Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования
«Уральский федеральный университет
имени первого Президента России Б.Н. Ельцина»
Уральский гуманитарный институт
Кафедра русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации

На правах рукописи

Рядовых Наталья Александровна

Жанр акафиста: категориально-текстовая специфика

10.02.01 – русский язык

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата филологических наук

Научный руководитель:
доктор филологических наук,
доцент Т. В. Ицкович

Екатеринбург – 2021

Оглавление

Введение 4

Глава 1. Акафист в жанрово-стилистическом и категориально-текстовом аспектах 13

1.1. Религиозный стиль в функционально-стилистической парадигме речи 13

1.2. Акафист как жанр религиозного стиля 30

1.3. Категориально-текстовой подход к описанию стиля и жанра 46

Выводы по главе 1 57

Глава 2. Категория темы в жанре акафиста 58

2.1. Тематическая дуальность жанра акафиста 58

2.2. Духовная тема 63

2.3. Предметная тема и ее разновидности 95

2.3.1. Объективная тема: объективно-сакральная разновидность 95

2.3.2. Объективная тема: объективно-профанная разновидность 104

2.3.3. Субъективная *мы*–тема 109

Выводы по главе 2 113

Глава 3. Категория хронотопа в жанре акафиста 114

3.1. Время и пространство в научном освещении 115

3.2. Христианская картина мира в хронотопе гимнографии 125

3.3. Категория времени в тексте акафиста 135

3.3.1. Сакральное время 137

3.3.2. Объективное время 140

3.3.3. Субъективное время 148

3.4. Категория пространства в тексте акафиста 155

3.4.1. Сакральное пространство 155

3.4.2. Объективное пространство 160

3.4.3. Субъективное пространство 165

Выводы по главе 3 169

Глава 4. Категории тональности и оценочности в жанре акафиста 171

4.1. Субъективная модальность текста 171

4.2. Категория тональности в тексте акафиста 177

4.3. Категория оценочности в тексте акафиста 208

Выводы по главе 4 220

Заключение 222

Список литературы 227

Список словарей и справочников 267

Список источников 269

Приложение 1 271
Великий Акафист. Акафист Пресвятой Владычице нашей Богородице и Приснодеве Марии (на русском языке; в переводе Филарета (Дроздова), митрополита Московского и Коломенского)

Приложение 2 279
Великий Акафист. Акафист Пресвятой Богородице (на церковнославянском языке)

Введение

Диссертационное исследование посвящено категориально-текстовому описанию акафиста как жанра религиозного стиля русской речи.

Актуальность настоящей диссертационной работы обусловлена научной необходимостью целостного текстового описания функциональных стилей и жанров. Прежде всего, указанная задача ставится по отношению к религиозному стилю, изучение которого начинается в последние десятилетия XX века в связи со сменой общественной формации, восстановлением статуса религии как неотъемлемой части общественного сознания и возрождением полной научной картины функционального варьирования литературного русского языка [Купина, Матвеева 2017: 136]. Выделение каждого функционального стиля опосредуется экстралингвистическими факторами. В исследуемом функциональном стиле находит отражение специфика религиозного мировоззрения, что вызывает обусловленность текстового анализа описанием христианской картины мира как сакрального компонента текста акафиста. Актуальность диссертации определяется необходимостью преимущественного описания ядерных жанров религиозного стиля, в частности, молитвы, разновидностью которой является жанр акафиста.

Степень разработанности темы. Описанию религиозного стиля и его жанровой специфики посвящаются научные изыскания в отечественной и зарубежной лингвистике таких ученых, как Е. В. Артамонова, К. А. Архипова, К. Байер, Т. В. Беднягина, Д. Бенковска, И. В. Бугаева, А. А. Бусель, С. С. Вареник, А. О. Велижанина, М. Войтак, А. А. Волков, А. К. Гадомский, И. М. Гольберг, С. А. Гостеева, И. В. Грекова, А. И. Гречаная, Г. В. Гриненко, А. Драгала, Д. А. Звездин, А. И. Изотов, С. Н. Ипатова, И. А. Истомина, Т. В. Ицкович, Ю. В. Кагарлицкий, И. С. Карабулатова, Ю. С. Карагодская, В. И. Карасик, В. Ковальски, Х. Куссе, О. А. Крылова, Л. П. Крысин, В. В. Куклев, А. М. Лейчик, Ю. Т. Листрова-Правда, Л. М. Майданова, Г. Е. Малыгина, Т. Д. Маркова, Д. А. Михеева, В. А. Мишланов, А. Ю. Никифорова, О. Е. Павловская В. И. По-

стовалова, А. М. Прилуцкий, О. А. Прохватилова, И. А. Реморов, А. В. Рожкова, Н. Н. Розанова, В. А. Салимовский, Л. Д. Самохвалова, А. Н. Смолина, А. С. Стаценко, Т. Б. Трошева, Л. В. Христолюбова, Е. С. Худякова, В. В. Филатова, О.В. Чевела, В. Н. Щукина и др.

В жанровой парадигме религиозного стиля акафист, имеющий богатую многовековую историю, является одним из наиболее активно развивающихся в последнее время жанров, что вызывает внимание исследователей (С. С. Аванесов, С. С. Аверинцев, М. А. Агафонова, В. Д. Богословский, Т. С. Борисова, И. П. Давыдов, Т. В. Ицкович, А. А. Камалова, Б. Козак, М. Е. Козлов, М. Н. Коннова, А. И. Кузнецова, Ю. А. Лабынцев, Ф. Б. Людоговский, Г. Павлович, Г. Папайаннис, Е. А. Полетаева, А. В. Попов, О. А. Родионов, И. В. Самсонова, П. Товарек, А. А. Чуркин, О. А. Шапорева, Л. Л. Щавинска и др.).

В настоящей работе жанр как текстотип определенного функционального стиля рассматривается с опорой на труды по лингвистике текста [Арнольд 1991; Бортников 2020; Валгина 2003; Гальперин 1981; Гвенцадзе 1986; Левицкий 2006; Леонтьев 1976; Леонтьев 1979; Москальская 1981; Новиков 1983; Скворецкая 2002; Слюсарева 1982; Тураева 2018; Шабес 1989 и др.] и стилистике текста [Баранов 1993; Бондарко 1988; Брандес 2014; Виноградов 1963; Гайда 2015; Горшков 2006; Кожина 2018; Костомаров 2005; Котюрова 1988; Матвеева 1990; Купина, Матвеева 2017; Одинцов 1980; Сиротинина 2000; Солганик 2018; Шмелев 2002 и др.]. Всестороннее изучение текста позволяет выделять интегральное текстовое качество на коммуникативном основании [Головин 1977; Золотова 2010; Котюрова 2013; Колшанский 1984; Сидоров 1987; Степанов 1985; Храпченко 1985]. Системно-коммуникативный подход формирует представление о тексте как о системе текстовых категорий (типологических признаков текста) [Ванников 1984], каждая из которых представляет собой «универсальный смысл текста» [Чернухина 1987] и имеет особую лингвистическую манифестацию. Текстовые категории характеризуются типовой реализацией в рамках определенного функционального стиля и жанра-текстотипа как объекта более низкого уровня абстракции [Матвеева 1990: 161].

Объект исследования – жанр акафиста, представленный группой текстов общей коммуникативно-прагматической направленности.

В настоящем исследовании акафист рассматривается как жанр религиозного функционального стиля, имеющий фиксированную композиционную структуру, генетически связанный с протожанром молитвы и являющийся вербализованным способом коммуникации между двумя мирами – земным и небесным. Ведущая интенция акафиста – хвала, наряду с которой могут реализовываться интенции благодарности, просьбы, а также покаяния.

Предмет исследования – категориально-текстовая специфика акафиста, выявляемая на основании описания типологических признаков, выбранных для анализа, а также характеристика взаимодействия категорий темы, композиции, хронотопа, тональности и оценочности.

Материалом анализа служат тексты акафистов, которые имеют официальное одобрение Русской Православной Церкви (Великий Акафист; «Акафист Иисусу Сладчайшему»; «Акафист иконе Пресвятой Богородице ″Владимирская″»; «Акафист святому великомученику Георгию Победоносцу»; «Акафист святой праведной Матроне Московской» и др.) и акафисты, не получившие официального признания РПЦ, но одобренные массовым сознанием и имеющие широкое хождение в религиозной среде. Это акафисты ряду канонизированных святых, Богородице в честь имеющих официальное празднование чудотворных икон, акафисты в честь церковных праздников и др. («Акафист Пресвятой Богородице пред иконой ″Единая Надежда отчаянных″»; «Акафист Рождеству Христову»; «Акафист святым сорока мученикам севастийским»; «Акафист святому праведному воину Феодору Ушакову» и др.). Для объективности анализа в качестве сопоставительного материала привлекаются немногочисленные тексты так называемых псевдоакафистов, вопрос официальной канонизации адресата которых либо не рассматривается, либо отвергается (например, «Акафист святому мученику Игорю (Талькову), русскому сладкопевцу»; «Акафист мученику Сергею Рязанскому» (Сергею Есенину) и пр.). Таким образом, с лингвистической точки зрения, в область рассмотрения попадают три группы акафистов (официально одобрен-

ные, официально не одобренные, но массово признанные, псевдоакафисты), которые выделяются на основании двух основных критериев: тип адресата и официальное утверждение РПЦ.

Рассматриваемые в исследовании тексты демонстрируют языковую специфику жанра акафиста, который находится на внешней границе стилевого ядра полевой структуры религиозного функционального стиля. Акафист, входящий в жанровый состав молитвенного подстиля [Купина, Матвеева 2017: 208], коррелирует с ядерными богослужебными жанрами и представлен текстами как на церковнославянском, так и на современном русском языках. Использование русского и церковнославянского языков в текстах православных акафистов отражает процесс постепенного перехода от диглоссии, то есть «способа сосуществования двух языковых систем в рамках одного языкового коллектива, при котором функции этих двух систем находятся в дополнительном распределении, соответствуя функциям одного языка в обычной (недиглоссийной) ситуации» [Успенский 1994: 5], к билингвизму, под которым понимается «сосуществование двух равноправных и эквивалентных по своей функции языков». «Переходное состояние» от диглоссии к билингвизму «позволяет ожидать вытеснения одного языка другим или слияния их в тех или иных формах» [Там же: 6]. «Церковнославянскорусское двуязычие» [Живов 1996: 418] или «двуединство литературного языка» [там же: 413] формирует стилистическую систему современного русского языка как «зиждущуюся на русско-церковнославянском симбиозе» [Толстой 2002: 86].

В диссертации исследуются акафисты разных исторических периодов, написанные на русском и церковнославянском языках. Несомненное влияние церковнославянского языка, являющегося языком христианского богослужения, на народный литературный язык позволяет «считать церковнославянский язык одной из составляющих русского литературного языка, сформированного на собственно русской основе» [Матвеева 2010: 527–528]. Русский литературный язык рассматриваемых текстов выступает в качестве изначально используемого («Акафист Святому Духу»; «Акафист благодарственный ″Слава Богу за все″»; «Акафист Богомладенцу Иисусу, Господу нашему»; «Акафист мученикам Рос-

сийским века сего» и др.), а также в качестве языка, на который были переведены акафисты, созданные на греческом или церковнославянском языках (Великий Акафист («Акафист Пресвятой Богородице»); «Акафист сладчайшему Господу нашему Иисусу Христу»; «Акафист святителю Николаю Мирликийскому» и др.). Категориально-текстовой анализ, осуществляемый на функционально-смысловом основании, позволяет снимать языковое препятствие, с которым связывается представление о двуязычии религиозного стиля. Всего при работе над диссертацией было исследовано порядка 250 текстов акафистов.

В процессе обработки текстового материала выдвинута следующая **гипотеза:** специфика текстотипа акафиста детерминирована характерологическими особенностями религиозного стиля и выражается посредством текстовых категорий, реализующихся во взаимодействии. В жанре акафиста находит отражение дихотомия земного и небесного, а также прототекстуальная обусловленность религиозного стиля, что определяет особенности организационно-тематического и пространственно-временного решения, формирует набор соответствующих тональностей, которые получают предметно-логическое оценочное обоснование.

Цель работы заключается в описании жанра акафиста на категориально-текстовом основании и выявлении специфики экспликации жанровых типологических признаков.

Достижение поставленной цели предполагает направленное на доказательство выдвинутой гипотезы решение логически взаимосвязанных **задач**:

1) выявить и описать средства и способы реализации текстовых категорий темы, композиции, хронотопа, тональности и оценочности в жанре акафиста;

2) применить модель описания текстовых категорий к текстам акафистов посредством анализа текстовых сигналов категорий, а также с помощью выявления сочетаемости и расположения экспликаторов в тексте;

3) выявить специфику текстовой реализации указанных категорий, осуществить классификацию состава каждой категории на функционально-семантическом основании;

4) обобщить результаты исследования: охарактеризовать особенности системного взаимодействия текстовых категорий и определить специфику жанра акафиста.

Методология и методы исследования. В диссертации используются общенаучные методы наблюдения, обобщения, интерпретации, классификации. Для доказательства выдвинутой гипотезы в качестве основания используется группа приемов категориально-текстового и коммуникативно-прагматического анализа, а также реализуется комплексная методика, координирующая приемы семантического, компонентного, контекстологического, дефиниционно-сопоставительного анализа, применяются методы стилистического и лингвоаксиологического исследования.

Степень достоверности полученных научных результатов определяется репрезентативностью изученного материала, комплексной методикой анализа, адекватной целям, задачам и рассматриваемому объекту, опорой на концепцию отражательного принципа текстовых категорий. Научные положения, выводы, сформулированные в диссертации, подкреплены убедительными данными и обеспечены привлечением достаточного количества авторитетных научных источников различного характера (среди них – научные работы по лингвистике текста, функциональной стилистике, жанроведению).

Научная новизна работы. Изучение жанра акафиста на категориально-текстовом основании осуществлено впервые. Проведенный анализ позволил выявить специфику экспликации текстовых категорий темы, композиции, хронотопа, тональности и оценочности в жанре акафиста, а также доказать прототекстуально обусловленную каноническую устойчивость жанра.

Теоретическая значимость исследования обусловлена вовлеченностью в процесс исследования текстовых категорий темы, композиции, хронотопа, тональности, оценочности. Результаты работы позволят конкретизировать экспликационные возможности указанных категорий в границах религиозного стиля. Категориально-текстовое обследование текстов акафистов дает целостное представление о системно-коммуникативной природе жанра.

Практическая значимость исследования. Материалы и результаты исследования могут быть использованы в практике преподавания учебных курсов по стилистике художественной речи русского языка, в рамках курса «Культура речи и стилистика», при изучении славянской лингвотекстологии и общего курса славистики, а также при разработке спецкурсов по проблемам религиоведения в духовных учебных заведениях. Возможно перспективное прикладное направление, связанное с составлением рекомендаций по созданию текстов современных акафистов.

Положения, выносимые на защиту:

1) Акафист представляет собой жанр, характеризующийся двуплановой (внутристилевой и межстилевой) гибридностью. С одной стороны, в акафисте реализуются молитва и житие – протожанры религиозного стиля. С другой стороны, сочетание повествовательных, поэтических и риторических компонентов позволяет отнести жанр акафиста к области пересечения художественного и религиозного функциональных стилей.

2) Текстовая категория композиции акафиста является формальным жанрообразующим признаком. Специфические черты композиционного устройства акафиста закладываются протожанровым текстом Великого Акафиста («Акафиста Пресвятой Богородице») и строго повторяются во всех последующих текстах.

3) Жанр акафиста характеризуется специфической реализацией тематической дуальности, которая проявляется в наличии и взаимодействии духовной и предметной тем. Духовная тема является доминирующей и соотносится с богословской трактовкой содержания текста. В составе предметной темы выделяется объективная тема (соотносится с адресатом акафиста, отражает предметную реальность нарративной линии текста и характеризуется оппозицией объективно-сакральной и объективно-профанной разновидностей), а также выделяется субъективная *мы*–тема (увязывается с коллективным адресантом акафиста, отражает духовное состояние адресанта и предметную реальность ретрансляции текста).

4) Духовная тема представлена триадой тематических цепочек (адресатной, теоцентрической и амартиацентрической) протожанрового текста Великого

акафиста («Акафиста Пресвятой Богородице») и становится основанием для полевой классификации последующих текстов акафистов. Жанровое ядро акафиста образуется текстами, в которых сохраняется набор протожанровых тематических цепочек. Отсутствие магистральной адресатной цепочки в составе духовной темы псевдоакафистов определяет периферийное положение текста в жанровом поле акафиста.

5) Категория хронотопа соотносится с тематическим членением акафиста. Выделяются сакральный (соответствующий духовной теме) и реальный (соответствующий предметной теме) типы хронотопа. Идея двоемирия проявляется в дихотомии названных типов хронотопа, а также вербализуется при экспликации объективного и субъективного восприятия времени и пространства в разновидностях реального хронотопа. В частности, субъективный хронотоп эксплицирует характерную для коллективного адресанта двойственность мировосприятия, которая проявляется в формуле *здесь и сейчас* vs *везде и всегда*.

6) Категория тональности в жанре акафиста представлена контрадикторной дихотомией тональностей – благоговейной, связанной с адресатом акафиста, и уничижительной, соотносимой с коллективным адресантом. При текстовой реализации указанные антонимические тональности характеризуются равнозначно высокой степенью интенсивности.

7) Категория оценочности выражается посредством аксиологического лексикона, включающего аксиологемы, обозначающие ключевые ценности и антиценности русского православия, аксиологически маркированную лексику (в том числе в составе метафор) и может оформляться с помощью логико-формальных грамматических структур. Категория оценочности отражает аксиологическую категоричность, свойственную христианскому мировосприятию.

Апробация результатов исследования. Основные положения диссертации были изложены в рамках научно-практических конференций: Международная конференция «Аксиологические аспекты современных филологических исследований», УрФУ, Екатеринбург, 2019; XXI Международная научно-практическая конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Научное творчество XXI

века», НИЦ, Красноярск, 2019; VIII Всероссийская научно-богословская конференция «Церковь. Богословие. История», УрФУ, Екатеринбургская Епархия РПЦ, Екатеринбург, 2020; X Международная научная конференция «Современная православная гимнография», РАН ИРЯ им. В. В. Виноградова, Москва, 2020; Международный научный семинар «Аксиологические аспекты современных филологических исследований», УрФУ, Екатеринбург, 2020; Международная научно-практическая конференция «Русский язык и литература в славянском мире: история и современность», МГУ, Москва, 2020; Международный научный конгресс «Современная наука, человек и цивилизация», КНИИ РАН, Грозный, 2020; Международная научно-практическая конференция «Русистика в мировом пространстве: традиции и перспективы», ИНДАПРЯЛ, Нью-Дели, 2020; Международная научная конференция «Русский язык в современном научном и образовательном пространстве», посвященная 90-летию профессора С. А. Хаврониной, РУДН, Москва, 2020.

Отдельные этапы исследования и его результаты обсуждались на заседаниях кафедры русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации УГИ УрФУ.

Результаты работы отражены в 11 публикациях, из них 3 научных статьи в изданиях из перечня ВАК.

Структура диссертационной работы определяется поставленными задачами и общей логикой исследования. Диссертация состоит из введения, четырех основных глав, заключения. Во введении обосновываются актуальность и научная новизна, обозначаются цель, задачи, объект, предмет, методы исследования, оценивается степень изученности проблемы, дается характеристика языкового материала, представляется гипотеза и положения, выносимые на защиту, отмечаются теоретическая и практическая значимость работы, степень достоверности и апробация полученных результатов. Глава 1 содержит общетеоретические сведения, включает обзорную характеристику специфики жанра акафиста, а также описание формального жанрообразующего признака – категории композиции. В главе 2 исследуется текстовая категория темы жанра акафиста, в главе 3 – категория хроно-

топа, в главе 4 – категории тональности и оценочности. В заключении содержатся основные выводы, соответствующие результатам проведенного исследования, излагаются перспективы научной работы.

Диссертация включает список литературы (409 наименований), список использованных словарей и справочников (22 наименования), список источников (21 наименование), приложения. Общий объем диссертации – 270 страниц (без учета приложений).

Глава 1. Акафист в жанрово-стилистическом и категориально-текстовом аспектах

1.1. Религиозный стиль в функционально-стилистической парадигме речи

Религиозный стиль как функциональная разновидность речевой коммуникации получает научное описание относительно недавно. В силу объективных социально-политических причин лингвистические исследования сферы религиозного общения становятся возможными лишь на рубеже XX–XXI вв. Активные разыскания языковедов в области религиозной коммуникации позволяют формировать целостное представление о функционально-стилистической парадигме национальной речи.

В широком понимании представление о стиле и возможности функционально-стилистического варьирования формируется в ходе многовекового развития науки о языке и связывается с историческими изменениями «картины стилевого состояния различных языков» [Крылова 2006: 33]. Так, учение античной риторики о трех стилях, за каждым из которых закрепляется определенная сфера употребления [Античные риторики 1978: 25], принципиально отличается от древнеиндийского эстетического понимания стиля как объединения изобразительных средств – аланкар. Античная «теория и практика убеждающего красноречия» [Авеличев 1986: 12], демонстрируя «неоднородность системы достаточно развитого языка такого, как латинский или греческий» [Левицкий 2006: 15], выделяет стиль на основании нормативности при решении коммуникативных задач. Стилевое членение на «три рода речений российского языка», обозначенное М. В. Ломоносовым, не только дифференцирует стили, но и выделяет прагматический аспект («выгоду») определенного стиля. Так, высокий стиль, реализуемый при помощи церковнославянского языка в «книгах церковных», характеризуется общеязыковой функциональной нагрузкой, заключающейся в «утверждении силы, красоты и богатства российского языка», в его способности «противостоять упадку» [Ломоносов 1986: 474–477]. Прагматический подход определяет речевой стиль как «при-

способление» средств языка к особым целям, являющимся добавочными по отношению к основной цели всякого говорения – сообщению мысли», как «специфическую оболочку, которой покрывается язык в результате такого приспособления» [Пешковский 1930: 125].

Уже в средневековых поисках «подлинного механизма языка» стиль соотносится с разграничением свойств языков и их «обиходом» (употреблением) [Бокадорова 1987: 96]. В. фон Гумбольдт, понимая язык «не как *ergon* (кладовая, продукт, совокупность всех единиц), а как его функционирование – *energeia* (употребление языка, язык в действии)» [Кожина 2018: 13], обнаруживает стилевой «характер» языка, который связан с духовной самобытностью каждого народа [Гумбольдт 1984: 178]. Стилистика, исследуя язык как нечто взаимосвязанное, живое, позволяет рассматривать за «индивидуальными языковыми употреблениями» «общую духовную предрасположенность говорящих» [Фосслер 1910: 157–170].

Различные подходы к выделению стилей выявляют сложность, «зыбкость в границах» [Брандес 2014: 8], свойственные данному понятию. Так, жанровый подход соотносит стиль с набором определенных жанров [Ризель 1952; Ефимов 1954] и понимается как «жанровая разновидность литературного языка» [Ефимов 1952: 11]. Однако «разнородность» самих жанров не позволяет обеспечить «внутреннее языковое единство» [Крылова 2006: 37] при классификации стилей, проводимой на жанровом основании. Кроме того, экспрессивные разграничения, идентифицирующие различные стили, могут использоваться в одном и том же произведении, то есть в рамках одного и того же жанра. Как отмечает академик В. В. Виноградов, данная особенность выделялась еще Ломоносовым, придававшим важное значение «определению и характеристике различий в экспрессивной окраске выразительных средств русской речи» [Виноградов 1963 *а*: 229].

Идея обусловленности стиля проявлением экспрессивности на фоне общеупотребительных ресурсов языка позволяет описывать «поле стилистики» как совокупность значимых в экспрессивно-эмоциональном аспекте средств фонологии, лексики, синтаксиса [Балли 1961] и рассматривать стиль в качестве способа экс-

пликации единой экспрессивно-стилистической тональности. При этом стилевое своеобразие определяется степенью «языковой «регулярности»: «менее регулярные языки, имеющие в своей системе больше отклонений в парадигмах (например, греческий, русский), предоставляют сами по себе больше стилистических ресурсов, чем языки более унифицированные, с жесткими правилами» [Балли 2018: 8].

Структурный подход, разграничивающий язык (*langue*), речь (*parole*) и речевую деятельность (*langage*) [Соссюр 2020], позволяет рассматривать коннотативное (дополняющее денотат) *созначение* языковых средств в качестве признака, регулирующего выбор между различными стилями [Ельмслев 2006]. Стиль воспринимается как окраска всего объема языковых единиц на фоне нейтральных и соотносится с представлением о целенаправленности средств выражения языковой системы [Якобсон 1985] в связи с экспрессивной, апеллятивной и репрезентивной функциями [Бюлер 1993].

Стиль может выделяться с литературоведческих позиций. Язык как «нечто вполне определенное в разносистемной совокупности фактов речевой деятельности» [Соссюр 2020: 27] предполагает наличие индивидуального языка (стиля) писателя. Фраза Ж. Л. де Бюффона «Стиль – это человек» преломляется в представлении об *оригинальности художника* [Гегель 2007: 306] и *слоге* великого писателя, который «нельзя разделить на три рода – высокий, средний и низкий; слог делится на столько родов, сколько есть на свете великих <…> писателей» [Белинский 2019: 492]. Лингвистика выделяет *идиостиль* как совокупность основных стилевых элементов, присутствующих в произведениях автора [Ахманова 2004; Купина, Матвеева 2017].

«Языковое воплощение» «индивидуальной психологии писателя» соотносится с «интерсубъективными (надындивидуальными) аспектами стилистических явлений» [Салимовский 2013: 8], становится объектом исследования языкознания и литературоведения, объединившихся и «поддерживающих друг друга» «на исконно родственной почве филологии» [Виноградов 1958: 23]. В литературоведении стиль языка художественного произведения понимается как один из элемен-

тов стилевой системы наряду с идейно-художественными его особенностями [Тимофеев 1976]. Лингвистическая (функциональная) стилистика изучает художественную речь с точки зрения функционирования языка и выявления ее специфики [Кожина 1974].

Стиль как «способ, с помощью которого речевое построение отвечает выразительным требованиям функционального объекта» [Матезиус 1967: 444–524], предполагает «функциональную дифференциацию» литературного языка [Гавранек 1967: 432–444]. «Стили речи», определяемые выбором «слов, форм, конструкций», зависят не только от общих законов и правил языка, но и от «назначения речи» [Сорокин 1954: 74]. «Язык есть лишь тогда, когда он употребляется» [Винокур 1990: 207]. Соответственно, стиль понимается как «общественно осознанная, функционально обусловленная, внутренне объединенная совокупность приемов употребления, отбора и сочетания средств речевого общения в сфере того или иного общенародного, общенационального языка, соотносительная с другими такими же способами выражения, которые служат для иных целей, выполняют иные функции в речевой общественной практике данного народа» [Виноградов 1955: 73].

Первые попытки классификаций функциональных стилей [Привалова 1969], выработка инструментария, маркирующего стиль посредством выделения определенных признаков [Гальперин 1965: 70], помогают понять природу стилей языка, изменить представление об экстралингвистических факторах и стилеобразующих принципах [Одинцов 1980: 14]. В качестве последних начинает рассматриваться «ближайшая социальная ситуация и более широкая социальная среда» [Бахтин 1993: 94], обусловливающая «функционирование языка в различных видах речи» [Кожина 1968], влияющая на своеобразие стилистической окраски, специфику речевой организации, нормы отбора и сочетания языковых единиц [Кожина 1966: 13].

Функциональный стиль «погруженной в жизнь» речи [Кожина 1966: 13] проявляется в аспекте системности. «Стилистическое построение» «словесных элементов» определяет коммуникативная целесообразность [Винокур 1990: 27] и

соотнесенность с экстралингвистическим влиянием. Базовыми экстралингвистическими факторами, детерминирующими функциональный стиль, признаются общественная деятельность, форма сознания, тип мышления [Кожина 2018]. Добавочные коммуникативные задачи или особые ситуативные условия коррелируют с дополнительными стилеобразующими факторами: устная или письменная форма речи; вид речевой активности (монолог или диалог, массовый или личный характер коммуникации) и субъективными факторами: возраст, пол, настроение собеседника и др.

В настоящем исследовании вслед за Н. А. Купиной и Т. В. Матвеевой, опирающимися на труды М. Н. Кожиной, мы используем термин функциональный стиль в следующем значении – это наиболее крупная речевая разновидность литературного языка, исторически сложившаяся в зависимости от видов человеческой деятельности, форм общественного сознания, типа мышления, а также целей, адресованности, содержания и условий речевого общения [Купина, Матвеева 2017: 133–134].

Базовые экстралингвистические факторы, в другой терминологии – объективные стилеобразующие факторы [Купина, Матвеева 2017: 133], позволяют наряду с научным, официально-деловым, публицистическим, художественным и разговорным выделять религиозный функциональный стиль.

Как уже отмечалось, на протяжении почти всего XX века научное описание, изучение речевых закономерностей, связанных с религиозной стороной человеческой жизни, не представляется возможным. Вместе с тем, вероятность выделения религиозного стиля предполагается уже в 60-е годы прошлого столетия. Называются базовые экстралингвистические факторы, которые способны формировать стиль религиозного общения: религия как форма общественного сознания; соответствующий определенный вид деятельности; социально значимая, типизированная и традиционная сфера общения со сложившимися принципами употребления языковых средств, образующих своеобразную стилистико-речевую организацию [Кожина 2018: 123]. В свете системного подхода религиозный стиль пред-

ставляется как форма и способ реализации языка в соответствии с функциями общения, сообщения, воздействия в особой сфере бытования.

Отметим, что термин р е л и г и о з н ы й с т и л ь не является однозначно принятым и устоявшимся. В многообразии терминологии, связанной с обозначением этого речевого явления, проявляются различные подходы к изучению и осмыслению данного феномена.

В постперестроечное время Л. П. Крысин одним из первых в российском языкознании говорит о необходимости «выделения и описания особого функционального стиля, употребляемого в религиозной коммуникации» [Крысин 1994: 70]. Ученый предлагает использовать термин р е л и г и о з н о - п р о п о в е д н и ч е с к и й с т и л ь [Крысин 1996: 135]. Отражая в термине значимость жанра проповеди, лингвист говорит о близости религиозно-проповеднического стиля к публицистическому. Отмечается, что «проповедуя Слово Божие, священники стремятся воздействовать на сознание слушателей и убеждать их»; язык религиозно-проповеднического стиля «используется в своей агитационной функции» [там же: 137]. При этом выделяются дифференциальные признаки, не свойственные публицистическому стилю: 1) численная ограниченность и гомогенность адресата; 2) интенция положительного воздействия в нравственно-религиозном духе; 3) специфичная двойственность автора (с одной стороны, это представитель Церкви – посредницы между Богом и людьми, с другой стороны, один из верующих, близкий к народу человек); 4) языковые средства [Крылова 2006: 192], которые включают архаичные слова и выражения, принадлежащие высокому стилю [Крысин 1996: 137].

Позднее термин «религиозно-проповеднический стиль» дополняется добавочной дефиницией ц е р к о в н о - р е л и г и о з н ы й . Данная формулировка, с одной стороны, отражает сразу два экстралингвистических фактора: сферу общественной деятельности и религиозную форму общественного сознания [Крылова 2006]; с другой стороны, позволяет полнее представлять «жанровое многообразие» стиля [Крысин 2014: 179]. Выделяются речевые жанры (поучение, молитва, притча, исповедь, проповедь священнослужителя в храме, напутственное слово

при венчании или отпевании усопших, а также разного рода наставления и послания.) и текстовые жанры (тексты богослужения (акафист, ектения, псалом) и тексты богословской литературы) [Крысин 2014; Крылова 2006; Романова, Филиппов 2009].

Систематизация жанров, классифицирующих религиозные тексты, коррелирует с представлением о подстилях, формирующих стиль религиозного общения. Так, в исследованиях И. В. Бугаевой выделяются следующие разновидности: 1) подстиль богослужебных книг; 2) молитвенный подстиль; 3) подстиль святоотеческих трудов; 4) гимнографический подстиль; 5) учительный подстиль [Бугаева 2005: 3–11]. В соответствии с приведенной классификацией жанр акафиста входит в гимнографический подстиль.

Существует классификация внутристилевых разновидностей религиозного стиля с опорой на характер адресованности: выделяются проповеднический и молитвенный подстили [Купина, Матвеева 2017: 208]. Проповеднический подстиль характеризует коммуникативную ситуацию обращения к адресату-представителю земного (дольнего) мира. Молитвенный подстиль соотносится с коммуникативной направленностью к представителям сакрального (Горнего) мира. В классификации, опирающейся на характер адресованности, акафист рассматривается как жанр, принадлежащий молитвенному подстилю.

Набор жанров и выбор термина, обозначающего функционально-речевую разновидность религиозной сферы, опосредуются спецификой двуязычия, свойственного сфере религиозного сознания. В каждой из традиционных религий выделяется сакральный язык, изначально выполняющий богослужебную функцию (язык священных текстов, молитв, читаемых в церкви), и народный язык, выполняющий миссионерскую функцию (язык проповеди, личных молитв верующих; язык неофициального религиозного общения) [Ицкович 2016: 46]. В России сферу православной коммуникации обслуживают церковнославянский язык и современный русский литературный язык [Гольберг 2002: 126].

Сакральность церковнославянского языка начинает восприниматься как противопоставление профанности русского языка с принятием на Руси христиан-

ства в качестве государственной религии [Успенский 1994: 9]. В настоящее время на церковнославянском языке представлен содержательный базис текстового корпуса религиозного стиля. Богослужебные тексты на сакральном языке «укоренены в сознании верующих людей путем бесчисленного чтения, воспроизведения, пересказа, комментирования, цитирования, отсылок и аллюзий» [Матвеева 2017: 205]. Со временем функции сакрального языка постепенно делегируются языку народному. Постепенный переход с церковнославянского на русский язык, характерный для жанра проповеди, начинает распространяться на другие жанры духовной литературы (переводы святоотеческих трудов, жития) [Живов 1996: 400]. Исторический процесс вытеснения литературным языком церковнославянского языка [там же: 402] создает ситуацию «сосуществования двух равноправных и эквивалентных по своей функции языков» [Успенский 1994: 6]. Ситуация билингвизма обосновывает «феномен современной духовной речи» [Прохватилова 2006: 19], который проявляется при распределении текстового материала в жанровой классификации. С учетом фактора двуязычия рассматриваются тексты на церковнославянском языке (Священное Писание, молитвы, псалмы) и речевые произведения на современном русском литературном языке (послания иерархов церкви, литургические проповеди, светская духовная речь, которая звучит за пределами храма) [там же]. Жанр акафиста, представленный текстами как на церковнославянском, так и на русском языке, включается «в общерусский текстовой фонд, в русское национальное сознание» [Матвеева 2017: 205].

Современное «двуединство церковнославянского и русского языков» [Живов 1996: 413] обнаруживает «устойчивое положение» церковнославянского языка, который активно используется при создании богослужебных текстов в наши дни [Семенков 2009: 32]. Появление новых гимнографических текстов (тропарей, кондаков, акафистов) [Людоговский 2004: 56–67], составляемых как на русском, так и на церковнославянском языках, связывается со значительным ростом числа канонизаций. Коренное изменение общественного сознания, произошедшее на рубеже XX–XXI вв., вызвало переосмысление истории, прежде всего, истории Православной Церкви, что позволило причислить к лику православных святых

большое количество новомучеников и подвижников Церкви (для сравнения: за весь синодальный период было канонизировано всего пять святых, при Николае II – 7 человек, во время Советской власти – 17, на Соборе 2000 г. – 1012 святых) [Емельянов 2005: 28]). Корпус церковнославянских богослужебных текстов постоянно пополняется новыми акафистами [Людоговский 2004: 56–67].

Следует отметить, что авторство современных акафистов принадлежит не только богословам, священникам или специалистам-филологам, но и обычным людям, далеким от литургики, агиологии, риторики. Составители акафистов, в недостаточном объеме использующие лексико-грамматические возможности церковнославянского языка, предпочитают частично русифицировать церковнославянскую лексику, упрощать синтаксические конструкции. Обычной практикой становится использование гражданского шрифта (букв русского алфавита) для написания церковнославянских текстов. Тексты современных акафистов отражают тенденцию к сближению двух языков [Лихачева 2015: 447–448], которая способствует возникновению «смешанного славяно-русского языка» [Плякин 2015 *б*: 195], или апостериорного «новославянского» языка [Василовский 2018: 191]. Данные процессы связываются исследователями с «десакрализацией» [Живов 1996: 488] языка богослужебных текстов.

Устойчивость церковнославянского языка обеспечивается его спецификой, в частности, наличием таких грамматических особенностей, как звательный падеж, одиночное отрицание, обороты с двойными падежами. Адаптация к русскому языку затрудняется отсутствием русских слов-аналогов, в силу чего при использовании близких по значению, но не достаточно точных синонимов возможно искажение смысла [Василовский 2018: 190].

Уникальность церковнославянского языка поддерживается его интегрирующей функцией, которая «прослеживается в течение двух тысячелетий христианства» и обеспечивает общую преемственность жанров стиля духовной словесности (духовной речи), составляющих особую филологическую классификацию [Волков 2001: 32]. Стиль духовной речи эксплицируется прежде всего в текстах Священного Писания, а также в историко-церковной лите-

ратуре: «в двух своих важнейших разновидностях: агиографии и церковной истории», в богословской <…> и церковно-юридической литературе [там же: 32–34].

Как уже отмечалось, современное состояние религиозной коммуникации характеризуется своеобразным сочетанием «церковнославянской и русской языковых стихий» как в акафистах, так и других жанрах духовной речи – в богослужении, проповеди, богословской, апологетической литературе, в академической речи, в газетных публикациях [Волков 2001: 195]. Органичный синтез церковнославянской и русской речи признается отличительной чертой функционального стиля духовной речи при сопоставлении с другими функциональными стилями современного русского языка [Лопушанская 1997]. Проблема двуязычия при определении статуса религиозного функционального стиля в корпусе современного русского языка решается с помощью «указания на важнейший, базовый критерий, который лежит в основе современных классификаций, – сферу употребления типа функционирования языка» [Прохватилова 2006: 20]. В соответствии с такой установкой при обозначении речевой разновидности, обслуживающей религиозную сферу, предпочтителен термин р е л и г и о з н ы й с т и л ь .

Термин «религиозный стиль» как более удачный, одновременно детерминирующий и сферу сознания, и область деятельности, закрепляется в понятийном аппарате многих исследователей в области функциональной стилистики [Mistrik 1992; Лейчик 2001; Прохватилова 2006; Вареник 2011; Гайда 2013; Ицкович 2015; Купина, Матвеева 2017; Wojtak 2019 и др].

Функционально-стилистический аспект описываемого языкового явления дополняется социолингвистическими разработками, одним из предметов изучения которых становится религия как сфера сознания. В ходе исследований выделяется «социально маркированная подсистема национального языка, обслуживающая речевые потребности ограниченной социальной группы верующих людей» [Бугаева 2006 *а*: 69]. Совокупность языковых средств, которыми владеют люди, объединенные верой в Бога, получает название р е л и г и о з н ы й с о ц и о л е к т , или р е л и г и о л е к т [Бугаева 2010: 13].

Наряду с социолингвистикой выделяется еще одна комплексная дисциплина, которая «возвращает лингвистическую мысль к антропологическому пониманию языка». На стыке лингвистики, теологии (богословия) и религиозной антропологии формируется т е о л и н г в и с т и к а [Гадомский 2010]. Представители этого направления предпринимают попытки усмотреть «религиозные корни в генезисе науки о языке» [Постовалова 2012: 56]: «языкознание возникло как теоязыкознание (теолингвистика) и только с веками приобрело светский характер, оно <…> в первую очередь служило потребностям Церкви и занималось исследованием религиозного языка» [Гадомский 2007 *а*: 288]. В процессе изучения «языковых явлений и языковых единиц, появление и функционирование которых в языковой системе обусловлено религиозными факторами» [там же: 290], теолингвисты, ограничивающие объем понятия рамками православного вероучения, предлагают при необходимости включать в употребление уточняющий термин п р а в о с л а в н а я л и н г в и с т и к а [Чевела 2006].

Некоторые зарубежные исследователи при обозначении религиозной языковой картины оперируют термином р е л и г и о з н ы й д и с к у р с [Morris1973; Kuße 1998, 2012]. Термин «религиозный дискурс» впервые использовал Ч. Моррис, подразумевая под этим понятием определенную модель поведения, на которую ориентируется личность и на основании которой выстраивает систему собственных ценностей [Morris 1973: 242–244]. В представлении Х. Куссе религиозный дискурс проявляется в наличии особенных речевых иллокуций, религиозно маркированной лексики и метафорики; присутствии специфических языковых форм, а также подразумевает наличие религиозного метадискурса [Kusse 2012: 159–170]. Термин «религиозный дискурс» используется в отечественной лингвистике (Е. В. Бобырева, В. И. Карасик, Е. А. Кожемякин, Т. И. Кошелева, А. С. Макарова, С. В. Шепитько). В. И. Карасик рассматривает религиозный дискурс в качестве важного и необходимого акта коммуникации, изучение которого позволит вскрыть глубинные свойства как языка, так и религии [Карасик 1999].

Различие в подходах к описанию языка, свойственного сфере религиозного общения, отражается в многообразии существующей терминологии. Помимо при-

веденных выше терминов встречаются такие наименования, как сакральный язык [Kowalsky 1973], культовый язык, язык сакрума [Zdybicka 1984], сакральная коммуникация [Гриненко 2000], сфера религиозной коммуникации [Карабулатова 2000; Розанова 2003], библейский [Bieńkowska 2002], церковно-библейский [Реморов 2003], церковно-проповеднический [Ипатова 2004], религиозный язык [Dragała 2005; Grzelak 2005; Гадомский 2007 *а*; Bayer 2009] и др. Как уже отмечалось, вероятным объяснением терминологического многообразия представляются различные подходы к изучению и осмыслению языка религиозной сферы. Другой возможной причиной отсутствия единообразного определения признается «различная степень обобщения», которая закладывается в тот или иной термин [Звездин 2012: 3]. В своей работе мы используем термин р е л и г и о з н ы й с т и л ь как наиболее универсальный, отражающий соответствующую сферу деятельности и форму общественного сознания.

Религиозный стиль отличается многовековым генезисом, реагирует на современные социальные и общеязыковые изменения, характеризуется уникальностью. По мнению исследователей, на сегодняшний день перед религиозным стилем ставятся задачи, которые необходимо решать в сложных условиях «глобальных вызовов» [Бусель 2018: 225]. Актуальность, в том числе обусловленная экстралингвистическими причинами, генерирует процесс научных изысканий в области языка религиозной сферы. Исследования, начавшиеся в последнее десятилетие XX века, активно продолжаются в настоящее время [Mistrik 1992; Крысин 1994, 1996, 2014; Гостеева 1997; Kuße 1998, 2012; Кагарлицкий 1999; Карасик 1999; Майданова 1999; Прохватилова 1999, 2020; Гриненко 2000; Карабулатова 2000; Волков 2001; Лейчик 2001; Гольберг 2002; Beńkowska 2002; Розанова 2003; Реморов 2003; Ипатова 2004; Людоговский 2004, 2013, 2015; Grzelak 2005; Бугаева 2005, 2006 *а*, 2006 *б*, 2010; Войтак 2006; Гадомский 2006, 2007 *а*, 2007 *б*, 2010; Крылова 2006, 2012; Листрова-Правда 2006; Чевела 2006; Ицкович 2007; 2015, 2016, 2020; Самохвалова 2007; Щукина, Михеева 2008; Bayer 2009; Худякова 2009; Шапорева 2010; Вареник 2011; Звездин 2012; Куклев 2012; Постовалова 2012; Беднягина 2013; Гайда 2013; Карагодская 2013; Прилуцкий 2013; Павлов-

ская 2014; Велижанина, Филатова 2015; Гречаная 2016; Изотов 2017; Мишланов 2017; Бусель 2018; Салимовский 2018; Христолюбова 2018; Никифорова 2019; Стаценко 2019; Wojtak 2019, 2020; Шалина 2019; Воробьева, Селезнева 2020; Gorzelana 2020; Левушкина 2020; Madjieva 2020; Скляревская 2020 и мн. др.].

Научный интерес вызывает позиция религиозного стиля в общей парадигме функциональных стилей литературного языка. Мистрик, первым заговоривший о религиозном стиле в начале 1990-х годов, обнаруживает близость «субъективного» религиозного стиля к художественному и ораторскому [Mistrik 1992: 83]. Феномен межстилевой интеракции (взаимодействия) [Карагодская 2013: 173] продолжает изучаться в более поздних лингвистических исследованиях. Отмечается способность стиля вступать в разнообразные отношения с другими стилями, которые приводят к образованию особых комплексных систем, характеризующихся процессами интерференции [Wojtak 2019: 39–40]. Ученые описывают, как религиозный стиль «врастает» в «полисистему», создаваемую разностилевыми языковыми средствами. При этом обнаруживается парадоксальная специфика религиозного стиля, при которой допускается одновременное присутствие таких антонимических рядов, как установка на канон и творческое начало; архаичность и актуальность; признак обособленности и взаимодействие с новой стилевой полисистемой [Карагодская 2013: 172–185]. Межстилевое взаимодействие подтверждается исследованиями дистантного функционирования религиозного стиля, осуществляемого на электронных платформах в текстах неформального общения. Результаты наблюдений выявляют в текстах религиозной тематики, создаваемых в процессе «непосредственной речи», употребление языковых средств различных функциональных стилей: клишированность официально-делового стиля; средства убеждения публицистического стиля; широкий диапазон языковых возможностей разговорного стиля [Стаценко 2019: 246–248]. Таким образом, более поздние исследования устанавливают взаимосвязь религиозного стиля практически со всеми функционально-стилистическими разновидностями современного русского языка.

Представление о межстилевом взаимодействии соответствует аналитическим замечаниям В. Г. Костомарова, констатировавшего «отсутствие в современ-

ном русском языке замкнутых самодовлеющих подсистем или самодостаточных «концентрических кругов» выразительных средств, которые соответствовали бы разным <…> «стилям» [Костомаров 2005: 52]. (Изменение языковой ситуации связывается с переосмыслением образа, предложенного в свое время Л. В. Щербой. Рассматривая русский литературный язык в виде одного и целого ряда дополнительных концентрических кругов, академик полагал, что каждый из них должен заключать в себе обозначения тех же понятий, что и в основном круге, но с дополнительным оттенком, а также обозначения таких понятий, которых нет в основном круге [Щерба 1957: 21]). По мнению В.Г. Костомарова, отмечаемые изменения в «жизни языка» делают язык похожим «на единый круг, который функционально способен смещаться в разные стороны, выдвигая вперед то одни, то другие свои единицы» [Костомаров 2005: 29]. Для описания «разных употреблений языка» ученый предложил использовать метод конструктивно-стилевых векторов [там же: 52], под которыми подразумеваются принципы текстовой конструкции, «диктующие направление и характер отбора и композиции средств выражения» в соответствии с различными сферами [там же: 12]. По словам В.Г. Костомарова, влияние конструктивно-стилевых векторов на язык религиозной сферы общения проявляется в виде особых «грамматических атрибутов» [там же: 91]. Векторный подход при изучении религиозного стиля учитывает «традиционные стилеобразующие факторы» и, обладая «универсальной разрешающей способностью» [Лаптева 2005: 6], позволяет обосновывать «системное сочетание иностилевых средств» [Карагодская 2013: 185].

Конструктивно-стилевая векторность когерентна доминанте стиля, которая может рассматриваться как конструктивный принцип функционального стиля [Костомаров 1971]. Это ведущий принцип отбора языковых средств и их текстовой организации, обусловленный базовыми экстралингвистическими факторами [СЭС РЯ 2006: 181]. Конструктивные принципы религиозного стиля, обобщенно понимаемые как *ведущие речемыслительные идеи* [Купина, Матвеева 2017: 143], формируются под воздействием таких объективных

стилеобразующих (базовых экстралингвистических) факторов, как религиозное сознание и религиозная деятельность.

Религия как одна из форм общественного сознания основывается на вере, то есть внутренней убежденности человека в существовании Бога. Святитель Игнатий Брянчанинов, называя живую веру Даром Божиим, которым «вполне совершается спасение», заключает свои размышления выводом: «вера приближает человека к Богу» [Игнатий 2020: 15]. В стремлении к Богу верующий человек осознает свое достоинство, явленное в библейском утверждении: «И сотворил Бог человека по образу Своему» [Быт. 1:27]. «Бог вложил в человека чувство истины, и она узнается посредством религиозного опыта души как нечто близкое, родное, давно забытое, как свой Первообраз» [Салимовский 2018: 413]. Неутраченная связь человека со своим Творцом поддерживается словом Божественного откровения – «слово Божие соединяет душу с Богом» [Игнатий 2020: 16]. Поэтому «вера предстает как общение, в котором душа человека предельно близка Богу, а Бог предельно близок человеческой душе» [Салимовский 2018: 413].

Воплощающая веру религиозная деятельность, в частности, речевая, обосновывается идеей Богообщения. В осмыслении христианина общение с Богом ведет к высшей жизненной цели верующего человека – сближению с Богом, достижению состояния теозиса, то есть обóжения [Каллист 2012: 221], а значит, спасения. С учетом особенностей экстралингвистических факторов (религиозное сознание и речевая религиозная деятельность) В.А. Салимовский формулирует конструктивный принцип религиозного стиля как «особую содержательно-смысловую и собственно речевую организацию текстов, назначение которой состоит в содействии единению человеческой души с Богом» [Салимовский 2018: 414]. Этот принцип реализуется комплексом специфических стилевых черт: архаически-возвышенная тональность речи; символизация фактов и событий невидимого мира и возможных вариантов нравственно-религиозного выбора человека; оценочность речи, ориентированная на религиозные ценности; модальность достоверности сообщаемого [там же: 415].

Фундаментальные основания стиля опираются на дихотомическую целостность христианского представления о мире, которое проявляется в соединении «золотой формулы мира невидимого» с «красочными формулами мира видимого» [Флоренский 1996: 494–495]. Дихотомия земного и небесного, профанного и сакрального пронизывает всю жизнь христианина и отражается в текстах религиозного стиля [Матвеева 2017: 205]. Примечательно, что дихотомия строится на иерархии, основанной на стремлении несовершенного к совершенному, которая проявляется в текстах религиозного стиля в соотнесенности живого функционирующего языка с идеальным эталоном – Благодатию Божией, догматами религии, событиями и образами Священного Писания. Соответственно, конструктивный принцип религиозного функционального стиля может пониматься как «абсолютизм в границах иерархической дихотомичности Божественного и земного» [Матвеева 2017: 206–208].

Концептуальная идея двоемирия соотносится с ситуацией двуязычия, свойственной религиозному стилю, что позволяет обозначать в качестве конструктивного принципа религиозного стиля «синтез элементов двух языковых систем – русского староцерковнославянского и современного русского языков» [Прохватилова 2006: 20]. Религиозный стиль представляется в качестве подсистемы современного русского литературного языка в единстве лингвистического и экстралингвистического. Экстралингвистическими факторами, обеспечивающими системность религиозного стиля, выступают следующие детерминанты: совокупность актуальных для сферы религиозного общения коммуникаций (коллективная, массовая, личная; гиперкоммуникация); особый тип отношений между говорящим и слушающим; диалогичность как свойство монологичного религиозного текста; сочетание функций сообщения и воздействия на основе просветительской и дидактической направленности [Прохватилова 2006: 20].

С учетом специфики религиозного сознания исследователями выделяется прототекстуальный конструктивный принцип религиозного стиля. Принцип прототекстуальности позволяет установить генетическую основу жанров религиозного стиля, поскольку «прототекст содержит жанровые образцы, исчерпывающие

потребности субъектов религиозной деятельности применительно к основным ситуациям религиозной коммуникации» [Ицкович 2018: 12]. Прототекст – это «целостный завершенный, закрытый канонический текст, передающий мысли Бога или пророков и содержащий в концентрированном виде ценностно-смысловые установки религиозной конфессии» [там же: 11]. Любой вид коммуникации в христианской сфере генетически протекает из прототекста Священного Писания и Священного Предания и опирается на них. Ядро жанрового поля религиозного стиля образуют прототекстуальные жанровые разновидности: молитва, житие, проповедь [Ицкович 2015].

В прототексте отражается концептуальный уровень религиозного сознания, представленный совокупностью верований, идей, учений [Гараджа 1995: 109]. Однако наряду с концептуальным выделяется обыденное религиозное сознание, связанное с воздействием эмоций, а также обусловленное особенностями бытия людей [Яблоков 1994: 50]. Под влиянием обыденного религиозного сознания возможно появление таких жанров, как личные (неканонические) молитвы, варианты житий, сомнительные с богословской точки зрения акафисты. Подобные тексты характеризуются сохранением композиционного оформления при существенном изменении содержательного наполнения, лексического оформления, ведущей тональности и находятся на периферии жанрового поля религиозного стиля, так как «не в полном или искаженном виде транслируют понятия прототекста» [Ицкович 2015: 15].

Принцип прототекстуальности предполагает обязательную для каждых последующих религиозных текстов опору на религиозный прототекст и обеспечивает преемственность и сохранность канонических мировоззренческих конструктов [Ицкович 2018: 12]. Жанровое ядро религиозного стиля составляют типы текстов, в которых реализуются идея двоемирия (объективно-статический аспект) и интенция спасения (субъективно-динамический аспект), характеризующие концептуальный уровень религиозного сознания [Ицкович 2018: 11].

Таким образом, краткий обзор конструктивных принципов религиозного стиля дает возможность выделить стилевые доминанты, обусловленные интенци-

ей спасения и направленные на сближение с Богом в процессе Богообщения: абсолютизм иерархической дихотомичности земного и небесного (идея двоемирия), ситуация двуязычия, прототекстуальность.

Завершая общую характеристику языка религиозной сферы общения, отметим, что описание разнообразных проявлений религиозного стиля осуществляется с разных ракурсов и составляет предмет научных интересов различных языковедческих дисциплин (теолингвистики, когнитивистики, прагмалингвистики, риторики, социолингвистики и др.). Особое место в научных изысканиях занимают исследования в области функциональной стилистики, которая представляет «фундаментальный раздел языкознания, завершающий описание языка как системы систем» [Клушина 2011: 27]. Начатая на рубеже прошлого столетия научно-исследовательская деятельность подкрепляется современными наблюдениями и способствует формированию целостной объективной картины, отражающей сущностные взаимоотношения языка и религии.

1.2 Акафист как жанр религиозного стиля

Функциональный стиль реализуется как совокупность жанров [Солганик 1981: 5]. Изучение жанрового своеобразия религиозного стиля становится прерогативой исследований в области стилистики [Крысин 1996; Гостеева 1997; Кагарлицкий 1999; Майданова 1999; Прохватилова 1999, 2020; Крылова 2006; Ипатова 2004; Рожкова 2005; Салимовский 2005; Ицкович 2007, 2015, 2016, 2020; Артамонова 2008; Худякова 2009; Звездин 2012; Куклев 2012; Ложкина 2012; Архипова 2013; Беднягина 2013; Истомина 2013; Грекова 2014; Маркова 2014; Бусель 2018; Никифорова 2019; Петрикова 2020; Смолина 2020; Kossakowska-Jarosz 2020; Wójcicka 2020 и др.]. Исследователи обращают внимание на неоднозначность жанровой системы религиозного стиля, обнаруживая, с одной стороны, интенционально обусловленную наджанровую природу религиозного стиля [Wojtak 2019: 39–40], и, с другой стороны, подчеркивая уникальность религиозных жанров, которая «определяется статусом образца, характером и источниками генологиче-

ских норм, способом функционирования в <…> коммуникативных ситуациях, сценарным характером образцов и их отдельных реализаций» [там же: 346]. Наряду с устоявшимися каноническими жанрами в поле зрения исследователей попадают «вариативные жанровые разновидности» [Костомаров 2005: 91], возникающие на «интеграционной основе религиозной и светской традиций»: духовная беседа, информативные микродиалоги, фатические беседы, этикетные жанры приветствия, прощания, прескриптивы, апеллятивы и др. [Бусель 2018]; «гибридный эпистолярный жанр» духовного письма-воспоминания [Смолина 2020]. Изучение текстов одного и того же жанра религиозного стиля с диахронических позиций выявляет эволюционную тенденцию, вызывающую жанровое видоизменение (трансформацию) [Давыдов 2012; Грекова 2014]. Полагаем, что данные наблюдения можно рассматривать как свидетельство «живого» функционирования языка [Костомаров 2005: 10] религиозной сферы общения.

Одним из канонических жанров, в котором отчетливо проявляются черты религиозного стиля, является жанр акафиста. Акафист рассматривается исследователями различных отраслей гуманитарного знания. Как гимнографический богослужебный жанр акафист составляет предмет изучения литургики (под литургикой понимается наука, которая «охватывает целый ряд областей церковно-богослужебного быта и обихода» [Киприан 2002: 3]) и теологии [Псарев 1909; Козлов 1989, 1992 *а*, 1992 *б*, 2000; Никольский 1995; Хондзинский 2001; Сорокин 2003; Гордеев 2009; Воробьев 2017; Towarek 2011; Аванесов 2018]. В религиоведении акафист описывается с позиции философского осмысления феномена русской православной святости [Давыдов 2012]. Богородичная символика акафиста рассматривается в философии и культурологии [Богословский 1999]. Византисты уделяют особое внимание атрибуции и точной датировке древнего византийского гимна Акафиста Пресвятой Богородице [Асмус 2008]; активно изучается деятельность составителя гимнографических текстов – святого Романа Сладкопевца: архимандрит Киприан (Керн) называет имена таких исследователей, как Э. Буви, Б. С. Крумбахер, Софроний Евстрадиадис, В. Крист и др. [Киприан 2002: 133]; творчество святого гимнографа рассматривается как отражение жизни византий-

ского общества [Василик 2006]. Под влиянием поздневизантийской художественной культуры складывается русская традиция иконографического изображения акафистных текстов. Искусствоведами исследуется структурно-композиционная специфика акафиста-текста в проекции на композицию акафиста-иконы [Громова 2005; Самсонова 2010], изучается история певческих традиций исполнения Великого Акафиста, общая специфика акафистного пения [Соколова 2013].

В филологии акафист впервые получает комплексную характеристику в диссертационном исследовании профессора Казанского университета А. В. Попова «Православные русские акафисты» в 1903 году. Фундаментальное исследование охватывает все существовавшие в России акафисты на период до 1900 года. На обширном материале определяется функциональная и историко-генетическая обусловленность жанра, выявляются основные тематико-содержательные и структурно-композиционные закономерности, описываются особенности поэтики и языка данного типа текстов [Попов 2013]. По словам современных исследователей акафистов, «несмотря на прошедшее со времени публикации столетие, работа Попова в целом не утратила своей актуальности и поныне» [Людоговский, Плякин 2013: 582]. Начиная с последнего десятилетия прошлого века, филологический интерес к акафисту возобновляется. Предлагаются новые методологические подходы, открываются ранее неизвестные факты. Поле исследовательской деятельности расширяется в результате активизации гимнографического текстотворчества – «весьма значительная (если не бóльшая часть) акафистного корпуса была создана в XXI веке» [Людоговский 2015: 9]. Акафистные тексты рассматриваются как с позиций литературоведения [Naumov 1996; Аверинцев 1997; Лабынцев, Щавинская 1999; Павлович 2006; Чуркин 2007; Иванюк 2012; Полетаева 2012 и др.], так и в лингвистике [Kozak 2004; Шапорева 2010; Камалова 2013; Агафонова, Коннова 2014; Jakóbczyk-Gola 2014, 2019; Родионов 2018; Pomirska 2018; Борисова 2020 и др.]. Наиболее весомый вклад в научное описание существующих на данный момент акафистных текстов вносит исследователь Ф. Б. Людоговский [Людоговский 2003, 2004, 2006, 2009, 2013 и др.]. В 2015 году ученым издается масштабный труд «Структура и поэтика церковнославянских акафистов». В мо-

нографии «под углом зрения филологии и литургики» дается подробный сравнительный анализ построения акафистов, написанных на разных языках (церковнославянском, греческом, румынском, польском и др.), выявляются актуальные тенденции, характерные для текстов данного жанра [Людоговский 2015: 5].

Акафист как жанр-текстотип представляет интерес с точки зрения отражения адаптации современного русского литературного языка к сфере сакрального, за которой в христианстве преобладающим образом закрепляется церковнославянский язык [Ицкович 2015: 23]. Идея перевода сакральных текстов на русский язык возникает в XIX веке и соотносится с деятельностью Российского Библейского общества. Один из наиболее активных представителей общества – святитель московский Филарет (Дроздов) говорит о том, что «каждый имеет не только право, но и обязанность, по возможности, читать Священное Писание на вразумительном для него языке и поучаться из онаго» [Филарет 1872: 20]. По мнению святителя, церковнославянский текст во многом непонятен верующему читателю, а потому исправить ситуацию может только полный перевод текста, «сообразно с настоящим состоянием русского наречия» [цит. по Корсунский 1883: 441]. Исследователями отмечается важность целей, которые ставил перед собой свт. Филарет, занимаясь переводом Священного Писания на русский язык. Наряду с решением церковной задачи раскрытия верующим смысла Слова Божия осуществлялся значительный вклад в общественную жизнь путем приобщения народа к возвышенному литературному русскому языку [Юревич 2016: 12]. На наш взгляд, аналогичные цели могут быть актуальны и для современных переводчиков. Переведенные на «высокий» русский язык тексты акафистов, выражаясь словами свт. Филарета, способны «оказывать благодеяние русскому языку», который в настоящее время «теряет чистоту и правильность» [цит. по Корсунский 1883: 25]. Практика перевода «может споспешествовать установлению языка и удержанию его от падения, каково действие перевода Священного Писания и у других народов замечено» [там же: 26]. Именно свт. Филарет первым переводит на русский литературный язык текст Великого Акафиста («Акафиста Пресвятой Богородице»), тем

самым создавая прецедент подобной деятельности (см. Приложение 1. С. 271–278)

Современный русский язык активно заявляет о себе в публикуемых акафистных текстах. Так, используемый в акафистах «массив православной лексики» определяется исследователями как «органичная составляющая современного русского языка» [ТЭС 2016: 7]. Кроме того, как ранее отмечалось, в акафисте реализуется тенденция сближения русского и церковнославянского языков: русифицируется церковнославянское правописание, наблюдается наличие русизмов и русифицированной грамматической структуры. Следует отметить общецерковное одобрение указанной тенденции, которое зафиксировано в особом распоряжении Священного Синода, в соответствии с которым (распоряжением) разрешается «принципиально не переводить текст акафиста в русло церковнославянского языка и сохранять ″легкий налет″ русского языка» [Плякин 2019: 68]. Кроме того, на русский язык переводятся существующие церковнославянские тексты (например, «Акафист святителю Николаю Мирликийскому»); отдельные акафисты изначально составляются на русском языке («Акафист Святому Духу», «Благодарственный акафист ″Слава Богу за все″» и др.). В настоящем исследовании в качестве материала анализа используются тексты акафистов как на русском, так и на церковнославянском языках.

Обратимся к существующим жанровым дефинициям. В общем виде акафист определяется как «церковное хвалебное песнопение, чин молитв, прославляющих Иисуса Христа, Богородицу, того или иного святого, Крест Господень, церковный праздник» [ТЭС 2016: 26]. В богословско-литургическом толковании подчеркивается принадлежность акафиста к области гимнографии в связи с этимологией термина и генезисом жанра: (греч. *акафистос гимнос* – «неседальный» гимн, гимн, который поется стоя) одна из форм церковного гимна, ведущая свое начало от Великого Акафиста, хвалебного песнопения в честь Святой Богородицы [БЛС 1990: 38]. Ф. Б. Людоговский лаконично обозначает акафист как гимнографический жанр, характерный для церквей византийского (восточного) обряда [Людоговский 2015: 8].

Как видим, в приведенных определениях обращается внимание на гимнографичность, хвалебную интенциональность жанра: семантика лексемы *гимн* включает такие значения, как «торжественная песня», а также «хвалебная песня» [ТСОШ 2007: 150]. Коммуникативно-прагматический подход позволяет рассматривать жанр акафиста как «хвалебную молитву, в которой детально указано, в чем именно состоит заслуга представителя сакрального мира» [Ицкович 2016: 221]. Кроме того, в акафисте ярко выражена нарративная линия, отражающая ключевые моменты жития святого – адресата акафиста: «кто пишет акафист, тот должен знать житие до чрезвычайности, до последней самомалейшей точки» [Чехов 2014: 3]. Описание «святой жизни и подвигов прославляемого угодника Божия», осуществляемое в текстах акафистов «согласно с житием» [Попов 2013: 463], соотносится с решением двух задач. Пржде всего, изображение предметно-сакральной реальности, обнаруживая свойства жанра жития, показывает читателю «образец поведения» и «модель достижения спасения для христианина» [Ицкович 2016: 241]; а также элементы житийного повествования выступают в качестве логико-предметного обоснования молитвы-хвалы, обращенной к представителю сакрального мира. Акафист, таким образом, представляется гибридным жанром, в котором сочетаются молитва и житие – протожанры, зафиксированные в прототексте Евангелия и составляющие жанровую основу религиозного функционального стиля [Ицкович 2016: 80].

Экспликаторами религиозного стиля в жанре акафиста становятся церковнославянизмы: *литургия; архиерей*; *заповеди*; *судище; любомудрие*; *безстрастие*; *трезвенно*; *благодать; равноапостольный; мощи* и др.; архаически возвышенная лексика: *глас*; *очи*; *уста*; *десница; трапеза*; *обитель*; *целебница*; *пастырь*; *чадо*; *глад*; *хлад*; *древо; воинство; тезоименный* и др.; книжная лексика: *благоволение*; *погребать; понудить; расточитель; убелить* и пр. Значимыми сигналами религиозного стиля являются номинативные обозначения представителей сакрального мира, апеллятивно-онимические лексические единицы: *Господь*, *Создатель, Иисус Христос*, *Богородица*, *Матерь Божия, Иоанн Креститель* и др.

Вербализация «семантической сферы религиозного» [Михайлова 2004: 33] осуществляется в текстах акафистов с помощью лексических указателей, обозначающих «базовые концепты православной религии» [там же]: *Бог*, *Боговоплощение*, *вера*, *Царствие Небесное*, *благочестие*, *спасение*, *грех, маловерие, сатана, ад* и пр.; а также с помощью религиозных формул: *слава Богу за все; равным Отцу Сына исповедал; исповедовать Отца и Сына и Святого Духа, Троицу Единосущную и Нераздельную, ныне и присно и во веки веков, аминь*. В текстах акафистов активно применяются гонорифические средства образности: *Пресвятой Троицы драгоценная колесница и восхваление; отец отцов славная красота; светильник всем светящий и всеми любимый; лоза добродетельная виноградника Христова* [Акафист святителю Николаю Мирликийскому].

Кроме того, отмечается номинативная особенность, которая заключается в субстантивации имен прилагательных и причастий, выполняющих синтаксические функции существительных [Бугаева 2010; Шапорева 2010]. При этом в текстах акафистов одновременно с субстантивацией происходит процесс онимизации: ***Святая,*** *видя Себя в чистоте, с дерзновением говорит Гавриилу; смутился целомудренный Иосиф, зря Тебя,* ***непорочная****, небрачною; радуйся,* ***избавляющая*** *от жестокого зловерия; радуйся, многих* ***просвещающая*** *ведением; радуйся,* ***родившая*** *сеятеля чистоты; радуйся,* ***устрашающая*** *врагов* [Великий Акафист].

Жанр акафист участвует в процесс межстилевых взаимодействий [Костомаров 2005; Карагодская 2013] и может быть отнесен к области пересечения религиозного и художественного стилей. Профессор А. В. Попов определяет акафист как особую форму церковных песнопений, принадлежащую по материалу и строю своего содержания к области христианской церковной поэзии, которая «возникает по образцам священной поэзии еврейской» [Попов 2013: 7]. Библейские ветхозаветные песнопения, составляющие священную поэзию и определившие поэтическую специфику жанра акафиста, характеризуются употреблением аллитерации, созвучных слов, рифмованной речи, применением парономазии (поэтическая фигура, где сходство или различие мысли выражается в сходных звуках), а также игры слов (поэтическая фигура, где соединяются между собой слова, сходные по

звучанию, но различные по значению). Одним из наиболее показательных художественных приемов священной поэзии является parallelismus membrorum, который становится ключевым приемом для всех последующих текстов акафистов. Parallelismus membrorum (синтаксический параллелизм) – это симметричное построение предложений, при котором «поэтическая мысль <…> распадается на равномерные части, причем вторая половина 1) выражает ту же мысль, что и первая (синонимический параллелизм); 2) содержит противоположную мысль (антитетический параллелизм); 3) продолжает, обосновывает мысль, уясняет посредством сравнения (синтетический параллелизм)» [Попов 2013: 15]. Например: *радуйся, рождением своим родителей удививший // радуйся, силу душевную сразу же по рождестве явивший; радуйся, ибо учением твоим сокрушаются головы еретиков // радуйся, ибо тобою верные сподобляются славы* [Акафист святителю Николаю Мирликийскому].

Принцип логической и семантической антитезы parallelismus membrorum, формирующий синтаксический и семантический рисунок акафиста, наиболее ярко проявляется в обязательных элементах акафиста – хайретизмах. Хайретизм – особое приветствие, начинающееся греческим словом *хайре*, что значит «радуйся». В каждой паре хайретизмов «одна строка зеркально отражает другую на основе регулярной парной рифмы»: *радуйся, ибо тобою вера утверждается, // радуйся, ибо тобою ересь низлагается*; *радуйся, нежданных зол прогонитель, // радуйся, желанных благ насадитель* [Акафист святителю Николаю Мирликийскому]. Известно, что приветствия-хайретизмы как приемы риторической и гимнической поэзии использовались также в античности [Козлов 2000: 84]. Таким образом, акафист – это «поэтическое произведение» [Киприан 2002: 27], которое обладает рядом художественных особенностей и органично сочетает в себе поэтические и риторические элементы [Чуркин 2007: 25].

