

*Lyubov Levshun*

DOI: 10.15290/bb.2021.13.06

*Państwowy Uniwersytet Lingwistyczny  
Mińsk, Białoruś*

<https://orcid.org/0000-0003-0837-9222>

### «Эмотивные ключи» в творениях Свт. Кирилла Туровского<sup>1</sup>

Еще в 20-е годы XX века Б.А. Ларин предложил исследовать *эмотивность поэтического впечатления, которая отличается от всякой эмоциональности*, понимая под эмотивностью некое *особое волнение, обусловленное восприятием* художественного произведения. Исследователь увидел в *эмотивности* функционально-семантическую категорию, призванную сообщать адресату эмоциональное состояние адресанта языковыми средствами. Таким образом, Б.А. Ларин отличил эмоцию как категорию психологии от эмотивности как языковой категории, с помощью которой эмоция выражается, передается и/или вызывается<sup>2</sup>.

Дальнейшее изучение эмотивности в области филологии ведется, в основном, лингвистами в разных аспектах: психолингвистическом, стилистическом, лингвокультурологическом, коммуникативном, когнитивном и т.д. (см. работы Ю.Д. Апресяна, Л. Г. Бабенко, В. И. Болотова, А. Вежбицкой, Б. Волек, С. В. Ионовой, Н.А. Красавского, С. В. Марченко, Л. А. Пиотровской, В. Н. Телии, Т. А. Трипольской, В.И. Шаховского и др.). С недавних пор на эту категорию стали обращать внимание медиевисты (Е.Г. Дмитриева, Л.А. Калимуллина, М.В. Пименова, В.Б. Силина и др.). Между тем литературоведческая

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при поддержке БРФФИ (проект Г20Р-383).

<sup>2</sup> См.: Б.А. Ларин, *Эстетика слова и язык писателя*, Ленинград 1974, с. 44–46.

эмотиология как отдельная дисциплина только начинает развиваться. А медиевистическая литературоведческая теория эмотивности представлена пока отдельными исследованиями, причем не специальными, а лишь касающимися в той или иной мере проблемы выражения эмоций в средневековых произведениях (О.Н. Бахтина, О.Ф. Коновалова, А.А. Пауткин и нек. др.). Возможно, такая ситуация обусловлена тем, что святоотеческие антропология и психология весьма сдержанно относятся к сфере эмоций и не приветствуют их проявление, в том числе и в художественном произведении. Так, 19-е правило Шестого Вселенского Константинопольского собора предписывает *поучати весь клир и народ словесами благочестия (...) не инако (...) разве как изложили светила и учителя Церкви в своих писаниях, и сими более да удовлетворяются, нежели составлением собственных слов, дабы, при недостатке умения в сем, не уклонитися от подобающаго*; 51-е правило того же Собора совершенно возбраняет *быти смехотворцам и их зрелищам (...)* *Аще же кто (...) предастся которому-либо из возбраненных увеселений, то клирик да будет извержен из клира, а мирянин да будет отлучен от общения церковнаго*; 22-е правило Седьмого Вселенского Никейского собора предписывает *все приносить Богу, и не порабощаться своими желаниями* и т.д.

Однако эмоциональный компонент, несомненно, присутствует в христианской культуре, поскольку является соприродным человеку, хотя эмотивный код художественного канона рах christiana существенно отличается от секулярной концепции эмотивности.

Отличие это обусловлено особой задачей художественного канона христианской культуры. Он, по мысли Л.А. Успенского, *определяет (...) подлинность передачи Божественного Откровения в исторической реальности*<sup>3</sup>, поскольку, согласно христианской иконологии (здесь: учение о художественном образе – Л.Л.), цель художника – *пойти и научить все народы* (Мф 28:19), для чего ему нужно *быть всем для всех, чтобы спасти по крайней мере некоторых* (ср. 1 Кор 9:22). В основе же христианской иконологии, как заметил В.В. Бычков, лежит убежденность в том, что высшее знание открывается человеку не в понятиях, а в образах и символах<sup>4</sup>, в том числе художественных. И еще автор Ареопагитик в «Послании Титу-иерарху» охарактеризовал такое познание мира как высшее (в сравнении с менее достоверным

<sup>3</sup> Л.А. Успенский, *Богословие иконы Православной Церкви*, Переславль 1997, с. 99.

<sup>4</sup> В.В. Бычков, *Византийская эстетика. Теоретические проблемы*, Москва 1977, с. 117.

