⁹²⁰ Досл.: «отовсюду узнали».

⁹²¹ Досл.: «определено», «отмерено».

⁹²² Досл.: «Стал он от того страха дрожащим».

126	swefnes sines; het him secgan þeah.	сна своего, но [его] им повелел поведать.
127	Þa him unbliðe andswaredon	Тогда ему несчастные ⁹²³ ответствовали
128	deofolwitgan (næs him dom gearu	кудесники ⁹²⁴ (суждений не было у них готовых ⁹²⁵ ,
129	to asecganne swefen cyninge):	чтобы поведать сон конунгу):
130	"Hu magon we swa dygle, drihten, ahicgan	«Как можем мы тайну такую, господин, постичь,
131	on sefan þinne, hu ðe swefnede,	о сне твоём, что тебе привиделось,
132	oððe wyrda gesceaft wisdom bude,	и как же судьбы дела Премудрость раскроет,
133	gif þu his ærest ne meaht or areccan?"	если ты сам не можешь сперва изречь их начала?»
134	Þa him unbliðe andswarode	Тогда им несчастный ответствовал,
135	wulfheort cyning, witgum sinum:	с волчьим сердцем конунг колдунам своим:
136	"Næron ge swa eacne ofer ealle men	«Не вознеслись бы вы так над всеми людьми
137	modgeþances swa ge me sægdon,	мыслью разума, как мне говорили вы,

⁹²³ Досл.: «несчастные», «неблаженные». Здесь и в строке 134 употреблена одно и то же слово, которое может толковаться как форма прилагательного единственного числа (т.е. относящегося к царю Навуходоноссору), так и ко множественного (т.е. относящегося к его кудесникам). Согласование в переводе произведено в соответствии с глагольной формой.

⁹²⁴ Досл.: «мудрецы дьявола».

⁹²⁵ Вар.: «не была его судьба (решение/ суждение о нем) готова».

- 138 and þæt *gecwædon*,
 þæt ge cuðon
 139 mine aldorlege,
 swa me æfter wearð,
 140 oððe ic furðor
 findan sceolde;
 141 ne ge mætinge
 mine ne cunnon,
 142 þa þe me for werode
 wisdom bereð.
 143 Ge sweltað deaðe,
 nympe ic dom wite
 144 soðan swefnes,
 þæs min sefa myndgað."
 145 Ne meahthe þa seo mænigeo
 on þam meðelstede
 146 þurh witigdom
 wihte aþencean
 147 ne ahicgan,
 þa hit forhæfed gewearð
 148 þætte hie sædon
 swefn cyninge,
 149 wyrda gerynu,
 oðþæt witga cwom,
- и не поведали бы то,
 что вам известно
 о судьбе жизни моей⁹²⁶,
 что со мной после случится
 или что мне вскоре
 обрести предстоит,
 коль вы сновидения
 моего не знаете,
 того, что мне для народа⁹²⁷
 Премудрость открыла⁹²⁸.
 Смертию умрётё вы,
 коли я судьбы не узнаю –
 истины сновидения, –
 которую дух мой постиг⁹²⁹».
- Не могли те многие
 в собрании
 своим волхованием⁹³⁰
 ничего ни разведать,
 ни разузнать,
 так как запрет был положен⁹³¹
 им рассказывать
 сон конунгу,
 судьбу неисповедимую⁹³²,
 пока мудрец не пришел

⁹²⁶ Досл.: «о законах жизни моей».

⁹²⁷ Вар.: «благодаря народу».

⁹²⁸ Досл.: «принесла».

⁹²⁹ Досл.: «которая мою душу теснит».

⁹³⁰ Досл.: «чрез умное искусство», «искусство мудрецов».

⁹³¹ Вар.: «сокрыто от них было».

⁹³² Досл.: «тайны судьбы».

150	Daniel to dome, se wæs drihtne gecoren,	Даниил на судилище (он был Господом избран ⁹³³),
151	snotor and soðfæst, in þæt seld gangan.	мудрый и праведный, [и] в тот зал прибыл.
152	Se wæs ordfruma earmre lafe	Был он старейшина [из рода] несчастливых наследников ⁹³⁴ ,
153	þære þe þam hæðenan hyran sceolde.	которые у язычников в подчинении были.
154	Him god sealde gife of heofnum	Ему Бог передал дар с небес
155	þurh hleoðorcwyde haliges gastes,	через пророчество Духа Святого,
156	þæt him engel godes eall asægde	так ему ангел Господень все сообщил,
157	swa his mandrihten gemæted wearð.	что его господину жестокому во сне привиделось.
158	Ða eode Daniel, þa dæg lyhte,	Пришел Даниил, при свете дня,
159	swefen reccan sinum frean,	сон раскрыть своему государю,
160	sægde him wislice wereda gesceafte,	рассказал ему с мудростью народа судьбу,
161	þætte sona ongeat swiðmod cyning	так что скоро постиг конунг могучий
162	ord and ende þæs þe him ywed wæs.	конец и начало того, что ему открылось.
163	Ða hæfde Daniel	Получил тогда Даниил

⁹³³ Вар.: «рассудить, то, что было Богом избрано/ определено».

⁹³⁴ Досл.: «остатка» (см. выше).

	dom micelne,	славу великую,
164	blæd in Babilonia	власть в Вавилоне
	mid bocerum,	среди книжников,
165	siððan he gesæde	потому как открыл он
	swefen cyninge,	сон конунгу,
166	þæt he ær for fyrenum	который тот прежде из-за грехов
	onfon ne meahte,	понять не мог –
167	Babilonie weard,	Вавилона правитель –
	in his breostlocan.	своим разумом ⁹³⁵ .
168	No hwæðere þæt Daniel	Даниил, однако,
	gedon mihte	сделать так не смог,
169	þæt he wolde metodes	чтоб [царь] захотел Промыслителя
	mihte gelyfan,	мощи поверить,
170	ac he wyrcan ongan	и он вершить начал
	woh on felda	злое ⁹³⁶ на поле,
171	þam þe deormode	которое те дерзкие
	Diran heton,	Деирой звали,
172	se wæs on ðære ðeode	им владел тот народ,
	ðe swa hatte,	что звался
173	'bresne Babilonige'.	«отважные вавилоняне».
	Þære burge weard	Там града хранитель
174	anne manlican	одно подобие человеческое
	ofer metodes est,	(вопреки Божьей милости),
175	gyld of golde,	идола золотого
	gumum arærde,	народу воздвиг ⁹³⁷ ,
176	for þam þe gleaw ne wæs,	потому что мудрым не был

⁹³⁵ Досл.: «в своем сокровище груди», т.е. сердце/разуме.

⁹³⁶ Досл.: «обман» – своеобразное обозначение истукана. Идолослужение явно осмысливается как начало зла.

⁹³⁷ Вар.: «воздвиг при помощи людей» или «воздвиг человеческими силами».

	gumrices weard,	царства людского хранитель,
177	reðe and rædleas, riht	грозный и неразумный, праведным. ⁹³⁸
178	Ʀa wearð hæleða hlyst þa hleoðor cwom	Тогда воины повиновались ⁹³⁹ , когда глас приходил,
179	byman stefne ofer burhware.	звук трубы к городским жителям;
180	Ʀa hie for þam cumble on sneowum sæton,	они [по зову] того звука склоняли колена,
181	onhnigon to þam herige hæðne þeode,	истукану кланялись – язычников род –
182	wurðedon wihgyld, ne wiston wræstran ræd,	идола славили, завета благого ⁹⁴⁰ не ведали,
183	efndon unrihtdom, swa hyra aldor dyde,	вершили неправое, как творил их старейшина,
184	mane gemenged, mode gefrecnod.	с грехом смешавшись, душой превознесшись.
185	Fremde folcmægen, swa hyra frea ærest,	Уничтожил [он] воинство ⁹⁴¹ , так как их господин вначале
186	unræd efnde, (him þæs æfter becwom	вершил неразумное – ему затем пришла
187	yfel endelean), unriht dyde.	за зло расплата – творил неправое.
188	Ʀær þry wæron on þæs þeodnes byrig,	Те трое были у князя во граде,
189	eorlas Israela,	эрлы израильские,

⁹³⁸ После этих строк в рукописи пропущена страница.

⁹³⁹ Досл.: «таково стало повеление/ приказ/ звук для воинов».

⁹⁴⁰ Досл.: «лучшего», «более благородного».

⁹⁴¹ Вар.: «Изгнал он воинство».

	þæt hie a noldon	но они никогда не желали
190	hyra þeodnes dom	своего князя власть
	þafigan onginnan,	признавать начать,
191	þæt hie to þam beacne	так, чтобы кумиру
	gebedu rærde,	воздавать молитвы,
192	ðeah ðe ðær on herige	хотя тому идолу
	byman sungon.	трубы трубили.
193	Ða wæron æðelum	Благородные были
	Abrahames bearn,	Авраама сыны,
194	wæron wærfæste,	завету верны,
	wiston drihten	Вседержителя чтили,
195	ecne uppe,	вечно Высшего,
	<i>ælmihtigne.</i>	Всемогущего.
196	Cnihtas cynegode	Отроки рода доброго
	cuð gedydon,	заявили,
197	þæt hie him þæt gold	что они то злато ⁹⁴²
	to gode noldon	вместо Бога не хотели
198	habban ne healdan,	иметь и ему покориться,
	ac þone hean cyning,	но [только] того Конунга
		высшего,
199	gasta hyrde,	душ Охранителя,
	ðe him gife sealde.	что им дар даровал.
200	Oft hie to bote	Часто они к тому же
	balde gecwædon	говорили отважно,
201	þæt hie þæs wiges	что для истукана
	wihte ne rohton,	ничего не сделают,
202	ne hie to þam gebede	и их к такой молитве
	mihte gebædon	призвать не сможет

⁹⁴² Досл.: «того золотого».