Художественные выразительные средства, применяемые в акафисте, могут рассматриваться как экспликаторы художественного стиля. Недаром акафист называют *богословской поэмой, поэтическим гимном*, *духовным стихом,* где религиозное чувство выражено особым способом в риторической форме: «надо,

чтоб в каждой строчечке была мягкость, ласковость и нежность, чтоб ни одного слова не было грубого, жесткого или несоответствующего. Так надо писать, чтоб молящийся сердцем радовался и плакал, а умом содрогался и в трепет приходил. <…> Кроме плавности и велеречия нужно еще, чтоб каждая строчечка изукрашена была всячески, чтоб тут и цветы были, и молния, и ветер, и солнце, и все предметы мира видимого. И всякое восклицание нужно так составить, чтоб оно было гладенько и для уха вольготней» [Чехов 2014: 4].

Акафист как жанр, тяготеющий к беллетризации [Чуркин 2007: 26], соотносится с представлением о бинарности художественного мышления, которому свойственно «во всем замечать две стороны: духовное начало и материальное, божественное и человеческое» [Лихачев 1971: 135]. В жанре акафиста «мир видимый и мир невидимый объединены отношениями, раскрываемыми через Писание» [Лихачев 1971: 176]. Авторы акафистов, используя художественные средства выразительности, передают «соприкосновение с невидимой, сущностно сокрытой, тайной стороной бытия» [Хайдегер 2008]. «Мир видимый» воссоздается в повествовательной части текста посредством изображения какого-либо факта или события [Попов 2003: 20]. «Мир невидимый» составляет предмет акафиста, в котором заключены «духовные чувства и настроения, возникающие как плод христианского богомыслия, сердечное усвоение и поэтическое истолкование истин христианской веры и жизни» [там же: 17]. Автор акафиста выступает в образе «ретранслятора» художественного замысла [Лихачев 1986: 235]. Житие святого предстает в качестве «образного обобщения фактов жизни и деятельности» Божиего угодника [Попов 2013: 463].

Высокая продуктивность акафистного творчества, характерная для последнего времени, позволяет говорить о том, что акафист, будучи религиозным жанром, оказывается в сфере влияния светской беллетристики. Элитарный гимнографический жанр акафиста становится массовым литературным явлением, происходит «приспособление к вкусу эпохи, эстетическому запросу массового читателя». Жанр адаптируется к творческим возможностям массового автора. В результате чего наблюдается «перераспределение внутренних базовых художественных

начал жанра: ослабление риторического и усиление беллетристического с поэтическим» [Чуркин 2007: 23–24]. Тенденция беллетризации акафиста вместе с тем лимитируется «естественными для церковно-гимнографического жанра границами»: акафист должен опираться на предшествующую гимнографическую и житийную литературу и сочетать фактографическую достоверность с назидательностью и поучительностью [там же: 28–29]. Акафист – это «пламенное возлияние чувствований верующей души и художественное выражение мыслей, рождающихся во внутренних глубинах человеческого духа от живого представления высочайших предметов веры и тайн Христовой Церкви» [Псарев 1909: 1190].

Таким образом, жанр акафиста может рассматриваться как религиозно-художественное целое, в поэтике которого на прототекстуальной основе Священного Писания проявляется жанр молитвы и компоненты жанра жития.

Жанр акафиста, как уже отмечалось, ведет свое начало от уникального хвалебного песнопения в честь Пресвятой Богородицы – Великого Акафиста (другие названия: «Акафист Пресвятой Богородице», «Взбранной Воеводе»). Для настоящего исследования, опирающегося на конструктивный принцип прототекстуальности, представляется важным охарактеризовать специфику протожанрового текста Великого Акафиста. Перейдем к краткому описанию указанного текста (см. Приложение 1. С. 271–278; Приложение 2. С. 279–285).

Несколько слов о происхождении текста-первоисточника. Вопрос атрибуции и датировки написания Великого Акафиста не имеет однозначного решения. Большинством исследователей обозначается эпоха от императора св. Юстиниана (527–565) до императора Ираклия (610–641), предположительное авторство приписывается Роману Сладкопевцу [ПЭ 2011: 371]. Для нашего исследования значимой представляется интенциональная направленность текста – выражение благодарности и похвалы Пресвятой Богородице за многократное «чудесное избавление Константинополя <..> от нападения персов, аваров и скифов с суши и с моря, а затем <…> от сарацин» [Псарев 1909: 5]. Греческое слово *акафистос* означает буквально *неседален*, то есть песнь, во время которой не сидят, что указывает на ее изначальное богослужебное применение [Сорокин 2003: 5] и, соответствен-

но, на особое благоговейное отношение, получающее экспликацию в тексте в качестве благоговейной тональности.

Обратимся к описанию уникальной структуры Великого Акафиста, которая становится протожанровым композиционным образцом для всех последующих текстов акафистов. Великий Акафист, изначально написанный на греческом языке, представляет собой акростих, состоящий из 24 строф – по числу и порядку букв греческого алфавита. (Отметим, что форма составления молитвословий в алфавитном порядке заимствуется из ветхозаветной традиции написания псалмов, что подчеркивает генетическую связь жанра со священной поэзией). 24 строфы представлены двумя типами текстов – это 12 кондаков и 12 икосов. К о н д а к и – более краткие строфы, которые оканчиваются возгласом *аллилуия*. И к о с ы являются более распространенными и оканчиваются словом *радуйся* [Сорокин 2003: 3].

Икос как более крупная строфа делится на небольшую вступительную часть, метрически одинаковую с кондаком. Далее следует основная часть в виде 12 хайретизмов, обращенных к Богоматери. Хайретизмы объединены по шесть пар. Все икосы имеют одинаковый ритмический рисунок, основанный на изосиллабизме и чередовании ударных и безударных слогов. [Козлов 2000: 84].

Предваряет чередующиеся кондаки и икосы з а ч и н, который называется п р о и м и й (или кукулий) [ПЭ 2000: 372]. Приведем текст зачина на церковнославянском языке: *Взбранной Воеводе победительная, яко избавльшеся от злых, благодарственная восписуем ти раби Твои, Богородице, но яко имущая державу непобедимую, от всяких нас бед свободи, да зовем Ти: Радуйся, Невесто Неневестная* и дополним текстом русского перевода, выполненного святителем Филаретом (Дроздовым), митрополитом Московским: *Бранноподвизающейся за нас военачальнице дары победные, и, как избавленные от бед, – дары благодарственные приносим Тебе, Богородице, мы, рабы Твои: но Ты, как имеющая державу непреоборимую, освободи нас от всяких опасностей, да взываем Тебе: Радуйся, Невеста Неневестная*. Зачин (проимий) Великого Акафиста получает номинативную функцию: первые строки *Взбранной Воеводе* используются в качестве до-

полнительного названия текста Великого Акафиста («Акафист Взбранной Воеводе»). Следует отметить при этом, что проимий Великого Акафиста не связан с содержанием текста акафиста, имеет иную метрическую структуру и является позднейшим добавлением [Козлов 2000: 84]. Завершается акафист молитвами.

Строгость и выверенность структуры протожанрового текста Великого Акафиста подчеркивает «изумительное поэтическое изящество» и «догматическую точность и глубину, сравнимую с точностью вероопределений Вселенских Соборов» [Сорокин 2003: 5]. Историко-догматическое содержание гимна распадается на две части: повествовательную, в которой рассказывается о земной жизни Божией Матери и о детстве Христа в соответствии с Евангелием и Преданием (1–12 строфы), и догматическую, касающуюся Боговоплощения и спасения человеческого рода (13–24 строфы) [Козлов 2000: 86]. В целом, в композиционном отношении Великий Акафист представляет собой большое по объему и сложное, но в то же время весьма стройное произведение [Сорокин 2003: 5].

Долгое время Великий Акафист оставался уникальным по форме и содержанию текстом. Появление акафистов, построенных по формальной модели Великого Акафиста («Акафиста Пресвятой Богородице»), имеет место лишь на исходе византийской эпохи [Козлов 2000: 87].

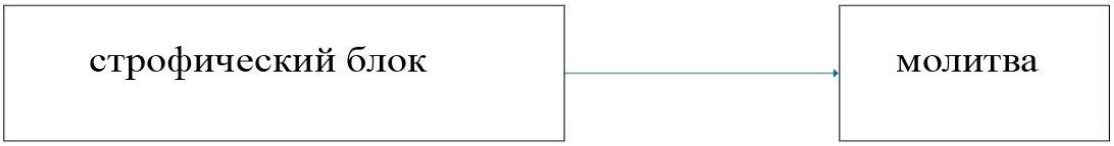
В настоящее время насчитывается порядка двух тысяч акафистных текстов, написанных на различных языках [Плякин 2019: 64]. В течение столетий значительно расширяется круг адресатов акафистов. Так, появляются акафисты Пресвятой Богородице в связи с церковными праздниками и иконами в честь Богоматери. Вслед за первым акафистом, посвященным Иисусу Христу (Акафист Иисусу Сладчайшему), создаются хвалебные тексты всем ипостасям Бога (Отцу, Сыну, Святому Духу, Святой Троице). Составляются акафисты двунадесятым праздникам, в центре описания которых также находятся Господь и Богородица. Создаются акафисты ангелам и бесплотным Силам. Значительную часть корпуса акафистных текстов представляют акафисты святым (апостолам, пророкам). Известны также акафисты с «опосредованной адресацией» [Людоговский 2015: 39], к которым относятся акафисты Кресту Господню, Гробу Господню, Сердцу Иису-

сову и др. Ф. Б. Людоговский выделяет также «акафисты на разные случаи». Эта группа представлена покаянными, благодарственными, заупокойными и др. акафистами, имеющими особую интенциональную направленность. Выделяется группа «*как*-акафистов», в которую входят акафисты Господу в честь воспеваемых качеств: Акафист Иисусу Христу, Искупителю грешных, Акафист Всемилостивому Господу, Врачу душ и телес наших» и др. [там же].

Наряду с текстами перечисленных выше групп составляются псевдоакафисты, связанные с прославлением людей, канонизация которых либо не состоялась, либо принципиально невозможна («Акафист священномученику Владимиру (Шикину) Новому, иеромонаху Дивеевскому», «Акафист святому преподобномученику Иосифу, хранителю мироточивыя иконы Матери Божия Иверския-Монреальския», «Акафист мученику Григорию Распутину-Новому, пророку и чудотворцу Российскому» и пр.). Тексты такого типа, чаще всего совпадая с традиционными по форме, отличны от них (вплоть до прямой противоположности) по содержанию и характеризуются «суррогатностью», догматической «искаженностью» [Плякин 2015 *а*: 228; 231].

Формально жанр акафиста определяется композиционной моделью, которая соответствует текстовой организации Великого Акафиста («Акафиста Пресвятой Богородице») – гимнографического текста-первоисточника. Структура текстотипа акафиста представлена обязательным «строфическим блоком» [Людоговский 2015: 77] и включает факультативный компонент – молитву, которой завершается акафист (схема 1).

Схема 1. Композиционная модель акафиста.



Отметим, что количество молитв вариативно: в исследовании Ф. Б. Людоговского указывается возможный диапазон от 1 до 6 молитв [там же: 91]. Известны акафисты, которые не имеют завершающей молитвы (например, «Акафист Рождеству Христову»).

Строфический блок акафиста образуются тремя типами строф: зачин (проимий), кондак (далее – К) и икос (далее – И). В большинстве акафистов сохраняется количество строф, заложенное композицией Великого Акафиста («Акафиста Пресвятой Богородице»): 25 строф. В русской традиции «сложился обычай» причислять зачин (проимий) к кондакам, которых в таком случае получается 13 [БЛС 1990: 38]. Распределение строф в каноническом акафисте можно выразить с помощью формулы: 25 строф = 13 кондаков + 12 икосов. В настоящее время появляются так называемые «малые акафисты», число строф которых меньше канонических 25 (зафиксировано три текста) [Людоговский, Плякин 2013: 618–619].

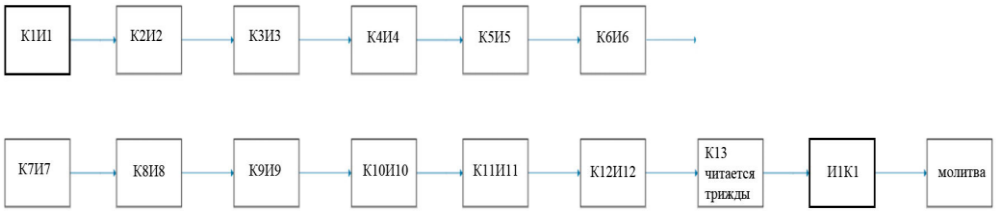
В общей композиционной структуре текстотипа акафиста типичным является выделение К1 (первого кондака – проимия), первого икоса (И1) и последнего (тринадцатого) кондака (К13). Являясь зачином акафиста, К1 обособляется на фоне остальных кондаков. К1 в концентрированном виде содержит богословски выверенную трактовку роли адресата, факты из его жизни, его значение для Церкви [Ицкович 2016: 219]. К1 повторяется в конце текста (после К13 и И1), являясь структурным элементом, замыкающим кольцевую композицию. Сильные позиции начала и конца текста подчеркивают значимость содержания К1.

Первый икос (И1) развивает тему, заданную первым кондаком (К1) – проимием; вместе они составляют комплекс К1И1 текстов, связанных друг с другом на родо-видовых отношениях. Зеркально повторяющийся комплекс К1И1 – И1К1 обрамляет тело акафиста, придавая ему формально-содержательную законченность [Ицкович 2016: 219]. Кондак 13 (К13) выделяется среди прочих строф тем, что его предписывается читать трижды перед повторением комплекса И1К1, завершающего акафист.

Внутри строфического блока последовательно располагаются комплексы КИ (включающие кондак и икос), в которых К – кондак, формулирующий микро-

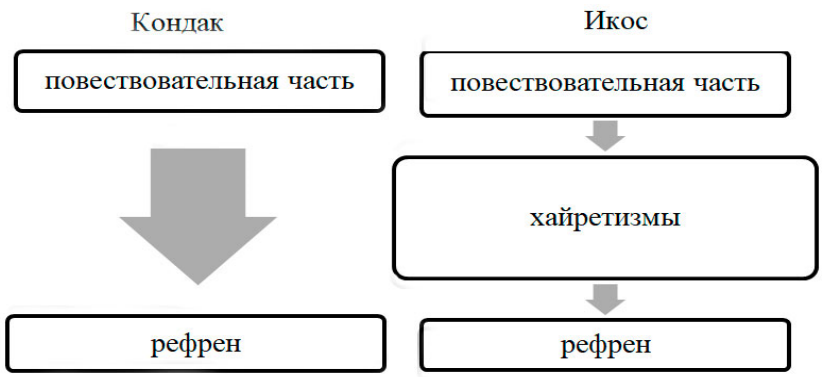
тему, И – икос, развивающий микротему кондака. Каждый последующий комплекс КИ «представляет собой изложение каких-либо истин богословского характера, фактов и событий из жизни святых или из истории христианских праздников и обстоятельств, касающихся святынь, иногда они дают только более подробное раскрытие и новое освещение прежде изложенных истин, фактов и событий» [Попов 2013: 470]. Таким образом, идеи, заложенные блоком К1И1, получают развитие в следующих строфах акафиста. Расположение кондаков и икосов в структуре канонического 25-строфного акафиста показано на схеме 2.

Схема 2. Расположение кондаков и икосов в структуре канонического 25-строфного акафиста.



Обратимся к устройству кондака и икоса текстотипа акафиста (см. схему 3).

Схема 3. Устройство кондака и икоса.



Кондак состоит из двух неравнозначных по объему компонентов – завершающего рефрена и предшествующей повествовательной части. Икос можно описать как кондак, внутрь которого, между повествовательной частью и рефреном, вставлен блок хайретизмов [Людоговский 2015: 133]. Обозначенная структура может рассматриваться как инвариант, построенный по протожанровому образцу

Вариативным представляется количественный состав блока хайретизмов. В массиве акафистов известны редкие примеры, демонстрирующие отсутствие хайретизмов в икосах («Акафист Святому Духу»; «Акафист покаянный жен, загубивших младенцев во утробе своей»; «Акафист о упокоении успопших»). В целом, в текстах акафистов представлены такие количественные наборы, как 12 хайретизмов в икосах (Великий Акафист («Акафист Пресвятой Богородице»); «Акафист Иисусу Сладчайшему»; «Акафист святителю Николаю Мирликийскому»), 11 хайретизмов в икосах («Акафист святителю Николаю Японскому»; «Акафист преподобным Андронику и Савве Московским»), 10 хайретизмов в икосах («Акафист преподобному Даниилу Московскому»; «Акафист святителю Феодосию Черниговскому»), 9 хайретизмов в икосах («Акафист преподобному Григорию Пельшемскому»), 8 хайретизмов в икосах («Акафист преподобному Амвросию Оптинскому»; «Акафист блаженной Ксении Петербуржской»; «Акафист преподобному Серафиму Саровскому»), 6 хайретизмов в икосах («Акафист преподобному Авраамию Ростовскому»; «Акафист святителю Иннокентию Иркутскому»), 5 хайретизмов в икосах («Акафист преподобному Иову Почаевскому»; «Акафист мученикам Антонию, Иоанну и Евстафию Виленским»), 4 хайретизма в икосах («Акафист Рождеству Христову»; «Акафист Сретению Господню») и даже 3 хайретизма в икосах («Акафист Преображению Господню») [Людоговский 2015: 146–149].

Композиционная организация акафиста является своего рода индикатором текстотипа. Иными словами, принадлежность текста к жанру акафиста детерминируется его структурным устройством – наличием организованного определен-

ным способом «строфического блока», состоящего из проимия, кондаков, икосов. Данное замечание справедливо для всего корпуса акафистных текстов.

Безусловно, значительный объем текстового материала, организованного по стандартным композиционным лекалам, то есть унифицированного формально, предполагает необходимость дифференциации в плане содержания. В соответствии с содержательными особенностями существующие акафисты классифицируются на различных основаниях. Наиболее распространенными являются классификации по типу адресации (в кратком обзоре жанрового генеза нами упоминались глорифицируемые адресаты акафистов). Кроме того, отдельно может рассматриваться статус адресата (например, в группе акафистов святым выделяются акафисты общечтимым святым (вселенским или русским), местночтимым святым, святым, прославленным одной из поместных Церквей, но не внесенным в Святцы и др.). Акафисты разграничиваются в зависимости от уровня одобрения священноначалием (учитываются решения Священного Синода, рекомендации Издательского Совета Русской Православной Церкви, благословение Патриарха или епархиального (викарного) архиерея). Возможна классификация, основанная на статусе автора акафиста [Людоговский, Плякин 2013: 595–597].

В настоящем исследовании выявление специфики текстотипа в зависимости от автора текста и статуса адресата не предполагается. Мы будем опираться на классификацию акафистов по типу адресации, учитывая при этом фактор общецерковного одобрения (или неодобрения). На наш взгляд, данных оснований достаточно для того, чтобы сформировать общую картину, позволяющую охарактеризовать акафист как жанр (текстотип) религиозного функционального стиля на категориально-текстовом основании.

1. 3. Категориально-текстовой подход к описанию стиля и жанра

В разное время жанровая проблематика становится объектом пристального внимания таких ученых, как М. М. Бахтин, Вл. Барнет, М. П. Брандес, А. Н. Васильева, А. Вежбицка, И. Т. Вепрева, В. В. Виноградов, Г. О. Винокур, М. Войтак,

В. Н. Вокуров, Б. Гавранек, Ст. Гайда, К. Гаузенблас, В. Е. Гольдин, С. Ю. Данилов, В. В. Дементьев, К. А. Долинин, А. Едличка, В. В. Дементьев, В. М. Жирмунский, Е. П. Захарова, Е. А. Иванчикова, Т. В. Ицкович, М. Н. Кожина, Н. Н. Кохтев, О. А. Крылова, Н. А. Купина, Л. М. Майданова, Т. В. Матвеева, Й. Мистрик, А. Мустайоки, В. В. Одинцов, Н. В. Орлова, Э. Г. Ризель, Е. Н. Рудозуб, Я. Т. Рытникова, В. А. Салимовский, К. Ф. Седов, О. Б. Сиротинина, Г. Я. Солганик, И. А. Стернин, И. А. Тарасова, М. Ю. Федосюк, И. В. Шалина, Т. В. Шмелева, Л. П. Якубинский и др.

Наблюдения М. М. Бахтина, автора концепции речевых жанров, выявляют «неразрывную связь всякого стиля», характеризующегося «неисчерпаемыми возможностями разнообразной человеческой деятельности», с «богатством и разнообразием речевых жанров» [Бахтин 1996: 159–160]. Жанровое своеобразие и жанровая модель зависят от ряда факторов, к которым относятся условия и цели коммуникации, композиционное построение, тематическое содержание и языковой стиль [Бахтин 1979: 250]. Каждая сфера духовной деятельности и общения обладает своей системой жанров [СЭС 2006: 56].

Функциональная стилистика пытается «разобраться в тончайших различиях семантического и экспрессивно-стилистического характера между разными жанрами и общественно обусловленными видами устной и письменной речи» [Виноградов 1963:15]. Функциональный стиль и жанр воспринимаются в соотнесенности общего и частного. При этом ж а н р определяется как исторически сложившийся устойчивый тип текста, содержащий в себе известный в общих чертах образ будущего текста, на который ориентируется любой носитель языка [Матвеева 2003: 68]. Данное определение используется нами в аспекте выбранной темы как рабочее.

Предметом функциональной стилистики становятся «способы осуществления текстовой деятельности и типы организации речевых произведений» [Салимовский 2002: 13]. Представление о тексте как о «жанровой форме», или «жанровом образовании» [Hauseblas 1972: 15], позволяет рассматривать текст в качестве

экспликатора жанровой специфики. Своеобразие жанровых особенностей вообще и акафиста в частности определяется на основе анализа конкретных текстов.

Текст – одно из ключевых понятий гуманитарного знания XX века, которое представляется в качестве первичной данности и исходной точки всякой дисциплины [Бахтин 1979: 306]. Сразу несколько научных направлений (среди которых лингвистика, риторика, психология, прагматика, семиотика, герменевтика, информатика и др.) фокусируют свое внимание на данном феномене [Валгина 2003: 8]. Однако именно в лингвистике как в науке, изучающей вербальные тексты, в том числе в функциональной стилистике, учитывающей затекстовую (вневербальную) реальность, накапливаются данные и разрабатывается инструментарий для описания сущностной природы и экспликационных возможностей текста (В. В. Виноградов, Л. В. Щерба, А. А. Потебня, Е. А. Баженова, А. Г. Баранов, В. И. Бортников, С. А. Васильев, И. Р. Гальперин, С. И. Гиндин, Т. М. Дридзе, О. Л. Каменская, М. Н. Кожина, Г. В. Колшанский, М. П. Котюрова, Н. А. Купина, В. А. Кухаренко, А. А. Леонтьев, Т. В. Матвеева, Л. Н. Мурзин, О. И. Москальская, Т. М. Николаева, А. И. Новиков, В. В. Одинцов, Н. С. Поспелов, О. Б. Сиротинина, Ю. А. Сорокин, И. Г. Торсуева, В. Я. Шабес, Т. В. Шмелева, А. С. Штерн и мн. др.)

Узколингвистическое понимание текста как «единицы высшего уровня языковой системы» [СЭС 2006: 528] исходит из представления о текстовой формально-грамматической природе, семиотической билатеральности, подразумевающей специфику плана выражения и плана содержания [Бухбиндер 1978; Москальская 1978, 1981; Шендельс 1987]. Грамматический подход подразумевает описание различных типов внутритекстовых связей и способов их реализации [Адмони 1985; Данилевская 1996; Мурзин, Штерн 1991]. Выделяются свойства, обеспечивающие последовательность словесных знаков в тексте, – связность и цельность (целостность) [Розанов 1975; Мурзин, Штерн 1991 и др.].

Постепенно текст начинает восприниматься как «единица речи, результат речевой деятельности» и далее как «единица общения, обладающая смысловой завершенностью» [СЭС 2006: 528]. При этом исключительно лингвистические ас-

пекты, учитывающие формально-грамматическую структуру и семантическую (информационно-смысловую) основу текста, значительно обогащаются «выходом в широкий экстралингвистический контекст» [Кожина 1995: 38], позволяющий воспринимать текст как произведение «с присущими ему функционально-коммуникативными качествами, проявляющимися в реальных актах общения» [СЭС 2006: 528]. Более широкие подходы к тексту переводят объект научного исследования из «плоскостной» интерпретации [Матвеева 1990: 9] в многомерную, объемную. По отношению к тексту используется геометрический термин «фигура», допускающий применение дефиниции к разнообразным множествам точек [Прохоров 2016]. Понятие «фигура», существующее в лингвистической терминологической парадигме, наиболее точно обозначает интра- и экстралингвистическую объемность понятия «текст» [Караулов 1989: 4].

Достаточно емкое определение дает И. Р. Гальперин: «текст – это произведение речетворческого процесса, обладающее завершенностью, объективированное в виде письменного документа, литературно обработанное в соответствии с типом этого документа, произведение, состоящее из названия (заголовок) и ряда особых единиц (сверхфразовых единств), объединенных разными типами лексической, грамматической, логической связи, имеющее определенную целенаправленность и прагматичекскую установку» [Гальперин 1981: 18]. Кроме того, исследователь называет текст «островком организованности», тем самым указывая на наличие определенных законов и взаимосвязей, создающих упорядоченную форму коммуникации: «текст как факт речевого акта системен» [там же: 20].

Системность текста имеет коммуникативную природу и обеспечивается содержательной организацией, наличием функции, направленной на достижение определенной цели, решение определенной внеречевой задачи [Леонтьев 1979: 19]. С коммуникативных позиций текст понимается как способ особой формы взаимодействия – диалогизации, о которой пишет М. М. Бахтин: «Мое слово останется в продолжающемся диалоге, где оно будет услышано, отвечено, переосмыслено» [Бахтин 1975: 5]. Акт речевой коммуникации реализуется в тексте, без которого коммуникация не может состояться [Сидоров 1987: 10]. Текст созда-

ется автором для коммуникационного взаимодействия с адресатом. Авторский замысел определяет цели и задачи сообщения, тип речевого поведения, отношение к сообщаемому, расставляет акценты при конструировании текста. Читатель интерпретирует текст и испытывает определенное воздействие [Валгина 2003: 19]. Коммуникативность рассматривается как онтологически присущее тексту свойство [Золотова 2010; Котюрова 2013; Колшанский 1984; Сидоров 1987; Степанов 1985; Храпченко 1985]. Термин «категория коммуникативности» [Головин 1977: 195], понимаемый в широком смысле, обозначает текстовую суперкатегорию, которая воспринимается как «интегральная, объединяющая языковые, функциональные, системные категории, присущие тексту» [Сидоров 1987: 53].

Целостный текст – это коммуникативно детерминированная реализация авторского замысла [Матвеева 1990: 12]. Набор составляющих и правила формально-семантической организации текста определяет функциональная целеустановка [Рождественский 1979: 19]. Основанием для определения текста как такового является теория функциональных стилей при учете коммуникативно-прагматических условий текстообразования [Гвенцадзе 1986: 67]. Кроме того, текст можно рассматривать «как единицу в системе аналогичных в чем-то, однофункциональных текстов – прозаических, поэтических циклов, однотемных текстов, текстов, принадлежащих одному автору, объединенных в рамки жанра и др. <…> текст рассматривается как отдельное, в высшей степени индивидуальное произведение художественной речи, написанное на данном языке, а также как целостная единица в системе подобных текстов» [Купина 1983: 4].

Надындивидуальная сущность текста как системы речевых знаков и как знаково-превращенного состояния речевой коммуникации [Сидоров 1987: 51] выражается посредством суперкатегории коммуникативности, выявившейся в процессе укрупнения грамматики [Степанов 1985]. Обнаруживается иерархическая система соподчинения категорий. Низший уровень абстракции образуют системно-языковые категории, изучение которых происходит эмпирическим способом. Данный тип категорий служит средством воплощения функциональных категорий, которым и подчиняется. Функциональные категории находятся в подчинении

категорий более высокого уровня абстракции – системных категорий, которые не имеют материальной выраженности и в свою очередь подчинены интегральному качеству, воплощаемому всей совокупностью категорий. С учетом сказанного текст представляет собой «предметно-знаковое состояние системы коммуникации» [Сидоров 1987: 55].

Категория коммуникативности понимается как интегральное качество текста. Собственно организация текста обусловливается системной организацией речевой коммуникации. Текст определяется как «функционально завершенное речевое целое» [Леонтьев 1979: 28]. В настоящем исследовании т е к с т рассматривается как речевое целое, детерминированное авторским замыслом. Определяющими условиями текста признаются авторский замысел и тема, а также (в жанре акафиста) – адресация. Экстралингвистические факторы порождения текста выступают в качестве корректирующих.

Объемное восприятие, аккумулирующее языковые, экстралингвистические, коммуникативно-прагматические аспекты, катализирует «структурно-типологические разыскания в области текста» [Матвеева 1990: 13]. Появляется потребность в поиске таких черт (параметров, признаков), существующих в тексте как в результате творческого процесса, на основании которых можно построить некую идеальную модель этого объекта исследования [Гальперин 1981: 5]. В языковедении актуализируется понятие «лингвистическая категория текста». Соответственно, текст начинает рассматриваться как совокупность определенным образом соотнесенных текстовых категорий [Ванников 1984: 15].

Термин «текстовая категория» как типологический признак текста встречается в работах И. Р. Гальперина, О. И. Москальской, Е. В. Сидорова, А. И. Новикова, З. Я. Тураевой, И. Я. Чернухиной и мн. др. исследователей. В лингвистике текста описываются как общие категории – целостности (когерентности), связности (когезии), завершенности, отдельности, составляющие представление о грамматике текста [Арнольд 1984; Гальперин 1981; Москальская 1981; Шендельс 1985 и др.], так и частные – категории проспекции и ретроспекции, категория подтекста [Гальперин 1981], категория образа автора, художе-

ственного пространства и времени, тональности, оценочности, композиции и др. [Чернухина 1984; Тураева 1979; Матвеева 1990 и др.].

В текстовой категории проявляются лингвистические и экстралингвистические функционально-стилевые компоненты признаков текста. Т. В. Матвеева называет текстовой категорией «такой признак, который свойственен всем текстам и без которого не может существовать ни один текст» [Матвеева 1990: 13]. Число выделяемых категорий постоянно наращивается. Выявляются и получают описание категории акцентности, иерархии, членимости, диалогичности, гипотетичности, неопределенности, апеллятивности [Баженова 2001; Кожина 1987; Князева 1989; Матвеева 1990; Лещева 2010; Комлева 2015]. Текстовые категории информативности, модальности, образности, интерперсональности и др. рассматриваются как коррелирующие при вербальном и невербальном выражении [Христофорова 2007].

Категориально-текстовое описание с учетом общих и частных признаков текста осуществляется при отстутствии единства научных позиций в оценке статуса, основных характеристик и принципов систематизации текстовых категорий. Понятие «категоризация» признается расплывчатым, меняющимся в зависимости от контекста [Гальперин 1981; Воробьева 1993].

Решение вопроса многомерной классификации текстовых качеств возможно «в рамках системы качественной определенности текста, на самом верхнем уровне которой находится коммуникативность – интегральное, совокупное качество текста, выводимое из системного взаимодействия текста с другими подсистемами акта речевой коммуникации» [Сидоров 1987: 66]. Благодаря такому подходу вскрывается амбивалентная сущность текста, который может рассматриваться как подсистема, и как особое предметное состояние всей системы акта коммуникации – «носитель превращенных коммуникативных деятельностей, модель их сопряжения» [там же: 132].

При коммуникативном подходе [Дридзе 1976] для выделения наиболее крупных текстовых категорий используется идея К. Бюлера о трех составляющих языковой коммуникации – говорящего, слушающего и предмета речи в соответ-

ствии с речевыми свойствами – Ausdruck (выражение), Appell (обращение), Darstellung (сообщение) [Бюлер 1993]. В отечественной лингвистике эта идея находит выражение в термине «информационная программа», который подразделяется в зависимости от аспекта коммуникации на рациональную, оценочную и прагматическую программы [Арутюнова 1981: 358]. Настоящее исследование опирается на концепцию Т. В.Матвеевой, предлагающей рассматривать текстовые категории «меньшей силы обобщения», которые разделяются в зависимости от характера языкового выражения на три разновидности: линейные, полевые и объемные [Матвеева. 1990: 16–19].

Примером линейной категории, то есть цепи языковых единиц единой функционально-семантической предназначенности, может служить тематическая цепочка (ряд номинаций одного и того же предмета мысли), цепочка хода мысли (логического членения текста). В текстовой категории темы как в частном проявлении сосредоточиваются средства связности, допускающие компрессионность и участвующие в формировании глобальной категории цельности. При описании коммуникативно-прагматических особенностей жанра акафиста нам представляется значимым рассматривать линейную категорию темы

Отметим также, что линейные категории увязываются с представлением об объемных категориях, которые характеризуется многомерной организацией. К данным категориям относятся функционально-смысловое членение текста, речевое структурирование текста, композиция (блоки: заголовок, зачин, интродукция, концовка) [Матвеева 1990: 18–19]. Взаимосвязь объемной категории композиции и линейной категории темы латентно отмечается в дефиниции В. В. Виноградова, который определяет текст как «композиционно-смысловое единство» [Виноградов 1959: 84].

Соотнесенность категорий темы и композиции возникает на основе системной зависимости и взаимообусловленности с синтезом содержания и формы [Горшков 1981; Кайда 2004; Одинцов 1980]. Содержание соотносится с понятием темы; форма осмысляется через описание композиции и языка [Одинцов 1980: 35]. Проблемы изучения композиции попадают в фокус исследовательского инте-

реса классической и современной филологии. В лингвистике текста категория композиции рассматривается как объединение содержательных сегментов текста в информативные блоки, группировка информации внутри каждого сегмента и общее построение блоков в составе текстового целого [Баженова 2001; Валгина 2003; Данилевская 1996]. Обобщенно композиция представляется каркасом, на котором держится текст [Одинцов 1980: 133].

Характер структурной организации позволяет рассматривать композицию как «систему динамического развертывания словесных рядов в сложном единстве целого» [Виноградов 1971: 49]. Динамический подход дает возможность выявлять в структуре текста внутреннее движение мысли [Библер 1975; Брандес 2014], которое соотносится с коммуникативно-прагматической установкой текста. Выстраивание текста обусловливается целенаправленностью (иллокуцией), заданной коммуникативным намерением адресанта вызвать у адресата определенные последствия (перлокуцию) [Алефиренко 2005: 205]. Иными словами, композиционное построение текстовых компонентов управляет вниманием адресата.

Текстовое единство составляют структурная и смысловая целостность [Филиппов 2003: 153]. «Смысловое ядро текста, его конденсированное и обобщенное содержание» [Москальская 2008: 116], понимаемое как категория темы, увязывается с категорией композиции, то есть «формой выражения и развития темы» [Клинг 1988: 66] на коммуникативно-прагматическом основании – под влиянием замысла автора и целеустановки воздействия на адресата текста.

Уникальность композиции акафиста заключается в инвариантности. Акафист относится к тем жанрам, для которых, по словам В. В. Одинцова, «есть готовые стандартные формы не только выражения мысли (на уровне предложения, абзаца), но и построения текста» [Одинцов 1980: 138]. Решение коммуникативно-прагматической задачи в жанре акафиста, в результате которого создается гармоничная форма для хвалебно-догматического содержания, производится однократно – автором протожанрового текста Великого Акафиста. Композиционная организация акафистного прототекста абсолютно соответствует иллокутивному требованию, признается совершенной и жестко фиксируется. Стандартизирован-

ность композиции составляет специфику акафиста, является идентификатором жанра, своего рода визитной карточкой текстотипа. Соответственно, описание текстовой экспликации данной категории представляется уместным ограничить общей характеристикой композиционно-структурного своеобразия протожанрового текста. При этом допустимая содержательная вариативность акафистного корпуса предполагает модификации распределения линейной категории темы. Как уже отмечалось, описание категории темы является прерогативным в нашем исследовании.

Обратимся к еще одной разновидности текстовых категорий, детерминируемой характером языкового выражения – это полевые категории, компонентами которых выступают ядро и периферия, а внутреннее строение создается взаимодействующими и пересекающимися микрополями [Бондарко 1988: 7]. Полевая категория, как указывает Т.В. Матвеева, является основной разновидностью текстовых категорий и представляет собой совокупность единиц различных языковых уровней, объединенных общностью семантики и текстовой функцией, а также способом организации языковых составляющих [Матвеева 1990: 17]. В настоящем исследовании рассматриваются такие полевые текстовые категории, как тональность, оценочность, категория времени и категория пространства. Заметим, что линейная категория темы также соотносится с представлением о полевой структуре тематической определенности (о чем подробнее будет рассказано в главе, посвященной категории темы акафиста).

Категориально-текстовой анализ, базирующийся на принципе отражательности и учитывающий экстра- и интратекстуальные особенности [Валгина 2003: 17] однотипных текстов определенного функционального стиля, позволяет выявлять общестилевую коммуникативно-прагматическую специфику [Ицкович 2015: 38]. Высокая степень результативности применяемого метода подтверждается исследованием религиозного стиля на материале текстотипа православной проповеди [Ицкович 2015]. Преимущество категориально-текстового анализа отмечается при идентификации вариантов художественного текста, создаваемого на разных языках: «В аспекте уникальности выражения каждой категории уникальность ху-

дожественного текста деабсолютизируется, что позволяет применять текстовые категории к сопоставлению двух текстов выбранного функционального стиля» [Бортников 2015: 8]. Данное наблюдение представляется ценным в связи с необходимостью изучать специфику текстотипа акафиста на материале текстов, созданных не только на русском, но и на церковнославянском языках. Исследование, осуществляемое с помощью текстовых категорий, позволяет выявлять стилистические закономерности конкретного жанра на более высоком уровне абстрагирования, вне зависимости от используемого в текстах языка, поскольку лингвистический анализ «не может ограничиваться строго языковым уровневым анализом» [Купина 1983: 27].

В данной работе для анализа на категориально-текстовом основании выбраны следующие текстовые категории: темы (категория темы отражает в тексте предмет речи), хронотопа (категории текстового времени и пространства необходимы для организации тематического развития), тональности (данная категория отражает психологическое состояние автора, определяемое его целевой установкой), оценочности (аксиологическая категория выражает предметно-логическое осмысление сообщаемого). Описание категории композиции, как уже отмечалось, ограничивается характеристикой структуры протожанрового текста (Великого Акафиста), поскольку композиция текста-первоисточника является структурным шаблоном для последующих текстов. Выбор перечисленных текстовых категорий соотносится с представлением о наиболее обобщенном отражении затекстовой ситуации и коммуникативно-прагматической специфики текстотипа.

В настоящем исследовании ставится цель категориально-текстового описания жанра акафиста на основе развернутого анализа каждой из названных выше категорий текста в их взаимодействии. Каждая текстовая категория должна быть охарактеризована по нескольким параметрам: набор языковых составляющих; комбинаторика языковых составляющих; экспликация в тексте.

Выводы по главе 1

Стиль как многозначный феномен получает экстралингвистическое осмысление с позиций функциональной стилистики. В связи с изменением общественного сознания, а также благодаря расширению религиозной сферы деятельности объектом научного описания становится религиозный стиль. Исследователями определяются интенционально обоснованные конструктивные принципы религиозного стиля, соответствующие идее двоемирия, прототекстуальности и обусловливающие ситуацию двуязычия.

Одним из наиболее продуктивных жанров религиозного стиля является жанр акафиста, имеющий богатую многовековую историю. Специфика жанра соотносится с представлением о межстилевом взаимодействии, характерном для религиозного стиля. Жанр акафиста находится на пересечении двух функциональных стилей – религиозного и художественного, что проявляется в гармоничном сочетании текстовой экспликации догматов православного вероучения и особых средств художественной выразительности, составляющих поэтику текстотипа акафиста.

Жанр акафиста характеризуется внутристилевой гибридностью, которая выражается в соединении протожанровых компонентов религиозного стиля – молитвы и жития. При этом элементы обоих жанров находятся в предметно-логическом взаимодействии.

Жанровое своеобразие акафиста находит выражение в текстовом материале. При системном исследовательском подходе интегральным качеством текста признается коммуникативность, на основании которой проявляются типологические признаки текста – текстовые категории. Описание жанра акафиста на категориально-текстовом основании позволяет выделить жанрообразующую категорию композиции, своеобразие которой формируется текстом-первоисточником – Великим Акафистом. Все последующие тексты акафистов сохраняют уникальную композиционную структуру. Категория композиции приобретает значение формального признака жанра.

Глава 2. Категория темы в жанре акафиста

В данной главе предпринимается попытка изучения текстовой категории темы с целью выявления типового содержательно-тематического наполнения текстов акафистов. Ставятся задачи детального описания тематического состава текстов акафистов. Обнаружение признаков повторяемости в границах текстотипа позволит выявить закономерности жанровой типичности.

Рассмотрим содержательное раскрытие тем акафистов, предварительно разграничив понятие «содержание», под которым понимается «выбор материала, отбор фактов, примеров» [Одинцов 1980: 132] и понятие т е м а , в которое включается представление о предмете речи, то есть номинативное обозначение содержания в обобщенном значении.

2.1. Тематическая дуальность жанра акафиста

В лингвистическом освещении текст представляется как «осмысленная последовательность словесных знаков, обладающая свойствами связности и цельности» [КСЛТ 1995: 127]. Специфика текстообразующих свойств связности и цельности активно изучается языковедами [Арутюнова 1971; Леонтьев 1976; Гальперин 1981; Сорокин 1982; Николаева 1978; Лосева 1980; Попов 1983; Каримова 1991; Купина 1983; Романовская 1992; Мурзин, Штерн 1991; Валгина 2003; Милевская 2003; Тураева 2018]. Выявляется сложность и противоречивость характера взаимодействия описываемых свойств. Так, И. Р. Гальперин отмечает, что когезия, то есть особые виды связи, обеспечивает взаимозависимость отдельных сообщений, единство, последовательность, цельность текста [Гальперин 1981: 73–74]. Но при этом «некоторые формы когезии нарушают последовательность и логическую организацию сообщения всякого рода отступлениями» [там же: 82]. «Цельность опирается одновременно на два логически исключающих друг друга основания – непрерывность и дискретность» [Мурзин, Штерн 1991: 14]. Цель-

ность и связность противопоставляются, но и предполагают друг друга [там же: 11].

Цельность может пониматься как особого рода психолингвистический феномен [Сахарный 2004: 170], в процессе осмысления которого выделяются важные узловые фрагменты – «смысловые вехи» [Жинкин 1982]. Следовательно, цельность достигается единством смысла текста [Мурзин, Штерн 1991: 15]. Важным представляется фактор «внешнего выражения» цельности [там же: 17]. По мнению ученых, экспликатором цельности текста можно считать тематическую общность [Кантер, Овечкина 1984; Мурзин, Штерн 1991], которая определяется замыслом автора и реализуется в виде темы текста. Рассматривая тему как «свернутое содержание, которое сопоставимо с замыслом» [Новиков 1983: 23], А. И. Новиков предлагает выделять в качестве тематических единиц содержания денотаты, связанные между собою предметными отношениями. Имена денотатов могут обозначаться с помощью номинативных элементов языка. При этом содержательная сторона используемых языковых единиц определяется в процессе их функционирования [там же: 106]. Общая денотатная структура выражает логику предметных отношений, которая обусловливается субъектом текста – автором.

Цельность (целостность), связность, информативность, компрессионность рассматриваются в комплексе как онтологические свойства текста [Новиков 2007: 28]. При переходе от одной последовательной ступени компрессии к другой, более глубокой, сохраняется смысловое тождество текста, обеспечиваемое коммуникативной интенцией и иерархией смысловых предикатов [Леонтьев 1976: 47]. Иерархическая система, образованная совокупностью денотатов и их отношений, отражает закономерности построения текста, которые проявляются при смысловом свертывании [Герте-Немцева, Котельникова, Курушин, Нестерова 2018: 124 – 138]. Средства связности, допускающие компрессионность и участвующие в формировании глобальной категории цельности, сосредоточиваются в частной текстовой категории темы.

Категория темы характеризуется различными проявлениями, которые вызывают интерес у лингвистов [Москальская 1978; Пфютце 1978; Слюсарева 1982;

Эрвин-Трипп 1975; Метс, Митрофанова, Одинцова 1981; Новиков, Чистякова 1981; Арнольд 1984; Ризун 1987; Шенделс 1987; Разинкина 1989; Матвеева 1990; Сунцова 1995; Данилевская 1996 и др.]. Основные исследовательские подходы к изучению темы связываются с описанием плана содержания и плана выражения. В соотнесенности с содержанием тема понимается как «содержательно-информативный конденсат» [Гончарова, Шишкина 2005: 17], «смысловое ядро», «обобщенный концентрат содержания» [Москальская 1978]. Тема соответствует главному предмету описания в тексте [Сунцова 1995: 14]. Соответственно, задачей текстового выражения становится экспликация определенного концептуально-тематического содержания [Адмони 1985: 66]. В плане выражения тема соотносится с группой слов, «встречающихся в тексте и организованных подобно тезаурусу» [Смит 1980: 337]. Тема проявляется на лексико-семантическом уровне [Шенделс 1987] с помощью повторяющихся слов и значений или сем, т.е. компонентов значений, которые несут главную информацию, являются ключевыми и образуют тематическую сетку текста [Арнольд 1984: 7]. К таким словам относятся лексемы, имеющие между собой смысловую связь, которая отражает соотносимость тематических слов с общим для них денотатом [Сибирякова 1996].

Тема текста находит свое выражение в тематических группах, совокупность которых составляет текстовое поле тематической целостности [Матвеева 1990: 21]. Полевая структура [Щур 1974] категории темы «включает в себя текстообразующую стержневую категорию линейного типа – тематическую цепочку» [Матвеева 1990: 18], которая представляет собой последовательность языковых единиц единой функционально-семантической предназначенности [Гак 1972]. Тематическая цепочка – это набор наименований, обозначений предмета речи, который может выделяться на протяжении всего текста либо в рамках его отдельной смысловой части [Ицкович 2015: 42]. Тематические цепочки, соотнесенные с тематическим полем текста, образуют структурно-содержательную матрицу текста.

Таким образом, тема является значимым текстовым компонентом, с помощью которого обозначается план содержания и план выражения, и представляет собой результат содержательного свертывания текста [Сунцова 1995: 28], харак-

теризующийся включением линейных категорий в структуру тематического поля [Матвеева 1990: 18].

При исследовании специфики религиозного стиля разрабатывается тематическая классификация, отражающая своеобразие категории темы, свойственное жанрам языка религиозной сферы. Так, на материале текстов православной проповеди выделяются две крупные тематические разновидности: предметная и духовная тема, соответствующие мировоззренческой дихотомии земного и небесного. Предметная тема, в свою очередь, разветвляется на предметно-сакральную, профанную и ситуативную тематические разновидности [Ицкович 2015: 43–45].

Рассмотрим экспликацию категории темы в текстах акафистов. Как жанр религиозного стиля акафист также характеризуется тематической дуальностью, которую образуют иерархически взаимообусловленные духовная и предметная темы. Духовная тема выражает христианское вероучение на базе лексем *Бог, Богородица*, наименований бесплотных сил (включая инфернальные), а также называния святых, находящихся вне земного пребывания; контрадикторных темпорально-локативных номинаций *Царствие Божие* vs *ад*, обозначений «внутреннего строя души» [Франк 2007: 27], то есть номинаций, определяющих духовное (душевное) состояние, а также наименований нравственных понятий христианства: *вера, надежда, любовь, милосердие, спасение, грех, покаяние* и др. Духовная тема является доминирующей.

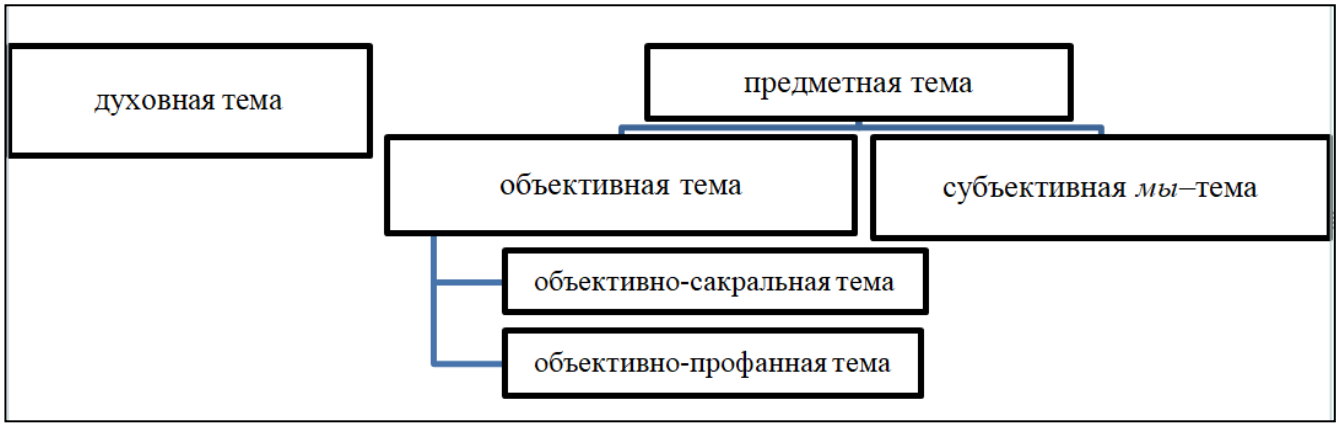
Специфичной для акафиста становится предметная тема, которая соотносится с материальной реальностью и представлена оппозицией двух видов темы – объективной и субъективной. Объективная тема отражает действительность, на которой фокусируется нарративная линия акафиста. Представляется очевидной оппозиция составляющих разновидностей объективной темы – объективно-сакральной и объективно-профанной. Отметим, что в данном исследовании термин сакральный рассматривается в широком значении как священный, относящийся к религиозной вере (от лат. *sacer* – священный, святой) [ЭСК 1997: 337] и составляет оппозицию термину профанный (от лат. *profanus* – лишенный святости). Объективно-сакральная тема связывается

с «сакрализованной реальностью исходных событий христианского вероучения» [Ицкович 2015: 43] – земной жизнью, распятием и воскресением Иисуса Христа, известными фактами из жизни Пресвятой Богородицы, жизнеописанием святых, являющихся адресатами акафистов. Объективно-профанная тема представляет профанную действительность, под которой понимается объективная реконструкция исторического материала, то есть обыденная реальность, противопоставляемая объективно-сакральной.

Субъективная *мы*–тема составляет оппозицию объективной, увязывается с представлением об адресанте акафиста и характеризуется наложением компонентов духовной и предметной тем.

Тематический состав акафиста представлен в виде схемы 1.

Схема 1. Тематическое строение акафиста.



Представленная тематическая классификация позволяет предположить различную степень важности частных предметных тем. Наиболее значимой в содержательном отношении представляется объективно-сакральная разновидность объективной темы, которая противопоставляется объективно-профанной разновидности, а также составляет оппозицию субъективной теме. Вся предметная тематика подчиняется доминирующей духовной теме, составляющей смысловое ядро жанра акафиста.

2.2. Духовная тема

Акафист понимается исследователями как «духовная песнь христианина во славу Божию и в честь святых угодников пред лицем Всеведущего, Вездесущего и Всемогущего Вседержителя Бога» [Попов 2013: 21]. Данное определение обосновывает фундаментальность д у х о в н о й т е м ы в акафистных текстах. Квинтэссенцией духовной тематики становится «мысль о Боге, Творце, Промыслителе мира, праведном Судии» [там же: 19]. В текстах акафистов рассматриваются «духовные предметы, явления и лица, входящие в сферу безграничного», – образы «из духовной выси, из надземного мира» [там же]; истолковываются истины христианской веры [Попов 2013: 17], которая «открывает христианину за вещественным невещественное, за видимым – невидимое, за непознаваемым – постижимое» [там же: 429]. К «непознаваемому», или (в формулировке С. Л. Франка) *непостижимому*, относится и сокровенное, потаенное, недоступное взору наблюдателя внутреннее «бытие я – с – Богом», воспринимаемое как существо религиозной жизни, как своеобразная форма Богосознания [Франк 2007: 27]. Таким образом, духовно-тематическая парадигма акафиста представлена обращением к Богу, к лицам и явлениям невещественного мира, к догматам православного вероучения и реализуется через следующие группы лексики:

– имена Бога во всех его ипостасях: *Бог*; *Господь*; *Отец Небесный*; *Иисус Христос*; *Сын Божий*; *Дух Святый*; *Пресвятая Троице*. Для обозначения Бога в акафистах используются лексемы *Создатель*; *Сотворитель*; *Зиждитель*; *Владыка; Промыслитель* и др. Отметим, что в текстах акафистов в составе апеллятивных конструкций используются номинации в звательном падеже. Причем церковнославянская форма звательного падежа сохраняется и в русских текстах: *Нагим и нищим пришел Ты в погибающую вселенную,* ***Богомладенче*** [Акафист Богомладенцу Иисусу, Господу нашему]. Лексико-семантичские единицы, называющие Бога, прямо или реминисцентно соотносятся с прототекстуальными (евангельскими и апостольскими) именованиями Иисуса Христа: *Альфа и Омега*; *Агнец*

Божий; *Ветхий деньми*; *Восток свыше*; *Истина*; *Господь Господствующих*; *Любовь*; *Небесный Врач*; *Пастырь Добрый*; *Путь*; *Свет*; *Свет мира*; *Солнце любви*; *Солнце Правды*; *Спаситель*; *Судия живых и мертвых*; *Творец*; *Учитель*; *Царь царствующих*; *Царь славы*; *Небесный Царь* и др.

– имена Богородицы (при обращении используются номинации в звательном падеже): *Пресвятая Матерь Божия*; *Дево Марие*; *Всепречистая Дево Марие Богородице*; *Богородице Дево*; *Святая Дева*; *Приснодево Пренепорочная*; *Мати Дево*; *Пресвятая Госпоже Владычице Богородице*; *Богородительнице*; *Всепетая Матерь*. Разнообразие именований Богородицы обусловливается различным генезисом, в том числе влиянием текстов Нового Завета и первоисточника – текста Великого Акафиста, адресатом которого является Пресвятая Богородица: *Благодатная*; *Взбранная Воевода*; *Невеста Неневестная*; *Звезда, являющая Солнце*; *Подательница Божественной благости*; *Царица Небесная*; *Владычица мира*; *Ходатайца*; *Заступница*; *Наставница*; *Предстательница* и др.

– называние бесплотных сил: *ангелы*; *архангелы*; *Архангел Божий*; *ангельские огнезрачные лики*; *небесные чины*; *небесные воинства*; *небесные силы; Архистратиг*; *безплотный воин*; *невещественный служитель*; *бесплотные лики*; *многоочитии херувими*; *шестокрилатии серафимы.* В качестве вербализации невидимого духовного мира используются лексические единицы, описывающие инфернальную его часть: *адские силы*; *прегордый денница*; *злые духи*; *силы зла*; *сатана*; *дух тьмы*; *князь тьмы*; *диавол*; *демоны*; *враги невидимые*.

– именование пророков, апостолов, святых – праведников (вне земного пребывания): *прославляем* ***апостолов*** *Твоих* ***святых***; *превозносим и* ***мучеников*** [Акафист Сладчайшему Господу нашему Иисусу Христу]; *предстоиши ныне* ***со всеми святыми*** *Престолу Божию* [Акафист святому праведному Симеону Верхотурскому].

Экспликация духовной темы происходит при указании лика святости адресата акафиста: *о всехвальный и всеми чтимый архиерей, великий чудотворец,* ***святитель*** *Христов, отче Николай* [Акафист святителю Николаю Мирликийскому]; *радуйся,* ***преподобне*** *Варнаво Гефсиманский* [Акафист преподобному

Варнаве Гефсиманскому]; *радуйся,* ***блаженне*** *Лаврентие, Калужский чудотворче* [Акафист святому блаженному Лаврентию Калужскому, Христа ради юродивому]; *радуйся, Корнилие* ***преподобномучениче****, отче наш* [Акафист преподобномученику Корнилию Псково-Печерскому]; *радуйтеся,* ***царственные страстотерпцы****, земли Российския хранитилие и молитвенницы* [Акафист святым царственным страстотерпцам]; *радуйтеся,* ***мученики*** *Российские века сего, за веру, труды и правду безвинно пострадавшие* [Акафист мученикам Российским века сего].

Отдельно отметим в качестве экспликаторов духовной темы локативные и темпоральные лексические единицы, об особенностях употребления которых будет рассказано более подробно в главе 3, посвященной описанию категории хронотопа в жанре акафиста. Локативная лексика обозначает «незримое пространство невидимого мира» [Семенюк 2009: 102], в котором противопоставляются «Царство вражды и Царство гармонии» [Лосский 1991: 114]: ***небеса*** *достойно веселятся*; ***из ада*** *души воззвал* [Акафист Воскресению Христову]. Локативные указатели дополняются темпоральными лексическими сигналами с семой *вечности*: *покой* ***вечный****, тихий и безболезненный* ***в обителях Райских*** *обрели* [Акафист мученикам Российским века сего].

С осмыслением духовной темы имплицитно связываются описания церковных таинств, в которых проявляется незримое «присутствие не слитого с миром живого Всесовершеннейшего Существа», «сверхъестественные истины, откровения и тайны» [Попов 2013: 429]: ***в Таинстве Покаяния*** *ду́ши искренне кающихся очищающего и грехи оных измывающего,* ***в Таинстве Брака*** *нерушимый союз брачный на Небесах запечатлевающего,* ***в Таинстве Священства*** *благодать пасти стадо Христово дарующего,* ***в Таинстве Елеосвящения*** *душевные и телесные немощи врачующего* [Акафист Святому Духу, Утешителю нашему].

Духовная тема обнаруживается при изложении в текстах акафистов догматов православной веры: ***троичность Лиц*** *всем очевидно уяснил еси*; *во утверждение* ***догмата Святыя Троицы***; *проповедал еси всем христианом* ***воплощеннаго истиннаго Бога*** [Акафист Святителю Спиридону Тримифунтскому]; *был ты*

в Никее со святыми отцами поборником ***исповедания православной веры****: ибо* ***равным Отцу Сына*** *исповедал, столь же* ***вечным и равным властью*** [Акафист святителю Николаю Мирликийскому].

Маркерами духовной тематической разновидности становятся номинации *дух*, *душа* и дериваты данных лексем, используемые в различных словосочетаниях: *душевные очи*; *дети духовные*; *кротость духовная*; *мгла душевредная* и др. Как отмечается в «Православном катихизисе», «в связи с изучением духовной жизни отцы различают в человеке дух, душу и тело» [Александр 2010: 22]. Разграничивая *духовность* и *душевность*, митрополит Антоний Сурожский пишет: «Наш дух не может с места сдвинуться без того, чтобы наша душевность не участвовала в его возрождении и восхождении к Богу» [Антоний 2012: 72]. Таким образом, лексические сигналы со значением *дух* или *душа* эксплицируют специфику религиозных представлений о нематериальном мире в духовной тематике акафистных текстов.

Текстовое выражение духовной темы может проявляться с помощью абстрактной лексики, обозначающей христианские (православные) ценности (антиценности) и связанные с ними духовные, а также душевные состояния. Аксиологическая полярность духовного мира предполагает использование мелиоративных лексических единиц: *любовь*; *надежда*; *вера*; *спасение*; *милость*; *милосердие*; *благодать*; *благоутробие*; *благость*; *человеколюбие*; *щедроты*; *чистота*; *святыня*; *истина* и др. и пейоративной лексики, в том числе имеющей общий семантический компонент *грех*: *согрешения*; *преступления*; *малодушие*; *неверие*; *прелесть*; *лесть*; *страсти*; *мытарства*; *муки*; *ложь* и др.

Исследование совокупности тематических групп духовной тематики предпочтительно начать с анализа протожанрового текста Великого Акафиста (Акафиста Пресвятой Богородице), что позволит выявить прототекстуальные закономерности и возможные модификации в последующих акафистных текстах. Для анализа используется наиболее авторитетный текст русского перевода, выполненный митрополитом Московским Филаретом (Дроздовым).

Адресат акафиста – «Божия Матерь, Приснодева Мария есть высшее существо из всех, сотворенных разумных существ, несравненно высшее самых высших ангелов, херувимов и серафимов, несравненно высшее всех святых человеков» [Игнатий 2017: 339].

Рассмотрим тематическую цепочку, которая индуцируется адресацией акафиста (для обозначения такой цепочки введем термин а д р е с а т н а я). Адресатная цепочка представлена номинативным сочетанием в звательном падеже *Пресвятая Богородице*. (В тексте русского перевода употребление церковнославянской формы звательного падежа обусловливается стилистически). Данное сочетание является базовой номинацией, то есть «лексической единицей в первичной функции» [Гак 1977: 243], а также первичной номинацией и употребляется в сильных позициях текста – в заголовке и в завершительной молитве, которая включается в более ранний церковнославянский вариант (в виде развернутого трансформа *Пресвятая Владычице моя Богородице*). По количественному показателю данная номинация уступает номинативному сочетанию *Невеста Неневестная* (14 употреблений), которое употребляется в рефрене каждого икоса, занимает ключевые позиции текста и, соответственно, используется в качестве основной номинации.

Своеобразие номинативного построения адресатной цепочки проявляется в значительном разнообразии лексического материала. Автором применяются лексические синонимы: *Бранноподвизающаяся военачальница* (2), *Дева* (6), *Мария* (1), *невестоукрасительница* (1), *Всепетая Матерь* (1) и др.; свернутые и развернутые трансформы: *Пресвятая Богородице – Богородице*; *Дева – Богородица Дева* и др., субституты (45): *Ты, Тебе, к Ней, Ты, Которая, к Тебе, о Тебе, Себе* и др.

В качестве номинаций активно используются субстантиваты: ***Святая**, видя себя в чистоте с дерзновением говорит Гавриилу*; *Сила Всевышняго* ***неиспытавшую брака*** *осенила*; *радуйся,* ***призывающая*** *Божее благоволение смертным*; *радуйся,* ***дающая*** *смертным дерзновение к Богу*; *радуйся,* ***проявляющая*** *ангельскую жизнь*; *радуйся,* ***родившая*** *сеятеля чистоты* и др. Отметим, что прием субстан-

тивации имен прилагательных и причастий, выполняющих синтаксические функции существительных, применяется во всех последующих текстах акафистов.

Наиболее показательным для протожанрового текста является обилие уникальных номинаций в форме перифраз, которые используются в икосах Великого Акафиста (Акафиста Пресвятой Богородице). Каждый икос включает от 7 до 12 перифраз, которые не повторяются в дальнейшем. В номинациях-перифразах отражаются догматы христианского вероучения. Так, в перифразе *Таинница неизреченного совета* передаются важные положения, связанные с замыслом – *советом* Божиим о спасении человека, который был и есть у Бога от века, а также о том, что через Благовещение Марии открывается *неизреченная тайна* Боговоплощения, благодаря которому произойдет спасение [Сорокин 2003: 13].

Следует отметить характерную иносказательность номинативных перифраз. Метафорические репрезентации духовного совершенства Пресвятой Богородицы, составляющие основу перифраз, обусловлены христианской символикой, в том числе известной из текстов Священного Писания: *лествице превышенебесная, которую низшел Бог* (используется ветхозаветный образ лестницы, соединяющей небо и землю, которую видел во сне праотец Иаков [Быт. 28: 12]); *море, потопившее фараона мысленнаго* (переосмысливается гибель в море фараонова войска, устремившегося в погоню за израильтянами во время Исхода последних из Египта [Исх. 14: 27–28; 15: 4–5]; при этом под образом *мысленный фараон* понимается «духовное, мировоззренческое рабство человека суевериям и предрассудкам» [Сорокин 2003: 29]); *камень, напоивший жаждущих жизни* (в основе образа – воспоминание о том, как Моисей во время странствия по пустыни напоил жаждущий народ водой, высеченной из камня [Исх. 17: 1–7; Числ. 20: 1–11]. Апостол Павел увидел в этом камне, источающем воду, прообраз Христа [1 Кор. 10, 4]. Мария именуется таким камнем, потому что «Она породила Христа, напоившего жаждущих жизни» [Сорокин 2003: 29]. Заметим, что метафора как номинативная единица играет существенную роль при экспликации других текстовых категорий, в частности, категории тональности. (Описание метафорической ткани

акафистов, передающей в тексте понятие *святость*, приводится в главе 4 – в параграфе 4.2, посвященном текстовой категории тональности).

Экспликация адресатной тематической цепочки представлена в таблице 1.

Таблица. 1. Строение адресатной тематической цепочки в тексте Великого Акафиста (Акафиста Пресвятой Богородице).

К 1 б в А* в г	**И 1** А* в в в в $д^1$ $д^2$ $д^3$ $д^4$ $д^5$ $д^6$ $д^7$ в в г
К 2 е в в	**И 2** ж в в $з^1$ $з^2$ $з^3$ $з^4$ $з^5$ $з^6$ $з^7$ $з^8$ $з^9$ $з^{10}$ $з^{11}$ $з^{12}$ г
К 3 и в	**И 3** ж в А* $к^1$ $к^2$ $к^3$ $к^4$ $к^5$ $к^6$ $к^7$ $к^8$ $к^9$ $к^{10}$ г
К 4 в л в	**И 4** м в $н^{1\sim}$ $н^2$ $н^3$ $н^4$ $н^5$ $н^6$ $н^7$ $н^8$ в в г
К 5 –	**И 5** $ж^{\sim}$ $п^{1\sim}$ $п^2$ $п^3$ $п^4$ $п^5$ $п^6$ $п^7$ $п^8$ $п^9$ $п^{10}$ $п^{11}$ $п^{12}$ г
К 6 –	**И 6** А* $р^1$ $р^2$ $р^3$ $р^4$ $р^5$ $р^6$ $р^7$ $р^8$ $р^9$ $р^{10}$ г
К 7 –	**И 7** в в $с^1$ $с^2$ $с^3$ $с^4$ $с^5$ $с^6$ $с^7$ $с^8$ $с^9$ $с^{10}$ $с^{11}$ $с^{12}$ г
К 8 –	**И 8** ж $т^1$ $т^2$ $т^3$ $т^4$ $т^5$ $т^6$ $т^7$ $т^8$ в в $т^9$ $т^{10}$ г
К 9 –	**И 9** в А* ж $у^1$ $у^2$ $у^3$ $у^4$ $у^5$ $у^6$ $у^7$ $у^8$ $у^9$ $у^{10}$ г
К 10 –	**И 10***А*ж* в в ф в в $х^1$ $х^2$ $х^3$ $х^4$ в в $х^5$ $х^6$ $х^7$ $х^8$ $х^9$ $х^{10}$ г
К 11 –	**И 11***жз*$ц^1$ $ц^2$ $ц^3$ $ц^4$ $ц^5$ $ц^6$ $ц^7$ $ц^8$ $ц^9$ $ц^{10}$ г
К 12 –	**И 12** в в А* в $вч^1$ $ч^2$ $ч^3$ $ч^4$ $ч^5$ $ч^6$ $ч^7$ $ч^8$ в в $ч^9$ $ч^{10}$ г
К 13	$ш^{\sim}$ в
И 1 г в в в в $е^1$ $е^2$ $е^3$ $е^4$ $е^5$ $е^6$ $е^7$ в в д	**К 1** б в А* в г
Молитва	А** в в

С помощью заглавной буквы А обозначается базовая (и первичная) номинация *Пресвятая Богородице*. Далее указываются алфавитные обозначения, соответствующие последовательно вводимым в текст акафиста синонимическим номинациям: *Бранноподвизающаяся военачальница* (б); субституты *Ты*, *Твои*, *к Ней* и др. (в); *Невеста Неневестная* (г); *Святая* (е); *Дева* (ж); *Неиспытавшая брака* (и); *Непорочная* (л); *Мария* (м); *Благословенная* (о); *Пречистая* (ф).

Строчные буквы с цифровым индексом маркируют перифразы икоса: *падшаго Адама воззвание* ($д^1$)*; Евы от слез избавление* ($д^2$); *высота, недостижимая мыслями человеческими* ($д^3$); *глубино неудобосозерцаемая и ангельскими очами* ($д^4$) и т.д.

Символ * указывает на свернутые или развернутые трансформы: *Богородице* (А*); *Пресвятая Владычице моя Богородице* (А**).

Слитное написание двух букв, выделенное курсивом, обозначает комбинированную номинацию, состоящую из ранее употреблявшихся в тексте номинаций: *Богородице Дева* (*А*ж*).

Символ ˜ указывает на включение в номинативную конструкцию компонента *Матерь*, который отдельно не употребляется, но входит в состав перифраз И4 и И5 соответственно: *Агнца и Пастыря* ***Матерь*** (н^{1}˜) – *Звезды незаходимыя* ***Матерь*** (п^{1}˜), а также используется в тексте акафистной молитвы в составе номинативного сочетания *Всепетая* ***Матерь*** (ш˜).

Данные таблицы 1 демонстрируют богатый номинативный арсенал тематической цепочки. В тексте Великого Акафиста (Акафиста Пресвятой Богородице) используется 137 уникальных номинаций (без учета количества субститутов).

Обращает на себя внимание неравномерное распределение номинативных единиц в икосах и кондаках. Если для икосов характерно сплошное развертывание тематической цепочки, то в кондаках «непосредственные наименования предмета речи» [Гак 1977: 257] осуществляются фрагментарно, а именно – только в первых четырех кондаках и последнем. (Напомним, что согласно жанровой традиции первый кондак (проимий) повторяется и становится завершающим).

Еще одна номинативная цепочка, в которой реализуется духовная тема и которая также проходит через весь текст Великого Акафиста (Акафиста Пресвятой Богородице), носит теоцентрический (от греч. *тео* – Бог) характер: «близость Бога Вседержителя и беспрерывности Его промышления о людях – центральный пункт самочувствия» акафистного текста [Попов 2013: 18].

Базовой и основной номинацией т е о ц е н т р и ч е с к о й ц е п о ч к и является лексема *Бог* (16 употреблений). Первичной номинацией является лексема *Господь* (3), употребляемая в форме звательного падежа *Господи*. (Форма звательного падежа сохраняется в русском переводе).

