

УДК 801.733

## ОТ ПРИТЧИ К АЛЛЕГОРИИ: АЛЛЕГОРЕЗА КАК ПРИЕМ ПОСТРОЕНИЯ САКРАЛЬНОГО ТЕКСТА

© 2009 г.

О.В. Чевела

Казанское высшее артиллерийское командное училище (военный институт)

olga=chevela@mail.ru

Поступила в редакцию 11.11.2008

Рассматриваются вопросы текстопостроения и интерпретации сакральных текстов, варианты и трансформации библейских и патристических образов в византийской литургической поэзии. На материале мотива «рыбной ловли» выявляется соотношение между различными формами религиозного дискурса. В аспекте герменевтического феномена непереводимости анализируются разновременные переводы славянской Триоди.

*Ключевые слова:* аллегореза, сакральный текст, религиозный дискурс.

Во второй половине XX века представители различных научных направлений, связанных с интерпретацией сакральных текстов, пытались дать определение понятиям «притча», «аллегория», «метафора» и их соотношению<sup>1</sup>.

Основным признаком аллегии является второй план повествования. По замечанию Поля Рикера, область выражений с двойным смыслом и есть «поле герменевтики». Сосуществуют полярные определения аллегии – как развернутой метафоры и «статичного набора подлежащих расшифровке сравнений» [1, с. 44]. Между тем данные определения содержат не действительные (ἀντιλογία), а только кажущиеся (ἐναντιόφανον) противоречия, а оба типа интерпретации встречаются уже у Августина, именующего аллегорическое истолкование на основе сравнения «изъяснением от подобия» [2, с. 77, 78]. Не без основания разграничиваются аллегория и аллегоризация, или аллегореза (Х.Клаук, К. Зеeman). Как особый экзегетический прием и конституирующий элемент текста аллегорезу рассматривает К. Зеeman [3]. Основное отличие аллегорезы от аллегии заключается в том, что между всеми элементами аллегии и означаемым устанавливаются однозначные связи, аллегореза задает направление комментария и не допускает произвола интерпретатора.

Многие святоотеческие аллегорезы основаны на евангельских притчах. Слово *притча* соответствует двум многозначным греческим терминами – παροιμία и παραβολή. В Новом Завете παροιμία иногда обозначает пословицу, поговорку [2 Петр. 2: 22]. Чаще же этот термин содержит указание на образную,

иносказательную форму дискурса: ταῦτα ἐν παροιμίας λελάληκα ὑμῖν ἀλλ' ἔρχεται ὥρα ὅτε οὐκέτι ἐν παροιμίας λαλήσω ὑμῖν [Иоанн 16: 25]. Столь же многозначно и слово παραβολή, внутренняя форма которого предполагает в качестве основания сравнение (παρα-βάλλειν «ставить один пример подле другого для сличения и сравнения их»).

Исторически *аллегорическая экзегеза* развивалась в оппозиции *экзегезе типологической*. Первая зависит от античной риторики и стремится придать аллегорическое значение каждой детали библейского текста. Понятие *типос* (τύπος) как «образа будущего» впервые вводит апостол Павел, проводя типологическую параллель между Ветхим и Новым Адамом: ἀλλ' ἐβασιλεύσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τοῦ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ, ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος [Рим. 5:9].

Типологическая экзегеза получает развитие в трудах св. Ирины и Иустина. Ириной рассматривается Ветхий Завет как префигурацию Нового, Иустин видит в нем образы будущей действительности. Как отмечает Ж. Даниэлу, Иустин ограничивает область *типов* определенным набором основных тем и эпизодов, не выходя за рамки употребления термина τύπος у апостола Павла [4, с. 188, 189]. Иустин первый начинает употреблять слово-символ (σύμβολον) в том же терминологическом значении: «агнец, пронзенный на вертеле – символ страдания Креста»<sup>2</sup>.

На наш взгляд, и в типологии Иустина присутствуют некоторые черты, сближающие ее с аллегорией, несмотря на то что сам термин *ал-*

легория у него не встречается. Это наличие нескольких (обычно трех) планов, или уровней значений; соотношение центральной темы (основной линии повествования) и отдельных элементов. Данные особенности рассмотрены Ж. Даниэлу на примере типологии Ноева ковчега<sup>3</sup>. Принцип типологии четко прослеживается в структурной организации канона, где ирмос каждой песни составлен по образцу одной из библейских песен и содержит реминисценции из нее.