203	hæðen heriges wisa, þæt hie þider hweorfan wolden,	царь языческий, чтоб они обратиться захотели,
204	guman to þam gyldnan gylde, þe he him to gode geteode.	мужи – к кумиру злащенному, которого он себе вместо Бога соделал ⁹⁴³ .
205	Þe gnas þeodne sægdon þæt hie þære geþeahhte wæron,	Тэны князю сказали, что единомушны были ⁹⁴⁴
206	hæftas hearan, in þisse hean byrig,	благороднейшие пленники ⁹⁴⁵ в том граде высоком,
207	þa þis hegan ne willað,	и ни превозносить не хотели ⁹⁴⁶ ,
208	ne þysne wig wurðigean, þe ðu þe to wuntrum teodest.	ни восславить того истукана, «которого ты себе во славу ⁹⁴⁷ сработал».
209	Ða him bolgenmod Babilone weard	Тогда им, сердцем озлившись, Вавилона правитель
210	yrre andswarode, eorlum onmælde	свирепый отвечивал, эрлам рек,
211	grimme þam gingum, and geocre oncwæð,	сурово отрокам и решительно молвил,
212	þæt hie gegnunga gyldan sceolde	что они немедля поклониться ⁹⁴⁸ должны
213	oððe þrowigean þreanied micel,	или пыткам [будут] преданы многим,
214	frecne fyres wylm,	огню пламени лютого,

⁹⁴³ Многозначность форм местоимения him предполагает ряд трактовок: «ему»=себе, царю, или ему– божеству или «им», т.е. отрокам или вавилонянам. См. также строку 216.

⁹⁴⁴ Досл.: «что они там в совете между собой были».

⁹⁴⁵ Досл.: «более благородные пленники» или «слуги более Высокого».

⁹⁴⁶ Ср.: Дан. 3:12. Данная строка неполная.

⁹⁴⁷ Досл.: «чудесно».

⁹⁴⁸ Дос.: «служить идолу».

	nymðe hie friðes wolde	если они не хотят защиты
215	wilnian to þam wyrrestan, weras Ebreá,	попросить у исчадья ада ⁹⁴⁹ , сыны еврейские,
216	guman to þam golde, þe he him to gode teode.	мужи – у кумира, которого он себе вместо Бога соделал.
217	Noldon þeah þa hyssas hyran larum	Не хотели те отроки подчиняться приказам
218	in hige hæðnum. Hogedon georne	души языческой. Решили твёрдо
219	þæt æ godes ealle gelæste,	Бога закон сполна исполнить,
220	and ne awacodon wereda drihtne,	и не отпасть от Господа сил ⁹⁵⁰ ,
221	ne þan <i>mæ gehwurfe</i> in hæðendom,	и не обратиться более в язычество,
222	ne hie to facne freoðo wilnedan,	и к ложной защите не прибегать,
223	þeah þe him se bitera deað geboden wære.	хоть горькою смертью стращали их.

LII (3)

224	Þa wearð ygre anmod cyning, het he ofn onhætan	Тогда озлился упорный конунг, повелел очаг раскалить,
225	to swale cnihta feorum forðam þe hie his cræftas	чтоб терзать тела тех отроков, за то, что они его искусство отвергли.

⁹⁴⁹ Досл.: «у того, самого ужасного».

⁹⁵⁰ Вар.: «Господа народов/ воинств». Совпадает с именованием Бога как Господа сил (Пс. 23:10, Пс. 83:9, 1 Цар. 17:45, Ис. 1:24) или Бога Саваофа (1 Цар. 1:3, Ис. 6:2-3, Иак. 5:4, Рим. 9:29).

- onsocon.
- 226 *Ɔa he wæs gegleded,* Тогда он распаленным стал,
 swa he grimmost mihte, беспощаден до крайности,
 227 *frecne fyres lige,* свиреп, [как] пламя огненное,
 Ɔa he Ɔyder folc samnode, он народ созвал,
 228 *and gebindan het,* приказал связать –
 Babilone weard, Вавилона правитель,
 229 *grim and gealhmod,* кровожадный и яростный, –
 godes spelbodan. Бога послов.
 230 *Het Ɔa his scealcas* Велел своим слугам
 scufan Ɔa hyssas толкать тех отроков
 231 *in baelblyse,* в пламя смертное –
 beornas geonge. воителей юных.
 232 *Gearo wæs se him geoce gefremed* Готов был оказавший им помощь.
 Ɔeah Ɔe hie swa grome nydde Хотя толкали их с силой
 233 *in fædm fyres lige,* в объятья огня пылающего,
 hwæðere heora feorh genered но их жизнь защитил
 234 *mihtig metodes weard,* могучий судьбы Хранитель,
 swa Ɔæt mænige gefrunon. чтоб о том слышали многие.
 235 *Halige him Ɔær help geteode,* Святую послал им помощь,
 sende him of hean rodore отправил с неба высокого
 236 *god, gumena weard,* Бог – воинам охранителя,
 gast Ɔone halgan. духа святого.
 237 *Engel in Ɔone ofn* Ангел в очаг,
 innan becwom⁹⁵¹, внутрь сошел,
 238 *Ɔær hie Ɔæt aglac drugon⁹⁵²,* туда, где они пытку терпели,
 239 *freobearn fædmum beƆeahte* благородных юношей объятьями защитил

⁹⁵¹ Дан. 3:49.

⁹⁵² Это неполная строка, содержит только одну краткую строку.

	under þam fyrenan hrofe.	под кровом огненным.
240	Ne mihte þeah heora wlite gewemman	Не могла их облика разрушить
241	wylm þæs wæfran liges, þa hie se waldend neredede.	пламени мерцающего волна, от него Господь их сберег.
242	Hreohmod wæs se hæðena þeoden.	Злобным был царь языческий. Велел пожечь их немедля.
	Het hie hraðe bærnan.	
243	Æled wæs ungescead micel, þa wæs se ofen onhæted,	Пламя было непомерное, пещь пылала,
244	isen eall ðurhgleded.	железо все разжарено.
	Hine ðær esnas mænige	В нее слуг множество
245	wurpon wudu on innan, swa him wæs on wordum gedemed.	дрова бросали, как им было словами велено,
246	Bæron brandas on bryne blacan fyres,	несли факелы к пламени, сияющие языки
247	(wolde wulfheort cyning wall on stealle iserne,	(хотел царь с сердцем волчьим [разрушить] стену [как] сталь крепкую
248	ymb æfæste), oðræt up gewat	вкруг верных закону), пока кверху не двинулось
249	lig ofer leofum and þurh lust gesloh	пламя над возлюбленными и со страстью не попало ⁹⁵³
250	micle mare þonne gemet wære;	многих более, чем определено было.
251	ða se lig gewand on laðe men,	Обратился огонь на коварных мужей,
252	hæðne of halgum.	от святых – на язычников.

⁹⁵³ Досл.: «ударило», «убило».

	Hyssas wæron	Юноши были
253	bliðemode,	блаженны душами,
	burnon scealcas	слуги горели
254	ymb ofn utan,	вкруг печи, снаружи,
	alet gehwearf	огнь обернулся
255	teonfullum on teso.	злоумышлявшим во вред,
	Ðær to geseah	чтоб увидел то
256	Babilone brego.	Вавилона князь.
	Bliðe wæron	Блаженными были
257	eorlas Ebreā,	мужи еврейские,
	ofestum heredon	со рвением славили
258	drihten on dreame,	Гóспода в радости,
	dydon swa hie cuðon ⁹⁵⁴	творили, что знали,
259	ofne on innan,	у печи во чреве,
	aldre generede.	сохранили жизни.
260	Guman glædmode	Мужи радостные
	god wurðedon,	Бога славили
261	under þæs fæðme	под теми сводами,
	þe geflymed wearð	улетучился
262	frecne fyres hæto.	жар жестокого огня.
	Freobearn wurdon	Отроки благородные
263	alæten liges gange,	от угрозы избавились ⁹⁵⁵ ,
	ne hie him þær lað gedydon	она им урона не нанесла.
264	Næs him se sweg to sorge	Не опечалило их движение огненное ⁹⁵⁶ ,
	ðon ma þe sunnan scima,	что [было] сильнее, чем солнца сияние,
265	ne se bryne beot mæcgum	не ударил огонь по воинам,

⁹⁵⁴ Дан. 3:38–39.

⁹⁵⁵ Вар.: «нападения», «движения».

⁹⁵⁶ Досл.: «не опечалил их тот шум».

	<i>þe</i> in þam beote wæron,	тем, что пагубу перенесли,
266	ac þæt fyr fyr <i>scynde</i> to ðam <i>þe</i> ða <i>scylde</i> worhton,	но пламя двинулось к тем, кто грех совершил,
267	hweorf on þa hæðenan hæftas fram þam halgan cnihton.	обернулось к языческим прислужникам ⁹⁵⁷ от святых отроков.
268	Werigra wlite minsode, þa ðe ðy worce gefægon.	Преступников разрушило обличье, тех, что работе той радовались.
269	Geseah ða swiðmod cynig, ða he his sefan ontreowde,	Увидел тогда гордый конунг и поверил душой
270	wundor on wite agangen; him þæt wræclíc þuhte.	в чудо, кару явившее, ему странным представилось,
271	Hyssas hale hwurfon in þam hatan ofne,	что отроки нетронутыми ходили в той печи горячей
272	ealle æfæste ðry; him eac þær wæs an on gesyhðe,	все трое, завету верные. Из них вечным был по виду один
273	engel ælmihtiges. Him þær owiht ne derede,	Вседержителя ангел. Им не повредило ничто,
274	ac wæs þær inne ealles gelicost	но было внутри там совершенно так же,
275	efne þonne on sumera sunne scinedð,	как если бы летом солнце сияло
276	and deawdrias on dæge weorðeð,	и роса сухой днем становилась,
277	winde geondsawen. Þæt wæs wuldres god	ветром рассеянная. То был славы Бог,
278	þe hie generede wið þam niðhete.	Он сберег их от огня ненавистного.