В качестве синонимов используются лексические единицы *Царь* (3); *Творец* (1); *Сын* (1); *Христос* (5); *Свет* (4); *Всевышний* (1); *Делатель* (1); *Человеколюбец* (1); *Дух Святый* (2); *Пастырь* (2); *Непостижимый* (1); *Владыка* (1); *Троица* (1); *Судия праведный* (1); *Спаситель* (1); *Зиждитель* (1), в том числе лексемы и их развернутые трансформы: *Бог – Высокий Бог – неприступный Бог*; *Солнце – умное Солнце*; *Слово – неописанное Слово – Слово Святейшее всех святых*; *Царь – Крепкий Царь – Святой Царь*; *Творец – Творец неба и земли*; *Господь – Господь Человеколюбец – все содержащий рукою Господь*; используются перифразы, в том числе такие, в составе которых в качестве номинации выступают субстантиваты: *Создавший рукою человеков*; *почивающий на Херувимех*; *пребывающий на Серафимех; отрасль неувядаемая*; *насадитель жизни нашей*; *Избавитель плененным*; *самовозвещенный Украситель всех существ*; *Наставник заблуждшим*; *всем приступный Человек*; *Сеятель чистоты*; *древних долгов Долгорешитель*; употребляются субституты (16): *Сего*; *Ему*; *Тебя*; *Твое*; *Тому*; *Собою* и др. Общее количество уникальных номинаций (без учета субституто в) равно 35.

Отличительной номинативной особенностью теоцентрической цепочки становится включение теонимов в виде отдельной лексемы или перифраза в структуру перифраза адресатной цепочки*: радуйся, показавшая* ***Господа*** *человеколюбивого,* ***Христа***; *вместилище* ***Божественного воплощения***; *Матерь* ***Звезды незаходимыя*** и др.

Покажем расположение номинативных единиц теоцентрической тематической цепочки Великого Акафиста (Акафиста Пресвятой Богородице) (таблица 2).

Таблица 2. Строение теоцентрической цепочки в тексте Великого Акафиста (Акафиста Пресвятой Богородице).

К 1 –	**И 1** а б в г Д е
К 2 –	**И 2** ж з Д и
К 3 к	**И 3** д $л^1$ $л^2$ $л^3$ $л^4$ $л^5$ Д Д

К 4 м	**И 4** з н о $п^1$ $п^2$
К 5 Д б р о	**И 5** с т о $т^1$ $т^2$ у а* з
К 6 о о з	**И 6** ф о
К 7 Д о	**И 7** х о ц ч ш
К 8 Д о	**И 8** щ Д Д Д $э^1$ $э^2$ з
К 9 о Д ю	**И 9** Д о
К 10 я н Д Д	**И 10** е* Д α а
К 11 о о б* о	**И 11** Д г* и з
К 12β о о	**И 12** а Д щ м
К 13 щ*	–
И 1 а б в г Д е	**К 1** –
Молитва	–

Базовая и основная номинация *Бог,* которая не является первичной, обозначается заглавной буквой Д.

Буквы с цифровыми индексами показывают номинации, включенные в состав перифраза адресатной тематической цепочки.

Развернутые трансформы обозначаются посредством символа *.

Дополнительно к русским буквам используются буквы греческого алфавита, соответствующие новым номинациям, последовательно вводимым при развертывании теоцентрической цепочки:

Данные первой и второй таблиц позволяют выявить когерентность рассматриваемых тематических цепочек. При распределении номинативных единиц каждой цепочки прослеживается характерная взаимодополняемость. Номинативные лакуны адресатной цепочки, обнаруженные в кондаках с 5 по 13 (включительно), заполняются номинативными единицами теоцентрической цепочки.

Переплетение и взаимодополнение двух тематических цепочек образует смысловое единство, которое может рассматриваться как текстовая, прагматически обусловленная экспликация христианского догмата Боговоплощения – «соединения Божественной природы с человеческой» [Александр 2010: 32], ставшего

возможным благодаря тому, что Пресвятая Богородица принимает в Себя Воплощенного Бога [там же: 64].

Сопоставительный анализ двух тематических цепочек, проходящих через весь текст Великого Акафиста (Акафиста Пресвятой Богородице), показывает количественное преимущество уникальных номинаций адресатной цепочки: 137: 35, основная доля которых приходится на перифразы (130). Обе тематические цепочки при количественной неравнозначности номинаций характеризуются богатой синонимией номинативных языковых средств.

В ходе исследования духовно-тематического поля Великого Акафиста (Акафиста Пресвятой Богородице) обнаруживается еще одна проходящая через весь текст номинативная цепочка, которая аксиологически противопоставляется первым двум и определяется номинациями со значением *греха*. Для обозначения указанной цепочки будем использовать термин а м а р т и а ц е н т р и ч е с к а я (от греч. *амартиа* – грех).

Прежде чем описывать своеобразие данной цепочки, позволим себе кратко охарактеризовать общее представление о грехе, существующее в христианском вероучении. Феофан Затворник рассматривает три вида проявления греха: 1) дело (преступление, нарушение закона), 2) расположение к греху, 3) состояние и греховное настроение души [Феофан 2008: 94]. Склонность к греху понимается как духовное рабство и называется *страстью*. Страсти – это возбудители греха [Петр 1996: 102–109], и сами по себе являются смертными грехами, отдаляющими человека от Бога [Феофан 2008: 109]. Мучительство страстей съедает и душу, и тело [там же: 117]. При этом помыслы не менее греховны, чем поступки, поскольку помыслы начинают «делопроизводство греха» [Феофан 2008: 103].

Грех может иметь разную степень тяжести, пониматься как смертный (о котором упоминалось выше) и несмертный. Смертным грехом считается первородный грех – «преступление закона Божия, данного в раю прародителю Адаму», и распространившееся на всех: «мы и начинаемся, и рождаемся с сим грехом». Первородный грех изглаждается благодатию Божию <…> в Таинстве Святого Крещения [Петр 1996: 100]: *Радуйся, ибо Ты возродила* ***зачатых постыдно*** [Великий

Акафист]. Смертным грехом может стать произвольный грех, совершаемый после Крещения, по собственному желанию и намерению, вопреки Заповеди Божией [Петр 1996: 101]. Представление о том, что *есть грех к смерти* [Ин. 5: 16] связывает понятия *грех* и *смерть* на духовном уровне: смертный грех «лишает человека благодати, полученной в крещении, отнимает Царство Небесное и отдает суду» [Феофан 2008: 106]. «Зачало греха» возводится к дьяволу; и сам человек, со злым умом и сердцем, совершающий грехи «последней степени тяжести», становится «подобием злого сатаны, услаждающегося злом» [Феофан 2008: 97–100].

Христианское представление о грехе находит воплощение в амартиацентрической цепочке, входящей в поле духовной тематики Великого Акафиста (Акафиста Пресвятой Богородице).

Незначительная наполняемость амартиацентрической цепочки (используется всего 38 номинаций со значением греха) компенсируется синонимическим разнообразием, в целом свойственным номинативному полю акафистного текста. Практически все номинации, обозначающие понятие *грех* (включая генезис греха, его проявления, оценку и т.п.), являются уникальными, употребляемыми как в прямом значении: *согрешения*, так и в виде тропа христианской символики: *мысленный фараон*.

В тексте используются номинации духовного состояния: *падший*; *неверные*; *сущие во тьме*; номинации инфернальных сил: *бесы*; *невидимые враги*; наименования собственно грехов: *пламя страстей*; *тьма лжи*; *прельщение*; *заблуждение*; *поклонение огню* (в тексте находит отражение исторической реальности, связанной с осуждением языческого культа огня, существовавшего в период написания текста акафиста – *Н. Р.*); *идольское коварство*; *жестокое зловерие* и др. Совершенно отсутствуют субституты. Применяются трансформы, а также грамматические конструкции, использующие словообразовательные возможности лексем.

Особенность амартиацентрической пейоративно-номинативной цепочки заключается в спорадическом переплетении с мелиоративно-номинативными цепочками – адресатной и теоцентрической: *радуйся, Ибо Ты вразумила тех,* ***ум*** *которых был* ***обкраден***; *древних долгов* ***Долгорешитель*** *всех человеков* ***Сам Собою***

приблизился к ***удалившимся*** *от* ***Его благодати***. Отметим, что лексема *долг* имеет дополнительное значение «грех, беззаконие» в церковнославянском языке [ПЦСС 2010: 149], что находит отражение в тексте Господней молитвы «Отче наш»: *и прости нам* ***долги*** *наши, как и мы прощаем должникам нашим*.

Общая картина распределения номинативных единиц амартиацентрической цепочки представлена в таблице 3.

Таблица 3. Строение амартиацентрической цепочки в тексте Великого Акафиста (Акафиста Пресвятой Богородице).

К 1 А	**И 1** б
К 2 –	**И 2** в
К 3 –	**И 3** –
К 4 –	**И 4** г г˜
К 5 –	**И 5** д е˜ ж з и
К 6 –	**И 6** к в д ˜ л м н
К 7 о˜	**И 7** п
К 8 –	**И 8** р с
К 9 –	**И 9** т у˜ ф х
К 10 –	**И 10** ц ч ш
К 11 –	**И 11** н г* п*
К 12 э	**И 12 –**
К 13 ю˜	–
И 1 б	**К 1** А
Молитва	я α β γ δ я˜ ч¹ и я˜у* А

Принцип расположения условных обозначений сохраняется. Основная номинация *злые* обозначается буквой А.

Знак ˜ обозначает грамматические конструкции, в состав которых входят общие номинативные компоненты – однокоренные слова или общие лексемы, например: *мучение* (г˜), *мучитель* (е˜), *муки* (ю˜).

Знак * указывает на свернутые и развернутые трансформы: *невидимые враги* (г) – *враги* (г*).

Как видно из таблицы, амартиацентрическая цепочка прерывается в кондаках К2, К3, К4, К5, К6, К8, К9, К10, К11; при этом достаточно выражена в икосах И5, И6, И9, И11, а также в завершительной молитве, занимающей сильную позицию в общем композиционном построении акафиста.

Начало цепочки совпадает с началом акафиста (К1). Несмотря на неравномерную плотность распределения номинаций, представляется возможным считать амартиацентрическую цепочку сквозной.

Обобщая выше сказанное, заключим, что духовная тема Великого Акафиста (Акафиста Пресвятой Богородице) представлена тремя тематическими цепочками. Адресатная и теоцентрическая тематические цепочки составляют ядро номинативного поля, на периферии которого находится амартиацентрическая цепочка, аксиологически противопоставляемая ядерным. Указанные цепочки проходят через весь текст. Ядерные цепочки характеризуются номинативной взаимодополняемостью и богатством синонимических обозначений. Адресатная цепочка более плотная, значительно выражена в количественном отношении; является магистральной.

Как отмечалось ранее, в процессе многовекового становления жанра круг адресатов акафистов расширяется. Обратимся к текстам акафистов, выделяемым по типу адресата. Вслед за Ф. Б. Людоговским, в зависимости от адресации, мы выделяем четыре основные группы акафистов: 1) Господу Богу, 2) Богородице, 3) ангелам, 4) святым [Людоговский 2015: 34–55]. Вызывает научный интерес соотношение фактора адресации акафиста с формированием сквозных цепочек духовной темы.

Выше было показано наличие трех сквозных цепочек в Великом Акафисте (Акафисте Пресвятой Богородице) – адресатной, теоцентрической и амартиацен-

трической. Наши наблюдения за текстами более поздних акафистов, посвященных Богородице (в честь праздников, в честь икон), подтверждают протожанровую троичную структуру духовной темы.

Специфика более поздних текстов проявляется в том, что адресатная и теоцентрическая цепочки эксплицируются аналогично тексту-первоисточнику, то есть в качестве сквозных; при этом амартиацентрическая цепочка не всегда реализуется в тексте как сквозная, но может быть представлена в виде точечных включений. Например, в «Акафисте Введению во храм Пресвятой Богородицы» на протяжении основного текста используется всего 5 номинаций со значением греха (однократное употребление в И8, К10, И10. И12, К13). Очевидно смещение амартиацентрической цепочки в конец текста акафиста. Основная концентрация номинативных сигналов отмечается в двух завершительных молитвах – 5 и 8 номинаций соответственно. То есть номинации со значением греха представлены фрагментарно. В тексте «Акафиста Покрову Пресвятой Богородицы», напротив, номинация *зло* встраивается в состав икосного рефрена: *Радосте наша, покрый нас от всякого* ***зла*** *честным Твоим омофором*, вследствие чего амартиацентрическая цепочка проходит через весь текст, при этом характеризуется высокой частотностью номинативных употреблений (54), относительным разнообразием и равномерностью распределения номинативных единиц в тексте.

Таким образом, можно сделать вывод, что адресация Пресвятой Богородице определяет в тексте акафиста триаду духовно-тематических цепочек, две из которых (адресатная и теоцентрическая) являются ядерными и одна (амартиацентрическая) – периферийной.

Если перенести фокус внимания на акафисты, объектом адресации которых является *Бог*, можно предположить, что адресатная и теоцентрическая цепочки совпадают. Возникают закономерные вопросы: сохранится ли периферийная амартиацентрическая цепочка? Появятся ли дополнительные цепочки? Иными словами, накладывает ли протожанровая триада тематических цепочек отпечаток на духовно-тематическую специфику последующих акафистов при смене адресата?

Попробуем ответить на эти вопросы с помощью анализа духовной темы текста «Акафиста Иисусу Сладчайшему». Традиционно данный текст считается первым, написанным после Великого Акафиста, который «до появления других акафистов Богу представлял собой, так сказать, неспециализированный Господский акафист» [Людоговский 2015: 37]. Филарет, митрополит Московский так пишет о происхождении «Акафиста Иисусу Сладчайшему»: «Богословский дух Святой Церкви усмотрел, что было бы несообразно, если бы собственно в славу Христа Спасителя не было такого же необыкновенного и величественного песнопения, как акафист Божией Матери. И составлен акафист Господу Иисусу, исполненный духом покаяния, молитвы, любви, умиления» [цит. по Попов 2013: 27].

Рассмотрим экспликацию духовной темы в тексте акафиста. Теоцентрическая (и одновременно адресатная) цепочка *Иисусе Сладчайший*, обозначаемая по первичной номинации, вынесенной в заголовок, проходит через весь текст. В качестве основной номинации выступает теоним *Иисусе* (34 употребления), который представляет собой свернутый трансформ первичной номинации *Иисусе Сладчайший* и на протяжении всего текста используется в составе развернутых трансформов: *Иисусе, Владыко долготерпеливый*; *Иисусе, Спасе премилостивый*; *Иисусе, надеждо моя* и др.

Всего в тексте употребляется 68 трансформов, один из которых составляет номинативный компонент икосного рефрена: *Иисусе, Сыне Божий* (15 употреблений). В теоцентрической цепочке акафиста используется 83 перифраза, 52 субститута. Общее количество номинаций составляет 293, среди которых 120 неповторяющихся номинативных обозначений. Цепочка характеризуется равномерным распределением номинаций в ткани текста.

Наблюдения подтверждают наличие амартиацентрической цепочки, которая проходит через весь текст «Акафиста Иисусу Сладчайшему» и представлена лексическими единицами *грех* (5); *согрешения* (1); *грешный* (2); *грешники* (3); *беззакония* (2) (в церковнославянском языке лексема *беззаконие* приравнивается по семантике к лексеме *грех* [ПЦСС 2010: 133] – ср.: *грех есть беззаконие* [Ин. 3:4], что отражает представление о грехе как о преступлении нравственного закона);

долги; *падший*; *окаянный*; *недостойный*; *непотребный*; *скверный*; *темный* (в контексте*: освети мя темнаго*); таксономические номинации и номинативные сочетания, демонстрирующие виды духовного проявления греха: *неправды*; *скверна*; *страсть*; *лесть* (2); *уныние* (3); *яростию палимая*; *блудное наваждение*; *сребролюбивая душа*; *болезни душевныя* и др.; перифразы: *темныя зеницы душевныя*; *чувствия, потемненныя страстьми.*

Изложенное в святоотеческой литертатуре понимание греха и его природы соотносит духовное осмысление греха с инфернальными силами, со смертью души. Соответственно, представляется логичным рассматривать в амартиацентрической цепочке такие номинации, как: *лесть бесовская*; *змий (запят ны страстьми)*; *люте бесящаяся*; *похоти лукавые*; *враги невидимые*; *вечная смерть*; *умерщвленная душа.* Основной номинацией цепочки становится базовая номинация *грех,* которая в качестве самостоятельной лексемы и в виде синонимических обозначений имеет 34 включения в тексте. Амартиацентрическая цепочка проходит через все кондаки и икосы, кроме комплекса К7И7 и К8И8, представлена в сильных позициях текста – начала и конца. Данные факты позволяют выделять амартиацентрическую цепочку в статусе сквозной, проходящей параллельно с магистральной теоцентрической цепочкой *Иисусе Сладчайший.*

Обнаруженная особенность дает возможность предположить, что экспликация духовно-тематических цепочек в тексте «Акафиста Иисусу Сладчайшему» выражает противопоставление духовной высоты Иисуса Христа и греховного состояния человека, ставшего наследственным после первородного грехопадения первых людей – Адама и Евы [Александр 2010: 28]: *Иисусе, услыши мя* ***в беззакониих зачатаго***; *Иисусе, очисти мя* ***во гресех рожденнаго***.

Православное осмысление контраста Божественного совершенства и человеческой духовной немощи соотносится в духовной теме «Акафиста Иисусу Сладчайшему» с подтемой *надежда*. В догматическом понимании надежда представляется как «истинное дерзновение к Богу, дарованное сердцу человека через просвещение от Бога; дабы он не отчаивался в содействии ему благодати Божией по отношению к прощению грехов» [Петр 1996: 62]: *Иисусе,* ***надеждо*** *моя, не*

остави мене; *Иисусе, предвечный, грешников спасение*. Подтема *надежда* может рассматриваться как текстовое точечное включение духовно-тематической тематики, но не является протяженной номинативной цепочкой.

Итак, наше предположение относительно протожанровой организации духовной темы в тексте акафиста подтвердилось. Текст «Акафиста Иисусу Сладчайшему» содержит теоцентрическую цепочку, которая является адресатной, и амартиацентрическую цепочку. Обе цепочки проходят через весь текст акафиста. Поле духовной тематики представлено дополнительным точечным включением (подтема *надежда*).

Изучение текстов Господских акафистов, адресатом которых является Бог во всех ипостасях: *Господь Саваоф*, *Господь Иисус Христос*, *Святой Дух*, *Пресвятая и Животворящая Троица*, в том числе при глорификации Господских праздников (*Вознесение Господне*, *Воскресение Христово*, *Вход Господень во Иерусалим*, *Крещение Господне*, *Преображение Господне* и др.), позволяет сделать вывод о том, что для данного типа акафистов бинарность сквозных тематических цепочек (теоцентрической и амартиацентрической) является имманентной.

Магистральные теоцентрические (адресатные) цепочки рассмотренных текстов характеризуются номинативным разнообразием и значительной численностью используемых экспликаторов. Амартиацентрическая цепочка как дополнительная к магистральной вариативна по плотности (как правило, менее всего представлена в кондаках) и по количеству номинативных единиц. Когерентность теоцентрической и амартиацентрической тематических цепочек, наблюдаемая в текстах Господских акафистов, может проявляться в таком значимом текстовом узле, как рефрен икоса. В качестве примера приведем комплексное использование номинации обеих цепочек в рефрене «Акафиста Пресвятой и Животворящей Троице»: ***Свят***, ***Свят***, ***Свят*** *еси* ***Господи Боже*** *наш, помилуй* ***ны***, ***падшее создание***, ***Имене*** *ради* ***Святаго Твоего***.

Сходная содержательная картина обнаруживается при анализе духовной темы на материале акафистов, посвященных ангелам. В данном типе текстов выде-

ляются три тематические цепочки, проходящие через весь текст. Магистральная связывается с адресатом акафиста – *Ангел* (*Архангел*).

По аналогии с протожанровым духовно-тематическим строением магистральная цепочка переплетается с теоцентрической, что происходит как в структуре перифраза, так и в номинативном словосочетании: *радуйся,* ***светило духовное****, благость* ***Творца*** *возвещающее* [Акафист Архангелу Божию Гавриилу]; *радуйся,* ***Ангеле Господень****, неусыпаемый хранителю мой* [Акафист святому Ангелу Хранителю].

Магистральная цепочка соотносится с адресатом акафиста и выражается с помощью лексем: *Ангел*; *Архангел*; *тайнозритель*; *благовестник* и номинативных сочетаний: *Силы Небесные*; *Божий служителю*; *Небесных Сил Начальник*; *безплотныя чины* и др. Активно используются перифразы, в том числе построенные на метафорической основе: *первосиянного света чистейший луче*; *светоносный спасительный день*; *прекрасная гусле Святаго Духа*.

Достаточно выражена в данном типе акафистов амартиацентрическая цепочка. Своеобразие цепочки заключается в активном лексико-номинативном выделении инфернального первоисточника греха: *денница*; *враг Божий*; *лукавый*; *адские силы*; *сатана*; *демоны*; *бесы*. Кроме отдельных лексем и словосочетаний цепочка формируется развернутыми синтаксическими конструкциями: *дышащий злобою прегордый денница с темными клевретами.*

В акафистах ангелам может вводиться дополнительная духовная подтема, определяемая характером деятельности адресата. Так, в «Акафисте Архангелу Божию Гавриилу» получает значительное текстовое выражение тематическая цепочка *Пресвятая Богородица* (32 употребления, в том числе в сильных позициях начала и конца текста).

Таким образом, в текстах акафистов, посвященных ангелам, структура духовной темы аналогична протожанровой. Сквозная триада магистральной (адресатной), теоцентрической и амартиацентрической цепочек может дополняться продолжительными включениями дополнительной цепочки.

Завершим характеристику духовной темы акафистов описанием текстов, посвященных святым. Это наиболее многочисленная группа акафистов. В настоящее время известно более 1250 текстов [Людоговский 2015: 50]. Значительный объем текстового материала позволяет предположить возможность некоторой индивидуально-текстовой модификации, которая с большой долей вероятности будет поддерживаться протожанровой спецификой. Проверим свои предположения и последовательно рассмотрим номинативные цепочки акафистов святым.

В соответствии с результатами предыдущих наблюдений начнем описание духовной темы с адресатной цепочки. Адресат акафиста – святой. Для уточнения понятия обратимся к словарной статье Толково-энциклопедического словаря «Лексика современного русского православия» Г. Н. Скляревской: «*Святой* – человек, который за праведную жизнь, подвиг христианской любви, ревностное распространение веры, а также за страдания и смерть, принятые за Христа, после смерти приближен к Богу и прославлен Церковью» [ТЭС 2016: 478].

В качестве комментария данной семантической характеристики приведем слова архиепископа Аверкия (Таушева): «Все святые <…> не были какими-то особенными, необыкновенными людьми, а, по большей части, это были такие же грешные, слабые, немощные люди, как и все мы, но они восхотели стать святыми, возжелали святости, и, предавши всецело самих себя Богу и руководству Божественной благодати, стяжали неувядаемый венец святости» [Аверкий 2018: 20].

В акафисте духовный портрет воспроизводимого лица есть не фотографический, изображающий все известные о нем подробности и детали (область биографии, жизнеописания, жития), а художественный, в котором схвачены лишь существенно-характеристические черты духовно-нравственного облика чествуемой святой личности [Попов 2013: 21].

Исходя из сказанного, можем заключить, что адресатная цепочка духовной темы включает номинации, обозначающие святого – адресата акафиста, в связи с описанием его духовных качеств, причастности Божиего угодника «ко граду Бога живого, к Небесному Иерусалиму и тьмам Ангелов, к торжествующему собору и церкви первенцев, написанных на небесах, и к Судии всех Богу, и к духам пра-

ведников, достигших совершенства, и к Ходатаю нового завета Иисусу» [Евр. 12: 22–25].

Стержнем духовно-тематической адресатной цепочки акафиста становится рефрен икоса. Соответственно, наиболее распространенным номинативным маркером цепочки является входящий в состав икосного рефрена агиоантропоним, то есть «апеллятивно-антропонимический комплекс, служащий для номинации прославленных христианских святых» [Бугаева 2010: 34].

Используя терминологию И. В. Бугаевой, назовем основные модели агиоантропонимов, применяемых в текстах акафистов. Наиболее простая модель состоит из двух компонентов – чина святости и имени святого: *радуйся,* ***апостоле Фомо***. В текстах встречаются агиоантропонимы сложной структуры, в которую могут включаться дополнительные компоненты-дифференциаторы. Это номинаторы: *радуйся, Иоане, святый* ***Воине***; дескрипторы: радуйся, *Иове* ***Многострадальный***; локализаторы: *чудотворче Григорие,* ***неокесарийская*** *похвало*; агномены: *Георгие, великий* ***Победоносче***; титулы: *радуйся, святый* ***благоверный великий княже*** *Александре*.

Приведенные примеры иллюстрируют возможность графического выделения отдельных компонентов агиоантропонима (написание с заглавной буквы).

Специфичным для текста акафиста является редуцирование или наращивание канонического агиоантропонима. Так, в многокомпонентных агиоантропонимах исключается дифференциатор-когномен (фамилия адресата акафиста): *радуйся,* ***святителю Игнатие****, покаяния и молитвы делателю* [Акафист **святителю Игнатию Брянчанинову,** епископу Кавказскому и Черноморскому]; могут опускаться канонические дескрипторы: *радуйся, преподобне* ***отче Антоние*** [Акафист святому **преподобному Антонию Великому**]. Редукция агиоантропонима может компенсироваться введением индивидуально-текстового дескриптора: *радуйся, Симеоне, дивный столпниче и* ***великий чудотворче*** [Акафист святому **преподобному** Симеону Столпнику].

Исследователь И. В. Бугаева отмечает, что агиоантропонимы наряду с теонимами составляют «сакральный ономастикон» религиозных текстов [Бугаева

2006 *б*: 33], что позволяет рассматривать агиоантропонимы в качестве номинативных сигналов духовной тематики акафистных текстов.

Номинативное наполнение адресатной цепочки акафистов святым во многом совпадает с наполнением адресатной цепочки Великого Акафиста (Акафиста Пресвятой Богородице) – текста-первоисточника, при этом допускаются определенные модификации.

В качестве номинативных единиц активно используются метафоры святости, которые входят в структуру перифразов (как уже отмечалось, метафорические репрезентации рассматриваются в главе 4 «Категория тональности и оценочности в жанре акафиста»); субстантиваты: *в нуждах наших скоро* ***помогающая***; *мир Христов в душе твоей* ***стяжавшая***; лексемы, обозначающие добродетели: *кротость*; *милость*; *милосердие*; *сострадание*; *чистота*; *смиренномудрие*; *воздержание*; *незлобие*; *сердоболие*; *благочестие*; *любовь*; лексико-семантические единицы с корнем *свят*: *святой*; *святыня*; *освященный*.

Номинативное обозначение адресата обусловливается наименованием Бога, Богородицы, ангелов: *угодниче* ***Христов***; *благодатию* ***Духа Святаго*** *от пелен осененная*; ***по Бозе и Богородице*** *упование*; *собеседниче* ***Ангелов***.

Покажем структуру адресатной цепочки на примере текста «Акафиста святой праведной Матроне Московской» (таблица 4).

Таблица 4. Строение адресатной цепочки в тексте «Акафиста святой праведной Матроне Московской».

К 1 б в А*	**И 1** г д е ж^1 ж^2 ж^3 ж^4 ж^5 А*
К 2 е д* е з	**И 2** з А** и е к^1 к^2 к^3 к^4 к^5 А*
К 3 д	**И 3** д* е л^1 л^2 л^3 л^4 л^5 А*
К 4 д** е	**И 4** А*** е м^1 м^2 м^3 м^4 м^5 А*

К 5 д***	**И 5** А**** е $н^1$ $н^2$ $н^3$ $н^4$ $н^5$ $н^6$ $н^7$ $н^8$ А*
К 6 д**	**И 6** А*** е $о^1$ $о^2$ $о^3$ $о^4$ $о^5$ $о^6$ $о^7$ $о^8$ А*
К 7 А***	**И 7** А****$п^1$ $п^2$ $п^3$ $п^4$ $п^5$ $п^6$
К 8 д** е	**И 8** д** е $р^1$ $р^2$ $р^3$ $р^4$
К 9 А***	**И 9** с е $т^1$ $т^2$
К 10 у	**И 10** д** е $ф^1$ $ф^2$ $ф^3$ $ф^4$ $ф^5$ $ф^6$ $ф^7$ $ф^8$ А*
К 11 А*****	**И 11** д е А**** $х^1$ $х^2$ $х^3$ $х^4$ $х^5$ $х^6$ А*
К 12 д** е	**И 12** А*** ц д** $ч^1$ $ч^2$ $ч^3$ $ч^4$ $ч^5$ $ч^6$ $ч^7$ $ч^8$ А*
К 13 д** е е	–
И 1 г д е $ж^1$ $ж^2$ $ж^3$ $ж^4$ $ж^5$ А*	**К 1** б в А*
Молитва	д*** е е

Первичная номинация заголовка *святая праведная Матрона Московская* (А) выступает в тексте в виде трансформов, один из которых входит в состав икосного рефрена и становится базовой номинацией (15 употреблений): *праведная мати Матроно, теплая о нас к Богу молитвеннице* (А*). В тексте используются всего 10 различных свернутых трансформов (свернутых и развернутых), 78 перифраз, 11 субститутов. Всего применяется 147 номинаций.

Изучение адресатной цепочки акафистов святым выявляет протожанровую преемственность. Адресатная цепочка в общем поле духовной тематики является достаточно выраженной, проходит через весь текст, отличается многообразием лексического выражения, равномерностью распределения номинативных единиц. В состав адресатных номинаций входят элементы теоцентрической цепочки.

Экспликацию теоцентрической цепочки рассмотрим на примере текста «Акафиста преподобному Сергию Радонежскому» (таблица 5).

Таблица 5. Строение теоцентрической цепочки в тексте «Акафиста преподобному Сергию Радонежскому».

К 1 а б в в	**И 1** г* д е ж з д
К 2 и в	**И 2** е к д е е и и
К 3 и и	**И 3**и в и и и в
К 4 и и	**И 4** и и
К 5 л* и и	**И 5** и* м ж и д д н ж ж
К 6 в д и в д д	**И 6** о д ж и
К 7 н ж и в и	**И 7** п* р ж
К 8 и и	**И 8** с* д ж н ж и и
К 9 в д и	**И 9** и в и в д т у ф д и в д д д к
К 10 и д в в д	**И 10** з з д и и
К 11 к и и	**И 11** х к е ц и з д д
К 12 и в д д	**И 12** з д ч о з и и е
К 13 в д	–
И 1 г д е ж з д	**К 1** а б в в
Молитва 1	и е и м д д и м ж
Молитва 2	и з в щ ж и щ и в к т н
Молитва 3	и ш и д в и д и в д д в и в д д и и м ж э

Открывает цепочку первичная номинация *Царь сил* (2), далее используются синонимические номинации *Господь Иисус* (2); *Господь* (23); *Святая Троица* (6); *Небесный Царь, Царь Небесный* (6); *Иисус Христос, Христос Иисус* (4); *Бог* (51); *Христос* (10); *Владыка* (2); *Дух Святый* (5); *Отец Небесный, Отец наш Небесный* (4); *Иисус* (1); *Отец* (2); *Учитель* (1); *Воевода* (1); субституты *Его*; *Ему*; *к Нему*; *в Нем*; *от Негоже*; *Того*; *пред Оным*; *от Него* (д) и др. (34), развернутые трансформы *Ангелов Творец* (1); *Солнце Правды Христос Иисус* (1); *Творец и Владыка* (1); *Христос Царь Вечный* (1); *в Троице прославляемый Бог* (2); перифразы *Немерцающее Солнце* (1); *Трисолнечный Свет* (1).

Базовая номинация *Бог* текста «Акафиста преподобному Сергию Радонежскому» является вторичной, вводится в текст в кондаке 2. Однако многократность повторения на протяжении всего текста (51 употребление), а также активное употребление лексемы в сильной позиции конца текста позволяют рассматривать номинацию *Бог* в качестве основной.

Статус дополнительных номинаций приобретают лексемы *Господь* (23 употребления); *Христос* (10 употреблений); *Небесный Царь*; *Святая Троица* (6 употреблений) и др. В тексте используется 25 различных синонимических обозначений.

Широкий диапазон синонимических обозначений основной номинации *Бог* прослеживается в теоцентрических цепочках других акафистов святым. Наблюдается определенная вариативность в плотности распределения, а также в лексико-семантическом составе и количестве номинативных единиц.

Так, в тексте «Акафиста святителю Николаю Мирликийскому» (таблица 6) максимальная частотность основной лексемы *Бог* почти вдвое меньше, чем в «Акафисте преподобному Сергию Радонежскому».

В тематическую цепочку входит всего 1 субститут *Его*, меньшее количество синонимичных лексем: *Христос* (6); *Господь* (3); *Создатель* (2); *Святая Троица*; *Троица* (6); *Отец* (2); *Сын* (2); *Божество* (1); *Творец* (1); *Содетель* (1); *Господь Бог* (2); *Христос Бог* (2).

Приблизительно одинаковое количество перифраз: *Троический Свет* (1); *Трисолнечный свет* (1); *Царь Царствующих* (1); *Господь господствующих* (1) и развернутых трансформов: *в Троице Единый Бог* (1); *Отец, Сын, Святой Дух* (1).

Всего в теоцентрической цепочке используется 27 употреблений.

Таблица 6. Строение теоцентрической цепочки в тексте «Акафиста святителю Николаю Мирликийскому».

К 1 а б	**И 1** в г а а
К 2 г г	**И 2** д е ж д е ж
К 3 –	**И 3**–
К 4 г	**И 4** г г
К 5 г	**И 5** г
К 6 г	**И 6** –
К 7 –	**И 7** г г г
К 8 г	**И 8** г
К 9 г	**И 9** з д г г г г б
К 10 г	**И 10** –
К 11 д и*	**И 11** г к л м г н д
К 12 г г	**И 12** г д о п р
К 13 б	–
И 1 в г а а	**К 1** а б
Молитва 1	б с с т у*
Молитва 2	а г р ф

Итак, на основании наблюдений, приходим к выводу о том, что теоцентрическая цепочка духовной темы акафистов святым соответствует протожанровой специфике, которая проявляется в облигаторном наличии в тексте, сквозном ха-

рактере протяженности, интегрированности с адресатной цепочкой (в составе отдельных номинативных сочетаний или перифраз).

Амартиацентрическая тематическая цепочка присутствует во всех рассмотренных нами текстах акафистов, посвященных святым, и составляет триаду духовной тематики в соответствии с протожанровым образцом. Отмечается общая закономерность, связанная с количественной диспропорциональностью номинативных единиц амартиацентрической цепочки по сравнению с адресатной и теоцентрической. Для многих текстов характерен вектор смещения номинативных сигналов амартиацентрической цепочки на вторую половину акафиста с максимальной концентрацией в тексте завершительной молитвы.

Духовная тема может быть представлена тематическими полями *Небо*, *Небесная Церковь*, *Крест Христов*, *таинства*, *благодать*, *вера*, *надежда*, *любовь*, *милосердие* и др., которые выражают основные положения христианского вероучения, в частности, зафиксированные в тексте «Православного катихизиса»: о любви как сущности Бога, о создании невидимого мира, о Божественной природе Иисуса Христа, о Втором Пришествии и воскресении мертвых, о земной и Небесной Церкви, о таинствах и Божественной благодати, о духовной жизни христианина и христианской этике [Александр 2010].

Так в разновидности духовной темы *Небо* описывается существующий «сотворенный Богом невидимый мир, или небо» [Александр 2010: 19]. Этот мир составляют Ангелы – «могучие, бестелесные духи», осуществляющие Волю Божию, и «падшие ангелы, или духи зла», утерявшие связь с Богом [там же: 19–20; 26].

Экспликацию тематического поля *Небо* покажем на примере текста «Акафиста святой мученице Татиане»: *подобно безтелесным* ***Ангелом***; ***Ангели*** *бо служаху тебе*; *тень* ***беса*** *и рыдание* ***дьявольское*** *показавшая*; ***Ангелами*** *охраняемая*; *тя же охраняше* ***Ангели****, служители Бога*; *устремися же* ***бес*** *из богини злочестивыя*; *победительнице* ***бесов***; ***бесы*** *присутствия твоего трепетаху и бежаху*; *все естество* ***ангельское*** *удивися*; ***ангельское*** *охранение.* Данная тематическая разновидность образуется посредством лексем, обозначающих духовных бесплотных существ – антиподов. Спектр номинаций может расширяться (или

сужаться) в зависимости от нарративных особенностей конкретного акафистного текста.

Особую текстовую значимость приобретает тематическое поле духовной тематики, обозначающее невидимую *Небесную Церковь*. «К торжествующей Церкви Небесной принадлежат Пресвятая Богородица и Приснодева Мария, святой Иоанн Предтеча и Креститель Господень, все ангельские чины, святые апостолы, пророки, мученики, святители, преподобные, бессребреники и множество других прославленных и непрославленных святых» [Александр 2010: 62].

Тематическое поле *Небесная Церковь* выстраивается вокруг теоцентрической тематической цепочки и частично накладывается на тематическое поле *Небо*. В качестве посессивных указателей *Небесной Церкви* используются синонимические номинации Бога, номинации бесплотных небесных сил и ликов святости, также применяются локативы с семой *небо* или *рай*, устойчивая номинация *Царствие Небесное* (возможны синонимические сочетания в виде перифраз), темпоральные номинации с семой *вечность,* номинация *Церковь* (в написании с заглавной буквы), номинация *благодать: ликуеши* ***в чертоге небеснем*** *твоего* ***Жениха Христа***; ***вечная*** *блага*; *прият тя в* ***небесная селения***; *приведшая их в воинство* ***небесное***; *тело твое источи благоухание* ***неба***; ***небеснаго*** *света сподобися озарения и* ***Ангелов Божиих*** *купно славословление приимаше*; *ныне* ***в райских*** *селениих* ***со Ангелы*** *песнопоеши*; *лучи* ***благодати*** *от* ***неба***; *чертогов* ***Отчих*** *жительнице*; ***Царствия Небеснаго*** *наследнице*; *венцем* ***Царствия Небеснаго*** *венчавшися,* ***со всеми святыми*** *взываеши*; *да водворятся их души* ***в селениих райских***; *славная мученице, готовящися* ***к селением небесным***; *отшествие твое* ***в вожделенное отечество****, идеже ныне ты ликуеши* ***со Ангелы и со всеми святыми*** *во славе невечерней*; *Радуйся,* ***со Апостолы*** *ликующая*; *радуйся,* ***со святыми мученики*** *хвалу* ***Богу*** *возносящая*; ***к ликом небесным*** *сопричтенная, ликующая ныне* ***во славе вечней***; *святая служительнице* ***Церкви*** [Акафист святой мученице Татиане].

Следует отметить, что тематическая разновидность *Небесная Церковь* может быть актуализирована конкретными именами, прежде всего Пресвятой Богороди-

цы (используются синонимические лексемы, развернутые трансформы и перифразы), а также апостолов, пророков, святых Божиих угодников, если именования включаются в текст вне связи с повествованием о их земной жизни: *Всяк язык человечь недоумевает по достоянию восхвалити благоволения* ***Царицы Небесныя*** *к подвижником христианским*; *за девственную чистоту и сердечную простоту от* ***Приснодевы Марии*** *в ближайшее содружество приятый* [Акафист святому преподобному Афанасию Афонскому чудотворцу]; *и в жребий* ***Богоматере****, Святую Афонскую Гору удалился еси*; *жребия* ***Богоматерняго*** *прозябение благодатное*; *изрядный слуго* ***Пресвятыя Богородицы***; *радуйся,* ***Пресвятыя Владычицы Богородицы*** *милостьми ущедренный* [Акафист святому преподобному Антонию Печерскому]; *имея сугубыя заступники и покровители в рождении твоем* ***Иова многострадальнаго*** *и* ***Николая чудотворца*** [Акафист святым царственным страстотерпцам]; ***святей праведней Елисавете*** *тезоименитая* [Акафист святой преподобномученице великой княгине Елисавете].

Рассмотрим специфику духовной темы в текстах псевдоакафистов. Предварительно отметим, что отсутствие достаточного основания для канонизации адресатов указанных текстов не позволяет включать адресатную цепочку в поле духовной тематики. Номинативное обозначение человека, святость которого не является удостоверенной, исключает возможность причисления адресата к духовным лицам. Соответственно, из протожанровой триады тематических цепочек (адресатная – теоцентрическая – амартиацентрическая) изначально исключается магистральная адресатная цепочка.

Покажем, как организуется теоцентрическая цепочка в данном типе текстов на примере «Акафиста святому мученику Игорю (Талькову), русскому сладкопевцу» (таблица 7).

Таблица 7. Строение теоцентрической цепочки в тексте «Акафиста святому мученику Игорю (Талькову), русскому сладкопевцу».

К 1 а б	**И 1** в г д б е
К 2 ж б	**И 2** з и е к б л
К 3 м	**И 3** а д д б
К 4 н б	**И 4** б б б
К 5 б	**И 5** д о п
К 6 –	**И 6** б б д б р
К 7 д*б	**И 7** д**
К 8 д б	**И 8** а* д*** д
К 9 о т б д	**И 9** е б б б б
К 10 д****	**И 10** а б д**** е
К 11 б б	**И 11** б д б
К 12 г г	**И 12** г д о п р
К 13 д у	–
И 1 в г а а	**К 1** а б
Молитва 1	а б б ф

В качестве первичной используется лексема *Господь* (7 употреблений); базовой и одновременно основной является номинация *Бог* (29 употреблений).

В качестве синонимических применяются номинации *Христос* (15 употреблений); *Истина* (3 употребления); *Любовь* (2 употребления); *Вечность* (1 употребление); *Пастырь* (1 употребление) и др..

Кроме того, используется субститут *Его* (1 употребление), а также развернутые трансформы: *Агнец-Христос*; *Господь Спаситель*; *Сын Божий* и др. и перифразы: *Разум Превечный*; *Ангелов Творец* и пр. Номинативные единицы распределены по всему тексту и характеризуются лексико-семантическим разнообразием.

В таблице наглядно представлена равномерность распределения значительного количества теонимических сигналов (81 употребление) теоцентрической цепочки «Акафиста святому мученику Игорю (Талькову), русскому сладкопевцу».

Плотность, равномерность, сквозная протяженность являются характерными для теоцентрических цепочек текстов псевдоакафистов. Данная черта отражает протожанровую общую духовно-тематическую специфику акафиста. Однако при экспликации духовной темы в псевдоакафистах активно применяются единократно используемые точечные включения, формирующие духовно-тематическую разнородность, не свойственную общеупотребительным акафистам. В границах одного текста могут употребляться номинативные сигналы различных проявлений духовной тематики: *Иоанн Богослов*; *Пречистая Матерь Дева*; *Царственный Пророк Давид*; *Ангел с трубою*; *Божий Серафим*; *Святой Петр*; *Крест Животворящий*; *Святой Царь-искупитель Николай* и пр. [Акафист святому мученику Игорю (Талькову), русскому сладкопевцу]; *покров Богородицы*; *Честной Животворящий Крест*; *в скорбной нощи Гефсиманской* [Акафист благоверному царю Иоанну Грозному, за веру православную со сродниками убиенному и оклеветанному].

Амартиацентрическая цепочка духовной темы псевдоакафистов формируется по аналогии с общеупотребительными акафистами и представлена номинациями со значением греха в соответствии с религиозным представлением об этом понятии*: мы же* ***грешнии*** *тя почитающе вопием ти*; *за* ***грехи*** *народа тяжкие* [Акафист мученику Сергею Рязанскому]; *бурею* ***злобы*** *и* ***неверия***; *во мраце* ***неверия*** *и* ***греха***; ***фарисейского*** *духа книжного*; *дух* ***антихристов***; ***заблудшие*** *чада,* ***лукавые*** *душой* [Акафист мученику Григорию Распутину-Новому, пророку и чудотворцу Российскому].

Таким образом, на основании изучения различных текстов акафистов можно уверенно утверждать, что свойственная протожанровому образцу – тексту Великого Акафиста (Акафиста Пресвятой Богородице) триада тематических цепочек, проходящих через весь текст (адресатная – теоцентрическая – амартиацентрическая), сохраняется в качестве основы текстового поля духовной тематики для по-

следующих текстов. В текстах акафистов, в которых адресатом является Бог, адресатная и теоцентрическая цепочки совпадают. В текстах псевдоакафистов адресатная цепочка исключается из рассмотрения в качестве компоненты духовной темы в силу непризнанности адресата акафиста в качестве святого.

В отличие от текстов псевдоакафистов адресатная цепочка признанных акафистов становится магистральной, характеризуется значительной количественной выраженностью, богатством синонимических номинаций, уникальностью перифраз, а также интегрированностью с теоцентрической цепочкой. Для теоцентрической цепочки характерна прототекстуальность синонимических обозначений базовой номинации *Бог*. Визуально маркирующим является прототекстуальное графическое оформление (написание с заглавной буквы), в том числе субститутов, представленных личными местоимениями. Субституты, которые при отсутствии графического выделения понимаются как «заместители базовой номинации», неполнозначные вне контекста [Матвеева 1990: 22], будучи графически маркированными приобретают внеконтекстную значимость в теоцентрической цепочке. Адресатная и теоцентрическая тематические цепочки составляют аксиологическую оппозицию амартиацентрической цепочке. Данная цепочка менее плотная, ограничена в синонимическом выборе номинативных единиц, имеет прерывистый характер. В текстах псевдоакафистов аксиологическое противопоставление теоценрической и амартиацентрической цепочек сохраняется.

2.3. Предметная тема и ее разновидности

С пониманием предметной темы увязывается обозначение реальных событий, имеющих определенное значение в религиозном контексте [Ицкович 2015: 43]. В жанре акафиста предметная тема представлена объективной темой, в состав которой входят объективно-сакральная и объективно-профанная разновидности, и субъективной *мы*-темой. Рассмотрим подробнее указанные тематические составляющие.

2.3.1. Объективная тема: объективно-сакральная разновидность

Объективно-сакральная тема охватывает повествовательную часть акафиста, в которой «изображается мир действительный», где «не может быть вымышленного события, а должен передаваться определенный и верный исторический факт» [Попов 2013: 20]. К таким фактам относятся события, произошедшие с реальными историческими лицами в разные периоды христианской истории и составившие религиозный контекст христианства [Ицкович 2015: 44] – земная жизнь, смерть и воскресение Иисуса Христа, жизнь и успение Пресвятой Богородицы, наиболее значимые события из жития святого. Как отмечается исследователями, духовная цензура Святейшего Синода, одобряющая акафист, «требует, чтобы в акафист вводились только обстоятельства, исторически подтверждаемые и засвидетельствованные лицами, заслуживающими полного доверия» [Попов 2013: 463].

Специфика объективно-сакральной темы акафиста определяется жанровыми требованиями, предъявляемыми к гимнографическому тексту, согласно которым в акафист должно входить «из биографии и жития угодника Божиего только то, что может являться образным обобщением фактов его жизни и деятельности, что по отношению к прославляемому святому является характерным и типичным»

[Попов 2013: 463]. Иными словами, объективно-сакральная тема соотносится с правдивым воспроизведением наиболее значимых в назидательном отношении моментов действительной жизни [там же: 20], отражающих «индивидуальную типичность» адресата акафиста [там же: 463].

Объективно-сакральная тема эксплицируется в тексте акафиста лексикой предметно-конкретной семантики. Охарактеризуем используемые лексические группы.

Наиболее активно употребляются номинации предметно-физиологического значения, акцентирующие внимание на физической реальности действующих лиц акафиста. Высокой частотностью применения обладают дериваты словообразовательного гнезда с исходной лексемой *плоть*. Специфика производных лексических единиц зависит от фактора адресации акафиста. Так, изначально в протожанровом Великом Акафисте, а позднее в других акафистах Богородице, Господу и прочих акафистных текстах, в которых повествуется о земной жизни Иисуса Христа, в связи с экспликацией идеи Боговоплощения применяются лексемы *воплощение*; *воплотивыйся*; *воплощься* и др. и собственно лексема *плоть: во днях же* ***плоти*** *Своея* [Акафист Лазареву воскрешению]; *не в императорскую светлицу вошел Своею пречистою* ***плотию*** [Акафист Богомладенцу Иисусу, Господу нашему]. Отметим, что подобную семантическую нагрузку несут однокоренные лексемы *Человек* (в написании с заглавной буквы); *вочеловечивание*; *Сыне Человечь*. Таким образом, эксплицируется догмат Боговоплощения, согласно которому Бог приобретает *плоть*, *воплощается*, становится *Богочеловеком* – Иисусом Христом.

В текстах акафистов святым, адресатом которых является достигший святости *человек*, лексема *плоть* и ее дериваты *плотский*; *плотоносный* используются в контексте антонимии сигналам духовной темы: *аще и* ***не плотию****, обаче* ***сердцем*** *за Христа страдавшая* [Акафист святой благоверной княгине преподобной Анне]; *яко* ***во плоти*** *сый,* ***риз греховных*** *до конца совлекся еси* [Акафист святому преподобному Герману Соловецкому]; ***плоть духови*** *твоему поработив воздержанием* [Акафист святому Христа ради юродивому Косме Верхотурскому]. При

жизни святого *плоть*, *тело*, *телеса* оцениваются негативно и рассматриваются в качестве объекта борьбы *с пакостником плоти, аггелом сатаниным* [Акафист святому преподобному Никандру, Псковскому чудотворцу]*: многими лишении в пустыни свое* ***тело изнуряя*** [Акафист святому преподобному Герману Соловецкому]; *ради* ***изможденія плоти*** *и долгих стояний согни на ногах тело твое и даже от костей отпадаше* [Акафист преподобному Иову, Почаевскому чудотворцу]. Аксиологическое противопоставление человеческой *плоти* и *духа* фиксируется изначально в тексте Послания апостола Павла: *сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление, а сеющий в духа от духа пожнет жизнь вечную* [Гал. 6: 6–8] и на прототекстуальной основе закрепляется объективно-сакральной темой текстов акафистов святым.

Отдельно отметим, что после кончины святого *нетленное тело*, *мощи* приобретают положительную оценку как фактическое доказательство святости и духовного бессмертия адресата акафиста: *и по успении от единаго с верою прикосновения* ***к телу, нетлением почтенному****, дивная совершаются* [Акафист святителю Димитрию, митрополиту Ростовскому].

К предметно-физиологическим указателям относятся наименования различных частей тела: *глава* (голова); *нозе (ноги)*; *колена*; *руце* (*руки)*; *перси*; *ланита*; *власы*; *ногти*; *пяты.* Лексема *кровь* используется в двух графических вариантах. При написании с заглавной буквы лексема *Кровь* соотносится с описанием поношений, Крестных мук и смерти Иисуса Христа [Александр 2010: 39]: *радуйся, яко умерый на тебе Жизнодавец* ***Кровь*** *и воду источи, имиже грехи наша омываются* [Акафист Честному Животворящему Кресту Господню]. При написании со строчной буквы лексема *кровь* обозначает физические страдания и мученическую кончину святых: *радуйтеся, шестьдесят три иерея Феодосийских, своею* ***кровию*** *освятивших Черное море* [Акафист мученикам Российским века сего].

В состав номинативных единиц предметно-физиологической семантики входят лексемы: *ложесна*; *утроба*; *чрево*, используемые как синонимы в значении «живот, матка» [ПЦСС 2010: 286]. Синонимичность слов отражается в соответствующих словарных статьях Полного церковно-славянского словаря прот. Г.

Дьяченко: *ложесна = утроба* [ПЦСС 2010: 286]; *утроба = чрево* [там же: 768]. Данные лексемы могут восприниматься как маркеры, подчеркивающие фактичность рождения адресата акафиста: *радуйся,* ***от*** *неплодных* ***ложесн*** *праведныя Анны дивно прозябшая* [Акафист Рождеству Пресвятой Богородицы]; ***от утробы*** *матерния благодатию свыше осененный* [Акафист святому великомученику Димитрию Солунскому]; ***от чрева*** *матерня предуготованный в провозвестника Божественныя истины и благочестия* [Акафист святому пророку Божию Илие]. Отметим, что церковнославянизмы *чрево*, *утроба* используются также в русских текстах акафистов: *Слава Тебе, разверзшему девственное* ***чрево*** *и победно ворвавшемуся в мир дольний* [Акафист Богомладенцу Иисусу, Господу нашему].

К лексике предметно-конкретной семантики можно отнести номинации «актов гражданского состояния»: *рождение*, *брак*, *преставление*: ***от рождения*** *твоего Святою нареченная* [Акафист святой преподобной Матроне Московской]; ***браком законным*** *сочетался еси, блаженне отче, чистоту душевную и телесную усердно соблюдая* [Акафист преподобному Серафиму, Вырицкому чудотворцу]; *и* ***по преставлении*** *твоем возсиял еси* [Акафист святителю Феофану, затворнику Вышенскому]. Также используются термины родства: *у ростовскаго князя* ***дщи*** *зело добродетельна* [Акафист святой благоверной княгине преподобной Анне Кашинской]; генеалогические антропонимы: ***от корене Иессеова и Давидова*** *происшедшая* [Акафист Рождеству Пресвятой Богородицы]; *княже Даниле, яко плод красен* ***от чресл великаго князя Александра*** [Акафист святому благоверному князю Даниилу, Московскому чудотворцу].

В качестве сигналов объективно-сакральной темы можно рассматривать имена святых Божиих угодников, а также имени Пресвятой Богородицы, которые употребляются без статусного определителя: *во чреве* ***Мариине*** [Великий Акафист]; *яко дщи* ***Иоакима*** *и* ***Анны*** *наречена бысть* ***Мария*** [Акафист Рождеству Пресвятой Богородицы]; ***именем Иоанна*** *<…> по рождении наречен был еси* [Акафист святому преподобному Иову, игумену Почаевскому, чудотворцу]; *во плоти, аки безплотен пожил еси,* ***Иоанне*** [Акафист святителю Иоанну Златоустому].

Реалистичность жития святого выражается в тексте с помощью лексико-семантических социальных указателей, обозначающих статус адресата акафиста в земной жизни: *князь*; *княгиня*; *царь*; *царица*; *царевны*; *царевич*; *воин*; *флотоводец*; *врач*; *староста*; *инок*; *инокиня*; *монах*; *схимонах*; *иерей*; *игумен*; *игумения*; *епископ*; *архиепископ*; *патриарх.* Авторами акафистов используются существительные со значением деятельности: *дела управления*; *попечение о нуждах*; *труды и подвиги*; *пост и молитва*; *нощные бдения*; *писание книг божественных*; *распространение православных книг*; *больных исцеление; служение ратное* и др.

В тексты включаются имена существительные, обозначающие конкретные предметы: ***три узелка золота*** *тайно подал* [Акафист святителю Николаю Мирликийскому]; живых существ: *на служение Церкви* ***роем пчел*** *предуказанный* [Акафист святителю Амвросию, епископу Медиоланскому]; явления объективной действительности: *низпосла по молитве твоей, пророче, <…> на жаждущую землю обильный и мирный* ***дождь*** [Акафист святому пророку Божию Илие].

Конкретика объективно-сакральной темы проявляется в антропономической прецедентности. В тексты акафистов дополнительно вводятся имена святых, которые соотносятся с личностью адресата акафиста в настоящем времени: *слышавшая боголюбивая* ***княгиня Ксения****, мати* ***святаго Тверскаго Михаила****, о благочестии твоем, княгине Анно* [Акафист святой благоверной великой княгине Анне Кашинской] или ретроспективно: *радуйся, по следам* ***всеблаженнаго Федосия*** *Киево-Печерскаго общих житий на горе Почаевстей первоначальниче* [Акафист святому преподобному Иову, игумену Почаевскому, чудотворцу].

Реализация объективно-сакральной темы поддерживается глаголами конкретного действия: *написать*; *показать*; *вселиться*; *взыскать*; *трудиться*; *принести*; *сотворить*; движения: *прибыть*; *приходить*; *притекать* (глагол *притекать* используется в значении «приходить», «приступать» ПЦСС 2010: 503); *плавать*; обладания: *иметь;* существования: *пребывать*; душевного состояния*: радоваться*; *удивляться*; модальности: *возмочь; возжелать*; *хотеть*; *понудить;* когнитивными глаголами: *знать*; *ведать*; *умыслить*.

Глагольная лексика предметно-конкретной семантики подкрепляется адвербальными сопроводителями: *Ты* ***кротко*** *пришел еси в день сей в Иерусалим на кротком жребяти осли* [Акафист в Неделю вайи]; ***внезапу*** *услышал еси плач жены плачущея и узрев ю, вопроси я о причине плача* [Акафист святому преподобному Герману Соловецкому].

Использование в текстах акафистов глаголов речи: *сказать*; *возглашать*; *говорить*; *глаголать* – «говорить, сказывать» [ПЦСС 2010: 122]; *изрекати* – «высказывать» [ПЦСС 2010: 217]; *обещаться*; *обличать* и последующее за ними введение изречений выражает одновременно реалистичность и сакральность. С одной стороны, с помощью глаголов речи констатируется действительный факт произнесения высказывания: ***изрекла еси*** *из смиреннаго сердца Твоего* [Акафист Благовещению Пресвятой Богородицы]. С другой стороны, процесс говорения имплицитно соотносится с христианским пониманием силы слова. В тексте Евангелия сказано: *И не усомнится в сердце своем, но поверит, что сбудется по словам, – будет ему что ни скажет* [Мк. 11:23].

В акафистах вербальная значимость осмысляется с помощью цитирования Священного Писания и Священного Предания, представленного в качестве высказывания действующего лица (Иисуса Христа, Богородицы, святого). Произнесенное и зафиксированное в тексте акафиста высказывание соотносится с перформативностью и иллокутивностью, которые свойственны христианским каноническим ритуальным текстам [Прилуцкий 2013: 338]. В частности, иллокутивность проявляется в прототекстуальном молитвенном прошении: *преклоньше колена, ко Отцу Небесному возстенала еси: буди воля Твоя* [Акафист святой благоверной великой княгине Анне Кашинской]. Перформативность подчеркнуто выражает действенность слова: *Тогда Предтеча и возопи, глаголя: <…> аз требую Тобою креститися* [Акафист Крещению (Богоявлению) Господню]. Кроме того, высказывание может быть констативным: *Ты рекл еси им:“****Несть ваше разумети времена и лета, яже Отец положи во Своей власти*** *“* [Акафист Вознесению Господню]; акциональным: *Ты рекл еси учеником Твоим: “Идем в Иудею паки”, и потом: “****Лазарь друг наш успе****, но* ***иду, да возбужу его****”* [Акафист Лазареву вос-

крешению] или носить императивный характер [Прилуцкий 2013: 338]: *Владыко Христе, Ты во утрий день изшед из Вифании зело заутра и приближася в Виффагию, послал еси двоицу от ученик Твоих, глаголюще има*: *“**Идита** в весь, яже прямо вама: и абие обрящета осля привязано и жребя с ним, на неже никтоже николиже вседе от человек, и отрешивша я, **приведите** Ми“* [Акафист в неделю Ваий (Вход Господень в Иерусалим. Вербное Воскресенье)].

При изучении текстов различного типа адресации выявляется определенная закономерность, связанная с прототекстуальными изречениями. Наиболее активно цитаты Евангелия включаются в высказывания действующих лиц в акафистах Господу и Богородице. Мы предполагаем, что данная особенность обусловливается протожанровым текстом, в котором представлен диалог Богородицы и Архангела Гавриила: ***Святая**, видя себя в чистоте, с дерзновением **говорит Гавриилу**: необычайное слово неудобоприемлемым является душе моей. Как ты говоришь о чревоношении от безсеменнаго зачатия?* [Великий Акафист]. В указанных типах текстов доля участия прототекстуального цитирования (при общей слабой выраженности предметно-сакральной темы на фоне доминирования темы духовной) составляет порядка 10 %.

В результате наблюдений за организацией объективно-сакральной темы в текстах акафистов могут обнаруживаться конкретизирующие подтемы с различной протяженностью номинативных цепочек, например: деятельно-событийная (обозначение рода деятельности, занятий адресата, событий земной жизни святого), статусно-определительная (наименование социального статуса) и пр.

Ввиду незначительной представленности объективно-сакральной темы в текстах акафистов Господу, Богородице, ангелам (в данных типах текстов наиболее выражена духовная тема) обратимся в качестве иллюстративного материала к текстам акафистов святым. В частности, проследим, как соотносятся указанные цепочки объективно-сакральной темы на примере текста «Акафиста святителю Иоасафу Белгородскому» (таблица 8).

Таблица 8. Строение объективно-сакральной тематической цепочки в тексте «Акафиста святителю Иоасафу Белгородскому».

К 1 –	**И 1** А Б А
К 2 –	**И 2** А А А А А
К 3 –	**И 3** А А
К 4 Б А А	**И 4** А Б А А А А А А А А А А А
К 5 А	**И 5** Б А А А А А А А А А А А А А А
К 6 А А	**И 6** А А А А А А А А А
К 7 А	**И 7** А А А А А
К 8 А	**И 8** А А А А А А А А А А А А А А А
К 9 А	**И 9** А А А А А А А А А А
К 10 А	**И 10** А А А А А А А А А А
К 11 –	**И 11** А А А А
К 12 А	**И 12** А
К 13 –	–
И 1 А Б А	**К 1** –
Молитва 1	–
Молитва 2	–
Молитва 3	–
Молитва 4	–
Молитва 5	Б

Деятельно-событийная цепочка (А) имеет следующие текстовые сигналы: *мантию святительскою*; *научение книжное*; *монашеское житие*; *молитве и службе Божией*; *бремя служения церковнаго*; *о трудех твоих неустанных*; *жития иноческаго исправлением*; *богомыслию деяние*; *в поте лица Бога ради трудился еси*; *в видении повелевает Афанасию, святителю Мгарскому, на главу твою руце возложити и тем грядущая твоя возвестити*; *учителю истиннаго богопо-*

знания; *гонителю волшебства и гадания*; *обличителю злочестиваго неверия*; *искоренителю раскола и суеверия*; *вельможу невоздержанаго святому посту научивый*; *уставы отеческия во обителех крепко водворивый*; *православныя истины насадителю*; *училищ благочестия покровителю*; *чтеца смиреннаго от княжеских слуг защитивый*; *постом плоть твою от работы истления*; *во трудех и болезнех*; *в пощениих и бдениих*; *своима рукама дрова вдовицам уготовляя, пищею твоею воеводу опальнаго питавый*; *разбойники словом твоим устыдивый* и др.

Статусно-определительная цепочка (Б) эксплицируется посредством лексем: *сыне*; *на степень священства; игумена своего*; *на престоле святительстем*; *архиерею истиннаго Бога.*

Таблица наглядно демонстрирует количественное доминирование деятельно-событийной цепочки (102 употребления). Менее выраженной является статусно-определительная цепочка (5 номинаций).

Центральная часть текста заполняется номинациями деятельно-событийной цепочки, которая становится магистральной цепочкой объективно-сакральной темы, проходит через весь текст акафиста и прерывается только в кондаках К1, К3, К4, К13. Примечательно полное отсутствие деятельно-событийной цепочки в завершительных молитвах, для которых в целом характерна предельно слабая выраженность объективно-сакральной темы. Статусно-определительная цепочка имеет точечные включения внутри акафиста и одну номинацию в последней (пятой) завершительной молитве *архиерею истиннаго Бога*, что в силу применения в сильной позиции конца текста позволяет предположить объективно-сакральную значимость указанной номинации.

Изучение текстов акафистов святым показывает определенную идентичность организации объективно-сакральной темы. Прослеживается незначительная количественная вариативность номинаций в тематических цепочках при сохранении общего соотношения конкретизирующих подтем. В качестве доминантной выступает деятельно-событийная цепочка, при этом статусно-определительная цепочка реализуется точечно.

Как уже отмечалось, для акафистов Господу, Богородице, ангелам объективно-сакральная тема не является основной. Тем не менее, обозначенные выше конкретизирующие подтемы могут проявляться в данных типах текстов. Наиболее значительной, имеющей протяженность на весь текст, становится деятельно-событийная тематическая цепочка, набор номинаций которой может составлять от 45 до 75 % от общего объема всех сигналов объективно-сакральной темы.

Итак, объективно-сакральная тема в текстах акафистов разбивается на конкретизирующие подтемы. Наиболее выраженной является деятельно-событийная тематическая цепочка, которая проходит через весь текст акафиста. Распределение прочих тематических разновидностей регулируется фактором адресации. Группа акафистов Господу, Богородице, ангелам характеризуется активным включением высказываний, содержащих цитаты Священного Писания (Священного Предания), упоминанием имен святых. Группа акафистов святым, напротив, обнаруживает менее активную прототекстуальную цитацию в высказываниях действующих лиц. Для псевдоакафистов рассмотрение объективно-сакральной тематической разновидности не представляется возможным в виду духовного статуса адресата, который не является канонизированным святым.

2.3.2. Объективная тема: объективно-профанная разновидность

Объективно-профанная тема отражает предметный мир земной реальности, связывается с реконструкцией исторической действительности нарративной линии акафиста и определяется в текстах лексико-семантическими средствами, обозначающими партиципантов описываемых событий. Анализ текстов выявляет два блока номинаций, противопоставляемых друг другу по аксиологической оси.

Наиболее крупный блок номинаций обозначает действующих лиц акафиста, характеризующихся положительно. Семантически блок номинаций положительных партиципантов распределяется на группы обобщающего и конкретизирующего значения. Группа номинаций с семантическим значением обобщения реали-

зуется в текстах с помощью определительного местоимения *весь,* грамматические формы которого употребляется в составе номинативных сочетаний: *вся христианския страны*; *весь мир*, кроме того, в обобщающем значении используется самостоятельный субстантив *все*: ***всем*** *любвеобильно входы дома своего отверзал еси* [Акафист святителю Спиридону Тримифунтскому]. Обобщающее значение может передаваться лексемами *люди*; *человеки*; *многие*; *множество людей*; *ближние.* Некоторой степенью обобщения характеризуется группа субстантивированной лексики со значением признака, определяющего возраст, социальный статус, эмоциональное состояние и другие свойства партиципантов: *старцы и юныя*; *богатии и убозии*; *бедные*; *нищие*; *плачущие*; *болящие*; *немощные*; *неповинно угнетенные*; *клеветою уязвленные*; *страждущие*; *скорбные.*

Конкретизирующее значение приобретают номинации, обозначающие объединения людей на основе этнической (этнонимы) или территориальной (этнохоронимы) общности: *словены*; *сыны российстие*; *народ Кипра*; *керкиряне*; *киприоты*; *люди сербские*; *солуняны*; авторами применяются описательные конструкции: *людие же града Петрова* [Акафист святой блаженной Ксении Петербуржской]; *во Асии живущим* [Акафист священномученику Антипе, епископу Пергамскому]; используется стилистический прием синекдохи: ***древних Патр*** *просвещение* [Акафист святому апостолу Андрею Первозванному]; ***землю Чешскую*** *в Православии соблюдаяй* [Акафист святому благоверному князю Вячеславу Чешскому].

Конкретизация проявляется в обозначении действующего лица известного события. Исторические персоны называются именами собственными: *идеже бе одержимый болезнию* ***царь Константин****, святитель главы его коснулся и сотвори здрава* [Акафист святителю Спиридону Тримифунтскому]; ***московский князь Василий Темный*** *свобожден бысть чудно из татарскаго плена не иным чем, но помощию твоею* [Акафист святителю Григорию, епископу и чудотворцу Неокесарийскому]; ***деда своего царя Давида III*** *последовательнице вере христианской*; ***со отцем Георгием III*** *соправительнице* [Акафист святой благоверной царице Тамаре]. Чаще всего в текстах акафистов профанная среда соотносится с анонимными партиципантами, которые обозначаются с помощью номинативных сочета-

ний: *жена благочестивая*; *дети благие*; *умершая дщерь*; *скорбная вдовица*; *умершее отроча*; *матерь его*; *требующий твоея помощи*; *неповинно осужденный на смерть*; *строители церкви Смоленской* или отдельных номинаций: *земледелец*; *корабельники*; *князь*; *ученики* и др.

Отдельно выделяется группа партиципантов, в описании которых используется прием антитезы, отражающий аксиологическую метаморфозу, произошедшую с действующим лицом под влиянием адресата акафиста: ***утаившаго сребреники*** *твоя* ***к покаянию*** *приведый*; ***невернаго мудреца*** *совопросника* ***к истинней вере*** *обративый* [Акафист святителю Спиридону Тримифунтскому].

На наш взгляд, представляется уместным объединить в одну группу номинативные единицы, обозначающие как в целом религиозное сообщество, так и представителей священства, которые называются в текстах акафистах в связи с реальной действительностью: *православные (*трансформ: *род православный*); *паства*; *братья*; *иноки*; *иереи благоговейные*; *прочии пастыри.*

Группе номинаций положительных партиципантов противопоставляются номинации, обозначающие отрицательно оцениваемых участников профанного нарратива. Здесь также выделяются обобщающие номинации: *гонители*; *безбожные*; *враги*; *евреи*; *люди беззаконные*; *идолопоклонники*; *поганцы*; *проклятый род*; *полчища злочестивых агарян*; *агаряне*; *латиняне*; *слуги Магомета*; *обновленцы*; *живоцерковники* и др. С помощью субстантивированной лексики маркируется конкретный пейоративный признак отрицательных представителей профанного мира: *немилосердные*; *безумные*; *гордые и любоначальные.* Используются номинативные конструкции, выражающие персонификацию пейоратива: *лжемудрые философи*; *витиия, мнящийся мудру быти*; *немилосердый купец*; *царев раб, ударивший тя в ланиту*; *воевода латинский*; *мучитель,* в том числе посредством имен собственных при номинации исторического лица*: лукаваго же* ***Пилата*** *и безбожнаго архиерея обличала еси* [Акафист святой равноапостольной Марии Магдалине]; ***Диоскор****, паче волка лютейший* [Акафист святой великомученице Варваре]; ***Декий*** *нечестивый постави тя над войском своим начальствовати* [Акафист

святому великомученику Меркурию Кесарийскому]; ***Нерон*** *кесарь, якоже иногда Ирод;* ***судия Егеат*** *лютый* [Акафист святому апостолу Андрею Первозванному].

