Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования
«ЮЖНЫЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

На правах рукописи

Бирюкова Арина Викторовна

ПРАВОСЛАВНАЯ КАРТИНА МИРА ДОНСКИХ КАЗАКОВ В ИЗОБРАЖЕНИИ М. А. ШОЛОХОВА

Специальность 10.02.01 – Русский язык

Диссертация на соискание учёной степени
кандидата филологических наук

Научный руководитель –
доктор филологических наук,
профессор Л. Б. Савенкова

Ростов-на-Дону – 2020

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение 4

Глава 1. Теоретические основы лингвистического исследования православной картины мира казака 15

§ 1. Языковая картина мира как отражение представлений человека о реальном мире 15

§ 2. Ценностные доминанты православной картины мира в текстах Священного Писания и Священного Предания 23

§ 3. Православная народная традиционная картина мира в памятниках древнерусской литературы «Сын церковный» и «Домострой» 37

§ 4. Православные ценности как предмет внимания казачества в «Повести об Азовском осадном сидении Донских казаков» 60

Выводы 75

Глава 2. Изображение отношения казаков к Богу и вере как духовным ценностям в романе М. А. Шолохова «Тихий Дон» 77

§ 1. Функционирование фразеологических единиц с корнями *бог-*, *господ-*, *христ-* в персонажной речи романа «Тихий Дон» как маркер православного мировидения донских казаков 77

§ 2. Функционирование слов с корнями *вер-, бог-,господ-, христ-, мол-, крест-* в персонажной речи романа «Тихий Дон» как свидетельство изменений в православном мировидении донских казаков 87

§ 3. Религиозная лексика как средство изображения Гришаки Коршунова носителем традиционных казачьих православных ценностей 121

§ 4. Отражение тенденции к трансформации православного мировидения казаков в авторском повествовании романа 128

Выводы 145

Глава 3. Лингвистическая репрезентация человеческого и вечного в православной картине мира донских казаков 149

§ 1. Когнитивный диссонанс и коммуникативная неудача как следствия несовпадения отношения персонажей романа к православным ценностям 149

§ 2. Лингвистическая репрезентация взаимосвязи Божьей всевременности и обыденного времени как маркера отражения православной картины мира донских казаков в романе 178

Выводы 196

Заключение 200

Библиография 203

Источники материала 203

Научная и справочная литература 203

ВВЕДЕНИЕ

Антропоцентрическая направленность современной лингвистики обусловливает приоритетность исследования того, какими способами и с помощью каких средств отражаются в языке культурные ценности. Понятие о ценности, помимо филологии, рассматривается также в психологии, социологии, эстетике, логике, философии, теологии, культурологии и, таким образом, попадает в фокус внимания междисциплинарных исследований, характерных для современного состояния науки. Многообразие современных изысканий лингвокультурологического плана вызвано не в последнюю очередь тем, что вследствие активизации миграционных процессов и постоянного расширения мирового информационного пространства человечество вступило в эпоху глобализации, что ставит под угрозу сохранение отдельных этнических сообществ и порождает проблему национальной идентичности.

Ценности (не только сами по себе, но и в своей совокупности, а также в иерархической упорядоченности) осознаются учеными как фундаментальные характеристики этнокультуры. Именно их системы определяют картины мира каждого народа.

Вопрос о соотнесенности культуры и языка уже в XIX веке поставил Вильгельм фон Гумбольдт, который, как известно, ввёл понятие внутренней формы языка, подразумевая, что особенности каждого национального языка отражают и воплощают в себе «дух народа» [Гумбольдт 1984, с. 19]. Идеи учёного явились базой для дальнейшей разработки проблемы его последователями, вследствие чего сформировалось понятие языковой картины мира. С конца XX века интерес к проблемам существования в сознании и отражения в языковой системе и речевом употреблении представлений о ценностях возрастает, появляется новое направление,

выступающее в качестве нового исследовательского подхода в лингвистике, – аксиологическая лингвистика; возникают лингвистические работы о базовых культурных ценностях, национальной специфике ценностной картины мира. Но, тем не менее, до сих пор недостаточно охарактеризованы ценностные картины мира языковых личностей авторов художественных произведений, не в полной мере описаны ценностные доминанты героев художественных произведений. Скупо освещена проблема православной картины мира, детальное осмысление которой не может быть неактуальным для современного русского национального сознания. Тем более значимым представляется получение знания о ее модификациях, формирующихся в отдельных социокультурных объединениях, к числу которых можно отнести, например, и казачество. Конечно, исчерпывающий ответ на такой вопрос вряд ли можно получить в рамках одного диссертационного исследования, поэтому кажется рациональным на первом этапе ограничиться более скромной задачей – обратиться только к одному из казачьих социокультурных объединений на территории России, донскому, и выявить степень влияния православия на его картину мира.