⁹⁵⁷ Вар.: «оковам», «слугам».

279	Đa Azarias ingefancum	Тогда Азария, рассудительно,
280	hleoðrade halig þurh hatne lig,	воскликнул, святой, через огонь палящий,
281	dæda <i>geornful</i> , drihten herede,	в делах рьяный Господа восславил,
282	wer womma leas, and þa word acwæð:	муж беспорочный, и такие слова молвил:
283	"Metod alwihta, hwæt, þu eart mihtum swi	«Господь всякой твари! Внемли нам! ⁹⁵⁸ Ты могуществом <i>силен</i> ,
284	niðas to nergenne. Is þin nama mære,	чтоб спасти человеков. Имя Твое величайшее,
285	wlitig and wuldorfæst ofer werðeode.	сияющее и славное ⁹⁵⁹ среди народов.
286	Siendon þine domas in daga gehwam	Вершатся суды твои день каждый,
287	soðe and geswiðde and gesigefæste,	истинные, и всемогущие, и добропобедные,
288	swa þu eac sylfa eart.	так как Ты Предвечный Сам еси ⁹⁶⁰ .
289	Syndon þine willan on woruldspedum	Станет воля Твоя о земном процветании
290	rihte and gerume, rodora waldend.	истинной и вездесущей, небесный Господь.
291	Geoca user georne nu, gasta scyppend,	Защищаешь нас со тщанием Ты, душ Создатель,
292	and þurh <i>hyldo</i> help,	и по Своей доброте помогаешь,

⁹⁵⁸ Досл.: «Истинно!», «Вот!» - традиционная формула приветствия и начала рассказа/ поэмы.

⁹⁵⁹ Досл.: «блистающее и славное».

⁹⁶⁰ Данная строка неполная.

	halig drihten,	Святой Господь,
293	nu we þec for þreaum and for ðeonydum	ныне Тебя мы от несчастий и от рабского притеснения
294	and for eaðmedum arna biddað,	и от уничижения молим нас сохранить,
295	lige belegde. We ðæs lifgende	огнем объятые. Мы то при жизни
296	worhton on worulde, eac ðon wom dyde	сделали в мире и грех совершили
297	user ylðran. For oferhygdum	прародители наши. По высокомерью
298	bræcon bebodo burhsittendum,	преступили законы, пребывая во граде,
299	had oferhogedon halgan lifes.	состояние отвергли святой жизни.
300	Siendon we towrecene geond widne grund,	Мы рассеяны среди просторов земных,
301	heapum tohworfene, hyldeleaze.	толпами разбросаны, счастья лишённые.
302	Is user lif geond landa fela	И жизнь наша в странах многих
303	fracoð and gefræge folca manegum,	презренна и пресловута среди разных народов.
304	þa us ec bewræcon to þæs wyrrestan	Нас пригнали к злейшему ⁹⁶¹
305	eorðcyninga æhta gewealde,	из князей земных во владение,
306	on hæft heorugrimra,	в плен безжалостный,

⁹⁶¹ Здесь царь именуется аналогично идолу, которого он создал. См. строку 215.

	and we nu hæðenra	и теперь мы язычников
307	þeowned þoliað.	иго терпим.
	Þæs þe þanc sie,	Благодарим Тебя,
308	wereda wuldorcynig,	народов славный Царь,
	þæt þu us þas wrace teodes	что Ты нам наказание устроил.
309	Ne forlet þu usic ana,	Не оставь ты нас одних,
	ece drihten,	вечный Господь,
310	for ðam miltsum	из милости,
	ðe ðec men hligað,	что Тебе люди приписывают,
311	and for ðam treowum	и ради того завета,
	þe þu, tirum fæst,	что Ты, сильный в славе,
312	niða nergend,	мужей Спаситель,
	genumen hæfdest	заключил
313	to Abrahame	с Авраамом
	and to Isaace	и Исааком
314	and to Iacobe,	и Иаковом,
	gasta scyppend.	душ Создатель.
315	Þu him þæt gehete	Ты им обещал
	þurh hleoðorcwyde,	через пророчество,
316	þæt þu hyra frumcyn	что Ты их потомство
	in fyrndagum	в дни предстоящие
317	ican wolde,	преумножишь,
	þætte æfter him	тех, кто после них
318	on sneorissum	в людском роде
	cenned wurde,	рожден будет,
319	and seo mænigeo	и то множество
	mære wære,	славным станет,
320	hat to hebbanne	народ разрастется,
	swa heofonsteorran	как звезды небесные,

321	bebugað bradne hwyrft, <i>oðþe brimfaropes,</i>	что освещают широкий свод, или как на крае прибоья
322	sæfaroða sand, geond sealtne wæg	песок прибрежный вдоль вод соленых
323	<i>in eare gryndeð,</i> þæt his unrima	устилает морское дно, так им без счета
324	in wintra worn wurðan sceolde.	в течение многих годин суждено преумножиться.
325	Fyl nu frumspræce, ðeah heora fea lifigen!	Исполни теперь прежде обещанное, хотя их и мало живущих!
326	Wlitiga þinne wordcwyde and þin wuldor on us,	Укрась Твоего Слова дар и Твою славу в нас,
327	gecyð cræft and miht <i>þæt þa Caldeas</i>	поведай искусство и мощь, ту, о которой халдеи
328	and folca fela gefrigen habbað,	и народы многие прознали,
329	ða þe under heofenum hæðene lifigeað,	те, что под небесами в язычестве живут,
330	and þæt þu ana eart ece drihten,	и то, что Ты один еси, вечный Господь,
331	weroda waldend, woruldgesceafta,	народов Владыка, в мироздании
332	sigora settend, soðfæst metod."	побед Устроитель, Промыслитель истинный!»
333	Swa se halga wer hergende wæs	Так тот муж святой прославлял
334	metodes miltse and his mihta sped	благодать Божию, и его мощи изобилие
335	rehte þurh reorde,	изложил словами,

	ða of roderum wæs	тогда был с небес
336	engel ælbeorht	ангел лучистый
	ufan onsended,	сверху ниспослан,
337	wlitescyne wer	велелепый муж
	on his wuldorhaman,	в облачении славы,
338	se him cwom to frofre	он к ним пришел в утешение
	and to feorhnere	и подкрепление ⁹⁶²
339	mid lufan and mid lisse.	с любовью и милостью.
	Se ðone lig tosceaf,	Огонь отринул
340	halig and heofonbeorht,	святой, осиянный небом,
	hatan fyres,	горячий пламень,
341	tosweop hine and toswende	разметал и развеял
	þurh þa swiðan miht,	силой могучей
342	ligges leoma,	горение пламени,
	þæt hyra lice ne wæs	так что его тело не было
343	owiht geegled,	совершенно задето,
	ac he on andan sloh	но он с гневом ударил,
344	fyr on feondas	огнем – на врагов
	for fyrendædum.	за злодеяния.
345	Þa wæs on þam ofne,	Тогда была в той печи,
	þær se engel becwom,	куда ангел явился,
346	windig and wynsum, wede	ветреная и приятная
	gelicost	погода, похожая
347	þonne hit on sumeres tid	на то, как в летнее время
	sended weorðeð	[нам] посылается:
348	dropena drearung	росы выпадение
	on dæges hwile,	днем иногда,
349	wearmlíc wolcna scur.	теплый дождь облачный.

⁹⁶² Досл.: «для сохранения жизни».

	Swylc bið wedera cyst,	Как бывает порой погожею,
350	swylc wæs on þam fyre freaŋ mihtum	так же было в том пламени [все] по воле Владыки [устроено]
351	halgum to helpe. Wearð se hata lig	святым в подмогу. Стало пламя горячее
352	todrifen and todwæsced þær þa dædhwatan	отброшено и уничтожено. Там добродейные
353	geond þone ofen eodon, and se engel mid,	шагали по печи, и ангел вместе
354	feorh nerigende. Se ðær feorða wæs,	[их] жизнь берегал. Он там четвертым был,
355	Annanias and Azarias	с Ананией и Азарией
356	and Misael. þær þa modhwatan	и Мисаилом. Там смелые
357	þry on geðancum ðeoden heredon.	трое мыслию разума Господа славили.
358	Bædon bletsian bearn Israela	Молили благословить сыны израильские
359	eall landgesceaft ecne drihten,	всё земное создание у извечного Господа,
360	ðeoda waldend. Swa hie þry cwædon,	народов Властителя. Так они трое молвили,
361	modum horsce, þurh gemæne word:	в душах разумные, единым словом:

362	"Ðe gebletsige, bylywit fæder,	«Тебя да прославят ⁹⁶³ ,	милосердный Отче,
363	woruldcræfta wlite and weorca gehwilc.	мира краса и творение всякое ⁹⁶⁴ .	
364	Heofonas and englas, and hluttur wæter,	Небеса и ангелы ⁹⁶⁵ ,	и вода чистая ⁹⁶⁶ ,
365	þa ðe ofer roderum on rihtne gesceaft	те, что под небом по установлению истинному	
366	wuniað in wuldre, ða þec wurðiað.	пребывают в сиянии славы ⁹⁶⁷ ,	те Тебя превозносят.
367	And þec, ælmihtig, ealle gesceafta,	И Тебя, Всемогуший, все сотворенное ⁹⁶⁸ ,	
368	rodorbeorhtan tunglu, þa þe ryne healdað,	небесного света источники ⁹⁶⁹ ,	хранящие тайны,
369	sunna and mona, sundor anra gehwilc	солнце и луна ⁹⁷⁰ ,	по-своему каждое
370	herige in hade. And heofonsteorran,	в свой черед да восхвалят. И звезды небесные,	
371	deaw and deor scur, ða ðec domige.	роса и дождь проливной ⁹⁷¹	Тебя да прославят.
372	And þec, mihtig god, gastas lofige.	И Тебя, могучий Бог, всякое дыхание ⁹⁷² да превозносит.	