понятийным), *неизреченное и таинственное* (...) символическое и ведущее к таинствам (...) действующее и утверждающее в Боге *ненаучным тайноведением*<sup>5</sup>. Но такие образы по самой своей природе не могут быть свободны от эмотивности. Однако эта эмотивность существенно отличается от эмотивности секулярного искусства: эмоциональное воздействие *неизреченного и таинственного тайноведения* приводит адресата не к сопереживанию с автором, не к одобрению его идей и т.п., а к тому эмоциональному состоянию, что в святоотеческой психологии называется «святой страстностью», или «страстным желанием Бога». *Есть здесь и печаль, но не та*, – писал об этих состояниях свт. Феофан Затворник, сравнивая их с аффектами, которые суть свидетельства расстройства нашего существа, – *есть и радость, но иного рода; есть гнев, и страх, и стыд, и другие движения, похожие по имени на страсти, но существо их совсем другое, другой их источник*<sup>6</sup>. «Святой страстности», согласно христианской аскетике, подвижник достигает на вершинах обожения, освободившись от соприродных человеку «животных страстей» телесности и душевности (см. Рим 8:5–7, 13; 1Кор 3:1, 3–4, 9:1, 12:14, 15:44, 46; Еф 2:3) в результате «перенацеливания» *страстной силы души* (...) с телесных наслаждений и мирских чувственных удовольствий на Божественную реальность, и в то же время – через подчинение *страстного начала неразумной души нашему разуму* (как это и было изначально замыслено Творцом в отношении человека), а также благодаря достижению *некоей умеренности в проявлении этих сил, их как бы «умаления»*, нормализации «мощи» их порывов<sup>7</sup>. Иначе говоря, образы и символы христианской культуры возбуждают в своем адресате (во всяком случае, должны возбуждать в соответствии с художественным каноном) эмоции (ту самую «святую страстность»), никак не связанные с естественными реакциями человеческого тела и психики на явления *лежащего во зле мира* (1 Ин 5:19), но отражающие неизреченный восторг приобщения к Божественному бытию.

<sup>5</sup> Цит. по: Г.М. Прохоров, *Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков*, Leningrad 1987, s. 185.

<sup>6</sup> Ф. Затворник, *Начертание христианского нравоучения*, Москва 2010, с. 432.

<sup>7</sup> П.Ю. Малков, *Учение святых отцов Восточной Церкви о страстях (в его взаимосвязи с учением о человеческой природе и призвании ее к обожению)*, Богословская конференция Русской Православной Церкви «Жизнь во Христе», Москва, 15–18 ноября 2010 г. Материалы. Синодальная Богословская Комиссия, Москва 2012 / [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://azbyka.ru/otechnik/antropologiya-i-asketika/uchenie-svjatyh-ottsov-vostochnoj-tserkvi-o-strastjah-v-ego-vzaimosvjazi-s-ucheniem-o-chelovecheskoj-prirode-i-prizvanii-ee-k-obozheniyu/>

В художественном арсенале христианских книжников находим разные способы создания такого рода эмосем. И одним из действенных способов преобразования «животной страстности» в «страстное желание Бога» является прием, который – по аналогии с *библейскими тематическими ключами* Рикардо Пиккио<sup>8</sup> – можно назвать «*эмотивным ключом*».

Рикардо Пиккио заметил, что часто цитата из Священного Писания или Предания, предваряющая житийное повествование, помогает читателю правильно вскрыть смысл всего произведения. Уточняя наблюдение Р. Пиккио, можно утверждать, что библейские тематические ключи, во-первых, обнаруживаются не только в агиобиографических сочинениях; во-вторых, таких «ключей» может быть в тексте несколько; причем они могут быть упорядочены в некую иерархию, где главный «ключ» поддерживается и уточняется вспомогательными, каждый из которых направляет понимание адресатом той или иной темы.

То же можно сказать и об «эмотивном ключе», который, как правило, сопутствует библейскому тематическому: поскольку *Св. Писание выступает как абсолютный образец, обладающий полнотой смысла, тогда как любой текст раскрывает и дополняет отдельные частные смыслы, извлеченные из этой полноты*<sup>9</sup>, и является тем *духовным ядром, которое стало основным предметом исследования христианских мыслителей (...) и последним критерием истинности такого исследования, то есть полной, всеохватывающей, в себе замкнутой основой системы мышления*<sup>10</sup>, постольку любая библейская цитата – как «слово Бога» – почти автоматически придает эмотивность тому контексту, в который она встроена. «Эмотивный ключ» может быть представлен культурным символом, неким общеизвестным топосом, характерной гиперболой, архетипной структурой, «бродячим сжетом», «говорящим именем», этимологией (в том числе и народной) и т.д., в том числе, как заметила и доказала О.В. Гладкова, – даже отдельной лексемой, включающей в герменевтическое поле некие новые смыслы<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> См.: Р. Пиккио, *Функция библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства*, Slavia Orthodoxa. Литература и язык, Москва 2003, с. 431–473.

<sup>9</sup> В. М. Живов, *Разыскания в области истории и предыстории русской культуры*, Москва 2002, с. 103.

<sup>10</sup> В.В. Бычков, *Византийская эстетика. Теоретические проблемы*, Москва 1977, с. 25.

<sup>11</sup> См.: О.В. Гладкова, *Библейские лексические ключи агиографических текстов*, «Русская речь» 2008, № 6, с. 70–74.

Рассмотрим, какими бывают и как работают «эмотивные ключи» на материале одного из самых эмоционально заряженных произведений древнерусской книжности – цикла «Молитв на всю седмицу» свт. Кирилла Туровского.

Наиболее частотными в произведениях туровского Златоуста являются «эмотивные ключи», которые можно определить как литургические. **«Литургические эмотивные ключи»** – это фрагменты текстов (из Св. Писания и творений отцов Церкви), звучащих за богослужением, а потому легко узнаваемые верующими и непроизвольно вовлекаемые ими в герменевтическое поле молитвословий. «Литургические эмотивные ключи», как и библейские тематические ключи, служат не для производства текста, а для выявления смысла. Но от последних они отличаются своими функциями: 1) маркируют высокий спасительный статус того предмета изображения, в описание которого они встроены; 2) (вместе с тем) набрасывают новые смыслы – расширяют и уточняют содержание образа за счет непроизвольных, но предполагаемых автором и, возможно, даже задаваемых им таким образом ассоциаций; 3) (тем самым) наводят эмосему в создаваемый книжником художественный образ.