У позднейших авторов τύπος содержит указание на будущность исполнения, тогда как σύμβολον обозначает образец исполнения данных в древности знамений, иногда же этот термин указывает на часть, по которой можно судить о целом, или же на всю совокупность значений – συμβάλλω «сбрасываю, соединяю». В зависимости от отношения к более древнему мифологическому слою выделяются *символы-архетипы*, общие для разных языков и религиозных систем и пребывающие «постоянно величиною в зыблющейся феноменологии человеческого духа» (Вяч. Иванов). Диалектический подход к определению понятий *схема*, *аллегория* и *символ* представлен в работе А.Ф. Лосева «Диалектика мифа»: «Одна и та же выразительная форма, смотря по способу соотношения с другими смысловыми или выразительными или вещественными формами, может быть и символом, и схемой, и аллегорией одновременно» [5, с. 430]. В современной научной литературе *символ* часто сближается с метафорой, в этом плане употребительны термины «*метафоры-символы*», «*стандартные метафоры*». По справедливому замечанию К. Бломберга, «многие пытаются разграничить образы, употребляющиеся однократно, как метафоры, и символы, которые возникают постоянно» [1, с. 147]. Малоприемлемой в отношении сакрального текста представляется идущая от античной риторики трактовка метафоры как одного из способов украшения речи, равно как и понимание метафоры как некоей семантической инновации (П. Рикер). Диалектическая связь между метафорой и символом отражается в определении символа как логического продолжения и фиксации метафорической деятельности (Ф. Уилрайт).

При перенесении исходного символа в богослужебные тексты происходило обогащение семантики слова, а «к мифологическому значению прибавлялось и ритуальное» [6, с. 74]. Эта черта сближает литургические образы с иконическими, и именно в этом смысле J. Besse использует термин *icône verbale* «словесная ико-

на», помещая теорию образа в онтологическую плоскость и соотнося его с предвечным рождением Слова от Отца, поскольку «*Christ est d'abord Verbe profère éternellement par le Père*» [7, с. 412]. В этом же ключе, опираясь на авторитет «Ареопагитик», Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина, развивает мысль литургист В. Алымов: «В литургических образах отражается связь с Первообразом.. Главная цель литургических образов – выразить видимыми средствами невидимое... И здесь есть несомненное родство литургических образов с иконописными... Можно сказать, что литургические песнопения – это своего рода словесные иконы».

Наиболее тесно связь притчи и аллегории находит отражение в патристике и гимнографии, где притча в результате интерпретации разворачивается в аллегорию, а соединение ряда тропов образуют определенный «мотив». Основными источниками для гимнографии, кроме текста Священного Писания, являлась святоотеческая письменность, Символ Веры, агиографическая литература и апокрифы. Используя данные источники в качестве структурных элементов для своих произведений, гимнографы опирались на современную им христианскую доктрину, а также и на более древнее учение церкви. На зависимость гимнографии от гомилетических источников, в особенности же творений Григория Назианзина и Иоанна Христонома указывали Д. Флоринский, G. Grosdidier de Matons, В. Василик. Это влияние проявляется не только в «заимствовании» тех или иных выражений и текстовых фрагментов, но и в авторской концепции эзегезы, христианской доктрины, выборе основных тем и манере их трактовки.

В литургических текстах присутствует система образов, объединенных *мотивом рыбной ловли*. Основными структурными элементами являются *море и берег, рыбак и рыба, сеть, удочка и крючок*. Структурные элементы, образующие сложный мотив, относятся к древнейшим символам, унаследованным христианством от языческой эпохи, так же как *голубь* и *колесница*. Климент Александрийский перечисляет символы, которые христиане могли принять и которые они должны были отбросить, и среди первых наряду с *морским якорем* называет *рыбу, корабль и сеть* [8, с. 74]<sup>4</sup>.