⁹⁶³ Грамматическая форма глагола (с окончанием на *-ige/ -ie*) здесь и далее в строках Dan 370a, Dan 371b, Dan 372b, Dan 376a, Dan 379a, Dan 389b, Dan 398b может рассматриваться как ед. ч. сосл. накл. или ед. ч. 1 л. изъяв. накл. См. об этом подробнее главу 4.

⁹⁶⁴ Дан. 3:57.

⁹⁶⁵ Дан. 3:58–59.

⁹⁶⁶ Дан. 3:60.

⁹⁶⁷ Досл.: «во славе».

⁹⁶⁸ Дан. 3:57.

⁹⁶⁹ Дан. 3:63.

⁹⁷⁰ Дан. 3:62.

⁹⁷¹ Дан. 3:64.

373	Byrnende fyr and beorht sumor	Огнь горящий ⁹⁷³ и жаркое лето
374	nergend hergað. Niht somod and dæg,	восславят Спасителя. Ночь, а с нею и день ⁹⁷⁴ ,
375	and þec landa gehwilc, leoht and þeostro,	и Тебя в земле всякой свет и тьма ⁹⁷⁵
376	herige on hade, somod hat and ceald.	своим чередом да восхвалят, вместе жар и холод.
377	And þec, frea mihtig, forstas and snawas,	И Тебя, могучий Господь, снега и морозы ⁹⁷⁶ ,
378	winterbiter weder and wolcenfaru,	стужа жестокая зимняя и череда облачная
379	hergað on lyfte! And þec ligetu,	восхвалят в воздушном просторе! И Тебя молнии ⁹⁷⁷ ,
380	blace, berhtmhwate, þa þec bletsige.	блистающие внезапно, те Тебя да восславят.
381	Eall eorðan grund, ece drihten,	Все лице земли ⁹⁷⁸ , предвечный Господь,
382	hyllas and hrusan and hea beorgas,	холмы и поля, и горы высокие ⁹⁷⁹ ,
383	sealte sæwægas, soðfæst metod,	соленые воды морские ⁹⁸⁰ , Промыслитель истинный,
384	eastream уða	волн океанских

⁹⁷² Досл.: «все души/ духовные сущности».

⁹⁷³ Дан. 3:66.

⁹⁷⁴ Дан. 3:71.

⁹⁷⁵ Дан. 3:72.

⁹⁷⁶ Дан. 3:70.

⁹⁷⁷ Дан. 3: 73.

⁹⁷⁸ Дан. 3:74.

⁹⁷⁹ Дан. 3:75.

⁹⁸⁰ Дан. 3:78.

	and upcyme,	хребты и зыби,
385	wætersprync wylla,	биющие струи источников
	ða ðec wurðiað.	Тебя да прославят.
386	Hwalas ðec herigað,	Киты Тебя да восхвалят,
	and hefonfugolas,	и птицы небесные ⁹⁸¹ ,
387	lyftlacende,	в поднебесье летающие,
	þa ðe lagostreamas,	и те струи морские,
388	wæterscipe wecgað,	по водным просторам бегущие,
	and wildu deor	и дикие звери,
389	and neata gehwilc	и скот домашний ⁹⁸² ,
	naman bletsie.	имя [Твое] величающие.
390	And manna bearn	И сыны людские
	modum lufiað,	душой возлюбят,
391	and þec Israela,	и Тебя израильтяне,
	æhta scyppend,	Мироздатель,
392	lufiað in hade,	возлюбят в свой черед,
	heran þine.	слуги Твои.
393	And þec haligra	И Тебя святых
	heortan cræftas,	сердечные силы,
394	soðfæstra gehwæs	все праведные,
	sawle and gastas,	душою и духом ⁹⁸³
395	lofiað liffrean,	превозносят Живоначального
	lean sellende	Воздаятеля
396	eallum,	всякому,
	ece drihten!	предвечного Господа!
397	Annanias ðec	Анания Тебя,

⁹⁸¹ Дан. 3:80.

⁹⁸² Дан. 3:81.

⁹⁸³ Оба существительных во мн. ч.

	and Adzarias	и Азария,
398	and Misael	и Мисаил ⁹⁸⁴
	metod domige	Промыслителя да восславят
399	breostgeðancum!	мыслию сердца!
	We þec bletsiað,	Мы Тебя прославляем,
400	frea folca gehwæs,	Господин всех народов,
	fæder ælmihtig,	всемогущий Отче,
401	soð sunu metodes,	истинный Сын Божий,
	sawla nergend,	душ Спаситель,
402	hæleða helpend,	рати Опора,
	and þec, halig gast,	и Тебя, Дух Святой,
403	wurðað in wuldre,	превозносим ⁹⁸⁵ во славе,
	witig drihten.	мудрый Господь.
404	We ðec herigað,	Мы Тебя прославляем,
	halig drihten,	святой Господь,
405	and gebedum bremað.	и молитвами превозносим.
	Du gebletsad eart,	Ты благословен
406	gewurðad wideferhð	и препрославлен во все века
	ofer worulde hrof,	под сводом мира,
407	heahcyning heofones,	небесного царства высокий Конунг,
	halgum mihtum,	святыми силами
408	lifes leohtfruma,	дающий свет жизни
	ofer landa gehwilc."	во всякой земле».
409	Ða þæt ehtode	Тогда рек
	ealdor þeode,	рода старейшина,

⁹⁸⁴ Дан. 3:88.

⁹⁸⁵ Использованная здесь в рукописи форма (wurðað) 3 л. ед. ч., тогда как логически требуется мн. ч. Преобразование ед. ч. (wurðað) во мн. ч. (wurðiað) произведено в издании Anglo-Saxon Poetic records I. The Junius manuscript / Ed. G. P. Krapp. Чтение по рукописи с глаголом в ед. ч.: «...Тебя Дух Святой превозносит во славе...».

410	Nabochodonossor, wið þam nehstam	Навохудоноссор, тем ближайшим
411	folcgesiðum: "Þæt eower fela geseah,	народоводителям: «На вас долго смотрел [я],
412	þeodnas mine, þæt we þry syndon,	князья мои, как трое из вас были
413	geboden to bæle in byrnende	преданы огню смертному, в жгучем
414	fyres leoman. Nu ic þær feower men	горении пламени. Теперь я там четырех людей
415	geseo to soðe, nales me selfa leoge."	вижу воистину, и я не обманываюсь ⁹⁸⁶ ».
416	Ða cwæð se ðe wæs cyninges ræswa,	Тогда молвил советник конунга,
417	wis and wordgleaw: "Þæt is wundra sum	речистый и мудрый: «Это диво дивное,
418	þæt we ðær eagum on lociað.	что мы очами видим теперь.
419	Geðenc, ðeoden min, þine gerysna.	Помысли, господин мой, как тебе подобает ⁹⁸⁷ .
420	Ongyt georne hwa þa gyfe sealde	Узри ясно, Кто тот дар даровал
421	gingum gædelingum. Hie god herigað,	юным молодцам. Они Господа славят,
422	anne esne, and ealles him	единого вечного, и все вместе Его
423	be naman gehwam	по имени какому-то

⁹⁸⁶ Вар.: «которых не положил туда я сам», «не лгу я себе».

⁹⁸⁷ Вар.: «да покажется тебе это подобающим, господин мой».

	on neod sprecað.		в радости величают.
424	ƿanciað þrymmes þristum wordum,		За отвагу благодарят словами смелыми,
425	cweðað he sie ana ælmihƿig god,		говорят, что один есть Бог Вседержитель
426	witig wuldorcuning, worlde and heofona.		мудрый славы Царь на земле и на небе ⁹⁸⁸ .
427	Aban þu þa beornas, brego Caldea,		Прикажи ты мужей, князь халдейский,
428	ut of ofne. Nis hit owihtes god		[выпустить] прочь из печи. Не хорошо вовсе,
429	þæt hie sien on þam laðe leng þonne þu þurfe."		чтоб они в мучении пребывали долее, чем тебе нужно».
430	Het þa se cyning to him cnihtas gangan.		Велел конунг к нему молодцам идти.
431	Hyssas hearde hyrdon lare,		Юные твердо наказ соблюдали ⁹⁸⁹ ,
432	cyrdon cynegode swa hie gecyðde wæron,		пришли родовитые, как им велено было,
433	hwurfon hæleð geonge to þam hæðenan foran.		обратились воины юные вперед к язычнику.
434	Wæron þa benne forburnene þe him on banum lagon,		Оковы сгорели, что их члены сковали
435	laðsearo leoda cuninges, and hyra lice geborgen.		коварные путы князя людского, сохранились их жизни ⁹⁹⁰ .
436	Næs hyra wlite gewemmed,		Не был их облик нарушен,

⁹⁸⁸ Вар.: «Царь земли и небес».

⁹⁸⁹ Возможно двоякое толкование слова *lare* (см. выше): либо отроки соблюдали приказ царя, либо – закон Божий.