В молитвословном цикле свт. Кирилла используются несколько видов «литургических эмотивных ключей».

Прежде всего, рассмотрим тот их вид, который представлен собственно *цитацией*. Такой «ключ» имеет сложную структуру – он собирается из дословно приводимых святителем фрагментов Св. Писания, которые вводятся в текст молитвословия через специальные вербальные маркеры:

*Ты, Господи, туне милуя человеческий род, туне спаси мя; вемь бо **Тя рекуаго**: приидите ко Мне вси тружajúщиися и обременнии, Аз покою вы (Мф 11:28) [127]<sup>12</sup>, или: *едину от обителеи дому Отца Твоего подаждь ми, ибо не праведных ради на землю шел еси, яко же **рече неложный Боже**: не придох звати праведных, но грешных на покаание (Лк 5:32) [132], или: *того ради дерзаю, понеже **Сам рече** пророком своим: повежь Ты первые грехы своя, да оправдишися (ср.: Ис 43:26) [140] и т.д.***

Все эти цитаты выступают в авторитативной функции, подтверждая словами Самого Господа справедливость упований верующего

<sup>12</sup> Здесь и далее молитвословия свт. Кирилла Туровского цитируются по изданию: Рогачевская Е.Б., *Цикл молитв Кирилла Туровского. Тексты и исследования*, Москва 1999, с. 91–147 (Первая редакция). Страницы указываются в тексте в квадратных скобках.

на Божью милость. Вместе с тем, этот слой цитации создает своеобразный смысловой рефрен, проходящий через весь молитвословный цикл и связывающий все его молитвы единой идеей:

Помяни, Господи, пречистых *Твоих уст глаголы, якоже рече «ищите – обряцете, просите и дасться вам* (Мф 7:7), *не пришел бо еси звати праведных, но грешных на покаяние* (Лк 5:32) [93]; «не презри мене, Владыко, въ сии час, в нь же рече *Заклеви: Днесь спасение дому твоему бысть*» (Лк 19:10) [95]; «преблагъи Господи, помози моеи худости, *рекый благословенными усты Своими: «възови мя, избавлю тя*» [104] и т.д.

Вот этот смысловой рефрен и является «литургическим эмотивным ключом» ко всему циклу, раскрывая основной смысл покаяния и, следовательно, задавая ему правильный эмоциональный тон. Цитаты, составляющие этот «эмотивный ключ», авторитетно убеждают верующих в том, что осознание и раскаяние собственной греховности является необходимым условием и вместе с тем твердой гарантией духовного преобразования и стяжания жизни вечной, ибо об этом свидетельствует Сам Господь. Таким образом святитель смягчает им же изображенную страшную картину духовной нечистоты и, казалось бы, непреодолимости греха, не позволяя молящемуся впасть в греховное отчаяние, и создает настроение возвышенного смирения в безграничном доверии Спасителю, какое только и возможно после искреннего и глубокого покаяния.

Иная разновидность «литургических эмотивных ключей», использованных в молитвословиях свт. Кирилла, представлена отдельными, вкрапленными в текст евангельскими (реже ветхозаветными) *аллюзиями и реминисценциями*, известными молящемуся из богослужебных последований. Как правило, такие реминисценции и аллюзии встречаются в просительных и благодарственных контекстах. *Да не остану внеуду двери святого чертога, толкыи без успеха, имеа светник угасен унынием и леностью* [107] – аллюзия на притчу о мудрых девах (Мф 25:1–12). *Да и аз насыщуся, аки пес, крупиць, падающих от святыа трапезы Твоя* [108] – реминисценция обращения ко Христу благочестивой хананеянки (Мф 15:25). *Да абымет мя божественная Твоя мрежа* [119] – аллюзия на Лк 5:5–6, 10 (ср.: Ин 21:10 и под.). *Насыти алчбу мою от милости Твоя* [125] и *отидох далече душою ис Твоего божественаго дому* [129] – аллюзии притчи о блудном сыне. *Благоволивь перевести мя житискую пучину, мнозemi волнами греховнами погрязнути хотящаго* [138] – аллюзия на евангельский эпизод,

когда ап. Петр попробовал идти по воде, но из-за слабости веры едва не утонул (Мф 14:28–31) и т.д.

Эмоциональное воздействие такого типа «эмотивных ключей» основано на том, что для каждого прошения свт. Кирилл отыскивает в литургических текстах его прообраз, через который, во-первых, раскрывается истинная причина происшедшего, во-вторых, указывается способ исправления данной ситуации и, в-третьих, что особенно важно, молящийся убеждается в том, что он не будет оставлен без помощи, поскольку подобные прецеденты описаны в Св. Писании.