Аллегория *рыбной ловли* опирается на следующие евангельские эпизоды: призвание Христом Петра и Иакова стать «*ловцами человеков*» [Мф. 14: 19]; символическое разъяснение самим Христом *притчи о неводе с рыбами* «*Царствие Небесное подобно неводу, ввержену*

в море» – σαγήνη βλησθείση εἰς τὴν θάλασσαν [Мф. 13: 47]; наконец, эпизод в доме мытаря Симона, когда Христос посылает Петра достать **статир из рыбы** [Мф. 17: 27]. Сюжетные линии, восходящие к нескольким евангельским эпизодам, сплетаются в целостный текст: *ловцы – апостолы, рыбы – христиане, статир – Христос*. В аллегорическом толковании Климента Александрийского христиане уподобляются рыбам, уловленным премудрыми ловцами от «волнений жития»:

ἡμεῖς ἐσμεν οἱ ἰχθεῖς θηρευθέντες ἐκ τῶν τοῦ βιοῦ ταραχῶν διὰ τῶν ἀποστολικῶν διδασμάτων ἔχομεν δὲ ἐν τοῖς στόμασιν ἡμῶν τὸν στατήρα τούτέστι τὸν Χριστὸν [Lampe 1961: 680] – «мы – рыбы, выловленные апостольским учением из волнений жития, имеем же в устах наших статир, иже есть Христос».

Образы, интерпретируемые самим Христом как символы Царствия, в святоотеческой традиции и гимнографии получают христологическое истолкование. В святоотеческой письменности и гимнографии аллегория «рыбной ловли» обогащается новыми подробностями. Первый прием трансформации исходного текста (детализация) основан на синекдохе: σαγήνη «невод» заменяется частью – ἄγκιστρον «удочка, крючок», σκῶληξ «наживка, букв. Червяк». В качестве элементов аллегорезы они и образуют основную линию повествования: 1) ἄγκιστρον «уда, крючок» – σταυρός «крест», σκῶληξ «наживка» – σὰρξ «плоть (Христова)», 2) ἄγκιστρον «уда, крючок» – θεότης «Божество», σκῶληξ «наживка» – ἀνθρωπότης «человечество».

У Афанасия Великого (Александрийского):

Ὅσπερ γὰρ ὁ ἀλιεὺς οὐ γύμνον τὸ ἄγκιστρον βάλλει εἰς τὴν θάλασσαν, ἀλλ' ἐνδύει ἕξωθεν σκῶληκα δόλω τὸ οὕτω, καὶ ὁ Χριστὸς οὐ γυμνῆ τῆ θεότητι αὐτοῦ τῷ διαβόλῳ προσέφερε, ἀλλὰ δόλω τὸν σκῶληκα τὴν παναγίαν αὐτοῦ σὰρκα ἐκάλυψε τὸ ἱερότατον ἄγκιστρον τὸν κοσμοσωτήριον αὐτοῦ σταυρόν. ἡ μὲν θεότης εἰς τύπον τοῦ ἄγκιστρον ἐστίν, ἡ δὲ ἀνθρωπότης εἰς τύπον τοῦ σκῶληκος [9: 20] – «Как рыбак не пустой (букв. обнаженный) крючок бросает в море, но хитростью облакает его снаружи наживкой, так и Христос не открытое (букв. обнаженное) божество Свое дьяволу принес, но хитростью наживкою Пресвятой Своей Плоти покрыл святейший крючок – миропасительный Свой Крест... Божество в образ (τύπον) крючка, человечество же во образ (τύπον) нажив-

ки...». Термин τύπος, употребляемый Афанасием Александрийским, значительно отличается от словоупотребления апостола Павла и Иустина и служит указанием на высший, духовный смысл предмета или явления чувственно постигаемой действительности (= символ).