В качестве сигналов объективно-профанной темы, связанных с обозначением отрицательных партиципантов, выступают номинации осуждаемых деяний: *пытки*; *убиение*; *расстрел*; *гонения*; *истязания* и пр. Динамика объективно-профанной реальности отрицательных партиципантов передается глаголами пейоративной семантики: *разгневаться*; *убить*; *растлить*; *прельстить*; *бить* и др.

Покажем общее расположение мелиоративных (А) и пейоративных (Б) номинативных цепочек объективно-профанной темы на примере текста «Акафиста святой равноапостольной княгине Ольге» (таблица 9).

Объективно-профанная тема представлена на всем пространстве текста акафиста. Доминирующей является тематическая цепочка, обозначающая положительных партиципантов (А), которая переплетается с цепочкой номинаций пейоративной окрашенности (Б) и соотносится в количественном пропорции 25:11 (70 % : 30 %).

Таблица. 9. Расположение номинативных цепочек объективно-профанной темы в тексте «Акафиста святой равноапостольной княгине Ольге».

К 1 А	**И 1** А А
К 2 –	**И 2** Б
К 3 –	**И 3** А
К 4 Б	**И 4** А Б
К 5 Б	**И 5** Б А А
К 6 А	**И 6** А Б А
К 7 Б Б	**И 7** А А А
К 8 –	**И 8** А А А Б
К 9 –	**И 9** Б

К 10 А	**И 10** А Б А
К 11 –	**И 11** –
К 12 –	**И 12** А А А
К 13 –	–
И 1 А А	**К 1** А
Молитва 1	–
Молитва 2	А

Изучение акафистов святым показывает, что выраженность мелиоративной или пейоративной цепочек объективно-профанной темы коррелирует с классификационной разновидностью текста на основе чина святости адресата акафиста. Так, в акафистах мученикам (великомученикам, страстотерпцам) количество общих номинаций объективно-профанной темы значительно увеличивается по сравнению с текстами акафистов преподобным, праведным, святителям. При этом количественное соотношение пейоративных и мелиоративных включений практически не меняется. Увеличение объема лексических единиц негативной семантики компенсируется паритетным расширением пласта номинаций, имеющих позитивное значение. Нам представляется данное наблюдение показательным.

Итак, объективно-профанная тема образует содержательно-оценочное обрамление объективно-сакральной темы. Объективная реальность предметного мира передается с помощью номинативных единиц двух аксиологически контрадикторных блоков, обозначающих сторонников и противников адресата акафиста. Обращает на себя внимание количественное преимущество номинаций мелиоративной тематической цепочки. Специфичным является экспликация изменения аксиологического статуса партиципанта, которое осуществляется под воздействием адресата акафиста. В целом, объективно-профанная тема может рассматриваться как выступающая в антитетичной позиции по отношению к объективно-сакральной.

2.3.3. Субъективная *мы*-тема

Субъективная *мы*-тема соотносится с представлением об адресанте акафиста и отражает интенцию составления и произнесения гимнографического текста: направить «хвалебную и молебную песнь восхваляемому» [Феофан 2012: 149], при этом возвести читающего к созерцанию или погрузить в умиление и напитать назидательностью [Филарет 2003: 157].

Для наиболее полного описания субъективной *мы*-темы охарактеризуем специфичность адресанта акафиста. Отметим две основные черты, на которые обращает внимание Д. С. Лихачев. Прежде всего, адресант акафиста подразумевает строго выработанный традиционный образ автора, который проявляется в том, что последний «меньше всего озабочен внесением индивидуальности в произведение» [Лихачев 1986: 69]. Особенностью авторского участия становится не изложение собственной позиции, а полное отождествление с традицией христианской модели мира [Лотман 2016: 156]. Более того, принципы консерватизма, на которых основан жанр акафиста, предполагают отсутствие читательского интереса к «авторской принадлежности» [Лихачев 1986: 70–71]. Адресант лишается индивидуальных проявлений, представляет собой собирательный, коллективный образ. Другая особенность связана с тем, что жанр акафиста рассчитан на произнесение вслух, на чтение или на пение, и поэтому образ автора совпадает с образом исполнителя [там же: 70]. Изображение автора, выступающего в образе «ретранслятора» художественного замысла, совпадает с изображением исполнителя (читателя) [Лихачев 1986: 235]. С учетом указанных особенностей – собирательности образа автора и совпадения образа автора и образа исполнителя – позволим себе ввести термин коллективный адресант. Данным термином обозначим автора / исполнителя текста акафиста.

Субъективная *мы*–тема генерируется вокруг коллективного адресанта, который номинируется в текстах акафистов с помощью предложно-падежных форм множественного числа личного местоимения *мы* (в церковнославянском варианте – *ны*): *песнопения принесли* ***мы*** *Тебе* [Великий Акафист]; в более редких случаях

может использоваться форма личного местоимения единственного числа, как правило, употребляемая в косвенных падежах: *от всяких* ***мя*** *бед свободи* [Акафист Иисусу Сладчайшему]. Грамматическая форма первого лица поддерживается предикативными формами глаголов в составе определенно-личных предложений: *голос Твой* ***слышим****, но* ***не знаем****, откуда приходишь и куда уходишь* [Акафист Святому Духу, Утешителю нашему].

Особенностью экспликации субъективной *мы*-темы в жанре акафиста становится возможность двойственного восприятия ситуации произнесения текста. Коллективный адресант как собирательный образ автора и исполнителя православного гимнографического текста является выразителем христианского мировидения, в соответствии с которым, по словам преосвященного Иоанна, епископа Смоленского, «все дела человека перенесены на небо, вся его жизнь принадлежит не времени, а вечности, и он живет во внешней жизни жизнью внутренней, в чувственной – духовной, как птенец в скорлупе, приготовляет свою душу в этом теле к полному раскрытию ее существа и жизни в мире бестелесном – там, где его жизни уже не будет конца» [цит. по Попов 2013: 427].

В текстах акафистов наблюдается наложение предметной субъективной темы на духовную, в результате чего возникает своеобразное совмещение внешней ситуации, воссоздающей обстоятельства произнесения текста, и описания внутреннего духовного состояния коллективного адресанта. На примере из «Акафиста преподобному Савве Сторожевскому, Звенигородскому» покажем, каким образом происходит наложение указанных тем: *и* ***мы грешные к гробу твоему притекше****, яко чада отца,* ***молим****: заступи и сохрани* ***нас от искушений и скорбей, бед и напастей молитвами твоими***. Экспликаторы субъективной *мы*–темы – личное местоимение *мы* в качестве номинации коллективного адресанта, поддерживаемое перфектной формой *притекше,* и локативный указатель предметно-конкретной семантики *к гробу* переплетаются с экспликаторами духовной темы – адъективным маркером *грешные*, номинациями духовно-абстрактной семантики *искушения*, *скорби*, дериватами *молим*, *молитвами.* Факт непосредственного обращения коллективного адресанта, находящегося во время чтения текста акафиста

(у гроба с мощами святого), к адресату акафиста – представителю сакрального мира трансформирует предметную тему в духовную. Таким образом, предметная субъективная *мы*–тема коррелирует с духовной, как справедливо замечает священник Павел Хондзинский, «в акафистах становится очевидной наша молитвенная духовная связь со святым» [Хондзинский 2001: 12].

Акафист, являясь «хвалебной молитвой» [Ицкович 2016: 221], воспринимается в качестве «беседы души христианской с Богом и святыми» и как молитва является «высшим проявлением христианской жизни» [Попов 2013: 422]. Позиция коллективного адресанта акафиста способна объединять предметную субъективную и духовную темы в особый симбиоз – «субъективную бесконечность», которая «одной стороной держит ум и чувства человека в пределах образности, а другой – открывает сферы безгранично возвышенные и перспективы бесконечные» [Попов 2013: 19].

Рассмотрим номинативную цепочку субъективной *мы*–темы, выделяемой с помощью номинаций коллективного адресата в качестве текстовых сигналов, на примере Великого Акафиста (Акафиста Пресвятой Богородице) (таблица 10).

Таблица 10. Строение номинативной цепочки коллективного адресанта в тексте Великого Акафиста (Акафиста Пресвятой Богородице).

К 1 $а^1$ б в $а^2$	**И 1** –
К 2 –	**И 2** –
К 3 –	**И 3** в*
К 4 –	**И 4** –
К 5 –	**И 5** –
К 6 –	**И 6** –
К 7 –	**И 7** в $а^3$
К 8 $а^4$	**И 8** –

К 9 в	**И 9** $а^5$ в $а^6$
К 10 в в	**И 10** –
К 11 $а^7$ $а^8$ $а^9$	**И 11** –
К 12 –	**И 12** $а^{10}$ в* в*
К 13 $а^9$	–
И 1 –	**К** $а^1$ б в $а^2$
Молитва	в* в* б в* в* в*

В протожанровом тексте Великого Акафиста (Акафиста Пресвятой Богородице) коллективный адресант наиболее активно обозначается в определенно-личных предложениях посредством глаголов и глагольных форм первого лица множественного числа (а): *приносим*; *взываем*; *восписуем*; *зовем*; *воспоим*; *устранимся*; *видим*; *вопием*; *совершаем*; *хвалим*; номинативного сочетания *рабы Твои* (б) (данное обозначение, безусловно, находится на пересечении с полем духовной темы); личного местоимения первого лица в падежных формах множественного числа: *мы*; *нам*; *нас*; *по нам* (в); в форме единственного числа (в*) *от меня*, а также притяжательных местоимений *моего*; *моея*; *нашея*.

Коллективный адресант отмечается с помощью 29 сигналов, среди которых в равном количестве представлены местоименные и глагольные формы (по 13 употреблений).

Обращает на себя внимание изменение числа личного местоимения со множественного на единственное, которое происходит в К11 и многократно закрепляется в тексте завершительной молитвы. Данная особенность не влияет на формирование номинативной цепочки. Как видим, цепочка коллективного адресанта проходит через весь текст акафиста. Наибольшая плотность приходится на сильные позиции начала и конца текста, что соответствует соотнесенности субъективной темы с причиной создания (и произнесения) текста.

Протожанровая организация субъективной *мы*–темы с незначительными модификациями сохраняется в последующих текстах акафистов вне зависимости

от типа адресации. Специфика субъективной *мы*-темы проявляется в допустимости взаимодействия компонентов духовной и предметной тем.

Выводы по главе 2

Категориально-тематический анализ акафиста показал тематическую дуальность жанра, представленную синтезом духовной и предметной тем. Духовная тема, раскрывающая основные положения христианского (православного) вероучения, является доминирующей, составляет ядро тематического поля жанра, характеризуется наличием устойчивых тематических цепочек с высокой степенью плотности, которые способны модифицироваться в зависимости от типа адресации акафиста.

Предметная тема занимает периферийное положение в тематическом поле акафиста, соотносится с реальной – объективно существующей и субъективно воспринимаемой – действительностью и состоит из комплекса двух разновидностей объективной темы и субъективной *мы*–темы. Объективная тема увязывается с адресатом акафиста, отражает предметную реальность нарративной линии текста и характризуется оппозицией объективно-сакральной и объективно-профанной разновидностей. Субъективная *мы*–тема корреспондирует с коллективным адресантом акафиста, с представлением о духовном состоянии адресанта, а также может обозначать предметную реальность ретрансляции текста.

Своеобразие тематической организации акафиста проявляется в выявлении зон аппликации предметного и духовного способа осмысления действительности.

Глава 3. Категория хронотопа в жанре акафиста

3.1. Время и пространство в научном освещении

Время и пространство – универсальные понятия, с помощью которых человек воспринимает действительность. Исследовательская мысль обращается к пространственно-временным категориям изучаемого мира на протяжении всей истории своего развития. Философия античности (Зенон Элейский, Платон, Аристотель, Плотин), христианские греческие и римские мыслители Средневековья (Василий Великий, Григорий Нисский, Аврелий Августин, Фома Аквинский), европейские ученые Нового времени (Р. Декарт, Б. Спиноза, Г. Лейбниц, Д. Юм, Д. Локк, Э. Кант, И. Г. Фихте, Ф. В. Шеллинг, Г. В. Ф. Гегель, О. Конт, Г. Спенсер) и Новейшего времени (Э. Мах, Э. Гуссерль, А. Эйнштейн, М. Хайдеггер, Х.-Г. Гадамер) предлагают различные концепции и трактовки времени и пространства [Гайденко 2007]. Свой вклад в изучение проблемы вносят работы русских ученых и мыслителей (М. А. Аксенов, П. А. Флоренский, Н. О. Лосский, Н. А. Бердяев, А. Ф. Лосев, А. М. Мостепаненко, И. Р. Пригожин, Э. М. Чудинов и др.).

Представление о темпорально-локальных характеристиках варьируется в зависимости от того, с каких позиций и какой аспект действительности рассматривается. Точные науки описывают четырехмерный пространственно-временной континуум (в составе которого пространство трехмерно, а время – одномерно) [Мостепаненко 2010: 23] как объективно существующий и измеряемый эмпирически. Философский подход наряду с объективным представлением подразумевает субъективное осмысление времени и пространства, которое основывается на индивидуальном восприятии. В качестве примеров субъективного понимания действительности можно привести постулат априорной созерцательности И. Канта, антропоцентрические идеи А. Бергсона, согласно которым физической константе «научного времени» противопоставляется субъективное «время сознания» [Новиков 2013: 22], понятие внутреннего сознания времени Э. Гуссерля [Гуссерль

1994]. О постижении времени «там, где наиболее исчезает пространство, <…> а именно в нашем сознании», пишет русский религиозный философ С. Аскольдов [Аскольдов 1913: 138]. Феномен «внутреннего зрения» и связанный с ним «духовный опыт всеединого настоящего-прошлого-будущего» рассматривается в трудах В. С. Соловьева [Мескин 2019: 220]. Таким образом, описание темпорально-локальных свойств бытия осуществляется с помощью «онтологических трактовок» и рассуждений на уровне трансцендентальных смыслов [Бурлака 2008: 203].

Проблемы осмысления времени и пространства становятся предметом изучения в филологической науке. Текст, являясь «отражением определенного фрагмента действительности и определенной ситуации общения» [Матвеева 1990: 29], сохраняет пространственно-временную специфику реальности, в которой, согласно наблюдениям М. М. Бахтина, «приметы времени раскрываются в пространстве, и пространство осмысливается и измеряется временем» [Бахтин 1975: 235]. Для выражения «существенной взаимосвязи временных и пространственных отношений, художественно освоенных в литературе», вводится термин «хронотоп» (что значит в переводе – «времяпространство») [там же: 234]. В настоящей работе хронотоп рассматривается как «комплексная категория, объединяющая в значительной степени изоморфные категории текстового времени и текстового пространства» [Матвеева 2003: 388].

Начиная со второй половины XX века хронотоп активно изучается в литературоведческом и лингвистическом направлениях филологической науки [Аверинцев 1997; Бахтин 1975; Лихачев 1971; Лотман 2016; Малыгина 2015; Маркова 2014; Мейлах 1974; Москальская 1981; Постовалова 2017; Рымарь 1990; Топоров 1983; Федосеева 2013; Хализев 1999; Цилевич 1984; Чернухина 1981; Шкловский 1969; Яковлева 1994; Jakobson1961; Meyerhoff 1960 и др.].

Представление о пространстве и времени как о «сечениях» единого пространства-времени [Мостепаненко 2010: 177] соотносится с типологией текстовых хронотопов, которым свойственна «отнесенность к действительности» [Москальская 1981: 97]. Назовем основные хронотопические типы, выделяемые в фи-

лологических исследованиях [Каримова 1985; Лотман 2016; Матвеева 2003; Москальская 1981; Топоров 1983 и др.].

Объективный хронотоп – реальное (физическое, измеряемое) времяпространство, которое существует автономно от человеческого сознания. Поскольку структура текстового хронотопа не сводится только к репрезентации пространственно-временной модели действительности [Лотман 2016; Каримова 1985], в текстах в качестве «субъективной формы чувственного восприятия» [Мостепаненко 2010: 18] реализуется субъективный (перцептуальный) хронотоп, а также может актуализироваться концептуальный хронотоп, представляющий «абстрактные модели и структуры познания», претендующие на отражение реальности [Мостепаненко 2010: 20].

Текстовая комбинаторика хронотопов характеризуется различной долей участия каждого пространственно-временного типа. Так в синтезе субъективного (перцептуального) и объективного хронотопов (с преобладающей долей последнего) «актуализируется» объективный хронотоп [Москальская 1981: 110]. Степень присутствия субъективного (перцептуального) хронотопа обусловлена типом текста и может быть как минимальной в объективизированных текстах, так максимальной – в индивидуализированных [Тураева 1979: 16–21]. Доминирование субъективного начала формирует субъективный (перцептуальный) хронотоп текста, при экспликации которого «время сгущается, уплотняется, становится художественно зримым; пространство же интенсифицируется, втягивается в движение времени, сюжета, истории» [Бахтин 1975: 235].

В структуре концептуального хронотопа выделяется особый «пространственно-временной континуум», который применим «к наиболее сакральным ситуациям», образующим «уровень высшей реальности» [Топоров 1983: 231] – это сакральный хронотоп. Данный тип хронотопа свойственен религиозным текстам.

За границами текста существует дихотомия текстового («времяпространство» событий, фактов текста) и метатекстового («времяпространство» модальной (субъектной) рамки текста) типов хронотопа. Наличие или отсутствие метатек-

стового хронотопа может считаться дифференциатором функциональных стилей [Матвеева 1990: 31]. Так, для религиозного стиля характерен комплекс текстового и метатекстового типов хронотопа. Ведущим текстовым хронотопом становится сакральный, отражающий специфику экстралингвистического стилеобразующего фактора – религиозного сознания. Метатекстовую специфику приобретает субъективный хронотоп, выражающий перцептуальное восприятие затекстовой реальности автором и реципиентом текстов религиозного стиля.

Категория времени и категория пространства образуют комплексную структуру, не являясь при этом однородными [Арутюнова 1999; Гальперин 1981; Лотман 2016; Степанов 1985]. Целесообразным представляется описание свойств каждого компонента текстового хронотопа.

В филологии значимость структурных элементов хронотопа неоднозначна. Существуют различные исследовательские подходы к осмыслению роли категории времени и категории пространства в «единой пространственно-временной раме» текста [Мостепаненко 2010: 185]. Так, в соответствии с концепцией М. М. Бахтина, «ведущим началом» в хронотопе является категория времени [Бахтин 1975: 236]. Различное соотношение «реальных» временных рядов (исторического, бытового, биографического, биологически-возрастного) имеют жанровое значение [там же 1975: 241].

Остановимся на наблюдениях, сделанных М. М. Бахтиным относительно темпоральной «жанрово-типической» [Бахтин 1975: 399] специфики текстов «житийных образцов» и «энкомионических» (прославительных) биографий [там же: 280–282]. Отмеченные ученым особенности представляют интерес для дальнейшего описания категории текстового времени акафистов, поскольку жанры житийных и энкомионических текстов находятся в системе «родственных» взаимосвязей с текстотипом акафиста [Чуркин 2007: 22].

В качестве жанрообразующего темпорального компонента житийных и биографических текстов признается «биографическое время» изображаемой жизни. «Биографическое время» становится основой «внутреннего хронотопа», противопоставляемого «внешнему хронотопу». Под «внутренним хронотопом» понимает-

ся «времяпространство изображаемой жизни». С помощью «внешнего хронотопа» создается реальная обстановка, в которой «совершается изображение жизни» как «граждански-политический акт публичного прославления» [Бахтин 1975: 281–282]. Время «внутреннего» и «внешнего» хронотопов находится во взаимодействии с «историческим временем» и шире – с «исторической действительностью», которая выступает в качестве «арены для раскрытия характеров» в рассматриваемых типах текстов [там же: 291]. Таким образом, категория времени текстов житийного и биографического жанра (и опосредованно – жанра акафиста) охватывает биографическое, историческое время, которое выражается как «внешне», то есть объективно, так и «внутренне», иными словами, субъективно (перцептуально), а также концептуально (в религиозном тексте – сакрально).

Представленную на примере жанрообразующей роли характеристику текстового времени закрепим определением данного понятия. Т е к с т о в о е в р е м я – это категория текста, с помощью которой содержание текста соотносится с осью времени: исторической перспективой действительности или ее субъективным преломлением [Матвеева 2003: 354].

Основные свойства категории времени находят отражение в языковой картине мира. Язык фиксирует такие темпоральные оппозиции, как измеряемое «время» и неизмеряемая «вечность»; время циклическое и время линейное; время активное и время пассивное [Яковлева 1994: 82–102].

Названные оппозиции находят выражение в типах текстового времени соответствующих хронотопов. Исследователями выделяется объективное, субъективное (перцептуальное), концептуальное (сакральное) время. О б ъ е к т и в н о е в р е м я в тексте связывается с относительно адекватным отражением времени эмпирического, исторического, календарного, то есть реального времени [Матвеева 1990: 30]. С у б ъ е к т и в н о е (перцептуальное) восприятие реального времени – «личное время индивидуума» [Мостепаненко 2010: 18]. К о н ц е п т у а л ь н о е в р е м я «отражается на уровне идеальных сущностей» [Матвеева 2003: 354]. Особой разновидностью концептуального времени является с а к р а л ь н о е

в р е м я , о чем будет сказано более подробно в параграфе, посвященном хронотопу христианской гимнографии.

Разновидности текстового времени находятся в сфере действия «конвенции времени», то есть особых условий взаимоотношений, которые имплицитно устанавливаются автором между собой и адресатами его сообщений [Шкловский 1969: 76–87].

Для описания способов экспликации разновидностей текстового времени Т. И. Дешериевой предлагается термин «лингвистическое время» (темпоральность). Ученый отмечает, что темпоральность включает в себя грамматическое (морфологическое, синтаксическое), лексическое и контекстуальное время. «Морфологическое время», использующее выразительные возможности морфологических средств языка, признается основной компонентой темпоральности; при этом внимание акцентируется на глагольном времени [Дешериева 1975: 112]. Глаголы и глагольные формы в качестве морфологических языковых указателей текстового времени упоминаются наряду с лексико-семантическими и синтаксическими средствами выражения текстового времени в других языковедческих исследованиях [см., например: Белякова 2005: 24–30].

Вместе с тем, понятие грамматического времени приобретает по отношению к тексту реляционный характер [Матвеева 1990: 31]. В тексте возможно рассогласование «видовременной системы глагола» и «эмпирических временных планов» [Тураева 1979: 159]. Соответственно, грамматические формы времени приобретают текстовую значимость только при условии «вневременного подхода» [Матвеева 1990: 31].

Вследствие высказанных соображений «лексическое» и «контекстуальное» время [Дешериева 1975: 112] представляются более универсальными для описания текстового времени. Лексические средства языка, то есть слова и словосочетания со значением времени, словосочетания, обозначающие даты, рассматриваются И. Я. Чернухиной в качестве «базовых темпоральных указателей». Имена исторических лиц, номинации исторических реалий, в том числе предметов быта, характерных для конкретной эпохи, цитаты обозначаются как «косвенные темпо-

ральные указатели» [Чернухина 1984: 57]. «Лексическое время», таким образом, обладает большей темпоральной выраженностью по сравнению с «контекстуальным». «Морфологическое время» при маркировке текстового времени используется избирательно.

Для понимания времени и «темпоральной структуры текста» существенным является определение референтной точки отсчета – векторного нуля, с помощью которого задается вектор развития событий, выстраиваются временные взаимосвязи. Точка отсчета может иметь объективный или условный характер [Матвеева 1990: 30].

Объективная точка отсчета располагается на шкале объективного времени. Относительной точкой отсчета может стать «временной момент любого события, соотнесенный с абсолютной системой отсчета» [Дешериева 1975: 116], при котором обнаруживается опосредованная связь с объективным временем. Также в качестве относительной точки отсчета может выступать определенное действие по отношению к другим действиям [Мигирин 1973: 138]. Значимой становится последовательность событий. Таким образом, точка отсчета может являться сигналом определенной разновидности текстового времени.

С помощью точки отсчета варьируется текстовая темпоральная перспектива. Эта особенность характерна, в частности, для сакрального текста, в котором «время актуализируется с точки зрения Божественного плана (Вечность) и конкретно-исторического, бытийного (Время)» [Малыгина 2015: 3]. В данном типе текстов точка отсчета обусловливает моделирование прямой или обратной темпоральной перспективы. Если точка отсчета соотносится с «моментом речи» [Дешериева 1975: 116], то есть с «самим говорящим субъектом», относительно которого «действие располагается на временной оси», выстраивается прямая перспектива. Если момент речи перестает быть отправным моментом, а точкой отсчета становится «некий Наблюдатель, заглянувший в этот мир через текст», конструируется обратная темпоральная перспектива [Маркова 2014: 45]. Таким образом, условность точки отсчета и возможность реверсивности темпоральной перспективы детерминируют тип текстового времени.

Тестовое время имеет синхронный и диахронный аспект. Синхронность актуальна для «вневременного подхода», при котором значимость приобретает продолжительность события и общее представление о времени его совершения. Диахронность отражает последовательность и «упорядоченность во временном отношении» [Матвеева 1990: 31].

Рассмотрим другой компонент пространственно-временного комплекса. Текстовое пространство – это категория текста, с помощью которой содержание текста соотносится с осью пространства: местом текстовых событий или действием персонажей [Матвеева 2003: 356].

Как отмечалось, существуют различные научные позиции относительно значимости времени и пространства в тексте. Некоторые исследователи (Ю. М. Лотман, В. Н. Топоров, Б. А. Успенский) признают за категорией пространства статус автономной. В качестве аргумента приводится универсальная способность пространства к конструированию: «структура пространства текста становится моделью структуры пространства вселенной, а внутренняя синтагматика элементов внутри текста – языком пространственного моделирования» [Лотман 2016: 138].

Текст как материальный объект имеет собственное пространство, обладает пространственными характеристиками – «существует пространство линейное и плоскостное» [Матвеева 2003: 356]. С «внешней» точки зрения, текст представляется как определенная пространственная организация, воспринимаемая читателем [Николина 2003: 145], пространство является неотъемлемым атрибутом текста [Матвеева 2003: 356].

Рассмотрение пространственных характеристик текста с «внутренней» точки зрения как самодостаточного, «относительно замкнутого внутреннего мира» [Николина 2003: 145] осуществляется с помощью различных подходов. Изучается собственно лингвистический феномен локативности как экспликатор определенного местоположения (С. Ю. Богуславская, Р. Гжегорчикова, С. Ю. Семёнова); категория пространства может также соотноситься с различным уровнем восприятия – ментальным, денотативным, зрительным (Е. С. Кубрякова, О. Н. Селиверстова, Э. Ф. Керо-Хервилья, С. В. Кодзасов, Н. Н. Болдырев).

Исследуется представление о пространстве в языковой картине мира. Как и категория времени, категория пространства обнаруживает ряд языковых оппозиций: пространство абсолютное и относительное; геометрическое и семиотическое; физическое и умозрительное; бытийное квазипространство и пространство инобытия [Яковлева 1994: 23–54].

В структуре хронотопа категория текстового пространства изоморфна категории текстового времени. Текстовое пространство, как и текстовое время, по наблюдению исследователей, может быть объективным, субъективным (перцептуальным), концептуальным (сакральным). Охарактеризуем названные разновидности тестового пространства.

Объективное пространство текста является своего рода отражением реального пространства, на которое проецируются особенности восприятия. Последнее формирует субъективное пространство. Специфика видов пространства, не воспроизводящих объективную реальность, проявляется в том, что пространственными характеристиками наделяются понятия, не имеющие пространственной природы. Такого рода понятия формируются у человека на разных этапах духовной истории при осмыслении окружающей действительности. Для религиозной модели мира, в частности, свойственно пространственное «противопоставление небо-земля, то есть вертикальная трехчленная структура, организованная по оси верх – низ» [Лотман 2016: 138]. Локальные «структуры, имеющие символическую природу и состоящие из концептуальных констант» [Шутая 1999: 4], относятся к сфере концептуального пространства, которое может включаться в состав художественного пространства текста. Об особой разновидности концептуального пространства как о виде пространства, свойственного «текстам «усиленного» типа – художественным, некоторым видам религиозно-философских» пишет В. Н. Топоров: это пространство «Авраама, пространство Исаака, пространство Иакова, а не философов и ученых» [Топоров 1983: 229]. Данный вид пространства противопоставляется физическому «геометризированному пространству» и «абстрактному пространству науки», является более «силь-

ным» и характеризует «великие тексты» [Топоров 1983: 227–284]. Это сакральное пространство.

Понимание «внутренней» пространственной организации текста связано с «исходной смысловой точкой, которая указывает на местоположение субъекта» [Лотман 2016: 255]. Данная точка может соответствовать реальному местоположению автора относительно событий текста (постоянному или меняющемуся) или носить условный характер. Совместно с точкой текстового времени и категорией субъективности формируется локация текста [Матвеева 2003: 356].

Варианты локации зависят от специфики текстового пространства. Существуют статическая (расположение в пространстве) и векторная (перемещение в пространстве) локационные разновидности [Матвеева 2003: 356]. Языковые единицы различных уровней отражают такие варианты локации, как «событийно-ситуативный (место событий, ситуаций), событийно-динамический (перемещение объектов), предметно-соотносительный, параметрический (параметрические особенности предметов) и субъектно-ориентированный (местонахождение и восприятие говорящего)» [Федосеева 2013: 17].

Способы выражения локативности неоднородны. На лексико-грамматическом уровне выделяются ядерные единицы (имена существительные, наречия и глаголы с локальной семантикой) и периферийные единицы. Ближнюю периферию составляют падежные и предложно-падежные формы имен существительных, имена прилагательные и глаголы с грамматической семой пространства. Дальнюю периферию образуют служебные части речи (в частности, указательные частицы) [Федосеева 2013: 19]. К ядерным лексическим единицам относятся топонимы, географическая терминология, средства пространственного дейксиса, обозначающие абстрактное отношение «отдельных частей, сторон света к самому объекту» [Ибрагимова 1986: 21]. В качестве периферийных средств могут выступать также лексические единицы с коннотативным значением пространства: некоторые личные имена, экзотизмы [Чернухина 1984: 42–43].

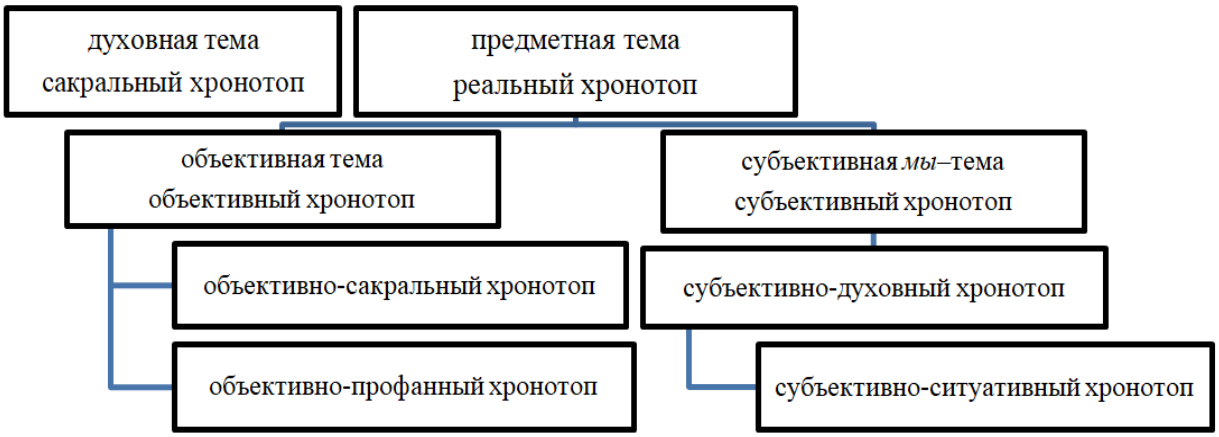
На синтаксическом уровне к ядерным средствам поля локальности относятся главные и придаточные предложения с контактными единицами *там – где, туда*

– куда, оттуда – откуда, там – куда, там – откуда, туда – откуда, оттуда – куда. Значение пространства передается с помощью словосочетаний, простых и сложных предложений. «Синтаксемы с локативным значением могут иметь независимый и контекстно обусловленный характер» [Федосеева 2013: 26].

Завершая общую характеристику текстового времени и текстового пространства, подчеркнем, что в тексте данные категории реализуются комплексно, в составе интегральной категории хронотопа. В жанре акафиста категория хронотопа накладывается на тематическое членение и образует коррелирующие с тематическими разновидностями виды хронотопов; тематическая дуальность проявляется в оппозиции сакрального и реального хронотопов (см. схему 1).

В данном исследовании при описании каждой разновидности хронотопа дается дивергентная характеристика текстовых времени и пространства, что позволяет выделить специфические темпоральные и локативные сигналы, а также дает возможность определить совпадающие (общие) текстовые экспликаторы.

Схема 1. Корреляция текстовых категорий темы и хронотопа.



3.2. Христианская картина мира в хронотопе гимнографии

Лингвистическое исследование времени и пространства акафиста как текстотипа религиозного стиля необходимо предварить описанием экстралингвистического (богословского) осмысления акафиста, который исторически складывается как жанр церковной гимнографии [ПЭ 2006:489]. В Православной энциклопедии термин *гимнография* (песнотворчество) раскрывается как небиблейские поэтические тексты, предназначенные для исполнения в определенные моменты служб в христианском богослужении [там же].

Как и любой гимнографический жанр, акафист сохраняет особенность христианского миросозерцания, в основе которого «неразрывно соединяется вера, знание (ведение) жизни, аскетический подвиг восхождения в Богопознании и само созерцаемое» [Постовалова 2017: 218]. Дуалистичность сакрального и земного [Гуревич 1984: 98], заложенная христианской картиной мира, закрепляется особой пространственно-временной «сеткой координат» [там же: 84] гимнографического жанра акафиста.

Единый пространственно-временной континуум христианского мира состоит из трех модусов «взаимозаменяемых смысловых эквивалентов». Первый (исторический, временной) модус представлен «двухъярусным» временем, состоящим из «века сего» и «века превосходящего» (настоящее и грядущее). Второй (космологический, пространственный) модус составляет «двухъярусное» пространство, включающее мир земной и небесный. Третий (философский) модус образует онтологическая оппозиция материи и духа, чувственного восприятия и умопостигаемых смыслов [Аверинцев 1997: 112].

Охарактеризуем подробнее время и пространство, с помощью которых формируются христианские воззрения человека на бытие и положение его в мире, в отражении текстов православной гимнографии.

Время появляется в момент Сотворения мира вместе с создаваемым пространством. Как пишет преп. Максим Исповедник, «покоившееся некогда в Веч-

носущем, проявилось при выступлении во вне, когда надо было <…> произойти и видимой природе» [ПЭ 2004: 97]. Сотворенное для людей время происходит из вечности, которая является имманентным свойством Бога. Вечность является первопричиной времени и его идеалом [Булгаков 1994: 176], при этом вечность находится «в сердцевине каждого мига» [Каллист 2004: 176]. Понимание времени как «мысли Божией, дела Божиего, свершения Божиего, которое в полноту времен станет прозрачно для вечности» [Булгаков 1994: 177], соотносится с категорией сакрального времени – «обителью вечного блаженства» [Гуревич 1984: 96].

Сакральное время противопоставляется времени реальному – «времени земной юдоли» [там же: 96]. Категория реального времени в трактовке Н. А. Бердяева получает наименование «дурного времени», которое появляется в результате «предмирного» «события мира духовного» – грехопадения [Бердяев 2009: 25]. В христианском сознании категория реального времени – «поток земных событий, разворачивающийся во времени и пространстве», осмысляется с помощью категории сакрального времени, то есть «в плане вечности, в направлении к осуществлению Божьего замысла» [Гуревич 1984: 22]. Сакральное время, включающее в себя «события мира духовного», символически отображается «в природном и историческом мире» реального времени [Бердяев 2009: 25].

В центре Священной и человеческой истории находится «решающий сакраментальный факт – пришествие Христа, распятие, воскресение» [Гуревич 1984: 96]. В воплощении Иисуса Христа происходит подлинное – «неразрывное и неслиянное соединение небесного и земного, вечного и временного» [Постовалова 2017: 225]. В гимнографическом тексте «Акафиста Сладчайшему Господу нашему Иисусу Христу» содержится описание ключевых «для понимания характера взаимосвязи времени и вечности» [Гуревич 1984: 96] событий категории сакрального времени: *Иисусе, на земле явился Ты, и с людьми Несовместимый, жил и грехи наши взял на Себя. Потому, ранами Твоими исцелившись, мы научились петь: Аллилуиа!*; *и как Бог из мертвых воскрес, и со славою на небеса вознесся*; *без семени от Девы воплотился, из гроба воскрес, печати не нарушив*. Боговоплощение дает возможность «истории прорываться в вечность». Это темпораль-

ный «водораздел», который делит шкалу реального (и сакрального) времени на два отрезка – до Рождества Христова и после Рождества Христова [Гуревич 1984: 96].

События, соприкасающиеся с сакральным временем, описываются в текстах Ветхого и Нового Заветов и приобретают свойство вневременности и устойчивой актуальности. Факты, упоминаемые в Ветхом Завете, то есть имевшие место до Рождества Христова, осмысляются как символы событий, зафиксированных в текстах Нового Завета и произошедших, соответственно, после Рождества Христова. Так, в тексте «Акафиста святому Пророку и Крестителю Господню Иоанну Предтече» объединяются во времени великие святые Ветхого и Нового заветов – Илия Пророк и Пророк Иоанн Креститель: *имеяй предыти пред Господем духом и силою Илиною, еще из чрева матере твоея исполнися еси Духа Святаго.* Автор «Акафиста святителю Иоанну Златоусту» обращается к христианскому святителю как к ветхозаветному псалмопевцу Давиду: *Радуйся, аки Давид, словесы молитвенными Церковь Божию обогативый.* Эффект «вневременной одновременности» [Гуревич 1984: 111] проявляется и в параллелях библейских событий с событиями Новой истории: ветхозаветный эпизод пленения Иосифа (сына праотца Иакова) становится осмыслением тюремного заключения святителя Гурия Казанского, жившего в XVI веке: *Радуйся, в темницу невинно, яко Иосиф заключенный; радуйся в той темнице небесней премудрости научивыйся. Радуйся, в темнице тойже свет, даровавший тебе свободу узревый; радуйся из нея чудным образом изведенный* [Акафист святителю Гурию Казанскому]. В фрагменте текста «Акафиста преподобномученице великой княгине Елисавете Феодоровне» соединяется служение новозаветных святых жен-мироносиц с подвигом августейшей преподобномученицы XX века – великой княгини Елизаветы Федоровны: *Радуйся, служению святых жен мироносиц Марфы и Марии подражавшая.*

Сакральное время просматривается в движении реального времени, которое воспринимается как «эсхатологический процесс – напряженное ожидание великого события, разрешающего историю – прихода Мессии» [Гуревич 1984: 96]. По словам епископа Каллиста (Уэра), «Конец в рамках нашего человеческого суще-

ствования <…> неминуем, он духовно всегда у порога» [Каллист 2004: 178]. Время Страшного Суда становится темпоральной доминантой «Акафиста умилительного Господу нашему Иисусу Христу Судии Праведнейшему и Мздовоздаятельному нашему, в память всеобщего воскресения и Страшного Суда совершаемого»: *Архангельские трубы возглашение, на Суд Господень, Страшный и последний, живыя и мертвыя от всех конец земли собирающе. <…> Но горе миру, егда Судия внезапу придет и коегождо деяния обнажатся, тогда погибнут грешницы от лица Божия, а праведницы возвеселятся и возрадуются пред Богом*.

С позиций эсхатологии «глобальная динамика тварного бытия» [Постовалова 2017: 227] характеризуется тремя определяющими моментами: начало, кульминация и завершение жизни рода человеческого. Эти опорные точки «распрямляют» реальное время, «растягивают» в линию [Гуревич 1984: 97]. При этом начало реального времени известно – согласно Византийской хронологической системе мир был сотворен за 5508 лет до Рождества Христова. Окончание реального времени, то есть дата завершения человеческой истории, не имеет календарной привязки.

Известные в прошлом апокалиптические ожидания, возникавшие в определенные моменты истории, можно рассматривать как особое проявление сакрального времени, при котором происходит «сгущение времен, близких к окончанию времени и потом рассасывающихся» [Лосев 1994: 87]. Сакральное время в данном примере демонстрирует свою способность к обратимости, которая отсутствует у реального времени.

Близость сакрального времени, которое ощущает верующий человек в темпоральных координатах реального мира, проявляется в эонической ориентации [Постовалова 2017: 227] индивидуального духовного развития. Окончание времени – это одновременно и начало новой жизни в вечности, но в уже ином состоянии. «Все созданное приходит к той гармонии, в которой было создано, <…> по собственному выбору, по влечению ума, склонности и воли, <…> иногда тяжелым трудом, иногда жертвуя для этого всеми земными благами и самой земной жизнью. <…> человечество становится преображенным, получая новые силы для

жизни с Богом и исполнения Его предначертаний в мире» [Тихомиров 2012: 586–587]. Второе пришествие ожидается как радостное «торжество пасхального воскресения» [Хоружий 2012: 123], которое начинается уже в измерении реального времени. Преображение и обновление для будущей вечности в эоническом восприятии совершается уже сейчас. Опыт встречи с Вечностью фиксируется в трудах святых подвижников, закрепляется в гимнографических текстах: *радуйся, еще при жизни сподобивыйся видети Пресвятую Богородицу со двема апостолама. Радуйся, удостоивыйся во время совершения Литургии сослужения ангельского; радуйся, во святую Литургию в благодати Божией весь, аки во огни, стоящий. Радуйся, оным Божественным огнем, в Потир вшедым, причастивыйся; радуйся, достоин бывый ангельскаго собеседования. Радуйся, преисполненный всякия благостыни; радуйся, чистоты душевныя и телесныя усердный хранителю* [Акафист преподобному Сергию Радонежскому].

Эсхатологическое и эоническое направления можно представить как проявление сущности общего в частном выражении. Иными словами, в христианском представлении земной (эонический) путь каждого человека соотносится с эсхатологическим вектором общечеловеческой истории. Рождение человека, приход его во временную жизнь связывается с сотворением мира; принятие крещения – встреча с Христом воспринимается в качестве возможности спасения путем внутреннего преображения, обновления; смерть человека, являясь переходом из земной жизни в мир вечности, происходит посредством частного Страшного Суда [Бердяев 2009: 285].

Подготовка к вечной сакральной жизни становится смыслом временной земной жизни христианина. Частный Суд понимается как решающее испытание при переходе в вечность: *даждь мне безбедно прейти мытарства воздушная бесовская и оправдатися* ***на первом частном суде Твоем*** [Акафист умилительный Господу нашему Иисусу Христу Судии Праведнейшему и Мздовоздаятельному нашему, в память всеобщего воскресения и Страшного Суда совершаемый].

«Напряженная связь времен» – реального и сакрального – проявляется в «анахроничности» христианского представления о природе человека – все люди

во всех поколениях ответственны за первородный грех, совершенный Адамом и Евой; грехопадение и Страсти Господни не принадлежат только прошлому, но длятся вечно и пребывают в нынешнем моменте [Гуревич 1984: 111].

Реальное время линейно, векторно и при этом циклично. При сотворении мира задается направление времени от Божественной вечности (сакрального времени) к конечному пункту истории, где «мир возвращается к Творцу, время возвращается в вечность» и снова становится сакральным. Линейность времени обусловлена стремлением к Первопричине. Напоминающий о вечности «циклизм» времени символично отражается в церковных праздниках, в которых ежегодно вспоминаются и заново переживаются важнейшие события из жизни Христа [Гуревич 1984: 97], создается ощущение бесконечности, которая раскрывает «истинный смысл того, что было, что есть и что будет» [Бахтин 1975: 307].

Суточная и календарная цикличность (смена времени суток и времени года) также приобретает «сакральную окрашенность». День и ночь, лето и зима воспринимаются символично, как темпоральные метафоры жизни и смерти [Гуревич 1984: 93]: *Молитеся, да не будет бегство ваше* ***в зиме*** *<…>;* ***о веце кончины мира****, яко* ***о зиме****, гадательствуя* [Акафист умилительный Господу нашему Иисусу Христу Судии Праведнейшему и Мздовоздаятельному нашему, в память всеобщего воскресения и Страшного Суда совершаемый]. Таким образом, «движение по линии и вращение в круге объединяются в христианском переживании хода времени» [Гуревич 1984: 97].

Представление о времени и безвремении характеризует систему двоемирия, в которой живет христианин. В православном учении дуальность пространства связывается с представлением «о реальности, не созерцаемой естественным образом (сверхчувствительной реальности), в свете которой воспринимается вся действительность» [Постовалова 2017: 218]. Другими словами, земной мир сосуществует с «иным» миром, незримо являющимся и пребывающим в любом месте, не будучи замкнутым и ограниченным» [Беднягина 2013: 24]. Дуальное пространство осмысляется как «новое измерение» [Гуревич 1984: 75].

Идея «нового измерения» реализуется в гимнографических текстах, образуя особую пространственно-нравственную ориентацию. Гимнографы называют «территории, на которых разворачивались наиболее значительные события человеческой истории» – Палестина, а в ней Иерусалим и все остальное окружение – Египет, Малая Азия и т. д. [Лихачев 1999: 318], и закрепляют за географическими местами и пространственными перемещениями символическое значение [Мурьянов 2004: 172]. В текстах противопоставляются праведные (Иерусалим и Сион) и грешные (Вавилон и Египет) земли [Никифорова 2019: 129], на духовном уровне создается аксиологическая оппозиция добродетели и порока.

Сакральное пространство Неба проникает в реальное пространство земли. Благодаря «религиозному подъему» действительность начинает восприниматься «в огромном охвате» [Лихачев 1971: 288]. События земной истории переосмысливаются с христианских позиций и обозначаются с помощью сакральных символических пространств: *Радуйся, благоволение Божие* ***Новому Сиону***; *Возсиявый* ***в вавилоне новем****, прежней Руси Святей, истину Божию власти праведныя, тысящелетния плетения попрал еси* [Акафист святому великомученику благоверному царевичу Алексию].

Символизм христианской топонимики отражается в номинации *Горний Иерусалим*, с которой связывается представление о сакральном пространстве Божественного мира. (Своеобразие хронотопа *Горний Иерусалим*, в том числе в оппозиции к хронотопу его инфернального антипода, рассматривается отдельно).

По наблюдениям исследователей, гимнографическим текстам, как правило, свойственно «безразличие к системе реальных пространственно-временных координат» [Никифорова 2019: 131]. Однако в текстах акафистов географические названия периодически могут выступать не только в качестве наименования сакрального пространства (как символы святости или греховности), но и как обозначения конкретных мест при текстовой реконструкции исторических событий: *Радуйся, воинства свейского* ***на брезех Невских*** *славный победителю; радуйся, безопасности всея северныя страны* ***земли Российския*** *охранителю. <…> Радуйся,* ***Пскова****, отечества святыя Ольги, свободителю; радуйся ненавидящих ми-*

ра умирителю. Радуйся, буйства неустроенная в тыя дни ***Литвы*** *укротителю; радуйся во всех сих бранех христолюбиваго воинства своего мудрый предводителю. Радуйся, святый благоверный великий княже Александре* [Акафист святому благоверному великому князю Александру Невскому].

В гимнографических текстах отражается христианское представление о дуальной природе пространства и времени, которые воспринимаются в качестве взаимодополняющих компонентов пространственно-временного единства.

Центральным пространственно-временным единством гимнографических текстов становится Горний Иерусалим [Никифорова 2019: 125]. Кроме того, известны наименования Град Божий, Царство Божие, Небесный (Новый) Иерусалим, Вечное Царство [Геронимус 2014: 367]. В текстах акафистов встречаются такие описания: *радость вечная* ***в небесных селениях*** [Акафист святому мученику Вонифатию]; ***вечное Царствие Господа нашего*** [Акафист святым мученикам Флору и Лавру]; *солнце* ***Града Небесного*** [Акафист Святому Духу, Утешителю нашему].

Горний Иерусалим является хронотопом, через «ворота которого совершается вступление в сферу смыслов» [Бахтин 1975: 406] христианской гимнографии [Никифорова 2019: 125], в значительной мере представленной текстами акафистов. Охарактеризуем основные черты хронотопа Горнего Иерусалима.

Образ Горнего Иерусалима (Царства Божия) понимается в контексте Священного Писания и связан с восхождением человека к Богу. Основные вехи этого пути (сотворение, рай, грехопадение, Боговоплощение, Конец мира, Второе пришествие Христа, всеобщее Воскресение, Суд, Восстановление – «создание нового неба и новой земли») ведут к Новой жизни [Постовалова 2017: 232]. «Пакибытие» нового творения, свободного от греха и смерти и собранного «под главою Христом» [Хоружий 2012: 121], соотносится с представлением о Горнем Иерусалиме.

Горний Иерусалим (Царство Божие) – сакральное «времяпространство», которое не тождественно первозданной гармонии рая. Это Царство Господа [Тихомиров 2012: 586], в которое «не только сам Христос, но и все мученики входят со свидетельствами тех страданий, тех подвигов, которые они пронесли через свою

земную жизнь. Царство Божие содержит в себе искупленную кровью Христовой и удобренною кровью мучеников всю историю человечества от начала до конца» [Геронимус 2014: 336]. Прошлое как свойство категории реального времени «не исчезает», но «преодолевается», «пережитое страдание» таинственно входит в сакральный хронотоп «новой», «иной» «радости и блаженства» [Бердяев 2009: 5]. Сакральный хронотоп Горнего Иерусалима, таким образом, соприкасается с хронотопом реальности, который воспринимается как пространственно-временная рама сакральных событий.

Хронотоп Горнего Иерусалима соотносится с настоящим временем и существующим пространством реального хронотопа на уровне «онтологических глубин бытия» [Франк 1996: 78]. Горний Иерусалим (или Царство Божие) понимается как «некий вечный внутренний строй бытия», основанный на «имманентной укорененности человеческого бытия в реальности Бога» [там же].

В христианском представлении человек как «точка пересечения двух миров» [Бердяев 2009: 25] – сакрального и реального – сам становится носителем Горнего Иерусалима: *Царствие Божие внутрь вас есть* [Лк. 17: 21]. Преп. Серафим Саровский объясняет данные слова Иисуса Христа, зафиксированные в Евангелии, таким образом: «Под Царствием Божиим Господь разумел Благодать Духа Святого» [Ильин 1999: 93]. Хронотоп «внутреннего» Горнего Иерусалима (Царствия Божиего) соотносится со «стяжанием благодатных даров и Духа Святого, обретением совершенства духовного, путем святости» [Бердяев 2009: 8]. В текстах акафистов используется описание хронотопа «внутреннего» Горнего Иерусалима при обращении к святым: *радуйся,* ***Духа Святого жилище*** *украшенное* [Акафист преподобному Серафиму Саровскому].

Представление о хронотопе Горнего Иерусалима, следовательно, связывается с достижением в настоящее время (сейчас) на земле (здесь) Царства Благодати, которое находится в сердце человека и в «истинном земном рае» – Церкви [Иоанн 2011: 283], а также с будущим небесным Царством Славы, в котором пребывают праведные и святые [Филарет 1995: 39]: *Зрю духом* ***град Божий – Иерусалим небесный****, яко невеста украшенный, солнцевидный, торжествующий. Слышу* ***ли-***

кования праведных на трапезе Господней *и* ***гласы ангелов и пресветлаго Господа посреде избранных Своих****, и отбеже болезнь и печаль и воздыхание, Царю Небесный, Душе Святый, седмерицею даров Твоих сподоби и нас причастниками быти сия* ***вечныя радости*** [Акафист Святому и Животворящему Духу].

В христианских гимнографических текстах важное значение придается способам достижения Горнего Иерусалима. По словам св. Игнатия Брянчанинова, «многими скорбями и смертьми подобает нам наследовать Царствие Небесное, да умертвится наш ветхий человек <…> и да соделается сердце способно к приятию Божественной Благодати» [Игнатий 1996: 242]: *радуйся,* ***тесный путь спасения*** *возлюбивый*; *радуйся, от братии в монастыре* ***поношения претерпевый***; *радуйся* ***незлобие младенческое имевый*** [Акафист преподобному Феодосию Кавказскому]. «К человеку приходит Царствие Божие, когда Бог будет во всех его мыслях, желаниях, намерениях, словах и делах» [Иоанн 2011: 275]: *Радуйся,* ***всем сердцем и всем помышлением*** *твоим* ***Бога возлюбивый*** [Акафист святому праведному Иоанну Кронштадтскому].

Сакральный хронотоп Горнего Иерусалима противопоставляется сакральному хронотопу ада. Вечное блаженство *в обителях Отца Небесного* образует оппозицию вечному мучению в преисподней у *князя тьмы* [Акафист святым сорока мученикам Севастийским]. Сакральное пространство гимнографии, таким образом, делится Христом на подземную, земную и небесную зоны [Никифорова 2019: 129]. Негативные свойства хронотопа ада зеркально противопоставляются позитивным качествам хронотопа Горнего Иерусалима. В эсхатологическом и эоническом контекстах хронотоп ада рассматривается как вечная участь грешников после частного и общего Страшного Суда; а также в реальном времени как земное состояние духовных мучений согрешающего человека, как выбор, сделанный во временной жизни, который перейдет и в жизнь вечную: *да избавит ны* ***будущия геенны*** [Акафист преподобному Герасиму Иорданскому].

Итак, Горний Иерусалим, Царство Небесное – ведущий сакральный хронотоп православной гимнографии, в котором «время и пространство постоянно обновляются» и события прошлого переживаются в их внепространственно-вечной

сущности [Никифорова 2019: 131–135]. Текстовая экспликация хронотопа связывается с отсутствием сюжетного развития в реальном времени-пространстве, с выстраиванием иеротопической (сакрально-пространственной) [Лидов 2006: 9] вертикали (небо – земля) и с конструированием особой системы религиозно-нравственных координат.

Хронотоп христианской гимнографии – это своеобразная «вертикаль вневременного и внепространственного смысла» [Бахтин 1975: 308], в которую встраивается внутренний пространственно-временной «я»-мир [Лотман 2016: 155] автора-гимнографа и молящегося – читателя гимнографического текста.

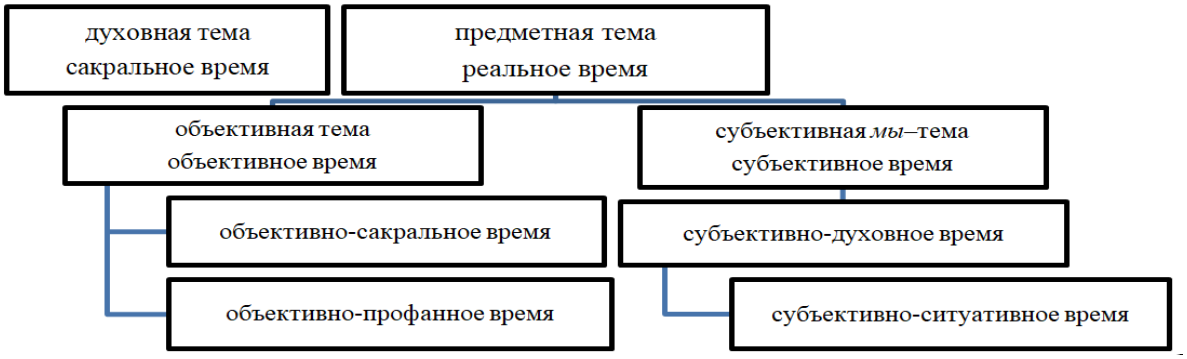
Вовлеченность автора и «исполнителя» в хронотоп гимнографических текстов проявляется в допустимой «христианским кодом» [Лотман 2016: 156] свободе перемещения во времени и пространстве [Лидов 2006: 23]. Находясь *здесь* и *сейчас*, то есть в стенах православного храма, молящийся с помощью текстовых единиц темпорально-локального дейксиса умозрительно «пересекает» временн***ы***е и пространственные границы, становится соучастником сакральных событий прошлого. Происходит уникальное слияние реального и сакрального хронотопов: *Избранного Царя избранная Мати* ***зрится ныне*** *от Вифлеема в Иерусалим грядуща, Богомладенец же Иисус, яко на облаце легце во объятиях Тоя носим бывает.* ***Мы же недостойнии, сретающе*** *Царя Славы и Пресвятую Матерь Деву, с Симеоном старцем вопием Преблагословенней: Гряди, Пречистая, Господь с Тобою и Тобою с нами* [Акафист Сретению Господню].

3.3. Категория времени в тексте акафиста

Перейдем к категориально-текстовому описанию жанра акафиста с функционально-стилистических позиций; рассмотрим особенности экспликации категории времени. Как и в любом жанре религиозного стиля, в акафисте «разновидности категории времени накладываются на типологию тем» [Ицкович 2015: 83]. Духовной теме соответствует с а к р а л ь н о е в р е м я . С предметной темой соот-

носится реальное время (представленное объективно или воспринимаемое субъективно). Объективное время отражает объективную тему и имеет следующие разновидности: объективно-сакральное время (накладывается на объективно-сакральную тему) и объективно-профанное время (накладывается на объективно-профанную тему). Субъективное время соотносится с субъективной *мы*–темой и подразделяется на субъективно-духовное и субъективно-ситуативное (схема 2).

Схема 2. Корреляция текстовых категорий темы и времени.



Категория времени реализуется в тексте различными способами. В исследовании будем рассматривать экспонентные указатели «лексического», «контекстуального» и «морфологического» времени [Дешериева 1975:112]. Единицы «лексического времени» выделим с помощью «прямых темпоральных сигналов», то есть слов с темпоральным значением и числительных датировок (при наличии). Единицы «контекстуального времени» обозначим как «косвенные темпоральные указатели», к которым отнесем «имена исторических лиц, номинации исторических реалий, наименования служебных чинов и социального положения лиц; названия учреждений, организаций, обществ и членов обществ, цитаты и пр.» [Чернухина 1984: 57–58]. Применительно к грамматическим формам выражения тестового времени в акафисте выделим факультативную функцию «морфологического времени», посредством которого может выстраиваться композиционно-тематическая связь между фрагментами текста [Тураева 1979: 155]. Обратим так-

же внимание на отмеченную Т. В. Матвеевой особенность грамматических форм времени приобретать текстовую значимость при условии «вневременного подхода» [Матвеева 1990: 31].

3.3.1. Сакральное время

Начнем характеристику темпоральной структуры акафиста с описания способов экспликации сакрального времени. Сакральное время свойственно ведущему гимнографическому хронотопу Горнего Иерусалима. Данная разновидность времени связывается с представлением о вечности, которая является «вечным мгновением, не поддающимся никаким <…> измерениям». Как отмечает В. И. Постовалова, это единый, надмирный и всеобъемлющий Акт Божественного бытия, который охватывает всю протяженность сотворенного мира [Постовалова 2017: 224].

Сакральное время реализуется в текстах акафистов с помощью прямых указателей, содержащих сему *вечности.* Авторами используются такие лексические единицы, как *вечный*; *бессмертный*; *всегда (присно)*; *непрестанно*; *бесконечно* и др. Приведем примеры из «Акафиста святому преподобному Симеону Новому Богослову»: *нектар* ***безсмертный*** *<…> боготворных твоих учений книга бывает*; *нектар живый* ***нетления*** *книга словес твоих подает верным*; *лиет воду божественную, текущую, отче, в* ***жизнь вечную***; *радуйся, и нам* ***присно*** *предстательствуяй*; *моля* ***непрестанно*** *Иже в Троице Бога*; *ныне и* ***присно*** *и* ***во веки веков***.

При экспликации сакрального времени лексические единицы с семой *вечности* подкрепляются контекстуальными (косвенными темпоральными) указателями, в качестве которых выступают аллюзии на цитаты из Священного Писания (Евангелия): *радуйтеся,* ***чистые сердцем***, ***Бога*** *в* ***вечном*** *блаженстве* ***зрящии*** [Акафист преподобным Оптинским старцам].

В качестве темпоральных указателей сакрального времени используются наименования Бога, Иисуса Христа, Святого Духа, Святой Троицы, Богородицы,

ангельских чинов (ангелы, архангелы, начала, власти, херувимы, серафимы), святых*: водворяешися* ***со ангелы*** *и всеми* ***святыми****, прославляя* ***Бога****, в* ***Троице*** *славимаго,* ***Отца и Сына и Святаго Духа*** [Акафист святителю Феодосию Черниговскому]; *всею душею прилепився* ***Богови*** [Акафист преподобному Никодиму Кожеезерскому]; *силою* ***Вышняго,*** *дарованную тебе <...>, венец победы приял еси* [Акафист святому великомученику и целителю Пантелеимону]*; весь еси желание, весь сладость, Сладчайший* ***Иисусе!*** [Акафист святому преподобному Серафиму Саровскому]; ***Царю Горняго Сиона****, Кроткий* ***Спасителю*** *и Праведный* ***Избавителю*** *наш, Тебе, в вышних на* ***Херувимех*** *носимаго и певаемого от* ***Серафим*** [Акафист в Неделю ваий].

Сакральное время имплицитно выражается в молитвенном обращении святого-адресата акафиста к безвременному, вечному Богу: *за убивающих тя* ***молилася*** *еси:* ***"Отче, отпусти им, не ведят бо, что творят"*** [Акафист святой преподобномученице великой княгине Елисавете]; *и от веры во Христа никакоже отступил еси,* ***вопия Ему: "Ничтоже мя разлучит от любве Твоея, Христе Боже"*** [Акафист святому праведному Иоанну Русскому].

Отметим, что имена Иисуса Христа, Богородицы, святых, пророков, время земной жизни которых приходится на известный исторический период, являются сигналами сакрального времени исключительно в связи с обращением к вечности Горнего Иерусалима, в котором «другая жизнь по ту сторону гроба, жизнь бесконечная, блаженная» [Иоанн 2007: 18]: *Видев Тя* ***Исаиа*** *на Престоле высоце превознесенне* [Акафист Пресвятой и Животворящей Троице]. При реализации объективно-сакрального времени (специфика данной разновидности будет рассмотрена при характеристике объективного времени) названные имена соотносятся с темпоральным измерением объективной реальности.

Проявление сакрального времени в текстах акафистов связывается с обозначением эсхатологического перехода от реального времени к безвременной вечности. Представление о Конце Света, Втором Пришествии Христа, Страшном Суде находит выражение с помощью соответствующей лексики и прямых темпоральных указателей *последние, конечные (времена)*: *явился еси* ***в последняя времена***;

новый пророче, посланный ***пред конечным*** *воцарением зла* [Акафист святителю Иоанну архиепископу Шанхайскому и Сан-Францисскому, чудотворцу]; *новаго тя чудотворца и молитвенника* ***во времена последняя*** *дарова нам Человеколюбец Господь* [Акафист святому праведному Иоанну Русскому].

Большое значение при экспликации «вневременной» категории сакрального времени имеет грамматическое время, а именно особый тип употребления глагольных форм настоящего времени несовершенного вида – несобственно настоящее: *странно есть неверным видети, како сила Божия в немощи* ***совершается*** [Акафист Всем святым, в земле Российской просиявшим]; *но Господь****, умудряяй*** *слепцы и* ***любяй*** *праведныя* [Акафист святой праведной Матроне Московской]. По словам В. В. Виноградова, главное значение форм несобственно настоящего – «действие вне ограничений во времени» [Виноградов 1975: 373]. Текстовая значимость данных морфологических средств определяется контекстом, который репрезентирует ситуацию безвременного постоянства, свойственного вечности.

Точкой отсчета сакрального времени является Первопричина вечности: *Света Подателю и веков* ***Творче****, Господи* [Акафист Богу Отцу Господу Саваофу]. Сакральное время – величина постоянная, неизмеримая, исходящая от Творца и направленная к Творцу. Вербализация сакрального времени позволяет Создателю «заглядывать в мир через текст» [Маркова 2014: 45]: *Слава Тебе, незримо и тайно руководящему нас к вечной жизни детей Божиих во Отце и в Сыне и в Тебе* [Акафист Святому Духу, Утешителю нашему].

Итак, сакральное время отражает духовную тему и выражается с помощью прямых лексических указателей, имеющих сему *вечность*; которые в отдельных текстах могут подкрепляться цитатами из Священного Писания (как правило, Евангелия), используются имена Бога во всех ипостасях, Богородицы, ангелов и святых, употребляется «эсхатологическая» лексика, применяются грамматические глагольные формы несобственно настоящего времени.

3.3.2. Объективное время

Перейдем к характеристике объективного времени. Это измеряемое, линейное время, характеризующееся однонаправленностью. Объективное время в текстах акафистов связывается с нарративной линией событий, соотносится с предметной объективной темой и имеет следующие разновидности: объективно-сакральное и объективно-профанное.

Начнем с описания объективно-сакрального времени, в котором отражается «предопределенность событий, когда каждое должно было происходить в отведенное ему свыше время» [Ужанков 1998: 80]. Объективно-сакральное время связано с реальным временем, в течение которого происходят важные – с христианской точки зрения – события человеческой истории и соотносится с земной жизнью Иисуса Христа, Богородицы, святых.

Данная разновидность текстового времени эксплицируется в акафистах с помощью прямых и косвенных темпоральных указателей. В качестве прямых указателей используются темпоральные единицы со значением времени суток, времени года: *Владыко Христе, Ты* ***во утрий день****, изшед из Вифании* ***зело заутра*** [Акафист в Неделю ваий]; *Возсияла слава подвигов твоих, блаженная мати, егда ты* ***нощию*** *строителем церкви Смоленской камни тайно носила еси, облегчая делателей церковных* [Акафист святой блаженной Ксении Петербургской]; ***в зимнюю*** *стужу горением божественныя любве согревающися* [Акафист преподобной Елисавете Константинопольстей, чудотворице]. Прямыми темпоральными указателями являются словосочетания, состоящие из числительных, обозначающих продолжительность временного периода, и существительных с темпоральной семой: ***три*** *бо* ***и шестьдесят лет*** *постился еси* [Акафист преподобному Онуфрию Великому], а также лексические наименования единиц исчисления времени: *и по прошествии* ***месяца*** *поставит тя диаконом* [Акафист священномученику Киприану и мученице Иустине]; *и паки* ***вовсю седмицу*** *не престала еси умоляющи Источника всякаго света, Господа нашего Иисуса Христа* [Акафист преподобной Елисавете Константинопольстей, чудотворице]. В текстах акафистов используют-

ся прямые темпоральные указатели, соотносящиеся с конкретными временными характеристиками событий Священной Истории: ***прежде шести дней Пасхи*** *<…> сотвори Ему вечерю, и бе Лазарь един от возлежащих с Ним* [Акафист святым праведным Марфе и Марии, сестрам Лазаря].

Также в текстах акафистов присутствуют лексические темпоральные сигналы, детерминированные определенным жизненным периодом, который может рассматриваться как точка отсчета на шкале реального биографического времени адресата акафиста: *радуйся,* ***от юности*** *твоея веры и благочестия усердный ревнителю* [Акафист преподобному Сампсону Страннопримцу]; ***по кончине родителей твоих*** *все имение нищим раздала еси* [Акафист преподобной Елисавете Константинопольстей, чудотворице].

Используются темпорально-сакральные указания на важные события духовной жизни адресата акафиста: *Ирино,* ***во Святем Крещении****, егда пресвитер Тимофей, просветив тя, даде тебе послание святых апостол* [Акафист святой великомученице Ирине]. Время событий духовной жизни адресата акафиста связывается с наименованием значимых явлений церковного годового круга: *веру православную удобь восприяла еси, темже Святаго Миропомазания и причащения Святых Христовых Тайн* ***в праздник Воскрешения праведного Лазаря*** *сподобилася еси* [Акафист святой преподобномученице великой княгине Елисавете]; *удаляяся в пустыню* ***времене ради поста*** [Акафист преподобному Герасиму Иорданскому]. Объективно-сакральное время, получающее выражение в номинации церковных праздников, может конкретизироваться при помощи количественных обозначений определенных временных периодов: *радуйся, на престол Патриарший,* ***двесте лет*** *не имевый архиереа,* ***в день Введения во храм Пресвятыя Богородицы*** *возшедый* [Акафист святителю Тихону, Патриарху Московскому и всея Руси].

Прямыми указателями могут быть темпорально-обстоятельственные описания: ***егда обретены быша твоя мощи****, ты в видении явльcя ему, о имени своем возвестил еси* [Акафист святому праведному Симеону Верхотурскому].

Приведенные выше способы прямой темпоральной организации объективно-сакрального времени представляют конкретные номинации и могут противопо-

ставляться лексическим единицам, имеющим с точки зрения семантики относительный характер: *ты же* ***многая лета*** *чистым сердцем и усты непрестанно Господа прославлял еси*; *забвению тя* ***на долгая лета*** *предаша* [Акафист священномученику Петру Черевковскому]; *поеши ныне со Ангелы на Небеси, яко* ***некогда*** *на земли с человеки* [Акафист преподобному Герасиму Иорданскому]. Отметим, что для текстов акафистов характерно отсутствие таких прямых указателей объективно-сакрального времени, как числительные датировки.

Прямые темпоральные указатели используются при экспликации грамматических категорий ретроспекции и проспекции [Гальперин 1981: 106–112], которые позволяют автору акафиста целенаправленно прерывать «поступательное движение текста» [там же: 106], благодаря чему читатель получает возможность проникать «в связь времен» [Брусенская, Гаврилова, Малычева 2005: 168].

Ретроспекция образует такое свойство, не характерное для реального времени, как обратимость. Эффект обратимости достигается путем объединения грамматических форм выражения, которые относят «читателя к предшествующей содержательно-фактуальной информации» [Гальперин 1981: 106]. Сигналами ретроспекции выступают наречия и предлоги с темпоральной семой «предшествующего времени» *прежде, пред, перед, до*. Приведем пример из текста «Акафиста святому великомученику благоверному царевичу Алексию»: *Слышавше пастыря православнаго, иже* ***прежде*** *бяше чужестранный учитель твой, непреложность бытия Божия чрез житие твое осязавша, по венце же твоем ангельский образ приявшаго*.