Например, последний из приведенных выше «эмотивный ключ», отсылая к известному эпизоду (попытка хождения по водам ап. Петра), поясняет молящемуся: причиной того, что он не справляется с «жизетейской пучиной», является маловерие, проявляемое им. Вместе с тем, та же отсылка вселяет уверенность в том, что Господь не оставит своего ученика, как не оставил Петра (еще и предавшего Его в страшную ночь взятия Христа под стражу), а «благоволит перевести» через «волны греха» и, подобно Петру, привести к непоколебимой вере, каковую апостол Петр и показал, будучи распят во время гонений Нерона в 64 г. н. э.

При полном отсутствии формальных эмотивных средств в самом «эмотивном ключе» эмосема вводится, благодаря включению данного художественного образа (узуально нейтрального!) в культурный контекст *paх christiana*.

Еще один вид «литургических эмотивных ключей» представлен в «Молитвах на всю седмицу» *центами* из многочисленных библейских реминисценций, аллюзий, парафразов и т.д. И в данном случае мы имеем дело вовсе не с литературной игрой, как может показаться на первый взгляд, и тем более не с шуткой, а с мастерской работой психолога, вскрывающего духовные проблемы своего пациента. Эмоциональное воздействие данной разновидности «литургических эмотивных ключей» на адресата имеет сложный и тонко настроенный художественный механизм.

Посмотрим, как работает этот механизм, на примере одного из центонов, составленного из новозаветных реминисценций: *Изволих па-че свиньими рожци временых сластей питатися (...) и доселе не възвратихся, яко древле блудный сын* (ср.: Лк 15:11–32), *ни стяжах мытоимъча покаяния* (ср.: Лк 18:13), *ни раслабленаго стена-ния* (ср.: Ин 5:7, 11), *ни блудницы слезь, ни хананеяныни молитве* (ср.: Мф 15:22, 27), *ни сътънича, добраго смирения* (ср. Мф 8:5–13), *ни кровоточивья веры* (Мк 5:25–29), *ни разбойнича исповедания*

(Лк 23:40–42), но, яко Каин (Быт 4:8–9, 1 Ин 3:12, Иуд 1:11, Евр 11:4), помысли потаити душа моя убийство [130].

Приведенные здесь книжником образы, отсылая к соответствующим евангельским зачалам, звучащим за литургией, позволяют каждому из адресатов интерпретировать их по-своему, в соответствии со своим сиюминутным духовным состоянием. Так, Притча о блудном сыне, с реминисценции которой начинается центон, – это, по большому счету, повествование об измене Отцу небесному и последующем раскаянии в совершенном предательстве (не случайно ведь последний образ центона – **нераскаянное** предательство Каина). В зависимости от степени духовной зрелости адресата это архитипическое предательство/измена может актуализироваться бесконечно многообразно: здесь и измена родителю (который от Бога), государю, родине, таланту, игумену, духовнику, другу (данных Богом) и т.д., – все это виды измены Отцу небесному. Таким образом каждый молящийся в каждой конкретной ситуации своей жизни, читая или слыша о блудном сыне, вкладывает в этот образ не поддающиеся исчислению смыслы, эмоциональное воздействие которых, тем не менее, задано «литургическим эмотивным ключом».

Расширяя герменевтическое поле предательства/измены и усиливая тем самым эмотивность создаваемого образа, книжник уточняет: *изволих паче свинными рожци **временных** сластей питатися* [130]. В Христовой притче, как известно, блудный сын был рад поесть вместе со свиньями не потому, что их еда была сладка, но потому, что очень хотелось есть, но и того ему не позволили. Но, в зависимости от духовной зрелости и жизненных обстоятельств адресата, под «временными сластями» можно понимать: материальное богатство, карьерный успех, почет и славу, благополучное иждивенчество, доступный секс, одержимость работой и т.д. Впрочем и сам свт. Кирилл в некоторых молитвословиях перечисляет проявления этой бесконечно разнообразной измены, как например, в молитве в четверг после вечерни: *...напраснив родом и сверип естеством, похотник греху, злу волю имыи, поминатель злу, забытник добру, преступник клятве, обидлив паче всех, скор на свар и на смирение расслабень, ревнив на блуд и на молитву ленив, изобилуя в ядении и в питии, и несытым немилосердием все благодаяние отверг от себе и вся неподобнаа вселшшася въ мя...* [127].

Но все перечисленное также суть виды предательства Отца небесного, который сказал: *Не собирайте сокровище на земле, ибо где сокровище ваше, там и сердце ваше* (Мф 6:21 и пар.).



Замечательно, что следующие за реминисценцией из Притчи о блудном сыне образы указывают молящемуся, в зависимости от степени его духовной зрелости, все новые виды измены/предательства Отцу. Так, покорное моление мытаря (Лк 18:13) заставляет осознать собственное непокорство Божьей воле (в бесконечно разнообразных ситуациях, когда некая неудача произвольно вызывала протест и нареkanie на Господа). Надежда расслабленного исключительно на Божье милосердие (*человека не имам*, Ин 5:7) и его бесконечное доверие Спасителю (Ин 5:11) помогают молящемуся распознать собственную самонадеянность, осознать свое маловерие (в самых разнообразных его проявлениях). Слезы раскаяния Марии Магдалины заставляют понять неоплаканность собственного «блуда» (любого заблуждения-отступления с пути спасения). Искренняя и кроткая молитва Хананейки (Мф 15:22, 27) обличает многочисленные проявления возможной неискренности и потаенной гордыни молящегося и т.д.