⁹⁹⁰ Досл.: «их жизни вышли [живыми из огня]».

	ne nænig wroht on hrægle,	и ни единой на облачении
		порчи,
437	ne feax fyre beswæled, ac hie on friðe drihtnes	не опалились огнем волосы, но они под покровом Господним
438	of ðam grimman gryre glade treddeðon,	из того кроважадного ужаса радостными ⁹⁹¹ вышли
439	gleawmode guman, on gastes hyld.	мужи умудренные – под защитой Духа.
440	Ða gewat se engel up secan him ece dreamas	Тогда пришел ангел с небес испросить им вечное счастье
441	on heanne hrof heofona rices,	под высоким сводом Царства Небесного
442	heh þegn and hold halgum metode.	славный тэн и верный святым – у Господа.
443	Hæfde on þam wundre gewurðod ðe þa gewyrhto ahton.	В том чуде прославились те, что подвиг свершили.
444	Hyssas heredo drihten for þam hæðenan folce,	Юноши Господа славили пред родом языческим,
445	septon hie soðcwidum and him sædon fela	обучали они [их] речами правыми и поведали много
446	soðra tacna, oðræt he sylfa gelyfde	чудес истинных, пока он ⁹⁹² сам не уверовал,
447	þæt se wære mihta waldend se ðe hie of ðam mirce generede.	что их мощи Владыка от тьмы в печи сберег.
448	Gebead þa se bræsna	Объявил тогда дерзкий ⁹⁹³

⁹⁹¹ Досл.: «радостно».

⁹⁹² Т.е. царь Навуходоносор.

⁹⁹³ Досл.: «медный».

	Babilone weard	Вавилона хранитель
449	swiðmod sinum leodum þæt se wære his aldre scyldig,	сильномогучий своим людям, что тот будет своей жизнью повинен,
450	se ðæs onsoce þætte soð wære	кто отрицает, что истинно был
451	mære mihta waldend, se hie of þam mordre alysde.	величайшим мощи Владыка, Который их от той смерти спа
452	Agæf him þa his leoda lafe þe þær gelædde wæron	Вернул их народу наследие, тем, что приведены были
453	on æht ealdfeondum, þæt hie are hæfdon.	во владенье к врагам извечным, воздали им почести.
454	Wæs heora blæd in Babilone, siððan hie þone bryne fandedon,	Была у них в Вавилоне слава, когда они в том огне выжили
455	dom wearð æfter duguðe gecyðed, siððan hie drihtne gehyrdon.	закон ⁹⁹⁴ был тогда народу открыт, так как они Гопода слушались
456	Wæron hyra rædas rice, siððan hie rodera waldend,	Были их заветы ⁹⁹⁵ крепкими, потому что их Господь небесный,
457	halig heofonrices weard, wið þone hearm gescylde.	Царства Небесного Святой Охранитель от вреда сберег.
458	Þa ic secan gefrægn soðum wordum,	Тогда я разузнал со слов истинных,
459	siððan he wundor onget,	когда он то чудо узрел ⁹⁹⁶ ,
460	Babilone weard,	Вавилона хранитель,

⁹⁹⁴ Вар.: «слава/ суд».

⁹⁹⁵ Вар.: «советы».

⁹⁹⁶ Неполная строка.

	þurh fyres bryne,		через пламя пылающее,
461	hu þa hyssas þry		как те трое юношей
	hatan ofnes,		в горячей печи
462	færgryre fyres,		[через] огненосный страх
	oferfaren hæfdon.		пройти смогли.
463	Wylm þurhwodon,		Из пламени вышли,
	swa him wiht ne sceod		так что их облика не нарушил
464	grim gleda nið,		жар жестокий горящих угольев,
	godes spelbodan,		Бога посланников –
465	frecnan fyres,		огонь яростный,
	ac him frið drihtnes		но им покров Господень
466	wið þæs egesan gryre		от того страха ужасного
	aldor gescylde.		жизнь сохранил.
467	Ða se ðeoden ongan		Тогда решился князь
	geðinges wyrcan;		вече созвать,
468	het þa tosomne		призвал [он] вместе
	sine leode,		свой народ
469	and þa on þam meðle		и тогда в речи
	ofer menigo bebead		поведал многим
470	wyrd gewordenene		судьбу свершившуюся
	and wundor godes,		и чудо Божие,
471	þætte on þam cnihtum		как оно чрез отроков
	gecyðed wæs:		возвещено было:
472	"Onhicgað nu		«Поразмыслите ныне
	halige mihte,		о святой силе,
473	wise wundor godes!		о мудром чуде Божиим!
	We gesawon		Мы увидели,
474	þæt he wið cwealme gebearh		что он от порчи сберег
	cnihtum on ofne,		юношей в печи

475	lacende lig, þam þe his lof bæron;	от огня летящего тех, что Ему хвалу несли,
476	forþam he is ana ece drihten,	Он есть единый вечный Господь,
477	dema ælmihtig, se ðe him dom forgeaf,	Судия всемогущий, даровавший им славу,
478	spowende sped, þam þe his spel berað.	благодатное изобилие, тем, кто его весть несет.
479	Forðon witigað þurh wundor monig	Потому о нем поведают через чудеса многие
480	halgum gastum þe his hyld curon.	святыми душами, те, что Его избрали защиту.
481	Cuð is þæt me Daniel dyglan swefnes	Известно, что мне Даниил сна таинственного
482	soð gesæde, þæt ær swiðe oðstod	открыл истину, который прежде трудным представился
483	manegum on mode minra leoda,	для разумения многим из народа моего,
484	forþam ælmihtig eacenne gast	потому что ему Всемогущий предвечного Духа
485	in sefan sende, snyttro cræftas."	послал в душу, Премудрости знание».
486	Swa wordum spræc werodes ræswa,	Такие слова молвил войсководитель
487	Babilone weard, siððan he beacen onget,	Вавилона князь, когда он знак узрел,
488	swutol tacen godes. No þy sel dyde,	ясное чудо Божие. Не случилось лучшего,

- 489 ac þam æðelinge
oferhygd gesceod.
но того конунга
сразила гордыня.
- 490 Wearð him hyrra hyge
and on heortan geðanc
Для него свой ум
и сердца суждения
- 491 *mara on modsefan*
þonne gemet wære,
стали важнее в размышлениях,
чем подобало бы,
- 492 oðþæt hine mid nyde
nyðor asette
пока его не принудил
понизиться
- 493 metod ælmihtig,
swa he manegum deð
Господь Всемогущий,
как Он вершит часто,
- 494 þara þe þurh oferhyd
up astigeð.
с теми, что чрез высокомерье
высоко возносятся.
- LIV (5)
- 495 Ða him wearð on slæpe
swefen ætywed,
Тогда ему на покое
сновиденье явилось
- 496 Nabochodonossor;
him þæt neh gewearð.
Навохудоноссору,
к нему приблизилось.
- 497 Ðuhte him þæt on foldan
fægre stode
Приснилось ему, как на земле
стоит прекрасное
- 498 wudubeam wlitig,
se wæs wyrstum fæst,
древо дивное,
корнями крепкое,
- 499 beorht on blædum.
Næs he bearwe gelic,
плодами исполненное.
Нет подобного тому древу,
- 500 ac he *hlifode*
to heofontunglum,
и оно возвысилось
до звезд небесных
- 501 swilce he oferfæðmde
foldan sceatas,
и обхватило
просторы земные,
- 502 ealne middangeard,
oð merestreamas,
весь град срединный
до волн прибрежных,

503	twigum and telgum.	ветвями и сучьями.
	Ðær he to geseah,	Там он видел,
504	þuhte him þæt se wudubeam	приснилось ему, что то древо
	wilddeor scylde,	зверей защищало,
505	ane æte	само питало,
	eallum heolde,	смотрело за всеми,
506	swylce fuglas eac	а также и птицы
	heora feorhnere	для поддержания жизни
507	on þæs beames	от того древа
	bledum name.	брали плоды.
508	Ðuhte him þæt engel	Приснилось ему, что ангел
	ufan of roderum	с вершины неба,
509	stigan cwome	спустившись, пришел
	and stefne ahead,	и гласом молвил
510	torhtan reorde.	ясной речью.
	Het þæt treow ceorfan	Велел срезать древо
511	and þa wildeor on weg fleon,	и зверей диких
		отправить прочь,
512	swylce eac þa fugolas,	а с ними и птиц,
	þonne his fyll come.	когда свершилось падение.
513	Het þonne besnædan	Велел [он] убрать
	seolfes blædum,	плоды его собственные,
514	twigum and telgum,	ветви и сучья,
	and þeh tacen wesan,	но были знаки,
515	wunian wyrtruman	что живы коренья
	þæs wudubeames	того древа
516	eorðan fæstne,	в земле крепко,
	oðþæt eft cyme	пока вновь не явятся
517	grene bleða,	почки зеленые,

	þonne god sylle.		когда пожелает Господь ⁹⁹⁷ .
518	Het eac gebindan beam þone miclan		Велел связать то древо большое
519	ærenum clammum and isernum,		оковами медными и железными
520	and gesæledne in susl don,		переплетенными, наказанье соделать,
521	þæt his mod wite þæt migtigra		тогда его разум постиг, что сильнейший
522	wite wealdeð þonne he him wið mæge.		кару вершит, чем он сам со всем воинством.
523	Ða of slæpe onwoc, (swefn wæs æt ende),		Тогда от сна восстал (виденье закончилось),
524	eorðlic æðeling. Him þæs egesa stod,		князь земной. К нему страх пришел,
525	gryre fram ðam gaste ðe þyder god sende.		ужас от духа, которого Бог послал.
526	Het þa tosomne sine leode,		Велел [всех] вместе из своего народа,
527	folctogan <i>feran</i> . Frægn ofer ealle		собрать старейшин. Спросил у всех
528	swiðmod cyning hwæt þæt swefen bude,		могучий конунг, что тот сон значил,
529	nalles þy he wende þæt hie hit wiston,		вовсе не считал он, что они о том знали,
530	ac he cunnode hu hie cweðan woldon.		но он разведывал, как они заговорят о том.
531	Ða wæs to ðam dome		Тогда был на суд

⁹⁹⁷ Досл.: «дарует».