Грамматическая категория проспекции соотносится с языковыми формами «отнесения содержательно-фактуальной информации к тому, о чем речь будет идти в последующих частях текста» [Гальперин 1981: 112]. В текстах акафистов проспекция связывается с включениями вербальных пророчеств, а также символов, предсказывающих события будущего. Проиллюстрируем проспекцию цитатой из текста «Акафиста блаженной Матроне Московской»: *святый отец Иоанн Кронштадтский, повелевая верующим людем в храме разступитися и пропустити к нему* ***юную отроковицу Матрону, именуя*** *ю* ***смену свою и осьмый столп***

России. Другой пример проспекции из «Акафиста преподобной Елисавете Константинопольстей, чудотворице»: *посла святую мученицу Свою Гликерию благовестити им радость велию* ***о грядущем*** *рождении твоем*. С помощью проспекции в тексте акафиста значительный временной отрезок жизни святого может быть представлен компрессионно: ***Видяши*** *мати твоя, преподобне отче Серафиме, теплую любовь твою к иноческому житию, <…>* ***благослови*** *тя на тесный путь иноческим святым крестом своим, егоже* ***до конца жития*** *твоего на персех* ***носил еси*** [Акафист преподобному Серафиму Саровскому].

Ретроспекция как напоминание о прошлом для понимания происходящих событий [Гальперин 1981: 106] свойственна косвенным темпоральным указателям, которые обозначают объективно-сакральное время с помощью цитат Священного Писания и аллюзий на события Священной Истории: *на земли пожил еси, в труде, посте и молитве подвизаяся,* ***кесарю кесарево, а Божие Богови*** *отдавая* [Акафист святому праведному Иоанну Русскому]; *радуйся,* ***Аврааме****, не* ***сына****, но себе самаго* ***в жертву Богу*** *принесший* [Акафист святителю Алексию Митрополиту Московскому и всея Руси]; *радуйся, всеблагая воли Божия о просвещении народа русскаго* ***по апостоле Андрее*** *первая исполнительнице* [Акафист святой равноапостольной великой княгине Российской Ольге].

Использование библейских антропонимов в качестве посессивного обозначения качеств святого – адресата акафиста также можно рассматривать как проявление объективного-сакрального времени: *радуйтеся, кротость* ***Моисееву*** *и ревность* ***Илиину*** *в подвизех своих воплотившии* [Акафист трем святителям Василию Великому, Григорию Богослову и Иоанну Златоусту»]; *радуйтеся, яко, подобно* ***Павлу и Иоанну Богослову****, Христа Бога возлюбили есте* [Акафист святым равноапостольным Мефодию и Кириллу].

Точкой отсчета на шкале объективно-сакрального времени становится «сакрализованное событие» [Ицкович 2015: 84] – появление на свет (в реальном времени) адресата акафиста, а также обстоятельства, предшествовавшие этому событию. Так, Рождество Иисуса Христа предваряется называнием святых имен Богородицы, благовествующего архангела Гавриила, а также упоминанием известного

рождественского атрибута – Вифлеемской звезды: *Хотя от века сокровенную тайну нам явити, от всея твари служители таинству показал еси, Спасе. От ангел* ***Гавриила****, от человек* ***Деву****, от небес* ***звезду****, от земли вертеп, в немже* ***родитися благоволил еси*** [Акафист Рождеству Христову].

В текстах акафистов начало земной жизни как темпоральная точка отсчета объективно-сакрального времени может соответствовать внутриутробному периоду жизни будущего святого: *еще* ***во чреве матерни*** *трикратным возглашением показа тя миру истиннаго служителя быти Святыя Троицы* [Акафист преподобному Сергию Радонежскому]; *радуйся,* ***от утробы матери*** *освященный* [Акафист преподобному Паисию Галичскому]; *Ангелов Творец и Господь сил* ***из чрева матере*** *твоея предызбра тя* [Акафист преподобному Силуану Афонскому]. В качестве темпоральной точки отсчета используется факт рождения святого: *радуйся,* ***от родителей*** *благочестивых* ***рожденный*** [Акафист преподобному Иоанну Рыльскому].

При отсутствии указания на обозначенные выше обстоятельства отсчет объективно-сакрального времени начинается с первого, наиболее значимого для духовной жизни хронологического момента: *радуйся,* ***супружницу и клевретов твоих Господа ради оставивый*** [Акафист преподобному Никите Столпнику]; *ангельскому житию подражая,* ***отвергл еси вся красная и скоропреходящая тленного мира сего и стопы своя направил еси к духовному учителю и прозорливцу старцу Илариону*** [Акафист преподобному Амвросию Оптинскому].

Конечная точка на шкале объективно-сакрального времени соответствует времени земной кончины святого – адресата акафиста и одновременно является точкой отсчета сакрального времени, в измерение которого переносится святой после своего успения: *егда приспе* ***время отшествия*** *твоего, Божественнии ангели прияша* ***душу твою и в небесныя обители вознесоша*** [Акафист святителю Луке (Войно-Ясенецкому) Симферопольскому]; *на молитве коленопреклоненно святую* ***душу твою в руце Божии предал еси****, юже ангели святии вознесоша горе ко Престолу Вседержителя, да со всеми святыми* ***предстоиши во славе невечерней*** [Акафист преподобному Серафиму Саровскому].

Таким образом, экспликация объективно-сакрального времени в тексте акафиста осуществляется с помощью прямых темпоральных указателей (лексические единицы с семантическим значением времени, которые носят конкретный и относительный характер; обозначения церковных праздников годового богослужебного круга) и посредством косвенных темпоральных указателей (цитаты Священного Писания, обращение к событиям Священной Истории, использование библейских антропонимов в качестве сигналов сакральной посессивности).

Рассмотрим еще одну разновидность объективного времени в тексте акафиста – это объективно-профанное время, которое соотносится с действительным миром, правдиво воссоздаваемым в повествовательной части текста [Попов 2013: 21]. Объективно-профанное время является своего рода историческим фоном, на котором рельефно проступают действия святого-адресата акафиста. Как отмечает О.В. Гладкова, «церковного писателя при описании земных событий интересует проявление в земной жизни небесного, сакрального» [Гладкова 2000: 6], сакральное же проявляется в земной жизни через святого, который воспринимается как «земной ангел, небесный человек» [Гладкова 1996: 390].

Таким образом, представляется возможным говорить об оппозиции объективно-сакрального и объективно-профанного времени в общей структуре категории объективного времени текста акафиста. Отметим, что объективно-профанное время чаще всего характеризуется пейоративной окраской и выступает в качестве контраста мелиоративной деятельности святого. Как правило, историческим обрамлением объективно-сакрального времени жизни святого выступает объективно-профанное время, отражающее период гонений на христиан. В качестве примера приведем цитаты из «Акафиста святому великомученику Георгию Победоносцу»: *видя* ***гонение нечестивых на христианы****, не убоялся еси* ***козни их и мучительства****<…> потекл еси на* ***совет их неправедный****; разумно уразумев Единаго Бога, в Триех Ипосастасех боголепно покланяемаго, твердым умом исповедал еси Его на* ***сборищи нечестивых*** *и тако обличил еси* ***безумнаго царя безумное поклонение твари****; слышаше от тебе* ***Диоклетиан и жрецы идольстии*** *словеса премудрости, распыхахуся на тя злобою, паче егда рекл еси: "О царю мучителю!*

Почто мя всуе истязуеши?"; *новое* ***показа зло лукавый оный сатаны служитель Диоклетиан****, егда* ***в безумней своей ко идолом ревности*** *повеле напоити тя, Георгие, ядом*; *странный и страшный* ***совет*** *бысть* ***от некоего волхва нечестивому царю****.*

Показательным в качестве негативного фона объективно-профанного времени является описание исторической ситуации еретического раскола в церкви, связанного с лжеучением Ария: *видя Церковь Христову* ***арианским зловерием*** *обуреваему* [Акафист святителю Великому]; *змиеву главу* ***пагубныя Ариевы ереси*** *поразил еси* [Акафист святителю Спиридону Тримифунтскому]; *ибо* ***Ария-хулителя****, разделяющего Божество, и Савеллия, вносящего смешение в Святую Троицу, ты в споре победил* [Акафист святителю Николаю Мирликийскому].

Эпизодически тексты акафистов демонстрируют аксиологический консонанс объективно-сакральной и объективно-профанной разновидностей объективного времени. Так, описывая времена Иоанна Грозного, автор акафиста воссоздает благоприятную историческую атмосферу самодержавного протекционизма, направленного на поддержание деятельности Божиих угодников: *слышав о святом житии твоем,* ***царь Иоанн радовася****, яко Россия имать таковыя потаеныя угодники Божия <…>* ***устрои тебе бытии игумена Песношския обители*** [Акафист святителю Варсонофию Тверскому]. В тексте «Акафиста святой равноапостольной Марии Магдалине» сообщается о благоприятном времени правления царя Льва: ***мудрый Лев царь*** *из Ефеса в Константин град пронести велел*.

Точка отсчета на шкале объективно-профанного времени коррелирует с точкой отсчета на шкале объективно-сакрального времени, поскольку функция объективно-профанного времени связывается с текстовой реконструкцией реального исторического периода, во время которого протекает жизнь святого – адресата акафиста.

Рассмотрим способы экспликации объективно-профанного времени в текстах акафистов. Чаще всего прямыми указателями объективно-профанного времени являются лексические единицы с темпоральной семантикой: *Ангелов Творец и Господь в буреносныя* ***дни*** *мятежа и нестроения велия, восхотев людем страж-*

дущим утешение даровати [Акафист святителю Тихону, Патриарху Московскому и всея Руси]; ***во дни*** *страшных гонений* [Акафист святителю Луке (Войно-Ясенецкому) Симферопольскому]; используются темпоральные предложно-падежные формы в составе сложно-подчиненных обстоятельственных конструкций: ***до времени***, ***егда*** *умрет Максимиан злочестивый* [Акафист святым мученикам Адриану и Наталии].

В качестве прямых указателей объективно-профанного времени выступают такие сигналы дейксиса, как указательные местоимения *сей, этот* в комбинации с лексическими темпоральными единицами *век, времена, житие* и др.: *противу миродержителей* ***века сего*** [Акафист святителю Луке (Войно-Ясенецкому) Симферопольскому]; *светозарным светом явися житие твое, святая мати, во мраце* ***жития сего*** *освещающим люди* [Акафист блаженной Ксении Петербургской].

В большинстве рассмотренных текстов отмечается отсутствие числовых датировок в качестве прямых темпоральных указателей. В качестве исключения приведем единственный зафиксированный нами пример данного вида эспликаторов в текстах акафистов канонизированным святым: *хотя всезлобный враг доброму твоему начинанию сотворити препятствие, посылая* ***в 1204 году*** *правителя Римскаго султаната с требованием отказа Иверии от христианства и принятия ислама* [Акафист святой благоверной царице Тамаре]. Еще одно употреблении числовых датировок было обнаружено в тексте псеводакафиста**:*** ***в декабре года семнадесятого через осемь лет*** *в той же день* [Акафист мученику Сергею Рязанскому].

Как правило, историческая эпоха восстанавливается с помощью косвенных темпоральных указателей, то есть описательно. Косвенное обозначение объективно-профанного времени происходит с помощью включения имен исторических лиц, названий известных исторических событий, наименования исторических предметов: *и в неверных агарянех, отнюдуже нечестивый* ***царь*** *их* ***Джанибек*** *желаше, да помолишися* ***о слепшей царице*** *его* [Акафист святителю Алексию Митрополиту Московскому и всея Руси]; ***посольство Ермаково*** *с честью принявый* [Акафист благоверному царю Иоанну Грозному]; *слышав беззаконное умыш-*

ление ***самозваннаго царя*** *поругатися над верою православною, дерзновенно вещал ему, яко не подобает царю православному* ***оженитися еретичкою****, и тако обличил его неверие и нечестие* [Акафист священномученику Ермогену, Патриарху Московскому и всея Руси].

Исследователи отмечают особенность, связанную с «невозвратным исчезновением» некоторых понятий, реалий, а также смещением значений слов [Гладкова 2000: 13], которая присуща косвенным темпоральным указателям объективно-профанного времени в текстах акафистов. Так, в «Акафисте святому Пророку и Крестителю Господню Иоанну Предтече» включается упоминание об особенностях организации ветхозаветного богослужения в Иерусалимском храме: *служа* ***по чину чреды*** *своея*. «Чередой» в ветхозаветном богослужении назывался один из 24 классов священников-потомков Аарона, имеющих право совершать службу; «каждый класс («череда») имел главу и в свою очередь исполнял свои обязанности» [ПЭ 2004: 59–66].

Итак, объективно-профанное время эксплицируется в текстах акафистов с помощью прямых (лексические единицы с семой времени *дни, время*, дейктические словосочетания *сей век*) и косвенных темпоральных указателей (исторические имена, события, предметы). С помощью грамматических форм времени выстраивается нарративная линия.

3.3.3. Субъективное время

Субъективное время соотносится с представлением о субъекте акафиста – коллективном адресанте. В затекстовой ситуации субъективность восприятия времени проявляется в процессе ретрансляции текста акафиста и характеризуется свойством подвижности: «на его интенсивность, градус, переменчивость оказывают влияние различные факторы: степень знакомства с молитвословием, внутренняя настроенность человека – сиюминутная или ускоренная и др.» [Маршева 2010: 111].

В тексте акафиста субъективное время увязывается с субъективной *мы*–темой и отражает двойственность христианского мировосприятия Темпоральная позиция коллективного автора – исполнителя (читателя) амбивалентна. С одной стороны, физическое положение автора – читателя (исполнителя) соотносится с реальным временем произнесения текста. Такую темпоральную разновидность назовем субъективно-ситуативное время. С другой стороны, в соответствии с коммуникативно-прагматической ситуацией молитвенной беседы души христианской с Богом и святыми [Попов 2013: 422] происходит субъективное наложение предметной темы на духовную – коллективный адресант умозрительно обращается к вечности. Текстовое выражение данной тематической разновидности обозначим как субъективно-духовное время.

Перейдем к описанию названных темпоральных разновидностей. Субъективно-ситуативное время является темпоральным компонентом «внешнего реального хронотопа», в котором «совершается изображение чужой жизни» [Бахтин 1975: 282]. Понятие «внешнего реального хронотопа» в жанре акафиста проецируется на ситуацию произнесения текста как ситуацию *сейчас*, которая прагматически закладывается в текст с помощью соответствующего лексико-семантического наполнения.

Прямым указателем субъективно-профанного времени служит наречие *ныне* и его производные*: Избранному чудотворцу, предивному иерею Божию, праведному Иоанну, скорому помощнику страждущим и болящим, похвалу* ***ныне*** *принесем* [Акафист святому праведному Иоанну Кронштадтскому]; *и мы* ***ныне*** *поем* [Акафист Богомладенцу Христу, Господу нашему]; *о пресвятой и пречудный отче Николай, утешение всех скорбящих! Прими наше* ***нынешнее*** *приношение* [Акафист святителю Николаю Мирликийскому]. Может использоваться описательная ситуация с предложно-падежными формами лексем, имеющих темпоральную семантику: *в дни*; *в годину*; *во времена*. Например, в «Акафисте святому праведному Иоанну Русскому»: *не остави нас, грешных и слабых,* ***в годину*** *испытаний*; *не забуди и нас, усердно призывающих тя* ***во времена*** *тяжких бед и напастей*.

Косвенными указателями субъективно-профанного времени являются грамматические экспликаторы, а именно формы настоящего времени глаголов, причастий и деепричастий: *пение умиленное* ***приносим*** *ти, скорому помощнику в нуждах и печалех всем, к тебе с верою* ***притекающим*** [Акафист преподобному Амвросию Оптинскому]; ***поюще*** *великое множество, <…>* ***почитаем*** *память вашу* [Акафист мученикам Российским века сего].

Обобщая описание субъективно-ситуативного времени, отметим, что данная разновидность связывается с настоящим моментом (временем произнесения текста) – ситуацией *сейчас*. Прямыми указателями служат наречие *ныне* и его производные, а также темпоральная лексика с описательно-ситуативным значением. Грамматическими указателями служат глаголы, причастия и деепричастия в форме настоящего времени.

Субъективно-духовное время отражает субъективное восприятие коллективным адресантом сакрального времени, что можно описать через формулу (невидимо) *всегда*. Данная темпоральная особенность текста отмечается Д. С. Лихачевым, который полагал, что «наряду со своим существованием во времени литературное произведение обладает еще вневременным бытием». [Лихачев 1971: 213]. В соответствии с христианским (православным) учением коллективный адресант проецирует «вневременность бытия» на собственное духовное состояние.

Субъективно-духовное время приобретает черты сакрального. Темпоральная характеристика коллективного адресанта описывается с помощью лексико-семантических единиц, имеющих значение вечности (прилагательные *вечный*; *нескончаемый*; наречия *всегда*; *непрестанно*; *присно* (всегда)): *помози* ***нам*** *спасение* ***вечное*** *унаследовати* [Акафист преподобномученику Корнилию Псково-Печерскому»]; *чтобы воспевали мы, яко мертвецы, ожившие к жизни* ***вечной***; *дабы мы* ***в нескончаемом*** *веселии пели Богу* [Акафист Святому Духу, Утешителю нашему]; ***непрестанно*** *благодарственная вам* ***поем*** [Акафист святым первоверховным апостолам Петру и Павлу]. Черты сакрального времени проявляются посредством лексем, применяемых при описании безвременности Горнего Иеруса-

лима. В текстах используются имена Бога, Богородицы, ангельских чинов, а также цитаты из Священного Писания в связи с обозначением коллективного адресанта: *буди* ***нам*** *теплый молитвенник* ***пред Господем*** [Акафист святому мученику младенцу Гавриилу Белостокскому]; *очисти, омой, усветли и согрей* ***наши души, Иисусе*** [Акафист Богомладенцу Христу, Господу нашему].

В качестве темпоральных указателей субъективно-духовного времени выступают контекстуально обусловленные грамматические формы несобственно настоящего времени глаголов, деепричастий и причастий: *как ты Богом неизменяемым и человеком совершенным пребываешь? Мы же,* ***дивясь*** *этой тайне, с верою* ***восклицаем*** [Акафист Иисусу Сладчайшему]; ***Удивимся*** *же и мы Твоему благому о нас Промышлению и, Твою милость к роду падшему* ***помянувши, вознесем*** *Тебе хвалу* [Акафист Богомладенцу Христу, Господу нашему]. Возникает темпоральная ситуация, при которой «прошлое преодолимо» [Бердяев 2009: 5]. Данный эффект создается в тексте с помощью употребления глагольных форм настоящего времени при описании сакральных событий, произошедших в отдаленном прошлом. Такой грамматический прием позволяет представлять прошедшие события в состоянии безвременности (вечности): *мы же,* ***видяще*** *твое неотступное упование на милость Царицы Небесныя, <…> поем* [Акафист преподобной Марии Египетской].

Субъективно-духовное время проявляется в грамматических категориях проспекции и ретроспекции, посредством которых создается эффект темпоральной обратимости. Проспекция используется для выражения одномоментного осмысления прошлого, настоящего и будущего посредством употребления глагольных форм соответствующего грамматического времени: *да и мы души своя, аки невесты* ***украсивше****, нетленному жениху Христу* ***представим*** *со освященною песнию* [Акафист святому мученику Вонифатию]. Использование в структуре одного предложения глагольных форм прошедшего и настоящего времени в качестве предикатов, обозначающих действия адресата акафиста, позволяет рассматривать ретроспекцию как возможность одномоментного духовного понимания коллективным адресантом прошлого и настоящего: ***воссиял*** *ты, как свет жизни,*

принося избавление воеводам, которым ***предстояло*** *смерть неправедную принять, и тебя, добрый пастырь Николай,* ***призывавшим****, когда ты, вскоре* ***явившись*** *во сне царю****, устрашил*** *его, их же невредимыми отпустить* ***повелел****. Потому и мы вместе с ними благодарственно* ***взываем*** *тебе* [Акафист святителю Николаю Мирликийскому].

Характерным грамматическим указателем субъективно-духовного времени является глагольная форма *радуйся* икосного рефрена и «тождественной инициали хайретизмов» [Людоговский 2015: 155]: ***радуйся****, Митрофане, великий и преславный чудотворче* [икосный рефрен «Акафиста святителю Митрофану Воронежскому»]. Структурные повторы инициального императива *радуйся* создают «ощущение цикличности, бесконечности, эффект переживания событий прошлого <…> в их вечной сущности» [Никифорова 2019: 135].

Отметим, что комбинаторика формы настоящего времени и повелительного наклонения применяется при употреблении ряда других глаголов в текстах акафистов: ***приими*** *от нашего усердия достойныя похвалы тебе* [Акафист святителю Димитрию Ростовскому]; *наших молений и пений гласы* ***услыши*** [Акафист святителю Иннокентию Иркутскому]; ***призри*** *с небесных высот на ны* [Акафист святителю Иоанну Златоусту]. Такие средства, как обращение от первого лица, императивные глагольные формы, направленные от коллективного адресанта к адресату акафиста, используются в качестве инструментария для приема прямой речи, с помощью которого актуализируется духовно-темпоральная связь земного и небесного миров. Данный прием можно рассматривать как синтаксический темпоральный указатель субъективно-духовного времени.

Итак, субъективно-духовное время выделяется с помощью прямых (лексико-семантические языковые средства *вечный, непрестанно, всегда* и др.) и косвенных темпоральных указателей (называние имен Бога, Богородицы, а также описание хронотопа Горнего Иерусалима, в том числе посредством цитат из Священного Писания). Для выражения состояния «безвременности» большое значение имеют грамматические языковые средства (глагольные формы настоящего времени). Обратимость времени выражается с помощью ретроспеции и проспек-

ции. Ведущим при экспликации данной разновидности текстового времени является прием прямой речи, который используется при обращении коллективного адресанта к адресату акафиста – представителю сакрального мира.

Отдельно отметим специфическую синергию текстового времени автора и текстового времени исполнителя (читателя), свойственную субъективно-духовной разновидности текстового времени акафиста. Покажем экспликацию указанного феномена на примере первого кондака (проимия) Великого Акафиста («Акафиста Пресвятой Богородице»): *Бранноподвизавшейся* ***за нас*** *военачальнице дары победные, и, как избавленные от бед, – дары благодарственные* ***приносим*** *Тебе, Богородице,* ***мы*** *рабы Твои: но Ты, как имеющая державу непреоборимую, освободи* ***нас*** *от всяких опасностей, да* ***взываем*** *Тебе: Радуйся, Невеста Неневестная*. Используемые глагольные формы первого лица множественного числа настоящего времени *приносим, взываем*, первое лицо падежной формы личного местоимения, употребляемого во множественном числе *мы*, *нас,* подводятся под общий семантический «знаменатель», выраженный атрибутивным словосочетанием *рабы Твои.* В данной конструкции *мы* автора и *мы* читателя (исполнителя) воспринимаются в качестве единого субъекта *рабы Твои*. Перцепция времени автора и читателя (исполнителя) *рабы Твои* определяется единым эмоциональным и духовным настроем и выражается грамматически в глагольной форме настоящего времени *приносим, взываем*, образуя категорию единого субъективно-духовного времени. Следовательно, выделяя данную темпоральную разновидность, мы подразумеваем единое текстовое время коллективного адресанта акафиста: автора – читателя (исполнителя).

Анализ текстов акафистов показал, что категория субъективного времени, связанная с «внешней действительностью» коллективного адресанта, является, по словам Н. Н. Бердяева, отображением духовной жизни во времени, в раздельности [Бердяев 2009: 20]. Субъективное время характеризуется двумя разновидностями, составляющими оппозицию сакральной безвременности (вечности) *всегда* и конкретного временного отрезка человеческой жизни *сейчас*. Каждая темпоральная разновидность отмечается определенным набором указателей. Так, прямые лек-

сические сигналы субъективно-духовного времени имеют сему *вечности*; прямые лексические единицы субъективно-ситуативного времени обозначают настоящий момент. При экспликации обеих разновидностей категории субъективного времени значимыми являются грамматические языковые средства. При экспликации оппозиционных друг к другу темпоральных разновидностей глагольные формы настоящего времени выполняют противоположные функции – передают состояние безвременности субъективно-духовного времени и отражают настоящий момент субъективно-ситуативного времени.

В заключение описания категории времени в жанре акафиста отметим, что каждая темпоральная разновидность обладает уникальными характеристиками, которые отражают специфику соответствующего хронотопа и коррелирующей темы. Так, сакральное время накладывается на духовную тему и характеризует темпоральный феномен хронотопа Горнего Иерусалима и его семантического антипода – ада. Экспликаторами сакрального времени (вечности) могут быть как лексические, так и контекстуальные языковые средства, а также грамматические способы выражения «безвременности». Точкой отсчета сакрального времени является Бог-Создатель.

Сакральное время находит отражение в категориях объективного и субъективного текстового времени. Объективное время составляет структуру объективного хронотопа, соотносится с объективной темой и имеет две темпоральные разновидности – объективно-сакральное и объективно-профанное время. Точка отсчета объективного времени акафиста связывается с первым «сакрализованным событием» реальной жизни адресата акафиста. Конечная точка на шкале объективно-сакрального времени акафиста становится точкой отсчета сакрального времени. Объективно-сакральное время трансформируется в сакральное. Объективно-сакральное и объективно-профанное время имеют прямые и косвенные лексические темпоральные указатели. Грамматические языковые средства выполняют различные функции.

Субъективное время накладывается на субъективную *мы*–тему, соотносится с внешним хронотопом, с помощью которого обозначается ситуация ретрансля-

ции текста *сейчас* (субъективно-ситуативное время), и одновременно отражает духовное осмысление вечности коллективным адресантом *всегда* (субъективно-духовное время). Оппозиция темпоральных разновидностей *сейчас* vs *всегда* проявляется в оппозиции лексико-семантических единиц, а также посредством дифференциации грамматических функций темпоральных указателей.

Общим для всех типов текстового времени акафиста является определенная доля темпоральной условности и отсутствие в большинстве текстов таких прямых указателей, как числовые датировки. В структуре объективного и субъективного времени обнаруживается общая особенность, свойственная объективно-сакральной и субъективно-духовной разновидности – это обратимость времени, которая выражается грамматически (ретроспекция, проспекция).

3.4. Категория пространства в тексте акафиста

Выделим типы текстового пространства, характерные для текста акафиста. Как показывает анализ, категория пространства включается в состав текстовых хронотопов, изоморфна категории времени и соответствует текстовой типологии тем. Следовательно, определяются следующие типы текстового пространства: сакральное, объективно-сакральное, объективно-профанное, субъективное (разновидности – субъективно-духовное и субъективно-ситуативное).

3.4.1.Сакральное пространство

Сакральное пространство акафиста отражает «надмирное осознание пространства» [Лихачев 1971: 288], свойственное христианской картине мира, и соотносится с ведущим хронотопом христианской гимнографии – Горним Иерусалимом. Экспликация сакрального пространства осуществляется посредством различных языковых средств локальности, включая такие устойчивые сло-

восочетания, как *Горний Иерусалим*; *Царство Небесное* и другие. В качестве ядерных единиц выступают словоформы имен существительных *Небеса (Небо)* и словосочетания существительных с отыменными прилагательными *небесный*; *райский*; *горний*; *вышний*, с помощью которых обозначается неземной мир Триединого Бога: *Небесное Царствие Христа Бога*; *Царство Христово*; *обители Отца Небеснаго*; *блаженные обители Небеснаго Царствия*; *Царствие Небесное*; *Град Небесный*; *Град Вышний*; *Иерусалим Небесный*; *Сион Горний*; *Вышний всесветлый Сион*; *Горний Иерусалим; Горний Иерусалим небесный; мир небесный*; *Небесное отечество*; *Небесныя селения*; *райский чертог*; *райские селения*; *чертоги мира Горняго*; *Горнее светозарение*; *небесные у Престола Божиего*; *у Царя Небесного* и др.; применяются предложно-падежные формы с предлогами, обладающими локативной семантикой: *в*; *на*; *к*; *с*; *пред.* Периферийными локативными единицами являются наречия с семой высоты: *ввысь*, а также некоторые глаголы и глагольные формы движения (деепричастия, причастия), имеющие добавочную сему направления «вверх»: *вознесся*; *взошел*; *востек*; *восходя*.

Покажем актуализацию языковых средств сакрального пространства на примере вербализации пространства Горнего Иерусалима в тексте «Акафиста святому праведному Павлу Таганрогскому»: *сонаследниче* ***Царствия Небесного***; ***к Небесному отечеству устремляяся***; *образ ревнования* ***о горнем*** *показал еси*; ***во обители Отца Небеснаго*** *приводяй*; *святые Ангелы* ***вознесоша на небо*** *душу твою*; *сликовствует* ***Небесная Церковь***; ***Небесныя*** *Трапезы причастниче*; ***Града Небеснаго*** *жителю*; *неустанно моляся за нас* ***пред Престолом Господним***.

Сакральное пространство Горнего Иерусалима в текстах акафистов противопоставляется пространству ада, для создания которого могут использоваться семантически обобщенные устойчивые словосочетания, например: *геенна огненная* [Акафист святому блаженному Лаврентию Калужскому, Христа ради юродивому]; *бездна адская* [Акафист святителю Николаю Мирликийскому] или семантически конкретизированные развернутые конструкции: *неведомая страна мрака и тьмы вечныя* [Акафист святому праведному Иову Многострадальному]; *езеро, горящее огнем и серою* [Акафист умилительный Господу нашему Иисусу Христу

Судии Праведнейшему и Мздовоздаятелю нашему, в память всеобщего воскресения и Страшного Суда совершаемый].

В качестве обозначения сакрального пространства рассматривается локация, связанная с упоминанием эсхатологической ситуации Страшного Суда. Как правило, данная локация характеризуются однотипными лексическими средствами, являющимися прецедентной репродукцией текстового фрагмента Просительной ектении, совершаемой на Божественной Литургии: *Христианской кончины живота нашего, безболезненны, непостыдны, мирны и добраго ответа* ***на Страшнем судищиХристове*** *просим*. Ср.: *испроси <…> добраго ответа* ***на Страшнем Судищи Христове*** [Акафист святому исповеднику Иоанну Русскому]; *с дерзновением веры и упования предстанем* ***на*** *оный* ***Страшный Суд*** [Акафист святым праведным Марфе и Марии, сестрам Лазаря]; *христианскую кончину и добрый ответ* ***на Страшном Суде Христове*** [Акафист святому Алексию, человеку Божию]. Чаще всего данный вид сакрального пространства присутствует в тексте молитвы, завершающей акафист.

Назовем еще одно лексическое средство, создающее сакральное пространство в текстах акафистов. Это прецедентные обстоятельственные обозначения *одесную* (справа) и *ошуюю* (слева). Прототекстуальность данных локативных сигналов определяется описанием Страшного Суда в тексте Евангелия: *Егда же придет Сын Человеческий во славе Своей <…> и соберутся пред ним вси языцы, и разлучит их друг от друга, якоже пастырь разлучает овцы от козлищ, и поставит овцы* ***одесную*** *себе, а козлища* ***ошуюю****. Тогда речет Царь сущим* ***одесную*** *Его: придите, благословенные Отца Моего, наследуйте уготованное вам царствие от сложения мира* [Мф. 25: 31–34]. *Тогда речет сущим и* ***ошуюю*** *(Его): идите от Мене, проклятии, во огнь вечный, уготованный диаволу и аггелам его* [Мф. 25: 41]. В текстах акафистов наречия *одесную* и *ошуюю* используются в качестве метафоры духовного выбора: *радуйся, во двор праведных овец Его,* ***одесную*** *стоящих, вшедшая* [Акафист великомученице Варваре]; *и вси сподобльшиися стати* ***одесную*** *Престола Господня воспоют Ему: Аллилуиа; избежати участи стоящих* ***ошуюю*** *Престола Судии* [Акафист святым мученикам Виленским Анто-

нию, Иоанну и Евстафию]. Отметим, что в текстах акафистов, написанных на русском языке, обозначения *одесную* и *ошуюю* сохраняются (не переводятся на русский язык).

С помощью спектра прецедентных метафор, в соответствии с христианской символикой, актуализируется сакральное пространство, которое представляет собой сам адресат акафиста: *храм Троицы*; *сосуд избранный*; *палато божественных наставлений*; *Духа селение*; *корабль души твоя*; *стена ограждения* и др. Представляется уместным назвать такое сакральное пространство внутренним. Адресат акафиста описывается как носитель эонического Горнего Иерусалима (Царства Небесного), достигаемого святым в земной жизни: *Царство Небесное* ***внутри*** *обрел еси* [Акафист святому преподобному Пимену Великому].

Покажем на примере текста «Акафиста святителю Николаю Мирликийскому» локативные метафоры, эксплицирующие внутреннее сакральное пространство: *радуйся,* ***город убежища*** *верным*; *радуйся,* ***добродетелей*** *великих* ***вместилище***; *радуйся,* ***святыни*** *чистое и драгоценное* ***жилище***; *радуйся, величайшей* ***милости сокровищница***; *радуйся,* ***промысла о людях вместилище***; *радуйся, носимых бурей* ***тихое пристанище***.

Метафоричность внутреннего сакрального пространства выражается в духовном переосмыслении материальных трехмерных параметров: ***высота,*** *недостижимая мыслями человеческими*; ***глубина,*** *неудобосозерцаемая и ангельскими очами* [Великий Акафист]. Пространственные метафоры создают новые сущности в «мысленно обозримом пространстве веры» [Купина, Матвеева 2017: 227]: *на* ***путь покаяния*** *наставляющии* [Акафист святым мученицам Вере, Надежде, Любви и матери их Софии]; *яко превозшел еси* ***пределы тления*** [Акафист святителю Григорию Паламе, архиепископу Солунскому]; *тернистый и многотрудный* ***путь спасения*** [Акафист святому исповеднику Иоанну Русскому].

Метафорическое переосмысление приобретают номинации сторон света. Так, метафора *Восток*, графически оформляемая как имя собственное (с прописной буквы), соответствует имени Иисуса Христа: *к вечному* ***Востоку*** *востек* [Акафист преподобному Тихону Луховскому]; *радуйся,* ***Востока*** *незаходимаго*

присносияющая заре [Акафист святому Алексию, человеку Божию]; *зри* ***Восток*** *богосветлаго Солнца и виждь, яко вся тварь обновляется* [Акафист святым женам-мироносицам]. В написании со строчной буквы (как имя нарицательное) метафора *восток* символично репрезентирует православную часть христианства: *Боготечная звезда явился еси, преблаженне отче Мартине, возсиял еси* ***к востоком*** [Акафист святителю Мартину Исповеднику]. Противопоставляемая православному *востоку* западная ветвь христианства – католицизм (и дополнительно – протестантизм) – обозначается общей метафорой *запад*: *сыновом* ***запада*** *путь к истинней вере показующая* [Акафист святой преподобномученице великой княгине Елисавете]. С помощью метафоры *запад* в сакральном пространстве может выражаться семантически обобщенная оппозиция божественному *Востоку*, выстраиваемая по оси «земное – небесное» [Гуревич 1984: 75]*: спасти хотя мир,* ***Восточе*** *востокам, к темному* ***западу*** *– естеству нашему пришед* [Акафист Иисусу Сладчайшему].

Отметим, что номинации *запад* и *восток* могут иметь референтное значение при описании определенных географических территорий объективного пространства. Семантическая бинарность (способность обозначать и сакральное, и объективное пространство) свойственна также таким топонимам, как Иерусалим, Сион, Вифлеем, Израиль, Египет, Вавилон и др. С одной стороны, это особое сакральное пространство территорий Палестины, Египта, Малой Азии, стран Средиземноморья и Черноморья, воспринимаемых в контексте событий Священной истории [Лихачев 1999: 14], иными словами, пространство духовных смыслов: *избранный Богом на обращение* ***Израиля*** *от прелести Вааловы, грозный обличителю царей законопреступных* [Акафист святому пророку Божию Илие] С другой стороны, это указатели реальной географической локации, которые позволяют воссоздавать историческую картину. На данной бинарной особенности остановимся при характеристике категории объективного пространства.

Одним из приемов создания сакрального пространства является прямое обращение к прототексту Священного Писания, в частности, к тексту Евангелия, содержащему локативные обозначения: *на распутиих призывал еси на пир брач-*

ный нищия и бедныя, слепыя и хромыя [Акафист святому праведному Павлу Таганрогскому]; *разслабленныя от одра болезни возставляти* [Акафист святому священномученику Петру Черевковскому]; *и сподобистеся от Него мздовоздаяния на небеси, идеже ни червь, ни тля тлит, ни татие не подкапывают и не могут похитити дарованнаго вам наследия* [Акафист святым мученикам Виленским Антонию, Иоанну и Евстафию]; *яко мзда ваша многа на Небесех* [Акафист преподобным Оптинским старцам].

Таким образом, сакральное пространство в текстах акафистов изоморфно сакральному времени, рассматривается эсхатологически и эонически, выражается лексико-семантическими средствами, создается посредством метафор, а также при помощи аллюзий и прямых цитат из Священного Писания.

3.4.2. Объективное пространство

В отличие от сакрального пространства, которое относится к духовному миру и является невидимым и неизмеримым, объективное пространство материально, способно визуально восприниматься, характеризуется метрическими параметрами. Объективное пространство акафистов включает две локативные разновидности – объективно-сакральное и объективно-профанное.

Объективно-сакральный тип пространства соотносится с «земным странствием» святого-адресата акафиста, который становится «исходной смысловой точкой» [Лотман 2016: 255] пространственной организации текста.

Наблюдения показывают, что объективно-сакральное пространство может быть открытым и закрытым (замкнутым). Открытое пространство создается посредством описания «открытых» мест, в которых протекает земная жизнь святого. Под «открытым» местом мы пониманием пространства, свободные для перемещения. В качестве локативных сигналов открытого объективно-сакрального пространства употребляются различные топонимы: названия географических объек-

тов (морей, рек, гор и пр.), стран, городов, селений, наименования обителей, монастырей, храмов, а также указания на отдельные «открытые» помещения (или части строений), в которых находится святой: *семинария*; *келия (*вариант написания: *келлия)*; *притвор (церкви)*; *паперть* и др. Как правило, обозначение такого рода локаций сопрягается с указанием на какие-либо «подробности», которые «приближают к читателю идеализированный образ святого» [Адрианова-Перетц 1970: 70].

Приведем в качестве примера цитаты из текста «Акафиста святому исповеднику Иоанну Русскому»: *течением слез* ***помост притвора церковнаго*** *в молитве орошая*; ***на паперти церковной*** *нощи в молитве проводивый*; *исповедниче,* ***во граде Прокопионе*** *возсиявый*; ***церковь великомученика Георгия*** *прият честное тело твое*; *егда же святогорцы* ***русскаго монастыря*** *моляхуся, да часть мощей твоих даруется им, благоволил еси принести* ***на Афон в сад Богоматере*** *руку свою в благословение*.

Отметим актуализацию семантической бинарности сакральных локаций *Иерусалим; Египет*; *Восток; запад* и др., которые приобретают референтное значение. Обозначенные локации используются в качестве локативных указателей географических территорий (открытого объективно-сакрального пространства), с которыми связываются «земные странствия» святого (или его святых мощей): *честнии мощи ваша <…> благочестивии людие из России* ***во святый град Иерусалим*** *принесоша и* ***в веси Гефсиманийстей*** *погребоша* [Акафист святой преподобномученице великой княгине Елисавете]; *понуди тя, избранника Своего, покинути* ***землю Египетскую*** *и в пределы Мадиамскиа на многая лета вселитися* [Акафист пророку Моисею]; *Твоим шествием, пресвятый отче, море освятися, егда многочудесныя твоя мощи шествоваху во град Барский,* ***от востока до запада*** *хвалити имя Господне* [Акафист святителю Николаю Мирликийскому]. Примечательно, что в отдельных текстах смысловая оппозиция с а к р а л ь н о е vs о б ъ е к т и в н о е используется в качестве особого приема при описании пространства адресата акафиста: ***во Иерусалиме*** *плотию преставльшися,* ***во Иерусалим горний*** *духом преселися* [Акафист преподобной Ефросинии Полоцкой].

Закрытое объективно-сакральное пространство подразумевает локативное ограничение, при котором пространство вокруг адресата акафиста замыкается. Таким закрытым пространством может быть *темница*; *пещера*; *ров*. Приведем иллюстративный материал: *Имеяй изыти на беззконное судище Максимианово, затворен был еси* ***в темницу*** *мрачную, идеже с прочими святыми мученики всю нощь в молитвах, песнопениих и беседах духовных провел еси* [Акафист святым мученикам Адриану и Наталии]; *ты бо сквозе каменную, тебе велением Божиим разступившуюся, гору прошедши, скрылася еси от очию его* ***в каменней пещере*** [Акафист святой великомученице Варваре]; *Свет Божественный осия тя, страстотерпице святая княгине Елисавето, купно с преподобномученицею Варварою, о Христе сестрою твоею, и с прочими страстотерпцы именитыми, егда* ***в глубокий ров*** *низринуша вас нечестивии* [Акафист святой преподобномученице великой княгине Елисавете].

В закрытом (замкнутом) объективно-сакральном пространстве адресат акафиста пребывает до своего рождения и после земной кончины. В первом случае локативными указателями являются словосочетания *утроба матерняя*: *радуйся,* ***от утробы матерния*** *освященный* [Акафист преподобному Паисию Галичскому]; *радуйся,* ***от утробы матерния*** *Богом предызбранный* [Акафист преподобному Аврамию Ростовскому]. Во втором случае вербализация закрытого внешнего пространства соотносится с местом пребывания святых мощей – *гробом* или *ракой.* Проиллюстрируем примерами из текстов акафистов: *вси чудяхуся и славляху дивнаго во святых Своих Бога, егда святыя ваша телеса,* ***в*** *разных* ***гробех*** *положенная, чудесно обретошася лежаща* ***в общей гробнице****, юже уготовасте себе* [Акафист святым благоверным князю Петру и княгине Февронии Муромским]; *пение погребальное слезами растворяшеся* ***у гроба*** *твоего, блаженне Александре* [Акафист святому благоверному великому князю Александру Невскому]; *обаче* ***гроб*** *твой, святый отче Петре, во огни никакоже опалися* [Акафист священномученику Петру Черевковскому]; *благодати причастна явися* ***священная рака****, содержащая многоцелебныя мощи твоя, чудотворче святый* [Акафист преподобному Александру Свирскому]; *радуйся, яко* ***раца с мощами***

праведнаго по глаголу твоему вставала еси [Акафист святому Христа ради юродивому Косме Верхотурскому]. Как показывает анализ текстов, авторы акафистов активно вербализируют обозначенные локусы.

Итак, объективно-сакральное пространство соотносится с «исходной смысловой точкой», обусловливаемой местонахождением адресата акафиста, может быть открытым и закрытым (замкнутым), актуализируется в тексте с помощью топонимов и локативных лексико-семантических указателей, может обозначать существующую (или исторически существовавшую) территорию, именование которой имеет символическое сакральное осмысление.

Объективно-профанный тип пространства воссоздает пространство *юдоли земной* [Акафист святителю Луке Войно-Ясенецкому (Симферопольскому) чудотворцу]. Авторами акафистов реконструируется трехмерное измерение профанной (лишенной святости) исторической обстановки. Это пространство, противопоставляемое объективно-сакральному пространству, в котором пребывает святой. Объективно-профанный тип пространства является локативным фоном обыденной жизни, которую ведут люди, не достигшие духовного совершенства. Это пространство объективно-пространственного хронотопа, коррелирующее с объективно-профанным временем.

Для реализации данной разновидности объективного пространства используются ядерные локативные единицы: топонимы, географические термины: ***остров Эгинский*** *радуется* [Акафист святителю Нектарию Эгинскому]; ***граду Москве*** *и* ***Отечеству*** *нашему во дни безбожия и гонения* [Акафист блаженной Матроне Московской]. Локативы *восток* и *запад* в категории объективно-профанного времени используются в значении указателей стран света как территорий, на которых проживают обычные (не святые) люди: *радуйся, приведый людей твоих* ***с востока дальняго до запада*** [Акафист святителю Иоанну, архиепископу Шанхайскому и Сан-Францисскому]; *от холодного севера до жаркого юга и от ближнего* ***запада*** *до дальнего* ***востока*** [Акафист мученикам Российским века сего].

Ядерными единицами являются предложно-падежные формы имен существительных с локативным значением: *лютый господин твой узре* ***в дому своем***

[Акафист святому исповеднику Иоанну Русскому]; глагольные формы с локативной семантикой, в том числе в составе словосочетаний с существительными в предложно-падежных формах: ***по земле путешествующим*** *и* ***по морю плавающим*** [Акафист святителю Николаю Мирликийскому]; местоименные средства пространственного дейксиса: *ветии любомудрии прославляют деяния славных мира* ***сего*** [Акафиста святителю Макарию, Митрополиту Московскому и всея Руси].

Периферию объективно-пространственного поля составляют этнонимы: *показа* ***пермяном*** *перваго проповедника Евангелия* [Акафист святителю Стефану, епископу Пермскому]; *убиен быв от злонравных* ***литовцев*** [Акафист преподобномученику Галактиону Вологодскому]; учителю *Богомудрый* ***алеутов*** *и* ***колошей****; светильниче пресветлый* ***эскимосов*** *и* ***коряков****; просветителю* ***тунгусов*** *и* ***индейцев****; благовестителю* ***эвенком*** *и* ***якутом*** [Акафист святителю Иннокентию (Вениаминову), митрополиту Московскому, апостолу Америки и Аляски], экзотизмы: *видев капища идольская и* ***пагоды буддийския*** [Акафист святому равноапостольному Николаю, архиепископу Японскому]; *Триединаго Божества благовеститель* ***в штате*** *Аляска* [Акафист святителю Иннокентию (Вениаминову), митрополиту Московскому, апостолу Америки и Аляски], личные имена: *слышав <…> о злом умышлении* ***Святополка****, яко хощет его убити* [Акафист святым благоверным князьям страстотерпцам Борису и Глебу].

Итак, объективно-профанный тип пространства является дополнительным по отношению к объективно-сакральному пространству, коррелирует с темпоральной разновидностью объективно-профанного времени, эксплицируется с помощью ядерных (топонимы, географическая терминология, локативные морфологические средства) и периферийных (этнонимы, экзотизмы, имена собственные) языковых единиц.

Таким образом, объективное пространство в текстах акафистов соответствует объективному времени, является локативным компонентом объективного хронотопа, структурируется как совокупность объективно-сакральной и объек-

тивно-профанной локативной разновидности, соотносится с исходной смысловой точкой (положением адресата акафиста), выражается при помощи ядерных и периферийных локативных указателей.

3.4.3. Субъективное пространство

В текстах акафистов объективное пространство (пространство земной жизни адресата акафиста, профаннный локативный фон) противопоставляется субъективному пространству адресанта, в котором «локализованы все восприятия индивидуума» [Мостепаненко 2010:16]. Исходной смысловой точкой данной разновидности пространства становится коллективный адресант, то есть автор-читатель (исполнитель) акафиста. Субъективный локус соотносится с духовным и предметно-ситуативным восприятием действительности. Следовательно, выделяются две разновидности – субъективно-духовное и субъективно-ситуативное пространство.

Субъективно-духовное пространство – это внутреннее пространство коллективного адресанта, понимаемое как фронтальное осмысление своего духовного местоположения. Субъективно-духовная разновидность пространства атрибутируется субститутами *мы*, *наш* и выражается описательно, с помощью пейоративно окрашенной оценочной лексики: *грех*; *согрешения*; *страсть*; *скорбь*; *му́ка*; *греховный*; *мрачный*; *лютый*; *темный* и др. в сочетании с пространственными предлогами: *в*; *из*. Приведем примеры из текста «Акафиста Богомладенцу Христу, Господу нашему»: ***мы*** *же, бессловесные,* ***в тесноте душевной пребывающие***; ***мы*** *же, подобно пастырям,* ***во тьме*** *беспроглядной* ***согрешений***; *ведущему* ***нас из мглы оккультной***.

Сигналом субъективно-духовного пространства является указание на вектор умозрительных перемещений по оси *Небо-ад*, которые осуществляются коллективным адресантом применительно к собственному духовно осмысливаемому местоположению. В данном случае экспликаторы субъективно-духовного простран-

ства идентичны экспликаторам сакрального пространства (лексико-семантические средства, обозначающие пространство духовного мира, метафорические репрезентации, аллюзии и прямые цитаты из Священного Писания) и при этом детерминированы указателями перцептивного восприятия, которые выражаются с помощью субститута *мы* в предложно-падежных формах, а также посредством глагольных форм первого лица множественного числа. Так, в цитате из текста «Акафиста святому мученику Вонифатию Тарсийскому»: *радуйся, научаяй* ***нас*** *присно возносити ум* ***наш к Богу*** экспликация субъективно-духовного пространства осуществляется комбинаторикой субститутов *нас, наш,* предложно-падежной формы *Богу* с предлогом *к*, имеющим сему направления, и инфинитивной формы глагола *возносити* с семой направления *вверх*, то есть *к Небу*. В примере из текста «Акафиста святителю Иоанну, архиепископу Шанхайскому и Сан-Францисскому» субъективно-духовное пространство соотносится с представлением коллективного адресанта о его местоположении после земной жизни: *да молитвами твоими* ***от геенны огненной избавимся***. В текстах акафистов, написанных на русском языке, в качестве указателя субъективно-духовного пространства употребляется церковнославянизм *одесную: и введи рабов Твоих в жизнь вечную блистающими делами добрыми, где мы, сев* ***одесную*** *Тебя, трепетными устами и благоговейными сердцами будем вечно петь Тебе: Аллилуия!* [Акафист Богомладенцу Христу, Господу нашему].

Таким образом, субъективно-духовное пространство, являясь внутренним духовым пространством коллективного адресанта акафиста, выражает местоположение (*невидимо*) *везде* и эксплицируется с помощью локативных конструкций, состоящих из пространственных предлогов и оценочной лексики с пейоративной окраской, а также посредством языковых средств, обозначающих сакральное пространство в совокупности с экспликаторами умозрительного (конструируемого) перемещения в нем.

Рассмотрим особенности языкового выражения субъективно-ситуативного пространства в текстах акафистов. Данная разновидность характеризует реальное пространство, в котором находится коллективный адресант

акафиста во время написания-чтения (исполнения) текста. Профанное пространство коллективного адресанта характеризуется как соотносящееся с землей (поддерживается вертикальная оппозиция *небо* vs *земля*, при которой сакральное пространство адресата акафиста противопоставляется профанному пространству коллективного адресанта)*: и* ***мы****, недостойнии, уповающее на милосердие Божие, дерзаем* ***на земли*** *бренными устами и благодарным сердцем воспевати* [Акафист святым мученикам Виленским Антонию, Иоанну и Евстафию].

Для выражения профанного пространства *земли* используются предложно-падежные формы лексических единиц, которые могут иметь как прямое, так и метафорическое значение: *мы,* ***в житейском море*** *сущи* [Акафист святому мученику Вонифатию Тарсийскому]. Наиболее частотными являются метафоры *земной юдоли*; *земного пути*: ***путь привременныя жизни*** *богоугодно пройдем* [Акафист блаженной Матроне Московской].

Субъективно-ситуативное пространство может сужаться до описания конкретной локации коллективного адресанта, который в процессе произнесения текста может находиться: *перед иконой*; *у мощей*; *пред ракою* и др.: *и мы, молящееся* ***в храме сем*** *и предстояще* ***пред ракою твоею*** [Акафист святому праведному Иоанну Русскому]; *услыши нас <…>****пред святою иконою твоею*** [Акафист святому праведному Иову Многострадальному].

Дескриптивное изображение места моления может объединять субъективно-духовное и субъективно-ситуативное пространство: *к тебе прибегаем,* ***обременении игом*** *тяжких многих* ***беззаконий наших*** *<…> и припадающее* ***к*** *многоцелебной* ***раце мощей твоих*** *молим тя* [Акафист святому блаженному Лаврентию Калужскому, Христа ради юродивому].

Как видим, субъективно-ситуативное пространство эксплицирует локальную ситуацию *здесь*, соотносится с земным местопребыванием коллективного адресанта акафиста, которое описывается в тексте с помощью прямых и переносных значений и противопоставляется объективно-сакральному пространству адресата акафиста.

Таким образом, субъективное пространство, являясь пространственным компонентом субъективного хронотопа, корреспондирует с категорией времени и сохраняет соответствующую христианскому мировоззрению бинарность, которая проявляется в текстовой экспликации двух видов пространств: субъективно-духовного *везде* и субъективно-ситуативного *здесь*. Исходной смысловой точкой субъективного пространства является коллективный адресант акафиста. Субъективно-духовное пространство создается лексическими средствами с пространственной и аксиологической семантикой, а также путем специфического применения локативных сигналов сакрального пространства.

Обобщим результаты исследования текстовой категории пространства в акафистах. Как показывает анализ, каждая пространственная разновидность взаимосвязана с темпоральной разновидностью соответствующего текстового хронотопа и отражает специфику идентичной разновидности темы акафиста.

Сакральное пространство накладывается на духовную тему, коррелирует с сакральным временем и составляет локативный компонент сакрального хронотопа Горнего Иерусалима (а также сакрального антипода ада), который может иметь как эсхатологическое, так и эоническое текстовое выражение. В качестве экспликаторов используются лексические единицы семантических парадигм *Небо* vs *ад*, цитаты Священного Писания. Для экспликации сакрального пространства характерно активное употребление метафорических репрезентаций. С помощью метафор описывается внутренний Горний Иерусалим адресата акафиста, а также осуществляется символизация географических мест, значимых для христианского мировоззрения.

Объективное пространство дополняет объективное время в структуре объективного хронотопа. Разновидности объективного времени накладываются на разновидности объективной предметной темы акафиста. Объективное пространство представлено двумя разновидностями: объективно-сакральной (соответствует объективно-сакральной теме) и объективно-профанной (соответствует объективно-профанной теме). Исходная смысловая точка объективного пространства связывается с местоположением адресата акафиста. Ближайшее пространственное

окружение святого сакрализируется и становится объективно-сакральным пространством, которое может быть открытым или закрытым (замкнутым). Объективно-профанное пространство является трехмерной реальностью обыденной жизни. Ядерными единицами объективного пространства являются топонимы, лексико-семантические указатели; периферию локативного поля составляют этнонимы, экзотизмы, личные имена.

Субъективное пространство накладывается на субъективную *мы*–тему, соотносится с внешним реальным хронотопом, в котором осуществляется декламация текста, а также отражает представление адресанта акафиста о собственном духовном местоположении; характеризуется субъективно-ситуативной и субъективно-духовной разновидностями. Исходной смысловой точкой становится коллективный адресант акафиста, чье местоположение *здесь* или *везде* дифференцируется с помощью соответствующих лексико-семантических, в том числе аксиологических сигналов. В текстах акафистов субъективно-ситуативная локация *здесь* может сочетаться с субъективно-духовной локацией *везде* в границах одной синтаксической конструкции, что отражает способность христианина осмысливать земное в духовном пространстве небесного.

Выводы по главе 3

Своеобразие хронотопа в тексте акафиста обусловливается дуалистичностью земного и небесного, что в лингвистическом выражении проявляется как корреляция тематической типологии с темпорально-локальными разновидностями.

Выделяются следующие виды хронотопов: сакральный (соотносится с духовной темой и отражает христианское представление о вечной жизни в ином мире); объективный (соотносится с объективной темой, эксплицирует историческую пространственно-временную реальность, в которой находится адресат акафиста, имеет разновидности объективно-сакральный и объективно-профанный хронотопы); субъективный (соотносится с субъективной *мы*–темой, представлен темпо-

рально-локативной оппозицией *здесь и сейчас* vs *везде и всегда*, которая характеризует пространственно-временное положение коллективного адресанта акафиста).

Категория времени выражается в тексте акафиста с помощью прямых и косвенных темпоральных указателей. Специфической чертой является отсутствие числительных датировок в большинстве текстов. Возможности грамматического времени используются для экспликации различных темпоральных разновидностей.

Категория пространства выражается при помощи ядерных и периферийных языковых средств: топонимов, географической терминологии, предложно-падежных форм с пространственным значением, глагольных форм с семой направленного движения, а также посредством этнонимов, экзотизмов и личных имен. Своеобразие жанра заключается в метафоричности пространства, бинарной семантике топонимов, обозначающих священные христианские места.

Специфичным для жанра акафиста является полифункциональная нагруженность отдельных лексических единиц. В частности, номинации Бога, Богородицы, ангельских чинов и др., рассматриваемые как сигналы духовной темы становятся метонимическими экспликаторами сакрального времени и сакрального пространства, а также вербализуют темпорально-локативные и предметно-духовные отношения.

Глава 4. Категории тональности и оценочности

4.1. Субъективная модальность текста

При исследовании текста особое значение придается феномену субъективности, который находит воплощение в ряде текстовых категорий. На вербализацию субъективности одним из первых в лингвистике обращает внимание В. фон Гумбольдт. Ученый обнаруживает иерархическую систему «субъективностей», включающую такие разновидности, как индивидуальная, коллективная, национальная и общечеловеческая. В качестве «великого средства», способного превращать субъективность в объективность, по мнению исследователя, выступает язык [Гумбольдт 1984].

Позднее изучение индивидуальной субъективности становится центром тяжести в научных изысканиях Ш. Балли. Ученый пишет о «тщетности» попыток приблизиться к объективной реальности в силу того, что «мы являемся рабами собственного «я» [Балли 1961: 22]. Лингвистом разрабатывается концепция модальности, в которой систематизируются представления о языковых формах выражения субъективного восприятия мыслящего объекта [Балли 2018: 215].

В XX веке за термином «модальность» закрепляется значение свойственного высказыванию «указания на отношение к действительности» [Виноградов 1975; Гальперин 1981; Матвеева 2003 и др.]. Языковедами рассматривается амбивалентность модальности, которая может носить объективный или субъективный характер. Объективная модальность является обязательным признаком высказывания, выражает «отношение содержания предложения-высказывания к реальности», создается облигаторными грамматическими средствами (формами наклонения) и интонационными способами (утверждение, вопрос, побуждение) [Матвеева 2003: 157]. Данное «гносеологическое понимание» модальности [Гальперин 1981: 114] противопоставляется субъективной модальности, которая выражает отношение автора к сообщаемому, его концепцию, точку зрения, позицию, его ценност-

ные ориентации, сформулированные ради сообщения читателю [Валгина 2003: 97].

Субъективная модальность является важным компонентом коммуникативно-содержательной специфики текста. Согласно психолингвистической модели К. Бюлера речевая коммуникация обусловлена триадой: говорящий, слушающий, предмет речи и представляется как реализация не только репрезентативной, но также экспрессивной и апеллятивной функций [Бюлер 1993: 34]. Две последние подразумевают выражение внутреннего состояния, эмоций и позиций отправителя (говорящего), а также побуждение к определенным реакциям реципиента (слушающего) [Филиппов 2003: 146]. Субъективность, связанная с личностным восприятием участников коммуникации, соотносится с представлением об оценочности, эмоциональности, экспрессивности и волеизъявлении [Арутюнова 1988; Беляева 1987; Бондарко 1988; Золотова 1962; Телия 1986].

Охарактеризуем перечисленные элементы субъективной модальности. Релевантным фактором, являющимся прагматическим основанием в процессе появления текста, становится волеизъявление. Выражение воли, желания сопрягается с представлением о коммуникативном намерении, или и н т е н ц и и , понимаемой в лингвистике как «исходный момент авторского замысла», который далее осознается как целеполагание, планируется, разрабатывается, оформляется в речи [Матвеева 2003: 107].

Применительно к религиозному стилю отмечается прототекстуальная значимость интенции, которая служит генетическим основанием для жанровых типов, функционирующих сегодня в пространстве религиозной коммуникации [Ицкович 2016: 16]. В религиозном стиле на основе прототекста (в русском Православии – текста Евангелия) выделяются три протожанра: молитва, проповедь и житие. Протожанр молитвы обусловливается такими целями, как просьба (с покаянием), благодарность, хвала. Главная цель протожанра проповеди – распространение вероучительных истин. Протожанр жития характеризуется основной целью – показать образцовую модель поведения христианина в земной жизни [там же: 16–20].

Как отмечалось в главе 1, жанр акафиста является производным от протожанра молитвы [Ицкович 2016: 16] и при этом сочетает в себе ярко выраженные нарративные компоненты протожанра жития. Таким образом, анализ субъективно-текстовых компонентов жанра акафиста предполагает обнаружение интенции хвалы, благодарности, просьбы, покаяния, а также цели демонстрации идеала.

С представлением об идеале напрямую соотносится категория оценочности, с помощью которой осуществляется текстовая экспликация аксиологических (ценностных) позиций участников коммуникации.

Категория оценочности парадоксальна. С одной стороны, оценочное высказывание интерпретируется с учетом фактора адресата и коммуникативной цели конкретного речевого акта [Арутюнова 1988: 5], то есть оценка обусловливается коммуникативно-прагматически. С другой стороны, ценности независимы от внешнего мира [там же: 56], и, по мнению исследователей, главное назначение ценностных суждений состоит в том, чтобы оказывать влияние [Stevenson 1964: 16]. Таким образом, оценочность подчиняется коммуникативно-прагматической задаче и при этом определяет ее специфику, оказывая воздействие на участников коммуникации (в том числе на отправителя сообщения).

В настоящее время активно развивается лингвоаксиология, задачей которой является исследование вербального выражения базовых ценностей. Вербальная номинация ценности, являющейся базовой для индивида и определенной группы лиц, получает обозначение аксиологема [Купина 2020: 33].

Включение в текст аксиологемы, формирующей ценностное высказывание, «вскрывает присутствие в действительном идеального» [Арутюнова 1988: 58], то есть оценка обнаруживает наличие «нормативной картины мира», с которой соотносятся предметы и события [там же: 7]. Собственно нормы (этические, эстетические и др.) формируются под влиянием традиционного функционального проявления различных сторон действительности [Болотов 1985], человеческого опыта, который вербально актуализируется в процессе общения [Звегинцев 1970: 281] и закрепляются в коллективном сознании. В религиозном сознании представление о норме формируется на основе «теоантропного принципа», согласно которому

«регулятивом человеческой жизнедеятельности» [Постовалова 2017: 77] является «сверхчувственное и притом личное Божество» [Лосев, Шестаков 1965: 172].

Представление о норме характеризуется возникновением ситуации выбора [Арутюнова 1988: 51], осуществляемого на определенном оценочном основании. В трудах Аристотеля, который пишет «об общей мере оценки ко всем видам добра и зла» – *номизме* [Аристотель 1978], закладывается рациональный (логический) подход к оцениванию. В современной лингвистике оценочная деятельность рассматривается как осуществляемая на логическом или эмоциональном основании с последующим оформлением в высказывании с помощью особых языковых или речевых единиц [Матвеева 2003: 214].

О ц е н о ч о с т ь , вслед за Т. В. Матвеевой, понимается нами как текстовая категория, построенная на логическом основании, и соотносящаяся «с рациональной (интеллектуальной, понятийной, когнитивной) оценкой в противопоставлении эмоциональной характеристике». В таком случае оценивание «может сопровождаться нулевым эмоциональным компонентом» [Шаховский 1975: 18]. Полевая структура категории оценочности включает ядерные текстовые единицы (лексическую пару *хорошо / плохо*, ее лексико-семантические варианты и модификации) и периферийные сигналы (нейтральную лексику с рационально-оценочной коннотацией; содержательно-событийные фрагменты, связанные с оценочным выводом). Примечательно, что текстовое ядро и периферия оценок могут совпадать и не совпадать с языковыми. Оценочность может носить как открытый, так и скрытый характер; отличаться однородностью или неоднородностью [Матвеева 1990: 29].

Как уже отмечалось, основанием для оценки может выступать не только мысль, но и чувство (положительные или отрицательные эмоции) [Ивин 1998; Матвеева 2003]. Эмоционально-экспрессивные структуры, выражающие психологическое осмысление сообщаемого, дополняют предметно-логические содержательные компоненты текста [Одинцов 1980; Горшков 2006] и выполняют функцию воздействия [Горшков 2006: 119].

Эмоционально-смысловое наполнение свойственно в целом языку, который «формирует эмоциональную картину мира представителей той или иной лингвокультуры». Лингвистами отмечается способность языка номинировать эмоции, выражать их, описывать, стимулировать, классифицировать, предлагать средства для языкового моделирования [Аванесова 2010: 5].

Свойство языковых и речевых единиц выражать эмоционально-оценочное состояние автора и его отношение к означаемому, речевому партнеру, коммуникативному событию и самому себе обозначается термином э к с п р е с с и в н о с т ь [Матвеева 2003: 403]. Таким образом, текстовая экспрессивность рассматривается как вербализованный результат процесса преобразования физиологического эмоционального состояния в эмотивное (то есть более высокого ранга осознанности) отношение говорящего к обозначаемому [Рубинштейн 1999; Телия 1986; Шингаров 1971].

Объединяя объективные (языковые) и субъективные (индивидуально-авторские) эмоционально-экспрессивные факторы, Ш. Балли выделяет три основных источника экспрессивности: собственная (естественная) эмоциональная окраска; образность (перенос значений, тропы); экспрессивность, соотнесенная с определенной социальной средой [Балли 2018: 11].

Эмоционально-экспрессивное содержание обусловливается волеизъявлением (интенцией) автора, что придает тексту «определенную психологическую окраску», или тональность [Матвеева 1990: 27].

Дадим рабочее определение, которое будем использовать при дальнейшем анализе. Т о н а л ь н о с т ь – это текстовая категория, в которой находит отражение эмоционально-волевая установка автора текста, его психологическая позиция по отношению к излагаемому, а также к адресату и ситуации общения [Купина, Матвеева 2017: 125].

Будучи организованной по полевому признаку [Шаховский 1988: 12], категория тональности эксплицируется базовыми средствами, то есть языковыми единицами с семантикой эмоциональности, усиления, волеизъявления, которые образуют ядро поля тональности, и единицами с непрямым выражением эмоциональ-

но-экспрессивной и волеизъявительной семантики, представляющими полевую периферию, которая чрезвычайно обширна и смещена в речь [Матвеева 1990: 28].

Следует отметить, что «каждый функциональный стиль характеризуется типовым представлением тонального содержания» [Матвеева 2014: 693], имеет свой диапазон тональностей, который позволяет автору выбирать тональность, наиболее соответствующую его целеустановке, предмету речи, адресованности, собственному темпераменту [Матвеева 1990: 27]. Перефразируя Ш. Балли, можно сказать, что тональность – это *душа* текста [Балли 2018: 222].

Для религиозного функционального стиля субъективно-модальной доминантой признается благоговейная тональность, которая связана с особенностью «затекстовой (прагматической) коммуникативной ситуации религиозного стиля – принципом двойной адресованности» [Ицкович 2016: 15]. В религиозных текстах «тональность отражает не только личность автора, цель и адресата, но и обращение к высшим силам, к Богу» [Ицкович 2007: 19]. Каждый жанр религиозного стиля при ведущем положении благоговейной тональности характеризуется собственным диапазоном интенционально обусловленных «экспрессивно-эмоционально-оценочных обертонов» [Ахманова 2004: 203].

В настоящей работе поле тональности рассматривается отдельно от оценочного поля. Мы принимаем во внимание обоснованное мнение о том, что для большинства случаев характерна комплексная (логико-эмоциональная) оценка [Лукьянова 1986]. При этом разделяем категорию тональности, выделяемую на эмоциональном основании, и категорию оценочности, формирующуюся предметно-логически. Разграничение категорий обосновывается следующими причинами. Известная онтологическая дихотомия разума и чувства, как правило, диспропорциональна. Об этом пишет Ш. Балли, отмечая, что в мысли, зависящей от жизни, «иногда в полную силу звучат эмоции», а «иногда субъективность принимает более интеллектуальную форму, выливаясь в ценностное суждение» [Балли 2018: 32]. В текстовом выражении отмеченная диспропорциональность проявляется не только количественно, но и качественно. Соответственно, существует дифференциация текстовых экспликаторов эмоционального и логического генезиса. «Ряд

лексических единиц характеризуется лишь одним типом оценочности, причем за пределами комплекса остаются ядерные единицы обоих полей – рационально-оценочные наречия в области поля оценок и эмоциональные междометия в области поля эмоций» [Матвеева 1990: 29]. Еще одной причиной разграничения является субъективно-модальная маркированность функциональных стилей, которая проявляется в предпочтении чисто эмоциональной или чисто рациональной оценки [там же].

Отметим так же, что текстовые категории тональности и оценочности рассматриваются как частные категории по отношению к родовой для них категории субъективной модальности [Матвеева 1990: 29].

4.2. Категория тональности в жанре акафиста

Категория тональности подразумевает направленность психологического состояния автора на предмет речи, адресата, ситуацию общения. Собственно эмоциональное состояние обусловливается интенцией адресанта. В жанре акафиста данные позиции характеризуются своей спецификой.

Мы полагаем, что определяющими при формировании полевой структуры тональности являются факторы адресации и интенции. Адресатами акафиста могут являться представители сакрального мира (Пресвятая Троица: Бог Отец, Бог Сын Иисус Христос, Святой Дух; Богородица; представители ангельских чинов, святые, пророки), а также особые сакральные события, нашедшие отражение в важнейших православных праздниках. Основными интенциями акафиста как христианского гимнографического жанра являются хвала и благодарение Горнему миру. Акафист можно рассматривать как «свернутую в материи языка идеальную форму» [Леонтьев 1972: 134] духовного обращения мира профанного к миру сакральному.

Тональность акафиста как «словесного произведения, служащего выражению религиозного чувства» [Псарев 1909: 1190], соотносится с идеей особого по-

чтения. Наиболее точно психологическое состояние адресанта акафиста передает слово *благоговейность.* Обоснуем данную мысль с помощью лексикографического описания. В словарной статье «Русского толкового словаря» В. В. Лопатина, Л. Е. Лопатиной приводится дефиниция лексемы *благоговеть* – «относиться с глубочайшим почтением к кому-чему-н.» [РТС 2004: 40]. Аналогичное значение находим в «Толковом словаре русского языка под ред. Ю. Н. Шведовой»: *благоговение* – «глубочайшее почтение» [ТСОШ 2007: 47]. Отметим, что словарная статья содержит помету «высок.», которая указывает на принадлежность слова к книжному стилю, передает оттенок торжественности, приподнятости. В «Словаре русской ментальности» дается более развернутое представление о понятии. *Благоговение* определяется как «радостное почтение в степени ужаса, смирения и покорности перед высшей силой (церк. *богобоязненность*, *страх Божий*)». С представлением о благоговении связывается «почтительное молчание человека». Благоговение вызывается «осознанием несопоставимого и непостижимого величия объекта (чаще всего – Бога или иного обожествляемого источника блага» [СРМ 2014: 45]. В «Толково-энциклопедическом словаре» Г. Н. Скляревской слово *благоговение* выступает в качестве лексемы современного русского православия и определяется как «религиозный трепет, связанный с преклонением перед Богом, Богородицей, святыми или святыней» [ТЭС 2016: 72]. Таким образом, термин б л а г о г о в е й н а я т о н а л ь н о с т ь наиболее полно отражает психологическое состояние адресанта акафиста.