Центон завершается ветхозаветным образом братоубийцы Каина (см. Быт 4:3–16), который включает в себя все возможные виды измены Отцу: яко *Каин, помысли потаити души моя убийство* [130]; он также открывает молящемуся широкое поле смыслов, которые сводятся к тому, что хроническое нераскаяние своих грехов превращает человека в Каина, который не только убил брата и не признался в убийстве (*разве я сторож брату моему?* Быт 4:9), не только не устыдился своего поступка и роптал на жестокость наказания (*наказание мое больше, чем можно вынести*, Быт 4:13), но и имел дерзость требовать от Господа гарантий своей жизни (Быт 4:14), а потому был изгнан *от лица Божия* (Быт 4:16), то есть утратил возможность общаться с Творцом, который только и знает Истину.

Все эти смыслы, проявленные, благодаря действию «литургического эмотивного ключа», неизбежно подводят молящего к выводу, озвученному в апостольских словах: *Горе имъ, яко въ путь Каиновъ поидоша* (Иуд 1:11 [Зач. 78]). Этой цитаты нет в тексте молитвословия, но она включена в его смысл мастерством свт. Кирилла и усиливает эмоциональное воздействие на молящегося, поскольку вывод ему не навязан, а сделан самостоятельно. И молящийся обращает духовный взор внутрь своей души, напряженно исследуя, не убита ли она разнообразными предательствами, не идет ли и он сам путем Каина. Точно так же, под воздействием «литургического эмотивного ключа», в герменевтическое поле молитвословия могут ассоциироваться отсутствующие в его тексте многие иные фрагменты Св. Писания и Предания (в зависимости от начитанности молящегося); например, *не приидохъ*

*призвати праведныхъ, но грѣшныхъ въ покаяние* (Лк 5:32 и параллели), *и сими убо нѣщии бѣсте, но омыстеся, но освятитеся, но оправдистеся именемъ Господа нашего Иисуса Христа и Духомъ Бога нашего* (1Кор 6:11), *во святыхъ почиваяй, и малодушнымъ даяй долготерпѣние и даяй животъ сокрушеннымъ сердцемъ* (Ис 57:15) и др., которые способствуют обостренному катарсису и духовному преобразению верующего.

Иную разновидность «эмотивных ключей», представленных в молитвословиях свт. Кирилла, можно обозначить как «**ЭМОТИВНЫЙ ТОПОС**» – специфический для данной культуры, легко опознаваемый и понимаемый ее адептами образ. К такого рода «эмотивным ключам» можно отнести, в частности, обычное для произведений христианской книжности *гиперболическое самоуничижение*. *Ин человек не бысть грешен якоже аз* [92], – пишет Кирилл, – или: *изобилуя в ядении и в питии* [127]; или: *розумю бо ся паче всякого человека злая и непотребная* [99]; или: *нестъ бо во мне ни единого нрава, спасающаго мя* [127] и т.п.

Смысл использования данного топоса как «эмотивного ключа» проясняется в контексте художественного канона и эмотивного кода христианской культуры, где гиперболичность самоуничижения оказывается единственно возможным способом описать духовный опыт подвижника.

Прежде всего, нужно иметь в виду, что созданный Кириллом молитвословный цикл входил в дневное чинопоследование богослужения, что видно из сопровождающих типикарных заметок, но мог использоваться и в келейном молитвенном правиле. Поэтому, восклицая *нест не единая злобы, ни безакония, егоже аз окаанны не съедях* [141] и т.п., свт. Кирилл имел в виду не только себя как исключительно себя, но себя как своего рода типичного верующего, стремящегося к богоподобию. (Именно поэтому, кстати сказать, бессмысленно искать в молитвословиях свт. Кирилла неких автобиографических сведений или хотя бы намеков (как это пробовал сделать А. А. Мельников<sup>13</sup>). Читая и/ или слышащий такого рода «гиперболизированные» заявления, узнает в них свои собственные согрешения и выражение своего собственного раскаяния в соделанном, а значит, и отождествляет себя не только с написавшим эти строки, но со всеми вообще христианами, как живущими, так и уже умершими, чьи грехи также включаются

<sup>13</sup> А. А. Мельнікаў, *Кірыл, епіскап Тураўскі: жыццё, спадчына, светапогляд*, Мінск 1997, 562 с.

в «покаянное пространство» молитвословий. Следовательно, преувеличение здесь кажущееся – гипербола есть лишь неизбежное следствие обобщения, типизации и соборности. И это соборное чувство позволяет, с одной стороны, понять и пережить всю тяжесть и прилипчивость греха, всю сложность преодоления его, а с другой стороны вселяет надежду на его преодоление, поскольку и в келье, и в храме молящегося окружают образа святых, которым это удалось.

С такой точки зрения становится понятным, что основанием для гиперболических выражений типа *бых преступник всех Твоих заповедей (...)* всякого зла исполнен [123] является типологическое обобщение истории человеческих грехов, к которым причастен каждый из членов Церкви. Именно поэтому в молитвословном цикле свт. Кирилла «эмотивный топос» гиперболического самоуничижения выступает как один из весьма значимых «эмотивных ключей». Таким образом проповедник перенацеливает молящегося с желания индивидуально-личного спасения на осознание и искреннее принятие единства во грехе со всеми членами церковного собора и страстное хотение спастись всем миром, а это последнее проясняет смысл хорошо известных, сильного эмоционального воздействия евангельских сентенций: *любите друг друга* (Ин 13:34), *остави нам долги наша, якоже и мы оставляем должником нашим* (Мф 6:12) и др. И здесь наблюдается удивительное явление: «эмотивный топос» выступает не только как преобразователь душевных эмоций в духовные, но и вовлекает в герменевтическое поле молитвословий «литургические эмотивные ключи», не вербализованные в тексте, но присутствующие в нем ассоциативно и безусловно усиливающие эмоциональное воздействие на адресата.