Образ, столь неожиданный и, может быть, даже несколько «сниженный» с точки зрения современного восприятия, находит четкие структурные параллели в гимнографии. Святоотеческая аллегореза (ἄγκιστρον τὸν κοσμοσωτήριον αὐτοῦ σταυρόν «крючок – миропасительный крест») свертывается в метафору спасения σταυροῦ ἄγκιστρον «удочка креста». Аллегория рыбной ловли встречается в каноне ап. Филиппу Иосифа Песнопевца:

λόγων σαγήνη ἔθνη ἐζώγρησε, σταυροῦ ἄγκιστρον κόσμον ἀνείλκυσε – **сЛОВЕСНОЖ МРЪЖЕЖУ НАЗЖИКА ОУЛОКИ, КРЪТА ОУДЦЕЖ МИРА ИЗКЛЕЧЕ**.

Анализируя данный фрагмент, Е.М. Верещагин отмечает, что «уподобление креста рыболовному крючку представляется смелым» [10, с. 636]. Однако наличие четких структурно-типологических параллелей в ранней святоотеческой письменности, а также в древней непереводной христианской агиографии позволяет отнести данную метафору к традиционным.

Сквозной мотив *крест – крючок, удочка; плоть – наживка (пицца), рыба – мир* присутствует и в древнеармянском «Житии Григория Просветителя»:

իրիւ զկարք երևեցուցեալ զիսաչի և զմարմինի իր անէր կերակուր տիրեգրաց [11, с. 68] «как удочку явил крест, а плоть свою как пиццу миру». В древнеармянском тексте формула «перевернута», аллегорическое значение *удочка, крючок – крест* истолковывается при помощи развернутого сравнения с союзом իրիւ «как». Греческое ἄγκιστρον многозначно «1. удочка. 2. крючок», второе значение развивается позднее. Передавая греческое слово однозначным соответствием «удочка», Агафангел берет за основу первичное значение греческого слова. Сохраняя основную линию повествования, он дополняет картину новыми деталями.

Следует отметить, что в патристике в качестве основы сопоставления закрепляется ἄγκιστρον «уда, крючок» – θεότης «Божество, божественная природа». Очевидно, первенство в данном случае принадлежит Оригену, поскольку именно в его сочинениях впервые появляется образ «божественной хитрости», который приводится Л.П. Карсавиным: «Христос перехитрил дьявола, у которого на Его душу

прав не было, и поймал дьявола на приманку Своего человечества, как рыбак – рыбу» [12: 74]. Позднее он встречается и у других Отцов, а также вплетается в ткань гимнографии. Как пишет Н. Лосский, «некоторые отцы, в особенности святой Григорий Нисский, предлагают нам символ “Божественной Хитрости”. Человеческая природа Христа была как бы приманкой на крючке его Божества. Дьявол бросился на жертву, но крючок пронзил его; он не может поглотить Бога и умирает». Эта же аллегореза у Иоанна Дамаскина в его «Точном изложении православной веры» отличается одним элементом: под рыбой подразумевается не дьявол, а Смерть: «смерть, приступивши и поглотивши Тело Господне, как приманку, пронзается божеством, как крючком удочки, и вкусивши безгрешного и животворящего Тела, сама погибает и возвращает всех, поглощенных ею прежде».

Итак, мы видим, что у Афанасия Александрийского аллегореза более сложная, по сути включающая две основных линии повествования. Думается, что введение нового символического значения «крест – крючок» является его инновацией, которая перестает быть таковой, включаясь в качестве структурного элемента в новые тексты. И, очевидно, не случайно в антиарианских стихирах Святым Отцам Никейского собора присутствует образ пронзающего «божественного крючка», известный из творений и самого сильного врага арианства «с дерзновением выступившего против нечестия Ария» [12: 96]

Κρημνῶ περιπίπτει τὰς αμαρτίας, Ἄρειος ὁ μύσας τὸ φῶς μὴ βλέπειν, καὶ θεῖω σπαράττεται, ἄγκιστρῳ τοῖς ἐγκάτοις, πᾶσαν ἐκδοῦναι τὴν οὐσίαν καὶ τὴν ψυχὴν βιαίως, ἄλλος Ἰούδας χρηματίσας, τῇ γυνάμῃ καὶ τῷ τρόπῳ..

Основную линию повествования в греческом тексте составляют слова κρημνός «крутой берег реки; обрыв, стремнина», ἄγκιστρον «крючок удочки», τὰ ἐγκάτα «внутренности». Постановка метафорического распространителя создает «второй план» повествования: κρημνῶ τῆς αμαρτίας «берег греха», θεῖον ἄγκιστρον «крючок божественный», само же уподобление «рыба – человеческое естество, увлеченное в глубину неверия» остается за-текстом и складывается из отдельных элементов.