Эмоциональное состояние особой почтительности, выражающееся в благоговейной тональности, усиливается символизмом православного храма, в стенах которого (перед иконой или ракой с мощами святого) осуществляется чтение акафиста. Святые отцы называют храм символом сошествия Бога к человеку и символом стремления человека к Богу. Храм воспринимается верующими как образ всего мироздания, в котором символично соединены видимый чувственный мир (храмовое пространство, предназначенное для народа) и невидимый духовный мир (церковный алтарь, предназначенный для священнослужителей) [Максим 1993: 159–166]. Благоговейное произнесение гимнографического акафистного

текста поддерживает общую атмосферу религиозного трепета, присущую пространству православного храма.

Следует отметить, что чтение акафиста не является обязательным богослужебным чином; молитвословия акафиста включаются «в состав частного богослужения» [ПЭ 2000: 376]. Следовательно, тексты данного жанра могут исполняться вне храма, в том числе келейно (в домашних условиях). Несмотря на то, что особых указаний относительно акафистного моления в Уставе не предусмотрено, традиция предписывает при чтении акафиста, являющегося *неседальным* гимном, совершать молитвенное обращение стоя, предваряя и завершая чтение акафиста специальными – начальными и завершающими – молитвами. Таким образом, возвышенность настроя дополняется канонически закрепленной ритуальностью молитвенных действий, которая не зависит от места произнесения текста.

В коммуникативной ситуации, возникающей при исполнении акафиста, сигналы благоговейной тональности проходят через весь текст, скрепляя его в единое целое [Матвеева 1990: 27]. При этом благоговейная тональность может рассматриваться как категория с полевой структурой. Ядро поля благоговейной тональности составляет гонорифический [Купина, Матвеева 2017: 228] компонент семантики, который проявляется в высокой плотности церковно-религиозной лексики: *Архангелов и ангелов Царь*; *купель Крещения*; *богоугодные молитвы*; *архиереи*; *вера Христова*; *Божественное Писание*; *церковь Православная*; *иерарх*; *проповедание*; *Евангельский образ*; *во имя Отца и Сына и Святаго Духа*; *Троица*; *крест Господень*; *апостольские труды*; *аллилуиа* [Акафист святителю Михаилу, Митрополиту Киевскому и всея Руси]; *великомученица*; *молитвенница*; *исповедники*; *Царствие Небесное*; *заповеди Христовы*; *блаженная*; *Божий Промысл*; *мощи*; *рабы Христовы*; *разрешение грехов*; *распятый на Кресте Сын Божий*; *богоприятная жертва*; *аминь* [Акафист святой великомученице Анастасии Узорешительнице].

Благоговейность, почтительность проявляется в употреблении полных вариантов имен со статусными определителями [Купина, Матвеева 2017: 228]: *Дево, Мати Господа Бога Вышняго*; *к Сыну Твоему, Господу и Спасителю нашему*

[Акафист Пресвятой Богородице Светлой Обители странников бездомных]; *Иисусе, Сыне Давидов* [Акафист Сладчайшему Господу нашему Иисусу Христу]; *видя пророк Давид пророка Нафана* [Акафист Всемогущему Богу, читаемый в нашествии печали]; *архиерей Божий Захария* [Акафист Сретению Господню]; *святии первоверховнии апостоли Петре и Павле* [Акафист святым первоверховным апостолам Петру и Павлу].

Ядерными единицами поля благоговейной тональности являются лексико-семантические средства, обозначающие эмоциональное состояние адресанта акафиста. Прежде всего, отметим лексемы со значением *благоговейности*: ***благоговейно*** *вопием к Преблагословенней* [Акафист Пресвятой Богородице в честь иконы Ее Казанской]; ***благоговейно*** *воспевати* [Акафист святым праведным Марфе и Марии, сестрам праведного Лазаря]*;* ***благоговейне*** *бо воспоминающе долготерпение твое* [Акафист преподобному Моисею Угрину, Печерскому]; *от нас* ***благоговейное*** *пение слышите* [Акафист преподобным Оптинским старцам].

Благоговейная тональность акафиста накладывается на интенцию хвалы, которая эксплицируется в текстах рядом семантически близких номинаций *чтить*; *почитать*; *хвалить*; *воспевать* и др.: ***восхваляти***; *усердныя* ***похвалы***; ***воспевати***; ***хвалим***; ***хвалебное*** *пение* [Акафист святому великомученику Георгию Победоносцу]; *составим* ***похвалу***; ***восхваляем*** *тя*; ***похваляюще*** *сицевое твое благоразумие*; ***похвальная воспевати***; ***хвала*** *Святей Троице* ***воспевается***; *поющее Тому* ***хвалебную*** *песнь* [Акафист святой равноапостольной великой княгине Российской Ольге]; *пение* ***похвальнее*** *вам приносяще*; *гласы* ***хвалебными*** *взываем*; *принесем вам* ***благохваления***; ***прехвальнии*** *Кирилле и Марие; примите <…> от нас* ***похвалы*** [Акафист преподобным Кириллу и Марии]; ***восхваляем*** *вас, мученики Российские*; ***прославляя*** *твои труды и мученическую кончину*; *приносим вам* ***похвалы***; ***прославляем*** *всех мучеников* [Акафист мученикам Российским века сего].

Эмоциональная приподнятость благоговения определяется интенцией благодарности адресату акафиста и проявляется в тексте посредством лексических единиц с семой *благодарения*, которые могут сочетаться с *хвалебной* лексикой:

благодарственная хваления *воспишем ти* [Акафист святой равноапостольной Нине, просветительнице Грузии]. Лексемы со значением *благодарности* употребляются также автономно: ***благодарственная*** *ти воспишующе* [Акафист преподобному Евфимию Суздальскому]; ***благодарно*** *поя премудрости Наставнику* [Акафист святому благоверному великому князю Михаилу Тверскому]; *мы вместе с ними* ***благодарственно*** *взываем тебе* [Акафист святителю Николаю Мирликийскому].

При экспликации благоговейной тональности применяются лексические указатели степени интенсивности: *восхваляюще тя,* ***усердно*** *поем* [Акафист святому благоверному великому князю Александру Невскому]; ***прилежно*** *молим* [Акафист преподобным Кириллу и Марии]. В современном русском языке лексема *прилежно* имеет значение «старательности» [ТСОШ 2007: 733], лексема *усердие* означает «большое старание» [ТСОШ 2007: 1034]. Примечательно, что в церковнославянском языке лексема *усердный* полисемична и в различных контекстах может означать такие качества, как «охотный», «ревностный», «смелый» [Седакова 2008: 378]. На наш взгляд, в приведенном примере значение церковнославянского слова *усердно* соответствует русскому аналогу *ревностно*, то есть «старательно, очень усердно» [ТСОШ 2007: 823]. Семантический компонент усиления *очень* позволяет воспринимать наречие *усердно* в качестве интенсификатора благоговейной тональности.

Благодаря письменной форме акафиста реализуется графическая возможность экспликации благоговейной тональности – авторами активно используются написания слов с прописных букв: *Богоприимче*; *от Девы*; *Спас миру Христос*; *Сына Еммануила*; *Духом Божиим*; *Божественных писаний*; *Отроча Иисуса*; *к Марии, Матери Его*; *Святыя Богоотроковицы* [Акафист святому праведному Симеону Богоприимцу]; *Пресвятыя Девы Марии*; *Бога Слова*; *Преблагословенныя Девы*; *Пречистую Деву и Матерь Спасителя мира*; *сподобивыйся имени отца Архитектона Небеснаго*; *Его со Отцем и Святым Духом* [Акафист святому и праведному Иосифу, Обручнику Пресвятой Девы Марии]; *хвала и честь Животворящему Богу*; *ждет Тебя, Нетленного Жениха*; *животворно Слово Твое святое*;

Тебе, Край и Предел высочайшей человеческой мечты; *Твой таинственный неуловимый Лик* [Акафист благодарственный "Слава Богу за все"].

Эмоциональное состояние особой почтительности, свойственное текстам акафистов, обусловливается прототекстуальной апелляцией к Священному Писанию (Евангелию). В тексты акафистов включаются как прямые, так и реминисцентные цитаты: *грядите по Мне, и сотворю вы ловцы человеком* [Акафист святителю Луке, исповеднику архиепископу Крымскому]. Ср.: *Христос, проходя по берегу моря Галилейского, увидел их, когда они закидывали свои сети, и сказал им: Грядите по Мне, и сотворю вы ловцы человеком* [Мф. 4:19]; *благую часть избравшая, яже не отымется от тебе* [Акафист святой преподобномученице великой княгине Елисавете]. Ср.: *Мария же благую часть избра, яже не отымется от нея* [Лк. 10:42]; *за убивающих же тя молилася еси: "Отче, отпусти им, не ведят бо, что творят"* [Акафист святой преподобномученице великой княгине Елисавете]. Ср.: *Иисус же глаголаше*: *Отче! Отпусти им: не ведят бо что творят* [Лк. 23:34].

К периферии поля благоговейной тональности акафиста относится книжная лексика, создающая небытовой фон: *благодарим Тебя за все ведомые и* ***сокровенные благодеяния*** *Твои*; ***благоухающий*** *воздух, горы,* ***простертые*** *в небо*; ***благословенна*** *мать земля с ее* ***скоротекущей*** *красотою*; ***пробуждающая*** *тоску по вечной* ***отчизне*** [Акафист благодарственный "Слава Богу за все"].

Немаловажную роль при экспликации благоговейной тональности играет тон голоса [Скворецкая 2002: 38], который обозначается как «показатель эмотивной индексальной информации, отражающий эмоциональное состояние говорящего в момент речи, его эмоционально-модальное отношение к сообщению, адресату, ситуации общения» [Фрейдина 2015: 284]. В настоящем исследовании задача изучения интонационных средств выразительности не ставится.

Значительными тонально-экспликативными возможностями в тексте акафиста обладает архаически-возвышенная лексика, которая формирует яркие тропы, фигуры речи: *равноангельным житием*; *незлобивый агнец*; *очи твоего сердца* [Акафист святому праведному Симеону Верхотурскому]; *алавастре мира целеб-*

наго [Акафист святому блаженному Прокопию Устюжскому]; *златоустый благовестниче православныя правды*; *в трудех крестоношения; у кормила правления церковнаго*; *благолепия венцем украшен* [Акафист святителю Тихону патриарху Московскому и всея России чудотворцу].

Благоговейная похвала осуществляется в жанре акафиста с помощью метафорических «символов сокровенного смысла» [Юрьева 2006: 18]. Метафора как экспликатор поля тональности в текстах акафистов представляется одним из ключевых средств и получает переосмысление с позиций христианской символики.

Символизм, по мнению исследователей, является «онтологическим фундаментом православия», поскольку опыт религиозного сознания представляет «по сути, акт откровения, идущий не снизу (от субъекта), но данный сверху – от Бога, то есть до конца неосознаваемый и неописуемый» [Бобков, Швецов 1996: 37]. Религиозное сознание, которому свойственна «необходимость говорить на абстрактные темы», становится дифференциальным признаком функционального стиля [Елоева, Перехвальская, Саусверде 2014: 82] и обусловливает высокий уровень символичности и метафоричности религиозных текстов, в том числе акафистов.

Одним из первых на метафоричность акафистов обращает внимание исследователь церковной гимнографии А. В. Попов. Ученый отмечает, что «церковному певцу… <необходимо>… духовное выразить в конкретном, материальном образе так, чтобы этот телесный образ не ограничивал духовного, не заслонял его собой, чтобы рельефно обнаружив духовное, <…> сам он отпал бы, как шелуха, чтобы потерялись из виду отчетливые черты его телесности и физической ограниченности» [Попов 2013: 585].

Как уже отмечалось, в течение нескольких столетий гимнографический текст первого акафиста оставался уникальным, сохраняя неповторимое название *Акафист* (Великий Акафист). Формирование корпуса новых акафистов, круг адресатов которых значительно расширился, вызвало необходимость номинационно выделить текст-первоисточник. Появляется конкретизирующее название – *Акафист Пресвятой Богородице*. В качестве объекта похвалы начинает воспри-

ниматься недосягаемая святость Богородицы, что фиксируется в именовании текста. Святость, то есть духовное совершенство, становится предметом глорификации в последующих текстах акафистов и осуществляется посредством «метафорических репрезентаций» [Gibbs 2008: 147] в тональности особого почитания – благоговеноcти.

В толково-энциклопедическом словаре «Лексика современного русского православия» Г. Н. Скляревской указывается на божественную природу святости. Лексема *святой* определяется как «исходящий от Бога, связанный с Богом, близкий к Богу»; «наделенный божественной благодатью, являющийся источником божественной силы» [ТЭС 2016: 477]. Особая почтительность к святости как Божественному проявлению закладывается в акафисте-первоисточнике и сохраняется в последующих текстах, обнаруживая неутраченную связь с Великим Акафистом (Акафистом Пресвятой Богородице).

Метафорические репрезентации, эксплицирующие понятие *святость / святой*, образуют развернутую таксономическую структуру. Рассмотрим более подробно группы метафор, используемые в текстах акафистов.

Описание святости происходит через метафорическое осмысление реалий мира живой природы. Святой – адресат акафиста – сравнивается с птицами: ***птице**, парящая в небеса* [Акафист святой мученице Татиане]; ***голубице** непорочная* [Акафист преподобной Ефросинии Полоцкой]; ***кокош**, птенцы своя охраняющий* [Акафист святителю Алексию, Митрополиту Московскому и всея Руси]; *сладкопесневии славии, весну вечнаго блаженства нам возвещающии* [Акафист всем святым, от века Богу угодившим], а также – с растениями: *рая Христова цвети* [Акафист святым мученикам Флору и Лавру]; *благовозделанная* ***лоза** добродетельная* ***виноградника** Христова* [Акафист святителю Николаю Мирликийскому]; ***маслино**, елей милости Божия источившая* [Акафист преподобному Александру Свирскому]. Авторами акафистов используется метафора пчелы: ***пчело** трудолюбивая, мудре взыскавшая цветы, в них же мед истины и спасения* [Акафист святому равноапостольному великому князю Владимиру]; ***пчело**, дыма идольского отлетевшая* [Акафист святой великомученице Екатерине].

Следует отметить прототекстуальность данных метафор. Так символическое значение, используемое в метафоре птицы, кодируется в текстах Священного Писания. В Ветхом Завете метафорическое наименование птицы передает идею жертвенности – «чистые птицы» приносятся в жертву. Птица может восприниматься как символ возвращения, в том числе возвращения человека в Небесное Отечество – к Богу-Отцу [Никифор 1990: 143]. Метафора птицы, собирающей своих птенцов, связывается с действиями Иисуса Христа. В Евангелии от Матфея приводятся слова Спасителя: *Иерусалиме, Иерусалиме <…> колькраты восхотех собрати чада твоя, якоже собирает кокош птенцы своя, и вы не восхотесте* [Мф. 23:37]. С помощью метафоры птицы в текстах акафистов выстраивается параллель со святыми намерениями Сына Божиего, что вызывает особенную благоговейность.

Генезис некоторых растительных метафор связан с текстом акафиста-первоисточника. Ср.: ***древо*** *светлоплодовитое*; ***древо*** *благосеннолиственное* [Великий Акафист (Акафист Пресвятой Богородице)]. Прототекстуальная метафора виноградной лозы фиксируется в Евангелии от Иоанна. Иисус Христос иносказательно говорит о себе: *Аз есмь лоза истинная, и Отец мой делатель есть* [Ин. 15:1].

Многозначная метафора пчелы известна по текстам Ветхого Завета. Когнитивные основания для выстраивания метафорического переноса с помощью данного христианского символа различны. Это и преследование врагов, свойственное пчелам [Втор. 1:44], и трудолюбие, и мудрость, и благодарное почитание людьми [Притч. 6:8].

Нам представляется уместным предположить, что метафоры объектов мира живой природы можно рассматривать также на основании общей семантической принадлежности к лексеме *живой*. Примечательна дефиниция лексемы *живой* в словарной статье «Толкового словаря русского языка» В.И. Даля: «кто жив, кто живет, живущий, в ком или в чем есть жизнь; о Боге: сый, сущий, всевечный, в самостоятельном бытии пребывающий; о человеке и животном: дышащий, <…> сохраняющий признаки земной жизни; о душе: одаренный духовною, бесплотною

жизнию, или же <…> спасенный» [Даль 2012: 323]. Обращает на себя внимание тот факт, что первую позицию в толковании занимает семантико-атрибутивная связь с Богом, которая расширяется коррелятами – «человек и животное», «душа», «растение». В текстах акафистов абстрактное понятие *святой* когнитивно замещается представлениями о конкретных объектах живой природы и строится на имплицитной связи святого человека с *сущим, всевечным* [Даль 2012: 323] – *живым* Богом, что обусловливает благоговейную настроенность.

Еще одну группу составляют метафоры из мира неживой природы. В этих метафорах, равным образом как и в группе метафор живой природы, прослеживается действие конструктивного принципа прототекстуальности, являющегося проявлением особенного, почтительного отношения. Обозначим наиболее показательные метафорические репрезентации данной группы.

В акафистах святым встречаются метафоры, связанные с осмыслением сущности «начала». Упоминается начало дня: ***утро****, добродетельми облагоуханное* [Акафист святителю Иоасафу Белгородскому]; ***заря,*** *сияющая в ночи греховной блуждающим* [Акафист святителю Николаю Мирликийскому]. Называется начало нового (после зимнего периода) природного цикла: ***весно****, лучами благодати осиянная* [Акафист святителю Иоасафу Белгородскому]. С помощью метафор *начала* выстраивается аллюзия на Евангельское Откровение, в котором Господь говорит о себе: *Аз есмь альфа и омега, начаток и конец* [Откр. 1:8]. В акафисте-первотексте Богородица восхваляется как *чудес Христовых начало* [Великий Акафист (Акафист Пресвятой Богородице)]. Божественное свойство «начала» проецируется на сущность святого человека. Тональность особого почитания подчеркивается имплицитной прецедентностью символики Евангелия и протожанрового текста Великого Акафиста (Акафиста Пресвятой Богородице).

Прототекстуальность прослеживается во всех подгруппах метафор из мира неживой природы. Приведем примеры метафор, называющих природные явления: ***молния****, ереси пожигающая*; ***гром****, соблазнителей устрашающий* [Акафист святителю Николаю Мирликийскому]; *духовнии ветры, зиму уныния от сердец наших прогоняющии* [Акафист всем святым, от века Богу угодившим]; ***роса*** *бла-*

годатная, орошающая и веселящая наша сердца [Акафист святителю Арсению Тверскому]. Отметим, что метафоры *грома* и *молнии* используются в акафисте-первоисточнике. Ср.: ***молние**, души просвещающая*; *яко **гром** враги устрашающая* [Великий Акафист (Акафист Пресвятой Богородице)].

На основании образности акафиста-первоисточника прославляемый святой имплицитно соотносится с Иисусом Христом и Богородицей с помощью подгруппы метафор небесных тел: *новое **светило** хладного севера* [Акафист преподобному Арсению Коневскому]; ***солнце** лежавших во зле* [Акафист святому мученику Авраамию]; ***звездо**, чудесно возсиявшая в Сибирстей стране* [Акафист святому праведному Симеону Верхотурскому]. Ср.: *радуйся, **Звездо**, являющая **Солнце***; *радуйся, **светило** незаходимаго Света; радуйся, луче умнаго **Солнца*** [Великий Акафист (Акафист Пресвятой Богородице)].

В качестве прототекстуальных примеров описываемой группы приведем метафоры земли: ***земле благая**, семя Слова Божия восприявшая* [Акафист святителю Алексию, Митрополиту Московскому и всея Руси]; ***нива** благовозделанная к плодоносию духовному* [Акафист святителю Варсонофию Тверскому]; *святейшая **пажите** киприотов* [Акафист святителю Спиридону Тримифунтскому]. Ср.: *радуйся, ниво, растящая гобзование щедрот; радуйся, земле обетования* [Великий Акафист (Акафист Пресвятой Богородице)]. Безусловно, метафора *земли* является более древней, чем текст Великого Акафиста и отсылает читателя к текстовому фрагменту Ветхого Завета, в котором повествуется о том, что земля принадлежала Иегове: *Моя есть земля, говорит сам Бог о себе* [Лев. 25:23]. Из Священного Писания известно также, что «земля Обетованная была весьма плодородна» [Никифор 1990: 273].

Прототекстуальными являются метафоры воды и водных источников: ***реко** исцелений благодатных* [Акафист преподобномученику Галактиону Вологодскому]; *многоцелебныя **кладязю** неисчерпаемый* [Акафист преподобному Сергию Радонежскому]; *живоносный **источниче**, благодать исцелений изливаяй* [Акафист святителю Тихону Задонскому]. В текстах акафистов реализуется представление о метафорическом источнике, имеющем направление в сакральную вечность: ***ис-***

***точниче**, в жизнь вечную текий* [Акафист святителю Иоасафу Белгородскому], которое впервые появляется в тексте Евангелия от Иоанна: *Отвеща Иисус и рече ей: «…но **вода**, юже (Аз) дам ему, будет в нем источник **воды**, текущия в живот вечный»* [Ин. 4:14].

Прокомментируем употребление метафоры огня, используемой в качестве прототекстуальной репрезентации понятия «святой»: ***пламя** благочестия* [Акафист преподобному Даниилу Столпнику]; ***огонь** богодухновенных вещаний* [Акафист трем святителям Василию Великому, Григорию Богослову и Иоанну Златоусту]; ***пламеновидный** столпе* [Акафист святителю Василию Великому]. В данной подгруппе выборочно сохраняется символическая специфика акафиста-первотекста. Ср.: ***огненный** столпе, наставляющий сущия во тьме* [Великий Акафист (Акафист Пресвятой Богородице)], а также поддерживается прототекстуальная преемственность с текстом Ветхого Завета, в котором упоминается «столп огненный» [Исх. 13:21–22], в виде которого Бог сопровождает народ израильский при Исходе из египетского плена.

Преемственные метафоры, применяемые в текстах акафистов, можно рассматривать как символические «предзнания» [Демьянков 2005: 6] о внутренних качествах святого. Так, метафоры веществ земной коры (камня, минерала, металла) обозначают такие свойства, как твердость, уверенность, надежность, внутреннюю красоту, значимость, ценность: ***каменю** надежды жизни* [Акафист преподобному Амвросию Оптинскому]; *крепкаго терпения **адаманте*** [Акафист святому великомученику Никите]; ***злато**, во все концы блещание о себе испущающее* [Акафист святителю Алексию, Митрополиту Московскому и всея Руси]; ***сребро**, от скверн греховных очищенное* [там же].

Употребление метафор из мира живой и неживой природы поддерживает благоговейное отношение автора к представителям сакрального мира. Метафора рассматривается как инструмент, с помощью которого «явление бытийного абсолюта – бесконечного» становится осознаваемым «в конечном и чувственном образе». Метафора акафиста «появляется, чтобы открыть земле небо, миру дольнему – мир Горний» [Ермолин 1998: 4]. Таким образом, сам факт использования

иносказания, метафорического переноса, исключающего лапидарную прямолинейность, выражает трепетность автора перед святостью адресата акафиста – объектом гимнографического восхваления.

В текстах акафистов «чувственность» образа усиливается метафорами, построенными на особенностях перцептивного восприятия окружающего мира. Зрительное восприятие представлено «световыми» метафорами: ***светильниче света*** *небесного* [Акафист преподобному Тихону Медынскому, Калужскому]; *древния России* ***сияние*** [Акафист преподобной Евфросинии Полоцкой]; ***свеща*** *много**свет**лая в земли Российстей, про**свещ**ающая всякого человека* [Акафист преподобному Амвросию Оптинскому]; *прекрасное* ***света*** *Евангельского* ***сияние*** [Акафист святителю Николаю Мирликийскому]. Трансцендентное значение прототекстуальной метафоры света объясняется в Евангелии: *Свет истинный, Иже просвещает всякого человека грядущаго в мир* [Ин. 1:9] – это сам Бог. Отметим, что акафист-первотекст содержит метафору *светоприемная свеща, сущим во тьме явльшаяся*, где под *свещой* понимается Богородица, а метафора *Свет* обозначает Сына Божиего – Иисуса Христа [Великий Акафист (Акафист Пресвятой Богородице)].

К «световым» метафорам можно отнести и метафоры огня, которые рассматриваются в группе метафор из мира неживой природы: ***огнем*** *ревности по Бозе горяй* [Акафист святителю Иоасафу Белгородскому]. Метафоры огня связываются также с тактильной перцепцией: ***пламенем*** *гнева Господня враги веры* ***опаляй*** [Акафист святителю Иоасафу Белгородскому]. «Тактильные» метафоры огня включают сему «тепла»: ***теплейший*** *любителю Господа Иисуса* [Акафист святому апостолу Симону Зилоту]; ***теплый*** *пред Господем о нас молитвенниче* [Акафист священномученику Антипе Пергамскому]. Отметим, что в церковнославянском языке лексема *теплый* имеет отличные от русского языка значения: 1) горячий; 2) *фигур.* усердный [Седакова 2008: 355].

Среди метафор, корреспондирующих с органами перцепции, можно выделить «звуковые» метафоры, которые раскрывают понятие *святой*, используя возможность слухового восприятия мира. В качестве «звуковых» метафор применяются звучащие музыкальные инструменты: ***свиреле*** *доброгласная, песньми духов-*

ными веселящая души человеков [Акафист преподобному Евфимию Суздальскому]; ***труба*** *духа, воспевшая глас истинного богословия* [Акафист святой великомученице Екатерине]; ***гусли*** *сладкозвучныя проповеди спасения* [Акафист святым равноапостольным Мефодию и Кириллу]. В текстах используются метафоры звучащего голоса человека: *девственнаго жития сладко**гласный** услаждателю* [Акафист святителю Иоанну Златоусту] или поющей птицы: *ластовицы сладко**песен**нии, пустыню Афона пении молитвенными огласившии* [Акафист преподобным отцам, на святой горе Афонской просиявшим].

Авторами акафистов применяются метафоры, связанные с обонятельными особенностями восприятия, которые эксплицируются через описание особого аромата и его источника: *фимиам кадильный, Богу приносимый* [Акафист блаженной Ксении Петербургской]; *пречуднаго благоухания крине пустынный* [Акафист преподобному Серафиму Саровскому]; *благоуханием святыни от архангела облагоуханная* [Акафист преподобной великой княгине Евфросинии Московской].

Метафоры, символично выражающие вкусовое восприятие, представлены двумя видами. Встречаются автономные метафоры, построенные на осязательных ассоциациях: ***сладкое*** *вино, в точиле Иисусовом изгнетенное* [Акафист преподобной Марии Египетской]; *жаждущих вечной жизни* ***сладкое*** *питие* [Акафист преподобному Арсению Коневскому]. Также отмечается наличие комплексных метафор, сочетающих ассоциативные ряды осязательного и слухового мировосприятия: ***орга́н*** *псалмопения* ***сладко****стройный* [Акафист преподобному Даниилу Столпнику]; ***свирель сладко****звучная* [Акафист святой равноапостольной Нине, просветительнице Грузии].

Особенность представленной выше группы метафор связана с использованием устойчивого эпитета «сладкий», употребление которого предполагает знание символической христианской ономастики. В форме суперлатива данный эпитет именует Сына Божиего – *Иисусе Сладчайший* [Акафист Сладчайшему Господу нашему Иисусу Христу]. В акафисте-первотексте именование Иисуса Христа соотносится с метафорой ***сладость*** *святая* [Великий Акафист (Акафист Пресвятой Богородице)]. Тип метафоры, основанной на осязательном восприятии мира,

латентно соединяет образ святого человека с Богом и Богородицей, что, безусловно, определяет особое эмоциональное состояние.

Тональность почитания сопровождает направленность метафор на выявление христианского идеала, достижимого в земной жизни. В частности, восхваление святого совершается путем метафорического осмысления наиболее значимых видов человеческой деятельности. Так, наиболее частотной является метафора воина, защитника: ***воин*** *противу князя власти воздушныя* [Акафист святителю Иоанну Златоусту]; *православия* ***страже*** *неусыпающий* [Акафист святителю Феодосию Черниговскому]; *дивный* ***ратоборче****, все оружия Божия восприемый* [Акафист преподобному Арсению Коневскому]. Святой человек воспринимается как тот, кто может спасти, защитить. Метафора победоносной воительницы *взбранной* ***Воеводе*** *победительная* [Великий Акафист (Акафист Пресвятой Богородице)] в составе конструкции обращения к Божией Матери является началом акафиста-первотекста и распознается как имманентный атрибут святости, вызывающий особое благоговение.

Назовем примеры других видов деятельности, включенных в метафорическую ткань акафистов и вызывающих почтительное отношение:

– метафора руководствующего начала: ***вождю****, ищущих спасения* [Акафист преподобному Амвросию Оптинскому]; *верный* ***путеводитель*** *ко спасению* [Акафист святителю Тихону, Патриарху Московскому и всея Руси]; *верный* ***руководителю*** *шествующих ко Господу* [Акафист святителю Арсению Тверскому]; *на корабли* ***кормчий*** [Акафист святителю Иоасафу Белгородскому];

– метафора садовника, сеятеля: ***сеятелю*** *мудрый благочестия* [Акафист святому великомученику и целителю Пантелеимону]; *духа благочестия* ***насадителю*** [Акафист святителю Луке (Войно-Ясенецкому) Симферопольскому]; *благий* ***делателю винограда*** *Христова* [Акафист святителю Алексию, Митрополиту Московскому и всея Руси];

– метафора целителя: ***врач*** *скорый всем земным* [Акафист святителю Николаю Мирликийскому]; ***врачу*** *скоромилостивый* [Акафист преподобному Сергию

Радонежскому]; *немощных* ***врач*** [Акафист святому великомученику Георгию Победоносцу].

В текстах акафистов при метафорическом описании деятельности святого человека обозначаются те виды работ, которые известны по евангельским описаниям земной жизни Иисуса Христа: *И приступиша к нему народи мнози, имуще с собою хромыя, слепыя, немыя, бедныя, и ины многи: и привергоша их к ногама Иисусовыма, и* ***исцели*** *их* [Мф. 15: 30]. Метафоры могут являться аллюзиями на упоминание подобного рода деятельности в притчах Христа: *Человек некий бе домовит, иже насади виноград* [Мф. 21:33–42]. Таким образом, данный метафорический блок характеризуется преемственностью со Священным Писанием, что, как уже отмечалось, является одним из средств экспликации благоговейной тональности.

С выражением особой почтительности в тексте акафиста связывается метафорическое осмысление прецедентных имен (как правило, авторами используются святых Ветхого Завета): ***Авелю****, кровию Христовой окропленный* [Акафист святителю Алексию, Митрополиту Московскому и всея Руси]; *новый* ***Иов*** [Акафист преподобному Даниилу Столпнику]; ***Авраам****, послушания ради Гласу Божию, отечество твое Нижний Новград, обитель и знаемых оставивый* [Акафист святителю Иоасафу Белгородскому].

Благоговейность проявляется в метафорическом прочтении известных цитат Евангелия: ***чистых сердцем*** *смиренный учителю* [Акафист преподобному Арсению Коневскому] – ср.: *Блажени* ***чистии сердцем****: яко тии Бога узрят* [Мф. 5:8]; ***мзду многу на небесех*** *стяжавый* [Акафист святителю Спиридону Тримифунтскому] – ср.: *Радуйтеся и веселитеся, яко* ***мзда ваша многа на небесех*** [Мф. 5:12]; ***соле земли*** [Акафист святому праведному Иоанну Кронштадтскому] – ср.: *Вы есте* ***соль земли*** [Мф. 5:13].

Тональность благоговения возникает при использовании метафор из мира материальных предметов – изделий. Указанный тип метафор поддерживают преемственность с текстом акафиста-первоисточника, восхваляющего святость Богородицы: *всем прибегающим к тебе крепкая* ***стена*** [Акафист святителю Николаю

Мирликийскому] – ср.: ***стена*** *еси девам, Богородице Дево* [Великий Акафист (Акафист Пресвятой Богородице)]; *святыя иконы Богоматере* ***колеснице*** [Акафист преподобному Арсению Коневскому] – ср.: *рауйся,* ***колеснице*** *пресвятая Сущаго на херувимех* [Великий Акафист (Акафист Пресвятой Богородице)]; ***чаше*** *всезлатая, черплющая обилие дарований от Дароподателя Христа* [Акафист святителю Арсению Тверскому] – ср.: *радуйся,* ***чаше****, черплющая радость* [Великий Акафист (Акафист Пресвятой Богородице)]; ***ключу*** *молитвы* [Акафист святителю Нектарию Эгинскому] – ср.: *радуйся,* ***ключу*** *Царствия Христова* [Великий Акафист (Акафист Пресвятой Богородице)]; ***лестница,*** *Богом утверждённая, по которой мы восходим* ***к небесам*** [Акафист святителю Николаю Мирликийскому] – ср.: *радуйся,* ***лествице небесная*** [Великий Акафист (Акафист Пресвятой Богородице)].

Некоторые метафоры материальных предметов-изделий соотносятся со священными для христиан предметами: *одушевленныя* ***скрижали закона Господня*** [Акафист преподобному Александру Свирскому]; ***олтарь****, на освященное служение Господу* ***освященный*** [Акафист святителю Иоанну Златоусту]; *живый* ***свитче закона Божия*** [Акафист святителю Варсонофию Тверскому].

Представленные группы метафор применяются для обозначения важнейшей христианской ценности – духовного совершенства, святости или *обóжения*, являющегося для христианина смыслом человеческой жизни [Георгий 2008]. Использование метафор святости сопрягается с экспликацией благоговейной тональности в тексте акафиста. В данном случае метафора как ключевой троп не только отражает личностное отношение автора [Скворецкая 2002: 39], но и соотносится с общежанровыми интенциями хвалы и благодарности.

Описание святости, осуществляемое с помощью осмысления символов из мира живой и неживой природы, а также через символическое раскрытие особенностей перцептивного познания, сопровождается особенным эмоциональным настроем, который находит выражение в прототекстуальности и прецедентности. Отметим, что рецепция благоговейной тональности во многом определяется теологической подготовленностью, способностью понимать метафорические коды

Священного Писания, в котором закладываются основные ключи христианской символики, а также знанием текста-первоисточника – Великого Акафиста (Акафиста Пресвятой Богородице).

Мы рассмотрели способы экспликации жанрообразующей ядерной тональности благоговения, которая сопровождает обращение к святым представителям сакрального мира.

В соответствии с идеей двоемирия в акафисте репрезентируется не только сакральный мир, но и профанная, то есть лишенная святости, действительность, в частности, субъективная реальность, связанная с мироощущением автора (и исполнителя) – коллективного адресанта акафиста.

Форма представления авторства в акафистном тексте специфична. Собственно-авторская речь строится от первого лица. Автор одновременно является субъектом речи и действующим лицом [Валгина 2003: 161], то есть возникает ситуация субъектной амбивалентности. С одной стороны, субъект акафиста рассматривается в качестве автора текста и выражает авторское эмоционально-экспрессивное состояние. С другой стороны, субъект акафиста выступает в роли исполнителя текста (читателя) и «по закону эмоционального заражения» [Телия 1986: 32] не только испытывает на себе воздействие авторской тональности, но и усиливает его, в том числе на невербальном уровне.

Форму текстового авторского представления, объединяющую автора с читателями и аудиторией, Д. Н. Шмелев называет «авторское *мы»*, [Шмелев 2002: 303]. При этом своеобразие экспликации тональности субъекта *мы* – коллективного адресанта – заключается в том, что в тексте выражают эмоционально-психологическое отношение не «много я», но «я и другие» [Виноградов 1952: 350].

Для «авторского *мы»* акафиста (коллективного адресанта), представляющего «идейно-стилистическое средоточие, фокус целого» [Виноградов 1971: 154], характерна высокая степень самокритичности. Данная позиция отражает основные положения христианской картины мира и соответствует стремлению христианина ввести душу в «сокровенное, новое житие духовное, ангельское, в жизнь

божественного бессмертия, дарованную нам Господом Иисусом Христом». Чтобы возродиться «для жизни новой, христианской» по Благодати Бога, необходимо признать свою греховность, вести «непрестанную молитву» «кающейся душой» [Журавский 2001: 82–87], то есть необходимо осознание масштаба существующей дистанции между собственным грешным состоянием и благодатной святостью.

Противопоставляя святости сакрального мира несовершенство (греховность) земной реальности, авторы акафистов создают антитезу благоговейной тональности и альтернативных эмоционально-волевых экспликатур.

По наблюдениям исследователей, эмоционально-волевой фон акафистных текстов коррелирует с тональной палитрой псалмов Ветхого Завета – поэтических текстов, к которым опосредованно восходит жанр акафиста [Попов 2013: 11]. Отмечается, что ветхозаветные песнопения представляют два контрастных по тональности блока. Первый блок составляют «**благодарственные** песнопения», в которых «выражаются радостные чувства благодарения Богу за его милости и благодеяния (пс. 17, пс. 29, пс. 114, пс. 117, пс. 123 и др.)» и «**хвалебные** песнопения», которые «служат выражением прославления Бога при размышлении о его совершенствах (пс. 102, пс. 106 и др.), при созерцании творений Божиих и помышлении о них (пс. 103, пс. 146, пс. 148 и др.)» и пр. [Попов 2013: 14]. Во второй блок входят альтернативные по эмоциональному и интенциональному настрою «**покаянные** песнопения, проникнутые чувством виновности перед Богом, сокрушения о грехах, молитвы о помиловании кающихся (например, пс. 6, пс. 31. пс. 50 и др.)» и «песнопения **скорбно-молитвенные**», «возникающие от сознания слабости <…> при постигающих испытаниях, опасностях, бедствиях (пс. 12, пс. 30, пс. 68, пс. 70, пс. 136 и др.), элементы скорбного чувства смягчены здесь надеждой на милость Божию (пс. 70, пс. 125 и др.)» [Попов 2013: 14].

Благоговейная тональность, соответствующая благодарственным и хвалебным поэтическим текстам Ветхого Завета, противопоставляется тональности скорбно-покаянной, свойственной покаянным и скорбно-молитвенным ветхозаветным песнопениям. В корпусе акафистных текстов известны примеры так называемых п о к а я н н ы х а к а ф и с т о в (развившихся из текстов покаянных псал-

мов), ведущей интенцией которых является выражение раскаяния, то есть «чувства сожаления по поводу своего поступка, проступка» [ТСОШ 2007: 807]. Добавим, что в православии представление о раскаянии связывается с отречением от грехов. (Ср.: *каяться* – «открывая свои грехи на исповеди, отрекаться от них» [ТЭС 2016: 264]). Соответственно, в текстах покаянных акафистов, выражение раскаяния сопрягается с решительным отказом от греха, с экспликацией осуждения совершенного проступка. В указанных текстах покаянная тональность приближается по доминантности к стилеобразующей благоговейной тональности и предполагает высокую степень интенсивности при текстовой экспликации.

Охарактеризуем специфику проявления тональности покаяния в акафистных текстах. Способы экспликации данной тональной разновидности представлены лексико-семантическими ядерными единицами. В названных текстах активно употребляются однокоренные лексемы *покаяние*, *каяться*, *кающийся*, *окаянный (окаянная)*, *покаявшиеся*, *раскаянный.* Авторы акафистов используют лексические дериваты со значением *грех*: *грехи*, *согрешения, грешный*, *греховный*, *согреших, грешник, грешница*, *прегрешения*, а также синонимический ряд адъектива «грешный»*: падший*, *порочный*, *скверный*, *непотребный*, *гнусная*, *оскверненная*, *недостойная*, *мерзкий.*

Покаянная тональность выражается в использовании эмоционально-оценочной лексики: *душу и тело* ***оскверних*** *деяньми* ***лютыми***; ***стыжуся; унынно*** *житие*; ***трепещу*** *окаянный* [Акафист покаянный, на основе Великого канона преподобного Андрея Критского]; *я в безумии своем* ***безжалостно*** *отымала ее во утробе моей*; *помилуй мя, всякой* ***мерзости*** *преисполненную*; *приводит мя в* ***трепет и ужас*** [Покаянный акафист жен, загубивших младенцев в утробе своей].

Используемые лексемы характеризуются наличием компонентов-усилителей в семантике. Так, лексема *лютый*, используемая в переносном значении, содержит интенсификатор «очень», наличие которого фиксируется как в русском языке: *лютый* – «очень сильный, тяжкий, причиняющий мучения» [ТСОШ 2007: 422], так и в церковнославянском языке – «тяжелый жестокий», «очень тяж-

кий» [Седакова 2008 173–174]. Аналогичный семантический компонент-усилитель составляет частное значение лексемы *трепет* (значение в словарных статьях определяется через слово *страх* [ТСОШ 2007: 948; Седакова 2008: 362], при этом *страх* – это «очень сильный испуг, сильная боязнь » [ТСОШ 2007: 949]).

Для усиления эмоциональной экспликации применяются лексико-семантические интенсификаторы: ***столь*** *гнусную грешницу* [Покаянный акафист жен, загубивших младенцев в утробе своей].

В качестве интенсификатора покаянной тональности употребляется прием гиперболы, построенный на языковой категории превосходности и эксплицируемый с помощью морфологических или синтаксических средств. Гипербола может создаваться при употреблении имен прилагательных в превосходной сравнительной степени: ***жесточайшая*** *во сто крат змеиного нрава*; *гнуснее всех я*; дейктических единиц со значением превосходства: *достигла* ***самой*** *вершины смертных грехов* [Покаянный акафист жен, загубивших младенцев в утробе своей]; предикатов с падежной формой кванторного местоимения *все: аз же гневом своим* ***превзошла всех*** *от века рожденных* [Покаянный акафист жен, загубивших младенцев в утробе своей]; синтаксических конструкций со сравнительным оборотом: *никтоже бо от сущих из Адама, якоже аз, согреших Тебе* [Акафист покаянный, на основе Великого канона преподобного Андрея Критского]

Эмоциональный накал, сопровождающий покаяние, вербализуется в текстах с помощью группы лексем, передающих состояние плача: *не отрини* ***слез*** *моих и* ***воздыханий*** *сердечных*; *начну* ***плакати*** *скверное свое житие*; *начало нынешнему* ***рыданию***; *возопи Ему* ***со слезами***; ***проливаю*** *и аз* ***слезы***; ***пролей капли слез***; *свою наготу горько* ***рыдая***; *да* ***плачуся*** *дел моих горько*; *прибегох к Тебе* ***со слезами*** [Акафист покаянный, на основе Великого канона преподобного Андрея Критского]; ***слезы*** *покаяния моего яко жертву за грехи моя к Тебе приносящую*; *помилуй мя, зельно* ***плачущую***; *прими источники* ***слез*** *моих*; ***плачуся*** *тепле злых моих и пагубных деяний, даждь ми* ***слезы*** *умиления* [Покаянный акафист жен, загубивших младенцев в утробе своей].

Покаянная тональность проявляется в дескриптивных конструкциях, обозначающих отвергаемый грех: ***сребролюбием*** *одержим еси* [Акафист покаянный, на основе Великого канона преподобного Андрея Критского]; *ради временнаго телеснаго покоя избегая многочадства, еще во чреве своем* ***убившая*** [Покаянный акафист жен, загубивших младенцев в утробе своей].

Эмоциональная оценка, составляющая покаянную тональность, проявляется в прецедентной образности, используемой в притчах священного прототекста (Евангелия, Ветхого Завета): *яко блудный сын расточил и аз богатство свое в блуде и гладом душевным истаяваю* [Акафист покаянный, на основе Великого канона преподобного Андрея Критского] – ср.: притча о блудном сыне [Лк. 15: 11–32]; *заблудих, яко овча погибшее* [Покаянный акафист жен, загубивших младенцев в утробе своей] – ср.: *Аще будет некоему человеку сто овец, и заблудит едина от них, не оставит ли девятьдесят и девять в горах и шед ищет заблудшая?* [Мф. 18:12]; *и снова возвратившуюся ко грехам, яко пес на свою блевотину* [Покаянный акафист жен, загубивших младенцев в утробе своей] – ср.: *Якоже пес, егда возвратится на своя блевотины, и мерзок бывает, тако безумный своею злобою возвращься на свой грех* [Притч. 26:11].

Авторы акафистов, создавая покаянный настрой, используют различные художественно-выразительные средства, в том числе сравнения: ***яко ночь*** *мрачное житие мое* [Покаянный акафист жен, загубивших младенцев в утробе своей]; метафоры: *оскверних* ***ризу плоти*** *моея*; ***наг*** *лежу* ***от добродетелей***; *ураних бо душу свою* ***стрелою прелюбодейства***; *презрев* ***внутреннюю*** *богообразную* ***скинию*** [Акафист покаянный, на основе Великого канона преподобного Андрея Критского]*;* ***адская пресельница***; ***язвы грехопадения*** *души*; ***совестью сожженную*** [Покаянный акафист жен, загубивших младенцев в утробе своей]; олицетворение: ***кровь*** *неповинных моих чад* ***вопиет*** *к Тебе* [Покаянный акафист жен, загубивших младенцев в утробе своей].

В покаянные акафисты включаются прецедентные имена, имплицитно указывающие на греховные поступки, отраженные в текстах Священного Писания: *продав душу свою греховным обычаем, якоже* ***братия Иосифа***; *яко* ***Каин*** *и аз*

принесох жертву порочную; *яко* ***Давид*** *согреших тебе* [Акафист покаянный, на основе Великого канона преподобного Андрея Критского]; *детоубийцу,* ***Ироду*** *подобную* [Покаянный акафист жен, загубивших младенцев в утробе своей].

В качестве средств создания покаянной тональности выступают риторические вопросы: *кто прострет ми руку помощи, аще не Ты?* [Акафист покаянный, на основе Великого канона преподобного Андрея Критского] *како столь гнусная грешница смею приступити к Тебе с молитвою моею?* [Покаянный акафист жен, загубивших младенцев в утробе своей].

Покаянная тональность отражает субъективную реальность и соотносится с позицией автора акафиста, его целеустановкой выразить «искреннее сокрушение о грехах» и «твердое намерение исправить свою жизнь», проявить веру в Христа, уверенность в Его милосердии [Никифор 1990: 515].

Следует отметить, что собственно покаянные акафисты предельно малочисленны, и для основного массива акафистных текстов – интенционально хвалебных (благодарственных) – субъективное самовосприятие автора сопрягается с идеей контрастного умаления собственного достоинства на фоне духовного совершенства адресата акафиста. Покаянные «нотки» точечно инкрустируются в общую тональность самоуничижения, которую можно обозначить как у н и ч и ж и т е л ь н а я т о н а л ь н о с т ь .

Имплицитно самоуничижение проявляется в намеренной анонимности акафистного текста, которая нивелирует роль адресанта (автора), выделяя значимость адресата – святого. Примеры атрибуции акафиста крайне малочисленны. Узким специалистам известны имена авторов нескольких акафистов Византийской эпохи (Патриарх Исидор, Патриарх Филофей, Иоанн Евгеник) и более позднего времени (Франциск Скорина, писатель князь С.И. Шаховской, князь Г.П. Гагарин, митрополит Московский Платон (Левшин), иеромонах Ювеналий, священник Иоанн Алексеев и некоторые др.) [Козлов 2000: 87]. Однако широкому кругу читателей, в том числе в религиозной среде, имена авторов акафистов, как правило, незнакомы. Показательным является тот факт, что атрибуция текста Великого

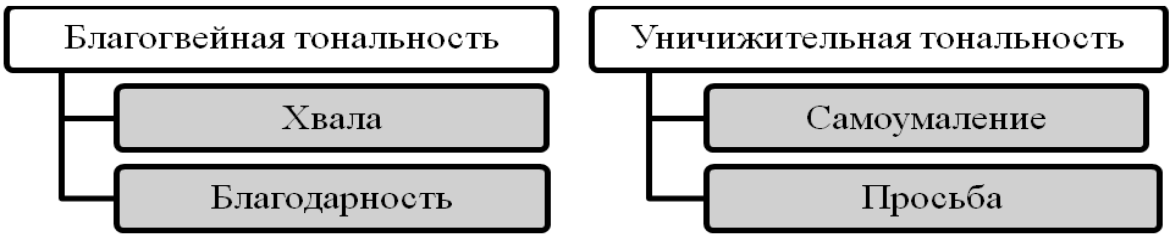
Акафиста, послужившего основой жанра, по-прежнему остается предметом научных споров [Аверинцев 1997; Козлов 2000; Попов 2013; Псарев 1909].

Отсутствие эксплицируемой атрибуции подразумевает «обезличенность» автора. Таким образом, используя терминологию Н.С. Валгиной, можно говорить об «обобщенном образе автора», который «предопределен жанром и типом текста» и имеет «типологические характеристики» [Валгина 2003: 98], в данном случае, связанные с интенцией самоуничижения, обусловленной спецификой религиозного сознания.

Автор как представитель профанного (лишенного святости) мира манифестирует в тексте свою недостойность и грешность, которая представляется ярким контрастом на фоне святости адресата акафиста. Подчеркнем, что характер уничижительной тональности обусловлен двумя мотивами. Первый мотив связан с идеей самоумаления автора, осознающего свою греховность по сравнению с духовным величием святого: ***Токмо великие*** *мученики и страстотерпцы, токмо преподобные и юродивые Христа ради, токмо странники и бессребреники, токмо столпники, отшельники и затворники.* ***Не мы, грешные, не мы, убогие, не мы, ползающие на брюхе*** [Акафист Святому Духу, Утешителю нашему]. Второй мотив обусловлен просьбой к адресату акафиста о помощи: *Слава Тебе, пришедый в мир грешныя спасти,* ***сохрани нас*** *от греха!* [Акафист Богомладенцу Иисусу, Богу нашему].

Уничижительная тональность противопоставляется тональности благоговения; осознание собственного несовершенства, немощи, потребности в помощи, обусловливающее интенции самоумаления и просьбы, поляризуются интенциями хвалы и благодарности святым. Данную интенционально-эмоциональную оппозицию можно представить в виде схемы 1.

Схема 1. Оппозиция благоговейной и уничижительной тональностей на основании интенции.



Охарактеризуем специфику экспликации уничижительной тональности в акафисте. На наш взгляд, одним из показательных признаков авторского самоуничижения является незначительная количественная выраженность данной тональной разновидности в текстах. Автор акафиста настолько самоумален, что практически не позволяет говорить о себе. Кроме того, имплицитным сигналом уничижительной тональности можно считать ограниченность набора экспликационных средств. Опишем данные средства.

Наиболее активно употребляемыми являются лексема *грешные* и ее семантические модификации, описывающие самоощущение коллективного автора: *Прими сие похвальное пение от нас* ***недостойных****; услыши нас* ***грешных*** [Акафист святителю Луке (Войно-Ясенецкому) Симферопольскому]; *научи и нас,* ***недостойных****, како подобает славити Бога*; *услыши и прими ныне нас,* ***грешных****, молящихся тебе*; *не оскудеет и ныне милосердие твое к нам*; *утеши ны,* ***отчаянныя*** [Акафист блаженной Матроне Московской]; *предстани святыми твоими молитвами пред Всемилостивым Спасителем нашим о нас,* ***недостойных и грешных*** [Акафист блаженной Ксении Петербургской]; *не остави нас* ***сирых*** [Акафист святой великомученице Татиане]; *аз* ***недостойный*** *и* ***грешный*** *припадая молюся*; *не презри мене* ***унылаго****,* ***немощнаго****, во многия беззакония впадшаго, и по вся дни и часы* ***согрешающаго*** [Акафист святителю Иннокентию Иркутскому]; *и мы,* ***грешнии****, любовию вопием ти*; *и нас* ***грешных*** *духовно воздвизаеши*; *мило-*

стивно призри на нас ***недостойных*** [Акафист святителю Иоасафу Белгородскому].

Как уже отмечалось, уничижительная тональность может точечно дополняться экспликаторами покаянной тональности, что повышает степень интенсивности эмоционально-волевого выражения: *мы, прижатые к земле* ***бесчисленным множеством грехов***, ***покаянными слезами*** *омывающиеся и поющие Богу: Аллилуия!* [Акафист Святому Духу, Утешителю нашему]; ***погрязшие в беззакониях*** *и срамных делах,* ***окаянные сердцем***, ***одержимые грехами*** *многими, взираем на образ Твой немладенческий, Богомладенче, и исцеляемся, и вразумляемся, и спасаемся от страстей своих, и поем Тебе* [Акафист Богомладенцу Иисусу, Богу нашему].

Уничижительная тональность усиливается с помощью использования ярких тропов: *помраченные греховною мглою*; *умерщвленные грехами души наша*; *наши темныя души*; *сущие в темнице греха*; *многими соблазнами и напастьми обуреваемые*; *сон греховный*; *тьма печалей*; *пучина отчаяния*; *мы, печальми земными угнетенные*; *окамененные и иссохшие сердца наши, в мирских сластях погрязнувшие* и др.

Одним из стилистических приемов при экспликации уничижительной тональности становится мейозис. Особенность приема мейозиса, обусловленного желанием говорящего «выдать большее за меньшее» [Матвеева 2003: 146], заключается «в выборе автором лексической единицы, которая содержит в семантике элемент, отражающий преднамеренное уменьшение описываемых качеств» [Нуриахметова 2014: 39]. Мейозис как одна из форм литоты «не констатирует реального положения дел, но передает эмоциональную оценку говорящего» [Кухаренко 2011: 71]. Лексико-семнатическими единицами мейозиса выступают качественные прилагательные со значением количества: *прими от нас* ***малое*** *сие моление* [Акафист преподобному Силуану Афонскому]; *не презри <…>* ***малаго*** *усердия нашего* [Акафист святителю Арсению Тверскому].

Как правило, описание собственного недостоинства осуществляется параллельно с вербализацией идеи смирения. Рассуждая о смирении как модели христианского поведения, святитель Игнатий Брянчанинов указывает на то, что сми-

рение, среди прочих проявлений данного свойства, подразумевает «глубокое познание своего ничтожества», а также «постоянное обвинение и укорение себя» [Игнатий 2014: 190]: *зная безмерные беззакония наши,* ***сами себя осуждаем*** [Акафист мученикам Российским века сего]. Однако «христианское смирение не представляет собой абсолютной приниженности, не есть придавленность, а есть сознание христианином малых сил своих и недостоинства по отношению к такому мерилу, как безгрешный образ Господа Иисуса Христа» [Попов 2013: 435]. Двойственность семантики слова *смирение* закрепляется в «Словаре трудных слов из богослужения» О. А. Седаковой: *Смирение* – 1) униженность, бедность, убожество; 2) смирение (добродетель) [Седакова 2008: 320].

В текстах акафистов лексема *смирение* и производные лексико-семантические единицы используются как экспликаторы уничижительной тональности: *с высоты небесной* ***на смирение*** *рабов Твоих призирающая*; *от глубины сердечная приносим Тебе* ***со смирением*** *похвальныя дары сия* [Акафист Пресвятой Богородице пред иконой «Призри на смирение»]; ***на нас смиренных*** [Акафист святителю Василию Великому]; *избранней от всех родов Божией Матери и Царице, скоропослушливо внемлющей молитвам* ***смиренным*** [Акафист перед иконой Божией Матери «Скоропослушница»]; ***смиренно*** *молимся тебе мы недостойнии* [Акафист святителю Иоасафу Белгородскому].

Отдельно отметим употребление однокоренных лексем *дерзновение, дерзающие, дерзать* и др., используемых по отношению к субъекту акафиста: *восхвалити ти* ***дерзающих*** [Акафист святителю Василию Великому]; ***со дерзновением*** *воспеваем Ти радостно* [Акафист Пресвятой Богородице перед иконой, именуемой «Умиление»]; *от душевнаго желания* ***дерзаем*** *принести похвальное пение* [Акафист собору святых Киево-Печерских]. Семантическое значение лексемы *дерзать* (эквивалент церковнославянского глагола *дерзати* [ПЦСС 2010: 142]) определяется с пометой «устар., книжн.» через лексему *осмеливаться* [ТСОШ 2007: 192], значение которой, в свою очередь, соотносится с проявлением *смелости* в переносном смысле (помета «перен.») как поведения, «выходящего за границы принятого» [там же: 902]. Данный семантический компонент присутствует

во всех производных рассматриваемого глагола. Следовательно, обращение к святому-адресату акафиста имплицитно обозначается как нечто «выходящее за границы принятого» в профанном мире, к которому принадлежит автор. Соответственно, употребление глагола *дерзать* и производных от него лексем может расцениваться как латентная экспликация авторского недостоинства, что соотносится с проявлением уничижительной тональности. Показательным является совместное использование лексических сочетаний, выражающих значение *смирения* и *дерзновения*: ***во смирении*** *сердца* ***дерзаем*** *воспевати тебе* [Акафист преподобному Аврамию Ростовскому].

Как отмечалось, уничижительная тональность сопровождает просьбу о помощи, обращенную к адресату – представителю сакрального мира. Наиболее активно в качестве экспликаторов данной интенции используются лексико-семантические единицы со значением *просьбы*, которые применяются в комплексе с дескриптивными обозначениями определенных обстоятельств и реализуются в форме императивов: *от всяких нас бед* ***свободи*** *и вся благая нам* ***даруй*** [Акафист Пресвятой Богородице в честь иконы Ее Абалацкой]; *Ты же <…> Того* ***умоли*** *избавитися нам бед и скорбей, и в будущем веце Небесное улучити Царствие* [Акафист преподобной великой княгине Евфросинии Московской]; ***Не остави*** *нас, сладостный и вожделенный Душе Божий,* ***прииди*** *же в нас,* ***яви*** *нам Сына, распятого и воскресшего, и в Сыне Отца!* [Акафист Святому Духу, Утешителю нашему].

В качестве интенсификаторов просьбы используются формы глагола *вопиять* и синонимичного глагола *взывать.* Лексическое значение глагола *вопиять* (эквивалентное церковнославянскому *вопияти* [ПЦСС 2010: 93]) определяется с пометой «стар.» как «громко взывать» [ТСОШ 2007: 109]. Соответственно, взывать (с пометой «высок.») означает «обращаться с призывом, звать» [ТСОШ 2007: 90]. Таким образом, в текстах акафистов при употреблении различных форм глагола *вопияти* (*вопиять*) и *взывати* (*взывать*) актуализируется несколько «коннотативных семантических компонентов» [Стернин 1985: 34], а именно дополнительное значение силы воздействия, обращенности к адресату и нацеленности на

получение ответа, которые выражают как эмоциональное состояние, так и интенцию просьбы.

Экспликация уничижительной тональности в акафистах осуществляется параллельно с выражением благоговейности по отношению к Горнему миру. Оппозиция профанного и сакрального на эмоционально-волевом уровне может реализовываться в текстах с помощью приема антитезы, построенного на синтаксической основе параллелизма конструкций [Одинцов 1973: 28]. В текстах акафистов антитеза, в соответствии с классификацией Л.А. Введенской, зачастую приобретает форму амфитезы, проявляющейся в утверждении и того, и другого члена противопоставления, что позволяет показать наиболее полный охват явлений [Введенская 1966: 131].

Покажем экспликацию уничижительной тональности с помощью амфитезы на примере фрагмента текста «Акафиста святым сорока мученикам Севастийским»: *вы бо, славнии мученицы, в воинстем чине за имя Христово крепко и единодушно подвизастеся и души своя за Него усердно положисте, помозите убо и нам пребыти твердыми и непоколебимыми в вере православной*. Своеобразие проявления амфитезы заключается в невербализованном выражении подразумевающихся качеств субъекта (автора) акафиста. *Твердость и непоколебимость в вере,* свойственные святым – адресатам акафиста, имплицитно противопоставляются *нетвердости* и *сомнениям* автора. Прием амфитезы соединяет экспликатуру положительных качеств, характеризующих святых адресатов акафиста, и импликатуру отрицательных черт, свойственных профанному субъекту (автору) текста. Тональный контраст усиливает эмоциональное воздействие и обосновывает интенцию просьбы к адресату акафиста о даровании возможности измениться.

Таким образом, являясь разновидностью покаянной тональности, уничижительная тональность, при экспликации которой возможны точечные включения лексико-семантических сигналов покаянной тональности, обусловливается интенциями самоумаления, а также просьбы. Специфика экспликации уничижительной тональности подчеркивается анонимностью текстов, незначительной тек-

стовой выраженностью. В качестве сигналов уничижительной тональности выступают лексико-семантические средства, тропы, стилистические фигуры.

Уничижительная, а также покаянная тональности противопоставляются благоговейной тональности и обладают равной степенью интенсивности. Лексико-семантические единицы, эксплицирующие названные тональности, характеризуются наличием однотипных интенсификаторов, входящих в структуру лексического значения слов (в частности, семантического компонента-усилителя *очень,* созначения *сильный*). Адресат акафиста глорифицируется с той же степенью интесивности, с какой адресант акафиста выражает раскаяние и самоуничижение.

Наблюдения показывают, что в текстах акафистов могут использоваться церковнославяно-русские паронимы, способные создавать «смысловые иллюзии» [Седакова 2008: 7] и передавать посредством одной и той же лексемы противоположные чувства, соотносимые с антитетическими тональностями – благоговейной и уничижительной (покаянной).

В качестве примера рассмотрим употребление паронима *умиление* и его производных. В русском языке слово *умиление* определяется как «нежное чувство, вызываемое чем-то трогательным» [ТСОШ 2007: 1027]. При этом *нежный* – это «ласковый, исполненный любви» [ТСОШ 2007: 509]; *любовь* – «сильное сердечное чувство; чувство глубокого расположения, самоотверженной и искренней привязанности» [ТСОШ 2007: 421]. В данном значении лексема *умиление* выступает в качестве экспликации тональности, коррелирующей с благоговейной, и выражает отношение адресанта к адресату акафиста: *любовию твоею побеждаеми,* ***умильно*** *вопием ти* [Акафист преподобному Тихону Медынскому, Калужскому]; *пение* ***умиленное*** *приносим ти, прославляюще тя глаголем* [Акафист святой равноапостольной великой княгине Российской Ольге].

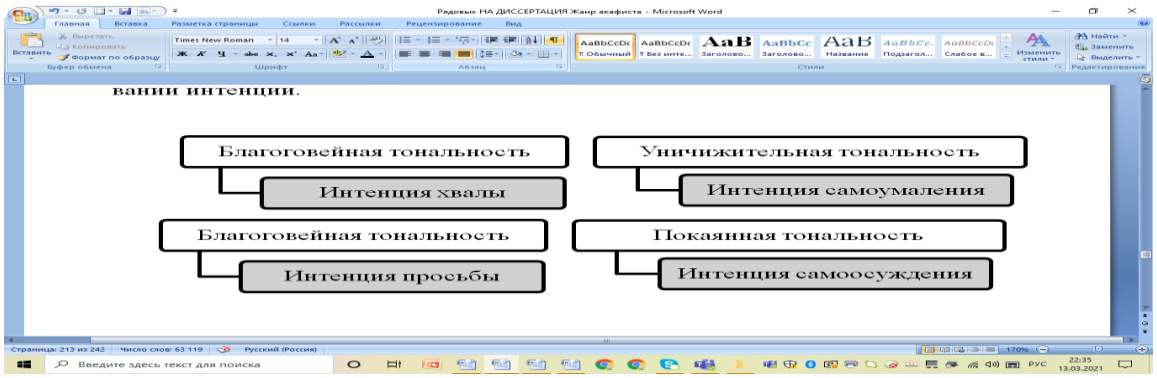
Совершенно другое значение лексема *умиление* имеет в церковнославянском языке: «печаль, сокрушение, раскаяние» [Седакова 2008: 373]. При употреблении в тексте акафиста слово *умиление* может соотноситься с уничижительной (или покаянной) тональностью, характеризуя адресанта как кающегося, сокруша-

ющегося: ***со умилением*** *взывати*; ***во умилении*** *вопием* [Акафист святым праведным Марфе и Марии, сестрам праведного Лазаря].

На примере двойственного значения лексемы *умиление* становится очевидным, что семантика паронима связывается с контекстным окружением и может обозначать противоположные смыслы. Возможность двоякого толкования одного и того же слова позволяет противопоставлять тональности, эксплицируемые посредством паронимов, как равные по степени воздействия.

Завершая описание категории тональности в жанре акафиста, отметим, что указанная категория соотносится с тематическим членением текстотипа акафиста, отражает прототекстуальную дихотомию Божественного и земного и проявляется на различных языковых уровнях, включая графические возможности, характерные для письменной формы акафиста. Большое значение при экспликации категории тональности имеет прямое и реминисцентное цитирование прототекста – Священного Писания. Яркими выразительными средствами становятся метафорические репрезентации, основанные на христианской символике, зафиксированной в текстах Ветхого и Нового Заветов.

Схема 2. Оппозиция ядерной и периферийных видов тональности на основании интенции.



Ядро тонального поля акафиста составляет благоговейная тональность, обусловленная интенцией хвалы (благодарности). Наряду с благоговейной в качестве ядерной в покаянных акафистах может выступать покаянная тональность, связанная с интенциями самоосуждения и отречения от греха. Периферийной является

уничижительная тональная разновидность, которая характеризует связанное с идеей самоумаления профанное самоопределение коллективного адресанта и в совокупности с покаянной тональностью составляет оппозицию благоговейному настрою по отношению к святому – адресату акафиста. (Специфика эмоционально-экспрессивной оппозиции, обусловленной волеустановкой автора, представлена на схеме 2). При экспликации в тексте различные виды тональности демонстрируют равнозначную степень интесивности.

4.3. Категория оценочности акафиста

Категория оценочности понимается нами как выраженное в тексте представление о положительном или отрицательном содержании описываемого явления и положительном или отрицательном отношении к адресату речи на основе логической дихотомии «хорошо – плохо» [Матвеева 1990: 28].

Процесс оценивания характеризуется наличием субъективного компонента [Богданова 2019: 15], следовательно, в категории оценочности отражается авторская позиция [Матвеева 1990: 28]. Специфика авторской позиции в жанре акафиста заключаетсяв том, что автор текста в своих оценках не индивидуален, но «стремится выразить коллективное отношение к изображаемому» [Лихачев 1986: 69] в соответствии с догматами религиозного сознания, в которых отражается Божественное Откровение [Купина, Матвеева 2017: 204]. При создании «текстов, демонстрирующих силу религиозного воздействия словом» [Купина, Матвеева 2017: 231], автор акафиста выступает в качестве проводника христианского (православного) мировоззрения. Он опирается на нравственный императив христианства, исходящий из уст Богочеловека Иисуса Христа [Купина, Матвеева 2017: 204], и обращается к прототексту Евангелия, в котором для христианина фиксируется «квинтессенция нравственного кодекса» [там же]. Связь с прототекстом проявляется в акафистах в виде прямого или реминисцентного цитирования: *грядите по Мне, и сотворю вы ловцы человеком* [Акафист святителю Луке, исповед-

нику архиепископу Крымскому]. Ср.: *Христос, проходя по берегу моря Галилейского, увидел их, когда они закидывали свои сети, и сказал им:* ***Грядите по Мне, и сотворю вы ловцы человеком***. [Мф. 4: 19]. *Слава Тебе, веселящемуся о едином грешнике кающемся* [Акафист Богомладенцу Иисусу, Господу нашему]. Ср.: *Сказываю вам, что так на небесах более* ***радости*** *будет* ***об одном грешнике кающемся*** [Лк. 15:23].

Итак, аксиологическая основа акафиста определяется православным мировоззрением, сформированным текстами Священного Писания (Евангелия). Известный религиозный философ Н. О. Лосский обозначает основополагающую православную сверхценность как «Божественную абсолютную полноту бытия» [Лосский 2000: 82], подчеркивая, что Бог и каждое Лицо Пресвятой Троицы составляют Всеобъемлющую абсолютную самоценность [там же: 89]: *слава Тебе, Ты – Свет от Света, Бог истинный; Слава Тебе, единородный Сыне, сущий в лоне Отчем, Ты явил нам Отца* [Акафист Богомладенцу Иисусу, Господу нашему]. Ядро системы православных ценностей формируются тремя добродетелями – верой, надеждой, любовью, объединенными вокруг абсолютной сверхценности – Бога: *Слава Тебе, единственная* ***Надежда*** *неочищенных сердец*; *пронзает душу обоюдоострый меч* ***любви*** *Божией*; *поклонились Младенцу, явившему им* ***веру*** *истинную* [Акафист Богомладенцу Иисусу, Господу нашему].

Православное мировоззрение разграничивает и противопоставляет ценности (любовь, доброта, верность, справедливость, милосердие, сострадание, самоотречение, мудрость, кротость, щедрость) и антиценности (ненависть, зло, неверность, лживость, лицемерие, жестокосердие, гордыня, тщеславие, самонадеянность, скупость). Демаркационная линия соответствует избранию одного из двух противоположных путей. «Один путь есть все превозмогающая любовь к Богу как изначальному Абсолютному Добру и любовь ко всем тварным деятелям как потенциально всеобъемлющему добру» [Лосский 2000: 94]. Это путь святости, который оценивается положительно. Избравшие этот путь «удостаиваются обóжения и входят от века в состав Царства Божия» [там же]. Другой путь «есть гордое стремление самому стать Богом и достигнуть абсолютной полноты бытия путем

покорения себе всех других существ. Это — идеал Сатаны; он <…> порождает жгучую ненависть к Богу и ко всякому подлинному добру» [Лосский 2000: 94]. Путь самообóжения и связанные с ним гордость, ненависть, злоба оцениваются резко отрицательно.

Демаркация ценностей русского православия осуществляется на основе мировоззренческой категоричности. В Нагорной проповеди Иисус Христос говорит: *Но да будет слово ваше: да, да; нет, нет; а что сверх этого, то от лукавого* [Мф. 5:37]. Неопределенность резко осуждается Господом в обращении к Ангелу Лаодикийской Церкви: *Знаю твои дела; ты ни холоден, ни горяч; о, если бы ты был холоден, или горяч! Но, как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих* [Откр. 3: 15–16]. Состояние неопределенности получает в святоотеческой традиции название *теплохладности*, которая «заслуживает порицания», в том числе и потому что «это греховное состояние усугубляется лицемерием» [Пестов 2018: 290]. Вербализация «принципиального отказа» [Данилов 2018], прежде всего, отказа от греха, характерна для христианина. Категоричность религиозного сознания отражается в текстах акафистов и эксплицируется как аксиологическая полярность, исключающая проявление «градуальности» [Колесникова 2010].