Следующее, о чем необходимо помнить, чтобы понимать смысл использования гиперболического самоуничижения как «эмотивного топоса» и не кавалифицировать выражения типа *вся злая пред тобою содеях и бых преступник всех твоих заповедей* [123] как украшающие стилистические фигуры: в православной антропологии и аскетике греховное деяние и мысль о греховном деянии отождествляются. Причем нечистый помысел считается даже более тяжким грехом, чем злое деяние, поскольку последнее может произойти импульсивно, в пылу неконтролируемой вспышки телесной страсти – как единократное проявление временной духовной слабости. Греховный же помысел зарождается и вызревает в самой душе вполне осознанно и свидетельствует о глубоком духовном нездоровье человека, даже если этот помысел и не претворяется в дело. Помня об этом, исповедальные выражения молитвословий свт. Кирилла типа *несть от начала миру и донныне*

ни *единого же грешника, егоже не преспех, съгрешяя* [106], или *все житъе мое сконцав блудно* [125], или *полон есмь всякъя нечистоты и безакония* [129] и т.д. правильное воспринимать не как гиперболические, но как вполне естественные искренние признания верующего, чье духовное развитие позволяет осознавать и исповедовать не только греховные деяния, но и не достойные христианина и монаха тайные, никогда не материализованные (и значит, никому, кроме молящегося и Бога, не известные) помыслы и желания. Читающий или слушающий такого рода признания святого затворника, понимает это именно благодаря гиперболичности: разве может известный подвижник быть настолько грешником?! А поняв, под воздействием этого «эмотивного ключа» перенацеливает внимание со своих греховных деяний на греховные помыслы, с телесных переживаний – на душевные и духовные (ср. Рим 8:5–7, 13; 1Кор 3:1, 3–4, 9:1, 12:14, 15:44, 46; Еф 2:3).

Еще одно обстоятельство, помогающее отличить «эмотивный топос» от стилистической фигуры, находится в сфере христианской антропологии и сотериологии: такое, на первый взгляд, гипертрофированное ощущение и признание себя самым худшим из всех живших доселе опирается на убеждение, что сознательный грех несравненно тяжелее греха неосознанного; а грех сознательно повторенный – более тяжкий, чем, так сказать, новосодеянный. Это убеждение хорошо иллюстрируется характерным пассажем из Повести временных лет (под 1019 г.): *7 бо мьстий прия Каин, убив Авеля, а Ламех – 70; понеже бе Каин не ведый мьщенья прияти от Бога, а Ламех, ведый казнь, бывшую на прародителю его, створи убийство. Рече бо Ламех (...): 70 мьстий на мне, понеже (...) **ведая створи** се* (см. Быт 4:28). Гипербола в данном случае выступает в роли «эмотивного ключа», потому что раскрывает адресату глубину ответственности за рецидив греха: адресат ощущает себя самым грешным из всех когда-либо живших, – *нестъ убо никтоже на земли, прогневали Тя, якоже аз, мню убо, яко въздух осквернится, кым ли словом помолюся злоглаголивымъ языком* [129] и под. – потому что живет *после* них и, зная их согрешения и наказания, постигшие их за эти согрешения, тем не менее, продолжает согрешать теми же самыми грехами.

Под воздействием данного «эмотивного топоса» (гиперболического самоуничижения) эмоциональная оценка читателем своего духовного состояния усиливается, способствуя катарсису молящегося. Действительно, как заметил свт. Феофан Затворник, *есть и здесь печаль, но не та (...) есть и гнев, и страх, и стыд, и другие движения, похо-*

*жие по имени на страсти, но существо их совсем другое, другой их источник; они даже происходят от другой силы, ибо отражаются в сердце от духа, а не от животной части*<sup>14</sup>.

Еще одна разновидность «эмотивных топосов», используемых свт. Кириллом в молитвословии, нормативной риторикой относится к тропам. Речь идет *о метафоре*. Однако в поэтике молитвословий «выражение, употребляемое в переносном значении», является не метафорой как таковой, а именно «эмотивным ключом». Прежде всего, об этом свидетельствует та роль, которую играют «скрытые сравнения» в молитвословиях свт. Кирилла. Ни одну из функций метафоры они не исполняют – ни стилеобразующую, ни жанрообразующую, ни текстообразующую; функции этих скрытых сравнений те же, что и у «эмотивных топосов» – смыслообразующая и эмотивная.