	Daniel haten,	Даниил призван,
532	godes spelboda.	Бога посланник.
	Him wæs gæst geseald,	Ему был дух дарован
533	halig of heofonum,	святой с небес
	se his hyge trymede.	для укрепления разума.
534	On þam drihtenweard	Через него управитель
	deopne wisse	узнал торжественно
535	sefan sidne geþanc	мысль истинную
	and snytro cræft,	и искусство мудрости,
536	wisne wordcwide.	через благую речь.
	Eft he wundor manig,	Часто он чудеса многие
537	metodes mihta,	могущества Божьего
	for men ætbær.	людям показывал.
538	Ða he secgan ongan	Тогда он излагать стал
	swefnes woman,	смысл сновидения,
539	heahheort and hæðen	высокомерного и язычника,
	heriges wisa,	людей предводителя,
540	ealne þone egesan	весь тот ужас,
	þe him eowed wæs.	что открылся ему.
541	Bæd hine areccan	Молил ему поведать,
	hwæt seo run bude,	что то за тайна была,
542	hofe haligu word	святые слова вознес
	and in hige funde	и нашел разумом,
543	to gesecganne	как сказать
	soðum wordum	словами истинными,
544	hwæt se beam bude	что то древо означало,
	þe he blican geseah,	которое он просиявшим видел,
545	and him witgode	и ему открыто было
	wyrda geþingu.	судьбы решенье.

546	He ða swigode, hwæðere soð ongeat,	Тогда замолчал он, хотя истину постиг
547	Daniel æt þam dome, þæt his drihten wæs,	Даниил, рассудив ⁹⁹⁸ , что его господин был
548	gumena alдор, wið god scyldig.	мужей старейшина пред Богом виновен.
549	Wandode se wisa, hwæðre he worde cwæð,	Медлил мудрец, но молвил слово
550	æcræftig ar, to þam æðelinge:	посланник в законе искусный тому князю:
551	"Þæt is, weredes weard, wundor unlytel,	«Это, народов хранитель, чудо немалое,
552	þæt þu gesawe þurh swefen cuman,	что ты увидал: во сне явилось
553	heofonheane beam and þa halgan word,	древо до неба возросшее и те слова святые,
554	yrre and egeslicu, þa se engel cwæð,	жестокие и ужас несущие, что ангел рек,
555	þæt þæt treow sceolde, telgum besnæded,	что древо должно веток лишиться
556	foran afeallan, þæt ær fæste stod,	прежде падения, то, что раньше крепко стояло
557	and þonne mid deorum dreamleas beon,	и что со зверями дикими безрадостным будет
558	westen wunian, and his wyrtruman	пребывать в пустыне, а его корни,
559	foldan befofen, fyrstmearc wesan	почве преданные, на время станут

⁹⁹⁸ Вар.: «на совете/ собрании/ суде».

560	stille on staðole, swa seo stefn gecwæð,	недвижны на месте, как тот голос молвил
561	ymb seofon tida sæde eft onfon.	около семи лет и вновь [оно] обретет рождение.
562	Swa þin blæd lið; swa se beam geweox,	Так простирается слава твоя ⁹⁹⁹ , как то древо растет
563	heah to heofonum, swa þu hæleðum eart	высоко до неба, так для воинов ты
564	ana eallum eorðbuendum	один для всех землежителй
565	weard and wisa. Nis þe wiðerbreca,	мудрец и хранитель. Нет тебе соперника
566	man on moldan, nymðe metod ana.	мужа на земле, лишь Промыслитель единый.
567	Se ðec aceorfeð of cyningdome,	Он от тебя отрежет царское владычество
568	and ðec wineleasne on wræc sendeð,	и тебя, друзей лишённого, пошлет в изгнание,
569	and þonne onhweorfeð heortan þine,	и переменит так сердце твое,
570	þæt þu ne gemyndgast æfter mandreame,	что ты и не вспомнишь о земном веселье
571	ne gewittes wast butan wildeora þeaw,	и мыслить не разумом будешь, но побудкой звериной.
572	ac þu lifgende lange þrage	И ты проживешь так долгое время,
573	heorta hlypum	по следу оленьему

⁹⁹⁹ Вар.: «Так падет твое процветание».

	geond holt wunast.	в лесу скитаясь.
574	Ne bið þec mælmete nymþe mores græs,	Не будет тебе трапезы иной, кроме травы на болоте,
575	ne rest witod, ac þec regna scur	ни отдыха установлено, но тебя дождя поток будет
576	weceð and wreceð swa wildu deor,	поднимать и гонять, как зверя дикого,
577	oðþæt þu ymb seofon winter soð gelyfest,	пока ты через семь зим в истину не уверуешь,
578	þæt sie an metod eallum mannum,	что есть единый Создатель всем народам
579	reccend and rice, se on roderum is.	Правитель и Государь, Он пребывает на небе.
580	Is me swa þeah willa þæt se wyrtruma	Но мне воля [открылась], что тот корень
581	stille wæs on staðole, swa seo stefn gecwæð,	крепким останется у основания, как молвил тот голос,
582	and ymbe seofan tide sæde onfenge.	и через семь годин придет продолжение.
583	Swa þin rice restende bið,	А твое царство в покое пребудет,
584	anwloh for eorlum, oðþæt þu eft cymst.	невредимо у эрлов, пока ты не вернешься.
585	Gehyge þu, frea min, fæstlicne ræd.	Подумай, Господин мой, о верном завете:
586	Syle ælmyssan, wes earmra hleo,	подавай милостыню, будь несчастным защитой,
587	þinga for ðeodne, ær ðam seo þrah cyme	думай о народе, прежде чем такая пора придет,

588	þæt he þec aworpe of woruldrice.	когда Он тебя свергнет с престола мирского.
589	Oft metod alæt monige ðeode	Часто Господь позволяет народам многим
590	<i>weorðmynd</i> wyrcan, þonne hie woldon sylfe,	потрудиться во славу, коль они того сами хотят,
591	fyrene fæstan, ær him fær godes	постом искупить грехи, прежде чем их страх Господень
592	þurh egesan gryre aldre gesceode."	через ужас испуга жизни лишит».
593	No þæs fela Daniel to his drihtne gespræc	Не так много Даниил господину поведал
594	soðra worda þurh snytro cræft,	слов истинных через искусство мудрости,
595	þæt þæs a se rica reccan wolde,	то, что он прежде правителю сказать хотел –
596	middangeardes weard, ac his mod astah,	срединного града хранителю, – но у того разум вознесся,
597	heah fram heortan; he þæs hearde ongeald!	высоко из сердца, он за то поплатился жестоко!
598	Ongan ða gyddigan þurh gylp micel	Принялся тут говорить, хвастаясь сильно,
599	Caldea cyning þa he ceastre weold,	халдейский князь, что градом правил –
600	Babilone burh; on his blæde geseah,	Вавилона царством – в своей славе видел,
601	Sennera feld sidne bewindan,	как Сеннаара равнина, широко окруженная,

602	heah hlifigan; þæt se heretyma	вознеслась высоко, что войсководитель
603	werede geworhte þurh wundor micel,	народу соделал через чудо великое.
604	Wearð ða anhydig ofer ealle men,	Возгордился он перед всеми людьми –
605	swiðmod in sefan, for ðære sundorgife	спесивый в сердце – тем даром дивным,
606	þe him god sealde, gumena rice,	что ему Господь передал: над людьми владычество,
607	world to gewealde in wera life:	мир под защиту и мужей жизнь.
608	"Ðu eart seo micle and min seo mære burh	«Ты так велик и мой так знатен град,
609	þe ic geworhte to wurðmyndum,	который я создал чтоб прославиться ¹⁰⁰⁰ –
610	rume rice. Ic reste on þe,	обширное царство. Я пребываю в тебе,
611	eard and eðel, agan wille."	[и сам] домом и одалем владеть хочу».
612	Ða for ðam gylpe gumena drihten	Тогда за высокомерье господин народов
613	forfangen wearð and on fleam gewat,	охваченным стал и в бегство устремился
614	ana on oferhyd ofer ealle men.	один из гордости перед всеми людьми ¹⁰⁰¹
615	Swa <i>wod</i> wera	Тогда пустился муж

¹⁰⁰⁰ Досл.: «для славы».

¹⁰⁰¹ Досл.: «над всеми людьми».

	on gewindagum	в день наказания ¹⁰⁰² ,
616	geocrostne sið in godes wite,	в ужасный путь по каре Божией,
617	ðara þe eft lifigende leode begete.	подобно тому, как быстро живой народ умирает.
618	Nabochodonossor, siððan him nið godes,	Навуходоноссор, так как его рознь с Богом,
619	hreð of heofonum, hete gesceode.	с небесами немедленно через ненависть настигла ¹⁰⁰³ .
620	Seofon winter samod susl þrowode,	Семь целых зим сносил наказание
621	wildeora westen, winburge cyning.	в пустыне со зверем диким, стольного града царь.
622	Ða se earfoðmæcg up locode,	Тогда страдалец ввысь взглянул,
623	wilddeora gewita, þurh wolcna gang,	повадкой звериной через гряду облачную,
624	gemunde þa on mode þæt metod wære,	заметил в сердце, что Промыслитель был,
625	heofona heahcyning, hæleða bearnum	небесного царства Хранитель для сынов мужей
626	ana ece gast. Ða he eft onhwearf	единый вечный дух. Он затем обратился ¹⁰⁰⁴
627	wodan gewittes, þær þe he ær wide bæf	умом помраченным, туда, куда прежде он многих привел

¹⁰⁰² Досл.: «в день битвы».