Христианская картина мира характеризуется «презумпциями и установками», которые приобретают словесное выражение в «речевом континууме ценностных суждений» [Шалина, Пикулева 2016: 123]. В текстах акафистов базовые ценности (антиценности) русского православия манифестируются с помощью вербальных знаков – аксиологем [Купина 2020: 33]. Отдельные слова, не являющиеся аксиологемами, могут иметь аксиологический статус, на который влияют ситуация употребления, контекстное окружение, иллокутивная сила высказывания, а также субъективный характер каждой коннотации [Скляревская 2019: 57]. В процессе реализации речевых процессов формируется аксиологический лексикон, который включает как собственно аксиологемы, так и аксиологически маркированные единицы [Купина 2020: 33].

Аксиологический лексикон жанра акафиста отражает специфику оценочного суждения, свойственную христианскому (православному) сознанию. В текстах акафистов выделяются две антитетические группы аксиологем, обозначающих ценности и антиценности православного мира в соответствии с контрадикторным представлением о добре и зле. Примечательно, что в церковнославянском языке значение слова *добрый* характеризуется оценочностью: «прекрасный, хороший, настоящий, годный для своего назначения» [Седакова 2008: 111]; значение оценочности входит и в семантику слова *доброта*: «цена», «превосходство», «благость» [ПЦСС 2010: 147]. Оценка содержится в семантике слов *злой* – «дурной» [ПЦСС 2010: 203], *зло* – «грех» [там же]; при этом в семантику лексемы *грех* также закладывается оценочный компонент (осуждения): *грех* – «нарушение религиозных предписаний, правил; **предосудительный** поступок» [ТСОШ 2007: 170].

Описание аксиологического своеобразия жанра начнем с аксиологем, обозначающих ценности русского православия и используемых в текстах акафистов. В качестве примера рассмотрим способы экспликации одной из наиболее значимых ценностей, свойственных святым – адресатам акафистов, – ценности д у х о в н о г о з д о р о в ь я . Лексико-семантический анализ словосочетания *духовное здоровье* позволяет выделить семантические компоненты: «правильное», «нормальное», «полное благополучие», составляющие значение лексемы *здоровье* [ТСОШ 2007: 275], и объединить эти компоненты со значением слова *дух* (являющимся производящим для деривата *духовное*) – «душевные свойства человека, его сознание, мышление, психические способности; начало, определяющее поведение, действия» [ТСОШ 2007: 220]. Таким образом, семантическое наполнение словосочетания *духовное здоровье* соответствует обозначению душевных свойств человека, которые оцениваются положительно, рассматриваются как норма.

В православном понимании духовная норма – здоровье соотносится с представлением о состоянии обóжения, о пути святости [Лосский 2000: 94] и осознается как базовая ценность, которая связывается логическими отношениями с другими ценностями, ее конкретизирующими [Малахова 2019: 74]. В текстах акафистов конкретизация ценности духовного здоровья вербализуется в таких аксиологемах,

как любовь к Богу: *нелицемерную* ***любовь ко Господу Богу*** *явившие* [Акафист Вере, Надежде, Любови и матери их Софии]; прославление Бога: *скорбным житием* ***славу Божию*** *в человеце* ***умножили*** *есте*; *духа терпения и ревности* ***о славе Божией*** *исполнении* [Акафист святым бессребренникам Косме и Дамиану]; любовь к ближнему: *через* ***любовь к ближнему*** *любить Бога нас научающая* [Акафист Пресвятой Богородице пред иконой "Единая Надежда отчаянных"]; духовная чистота: *склонялась над колыбелью Та, которая* ***удивила мир чистотою*** *своею* [Акафист Богомладенцу Христу, Господу нашему]; бескорыстие: ***безмездное*** *врачевание от всяких болезней* [Акафист святому великомученику и целителю Пантелеимону]; милосердие: *мы же* ***милосердие*** *твое, разум человеческий превосходящее, зряще вопием о тебе* [Акафист святому праведному Филарету Милостивому]; сострадание: *страждущих* ***сердоболием*** *утешавши;* ***благосострадательные*** *врачеве* [Акафист святым бессребренникам Косме и Дамиану]; помощь нуждающимся: *обычно для тебя* ***первым спешить на помощь*** *как по воздуху на лёгких крыльях благодати к находящимся в бедах* [Акафист святителю Николаю Мирликийскому]; терпение страданий: *во градех изгнания сибирского* ***терпя*** *глад, мраз и жестокость клевретов безбожных* [Акафист святителю Луке (Войно-Ясенецкому) Симферопольскому]; трудолюбие: *радуйся,* ***труды великие*** *в хлебне неленностно совершивый* [Акафист святому преподобному Корнилию, игумену Комельскому, Вологодскому чудотворцу]; правдолюбие: *радуйся, ибо тобою всякая ложь обличается; радуйся, ибо тобою всякая* ***истина*** *сбывается* [Акафист святителю Николаю Мирликийскому]; кротость: *радуйся,* ***образ кротости духовной*** [Акафист святителю Николаю Мирликийскому]; смирение, послушание: ***смирением*** *нелицемерным и* ***послушанием*** *всех* ***удививый*** [Акафист святому преподобному Кириллу, игумену Новоезерскому, чудотворцу]; состояние бесстрастия: ***восторжествовавый над всеми страстьми****; украсивыйся* ***благодатным безстрастием*** [Акафист святому великомученику и целителю Пантелеимону].

В качестве вербализованных знаков православных ценностей используются также лексемы: *благодать*; *благочестие*; *благонравие* [Акафист святителю Савве, архиепископу Сербскому]; *милосердие*; *утешение* [Акафист святой равноапостольной Марии Магдалине]; *спасение*; *любовь*; *правда*; *целомудрие* [Акафист святителю Иоанну Златоусту]. С помощью указанных аксиологем в текстах манифестируются нравственные ориентиры, положительные ценности, которыми обладает достигший духовного совершенства адресат акафиста. Посредством вербализации конкретизирующих ценностей в текстах акафистов прописывается нравственный эталон духовного здоровья, который латентно вызывает у читающих интенцию к самосовершенствованию.

Наряду с аксиологемами авторы акафистов активно употребляют аксиологически маркированную лексику. Текстовыми экспликаторами положительных ценностей, которые свойственны адресату акафиста, выступают дескриптивные лексемы с оценочным значением: ***добрый*** *воин*; ***верный*** *защитниче*; ***смиренномудре***; ***всемудре***; ***победивый*** [Акафист святому великомученику Георгию Победоносцу]; ***благочестивые*** *родители*; *рачителю* ***благий***; *учителю* ***истиннаго*** *богопознания*; ***добрая*** *дела твоя* [Акафист святителю Иоасафу Белгородскому]; ***верный*** *хранителю*; ***надежный*** *ходатаю*; ***достойный*** *делателю*; ***всечестное*** *имя твое* [Акафист святителю Митрофану Воронежскому].

Компонент оценочности может появляться в семантическом поле аксиологически нейтральной лексемы в условиях соответствующего контекста. Например, аксиологически нейтральная лексема *носить* имеет значение «то же, что и *нести* – взяв в руки или нагрузив на себя, перемещать, доставлять куда-нибудь [ТСОШ 2007: 518]), но обозначает действие, совершающееся не в одно время, не в один прием или не в одном направлении» [ТСОШ 2007: 528]. Статус аксиологически маркированной единицы глагол *носить* приобретает в контексте: *сотвори достойными носить в себе самого́ Христа* [Акафист Святому Духу, Утешителю нашему]. В сознании христианина возникает аллюзия на слова апостола Павла: *Ибо я ношу язвы Господа Иисуса на теле своем* [Гал. 6:17]. В толковании святителя Иоанна Златоуста сказано, что этими словами апостол «хвалится язвами»,

которые «оправдывают лучше всякого слова, лучше всякого голоса» [Иоанн Златоуст 2005: 365]. Таким образом, положительная оценка процесса *ношения в себе самого́ Христа* проецируется на аксиологически нейтральный глагол *носить*, который приобретает в контексте оценочную значимость.

Способность проявлять аксиологическую окраску в зависимости от контеста свойственна метафорам, с помощью которых в текстах акафистов эксплицируется категория тональности (о метафорических репрезентациях понятия *святость* в качестве сигналов благоговейной тональности подробно рассказывалось в предыдущем параграфе). Аксиологическая значимость метафор основывается на принципе переноса семантического компонента, обозначающего определенную ценность, с семантического поля аксиологемы на семантическое поле аксиологически нейтральной единицы. Например, в тексте «Акафиста мученикам Российским века сего» в фразе *получив духовную силу от Создателя и Начальника Церкви стали «камнем», на котором утвердилась Православная Вера* аксиологически нейтральная лексема *камень* – твердая горная порода кусками или сплошной массой, а также кусок, обломок такой породы [ТСОШ 2007: 319] приобретает аксиологическое осмысление: *камень* – ***истинная непоколебимая вера***, образцом которой, по имени и соответствующей сему имени твердости исповедания удостоился быть святой апостол Петр [ПЦСС 2010: 243]. Семантическое значение аксиологически нейтральной лексемы *камень* приобретает статус аксиологемы *вера*, которая конкретизируется оценочными предикатами *истинная* и *непоколебимая*.

За каждой метафорой окружающего мира закрепляется семантический дифференциальный признак, который соотносится с духовным состоянием или поступками святого человека. В составе метафоры нерукотворного объекта или явления может присутствовать адъективный указатель, обладающий дополнительными оценочными характеристиками: *роса* ***благодатная*** [Акафист святителю Арсению Тверскому]; *земля* ***благая*** [Акафист святителю Алексию, Митрополиту Московскому и всея Руси]; *адамант* ***драгоценный*** [Акафист святому праведному Иоанну Кормянскому]. Мелиоративно-оценочная лексика, входящая в структуру

данных метафор, позволяет рассматривать данные метафоры в качестве экспликаторов категории оценочности в жанре акафиста.

Положительная оценка может закрепляться в текстах акафистов посредством логико-риторического построения высказываний. Так, авторы акафистов используют индуктивный принцип при выстраивании оценочной характеристики. В текстах применяется дейктическое предложно-местоименное сочетание *сего ради,* которое выступает в качестве экспликатора логической связки двух суждений. Первое суждение представляет собой перечисление «дескриптивных оценочных предикатов» [Арутюнова 1988: 15] – положительных поступков и (или) качеств адресата акафиста. Второе суждение выражает интенцию хвалы. Обобщающая фраза, состоящая из логической связки *потому* (в церковнославянских текстах – *сего ради*) и глагольных форм, выражающих глорифицирующее действие, воспринимается как индуктивно выводимое суждение*: Постигая недоступное познанию учение о Святой Троице, был ты в Никее со святыми отцами поборником исповедания православной веры: ибо равным Отцу Сына исповедал, столь же вечным и равным властью, Ария же безумного обличил.* ***Потому*** *верные научились воспевать тебе* <…> [Акафист святителю Николаю Мирликийскому].

Аксиологический лексикон, обозначающий православные ценности, противопоставляется в текстах акафистов полярной группе антиценностей, вербализуемых посредством негативных аксиологем и аксиологически маркированных сигналов, выделяемых с помощью пейоративной (отрицательно-оценочной) лексики.

При обозначении антиценностей формируется негативный аксиологический лексикон. Негативные аксиологемы вербализуют грехи, пороки, а также совокупность проявлений осуждаемых явлений: *убоялся нечестивый Ирод и* ***хитростию*** *восхотел узнать о Младенце* [Акафист Богомладенцу Иисусу, Господу нашему]; *Максимианова* ***гнева*** *не убоявшиися*; *того* ***ярость*** *ни во что вменивши* [Акафист святым мученикам Адриану и Наталии]; ***от гордыни*** *латинской и лютерской много* ***зла*** *претерпели* [Акафист благоверному царю-мученику Иоанну Грозному, за веру православную со сродниками оклеветанному и убиенному].

К негативным аксиологемам на основе посессивной обусловленности можно отнести номинации представителей инфернальной части сакрального мира, оценочность которых «выражена в денотативном компоненте значения» [Стернин 1985: 57]: *бес* – **злой** дух [ТСОШ 2007: 41]; *демон* – **злой** дух [ТСОШ 2007: 190]; *дьявол* – **злой** дух, противостоящий Богу, сатана [ТСОШ 2007: 222] и др. Номинации представителей инфернального мира рассматриваются в связи с негативными аксиологемами как источник зла в профанном мире: ***злохитрство диавола**, ищуща житейскими попеченьми одержимых в сети своя уловляти* [Акафист блаженному Василию, Христа ради юродивому, Московскому чудотворцу]; *новое показа* ***зло*** *лукавый оный* ***служитель сатаны*** *Диоклетиан*; *вознесенную* ***диавола гордыню*** *низложивый* [Акафист великомученику Георгию Победоносцу]; ***от козней диавольских*** [Акафист святым бессребреникам Косме и Дамиану]; *лютою* ***злобою бесовской*** [Акафист благоверному царю-мученику Иоанну Грозному, за веру православную со сродниками оклеветанному и убиенному].

В негативно-оценочный лексикон активно включаются аксиологически маркированные единицы: *вся гордыня* ***мучителя бесчеловечнаго*** *посрамлена бысть* [Акафист святым мученикам Адриану и Наталии]; *стремления* ***богохульников*** [Акафист святому мученику младенцу Гавриилу Белостокскому] (*богохульствовать* – хулить Бога, поносить, осквернять церковные реликвии, обряды [ТСОШ 2007: 52]); *взыде на престол Римский* ***нечестивый*** *царь Декий* [Акафист святому мученику Трифону] (*нечестие* = беззаконие [ПЦСС 2010: 353]; *беззаконник* – грешный человек [ПЦСС 2010: 35]); ***злочестивый*** *и* ***зверонравный*** *епарх Ульпиан* [Акафист святой великомученице Татиане]; ***лютыя*** *и* ***горькия муки***; ***жестоко*** *биенная* [Акафист святым мученицам Вере, Надежде, Любови и матери их Софии]; *от* ***жестоких*** *ударов* [Акафист святым мученикам Адриану и Наталии].

Авторы акафистов используют эмотивные глаголы (Ю. Д. Апресян, А. Вежбицкая, Л. Н. Иорданская, И. Б. Левонтина и др.) и глагольные формы, передающие негативные эмоциональные состояния: ***разгневася*** *Аквилин* [Акафист святому мученику Трифону]; ***разъярися*** *нечестивый мучитель* [Акафист святой великомученице Татиане]; ***вознеистовився*** *царь на святую деву* [Акафист святой вели-

комученице Екатерине]; ***разсвирипе*** *же мучитель* [Акафист святой великомученице Ирине]; ***устрашая*** *тя предлежащими муками* [Акафист святым мученикам Адриану и Наталии].

Создавая негативную аксиологическую характеристику, авторы акафистов могут использовать приемы усиления, в частности, прием амплификации. Нарастание экспрессивности [Ахманова 2004: 42] вызывается высокой плотностью перечисляемых пейоративных лексических единиц: *яко* ***изнемогоша мучители****; ты бо* ***бичевание*** *крестообразное, к полу* ***пригвождение****, тела* ***иссечение****,* ***биение*** *и* ***осмеяние****, в темнице* ***заключение*** *и ины* ***злострадания*** *претерпела еси* [Акафист святой великомученице Татиане].

Аксиологически негативный фон усиливает глорификацию истинных ценностей, обладателем которых является адресат акафиста. При помощи полярных аксиологем и аксиологически маркированных единиц с антонимическим значением вербализуется ось ценностных оппозиций: *Бог – сатана*; *свет – мрак*; *покаяние – грех*; *мир – вражда*; *крепость духа – малодушие*; *щедрость – корыстолюбие* и т.д. Аксиологический контраст создается не только на лексическом уровне, но и на синтаксическом. Авторы акафистов активно используют прием синтаксического параллелизма (о котором упоминалось в главе 1). Для выражения идеи противопоставления создается симметричное построение предложений, при котором мысль распадается на равномерные части, в одной из них порицается порок, а в другой прославляется добродетель: *Радуйся, ибо с тобою мы* ***зависть попираем****; // радуйся, ибо благодаря тебе* ***благонравное житие исправляем***; *радуйся, ибо тобою попрано* ***поклонение твари****; // радуйся, ибо от тебя мы научились* ***поклоняться Творцу в Троице*** [Акафист святителю Николаю Мирликийскому].

Завершая характеристику категории оценочности в жанре акафиста, обозначим формальные компоненты о ц е н о ч н о й р а м к и , которая накладывается на высказывание [Вольф 2020] и представляет собой «упорядоченный комплекс признаков, образующих определенную структуру» [Телия 1986: 45]. В структуре оценочной рамки выделяют с у б ъ е к т о ц е н к и , обозначающий лицо или социум, с точки зрения которого дается оценка, и о б ъ е к т о ц е н к и (лицо, предмет или

событие) [Ивин 1970]. Субъект и объект оценки соединяются специальными аксиологическими предикатами [Вольф 1978: 34].

В текстах акафистов субъектами оценки, в соответствии с конструктивным принципом дихотомии небесного и земного, могут быть представители как сакрального, так и профанного мира. Так, при текстовом моделировании Страшного Суда в качестве *Судии* дает оценку Бог Иисус Христос: ***Иисусе, Судие*** *живых и мертвых*; ***Иисусе, не осуди*** *мя по делом моим*; *седяй* ***с Отцем*** *и хотяй* ***судити*** *живым и мертвым* [Акафист Сладчайшему Господу нашему Иисусу Христу]. Сам адресат акафиста как представитель сакрального мира также является субъектом оценки, в том числе той профанной действительности, которая окружает его в земной жизни: *Ария же безумнаго* ***обличил*** *еси*; *ибо* ***тобою*** *всякая ложь* ***обличается*** [Акафист святителю Николаю Мирликийскому]; ***видя*** *княже Феодор, яко братия его* ***неправедно*** *восприяша удел княжения его* [Акафист святым благоверным князьям Феодору, Давиду и Константину, Ярославским чудотворцам]. В профанном мире, представленном в тексте акафиста, субъектом оценки становится автор: *ты, святителю Спиридоне,* ***воистину*** *показался еси друг Христов* [Акафист святителю Спиридону Тримифунтскому]. В качестве субъекта оценки спорадически выступают участники описываемых событий, то есть представители профанного мира, окружающие адресата акафиста во время его земного пребывания: *Слышавше и видевше дивное твое житие, кротость же, смирение и премногую добродетель,* ***гонители*** *твои* ***удивишася и прославляху*** *тебе, яко человека* ***праведна*** [Акафист святому исповеднику Иоанну Русскому]. Субъект оценки может восприниматься обобщенно: ***всего мира*** *наслаждение*; *проповедует* ***весь мир*** *тебя <…> скорого во всех бедах заступника* [Акафист святителю Николаю Мирликийскому].

Обратимся к объектам оценки. Безусловно, основной объект оценок – это адресат акафиста, на которого «весьма активно обращены оценочные предикаты» [Арутюнова 1988: 5]: ***добрый*** *пастырь Николай* [Акафист святителю Николаю Мирликийскому]. Отметим, что лексема *добрый* употребляется в оценочном значении «хороший» [ТСОШ 2007: 203]. Кроме того, вне зависимости от адреса-

ции в текстах акафистов объектами акафиста являются представители Горнего мира: ***великому пророку Илии***; ***Моисею***, ***чудесно*** *преложившему жезл в змия* [Акафист святителю Спиридону Тримифунтскому]. Оценку получает и собственно Горний мир: *достигнем* ***преславных*** *селений райских, идеже несть печаль, ни воздыхание, но жизнь безконечная* [Акафист святому Архангелу Михаилу]. В качестве антипода объектом негативной оценки выступает инфернальный мир и его представители: *сети* ***врага лукаваго*** [Акафист святому мученику Вонифатию]. Наблюдения выявляют возможность текстовой экспликации самооценки, при которой субъект и объект оценки совпадают: *видя* ***себе невинно оклеветана, осуждена*** [Акафист святителю Гурию Казанскому]; ***блудные*** *и* ***нечистые***, ***отягощенные страстями*** *и* ***бездерзновенные в молитве***, ***опустившиеся до скотов несмысленных*** *и* ***сжигаемые совестию***, *взываем к Тебе* [Акафист Святому Духу, Утешителю нашему]. Объектами оценки становятся участники объективно-профанных событий: ***беззаконное*** *умышление самозваннаго царя*; ***не подобает*** *царю православному оженитися еретичкою* [Акафист священномученику Ермогену, Патриарху Московскому и всея Руси]. В качестве объекта генерализирующей оценки может восприниматься профанный (лишенный святости) мир: ***падшаго мира*** *дольняго* [Акафист святому Архангелу Михаилу]

Таким образом, оценочная рамка акафиста, представленная субъектами и объектами оценки, включает в себя представителей сакрального, профанного миров и обобщенно – сами миры.

Итак, оценочность акафиста как компонент субъективной модальности реализуется посредством аксиологического лексикона, а также синтаксических конструкций и логико-риторических построений и проявляется «в характеристике героев, в своеобразном распределении предикативных и релятивных отрезков, в сентенциях, в умозаключениях, в актуализации отдельных частей и др.» [Гальперин 1981: 115]. В качестве аксиологем в текстах акафистов вербализуются ценности, составляющие аксиологическую прототекстуальную концепцию религиозного стиля. В жанре акафиста сохраняется аксиологическая категоричность, свойственная православному мировоззрению и обусловливающая выстраивание оси

ценностных оппозиций. Специфика компонентов, составляющих текстовую оценочную структуру, соотносится с принципом дихотомии небесного и земного.

Выводы по главе 4

Текстовые категории тональности и оценочности составляют поле субъективной модальности, которая является важным компонентом коммуникативно-содержательной специфики жанра акафиста. На экстралингвистической основе, под влиянием положений христианской (православной) картины мира, формируется специфика указанных категорий. Прямое и реминисцентное цитирование Священного Писания (Евангелия) обосновывает эмоционально-волевую установку, оценочное отношение автора к изображаемому в текстах акафистов.

Категория тональности и категория оценочности находятся во взаимодействии, представляя собой экспликацию комплексной логико-эмоциональной оценки. При этом каждая из категорий характеризуется своеобразием, различными текстовыми экспликаторами.

Так, спецификой текстового выражения категории тональности в жанре акафиста становится противопоставление благоговейной и уничижительной (покаянной) тональностей. Указанная антитеза соотносится с одним из конструктивных принципов религиозного стиля, постулирующим иерархическую дихотомичность Божественного и земного. В полевой структуре категории тональности акафиста в качестве ядерной выступает благоговейная тональность, адресованная к сакральному миру. На периферии тонального поля находится уничижительная (покаянная) тональность, соответствующая эмоционально-волевому состоянию адресанта как представителя профанного мира. Антитетические разновидности тональности характеризуются равной степенью интенсивности, что находит выражение в текстах акафистов посредством использования семантически равнозначных интенсификаторов.

Категория оценочности эксплицируется в текстах акафистов с помощью аксиологического лексикона, включающего аксиологемы, которые могут обозначать

как ценности, так и антиценности русского православия, а также аксиологически маркированную (мелиоративную и пейоративную) лексику. Аксиологическая категоричность, свойственная христианскому представлению о добре и зле, воплощается в текстах акафистов посредством оси ценностных оппозиций, формируемых как на лексическом, так и на синтаксическом языковых уровнях.

.

Заключение

Изменение социально-политического устройства, произошедшее в России в последнее десятилетие XX века, позволило восстановить статус религии как неотъемлемой части общественного сознания, что, в свою очередь, привело к выделению религиозного стиля в составе функциональных разновидностей русского литературного языка.

Описание специфики языка сферы религиозного общения соотносится с представлением о христианской картине мира как экстралингвистическом факторе функционального стиля. Идеи двоемирия, спасения, теозиса закладываются прототекстом и эксплицируются под влиянием стилевых конструктивных принципов в частном проявлении – в текстотипе акафиста. Детальное изучение экспликационных возможностей текстовых категорий, выбранных для анализа в настоящей работе, позволило охарактеризовать специфику активно развивающегося жанра акафиста.

Итоги исследования. Специфичным для жанра акафиста является феномен двуплановой гибридности. Внутристилевая гибридность акафиста заключается в сочетании черт ведущих прототекстуальных жанров религиозного стиля – молитвы и жития. Переплетение повествовательных, поэтических и риторических компонентов в ткани текста акафиста позволяет говорить о межстилевой гибридности жанра, который находится в области пересечения художественного и религиозного функциональных стилей.

Своеобразие типологических признаков жанра акафиста выявляется при исследовании текстовых категорий композиции, темы, хронотопа, тональности, оценочности.

Специфика композиции акафиста рассматривается как формальный жанрообразующий признак. Идентифицирующие черты композиционного устройства акафиста формируются протожанровым текстом Великого Акафиста и строго сохраняются во всех последующих текстах.

Тематическая организация текстотипа акафиста характеризуется категориально-тематической дуальностью, которая соответствует христианскому представлению о сакральной и реальной сторонах действительности. В текстотипе выделяются духовная и предметная темы. Духовная тема, включающая богословскую трактовку текста, является наиболее значимой и выраженной. Духовная тема образуется триадой тематических цепочек (адресатной, теоцентрической и амартиацентрической) протожанрового текста Великого Акафиста и является определяющим фактором при классификации последующих текстов акафистов. Жанровое ядро акафиста образуется текстами, в которых сохраняется набор протожанровых тематических цепочек духовной темы. Отсутствие магистральной адресатной цепочки в составе духовной темы обусловливает периферийное положение текста.

Предметная тема представлена в качестве фоновой, отражает существующую и конструируемую реальность. Предметная тема состоит из объективной и субъективной тем. Объективная тема увязывается с адресатом акафиста, соотносится с предметной реальностью повествовательной линии текста, имеет объективно-сакральную и объективно-профанную тематические разновидности. Выделение субъективной *мы*–темы обусловливается представлением о коллективном адресанте (авторе-исполнителе) акафиста. Субъективная *мы*–тема обозначает предметную реальность ретрансляции текста, а также соотносится с представлением о духовном состоянии коллективного адресанта. Своеобразие выражения категории темы в жанре акафиста обусловливается идеей двоемирия, характерной для религиозного сознания. Спецификой тематической организации акафиста являются зоны вербальной аппликации предметного и духовного осмысления действительности.

Тематическое членение акафиста, экстраполирующее дуальность видимого и невидимого мира, отражается в хронотопе акафиста. Духовная тема накладывается на сакральный хронотоп, ведущим типом которого становится Горний Иерусалим (Царствие Небесное). Предметная тема соотносится с реальным хронотопом (разновидности: объективный и субъективный). В субъективном хронотопе

двойственность мировосприятия коллективного адресанта проявляется в конвергирующей формуле *здесь и сейчас* vs *везде и всегда*. Своеобразие акафиста при экспликации категории хронотопа проявляется в семантической бинарности и полифункциональной нагруженности отдельных лексических единиц. Так, номинации Бога, Богородицы, ангельских чинов и др., являющиеся сигналами духовной темы, становятся метонимическими экспликаторами сакрального времени и сакрального пространства, таким образом, комплексно вербализуются темпорально-локативные и предметно-духовные отношения.

Категория тональности в жанре акафиста представлена контрадикторной дихотомией тональностей – благоговейной, связанной с адресатом акафиста, и уничижительной, соотносимой с коллективным адресантом. При текстовой реализации указанные антонимические тональности характеризуются равнозначно высокой степенью интенсивности.

Категория оценочности выражается посредством аксиологического лексикона, в составе которого используются аксиологемы, обозначающие ключевые ценности и антиценности русского православия, а также аксиологически маркированная лексика (в том числе применяемая в составе метафор), и может оформляться с помощью логико-формальных грамматических структур. Категория оценочности отражает аксиологическую категоричность, свойственную христианскому мировосприятию.

Перспективы дальнейшей разработки темы. Начатое исследование представляется перспективным, позволяющим на коммуникативно-прагматическом основании осуществить более масштабное изучение жанра акафиста.

Научный интерес вызывает диахронический анализ текстов акафистов, временные рамки написания которых достаточно раздвинуты. На материале сопоставительного исследования акафистов различных временных периодов возможно выявление определенных тенденций, отражающих общее развитие религозного стиля.

Кроме того, возникает научная необходимость синхронного сопоставительного анализа текстов акафистов в соответствии с субжанровым членением.

Перспективным является исследование тематически объединенных текстов акафистов, представляющих собой варианты хвалебно-благодарственного обращения к одному и тому же адресату.

Отдельно необходимо отметить, что для составления более полной картины реализации акафиста как жанра религиозного стиля релевантным представляется изучение текстов акафистов, создаваемых в разных христианских конфессиях, например, католических акафистов.

Недостаточно изученными остаются тексты псевдоакафистов, составление которых осуществляется в настоящее время.

Имеющий многовековую историю жанр акафиста активно развивается. Дальнейшее исследование специфики акафиста во всем многообразии его экспликационных возможностей может способствовать формированию наиболее полного представления о религиозном стиле как функционально-стилистической разновидности русского литературного языка.

Список литературы

1. Аванесов С. С. Акафист преподобному Антонию Римлянину: теологические мотивы в контексте повседневных сакрально-коммуникативных практик / С. С. Аванесов // Новгородика 2018. Повседневная жизнь новгородцев: история и современность: сборник материалов конференции. – Великий Новгород: НГУ им. Ярослава Мудрого, 2018. – С. 103–107.
2. Аванесова Н. В. Эмоциональность и экспрессивность – категории коммуникативной лингвистики / Н. В. Аванесова // Вестник Югорского государственного университета. – 2010. – Вып. 2 (17). – С. 5–9.
3. Авеличев А. К. Возвращение риторики (Предисловие) / А. К. Авеличев, Ф. Дюбуа, Ж. Эделин и др. // Общая риторика. – М.: Прогресс, 1986. – С. 5–26.
4. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. С. Аверинцев. – М.: Coda, 1997. – 347 с.
5. Аверкий (Таушев), архиеп. Святые – жатва Божия / Архиепископ Аверкий (Таушев). – М., Севастополь: Церковно-историческое общество, 2018. – 669 с.
6. Агафонова М. А. Структурно-семантические особенности гимнографического текста (на материале акафиста преподобным Марии и Кириллу Радонежским и его перевода на английский язык) / М. А. Агафонова, М. Н. Коннова // ScriptaManent.– 2014. – № 20. – С. 5–11.
7. Адмони В. Г. Грамматика и текст / В. Г. Адмони // Вопросы языкознания.– 1985. – № 1. – С. 63–70.
8. Адрианова-Перетц В. П. Сюжетное повествование в житийных памятниках XI – XIII вв. / В. П. Адрианова-Перетц // Истоки русской беллетристики: возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе; отв. ред. Я. С. Лурье. – Л.: Наука, 1970. – С.70–88.

9. Александр (Семенов-Тян-Шанский), еп. Православный катихизис / Епископ Александр (Семенов-Тян-Шанский). – Киев: Типография Киево-Печерской Лавры, 2010. – 150 с.
10. Алефиренко Н. Ф. Современные проблемы науки о языке / Н. Ф. Алефиренко. – М.: Флинта. Наука, 2005. – 416 с.
11. Антоний (Блум), митр. Быть христианином / Антоний, митрополит Сурожский. – М.: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», 2012. – 112 с.
12. Античные риторики; под ред. А. А. Тахо-Годи. – М.: Изд-во МГУ, 1978. – 352 с.
13. Аристотель. Собрание сочинений: в 4 т. / Аристотель. – М.: Мысль, 1978. – Т. 2. – 687 с.
14. Арнольд И. В. Лексико-семантическое поле в языке и тематическая сетка текста / И. В. Арнольд // Текст как объект комплексного анализа в вузе: сборник статей. – Л.: Гос. пед. ин-т им. А. И. Герцена, 1984. – С. 3–11.
15. Арнольд И. В. Основы научных исследований в лингвистике / И. В. Арнольд. – М.: Высшая школа, 1991. – 144 с.
16. Артамонова Е. В. Жанры русской речи: исповедь, просьба о прощении, принесение извинения: автореф. дис. … д-ра филол. наук: 10.02.01 / Артамонова Елена Валерьевна. – Казань, 2008. – 19 с.
17. Арутюнова Н. Д. К проблеме связности прозаического текста / Н. Д. Арутюнова // Памяти акад. В. В. Виноградова: сборник статей. – М.: Изд-во МГУ, 1971. – С. 22–30.
18. Арутюнова Н. Д. Фактор адресата / Н. Д. Арутюнова // Известия АН СССР. Сер. лит. и яз. – 1981. – № 4. – Т. 40. – С. 356–367.
19. Арутюнова Н. Д. Типы языковых значений: (Оценка. Событие. Факт) / Н. Д. Арутюнова. – М.: Наука, 1988. – 341 с.
20. Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека / Н. Д. Арутюнова. – 2-е изд., испр. – М.: Языки русской культуры, 1999. – 896 с.

21. Архипова К. А. Семантико-прагматические особенности обращения в текстах молитвы: на материале англоязычных молитвенных текстов: автореф. канд. филол. наук: 10.02.04 / Архипова Ксения Александровна. – Санкт-Петербург, 2013. – 20 с.
22. Аскольдов С. Время и религиозный смысл / С. Аскольдов // Вопросы философии и психологии; под ред. Л. М. Лопатина. – 1913. – С.137–173.
23. Асмус М. В. Рецензия на книгу: Папайаннис Г. Акафист: неизвестные аспекты весьма известного текста. Текстологические и метрические замечания, аннотированная библиография. Θεσσαλονίκη, 2006. 306 σ / М. В. Асмус // Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. – 2008. – № 21. – С. 121–133.
24. Баженова Е. А. Научный текст в аспекте политекстуальности / Е. А. Баженова. – Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 2001. – 269 с.
25. Балли Ш. Французская стилистика / Ш. Балли. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1961. – 394 с.
26. Балли Ш. Язык и жизнь / Ш. Балли. – М.: Едиториал УРСС, 2018. – 230 с.
27. Баранов А. Г. Функционально-прагматическая концепция текста / А. Г. Баранов. – Ростов-на-Дону: Изд-во Ростов. ун-та, 1993. – 180 с.
28. Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики / М. М. Бахтин. – М.: Художественная литература, 1975. – 504 с.
29. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. – М.: Искусство, 1979. – 424 с.
30. Бахтин М. М. Бахтин под маской. Маска третья. Волошинов В. Н. Марксизм и философия языка / В. Н. Волошинов (М. М. Бахтин). – М.: Лабиринт, 1993. – 192 с.
31. Бахтин М. М. Проблема речевых жанров. Собр. соч. / М. М. Бахтин. – Т. 5: Работы 1940–1960 гг. – М.: Русские словари, 1996.– С. 159–206.
32. Беднягина Т. В. Специфика агиографического хронотопа в византийском «Мученичестве Евстафия Плакиды и кровных его» // Литература, фольклор: текст, проблемы и методы исследования: сборник научных трудов,

посвященный 60-летию филологического факультета КГУ. – Курган: Изд-во КГУ, 2013. – С. 17–25.

33. Белинский В. Г. Весь Белинский. Трехтомное собрание сочинений в одной книге / В. Г. Белинский. – Ногинск: Осеон-Групп, 2019. – 1792 с.
34. Беляева Е. И. Модальность в различных типах речевых актов / Е. И. Беляева // Научные доклады высшей школы. Филологические науки.– 1987. – № 3. – С. 64–69.
35. Белякова С. М. Категория темпоральности в русском языке: история изучения / С. М. Белякова. – Тюмень: Изд-во Тюмен. гос. ун-та, 2005. – 252 с.
36. Бердяев Н. А. Философия свободного духа / Н. А. Бердяев. – М.: PublicDomain, 2009. – 404 с.
37. Библер В. С. Мышление как творчество / В. С. Библер. – М.: Политиздат, 1975. – 340 с.
38. Бобков К. В. Символ и духовный опыт православия / К. В. Бобков, Е. В. Швецов. – М.: ИЗАН, 1996. – 312 с.
39. Богданова Л. И. Эволюция оценок и ценностей и ее отражение в современном русском языке / Л. И. Богданова // Аксиологические аспекты современных филологических исследований: тезисы докладов Международной научной конференции; отв. ред. Н. А. Купина. – Екатеринбург: Издательский дом «Ажур», 2019. – С. 15–17.
40. Богословский В. Д. Богородичная символика в русской культуре: Богослужебные книги и акафисты: дис. … канд. филос. наук: 24.00.01 / Богословский Валерий Дмитриевич. – Саранск, 1999. – 270 с.
41. Бокадорова Н. Ю. Французская лингвистическая традиция XIII – начала XIX века. Структура знания о языке / Н. Ю. Бокадорова. – М.: Наука, 1987. – 152 с.
42. Болотов В. И. Проблемы теории эмоционального воздействия текста: дис. … д-ра филол. наук: 10.02.19 / Болотов Владимир Иванович. – Ташкент, 1985. – 402 с.

43. Бондарко А. В. Теория функциональной грамматики. Введение. Аспектуальность. Временная локализованность. Таксис / А. В. Бондарко. – Л.: Наука, 1988. – 348 с.
44. Борисова Т. С. Книжная справа XVII века в истории церковнославянского перевода акафиста Богоматери / Т. С. Борисова // Сибирский филологический журнал. – 2020. – Т. 2. – С. 266–276.
45. Бортников В. И. Категориально-текстовая идентификация вариантов художественного текста: дис. … канд. филол. наук: 10.02.01 / Бортников Владислав Игоревич. – Екатеринбург, 2015. – 323 с.
46. Бортников В. И. Лингвистический анализ текста. Учебно-методическое пособие / В. И. Бортников. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2020. – 112 с.
47. Брандес М. П. Стилистика текста. Немецкий язык. Теоретический курс: учебник / М. П. Брандес. – М.: Университет, 2014. – 428 с.
48. Бугаева И. В. Стилистические особенности и жанры религиозной сферы // И. В. Бугаева / Стилистика текста: межвуз. сборник научных трудов. – Н. Новгород: НГЛУ им. Н.А. Добролюбова, 2005. – С. 3–11.
49. Бугаева И. В. Православный социолект: лингвокультурологические аспекты религиозной коммуникации / И. В. Бугаева // Язык, литература, ментальность: разнообразие культурных практик. – Курск: Изд-во Курского гос. тех. ун-та, 2006 *а*. – С. 31–34.
50. Бугаева И. В. Номинация святых в русской православной традиции / И. В. Бугаева // Библия и европейская литературная традиция. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006 *б*. – Вып. 2. – С. 85–93.
51. Бугаева И. В. Некоторые семантические процессы в религиозной лексике / И. В. Бугаева // Активные процессы в лексике и фразеологии: материалы международной конференции. – М., Ярославль: Изд-во МПГУ, 2007. – С. 29–32.

52. Бугаева И. В. Язык православной сферы: современное состояние, тенденции развития: автореф. дис. … д-ра филол. наук: 10.02.01 / Бугаева Ирина Владимировна. – М., 2010. – 49 с.
53. Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков. – М.: Республика, 1994. – 416 с.
54. Бурлака Д. К. Проблема времени в контексте богословия культуры / Д. К. Бурлака // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2008. – Т. 1. – С. 192–217.
55. Бусель А. А. Специфика религиозного стиля русского литературного языка на современном этапе / А. А. Бусель // Вестник Нижегородского университета имени Н. И. Лобачевского. – 2018. – № 2. – С. 200–205.
56. Бухбиндер В. А. О некоторых прикладных и теоретических аспектах лингвистики текста / В. А. Бухбиндер // Лингвистика текста и обучение иностранным языкам. – 1978. – С. 30–38.
57. Бюлер К. Теория языка / К. Бюлер. – М.: Прогресс, 1993. – 528 с.
58. Валгина Н. С. Теория текста / Н. С. Валгина. – М.: Логос, 2003. – 280 с.
59. Ванников Ю. В. К обоснованию общей типологии текстов, функционирующих в сфере научно-технического перевода / Ю. В. Ванников // Текст как объект лингвистического анализа и перевода. – М.: Ин-т языкознания АН СССР, 1984. – С. 15–26.
60. Вареник С. С. Религиозный язык и его стиль / С. С. Вареник // Ученые записки Российского государственного социального университета. – 2011. – № 10 (98). – С. 125–128.
61. Василик В. В. Отражение жизни византийского общества 20–50-х годов VI века в творчестве св. Романа Сладкопевца / В. В. Василик // Вестник Санкт-Петербургского университета. – 2006. – Сер. 2. Вып. 2. – С. 76–84.
62. Василовский В. Э. Как предотвратить потерю церковнославянского языка / В. Э. Василовский // Образование в XXI веке: традиции и новации: сборник материалов Международной научно-практической конференции. – М.: ИИУ МГОУ, 2018. – С.189–196.

63. Введенская Л. А. Стилистические фигуры, основанные на антонимах / Л. А. Введенская // Краткие очерки по русскому языку; под ред. Г. В. Денисевича, Г. И. Герасимова. – Курск: [б.и.], 1966. – 345 с.
64. Велижанина А. О. Проблема идентификации религиозного стиля / А. О. Велижанина, В. В. Филатова // Документ, источник, текст: горизонты современных исследований: сборник научных трудов. – Нижний Новгород: Изд-во НГТУ, 2015. – С. 146–153.
65. Виноградов В. В. Современный русский язык: Морфология / В. В. Виноградов. – М.: Изд-во МГУ, 1952. – 519 с.
66. Виноградов В. В. Итоги обсуждения вопросов стилистики / В. В. Виноградов // Вопросы языкознания. – 1955. – № 1. – С. 60–87.
67. Виноградов В. В. Лингвистические основы научной критики текста В. В. Виноградов // Вопросы языкознания. – 1958. – № 3. – С. 60–87.
68. Виноградов В. В. О языке художественной литературы / В. В. Виноградов. – М.: Гослитиздат, 1959. – 656 с.
69. Виноградов В. В. Стилистика, теория поэтической речи, поэтика / В. В. Виноградов. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1963. – 259 с.
70. Виноградов В. В. Проблемы стилистики русского языка в трудах М. В. Ломоносова / В. В. Виноградов // Стилистика, теория поэтической речи, поэтика. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1963. – С. 211– 234.
71. Виноградов В. В. О теории художественной речи / В. В. Виноградов. – М.: Высшая школа, 1971. – 240 с.
72. Виноградов В. В. Исследования по русской грамматике / В. В. Виноградов. – М.: Наука, 1975. – 562 с.
73. Винокур Г. О. Филологические исследования / Г. О. Винокур. – М.: Наука, 1990. – 452 с.
74. Войтак М. Расслоение религиозного стиля в современном польском языке / М. Войтак // Стереотипность и творчество: межвуз. сборник научных трудов; под ред. М. П. Котюровой. – Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 2006. – С. 177–184.

75. Волков А. А. Курс русской риторики / А. А. Волков. – М.: Изд-во храма святой мученицы Татианы при МГУ, 2001. – 480 с.

76. Вольф Е. М. Грамматика и семантика прилагательных / Е. М. Вольф. – М.: Наука, 1978. – 200 с.

77. Вольф Е. М. Функциональная семантика оценки / Е. М. Вольф. – М.: URSS, 2020. – 278 с.

78. Воробьев К. В. К истории богослужения акафиста: мартовская Минея из типографского собрания РГАДА / К. В. Воробьев // Богословский вестник. – 2017. – № 1–2. – Т. 24–25. – С. 349–368.

79. Воробьева О. П. Текстовые категории и фактор адресата / О. П. Воробьева. – Киев: Высшая школа, 1993. – 210 с.

80. Воробьева С. Н. Библейские образы в апокрифической литературе (на примере апокрифа «Хождение Агапия в рай») / С. Н. Воробьева, Л. В. Селезнева // Stylystika. – 2020. – Т. 29. – S. 179–197.

81. Гавранек В. О функциональном расслоении литературного языка / В. О. Гавранек // Пражский лингвистический кружок: сборник статей; сост., ред., авт. предисл. Н. А. Кондрашов. – М.: Прогресс, 1967. – С. 432–444.

82. Гадомский А. К. Религиозный язык или стиль: попытка систематизации терминологии теолингвистики / А. К. Гадомский // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия «Филология». – 2006. – Т. 19 (58).– № 2. – С. 186–192.

83. Гадомский А. К. Религиозный язык – теолингвистика – языкознание / А. К. Гадомский// Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия «Филология». – 2007. – Т. 20 (59). – № 1. – С. 287–292.

84. Гадомский А. К. Критерии определения религиозного стиля / А. К. Гадомский // Восточно-славянская филология: сборник научных работ. – Вып. 11. – Ч. 1. Языкознание. – Горловка: изд-во ГГПИИЯ, 2007. – С. 16–24.

85. Гадомский А. К. Русская теолингвистка: история, основные направления исследований / А. К. Гадомский // Стил. – 2010. – № 9. – С. 357–374.

86. Гайда С. Что такое стиль? / С. Гайда // Медиалингвистика. Вып. 1. Славянская стилистика. Век XXI: сборник статей; под ред. Л. Р. Дускаевой. – СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, Институт «Высш. шк. журн. и масс. коммуникаций», 2013. – С. 33–45.

87. Гайда С. Актуальные задачи стилистики / С. Гайда // Актуальные проблемы стилистики. – 2015. – № 1. – С. 11–22.

88. Гайденко П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке / П. П. Гайденко. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – 464 с.

89. Гак В. Г. Повторная номинация и ее стилистическое использование / В. Г. Гак // Вопросы французской филологии. – М.: М-во просвещения РСФСР; Моск. гос. пед. ин-т им. В. И. Ленина, 1972. – С. 123–136.

90. Гак В. Г. К типологии лингвистических номинаций / В. Г. Гак // Языковая номинация: Общие вопросы. – М.: Наука, 1977. – С. 230–293.

91. Гальперин И. Р. К проблеме дифференциации стилей речи / И. Р. Гальперин // Проблемы современной филологии: сборник статей. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1965. – 474 с.

92. Гальперин И. Р. Текст как объект лингвистического исследования / И. Р. Гальперин. – М.: Наука, 1981. – 138 с.

93. Гараджа В. И. Социология религии: учебное пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей / В. И. Гараджа. – М.: Наука, 1995. – 223 с.

94. Гвенцадзе М. А. Коммуникативная лингвистика и типология текста / М. А. Гвенцадзе. – Тбилисси: Изд-во Тбил. ун-та, 1986. – 315 с.

95. Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике / Г. В. Ф. Гегель. – СПб.: Наука, 2007. – 624 с.

96. Георгий (Капсанис), архим. Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом. Обожение как цель человеческой жизни / Архимандрит Георгий (Капсанис). – М.: Даръ, 2008. – 240 с.

97. Геронимус А., прот. Рождение от Духа. Что значит жить в православном предании / протоиерей Александр Геронимус. – М.: Никея, 2014. – 496 с.

98. Герте-Немцева Н. А. Смысловое свертывание в сокращенных видах перевода / Н. А. Герте-Немцева, А. И. Котельников, Д. С. Курушин и др. // Информационная структура текста: сборник статей / Центр гуманит. науч.-информ. исслед. отд. Языкознания; отв. ред. Трошина Н. Н. – М.: РАН ИНИОН, 2018. – С. 124–139.

99. Гладкова О. В. Литература Древней Руси / О. В. Гладкова. – М.: Просвещение, 1996. – 240 с.

100. Гладкова О. В. Слово Древней Руси / О. В. Гладкова. – М.: Панорама, 2000. – 497 с.

101. Гольберг И. М. Религиозно-проповеднический стиль русского литературного языка: дис. … канд. филол. наук: 10.02.01 / Гольберг Инна Михайловна. – М., 2002. – 157 с.

102. Головин Б. И. Введение в языкознание / Б. И. Головин. – М.: Высшая школа, 1977. – 312 с.

103. Гончарова Е. А. Интерпретация текста / Е. А. Гончарова, И. П. Шишкина. – М.: Высшая школа, 2005. – 367 с.

104. Гордеев Д. В. Акафисты в современной богослужебной практике / Д. В. Гордеев // Вологдинские чтения: сборник материалов научно-техн. конференции. – Владивосток: Изд-во ДВФУ, 2009. – С. 183–185.

105. Горшков А. И. Композиция художественного текста как объект лингвистического исследования / А. И. Горшков // Русский язык: Проблемы художественной речи. Лексикология и лексикография. Виноградовские чтения. – М.: Наука, 1981. – С. 82–91.

106. Горшков А. И. Русская стилистика. Стилистика текста и функциональная стилистика / А. И. Горшков. – М.: Астрель, 2006. – 367 с.

107. Гостеева С. А. Религиозно-проповеднический стиль в современных СМИ / С. А. Гостеева // Журналистика и культура русской речи: сборник научных трудов МГУ им. М.В. Ломоносова. – М.: МГУ, 1997. – Вып. 2. – С. 87–93.

108. Грекова И. В. Эволюция агиографического жанра в функционально-стилистическом аспекте: автореф. дис. … д-ра филол. наук: 10.02.01 / Грекова Инга Валерьевна. – Кемерово, 2014. – 22 с.

109. Гречаная А. И. Церковно-религиозный стиль в системе стилей современного литературного языка / А. И. Гречаная // Эволюция современной науки: сборник статей Международной научно-практической конференции; отв. ред. А. А. Сукиасян. – Пермь, 2016. – С. 76–78.

110. Гриненко Г. В. Сакральные тексты и сакральная коммуникация: Логико-семиотический анализ вербальной магии / Г. В. Гриненко. – М.: Новый век, 2000. – 448 с.

111. Громова Е. Б. История русской иконографии Акафиста. Икона «Похвала Богоматери с акафистом» из Успенского собора Московского Кремля / Е. Б. Громова. – М.: Индрик, 2005. – С. 304.

112. Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию / В. Гумбольдт. – М.: Прогресс, 1984. – 396 с.

113. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1984. – 348 с.

114. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени / Э. Гуссерль. – М.: Гнозис, 1994. – 107 с.

115. Давыдов И. П. Православный акафист русским святым: Религиоведческий анализ: автореф. дис. … канд. филол. наук: 90.00.13 / Давыдов Иван Павлович. – Челябинск, 2012. – 20 с.

116. Данилевская Н. В. Вариативные повторы как средство развертывания научного текста / Н. В. Данилевская. – Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 1996. – 210 с.

117. Данилов С. Ю. Принципиальный отказ в ключе откровенности / С. Ю. Данилов // Жанры речи. – 2018. – № 4 (20). – С.261–269.

118. Демьянков В. З. Когниция и понимание текста / В. З. Демьянков // Вопросы когнитивной лингвистики. – 2005. – № 3. – С.5–10

119. Дешериева Т. И. Лингвистический аспект категории времени в его отношении к физическому и философскому аспектам / Т. И. Дешериева // Вопросы языкознания. – 1975. – № 2. – С. 111–117.

120. Дридзе Т. М. Текст как иерархия коммуникативных программ: (информативно-целевой подход) / Т. М. Дридзе // Смысловое восприятие речевого сообщения. – М.: Наука, 1976. – С. 48–57.

121. Елоева Ф. А. Метафора и эвристическая функция языка / Ф. А. Елоева, Е. В. Перехвальская, Э. Саусверде // Вопросы языкознания. – 2014. – № 1. – С. 78–99.

122. Ельмслев Л. Пролегомены к теории языка / Л. Ельмслев. – М.: КомКнига, 2006. – 248 с.

123. Емельянов К. С. Социальные аспекты современных канонизаций Русской Православной Церкви / К. С. Емельянов // Социальный журнал. – 2005. – № 1. – С. 23–36.

124. Ермолин Е. А. Символы русской культуры X–XVIII вв. / Е. А. Ермолин. – Ярославль: Изд-во ЯГПУ им. К. Д. Ушинского, 1998. – 116 с.

125. Ефимов А. И. Об изучении языка художественных произведений / А. И. Ефимов. – М.: Учпедгиз, 1952. – 284 с.

126. Ефимов А. И. О языке художественных произведений / А. И. Ефимов. – М.: Гос. уч.-пед. изд-во министерства просвещения РСФСР, 1954. – 287 с.

127. Живов В. М. Язык и культура в России XVIII века / В. М. Живов. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. – 591 с.

128. Жинкин Н. И. Речь как проводник информации / Н. И. Жинкин. – М.: Наука, 1982. – 160 с.

129. Журавский И., прот. Тайна Царствия Божия / Протоиерей Иоанн Журавский.– СПб.: Царское Село, 2001. – 288 с.

130. Звегинцев В. А. Язык и общественный опыт (К методологии генеративной лингвистики) / В. А. Звегинцев // Ленинизм и теоретические проблемы языкознания. – М.: Наука, 1970. – С. 281 – 306.

131. Звездин Д. А. Православная проповедь как жанр церковно-религиозного стиля современного русского литературного языка: на примере текстов второй половины XX века: автореф. дис. … канд. филол. наук: 10.02.01 / Звездин Дмитрий Александрович. – Челябинск, 2012. – 20 с.

132. Золотова Г. А. О модальности предложений в русском языке / Г. А. Золотова // Научные доклады высшей школы. Филологические науки. – 1962. – № 4. – С. 65–79.

133. Золотова Г. А. Коммуникативные аспекты русского синтаксиса / Г. А. Золотова. – М.: URSS, 2010. – 368 с.

134. Ибрагимова В. Л. Отражение в языке категории пространства / В. Л. Ибрагимова // Исследования по семантике: семантика слова и фразеологизма: межвуз. сборник научных трудов. – Уфа: Изд-во БГУ, 1986. – С. 18–26.

135. Иванюк Б. П. Жанры литургической поэзии / Б. П. Иванюк // Филологos. – 2012. – № 15 (4). – С. 23–28.

136. Ивин А. А. Основания логики оценок / А. А. Ивин. – М.: Изд-во МГУ, 1970. – 230 с.

137. Ивин А. А. Логика оценок и логика норм / А. А. Ивин // Логика: учебное пособие. – М.: Знание, 1998. – С. 210–246.

138. Игнатий (Брянчанинов), святитель. Собрание писем / Игнатий (Брянчанинов), святитель; сост. Игумен Марк (Лозинский). – М., СПб.: Издание Центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 1996. – 847 с.

139. Игнатий (Брянчанинов), свт. Полное собрание творений и писем: в 8 т. / Игнатий Брянчанинов, святитель; общ. ред. О.И. Шафранова. – 2-е изд. испр. и доп.– М.: Паломник, 2014. – Т. 1. – 656 с.

140. Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетическая проповедь / Игнатий Брянчанинов, святитель. – М.:T8Rugram, 2017. – 540 с.

141. Игнатий (Брянчанинов), свт. Крепость и утешение / Игнатий Брянчанинов, святитель. – М.: Эксмо, 2020. – 320 с.

142. Изотов А. И. Об обоснованности вычленения церковно-религиозного функционального стиля в русистике и религиозного стиля в богемистике / А. И. Изотов // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2017. – № 2 (68). – Ч. 1. – С. 100–105.

143. Ильин В. Н. Преподобный Серафим Саровский / В. Н. Ильин. – М.: Христианское издательство, 1999. – 152 с.

144. Иоанн Златоуст. Толкование на послание к галатам / Иоанн Златоуст // Творения Святого отца нашего Иоанна Златоуста в 12 томах. – Почаев: Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. – Т. 10. – С. 348–389.

145. Иоанн Кронштадтский, св. прав. Великий Пост / Святой праведный Иоанн Кронштадтский. – М.: Паломник, 2007. – 240 с.

146. Иоанн Кронштадтский, св. прав. Моя жизнь во Христе / Святой праведный Иоанн Кронштадтский // Избр. соч., проповеди, материалы; ред.-сост. свящ. Павел Хондзинский – М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. – С.266–337.

147. Ипатова С. Н. Церковно-проповеднический стиль русского языка XIX века: (на материале творчества святителя Игнатия Брянчанинова): дис. … канд. филол. наук: 10.02.01 / Ипатова Светлана Николаевна. – Вологда, 2004. – 234 с.

148. Истомина И. А. Современная православная проповедь: стилистическая и прагматическая специфика: автореф. дис. … канд. филол. наук: 10.02.01 / Истомина Илона Анатольевна. – Екатеринбург, 2013. – 23 с.

149. Ицкович Т. В. Православная проповедь как тип текста: автореф. канд. филол. наук: 10.02.01 / Ицкович Татьяна Викторовна. – Екатеринбург, 2007. – 24 с.

150. Ицкович Т. В. Категориально-текстовая специфика современной православной проповеди / Т. В. Ицкович. – Екатеринбург: Издательский Дом «Ажур», 2015. – 150 с.

151. Ицкович Т. В. Жанровая систематизация религиозного стиля на коммуникативно-прагматическом и категориально-текстовом основаниях: дис. … д-ра филол. наук: 10.02.01 / Ицкович Татьяна Викторовна. – Екатеринбург, 2016. – 387 с.

152. Ицкович Т. В. Прототекстуальность как конструктивный принцип религиозного стиля / Т. В. Ицкович // Вестник Волгоградского университета. – 2018. – № 1. – Т. 17. – С. 6–16.

153. Ицкович Т. В. Система жанров религиозного стиля / Т. В. Ицкович // Stylystika. – 2020. – T. 29. – S. 55–77.

154. Кагарлицкий Ю. В. Риторические стратегии в русской проповеди переходного периода 1700–1775: автореф. дис. … канд. филол. наук: 10.02.01 / Кагарлицкий Юрий Валентинович. – М., 1999. – 22 с.

155. Кайда Л. Г. Стилистика текста: от теории композиции – к декодированию / Л. Г. Кайда. – М.: Флинта. Наука, 2004. – 208 с.

156. Каллист (Уэр), еп. Внутреннее царство / епископ Каллист Уэр; пер. с англ. – Киев: Дух і літера, 2004. – 196 с.

157. Каллист (Уэр), еп. Православная церковь / епископ Каллист Уэр; пер. с англ. – М.: Издательство ББИ, 2012. – 376 с.

158. Камалова А. А. Структура и смысл хайретизмов в акафисте святителю Николаю / А. А. Камалова // Российский гуманитарный журнал. – 2013. – № 2. – Т. 2. – С. 142–148.

159. Кантер Л. А. К вопросу о связности и цельности устного текста / Л. А. Кантер, Т. Ф. Овечкина // Фонетические средства стилевой диффе-

ренциации устного текста в английском языке: межвуз. сборник научных трудов. – М.: Моск. гос. пед. ин-т им. В.И. Ленина, 1984. – С. 29–37.

160. Карабулатова И. С. Религиозная коммуникация и этническое самосознание / И. С. Карабулатова // Лингвистические аспекты речевой культуры. – Тюмень: Изд-во Тюмен. ун-та, 2000. – С. 89–96.

161. Карагодская Ю. С. Специфика экспрессии в условиях взаимодействия религиозно-церковного стиля со смежными стилями / Ю. С. Карагодская // Гуманитарные и социальные науки. – 2013. – № 1. – С. 172–185.

162. Карасик В. И. Религиозный дискурс. Текст / В. И. Карасик // Языковая личность: проблемы лингвокультурологии и функциональной семантики: межвуз. сборник научных трудов. – Волгоград: Перемена, 1999. – С. 5–19.

163. Караулов Ю. Н. Русская языковая личность и задачи ее изучения / Ю. Н. Караулов // Язык и личность. – М.: Наука, 1989. – С. 3–9.

164. Каримова Р. А. Темпоральная организация законченного текста / Р. А. Каримова // Проблемы сверхфразовых единств. Просодия и интонация. – Уфа: Изд-во Башкир. ун-та, 1985. – С.116–121.

165. Каримова Р. А. Семантико-структурная организация текста / Р. А. Каримова. – Уфа: Наука, 1991. – 180 с.

166. Киприан (Керн), архим. Литургика. Гимнография и эортология / Архимандрит Киприан Керн. – М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 2002. – С. 135.

167. Клинг В. И. Композиционно-тематический аспект обзорной научной статьи / В. И. Клинг // Текст в функционально-стилевом аспекте: сборник научных трудов. – М.: Изд-во МГПИИЯ, 1988. – Вып. 309. – С. 66–74.

168. Клушина Н. И. От стиля к дискурсу: новый поворот в лингвистике / Н. И. Клушина // Язык, коммуникация и социальная среда. – 2011. – Вып. 9. – С. 26–33.

169. Князева Е. Г. Коммуникативная природа иерархии как категории текста автореф. дис. … канд. филол. наук: 10.02.01 / Князева Елена Геннадьевна. – М., 1989. – 21 с.

170. Кожина М. Н. О специфике художественной и научной речи в аспекте функциональной стилистики / М. Н. Кожина. – Пермь: Изд-во Перм. гос. ун-та, 1966. – 213 с.

171. Кожина М. Н. К основаниям функциональной стилистики / М. Н. Кожина. – Пермь: Изд-во Перм. гос. ун-та, 1968. – 251 с.

172. Кожина М. Н. О речевой системности научного стиля сравнительно с некоторыми другими / М. Н. Кожина. – Пермь: Вишера, 1972. – 325 с.

173. Кожина М. Н. Стилистические проблемы теории речевой коммуникации / М. Н. Кожина // Основы теории речевой деятельности; под ред. д-ра филол. н. А. А. Леонтьева. – М.: Наука, 1974. – С. 274–286.

174. Кожина М. Н. О функциональных семантико-стилистических категориях в аспекте коммуникативной теории языка / М. Н. Кожина // Стилистика текста в коммуникативном аспекте. – Пермь: Изд-во Перм. гос. ун-та, 1987. С. 4–23.

175. Кожина М. Н. Целый текст как объект стилистики текста / М. Н. Кожина // Stylystika – IV. – 1995. – С. 33–54.

176. Кожина М. Н. Стилистика русского языка: учебник / М. Н. Кожина, Л. Р. Дускаева, В. А. Салимовский. – М.: Флинта. Наука, 2018. – 464 с.

177. Козлов М., свящ. Акафист как жанр церковных песнопений / священник Максим Козлов // Акафистник. – М.: Изд-во Московской Патриархии РПЦ, 1989. – Т. 1. – С. 3–12.

178. Козлов М., свящ. Из истории акафиста. Часть 1. Византийские и русские досинодальные акафисты / священник Максим Козлов // Журнал Московской Патриархии. – 1992 *а*. – №3. – С. 37–43.

179. Козлов М., свящ. Из истории акафиста. Часть 2. Русский акафист в синодальный период истории Церкви / священник Максим Козлов // Журнал Московской Патриархии. – 1992 *б*. – №3. – С. 43–49.

180. Козлов М., свящ. Акафист в истории православной гимнографии / священник Максим Козлов // Журнал Московской Патриархии. – 2000. – № 6. – С. 83–88.

181. Колесникова С. М. Функционально-семантическая категория градуальности в современном русском языке / С. М. Колесникова. – М.: Высшая школа, 2010. – 279 с.

182. Колшанский Г. В. Коммуникативная структура языка и структура текста / Г. В. Колшанский. – М.: Наука, 1984. – 175 с.

183. Комлева Е. В. Функционально-семантическая категория апеллятивности как фактор текстообразования (на материале современного немецкого языка): автореф. дис. … д-ра филол. наук: 10.02.04 / Комлева Елена Валерьевна. – Санкт-Петербург, 2015. – 45 с.

184. Корсунский И. Н. О подвигах Филарета, митрополита Московского, в деле перевода Библии на русский язык / И. Н. Корсунский. – М.: Типография Л.Ф. Снегирева, 1883. – 453 с.

185. Костомаров В. Г. Русский язык на газетной полосе / В. Г. Костомаров. – М.: Изд-во МГУ, 1971. – 267 с.

186. Костомаров В. Г. Наш язык в действии: Очерки современной стилистики / В. Г. Костомаров. – М.: Гардарики, 2005. – 287 с.

187. Котюрова М. П. Об экстралингвистических основаниях смысловой структуры научного текста (функционально-стилистический аспект) / М. П. Котюрова. – Красноярск: Изд-во Краснояр. ун-та, 1988. – 170 с.

188. Котюрова М. П. Речевая системность (к развитию понятия) / М. П. Котюрова // Стереотипность и творчество в тексте; под ред. М. П. Котюровой. – Пермь: Изд-во Пермского ун-та, 2013. – Вып. 17. – С. 158–163.

189. Крылова О. А. Лингвистическая стилистика. В 2 кн. Кн. 1. Теория: учеб. пособие / О. А. Крылова. – М.: Высшая школа, 2006. – 319 с.

190. Крылова О. А. Ситуация билингвизма в сфере церковно-религиозной общественной деятельности современной России / О. А. Крылова // Система, Норма. Стиль. К 75-летию академика РАЕН, академика МАН ПО, д-ра филол. наук О. А. Крыловой: сборник статей. – М.: РУДН, 2012. – С. 305–313.

191. Крысин Л. П. Об одной лакуне в системе функциональных стилей современного русского языка / Л. П. Крысин // Русский язык в школе. – 1994. – № 3. – С. 69–79.

192. Крысин Л. П. Религиозно-проповеднический стиль и его место в функционально-стилистической парадигме современного русского литературного языка / Л. П. Крысин // Поэтика. Стилистика. Язык и культура: сборник памяти Т. Г. Винокур. – М.: Наука, 1996. – С. 135–138.

193. Крысин Л. П. Религиозно-проповеднический (церковно-религиозный стиль) / Л. П. Крысин // Эффективное речевое общение (базовые компетенции): словарь-справочник; под ред. А. П. Сковородникова. – 2–е изд., перераб. и доп. – Красноярск: Изд-во Сибирского федерального университета, 2014. – С. 179.

194. Куклев В. В. Проповедь в гомилетике и лингвистике / В. В. Куклев // Известия ПГПУ им. В. Г. Белинского. – 2012. – № 27. – С. 302 – 307.

195. Купина Н. А. Смысл художественного текста и аспекты лингвосмыслового анализа / Н. А. Купина. – Красноярск: Изд-во Красноярского ун-та, 1983. – 160 с.

196. Купина Н. А. Стилистика современного русского языка: учебник для академического бакалавриата / Н.А. Купина, Т.В. Матвеева. – М.: Юрайт, 2017. – 415 с.

197. Купина Н. А. Любительская датская поэзия: групповой аксиологический лексикон и креативные речевые практики / Н. А. Купина // Вестник ВолГУ. – 2020. – Т.19. – № 2. – С. 31–42.

198. Кухаренко В. А. Практикум по стилистике английского языка / В. А. Кухаренко. – М.: Флинта. Наука, 2011. – 184 с.

199. Лабынцев Ю. А. Гимнографические сочинения брестского протоиерея Константина Зноско // Ю. А. Лобынцев, Л. Л. Щавинская // Белорусско-украинско-русская православная книжность межвоенной Польши: Исследования и публикации по материалам экспедиции, 1999. – М.: Индрик. – С. 144–197.

200. Лаптева О. А. Введение / О. А. Лаптева // Костомаров В. Г. Наш язык в действии: Очерки современной стилистики / В. Г. Костомаров. – М.: Гардарики, 2005. – 287 с.

201. Левицкий Ю. А. Лингвистика текста: учеб. пособие / Ю. А. Левицкий. – М.: Высшая школа, 2006. – 207 с.

202. Лейчик А. М. Обновление религиозного стиля: Взгляд лексиколога / А. М. Лейчик // К культуре мира через диалог религий, диалог цивилизаций: сборник материаловлов международной научной конференции. – Омск: Изд-во Омского ун-та, 2001. – Т. 1.1. – С. 165–171.

203. Леонтьев А. Н. Деятельность и сознание / А. Н. Леонтьев // Вопросы философии. – 1972. – № 12. – С. 129–140.

204. Леонтьев А. А. Признаки связности и цельности текста / А. А. Леонтьев // Смысловое восприятие речевого сообщения (в условиях массовой коммуникации). – М.: Наука, 1976. – С. 46–47.

205. Леонтьев А. А. Высказывание как предмет лингвистики, психолингвистики и теории коммуникации / А. А. Леонтьев – М.: Наука, 1979. – С. 18–36.

206. Лещева А. Н. Природа текстовой категории «неопределенность»: на материале лирики И. Бродского: автореф. дис. … канд. филол. наук: 10.02.19 / Лещева Анна Николаевна. – Екатеринбург, 2010. – 22 с.

207. Лидов А. М. Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования / А. М. Лидов // Иеро-

топия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси; ред.-сост. А. М. Лидов. – М.: Индрик, 2006. – С. 9–31.

208. Листрова-Правда Ю. Т. К вопросу о функциональном церковно-религиозном стиле современного русского литературного языка / Ю. Т. Листрова-Правда, М. Б. Расторгуева // Вестник Воронежского государственного университета. – 2006. – № 41. – С. 49–54.

209. Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы / Д. С. Лихачев. – Л.: Художественная литература, 1971. – 414 с.

210. Лихачев Д. С. Исследования по древнерусской литературе / Д. С. Лихачев. – Л.: Наука, 1986. – 404 с.

211. Лихачев Д. С. Священная история в познавательных произведениях литературы Древней Руси / Д. С. Лихачев // Библиотека литературы Древней Руси; под ред. Д. С. Лихачева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. – СПб.: Наука, 1999. – Т. 3. XI–XII вв. – С. 5–8.

212. Лихачева О. В. Церковнославянский язык как живое явление православной культуры / О. В. Лихачева // Вестник Нижегородского университета им.Н. И. Лобачевского. – 2015. – № 2 (2). – С. 445–448.

213. Ложкина А. О. Образы святых жен в житийной литературе XII–XVII вв: агиология и поэтика: автореф. дис. … д-ра филол. наук: 10.01.01 / Ложкина Анастасия Олеговна. – Ижевск, 2012. – 23 с.

214. Ломоносов М. В. Предисловие о пользе книг церковных в российском языке / М. В. Ломоносов // Избранные произведения. – Л.: Советский писатель, 1986. – С. 473–478.

215. Лопушанская С. П. Разграничение старославянского и русского староцерковнославянского языков / С. П. Лопушанская // Вестник Волгоградского государственного университета. – 1997. – Вып. 2. – С. 6–17.

216. Лосев А. Ф. История эстетических категорий / А. Ф. Лосев, В. П. Шестаков. – М.: Искусство, 1965. – 374 с.

217. Лосев А. Ф. Миф – Число – Сущность / А. Ф. Лосев. – М: Мысль, 1994. – 920 с.