Текст стихире аллюзивен, основа сопоставления размыта и уходит в подтекст. Уже в евангельском тексте содержится упоминание о рыбе, извлеченной ловцом, но оставленной им без внимания. Отпавший от церкви Арий, уподоб-

ляется рыбе, выброшенной на берег (и, очевидно, отвергнутой ловцом), поскольку крючок вырывает из нее все внутренности.

Поэтический образ возникает в результате наложения традиционного символа на конкретные «биографические» подробности: как сказано в толковании Феофилакта Болгарского «как утроба Иуды излилась, так и утроба еретика Ария». Описание этой смерти представлено в тексте Деяний Апостольских: у Иуды «расселось» чрево и все внутренности выпали наружу [Деян 1: 18]. Параллелизм между смертью Иуды и Ария проводится в тексте Синаксария в неделю Святых Отцов Никейского Собора:

«..καὶ ἐῖσι διαρραγείς, σύμπασαν τὴν ἔνδοθεν πλάσιν κάτωθεν ἐξερεύεται, τὴν τοῦ Ἰούδα ῥῆξιν ὑποστάς ἐπὶ Ἰση προδοσία τοῦ Λόγου καὶ τὸν Ὑῖὸν τοῦ Θεοῦ τῆς Πατρικῆς οὐσίας ἀπορρηγνῆς, αὐτὸς διαρρύνεται..».

Используя прием типизации, гимнограф также подчеркивает сходство обстоятельств смерти Иуды и Ария, указывающее на сущностное сходство, что непосредственно эксплицировано в тексте стихире: ἄλλος Ἰούδας χρηματίσας «Другой Иуда наречется нравом и образом». С приемом типизации связана и обманчивая метафоричность выражения ὁ μύσας τὸ φῶς μὴ βλέπειν «букв. закрывший глаза (чтобы) света не видеть». В толковании Феофилакта Болгарского приводятся слова Папия, одного из учеников Иоанна об Иуде «веки его глаз настолько вступили, что он вовсе не мог видеть света».

Сложная структура греческого образа вызвала затруднения у славянских переводчиков, о чем свидетельствуют примеры неадекватного перевода в славянском тексте Триоди.

Перевод XI века (Триодь Моисея Киянина):

ВѦ ДАВРА КЪПАДАКТА ГРѢХОКАНОУЮ. АРИИ КЪХОТѢКЪ. СКѢТА НЕ ЗАРѢТИ. И СИ КЪЗМОУЩАКТА ОУТРОКОУ СТРАСТАМИ. КСЕ ИЗДАТИ СОУЩАСТКО. И ДШОУ НОУЖАНКЪ. ДРОУГАН НЮДА НАРЧЕСА. РАЗМОУМЪМЪ И ОКРАЗЪМЪ

Перевод XIV века (афонская редакция):

ВѦ КРЕГЪ КЪПАДАКТА ГРѢХА . АРІС КЪЗНАКАИДѢ СКѢТЪ НЕ КИДѢТИ . И КЪТѢКЕНОЮ РАСТРЪЗАЕТСА ЮДНЦЮ . КЪИСТРАНИИ КСЕ ИЗДАТИ СОУЩАСТКО, И ДШОУ НОУЖНО . ДРОУГАН ІОУДА КЛІКЪ НРАКΩ<sup>м</sup> И ОКРАЗΩ<sup>м</sup>.

1) В древнем переводе образующий основную линию повествования образ «божественного крючка» вовсе не отражен, вместо этого появляется упоминание о «возмущенной страстьми» утробе Ария, где мотив плавания по «бур-

ному морю страстей» переплетается с биографическими подробностями. Устраняется синкретичная лексика древнего перевода – δὲβρᾶ «долина; лес; источник, поток; утес; геенна». Семантику греческого существительного κρημνός «крутизна, обрыв, крутой берег реки, утес» адекватно передает соответствие κρηγᾶ «берег реки, крутизна, обрыв». В позднем переводе символичность греческого оригинала сохраняется, однако мы не можем быть уверенными в том, что варьирующихся чтений не существовало в греческих рукописях.