¹⁰⁰³ Вар.: «ему кара Божия// с небес немедля/ ненавистная пришла».

¹⁰⁰⁴ Вар.: «переменился».

628	herewosan hige, heortan getenge.	воинов души, с сердцами рядом.
629	Ʀa his gast ahwearf in godes gemynd,	Тогда его дух обратился к памяти Божией,
630	mod to mannum, siððan he metod onget.	разумом – к людям, и он Господа познал.
631	Gewat Ʀa earmsceapen eft siðian,	Пошел скорбящий вновь странствовать,
632	nacod nydgenga, nið geðafian,	нагой скиталец, чтоб несчастье изжить
633	wundorlic wræcca and wæda leas,	изгнанник дивный, одежд лишенный,
634	mætra on modgeðanc, to mancynne,	смиранный более в мыслях о роде людском,
635	ðonne gumena weard in gylpe wæs.	чем когда мужей хранитель жил тщеславясь.
636	Stod middangeard æfter mandrihtne,	Стоял град срединный после господина –
637	eard and eðel æfter Ʀam æðelinge,	дом и одадь – после [ухода] того
638	seofon winter samod, swa no swiðrode	благородного, семь целых зим, и не исчезло
639	rice under roderum oðræt se ræswa com.	царство под небом, пока он не пришел умудренным.
640	Ʀa wæs eft geseted in aldordom	Тогда был вновь поставлен во власть царскую
641	Babilone weard,	Вавилона хранитель,

	hæfde beteran ðeaw,	имел лучший обычай ¹⁰⁰⁵ ,
642	leohtran geleafan	яснее веру
	in liffruman,	в Живоначального,
643	þætte god sealed	что Бог дарует
	gumena gehwilcum	мужу каждому
644	welan swa wite,	славу и такую кару,
	swa he wolde sylf.	как Он Сам пожелает ¹⁰⁰⁶ .
645	Ne lengde þa	Не медлил более
	leoda aldor	мужей старейшина
646	witegena wordcwyde,	с речью премудрой ¹⁰⁰⁷ ,
	ac he wide bead	но он объявил повсюду
647	metodes mihte	о мощи Господа,
	þær he meld ahte,	где только он власть имел,
648	siðfæt sægde	о странствии сообщил
	sinum leodum,	народам своим,
649	wide waðe	о долгой дороге,
	þe he mid wilddeorum ateah,	которой он со зверями скитался,
650	oðþæt him frean godes	пока ему Господь Бог
	in gast becwom	в душу не вложил
651	rædfæst sefa,	премудрое разумение,
	ða he to roderum beseah.	тогда он на небеса взглянул.
652	Wyrð wæs geworden,	Судьба свершилась,
	wundor gescyðed,	открылось чудо,
653	swefn geseðed,	сон исполнился,
	susl awunnen,	изжилось терзание,
654	dom gedemed.	суд свершился.

¹⁰⁰⁵ Вар.: «привычку».

¹⁰⁰⁶ Данное предложение может относиться как к Богу, так и к человеку. Т.е. каждый человек получает ту кару, которую он сам хочет (выбирает своими делами).

¹⁰⁰⁷ Досл.: «речь мудрецов/ для мудрецов».

	Swa ær Daniel cwæð,		Как прежде Даниил сказал,
655	þæt se folctoga		что тот войсководитель
	findan sceolde		обрести должен был
656	earfoðsiðas		пути печальные
	for his ofermedlan.		за свою гордость.
657	Swa he ofstlice		Тогда он рьяно
	godspellode		просил добра
658	metodes mihtum		у сил Господних
	for mancynne,		для человечества,
659	siððan in Babilone		пока в Вавилоне
	burhsittendum		среди жителей города
660	lange hwile		на долгое годы
	lare sægde,		закон не проповедал,
661	Daniel domas.		Даниила суды.
	Siððan deora gesið,		Пока зверя спутник,
662	wildra wærgenga,		скиталец дикий
	of waðe cwom,		из странствия не возвратился,
663	Nabochodonossor		Навохудоносор –
	of niðwracum,		из изгнания,
664	siððan weardode		затем хранил
	wide rice,		обширное царство,
665	heold hæleða gestreon		оберегал народов сокровища
	and þa hean burh,		и тот град высокий,
666	frod, foremihtig		умудренный и могучий
	folca ræswa,		народа вождь,
667	Caldea cyning,		халдейский конунг,
	oðþæt him cwelm gesceod,		пока ему смерть не выпала,
668	swa him ofer eorðan		так ему на земле
	andsaca ne wæs		противника не было,

669	gumena ænig	мужа никакого,
	oðþæt him god wolde	пока его Бог не захотел
670	þurh hryre hreddan	через смерть забрать
	hea rice.	в высокое царство.
671	Siððan þær his aferan	Потом его отпрыски
	ead bryttedon,	дары раздавали,
672	welan, wunden gold,	процветали, златом владели,
	in þære widan byrig,	в том граде широком,
673	ealhstede eorla,	на престоле знатном,
	unwaclice,	нерушимом,
674	heah hordmægen,	высоким сокровищем,
	þa hyra hlaford læg.	когда умер их царь.
LV (6)		
675	Ða in ðære ðeode awoc	Тогда возросло в народе
	his þæt þridde sneow;	поколение третье ¹⁰⁰⁸ ,
676	wæs Baldazar	Валтасар стал
	burga aldor,	града старейшиной,
677	weold wera rices,	правил царством народов,
	oðþæt him wlenco gesceod,	пока его не объяла гордость ¹⁰⁰⁹ —
678	oferhyd egle.	надменность ненавистная.
	Ða wæs endedæg	Тогда пришел дням конец
679	ðæs ðe Caldeas	тем, когда халдеи
	cyningdom ahton.	царством владели.
680	Ða metod onlah	Тогда даровал Помыслитель
	Medum and Persum	мидянам и персам

¹⁰⁰⁸ В комментариях на Книгу пророка Даниила нет единства относительно родственных уз Навуходоносора и Валтасара. Ипполит Римский пишет, что Валтасар был сыном Навуходоносора, который принял трон не сразу после отца, а вслед за своим старшим братом. Вся предыстория, рассказ о правлении Валтасара до пира, не имеет аналогов в Библии.

¹⁰⁰⁹ О гордости Валтасара сообщается с использованием той же формулы, что в рассказе о гордости израильтян (Dan 17).

681	aldordomes	владычество царское
	ym lytel fæc,	на краткое время,
682	let Babilone	дал Вавилонской
	blæd swiðrian,	славе померкнуть,
683	þone þa hæleð	той, что воины
	healdan sceoldon.	сохранить должны были.
684	Wiste he ealdormen	Знал Он, что старейшины
	in unrihtum,	во грехах [погрязли],
685	ða ðe ðy rice	те, что царством
	rædan sceoldon.	править должны были.
686	Ða þæt gehogode	Такое обдумывал
	hamsittende,	дома сидящий
687	Meda aldor,	мидян старейшина ¹⁰¹⁰ ,
	þæt ær man ne ongan,	на что прежде никто не осмелился:
688	þæt he Babilone	то, как он Вавилон
	abrecan wolde,	разрушит –
689	alhstede eorla,	престольный эрлов град, –
	þær æðelingas	где благородные
690	under wealla hleo	за оградой стен
	welan brytnedon.	дары раздавали.
691	Þæt wæs þara fæstna	То была крепость
	folcum cuðost,	славная среди народов,
692	mæst and mærost	наибольшая и величайшая ¹⁰¹¹ ,
	þara þe men bun,	из всех, где мужи жили ¹⁰¹² ,

¹⁰¹⁰ В Библии этот герой не упоминается, но его приготовления очень похожи на приготовления Навуходоносора к разграблению Иерусалима (Дан 46–52).

¹⁰¹¹ Рассказ о Вавилоне как о самой большой крепости – это одновременно и дань героической традиции прославления, и аллюзия на Вавилонскую башню как символ гордости человека, его превознесения перед Богом.

¹⁰¹² Благополучие Вавилона, его процветание последовательно описывается в поэме как процветание «града Земного», которое несет опасность для душ его жителей (Ср. концепцию Града Земного и Града Божьего блаж. Августина).

693	Babilon burga, oðþæt Baldazar	Вавилона град, пока Вальтасар
694	þurh gylp grome godes <i>frasade</i> .	за хвастовство ¹⁰¹³ жестоко Богом не был испытан.
695	Sæton him æt wine wealle belocene,	Сидели с ним на пиру [воины], стенами огражденные,
696	ne onegdon na orlegra nið,	не боялись вовсе посягательств противника,
697	þeah ðe feonda folc feran cwome	хотя того врага род уже прибыл
698	herega gerædum to þære heahbyrig	снаряженным воинством к тому граду высокому ¹⁰¹⁴ ,
699	þæt hie Babilone abrecan mihton.	таким, которое Вавилон разрушить могло.
700	Gesæt þa to symble siðestan dæge	Сидел на пиру в последний день
701	Caldea cyning mid sneomagum;	царь халдейский с сородичами,
702	þær medugal wearð mægenes wisa.	пьяным был от меда вождь того воинства ¹⁰¹⁵ .
703	Het þam <i>æðelum</i> beran Israela gestreon,	Велел благородным сынам из израильских сокровищ
704	huslfatu halegu, on hand werum,	[взять] сосуды священные руками воинов ¹⁰¹⁶ ,

¹⁰¹³ Хвастовство здесь и далее (Dan 751, 754) описывается словом *gylp* (1. pride, arrogance, vainglory; 2. action that shows pride, ostentation; 3. where pride finds expression in words, boasting; 4. glory, applause, fame, name, renown (В-Т.)) используемым часто для обозначения похвалы героя перед боем в поэме «Беовульф».