218. Лосева Л. М. Как строится текст / Л. М. Лосева. – М.: Просвещение, 1980. – 96 с.

219. Лосский Н. О. Избранное / Н. О. Лосский. – М.: Правда, 1991. – 624 с.

220. Лосский Н. О. Ценность и бытие / Н. О. Лосский. – М.: Фолио. АСТ, 2000. – 864 с.

221. Лотман Ю. М. Структура художественного текста. Анализ поэтического текста / Ю. М. Лотман. – М.: Азбука, 2016. – 704 с.

222. Лукьянова Н. А. Экспрессивная лексика разговорного употребления / Н. А. Лукьянова. – М.: Наука, 1986. – 232 с.

223. Людоговский Ф. Б. Состав, структура и функционирование церковнославянских богослужебных текстов: дис. … канд. филол. наук: 10.02.03 / Людоговский Федор Борисович. – М., 2003. – 333 с.

224. Людоговский Ф. Б. Церковно-славянский акафист как современный гимнографический жанр: структура, адресация, функционирование / Ф. Б. Людоговский // Славяноведение. – 2004. – № 2. – С. 56–67.

225. Людоговский Ф. Б. Православный акафист в межкультурной коммуникации (конец XX – начало XXI в.) / Ф. Б. Людоговский // Глобализация – этнизация – этнокультурные и этноязыковые процессы. Кн. 1. – М.: Наука, 2006. – С. 293–311.

226. Людоговский Ф. Б. Строфические ключи церковнославянских акафистов / Ф. Б. Людоговский // Русский книжник – 2008: сборник статей; отв. ред. С. А. Наумов. – СПб.: Пашков Дом, 2009. – С. 25–44.

227. Людоговский Ф., свящ. Жанр акафиста в XXI веке / священник Федор Людоговский, диакон Максим Плякин // Попов А. В. Православные русские акафисты / А.В. Попов. – М.: Изд-во Московской Патриархии РПЦ, 2013. – С. 593–627.

228. Людоговский Ф. Б. Структура и поэтика церковнославянских акафистов / Ф. Б. Людоговский. – М: Институт славяноведения РАН, 2015. – 352 с.

229. Майданова Л. М. Религиозно-просветительский текст: стилистика и

прагматика / Л. М. Майданова // Русский язык в контексте культуры. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999. – С. 172–194.

230. Максим Исповедник, преп. Творения преподобного Максима Исповедника. Т. 1. Богословские и аскетические трактаты / преподобный Максим Исповедник. – М.: Мартис, 1993. – 352 с.

231. Малахова А. В. Ценностные доминанты православной картины мира в текстах Священного Писания и Священного Предания / А. В. Малахова // Научная мысль Кавказа. – 2019. – № 2. – С. 71–75.

232. Малыгина Г. Е. Содержание и семантическая структура концепта «темпоральность» в текстах книг Ветхого Завета: дис. … канд. филол. наук: 10.02.01 / Малыгина Галина Евгеньевна. – Нижний Новгород, 2015. – 180 с.

233. Маркова Т. Д. Претериты в славяно-русских прологах XIV–XVII веков как реализация категории темпоральности (в аспекте бытования старославянского языка в древнерусском языковом пространстве): дис. …д-ра филол. наук: 10.02.01 / Маркова Татьяна Дамировна. – Киров, 2014. – 412 с.

234. Маршева Л. И. Конференция памяти профессора Казанской духовной Академии А. В. Попова (1856–1909) (Издательский отдел Московской Патриархии) / Л. И. Маршева // Вестник ПСТГУ. – 2010. – Вып. 1 (19). – С. 109–123.

235. Матвеева Т. В. Функциональные стили в аспекте текстовых категорий: Синхронно-сопоставительный очерк / Т. В. Матвеева. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1990. – 172 с.

236. Матвеева Т. В. Тональность текста // Эффективное речевое общение (Базовые компетенции). Словарь-справочник; под ред. А. П. Сковородникова. – Красноярск: Сибирский федеральный университет, 2014. – С. 692–694.

237. Матвеева Т. В. Религиозный функциональный стиль // Стилистика современного русского языка: учебник для академического бакалавриата / Н. А. Купина, Т. В. Матвеева. – М.: Юрайт, 2017. – С.203–231.

238. Матезиус В. Язык и стиль / В. Матезиус // Пражский лингвистический кружок: сборник статей; сост., ред., авт. предисл. Н. А. Кондрашов. – М.: Прогресс, 1967. – С. 444–524.

239. Мейлах Б. С. Проблемы ритма, пространства и времени в комплексном изучении творчества / Б. С. Мейлах // Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. Л.: Наука, 1974. – С.3–25.

240. Мескин В. А. Пространство и время в философии и поэзии Владимира Соловьева / В. А. Мескин // Проблемы исторической поэтики. – 2019. – Т. 17, – № 2. – С. 214–232.

241. Мигирин В. Н. Язык как система категории отображения / В. Н. Мишин. – Кишинев: Штиинца, 1973. – 237 с.

242. Метс Н. А. Структура научного текста и обучение монологической речи / Н. А. Метс, О. Д. Митрофанова, Т. Б. Одинцова. – М.: Русский язык, 1981. – 144 с.

243. Милевская Т. В. Связность как категория дискурса и текста: когнитивно-функциональный и коммуникативно-прагматический аспекты: автореф. дис. … д-ра филол. наук: 10.02.19 / Милевская Татьяна Валентиновна. – Ростов-на-Дону, 2003. – 43 с.

244. Михайлова Ю. Н. Религиозная православная лексика и ее судьба: По данным толковых словарей русского языка: дис. …канд. филол. наук: 10.02.01 / Михайлова Юлия Николаевна. – Екатеринбург, 2004. – 138 с.

245. Мишланов В. А. О диглоссии жанров церковно-религиозного стиля русского языка / В. А. Мишланов // Жанры речи. – 2017. – № 2 (16). – С.160–171.

246. Москальская О. И. Композиционная структура микротекста / О. И. Москальская // Научные труды МГПИИЯ им. М. Тореза.– М.: Изд-во МГПИИЯ им. М.Тореза, 1978. – Вып. 125. – С. 46–50.

247. Москальская О. И. Грамматика текста / О. И. Москальская. – М.: Высш. школа, 1981. – 183 с.

248. Москальская О. И. Текст как лингвистическое понятие (обзорная статья) / О. И. Москальская // Иностранные языки в школе. – 2008. – № 4. – С. 112–122.

249. Мостепаненко А. М. Четырехмерность пространства и времени / А. М. Мостепаненко. М. В. Мостепаненко. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. – 192 с.

250. Мурзин Л. Н. Текст и его восприятие / Л. Н. Мурзин, А. С. Штерн. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – 172 с.

251. Мурьянов М. Ф. Гимнография Киевской Руси / М. Ф. Мурьянов. – М.: Наука, 2004. – 451 с.

252. Никифорова А. Ю. Хронотоп гимнографии / А. Ю. Никифорова // Вестник Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина. – 2019. – № 2 / 63. – С. 125–135.

253. Николаева Т. М. Лингвистика текста. Современное состояние и перспективы / Т. М. Николаева // Новое в зарубежной лингвистике. – М.: Прогресс, 1978. – Вып. 8. – С. 5–40.

254. Николина Н. А. Филологический анализ текста / Н. А. Николина. – М.: Академия, 2003. – 256 с.

255. Никольский К., прот. Пособие к изучению Устава Богослужения Православной Церкви / протоиерей Константин Никольский. – Псков: Паломник. Правило веры, 1995. – 878 с.

256. Новиков А. И. К вопросу о теме и денотате текста / А. И. Новиков, Г. Д. Чистякова // Изв. АН СССР, ОЛЯ. – 1981. – № 1. – С. 48–56.

257. Новиков А. И. Семантика текста и ее формализация / А. И. Новиков. – М.: Наука, 1983. – 215 с.

258. Новиков А. И. Текст и его смысловые доминанты / А. И. Новиков. – М.: Институт языкознания РАН, 2007. – 224 с.

259. Новиков Ю. Ю. Концепция времени в философии А.Бергсона / Ю. Ю. Новиков // Метафизика. – 2013. – № 5 (7). – С. 21–28.

260. Нуриахметова Ю. М. О двойственности определения термина «лито-та» в лингвистической литературе / Ю. М. Нуриахметова // Инновации в науке: сборник статей по материалам XXX международной науч.-практ. конференции. – Ч. II. – Новосибирск: СибАК, 2014. – С. 33–39.

261. Одинцов В. В. О языке художественной прозы / В. В. Одинцов. – М.: Наука, 1973. – 106 с.

262. Одинцов В. В. Стилистика текста / В. В. Одинцов. – М.: Наука, 1980. – 263 с.

263. Павлович Г., свящ. Акафист преподобному и богоносному отцу нашему Серафиму, Саровскому чудотворцу. История создания: исследования и тексты / священник Георгий Павлович. – М.: ПСТГУ, 2006. – С. 107.

264. Павловская О. Е. Полевая структура современного религиозного стиля / О. Е. Павловская, Т. Б. Трошева // Наука и образование в XXI веке: сборник научных трудов. – М.: АР Консалт, 2014. – С. 129–131.

265. Пестов Н. Е. Современная практика православного благочестия / Н. Е. Пестов. – М.: Апостол веры, 2018. – 1488 с.

266. Петр (Могила), свт. Православное исповедание (или Изложение Российской веры Петра Могилы) / Петр Могила, святитель. – М.: Благовест, 1996. – 192 с.

267. Петрикова А. Церковный календарь как жанр религиозной сферы общения (на материале издательской деятельности монашеского братства преподобного Иова Почаевского в 1923–1944 гг. в Словакии) / А. Петрикова // Stylystika. – 2020. – T. 29. – S. 251–269.

268. Пешковский А. М. Вопросы методики родного языка, лингвистики и стилистики / А. М. Пешковский. – М., Л.: Госиздат, 1930. – 176 с.

269. Плякин М., свящ. Квазилитургические тексты как форма существования околоцерковного фольклора / священник Максим Плякин // Церковь

и время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал. – 2015 *а*. – Т. LXXII. – С. 228–248.

270. Плякин М., свящ. Изменение языка богослужения: акафисты на русском языке / священник Максим Плякин // Православная культура вчера и сегодня. – Olsztyn: Centrum Badań Europy Wschodniej Uniwersytetu Warmińsko-Masurskiego w Olsztynie, 2015 *б*. – С. 193–204.

271. Плякин М., свящ. Гимны Богу, соединяющие века. Об акафистном творчестве как популярном жанре современной гимнографии / священник Максим Плякин // Журнал Московской Патриархии. – 2019. – № 7. – С. 62–69.

272. Полетаева Е. А. «Акафист преподобному Нифонту», составленный «по обещанию» (к вопросу об акафистографии в России) / Е. А. Полетаева // Вестник ПСТГУ. – 2012. – Вып. 4 (30). – С. 136–150.

273. Попов А. В. Православные русские акафисты / А. В. Попов. – М.: Изд-во Московской Патриархии РПЦ, 2013. – 656 с.

274. Попов Ю. В. Скрытый смысл в структуре текста / Ю. В. Попов // Содержательные аспекты предложения и текста. – Калинин: Изд-во Калинин. ун-та, 1983. – С. 36–40.

275. Постовалова В. И. Теолингвистика в современном гуманитарном познании: истоки, основные идеи и направления / В. И. Постовалова // Научно-педагогический журнал Восточной Сибири. – 2012. – № 4. – С. 56–103.

276. Постовалова В. И. Язык и миропонимание: опыт лингво-философской интерпретации / В. И. Постовалова. – М.: URSS, 2017. – 312 с.

277. Привалова М. И. О типах и стилях русского литературного языка / М. И. Привалова // Вопросы теории и истории языка. –1969. – Вып. 2. – С. 245–257.

278. Прилуцкий А. М. Проявления перформативности в религиозных и суеверных ритуальных текстах / А. М. Прилуцкий // Вестник Русской

христианской гуманитарной академии. – 2013. – Т. 14. – Вып. 3. – С. 333–342.

279. Прохватилова О. А. Православная проповедь и молитва как феномен современной звучащей речи / О. А. Прохватилова. – Волгоград: Изд-во Волгоградского ун-та, 1999. – 364 с.

280. Прохватилова О. А. Экстралингвистические параметры и языковые характеристики религиозного стиля / О. А. Прохватилова // Вестник Волгоградского государственного университета. – 2006. – №5. – С. 19–26.

281. Прохватилова О. А. Специфика диалогичности современной православной миссионерской проповеди: виды, средства, функции / О. А. Прохватилова // Stylystika. – 2020. – Т. 29. – S. 147–163.

282. Прохоров Ю. Е. Действительность. Текст. Дискурс / Ю. Е. Прохоров. – М.: Флинта. Наука, 2016. – 222 с.

283. Псарев С. Акафист Пресвятой Владычице нашей Богородице и Приснодеве Марии на славянском и русском языках / С. Псарев // Христианское чтение. – 1909. – № 8–9. – С. 1188–1206.

284. Пфютце М. Лингвистика и грамматика текста / М. Пфютце // Новое в зарубежной лингвистике. – М.: Прогресс, 1978. – Т. 8. – С. 218–242.

285. Разинкина Н. М. Функциональная стилистика английского языка / Н. М. Разинкина. – М.: Высшая школа, 1989. – 180 с.

286. Реморов И. А. Формирование языка Синодального перевода Нового Завета (на материале редакторской правки митрополита Филарета (Дроздова)): автореф. дис. … канд. филол. наук: 10.02.01 / Реморов Иван Александрович. – Томск, 2003. – 28 с.

287. Ризель Э. Г. Проблема стиля / Э. Г. Ризель // Иностранные языки в школе. – 1952. – № 2. – С. 42–49.

288. Ризун В. В. О теме текста и тематической группе слов: Теоретический аспект / В. В. Ризун // Язык и композиция газетного текста: Теория и практика. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1987. – С. 32–37.

289. Родионов О. А. К истории перевода Акафиста Иисусу Сладчайшему на греческий язык / О. А. Родионов // Каптеревские чтения: сборник статей; отв. ред. Н. П. Чеснокова. – Серпухов: ИВИ РАН; изд-во «Наследие Православного Востока», 2018. – С. 306–319.

290. Рождественский Ю. В. Проблематика современной теории текста в книге В. В. Виноградова «О художественной прозе» / Ю. В. Рождественский. – М.: Наука, 1979. – С. 5–17.

291. Рожкова А. В. Синтаксические структуры оригинальной русской гимнографии в аспекте жанровой семантики и прагматики: автореф. дис. … канд. филол. наук: 10.02.01 / Рожкова Анфиса Владимировна. – Петрозаводск, 2005. – 22 с.

292. Розанова Н. Н. Сфера религиозной коммуникации: храмовая проповедь / Н. Н. Розанова // Современный русский язык: социальная и функциональная дифференциация. – М.: РАН, Ин-т русского языка им. В. В. Виноградова, 2003. – С. 341–363.

293. Романовская Л. Б. Формирование механизмов структурирования цельности при порождении текста (в онтогенезе): автореф. дис. … канд. филол. наук: 10.02.19 / Романовская Людмила Борисовна. – СПб, 1992. – 34 с.

294. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии / С. Л. Рубинштейн. – СПб.: Питер, 1999. – 720 с.

295. Рымарь Н. С. Превращение пространства во время и время в пространство / Рымарь Н. С. // Поэтика романа. – Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 1990. – С.46–72.

296. Салимовский В. А. Жанры речи в функционально-стилистическом освещении (научный академический текст) / В. А. Салимовский. – Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 2002. – 236 с.

297. Салимовский В. А. Экспликация догмата как жанр догматической проповеди / В. А. Салимовский, К. С. Суслова // Жанры речи: сборник

научных статей. – Вып. 4. – Саратов: Изд-во СНИГУ им. Н. Г. Чернышевского, 2005. – С. 280–292.

298. Салимовский В. А. Вклад М. Н. Кожиной в развитие лингвистической стилистики и становление речеведения / В. А. Салимовский // Славянская стилистика. Век XXI: сборник статей; под ред. Л. Р. Дускаевой. – СПб. : С.-Петербург. гос. ун-т, Высш. шк. журн. и масс. коммуникаций, 2013. – С. 7–33.

299. Салимовский В. А. Церковно-религиозный стиль / М. Н. Кожина, Л. Р. Дускаева, В. А. Салимовский // Стилистика русского языка. – М.: Флинта. Наука, 2018. – С. 412–432.

300. Самсонова И. В. Иконографическая традиция изображения Акафиста Богоматери в русской культуре XV–XVIII веков / И. В. Самсонова. – Шуя: ГОУ ВПО «ШГПУ», 2010. – 187 с.

301. Самохвалова Л. Д. Об одном из возможных подходов к описанию религиозного стиля / Л. Д. Самохвалова // Мир русского слова. – 2007. – № 4. – С. 16–23.

302. Сахарный Л. В. Человек и текст: две грамматики текста / Л. В. Сахарный // Общая психолингвистика. – М.: Лабиринт, 2004. – С. 167–180.

303. Семенков В. Е. Языки богослужения в секулярном контексте богослужения / В. Е. Семенков // Этнографическое обозрение. – 2009. – № 1. – С. 27–37.

304. Семенюк А. П. Пространство миропонимания русской религиозной философии XIX – начала XX в. / А. П. Семенюк // Философия, социология, политология // Вестник Томского гос. университета. – 2009. – № 324. – С. 102–108.

305. Сибирякова И. Г. Тематическое структурирование разговорного диалога: дис. … канд. филол. наук: 10.02.01 / Сибирякова Ирина Геннадьевна. – Екатеринбург, 1996. – 224 с.

306. Сидоров Е. В. Проблемы речевой системности / Е. В. Сидоров. – М.: Наука, 1987. – 139 с.

307. Сиротинина О. Б. Русский язык в разных типах речевых культур / О. Б. Сиротинина // Русский язык сегодня / Ин-т рус. яз. РАН; отв. ред. Л.П. Крысин. – М.: Азбуковник, 2000. – Вып. 1. – С. 240–248.

308. Скворецкая Е. В. Языковая организация текста / Е. В. Скворецкая. – Новосибирск: Кедр, 2002. – 268 с.

309. Скляревская Г. Н. К вопросу о стилистических пометах как средстве экспликации языковой оценки / Г. Н. Скляревская // Аксиологические аспекты современных филологических исследований: тез. докл. международной научной конференции (Екатеринбург, 15–17 окт. 2019); отв. ред . Н. А Купина. – Екатеринбург: Ажур, 2019. – С. 56–58.

310. Скляревская Г. Н. Метафора в образном строе «Псалтири» (по синодальному переводу) / Г. Н. Скляревская // Stylystika. – 2020. – Т. 29. – С. 165–177.

311. Слюсарева Н. А. Лингвистика речи и лингвистика текста / Н. А. Слюсарева // Аспекты общей и частной лингвистической теории текста. – М.: Наука, 1982. – С. 22–41.

312. Смит Дж. Б. Тематическая структура и тематическая сложность / Дж. Б. Смит // Новое в зарубежной лингвистике.– М.: Прогресс:, 1980. – Вып. 9. – С. 333–355.

313. Смолина А. Н. Духовное письмо-воспоминание как жанровое явление церковно-религиозного стиля / А. Н. Смолина // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. – 2020. – № 1. – С. 53–63.

314. Соколова А. В. Акафистные напевы в традиции храмов и монастырей Центральной России / А. В. Соколова // Вестник ПСТГУ. – 2013. – Вып. 2 (11). – С. 128–189.

315. Солганик Г. Я. Введение / В. Н. Вакуров, Н. Н. Кохтев, Г. Я. Солганик // Стилистика газетных жанров. – М.: Изд-во МГУ, 1981. – С. 3–11.

316. Солганик Г. Я. Стилистика текста / Г. Я. Солганик. – М.: Флинта, 2018. – 256 с.

317. Сорокин А., прот. Акафист Пресвятой Богородице. Комментарии / Протоиерей Александр Сорокин. – СПб.: Студия «Град Петров», 2003. – 49 с.

318. Сорокин Ю. С. К вопросу об основных понятиях стилистики / Ю. С. Сорокин // Вопросы языкознания. – 1954. – № 2. – С. 68–83.

319. Сорокин Ю. А. Текст: цельность, связность, эмотивность / Ю. А. Сорокин // Аспекты общей и частной лингвистической теории текста. – М.: Наука, 1982. – С. 61–74.

320. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики / Ф. де Соссюр; редакция Ш. Балли, А. Саше, при участии А. Ридлингера. – М.: URSS, 2020. – 256 с.

321. Степанов Ю. С. В трехмерном пространстве языка: семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства / Ю. С. Степанов. – М.: Наука, 1985. – 335 с.

322. Стернин И.А. Лексическое значение в речи / И. А. Стернин. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1985. – 137 с.

323. Сунцова Н. Л. Лингвистическая модель порождения вторичного текста: автореф. дис. … канд. филол. наук: 10.02.19 / Сунцова Нина Леонидовна. – М., 1995. – 38 с.

324. Стаценко А. С. Особенности языковой реализации религиозного стиля в дистантном общении посредством интернета (на базе инстаграм-аккаунтов) / А. С. Стаценко // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2019. – Т. 12. – Вып. 5. – С. 245–248.

325. Телия В. Н. Коннотативный аспект семантики номинативных единиц / В. Н. Телия. – М.: Наука, 1986. – 142 с.

326. Тимофеев Л. И. Основы теории литературы / Л. И. Тимофеев. – М.: Просвещение, 1976. – 448 с.

327. Тихомиров Л. А. Религиозно-философские основы истории / Л. А. Тихомиров. – М.: ФИВ, 2012. – 808 с.

328. Толстой Н. И. Церковнославянский и русский: их соотношение и симбиоз / Н. И. Толстой // Вопросы языкознания. – 2002. – №1. – С. 81–91.

329. Топоров В. Н. Пространство и текст / В. Н. Топоров // Текст: семантика и структура. – М.: Наука, 1983. – С. 227–284.

330. Тураева З. Я. Категория времени. Время грамматическое и время художественное (на материале английского языка). / З. Я. Тураева. – М.: Высшая школа, 1979. – 219 с.

331. Тураева З. Я. Текст: структура и семантика / З. Я. Тураева. – М.: URSS, 2018. – 144 с.

332. Ужанков А. Н. Будущее в представлении писателей Древней Руси XI–XIII веков / А. Н. Ужанков // Русская речь. – 1998. – № 6. – С. 79–84.

333. Успенский Б. А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.) / Б. А. Успенский. – М.: Гнозис, 1994. – 240 с.

334. Федосеева Л. Н. Категория локативности в современном русском языке: автореф. дис. …д-ра филол. наук: 10.02.01 / Федосеева Лариса Николаевна. – Тамбов, 2013. – 43 с.

335. Феофан (Затворник), свт. Начертание христианского нравоучения / Феофан Затворник, святитель. – М.: Лепта, 2008. – 752 с.

336. Феофан (Затворник), свт. Собрание писем: вып. 2 / Феофан Затворник, святитель. – М.: Правило веры, 2012. – 480 с.

337. Филарет (Дроздов), митр. Изложение разности между Восточной и Западной Церковью в учении веры / Филарет, митрополит Московский и Коломенский // Чтение в обществе любителей духовного просвещения: материалы. – М.: ОЛДП, 1872. – С. 15–33.

338. Филарет (Дроздов), митр. Пространный христианский катехизис православной кафолической восточной Церкви / Филарет, митрополит Московский и Коломенский. – Сергиев Посад: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1995. – 104 с.

339. Филарет (Дроздов), митр. Творения / Филарет, митрополит Московский и Коломенский. – М.: Ново-Спасский монастырь, 2003. – 264 с.

340. Филиппов К. А. Лингвистика текста: Курс лекций / К. А. Филиппов. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2003. – 336 с.

341. Флоренский П., свящ. Сочинения: в 4 т. / Священник Павел Флоренский.– М.: Мысль, 1996. –Т. 2. – 880 с.

342. Фосслер. К. Грамматика и история языка. К вопросу об отношении между «правильным» и «истинным» в языковедении / К. Фосслер. – М.: Тип. Рус. Т-ва, 1910. – С. 157–170.

343. Франк С. Л. Русское мировоззрение / С. Л. Франк. – СПб.: Наука, 1996. – 738 с.

344. Франк С. Л. Непостижимое / С. Л. Франк. – М.: АСТ, 2007. – 512 с.

345. Фрейдина Е. Л. Тональность речевого общения и ее просодические маркеры / Е. Л. Фрейдина // Преподаватель XXI век. – 2015. – № 1–2. – С. 282–290.

346. Хайдеггер М. Исток художественного творения / М. Хайдегер. – М.: Академический проект, 2008. – 528 с.

347. Хализев В. Е. Время и пространство / Хализев В. Е. // Теория литературы. – М.: Высшая школа, 1999. – С. 212–214.

348. Хондзинский П., свящ. О богословии гимнографических форм / Священник Павел Хондзинский // Журнал Московской Патриархии. – 2001. – № 12. – С. 1–14.

349. Хоружий С. С. К феноменологии аскезы / С. С. Хоружий // Исследования по исихастской традиции: в 2 т. – СПб.: Издательство русской христианской гуманитарной академии, 2012. – Т. 1. – 240 с.

350. Храпченко М. Б. Текст и его свойства / М. Б. Храпченко // Вопросы языкознания. – 1985. – № 2. – С. 15–21.

351. Христофорова Н. И. Корреляции вербального и невербального в немецком научно-популярном тексте: автореф. дис. … д-ра филол. наук: 10.02.04 / Христофорова Наталья Игоревна. – М., 2007. – 20 с.

352. Христолюбова Л. В. Речевые средства воздействия в церковно-религиозном стиле / Христолюбова Л. В. // Учимся понимать Россию: политическая и массмедийная коммуникация. Материалы международной научной конференции: сборник статей; отв. ред. А. П. Чудинов. – Екатеринбург: УГПУ, 2018. – С. 275–276.

353. Худякова Е. С. Социальная обусловленность системы жанров и жанровой компетенции в церковно-религиозной сфере (на примере текстов Русской Православной Церкви и Украинской Православной Церкви Московского Патриархата): автореф. дис. … канд. филол. наук: 10.02.04 / Худякова Екатерина Сергеевна. – Пермь, 2009. – 19 с.

354. Цилевич Л. М. Пространственно-временные свойства художественного мира / Л. М. Цилевич // Пространство и время в литературе и искусстве. – 1990. – Даугавпилс: Изд-во Даугав. ин-та. – С.7–9.

355. Чевела О. В. Использование методов теолингвистической герменевтики при интерпретации сакрального текста [Электронный ресурс] / О. В. Чевела // Православный собеседник. – 2006. – №1 (11). – Режим доступа: http://www/ksb/ru/f10/bibl/resource/chevela.pdf.

356. Чернухина И. Я. Элементы организации художественного прозаического текста / Чернухина И. Я. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1984. – 115 с.

357. Чернухина И. Я. Общие особенности поэтического текста / Чернухина И. Я. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1987. – 158 с.

358. Чехов А. П. Святой ночью / А. П. Чехов. – М.: Изд-во прихода Святаго Духа сошествия, 2014. – 24 с.

359. Чуркин А. А. Русский акафист середины XIX – начала XX века как жанр массовой литературы / А. А Чуркин // XXXVI Международная филологическая конференция: сборник материалов; под ред. А. О. Большева. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2007. – Вып. 21.– С. 23–33.

360. Шабес В. Я. Событие и текст / В. Я. Шабес. – М.: Высшая школа, 1989. – 175 с.

361. Шалина И. В. К проблеме описания методики лингвоаксиологического анализа (на материале диалогического общения носителей просторечной лингвокультуры) / И. В. Шалина, Ю. Б. Пикулева // Научный диалог. – 2016. – № 11 (59). – С.121–130.

362. Шалина И. В. Образ адресата как источник выявления семейных ценностей в молитвенных прошениях к святому / И. В. Шалина // Аксиологические аспекты современных филологических исследований: тезисы докладов Международной научной конференции; отв. ред. Н. А. Купина. – Екатеринбург: Издательский дом «Ажур», 2019. – С. 158–160.

363. Шапорева О. А. Субстантиваты со значением лица в церковнославянских акафистах / Шапорева О. А. // Вестник ПСТГУ. – 2010. – Вып. 2 (20). – С. 42–59.

364. Шаховский В. И. Проблема разграничения экспрессивности и эмотивности как семантических категорий лингвостилистики / В. И. Шаховский // Проблемы семасиологии и лингвостилистики. – Рязань: Изд-во Рязан. ун-та, 1975. – Вып. 2. – С.3–25.

365. Шаховский В. И. Категоризация эмоций в лексико-семантической системе: (на материале английского языка): автореф. дис. …д-ра филол. наук: 10. 02.19 / Шаховский Виктор Иванович. – М., 1988. – 39 с.

366. Шендельс Е. И. Грамматика текста и грамматика предложения / Е. И. Шендельс // Иностранные языки в школе. – 1985. – № 4. – С. 9–12.

367. Шендельс Е. И. Внутренняя организация текста / Е. И. Шендельс // Иностранные языки в школе. – 1987. – № 4 . – С. 9–12.

368. Шингаров Г. Х. Эмоции и чувства как формы отражения действительности / Г. Х. Шингаров. – М.: Наука, 1971. – 224 с.

369. Шкловский В. Б. Конвенция времени / В. Б. Шкловский // Вопросы литературы. – 1969. – № 3. – С. 76–87.

370. Шмелев Д. Н. Избранные труды по русскому языку / Д. Н. Шмелев. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 888 с.

371. Шутая Н. К. Художественное время и пространство в повествовательном произведении: на материале Ф. М. Достоевского «Бесы»: дис. …канд. филол. наук: 10.01.08 / Шутая Наталья Константиновна. – М., 1999. – 223 с.

372. Щерба Л. В. Избранные работы по русскому языку / Л. В. Щерба; ред. М. И. Матусевич. – М.: Учпедгиз, 1957. – 186 с.

373. Щукина В. Н. Адресация воздействия в жанрах религиозного стиля / В. Н. Щукина, Д. А. Михеева // Вестник Пермского университета. – 2008. – № 3. – С. 105–113.

374. Щур Г. С. Теория поля в лингвистике / Г. С. Щур. – М.: Наука, 1974. – 255 с.

375. Эрвин-Трипп С. М. Язык. Тема. Слушатель. Анализ взаимодействия / С. М. Эрвин-Трипп // Новое в лингвистике. – 1975. – Вып. 7. – С. 336–362.

376. Юревич Д., прот. Вклад святителя Филарета (Дроздова) в дело перевода Библии на русский язык / Протоиерей Димитрий Юревич. // Христианское чтение. – 2016. – № 2. – С. 11–22.

377. Юрьева Т. В. Православная картина мира: мировосприятие и художественный образ: курс лекций / Т. В. Юрьева. – Ярославль: Изд-во ЯГПУ им. К. Д. Ушинского, 2006. – 170 с.

378. Яблоков И. Н. Религиозное сознание / И. Н. Яблоков // Основы религиоведения:учеб. / Ю. Ф. Борунков, И. Н. Яблоков, М. П. Новиков и др.; под ред. И. Н. Яблокова. – М.: Высшая школа, 1994. – С. 49–54.

379. Якобсон Р. О. Избранные работы / Р. О. Якобсон. – М.: Прогресс, 1985. – 460 с.

380. Яковлева Е. С. Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия) / Е. С. Яковлева. – М.: Гнозис, 1994. – 394 с.

381. Bayer K. Religiöse Sprache / K. Bayer. – Berlin : Lit Verlag Dr. W. Hopf, 2009. – 125 s.

382. Beńkowska D. Polski styl biblijny / D. Beńkowska. – Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, 2002. – 160 s.

383. Dragała A. Czy istnieje młodzieżowa odmiana języka religijnego? / A. Dragała // Język religijny dawniej i dziś, 2: Materiały z konferencji. – Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, 2005. – S.88-93.

384. Gibbs R. W. The Cambridge handbook of metaphor and thought / R. W. Gibbs. – Cambridge, 2008. – 537 p.

385. Gorzelana J. Sakralnóść i patos jako cechy poezji oświecineia (na przykładzie tłumaczeń psalmów Michaiła Łomonosowa i Franciszka Karpińskiego / J. Gorzelana // Stylystika. – 2020. – T. 29. –S. 271–292.

386. Grey B. Style. Linguistische Stiltheorien / B.Grey. – Göttingen: Vandenhoeck, 1973. – 273 p.

387. Grzelak E. Zróżnicowanie funkcjonalne języka religijnego / E. Grzelak // Język religijny dawniej i dziś, 2. Materiały z konferencji. – Poznań: Uniwersytetim. Adama Mickiewicza, 2005. – S. 39–45.

388. Hausenblas K. Výstavba jazykových projevů a styl / K. Hausenblas. – Praha: Univerzita Karlova, 1972. – 184 s.

389. Jakóbczyk-Gola A. Akt pamięci: tradycja akatystowa w kontekście form pamięci / A. Jakóbczyk-Gola. – Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2014. – 372 s.

390. Jakóbczyk-Gola A. The Akathist Hymn to the Blessed Virgin Mary and Polish Marian Songs in Context of Performative Practices in Litany Tradition / A. Jakóbczyk-Gola // Roczniki Humanistyczne. – 2019. – T. 67 (1). – S. 145–162.

391. Jakobson R. Poetry of Grammar and Grammar of Poetry / R. Jakobson // Linqa 21. – Amsterdam: North-Holland Publishing Co, 1968. – P. 597–609.

392. Kossakowska-Jarosz K. Cysterska i jezuicka wersja śląskich Litanii o św. Barbarze / K.Kossakowska-Jarosz //Stylystika. – 2020. – T. 29. – S. 111–129.

393. Kowalski W. Jezyka kult. Funkcia I struktura jezyka sakralnego / W.Kowalski // Studia Religioznawcze. – 1973.– № 6. – S. 37–42.

394. Kozak B. Akatysty polskie Symeona z Połocka / B. Kozak // Acta Polono-Ruthenica. – 2004. – № 9. – S. 7–19.

395. Kuße H. Konjunktionale Koordination in Predigten und politischen Reden / H. Kuße. – München: Otto Sagner, 1998. – 543 S.

396. Kuße H. Kulturwissenschaftliche Linquistik. Eine Einführung / H. Kuße. – Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 2012. – 319 S.

397. Левушкина Р. С. Стилске карактеристике лексике превода текстова из сфере православне духовности на савремени српски језик / Р. С. Левушкина // Stylystika. – 2020. – Т. 29. – S. 385–397.

398. Madjieva V. Ku modelowi konfrontatywnego badania języka pravosławia i katolicyzmu / V. Madjieva // Stylystika. – 2020. – T 29. –S. 25–40.

399. Meyerhoff H. Time in Literature / H. Meyerhoff. – Los Angeles:University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1960. – 160 p.

400. Mistrik J. Religiózny štýl / J. Mistrik // Stylystika. – 1992. – T. 1. – S. 82–89.

401. Morris Ch. Zeichhnen, Sprache und Verhalten / Ch. Morris.– Düsseldorf: Schwann, 1973. – 333 p.

402. Naumov A. Wiara i historia / A. Naumov. – Krakow: Krakowsko-wilenskie studia slawistyczne, 1996. – T. 1. – S. 81–96.

403. Pomirska Z. Akatyst i litania loretańska w duchowości maryjnej / Z. Pomirska // Język – Szkoła – Religia. – 2018. – № 8 (1). – S. 147–155.

404. Stevenson Ch. L. Facts and values: (Studies in etical analysis) / Ch. L. Stevenson. – London: New Haven, Yale UP, 1964. – 244 p.

405. Towarek P. Akathistos ku czci Bogurodzicy: historia, autorstwo i teologia dzieła / P. Towarek // Studia Elbląskie. – 2011. – № 12. – S. 251–263.

406. Wojtak M. Do Boga … O Bogu… Przed Bogiem … Gatunki rpzekazu religijnego w analizie fillogicznej / M. Wojtak.– Tarnów: Biblos, 2019. – 380 s.

407. Wojtak M.O statusie genologicznym wybranych komunikatów przekazu religijnego /M.Wojtak//Stylystika. – 2020. – T. 29. –S. 41–53.

408. Wójcicka M. The religious genres of collective memory – an attempt at typology / M.Wójcicka // Stylystika. – 2020. – T. 29. –S. 79–92.

409. Zdybicka Z. Czlowek i religia / Z. Zdybicka. – Lublin: Lad, 1984. – 44 s.

Список словарей и справочников

1. Ахманова О. С. Словарь лингвистических терминов / О. С. Ахманова. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 571 с.
2. БЛС – Богословско-литургический словарь // Трубачев А. Настольная книга священнослужителя. Богословско-литургический словарь / А. Трубачев. – М.: Издание Московской Патриархии РПЦ, 1990. – Т. 2. – С. 12–394.
3. Брусенская Л. А. Учебный словарь лингвистических терминов / Л. А. Брусенская, Г. Ф. Гаврилова, Н. В. Малычева. – Рост. –на– Дону, 2005. – 251 с.
4. Даль В. И. Толковый словарь русского языка / В. И. Даль.– М.: Эксмо, 2012. – 896 с.
5. КСЛТ – Краткий словарь лингвистических терминов / Н. В. Васильева, В. А. Виноградов, А. М. Шахнарович. – М.: Русский язык, 1995. – 175 с.
6. Матвеева Т. В. Учебный словарь: русский язык, культура речи, стилистика, риторика / Т. В. Матвеева. – М.: Флинта, 2003. – 432 с.
7. Матвеева Т. В. Полный словарь лингвистических терминов / Т.В. Матвеева. – Ростов н / Д: Феникс, 2010. – 562 с.
8. Никифор, архим. Библейская энциклопедия / Архимандрит Никифор. – М.: Терра, 1990. – 904 с.
9. ПЦСС – Полный церковно-славянский словарь; сост. свящ. магистр Григорий Дьяченко. – М.: Отчий дом, 2010. – 1120 с.
10. ПЭ – Православная энциклопедия. – Т.1. Акафист. – М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2000. – С.371–381.
11. ПЭ – Православная энциклопедия. – Т.8. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. – 752 с.
12. ПЭ – Православная энциклопедия. Т.11. Гимнография. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. – С. 489–513.
13. РТС – Русский толковый словарь / В. В. Лопатин, Л. Е. Лопатина. – М.: Эксмо, 2004. – 928 с.

14. Романова Н. Н. Словарь. Культура речевого общения: этика, прагматика, психология / Н. Н. Романова, А. В. Филиппов. – М.: Флинта, 2009. – 304 с.
15. Седакова О. А. Словарь трудных слов из богослужения. Церковнославяно-русские паронимы / О. А. Седакова. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2008. – 432 с.
16. СРМ – Словарь русской ментальности. В 2-х т. / В. В. Колесов, Д. В. Колесова, А. А. Харитов. – СПб.: Златоуст, 2014. – Т.1. – 592 с.
17. СЭС РЯ – Стилистический энциклопедический словарь русского языка; под ред. М. Н. Кожиной. – М.: Флинта. Наука, 2006. – 696 с.
18. ТСРЯ – Толковый словарь русского языка / С. И. Ожегов; под ред. проф. Л. И. Скворцова, 27-е изд., испр. – М.: Мир и образование, 2018. – 736 с.
19. ТЭС – Толково-энциклопедический словарь «Лексика современного русского православия»; сост. Г. Н. Скляревская. – СПб.: Контраст, 2016. –688 с.
20. ТСОШ – Толковый словарь русского языка с включением сведений о происхождении слов (82000 слов и фразеологических выражений); отв. ред. Н. Ю. Шведова; РАН, Институт русского языка им. В. В. Виноградова. – М.: Азбуковник, 2007. – 1175 с.
21. Эффективное речевое общение (базовые компетенции): словарь-справочник; под ред. А. П. Сковородникова. – Красноярск: Изд-во Сибирского ун-та, 2014. – 854 с.
22. ЭСК – Энциклопедический словарь по культурологии; под ред. А. А. Радугина. – М.: Центр, 1997. – 478 с.

Список источников

1. Акафистник: в 4-х т. – Минск: Харвест, 2007. – Т. 1. – 895 с.
2. Акафистник: в 4-х т. – Минск: Харвест, 2007. – Т. 2. – 815 с.
3. Акафистник: в 4-х т. – Минск: Харвест, 2007. – Т. 3. – 831 с.
4. Акафистник: в 4-х т. – Минск: Харвест, 2007. – Т. 4. – 943 с.
5. Акафистник на всякую потребу. – М.: Учреждение культуры, искусства, науки и образования «Духовное преображение», 2013. – 1088 с.
6. Акафистник. – Н. Новогород: Братство во имя святого князя Александра Невского, 1996. – Кн. 1. – 374 с.
7. Акафистник. – Н. Новогород: Братство во имя святого князя Александра Невского, 1996. – Кн. 2. – 363 с.
8. Акафисты, читаемые в болезни и скорби. – М.: Изд-во Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999. – 265 с.
9. Акафисты и каноны, чтомые в скорбех и искушениях. – СПб.: Сатисъ, 1995. – 508 с.
10. Акафисты двунадесятым праздникам. – СПб.: Сатисъ, 1999. – 673 с.
11. Собрание акафистов. Дивеево: Издательская группа Свято-Троице-Серафимо-Дивеевского женского монастыря, 1992. – 912 с.
12. Азбука [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru
13. Акафистник [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://akafistnik.ru
14. Акафист Богомладенцу Иисусу, Господу нашему [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://saveliev-kochergina.pravoslavnaya-proza.ru/knigi.html
15. Акафист Святому Духу, Утешителю нашему [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://saveliev-kochergina.pravoslavnaya-proza.ru/knigi.html
16. Акафист благоверному Царю-мученику Иоанну Грозному, за веру православную со сродниками и убиенному и оклеветанному [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.ruskmir.ru/akafisty-o-spasenii-rossii/akafist-blagovernomu-caryu-ioannu-groznomu/

17. Акафист святому мученику Игорю Талькову, Русскому сладкопевцу [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://iskupitel.info/node/315
18. Акафист Отечественному подвижнику благочестия XX века протоиерею Николаю Гурьянову для келейного чтения [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://otdom.ru/catalog/molitvoslovy_kanony_akafisti/akafisty/akafist_otechestvennomu_podvizhniku_blagochestiya_xx_veka_protoiereyu_nikolayu_guryanovu_dlya_keleyn/
19. Акафист мученикам российским века сего [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://nicefor.info.
20. Акафист мученику Сергею Рязанскому [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://esenin.ru/esenin-segodnia/esenin-v-tvorchestve-nashikh-sovremennikov/akafist-mucheniku-sergiiu-riazanskomu
21. Акафист святому преподобномученику Григорию Новому (Распутину) [Электронный ресурс]. Режим доступа:http://akafist.narod.ru/R/Rasputin_2.htm

Приложение 1

Великий Акафист

Акафист Пресвятой Владычице нашей Богородице и Приснодеве Марии
(на русском языке; в переводе Филарета (Дроздова),
митрополита Московского и Коломенского)

Кондак 1 (проимий)
Бранноподвизающейся за нас военачальнице дары победные, и, как избавленные от бед, дары благодарственные приносим Тебе, Богородице, мы рабы Твои: но Ты, как имеющая державу непреоборимую, освободи нас от всяких опасностей, да взываем Тебе:
Радуйся Невеста неневестная.

Икос 1
Ангел Первостоятель послан был с небес, сказать Богородице: Радуйся. И созерцая Тебя, Господи, с безплотным гласом воплощаемаго, был в ужасе, и стоял, возглашая к Ней такия речи:
Радуйся Ты, чрез Которую радость возсияет.
Радуйся, чрез Которую клятва исчезнет.
Радуйся, падшаго Адама воззвание.
Радуйся, Евы от слез избавление.
Радуйся, высота, недостижимая мыслями человеческими.
Радуйся, глубина, неудобосозерцаемая и ангельскими очами.
Радуйся, ибо Ты - Царево седалище.
Радуйся, ибо носишь Носящаго все.
Радуйся, звезда, проявляющая солнце.
Радуйся, вместилище Божественнаго воплощения.
Радуйся Ты, чрез Которую новотворится тварь.
Радуйся, в Которой младенцетворится Творец.
Радуйся, Невеста неневестная.

Кондак 2
Святая, видя Себя в чистоте, с дерзновением говорит Гавриилу: необычайное твое слово неудобоприемлемым является душе моей. Как ты говоришь о чревоношении от безсеменнаго зачатия? и взываешь: аллилуиа.

Икос 2
Ведение неведомое ведать ищет Дева, и вопиет к служителю таинства: из утробы чистыя как можно родиться сыну? скажи мне. И Ангел, хотя со страхом говорит к Ней, однако взывает так:

Радуйся, Таинница неизреченнаго совета.
Радуйся, верная хранительница того, что требует молчания.
Радуйся, предначатие чудес Христовых.
Радуйся, сокращение догматов Его.
Радуйся, лествице превышенебесная, которою низшел Бог.
Радуйся, мост, переводящий от земли на небо.
Радуйся, многовещательное диво для Ангелов.
Радуйся, многоплачевное поражение демонов.
Радуйся, неизреченно родившая свет.
Радуйся, никому не открывшая: как?
Радуйся, превосходящая ведение мудрых.
Радуйся, озаряющая умы верных.
Радуйся, Невеста неневестная.

Кондак 3

Сила Всевышняго неиспытавшую брака осенила тогда к зачатию, и ея благоплодное чрево показала как бы приятною нивою для всех желающих пожинать спасение, тогда как они поют: аллилуиа.

Икос 3

Имея Богоприемную утробу, Дева притекла к Елисавете. Младенец же сея, тотчас узнав целование оныя, возрадовался: и взыграниями, как будто песнями, вопиял к Богородице:
Радуйся, стебль прозябения неувядающаго.
Радуйся, приобретение плода безсмертнаго.
Радуйся, земледелающая земледелателя человеколюбиваго.
Радуйся, насадителя жизни нашей насадившая.
Радуйся, нива, возращающая многоплодие щедрот.
Радуйся, трапеза, носящая обилие умилостивлений.
Радуйся, ибо Ты луг питания произращаешь.
Радуйся, ибо пристанище душам готовишь.
Радуйся, Богоприятный фимиам молитвы.
Радуйся, очищение всего мира.
Радуйся, призывающая Божие благоволение смертным.
Радуйся, дающая смертным дерзновение к Богу.
Радуйся, Невеста неневестная.

Кондак 4

Бурю сомнительных помышлений имея внутренно, смутился целомудренный Иосиф, зря Тебя, непорочная, небрачною, и искушаясь возмнить о Тебе, Как о бракоокраденной: но узнав зачатие Твое от Духа Святаго, сказал: аллилуиа.

Икос 4

Услышали пастыри Ангелов, воспевающих пришествие Христа во плоти, и притекши к Нему, яко пастырю, видят Его, яко агнца непорочнаго, во чреве Марии упасеннаго: и, Ее воспевая, гворили:

Радуйся, Матерь Агнца и Пастыря.
Радуйся, ограда словесных овец.
Радуйся, отразительница невидимых врагов.
Радуйся, отверзательница райских врат.
Радуйся, ибо небесные сорадуются земным.
Радуйся, ибо земные сликовствуют небесным.
Радуйся, ибо чрез Тебя у Апостолов немолчныя уста.
Радуйся, ибо чрез Тебя у подвижников непобедимое дерзновение.
Радуйся, крепкое веры утверждение.
Радуйся, светлое познание благодати.
Радуйся Ты, чрез Которую обнажен ад.
Радуйся, чрез Которую мы облечены славою.
Радуйся, Невеста неневестная.

Кондак 5

Увидев Боговдижимую звезду, волхвы последовали ея блистанию: и, держа ее, как светильник, посредством ея изыскивали Крепкаго Царя: и достигши недостижимаго, возрадовались и воскликнули к Нему: аллилуиа.

Икос 5

Сыны Халдеев, увидев на руках Девы Создавшаго рукою человеков, и уразумевая в Нем Владыку, хотя Он и принял вид раба, поспешили послужить Ему дарами, и воззвать к Благословенной:

Радуйся, Матерь Звезды незаходимыя.
Радуйся, заря таинственнаго дня.
Радуйся, угасившая пещь, разженную заблуждением.
Радуйся, просвещающая таинников Троицы.
Радуйся, мучителя безчеловечнаго извергающая из начальства.
Радуйся, показавшая Господа человеколюбиваго, Христа.
Радуйся, избавляющая от жестокаго зловерия.
Радуйся, извлекающая из брения нечистых дел.
Радуйся, поклонение огню угасившая.
Радуйся, от пламени страстей избавляющая.
Радуйся, наставница верных к целомудрию.
Радуйся, веселие всех родов.
Радуйся, Невеста неневестная.

Кондак 6

Волхвы, сделавшись Богоносными проповедниками, возвратились в Вавилон, исполнив Твое откровение, и проповедав Тебя Христа всем, оставив Ирода, как пустослова, не умеющаго воспевать: аллилуиа.

Икос 6

Озарив Египет просвещением истины Твоей, Спаситель, Ты прогнал тму лжи; ибо идолы его, не перенесши Твоей силы, пали. А избавленные от сих зол взывали к Богородице:

Радуйся, исправление человеков.
Радуйся, низвержение бесов.
Радуйся, державу прельщения поправшая.
Радуйся, идольское коварство обличившая.
Радуйся, море, потопившее Фараона мысленнаго.
Радуйся, камень, напоивший жаждущих жизни.
Радуйся, огненный столп, путеводящий находящихся во мраке.
Радуйся, покров мира, обширнейший облака.
Радуйся, подающая пищу, преемствующую манне.
Радуйся, служительница святыя сладости.
Радуйся, земля обетования.
Радуйся, из Которой течет мед и млеко.
Радуйся, Невеста неневестная.

Кондак 7

Пред тем, как надлежало Симеону преставиться от настоящаго века обольстительнаго, Ты дан ему, яко младенец, но и узнан им, яко Бог. Посему он изумлен был Твоею неизреченною премудростию, и воскликнул: аллилуиа.

Икос 7

Новую тварь явившийся Творец показал нам, от Него сотворенным. Он произрас от безсеменныя утробы, и сохранил ее нетленною, как была: дабы мы, видя чудо, воспевали ее, взывая:

Радуйся, цвет нетления.
Радуйся, венец воздержания.
Радуйся Ты, в Которой просиявает образ воскресения.
Радуйся, проявляющая ангельскую жизнь.
Радуйся, древо светлоплодоносное, от котораго питаются верные.
Радуйся, древо благосеннолиственное, под которым укрываются многие.
Радуйся, чревоносящая путеводителя заблудшим.
Радуйся, раждающая искупителя пленных.
Радуйся, Судию праведнаго умоляющая.

Радуйся, прощение многих согрешений дарующая.
Радуйся, одежда для тех, которые, как обнаженные, лишены дерзновения.
Радуйся, любовь, всякое любление побеждающая.
Радуйся, Невеста неневестная.

Кондак 8

Странное рождество видя, устранимся от мира, и перенесем ум на небо: ибо для сего самаго Высокий Бог явился на земле смиренным человеком, желая возвлечь на высоту вопиющих Ему: аллилуиа.

Икос 8

Неописанное Слово все было в нижних областях бытия, и совсем не отступало от вышних. Ибо то было не прехождение местное, но снисхождение Божественное, и рождество от Девы Богоприемныя, Которая слышит от нас сие:
Радуйся, вместилище невместимаго Бога.
Радуйся, дверь досточтимаго таинства.
Радуйся Ты, о Которой слыша, неверные колеблются в мыслях.
Радуйся, Которою верные, не колеблясь, хвалятся.
Радуйся, Пресвятая Колесница почивающаго на Херувимах.
Радуйся, преизящное селение пребывающаго на Серафимах.
Радуйся, противные предметы в единство приведшая.
Радуйся, девство и рождество сочетавшая.
Радуйся Ты, чрез Которую разрешены узы преступления.
Радуйся, чрез Которую отворен рай.
Радуйся, ключ Христова царства.
Радуйся, надежда благ вечных.
Радуйся, Невеста неневестная.

Кондак 9

Всякое естество ангельское удивлено великим делом Твоего вочеловечения: ибо оно узрело неприступнаго Бога доступным для всех человеком, Который пребывает с нами и от всех небесных и земных слышит: аллилуиа.

Икос 9

Витий многовещательных, подобно рыбам, безгласными видим пред Тобою, Богородице. Ибо не находят они способа изъяснить, как Ты и девою пребываешь, и могла родить. Но мы, дивясь таинству, верно вопием:
Радуйся, приятелище Божией премудрости.
Радуйся, тайнохранилище промысла Его.
Радуйся Ты, пред Которою любомудрые являются немудрыми.
Радуйся, пред Которою художники слова оказываются лишенными слова.
Радуйся, ибо жестокие совопросники обезумели.

Радуйся, ибо творцы басней увяли.
Радуйся, растерзавающая хитросплетения Афинян.
Радуйся, наполняющая мрежи рыбарей.
Радуйся, извлекающая из глубины неведения.
Радуйся, многих просвещающая ведением.
Радуйся, корабль для хотящих спастись.
Радуйся, пристанище житейскаго плавания.
Радуйся, Невеста неневестная.

Кондак 10

Желая спасти мир, к сему пришел самовозвещенный Украситель всех существ: и будучи пастырь, яко Бог, ради нас явился подобным нам человеком. Ибо, призвав подобное подобным, Он, яко Бог, приемлет славословие: аллилуиа.

Икос 10

Пречистая Богородице! Ты стена для дев и для всех, к Тебе прибегающих: ибо так устроил Тебя Творец неба и земли, Который обитал в утробе Твоей, и научил всех возглашать к Тебе:
Радуйся, столп девства.
Радуйся, дверь спасения.
Радуйся, началоводительница к умному возсозданию.
Радуйся, подательница Божеской благости.
Радуйся, ибо Ты возродила зачатых постыдно.
Радуйся, ибо Ты вразумила тех, которых ум был окраден.
Радуйся, соделывающая бездейственным растлителя разумений.
Радуйся, родившая сеятеля чистоты.
Радуйся, чертог безсеменнаго невестничества.
Радуйся, сочетавшая верных с Господом.
Радуйся, прекрасная младопитательница дев.
Радуйся, невестоукрасительница душ святых.
Радуйся, Невеста неневестная.

Кондак 11

Всякая песнь, когда старается простираться в след за многими щедротами Твоими, побеждается их обилием. Ибо если бы равночисленныя песку песнопения принесли мы Тебе, Святый Царю, то еще не совершили бы ничего достойного Твоих даров к нам, вопиющим Тебе: аллилуиа.

Икос 11

Светоносный светильник, явившийся сущим во тме, видим в лице Святыя Девы. Ибо она, возжигая невещественный свет, путеводит всех к Божественному ведению, зарею просвещая ум, и чтима будучи сими взываниями:

Радуйся, луч умнаго солнца.
Радуйся, блистание незаходимаго сияния.
Радуйся, молния, озаряющая души.
Радуйся, утрашающая врагов, как гром.
Радуйся, ибо от Тебя восходит многосветлое просвещение.
Радуйся, ибо Ты изводишь многоструйную реку.
Радуйся, живописующая образ купели.
Радуйся, отъемлющая скверну греха.
Радуйся, умывальница, омывающая совесть.
Радуйся, чаша, черплющая радость.
Радуйся, воня Христова благоухания.
Радуйся, жизнь таинственнаго сладкопитания.
Радуйся, Невеста неневестная.

Кондак 12

Желая даровать прощение древних долгов Долгорешитель всех человеков Сам Собою приблизился к удалившимся от Его благодати: и, раздрав рукописание, слышит от всех сие: аллилуиа.

Икос 12

Поя Твое Порождение, воспеваем и Тебя, Богородице, как одушевленный храм: ибо все содержащий рукою Господь, обитав во чреве Твоем, освятил Тебя, прославил, научил всех вопиять к Тебе:
Радуйся, скиния Бога и Слова.
Радуйся, святостию превышающая Святое Святых.
Радуйся, кивот, позлащенный Духом.
Радуйся, неистощимая сокровищница жизни.
Радуйся, драгий венец царей благочестивых.
Радуйся, досточтимая хвала иереев благоговейных.
Радуйся, непоколебимый столп Церкви.
Радуйся, нерушимая стена Царства.
Радуйся Ты, Которою воздвигаются победныя знамения.
Радуйся, силою Которой падают враги.
Радуйся, врачевание тела моего.
Радуйся, спасение души моей.
Радуйся, Невеста неневестная.

Кондак 13

О всепетая Матерь, родившая Слово святейшее всех святых! Приняв нынешнее приношение, изыми от всякия напасти, и избавь от будущаго мучения всех, совокупно взывающих: аллилуиа.

Источник:

Филарет (Дроздов), митр. Московский. Акафист Пресвятой Владычице нашей Богородице и Приснодеве Марии / Филарет (Дроздов), Митрополит Московский и Коломенский // Прибавления к творениям св. Отцов. – М.: Московская Духовная Академия, 1855. – Ч. 14. – Кн. 2. – С. 139–152.

Приложение 2

Великий Акафист

Акафист Пресвятой Богородице
(на церковнославянском языке)

Кондак 1

Взбранной Воеводе победительная, яко избавльшеся от злых, благодарственная восписуем Ти раби Твои, Богородице; но яко имущая державу непобедимую, от всяких нас бед свободи, да зовем Ти:

Радуйся, Невесто Неневестная.

Йкос 1

Ангел предстатель с Небесе послан бысть рещи Богородице: радуйся, и со безплотным гласом воплощаема Тя зря, Господи, ужасашеся и стояше, зовый к Ней таковая:

Радуйся, Еюже радость возсияет; радуйся, Еюже клятва исчезнет.

Радуйся, падшаго Адама воззвание; радуйся, слез Евиных избавление.

Радуйся, высото неудобовосходимая человеческими помыслы; радуйся, глубино неудобозримая и ангельскима очима.

Радуйся, яко еси Царево седалище; радуйся, яко носиши Носящаго вся.

Радуйся, Звездо, являющая Солнце; радуйся, утробо Божественнаго воплощения.

Радуйся, Еюже обновляется тварь; ра́дуйся, Еюже покланяемся Творцу.

Радуйся, Невесто Неневестная.

Конда́к 2

Видящи Святая Себе в чистоте, глаголет Гавриилу дерзостно: преславное твоего гласа неудобоприятельно души Моей является: безсеменнаго бо зачатия рождество како глаголеши, зовый: Аллилуиа.

Йкос 2

Разум недоразумеваемый разумети Дева ищущи, возопи к служащему: из боку чисту, Сыну како есть родитися мощно, рцы Ми? К Нейже он рече со страхом, обаче зовый сице:

Радуйся, совета неизреченнаго Таиннице; радуйся, молчания просящих веро.

Радуйся, чудес Христовых начало; радуйся, велений Его главизно.

Радуйся, лествице небесная, Еюже сниде Бог; радуйся, мосте, преводяй сущих от земли на небо.

Радуйся, Ангелов многословущее чудо; радуйся, бесов многоплачевное поражение.

Радуйся, Свет неизреченно родившая; радуйся, еже како, ни единаго же научившая.

Радуйся, премудрых превосходящая разум; радуйся, верных озаряющая смыслы.

Радуйся, Невесто Неневестная.

Кондак 3

Сила Вышняго осени тогда к зачатию Браконеискусную, и благоплодная Тоя ложесна, яко село показа сладкое, всем хотящим жати спасение, внегда пети сице: Аллилуиа.

Икос 3

Имущи Богоприятную Дева утробу, востече ко Елисавети: младенец же оноя абие познав Сея целование, радовашеся, и играньми яко песньми вопияше к Богородице:

Радуйся, отрасли неувядаемыя розго; радуйся, Плода безсмертнаго стяжание.

Радуйся, Делателя делающая Человеколюбца; радуйся, Садителя жизни нашея рождшая.

Радуйся, ниво, растящая гобзование щедрот; радуйся, трапезо, носящая обилие очищения.

Радуйся, яко рай пищный процветаеши; радуйся, яко пристанище душам готовиши.

Радуйся, приятное молитвы кадило; радуйся, всего мира очищение.

Радуйся, Божие к смертным благоволение; радуйся, смертных к Богу дерзновение.

Радуйся, Невесто Неневестная.

Кондак 4

Бурю внутрь имея помышлений сумнительных, целомудренный Иосиф смятеся, к Тебе зря небрачней, и бракоокрадованную помышляя, Непорочная; уведев же Твое зачатие от Духа Свята, рече: Аллилуиа.

Икос 4

Слышаша пастырие Ангелов поющих плотское Христово пришествие, и текше яко к Пастырю видят Сего яко агнца непорочна, во чреве Мариине упасшася, Юже поюще реша:

Радуйся, Агнца и Пастыря Мати; радуйся, дворе словесных овец.

Радуйся, невидимых врагов мучение; радуйся, райских дверей отверзение.

Радуйся, яко небесная срадуются земным; радуйся, яко земная сликовствуют небесным.

Радуйся, апостолов немолчная уста; радуйся, страстотерпцев непобедимая дерзосте.

Радуйся, твердое веры утверждение; радуйся, светлое благодати познание.

Радуйся, Еюже обнажися ад; радуйся, Еюже облекохомся славою.

Радуйся, Невесто Неневестная.

Кондак 5

Боготечную звезду узревше волсви, тоя последоваша зари, и яко светильник держаще ю, тою испытаху крепкаго Царя, и достигше Непостижимаго, возрадовашася, Ему вопиюще: Аллилуиа.

Икос 5

Видеша отроцы халдейстии на руку Девичу Создавшаго руками человеки, и Владыку разумевающе Его, аще и рабий прият зрак, потщашася дарми послужити Ему, и возопити Благословенней:

Радуйся, Звезды незаходимыя Мати; радуйся, заре таинственнаго дне.

Радуйся, прелести пещь угасившая; радуйся, Троицы таинники просвещающая.

Радуйся, мучителя безчеловечнаго изметающая от начальства; радуйся, Господа Человеколюбца показавшая Христа.

Радуйся, варварскаго избавляющая служения; радуйся, тимения изымающая дел.

Радуйся, огня поклоне́ние угасившая; радуйся, пламене страстей изменяющая.

Радуйся, верных наставнице целомудрия; радуйся, всех родов веселие.

Радуйся, Невесто Неневестная.

Кондак 6

Проповедницы богоноснии, бы́вше волсви, возвратишася в Вавилон, скончавше Твое пророчество, и проповедавше Тя Христа всем, оставиша Ирода яко буесловна, не ведуща пети: Аллилуиа.

Икос 6

Возсиявый во Египте просвещение истины, отгнал еси лжи тьму: идоли бо его, Спасе, не терпяще Твоея крепости, падоша, сих же избавльшиися вопияху к Богородице:

Радуйся, исправление человеков; радуйся, низпадение бесов.

Радуйся, прелести державу поправшая; радуйся, идольскую лесть обличившая.

Радуйся, море, потопившее фараона мысленнаго; радуйся, каменю, напоивший жаждущия жизни.

Радуйся, огненный столпе, наставляяй сущия во тьме; радуйся, покрове миру, ширший облака.

Радуйся, пище, манны приемнице; радуйся, сладости святыя служительнице.

Радуйся, земле обетования; радуйся, из неяже течет мед и млеко.

Радуйся, Невесто Неневестная.

Кондак 7

Хотя́щу Симеону от нынешняго века преставитися прелестнаго, вдался еси яко младенец тому, но познался еси ему и Бог совершенный. Темже удивися Твоей неизреченней премудрости, зовый: Аллилуиа.

Икос 7

Новую показа тварь, явлься Зиждитель нам от Него бывшим, из безсеменныя прозяб утробы, и сохранив Ю, якоже бе, нетленну, да чудо видяще, воспоим Ю, вопиюще:

Радуйся, цвете нетления; радуйся, венче воздержания.

Радуйся, воскресения образ облистающая; радуйся, ангельское житие являющая.

Радуйся, древо светлоплодовитое, от негоже питаются вернии; радуйся, древо благосеннолиственное, имже покрываются мно́зи.

Радуйся, во чреве носящая Избавителя плененным; радуйся, рождшая Наставника заблуждшим.

Радуйся, Судии праведнаго умоление; радуйся, многих согрешений прощение.

Радуйся, одеждо нагих дерзновения; радуйся, любы, всякое желание побеждающая.

Радуйся, Невесто Неневестная.

Кондак 8

Странное рождество видевше, устранимся мира, ум на небеса преложше: сего бо ради высокий Бог на земли явися смиренный человек, хотяй привлещи к высоте Тому вопиющия: Аллилуиа.

Икос 8

Весь бе в нижних и вышних никакоже отступи неописанное Слово: снизхождение бо Божественное, не прехождение же местное бысть, и рождество от Девы Богоприятныя, слышащия сия:

Радуйся, Бо́га невместимаго вместилище; радуйся, честнаго таинства двери.

Радуйся, неверных сумнительное слышание; радуйся, верных известная похвало.

Радуйся, колеснице пресвятая Сущаго на Херувимех; радуйся, селение преславное Сущаго на Серафимех.

Радуйся, противная в тожде собравшая; радуйся, девство и рождество сочетавшая.

Радуйся, Еюже разрешися преступление; радуйся, Еюже отверзеся рай.

Радуйся, ключу Царствия Христова; радуйся, надеждо благ вечных.

Радуйся, Невесто Неневестная.

Кондак 9

Всякое естество ангельское удивися великому Твоего вочеловечения делу; неприступнаго бо яко Бога, зряше всем приступнаго Человека, нам убо спребывающа, слышаща же от всех: Аллилуиа.

Икос 9

Ветия многовещанныя, яко рыбы безгласныя видим о Тебе, Богородице, недоумевают бо глаголати, еже како и Дева пребываеши, и родити возмогла еси́. Мы же, таинству дивящеся, верно вопием:

Радуйся, премудрости Божия приятелище, радуйся, промышления Его сокровище.

Радуйся, любомудрыя немудрыя являющая; радуйся, хитрословесныя безсловесныя обличающая.

Радуйся, яко обуяша лютии взыскателе; радуйся, яко увядоша баснотворцы.

Радуйся, афинейская плетения растерзающая; радуйся, рыбарския мрежи исполняющая.

Ра́дуйся, из глубины неведения извлачающая; радуйся, многи в разуме просвещающая.

Ра́дуйся, кораблю хотящих спастися; радуйся, пристанище житейских плаваний.

Радуйся, Невесто Неневестная.

Кондак 10

Спасти хотя мир, Иже всех Украситель, к сему самообетован прииде, и Пастырь сый, яко Бог, нас ради явися по нам человек: подобным бо подобное призвав, яко Бог слышит: Аллилуиа.

Икос 10

Стена еси девам, Богородице Дево, и всем к Тебе прибегающим: ибо небесе и земли Творец устрои Тя, Пречистая, вселься во утробе Твоей, и вся приглашати Тебе научив:

Радуйся, столпе девства; радуйся, дверь спасения.

Радуйся, начальнице мысленнаго наздания; радуйся, пода́тельнице Божественныя благости.

Радуйся, Ты бо обновила еси зачатыя студно; радуйся, Ты бо наказала еси окраденныя умом.

Радуйся, тлителя смыслов упражняющая; радуйся, Сеятеля чистоты рождшая.

Радуйся, чертоже безсеменнаго уневещения; радуйся, верных Господеви сочетавшая.

Радуйся, добрая младопитательнице девам; радуйся, невестокрасительнице душ святых.

Радуйся, Невесто Неневестная.

Кондак 11

Пение вся́кое побеждается, спростретися тщащееся ко множеству многих щедрот Твоих: равночисленныя бо песка песни аще приносим Ти, Царю Святый, ничтоже совершаем достойно, яже дал еси нам, Тебе вопиющим: Аллилуиа.

Икос 11

Светоприемную свещу, сущим во тьме явльшуюся, зрим Святую Деву, невещественный бо вжигающи огнь, наставляет к разуму Божественному вся, зарею ум просвещающая, званием же почитаемая, сими:

Радуйся, луче умнаго Солнца; радуйся, светило незаходимаго Света.

Радуйся, мо́лние, души просвещающая; радуйся, яко гром враги устрашающая.

Радуйся, я́ко многосветлое возсияваеши просвещение; радуйся, яко многотекущую источаеши реку.

Радуйся, купели живописующая образ; радуйся, греховную отъемлющая скверну.

Радуйся, бане, омывающая совесть; радуйся, чаше, черплющая радость.

Радуйся, обоняние Христова благоухания; радуйся, животе́ тайнаго веселия.

Радуйся, Невесто Неневестная.

Кондак 12

Благодать дати восхотев, долгов древних, всех долгов Решитель человеком, прииде Собою ко отшедшим Того благодати, и раздрав рукописание, слышит от всех сице: Аллилуиа.

Икос 12

Поюще Твое Рождество, хвалим Тя вси, яко одушевленный храм, Богородице: во Твоей бо вселився утробе содержай вся рукою Господь, освяти, прослави и научи вопити Тебе всех:

Радуйся, селение Бога и Слова; радуйся, святая святых большая.

Радуйся, ковчеже, позлащенный Духом; радуйся, сокровище живота неистощимое.

Радуйся, честный венче людей благочестивых; радуйся, честная похвало иереев благоговейных.

Радуйся, церкве непоколебимый столпе; радуйся, Царствия нерушимая стено.

Радуйся, Еюже воздвижутся победы; радуйся, Еюже низпадают врази.

Радуйся, тела моего врачевание; ра́дуйся, души моея спасение.

Радуйся, Невесто Неневестная.

Кондак 13

О,Всепетая Мати, рождшая всех святых Святейшее Слово! Нынешнее приемши приношение, от всякия избави напасти все́х, и будущия изми муки, о Тебе вопиющих: Аллилуиа, аллилуиа, аллилуиа.

Молитва

Пресвятая Владычице моя́ Богородице, святыми Твоими и всесильными мольбами, отжени от мене, смиреннаго и окаяннаго раба твоего, уныние, забвение, неразумие, нерадение, и вся скверная, лукавая и хульная помышления от окаяннаго моего сердца и от помраченнаго ума моего, и погаси пламень страстей моих, яко нищь есмь и окаянен: и избави мя от многих и лютых воспоминаний и предприятий, и от всех действ злых свободи мя: яко благословенна еси от всех родов, и славится Пречестное имя Твое́ во веки веков. Аминь.

Источник:

Акафист Пресвятой Богородице. Акафистник. – Минск: Харвест, 2007. –Т. 1. – С. 3–15.