Во-первых, обязательное в молитвословиях описание психологических и эмоциональных состояний молящегося, то есть того, что не **очевидно** во всех смыслах, не может быть сделано иначе, как только через скрытое сравнение, и в оппозиции троп/не троп второй компонент здесь всегда отсутствует, при том что имеется порой неисчислимый ряд синонимичных скрытых сравнений:

*всё тело и душу язвено имея [113], плотскими похотьми облекохся [116], язвен вражьими стрелами [125], поработихся похотному бесу, полон есмь всякия нечистоты и безакония [129], многа злобою умерщвен [133], язвен греховным жалом, бесовским объят мечтанием [138] и т.п.*

Во-вторых, приведенные выше выражения воспринимаются в христианской культуре как буквальные обозначения определенных духовно-психических состояний молящегося. Так, например, известно, что в христианской антропологии физические болезни и раны суть признаки-проявления-следствия духовных болезней и язв, поэтому *древний русич до XVI в. здоровьем считал не физическое, а душевное, моральное благополучие; состояние, противоположное недугу, он понимал как дар и награду за душевное свое здоровье*<sup>15</sup>. Таким образом, в молитвословиях свт. Кирилла уподобление телесных изъянов человека духовным – не троп, а описание сути явления, вызывающее соответствующий эмоциональный отклик адресата:

<sup>14</sup> Ф. Затворник, *Начертание христианского правоучения*, Москва 2010, с. 432.

<sup>15</sup> В. В. Колесов, *Мир человека в слове Древней Руси*, Ленинград 1986, с. 100.

*исцеляющи душевные ми болезни и прогоняюще телесные недугы [119]; избави мя от всех плотских и душевных скверн [120]; всё тело и душу язвено имея и всяцей муце повинень сый [113], исцели болезнь сердца моего, уврачуй струпы душа моя [125], исцели мя, милостиве, зле уязвленного греховным жалом [138] и др.*

Грех в христианской аскетике и сотериологии объясняется как следствие поражения человека в борьбе с дьяволом. Отсюда – многочисленные в Кирилловых молитвословиях и отнюдь не метафорические образы порабощения и *работы* (т.е. рабства – Л.Л.) *дьяволя*:

*волею поработихся похотному бесу [129], да не до конца объметь мя темный князь жадаием плотским [133], искушающего мя врага крестом Своим низложи [136], ноци (...) не чаю прейти, бесовским объят мечтанием [138] и т.д.*

Бес во всех этих контекстах воспринимался молящимся вовсе не как некий символический образ *мирового трансцендентального ноуменально-космического тоталитарного персонализированного зла* (известная шутка А.В. Кураева), но как вполне реальное существо. Это существо можно, к примеру, заставить молотить пшеницу, как это сделал преп. Феодор Печерский (см. «Слово о преподобных отцах Феодоре и Василии» из Киева-Печерского патерика) или закрыть в рукояйнике, а потом еще и использовать в качестве «конька-горбунка», как это сделал свт. Иоанн Новгородский (см. «Повесть о путешествии на бесе в Иерусалим Иоанна Новгородского») и т.п.

Вместе с тем грех в системе христианского вероучения – это проявление зла, которое не обладает истинным бытием, а лишь свидетельствует об отсутствии бытия-добра. Грешник, не осознавший свои согрешения и не покающийся, в буквальном смысле не существует для жизни вечной, имеющей свой исток в Боге, абсолютном добре. Поэтому выражения типа *мене, многыми грехы умерша (...) оживи [121], многа злобою умерщвень [133]* и т.п. не имеют в христианской культуре переносного значения. Здесь – показание истинной причины происходящего с человеком, и порядок, задача этого показания прямо противоположна задаче метафоры: это уход от иносказания к наиболее точному – можно сказать, научно-терминологическому – определению сути явления. Понимание же сущности происходящего позволяет молящемуся дать ему правильную эмоциональную оценку, что подготавливает катарсис и духовное преображение.

Таким образом, в христианском каноническом творчестве эмотивные структуры являются средствами путеводительства адресата к Ис-

тине изображаемого, способствуя тем самым духовному преобразению реципиента. Эмотивные знаки и средства, формализованные и узаконенные нормативными риторикой и поэтикой, попадая в сферу христианской иконологии, преобразуются из инструментов манипуляции сознанием реципиента и/или украшения речи в инструменты духовного преобразования и обожения человека. Одним их таких инструментов являются «эмотивные ключи», задача которых – вызвать эмоциональный отклик и последующий катарсис у своих читателей и/или слушателей.

В молитвословиях свт. Кирилла Туровского «эмотивные ключи», указывающие и разъясняющие каждому из молящихся его (молящегося) актуальное духовное состояние, представлены несколькими разновидностями: 1) «литургические эмотивные ключи», включают в себя элементы, входящие в тексты богослужебных последований и могут принимать вид а) собственно цитат, б) отдельных реминисценций и, или аллюзий, встроенных в текст молитвословия, в) центонов из реминисценций, аллюзий, парафразов и т.д.; 2) «эмотивные топосы» – специфические для культуры рах *christiana*, легко опознаваемые и понимаемые ее адептами образы, представленные гиперболизированным самоуничижением и разного типа метафорами.

Многогранная богословская эрудиция проповедника (в области христианской онтологии, антропологии, гносеологии, сотериологии, еkkлезиологии, аскетике, Священной и Церковной истории, Св. Писания и Предания и т.д.) и его подвижнический опыт затворничества помогают святителю правильно подбирать «эмотивные ключи», позволяющие наполнить хорошо знакомые адресату образы искренним и трепетным чувством, «проявить» их доселе не замеченный смысл и в итоге – успешно «перенацелить» своего адресата с эмоциональной оценки мирских проблем («телесная страстность») на эмоциональное переживание реальности истинного Бытия («святая страсть»).