2) Бытие текста в диахронии на славянской почве свидетельствует о паронимических заменах: субстантивированное причастие ὁ μύσας, μύω «закрывать глаза» переводчик соотносил с глаголом μισέω «1. ненавидеть; 2. +inf = не желать». В тексте древней Триоди более логично актуализировано второе значение глагола μισέω, предполагающее сочетание с неопределенным наклонением – **кѡсхотѣкъ скѣта не зрѣти**, в позднем переводе актуализировано первичное значение того же глагола – **кѡзненавидѣкии скѣта кидѣти**.

Что касается остальных разночтений между редакциями, то они не оказывают влияния на смысл текста, а скорее указывают на принадлежность переводчика к определенной «литературной школе». Это относится к отбору лексических эквивалентов (разоумѣ ꙗвѣкъ, зрѣти – кидѣти) и синтаксических структур (согласованное определение или родительный приименной, грѣхѡкѡнѡи ꙗвѣхѡкъ).

При диахроническом варьировании наблюдается появление «контаминированных» вариантов, а также последовательное изменение структуры фразы, ставшей неудобопонятной, с пропуском отрицательной частицы:

дрѣ кѡзненавидѣкии скѣта кидѣти и сѡю оутрокѡ козмѡщѣта стрѣтами

В употребляемых ныне печатных изданиях Пентикостария канонизирован вариант перевода, появившийся в рукописях евфимиевской редакции. Только в Цветной Триоди под редакцией Сергия Страгородского переходящая из списка в список паронимия устраняется, ὁ μύσας по смыслу передается синтагмой **сμεжикѡи очѡи**:

**кѡ безданѡ грѣха падаѣта дрѣи, сμεжикѡи очѡи скѣта не кидѣти, и кѡжсткѡнѡю оудницею растерзѣта (ко) кнѡтрѣннихѡ(сконхѡ), ксе сѡщѣтко и дрѡш издакъ нѡдѡитѣлѡнѡ, дрѡгѡи ѡзда кѡкъ ѡракѡмѡ и ѡкразѡмѡ.**

*В текст вводятся предлоги и пояснительные слова, устраняется инверсия, по смыслу переводится инфинитивный оборот. Новый перевод получает лексема κρημνός, цсл. безднѡ. Это обусловлено устранением церковнославянизмов, сузивших или получивших новое значение в русском языке: нѡжнѡ – цсл. «сильно, насильственно», рус. «необходимо»; κρηγᾶ ꙗвѣ цсл. «берег реки; крутизна, стремнина, обрыв, гора», рус. «берег». В целом производимые изменения соответствуют основным принципам, в соответствии с которыми происходило исправление богослужебных книг [13, с. 98] <sup>5</sup>.*

Возникает вопрос: способен ли перевод на русский язык сделать текст более ясным. Лишь наличие фоновых знаний, или, используя категории герменевтики, предпонимания, способно внести эту ясность.

В заключение хотелось бы привести слова епископа Мефодия: «В тексте священных песнопений и молитв неясность славянского перевода зависит иногда не только от несовершенства перевода, но и от свойств речи самого оригинала. Весьма многие песнопения составлены блаженными песнописцами изысканною риторическую речью, избылиуют сложными построениями богословской мысли, богатством священнойисторических уподоблений. Эти песнопения, несмотря на глубину одушевляющего их чувства, всегда останутся маловразумительными для массы не только в славянском, но и в русском переводе».

#### Примечания

1. Подробный обзор плюрализма интерпретаций представлен в книге К. Бломберга. Интерпретация притчей / Пер. с. англ. (Сер. «Современная библеистика»). М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005.

2. Как пишет J. Danielou, «Justin est le premier à utiliser dans le même sens. L'agneau fixé sur la broche est un symbole de la souffrance de la croix... On remarquera que Justin n'emploie jamais le mot , qui était également étranger à Barnabé. Celui-ci n'apparaît que sous l'influence de la rhétorique recque. Ce sera le cas chez les alexandrins. Par ailleurs on observa comment le domaine des figures apparaît limité à un certain nombre de thème privilégiés» (P. 189).