¹⁰¹⁴ Этот эпизод напоминает описание разграбления Иерусалима (Dan 52–54).

¹⁰¹⁵ Подобным образом описываются израильтяне, утратившие в своем пьянстве веру в Бога, а затем и независимость (Dan 18), и захмелевший на пиру Навуходоносор (Dan 116).

705	þa ær Caldeas mid cyneðrymme,	те, что прежде халдеи дружиной царской
706	sempan in ceastre, clæne genamon,	захватили во граде и чистыми ¹⁰¹⁷ содержали –
707	gold in Gerusalem, ða hie Iudea	золото из Иерусалима, – когда они иудеев
708	blæd forbræcon billa ecgum,	славу свергли мечами острыми,
709	and þurh hleoðorcyme, herige genamon	со звуком трубы ¹⁰¹⁸ схватили воины
710	beorhte frætwe. Ða hie tempel strudon,	драгоценности сияющие ¹⁰¹⁹ . Тогда они церковь разграбили –
711	Salomanes seld, swiðe gulpon.	Соломонов храм, – сильно хвастаясь.
712	Ða wearð bliðemod burga aldor,	Тогда сердцем возрадовался града старейшина,
713	gealp gramlice gode on andan,	хвалился истово Богу во гнев,
714	cwæð þæt his hergas hyrran wæron	сказал, что его идолы более высокими были
715	and mihtigran mannum to friðe	и такими могучими, что защищали мужей,

¹⁰¹⁶ При описании святотатства действия воинов отдаленно напоминают кражу драгоценного сосуда у дракона («Беовульф»). В Библии отмечается также, что Валтасар пил из этих сосудов вместе со своими женами и наложницами. Древнеанглийский же поэт как святотатство характеризует, прежде всего, слова Валтасара, в которых он попирает силу единого Бога.

¹⁰¹⁷ Вар.: «целыми».

¹⁰¹⁸ Звук трубы в поэме упоминается также как призыв поклоняться идолу, созданному Навуходоносором (Dan 178).

¹⁰¹⁹ Здесь описание разграбления иерусалимского храма, совершенное Навуходоносором, строится таким образом, что не позволяет разграничить время предшествующих действий и время рассказа.

716	þonne Israela ece drihten.	более, чем израильский вечный Господь.
717	Him þæt tacen wearð þær he to starude,	Ему знак пришел туда, куда он смотрел,
718	egeslic for eorlum innan healle,	для эрлов ужас – внутри палаты,
719	þæt he for leodum ligeword gecwæð.	что он мужам ложные слова говорил.
720	Ða þær in egesan engel drihtnes	Тогда там в ужасе ангел Господень ¹⁰²⁰
721	let his hand cuman in þæt hea seld,	Его руку явил в зале высоком,
722	wrat þa in wage worda gerynu,	написал на стене слова таинственные,
723	baswe bocstafas, burhsittendum.	буквы алые жителям града.
724	Ða wearð folctoga forht on mode,	Тогда стал войсководитель в душе испуганным,
725	acul for þam egesan. Geseah he engles hand	дрожал от ужаса. Видел, как рука ангела
726	in sele writan Sennera wite.	в зале писала. приговор Сеннаару ¹⁰²¹ .
727	Þæt gyddedon gumena mænigeo,	Тут молвили мужи многие,
728	hæleð in healle,	воины в зале,

¹⁰²⁰ В тексте Библии не упоминается ангел. В греческом тексте говорится только о перстах руки. Возможно, таким образом в древнеанглийской поэме создается параллель между данным эпизодом и сном Навуходносора о древе, которое ангел приказал срезать под корень (Dan 508–517).

¹⁰²¹ Именованье Сеннаар в Библии используется по отношению к Вавилону при описании Вавилонской башни (Быт. 11).

	hwæt seo hand write	что та десница писала
729	to þam beacne burhsittendum.	для знамения жителям града ¹⁰²² .
730	Werede common on þæt wundor seon,	Народы пришли то чудо увидеть,
731	sohton þa swiðe in sefan gehydum,	искали усердно, умом размышляли,
732	hwæt seo hand write haliges gastes.	что та рука начертала ¹⁰²³ от Святого Духа.
733	Ne mihton arædan runcræftige men	Не могли объяснить мужи мудрые
734	engles ærendbec, æðelinga cyn,	ангела послание – благородный род ¹⁰²⁴ , –
735	oðræt Daniel com, drihtne gecoren,	пока Даниил не пришел ¹⁰²⁵ , Господом избранный,
736	snotor and soðfæst, in þæt seld gangan.	мудрый и праведный, в тот зал не прибыл.
737	Ðam wæs on gaste godes cræft micel,	У него была в душе Господа сила великая,
738	to þam ic georne gefrægn gyfum ceapian	о которой узнал я с радостью ¹⁰²⁶ . Дары сулили
739	burhge weardas þæt he him bocstafas	градохранители ¹⁰²⁷ за то, чтобы он им письма

¹⁰²² В Библии описывается только реакция Валтасара на таинственную надпись, его подданные при этом не упоминаются.

¹⁰²³ Строки 728 b и 731 a в древнеанглийском тексте совпадают.

¹⁰²⁴ Подобным образом описываются халдейские мудрецы, которые не могли объяснить снов Навуходоносора (Дан 127–129 и 527–530).

¹⁰²⁵ В Библии о необходимости призвать Даниила говорит царю его жена (Дан. 5:10–12). В древнеанглийской поэме она не упоминается.

¹⁰²⁶ Досл.: «охотно».

¹⁰²⁷ Богатство и могущество обещает в Библии Даниилу сам царь (Дан. 5:16).

740	arædde and arehte, hwæt seo run bude.	изъяснил и рассказал, что та тайна значила.
741	Him æcræftig andswarode,	Им в законе сведущий ответствовал,
742	godes spelboda, gleaw geðances:	Божий посланник, мудрый в мыслях:
743	"No ic wið feohsceattum ofer folc bere	«Я не за богатства народу передам
744	drihtnes domas, ne ðe dugeðe can,	Господне решение ¹⁰²⁸ , которое тому воинству не ведомо,
745	ac þe uncearunga orlæg secge,	но тебе без платы судьбу сообщу
746	worda gerynu, þa þu wendan ne miht.	слово таинственное, которое ты изменить не сможешь.
747	Þu for anmedlan in æht bere	Ты из гордости во владение взял
748	huslfatu halegu, on hand werum.	святые сосуды жертвенные в руки мужей.
749	On þam ge deoflu drincan ongunnon,	Из них в честь дьявола пить стали
750	ða ær Israela in æ hæfdon	из тех, что прежде израильтянам по закону принадлежали
751	æt godes earce, oðræt hie gylp beswas,	в божественном доме, пока к ним хвастовство не пришло,
752	windruncen gewit,	в пьяный разум ¹⁰²⁹ ,

¹⁰²⁸ Вар.: «судьбу», «приговор», «закон», «определение».

	swa þe wurðan sceal.	как случиться должно было.
753	No þæt þin aldor æfre wolde	Никогда твой старейшина не будет более
754	godes goldfatu in gylp beran,	Божий сосуд похваляясь братъ
755	ne ðy hraðor hremde, ðeah ðe here brohte	и тем рьяно не хвастал бы, если бы их воины не принесли –
756	Israela gestreon in his æhte gewæld;	израильские сокровища, под его владычье могущество,
757	ac þæt oftor gecwæð aldor ðeoda	если бы о том говорил чаще ¹⁰³⁰ народа старейшина
758	soðum wordum ofer sin mægen,	словами истинными своим дружинникам,
759	siððan him wuldres weard wundor gecyðde,	что ему славы Хранитель чудо открыл,
760	þæt he wære ana ealra gesceafta	что Он – единственный всего сотворенного
761	drihten and waldend, se him dom forgeaf,	Господь и Владыка, Который даровал ему славу ¹⁰³¹ –
762	unscyndne blæd eorðan rices,	безупречное процветание – в царстве земном ¹⁰³² ,
763	and þu lignest nu	и ты отрицаешь теперь

¹⁰²⁹ Ср.: в рассказе о гордости израильтян упоминается, что они отвергли «знание закона» (Dan 19), а также предались гордости и пьянству (Dan 17–18).

¹⁰³⁰ В древнеанглийской поэме скрыта аллюзия на Навуходоносора, который после чуда в огненной печи прославляет могущество Бога и запрещает своим подданным Его отрицать (Dan 448–451 и 467–489). В Библии Даниил начинает свое толкование с рассказа о Навуходоносоре, истории его сумасшествия и обращения к единому Богу (Дан. 5: 18–21).

¹⁰³¹ Вар.: «судьбу», «рассудительность».

¹⁰³² Прославление Бога как дающего благополучие и славу появляется в предыстории израильтян (Dan 12–14), которые избрали дьявола, отвергнув Бога (Dan 32). О могуществе, изобилии и славе, даруемых Богом, говорит и Навуходоносор (Dan 476–480).

764 þæt sie lifgende,
 se ofer deoflum
 dugepum wealdeð."

 что есть Живущий
Тот, Который превыше демонов
дружиной¹⁰³³ владеет.

¹⁰³³ Вар.: «правит воинствами» (ангельскими).