#### LITERATURA

- Buchkov V. V., *Vizantiyskaya estetika. Teoreticheskiye problemy*, Moskva 1977 [Бычков В.В., *Византийская эстетика. Теоретические проблемы*, Москва 1977].
- Feofan Zatvornik, *Nachertaniye khristianskogo pravoucheniya*, Moskva 2010 [Феофан Затворник, *Начертание христианского правоучения*, Москва 2010].
- Gladkova O. V., *Bibleyskiye leksicheskiye klyuchi agiograficheskikh tekstov*, «Russkaya rech'» 2008, № 6 [Гладкова О.В., *Библейские лексические ключи агиографических текстов*, «Русская речь» 2008, № 6].

- Kolesov V. V., *Mir cheloveka v slove Drevney Rus*, Leningrad: Izd-vo Leningradskogo un-ta, 1986 [Колесов В. В., *Мир человека в слове Древней Руси*, Ленинград: Изд-во Ленинградского ун-та, 1986].
- Larin B.A., *Estetika slova i yazyk pisatelya*, Leningrad 1974 [Ларин Б.А., *Эстетика слова и язык писателя*, Ленинград 1974].
- Malkov P.Y., *Ucheniye svyatykh ottsov Vostochnoy Tserkvi o strastyakh (v yego vzaimosvyazi s ucheniyem o chelovecheskoy prirode i prizvanii yeye k obozheniyu)*, Bogoslovskaya konferentsiya Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi «Zhizn' vo Khriste». Moskva, 15–18 noyabrya 2010 g. Materialy, Sinodal'naya Bogoslovskaya Komissiya, Moskva 2012 / [Elektronnyy resurs]. Rezhim dostupa: <https://azbyka.ru/otechnik/antropologiya-i-asketika/uchenie-svjatykh-ottsov-vostochnoj-tserkvi-o-strastjah-v-ego-vzaimosvjazi-s-ucheniem-o-chelovecheskoj-prirode-i-prizvanii-ee-k-obozheniyu/>. [Малков П.Ю., *Учение святых отцов Восточной Церкви о страстях (в его взаимосвязи с учением о человеческой природе и призвании ее к обожению)*, Богословская конференция Русской Православной Церкви «Жизнь во Христе». Москва, 15–18 ноября 2010 г. Материалы. Синодальная Богословская Комиссия, Москва 2012 / [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://azbyka.ru/otechnik/antropologiya-i-asketika/uchenie-svjatykh-ottsov-vostochnoj-tserkvi-o-strastjah-v-ego-vzaimosvjazi-s-ucheniem-o-chelovecheskoj-prirode-i-prizvanii-ee-k-obozheniyu/>].
- Mielníkaŭ A. A., *Kirył, jepiskap Turaŭski: žyccio, spadčyna, svieta pohliad*, Mínsk 1997 [Мельникаў А. А., *Кірыл, епіскап Тураўскі: жыццё, спадчына, светлагляд*, Мінск 1997].
- Pikkio R., *Funktsiya bibleyskikh tematicheskikh klyuchey v literaturnom kode pravoslavnogo slavyanstva*, Slavia Orthodoxa. Literatura i yazyk, Moskva 2003 [Пиккио Р., *Функция библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства*, Slavia Orthodoxa. Литература и язык, Москва 2003].
- Prokhorov G.M., *Pamyatniki perevodnoy i russkoy literatury XIV–XV vekov*, Leningrad 1987 [Прохоров Г.М., *Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков*, Ленинград 1987].
- Rogachevskaya Ye. B., *Tsikl molitv Kirilla Turovskogo. Teksty i issledovaniya*, Moskva 1999 [Рогачевская Е.Б., *Цикл молитв Кирилла Туровского. Тексты и исследования*, Москва 1999 (первая редакция)].
- Uspenskiy L. A., *Bogosloviye ikony Pravoslavnoy Tserkvi*, Pereslavl' 1997, XVI + 656 s. [Успенский Л.А., *Богословие иконы Православной Церкви*, Переславль 1997, XVI + 656 с.]
- Zhivov V. M., *Razyskaniya v oblasti istorii i predystorii russkoy kul'tury*, Moskva 2002 (Yazyk. Semiotika. Kul'tura) [Живов В. М., *Разыскания в области истории и предистории русской культуры*, Москва 2002].



SUMMARY

“EMOTIVE KEYS” IN THE WORKS OF ST.KIRILL TURKOVSKY

The author shows how emotive means when falling into the sphere of Christian iconology, are transformed into tools for the spiritual change of a person. One such tool is represented by emotive keys. In the prayers of St Kirill Turovsky they are represented by such varieties as “liturgical emotive keys” – fragments of liturgical sequences (direct quotations, individual reminiscences and/or allusions, centons from reminiscences, allusions, paraphrases, etc.) and “emotive toposes” – images specific to the Pax Christiana culture, easily recognizable by its adherents (hyperbolized self-abasement, different types of metaphors).

**Key words:** sphere of emotions, emotiveness, emoseme, emotive key, emotive topos, prayers of Kirill Turovsky, artistic canon of Christian culture, patristic psychology and soteriology.