3. «Nous avons ici un exemple caractéristique qui nous aide à distinguer les différents plans de valeur dans l'exégèse typologique. A la base, il y a le théologoumenon biblique du déluge, qu'on peut résumer ainsi: le monde est sous le péché; le châtiment de Dieu frappe le monde pécheur, un reste est épargné pour être le principe d'humanité nouvelle. Justin nous montre ce théologoumenon sur trois plans...» (P. 191).

4. J. Danielou называет в ряду других символов, которые встречаются у Клементя Александрийского

«Il nomme parmi les premiers “le colombe (πελείας), le poisson (ἰχθύς), le navire poussé par un vent favorable (οὐροδρομοῦσα), la lyre musicale qu' utilise Polycrate, l' ancre marine, que Seleucos avait fait graver, et, si quelqu' un est pêcheur, il se souviendra de l' Apôtre et des enfants tirés de l' eau (= le filet)” Il est remarquable que Clément retienne ici parmi les symboles païens, ceux qui existaient déjà en milieu judéo-chrétien»

5. Анализируя основные принципы перевода, предпринятые в новой редакции Цветной Триоди, А.Г. Кравецкий и А.А. Плетнева отмечают, что «исправление шло по пути прояснения смысла славянского текста, и впервые семантика оказывалась более значимой, чем текстология... Естественно, при таком подходе особое внимание уделялось лексике, отдельным вопросам синтаксиса и расстановке знаков препинания (С. 99). Среди производимых изменений авторы в частности выделяют исправление слов, имеющих в церковнославянском и русском разные значения; исправление ошибок перевода; изменение порядка слов (С. 98–109).

#### *Литература*

1. Бломберг К. Интерпретация притчей / Пер. с англ. (Сер. «Современная библеистика»). М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005.
2. Августин, епископ Иппонский. Христианская наука, или Основания Священной Герменевтики и Церковного Красноречия. Санкт-Петербург, ВІВΛΙΟΠΟΛΙΣ, 2006.
3. Зеeman К.Д. Аллегорическое и экзегетическое толкование в литературе Киевской Руси // Контекст: Литературно-теоретические исследования. М., 1990. С. 72–84.
4. Danielou J. Message evangelique et culture hellenique aux II-t et III-e sciecles. Declee, Tournai (Belgium), 1961.
5. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Из ранних произведений. М.: Изд-во «Правда», 1990. С. 393–581.
6. Станчев К. Поетика на старобългарската литература. Основни принципи и проблеми. София, 1982.
7. Besse J.P. L' image poétique en Syrie et en Armenie chrétienne // Contacts. Т. 31. Paris, 1979. P. 406–415.
8. Danielou J. Les symboles chretiens primitifs. Edition du Seuil, Paris, 1961.
9. Lampe G.V. A Patristik Greek Lexicon // Ed. G.W. H. Lampe. Oxford, 1961
10. Верещагин Е.М. Древнейший славянский богослужебный сборник «Ильина книга». Факсимильное воспроизведение рукописи. Билинейно-спатическое издание источника с филолого-богословским комментарием. М.: «Индрик», 2006.
11. Агафангел. История Христианского просвещения Армении (на древнеарм. яз). СПб., 1814.
12. Карсавин Л.П. Святые Отцы и учителя Церкви. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1994.
13. Кравецкий А.Г. История церковнославянского языка в России. (Конец XIX–XX в.). М.: Языки русской культуры, 2001.

### FROM PARABLE TO ALLEGORY: ALLEGORESE AS A TECHNIQUE FOR CONSTRUCTING SACRAL TEXTS

*O.V. Chevela*

Some issues of text construction and interpretation of sacral texts are considered. Variants and transformations of Biblical and patristic characters in Byzantine liturgical poetry are analyzed. Based on the material of «fishing», correlation between different forms of religious discourse is revealed. In the aspect of hermeneutic phenomenon of intranslatability, translations of Slavonic Triodion made at different times are analyzed.

*Keywords:* allegorese, sacral text, religious discourse.