В той или иной мере вопрос о православной ценностной картине мира, сформировавшейся в сознании донского казачества, рассматривался учеными, начиная с первой трети XIX века, когда его коснулся известнейший отечественный историк Н. М. Карамзин в «Истории государства Российского» [Карамзин 1819]. Почти в это же время (с 1817 г.) начался сбор статистических данных о войске Донском, в том числе данных и о конфессиональной принадлежности казаков. В 1884 г. Семён Номикосов, член-секретарь Областного войска Донского Статистического комитета, опубликовал «Статистическое описанїе Области войска Донскаго» [Номикосов 1884]. В первой четверти нового столетия (1915–1918) донское казачество стало объектом пристального внимания донского краеведа Е. П. Савельева [Савельев 2012]. Стремление осмыслить роль православия в жизни казачества обнаруживается и в современности. В этом можно

убедиться, обратившись к составленному К. Н. Хохульниковым сборнику «Степные рыцари России!... Казачье зарубежье» [Хохульников 2005]. В последние десятилетия к историкам и краеведам подключились и филологи. Здесь наиболее значимыми представляются изыскания А. А. Дырдина [1997; 2014], Н. В. Стюфляевой [2002; 2004; 2013], Н. В. Ершовой [2002], А. П. Чаловой [2007], Я. В. Солдаткиной [2013], Н. И. Стопченко [2013], Л. Б. Савенковой [2013], Л. Г. Сатаровой [2016], и др. Добавим к этому, что ученых занимает отношение к православию не только донского казачества, но и казаков других территориальных объединений. Стоит сослаться хотя бы на книгу В. Е. Шамбарова, в которой уже в заглавии говорится о казачестве как воинах Христовых [Шамбаров 2006], или на книгу В. П. Супруненко, посвященную запорожским казакам [Супруненко 2008]. Однако, при общей внушительности перечня трудов предшественников, насколько известно автору настоящего исследования, заявленная проблема нигде не ставится во главу угла с лингвистических позиций и не рассматривается в аспекте выявления факторов, влияющих на изменение картины мира донских казаков с течением времени.

Актуальность изыскания определена идейным кризисом нынешнего общества и поиском им национальной идеи, стремлением современных людей к культурной самоидентификации, что может быть почерпнуто в культурных картинах мира, а если говорить о России, то в православной картине мира, которая являлась ранее единой для большинства жителей нашей страны и была отражена в языке народа и, в том числе, в художественной литературе. Бесспорно, одной из важных составляющих лингвокультуры можно считать отношение ее носителей к религии, поскольку любая религия транслирует исповедующим ее людям «много истин, ценных в мировоззренческом, нравственном отношении» [Этико-философские концепции... 2016]. Русская лингвокультура, в частности, неразрывно связана с православием и именно в нём, следуя многовековой традиции, черпает духовно-нравственные ориентиры для устроения социо-

культурных отношений. В настоящее время традиционные русские ценности продолжают оставаться актуальными для русского народа. Они могут служить и служат духовным ориентиром в выборе моделей поведения и в формировании ценностной картины мира каждого гражданина. Следование народа своим традиционным ценностям неизменно укрепляло и укрепляет семью и государственность. Традиционные ценности древнерусского общества имели духовную основу, заключающуюся в ценностях православной веры. Обращение же к православной картине мира казачества обусловлено уникальностью устройства этой культурной общности, характерной только для восточнославянской православной культуры.

Основываясь на том положении, что каждая культура, обладая набором общечеловеческих и оригинальных ценностей, отражает их в сознании своих носителей, что обнаруживается в том числе и в продуцируемых ими высказываниях, представляется целесообразным обращение к художественной речи в поисках ответов на вопросы о традиционной системе ценностей религиозного плана. Таким образом, **объектом исследования** является ценностная картина мира донского казачества, изображаемая в романе М. А. Шолохова «Тихий Дон». **Предмет** его составляют лингвистические средства отражения упомянутой картины мира, в том числе лексические и фразеологические единицы, включающие корневые морфемы *бог-*, *господ-*, *христ-*, *крест-*, *мол-*, *вер-*, *церков-/ церкв-, икон-, образ-, цар-, государ-, импер-,* а также текстовые фрагменты, имплицитно заключающие в себе ценностное отношение к миру.

Цель исследования – на основе полиаспектного лингвистического анализа романа М. А. Шолохова «Тихий Дон» реконструировать изображаемые в нём элементы традиционной казачьей аксиосферы с уточнением роли православия в ней и выявить представление М. А. Шолохова о степени сохраненности православной картины мира у донских казаков в изменившихся социокультурных условиях первой четверти XX века.

Достижение сформулированной выше цели возможно благодаря решению следующих **задач**:

1) знакомству с трудами предшественников по теории ценностей, осмыслению понятий «картина мира», «языковая картина мира» и формулированию рабочих определений соответствующих терминов;

2) уяснению на основе текстов Священного Писания и Священного Предания системы ценностей, важных для православной картины мира;

3) уяснению специфики системы ценностей общеправославной картины мира русского народа на основании памятников древнерусской литературы «Сын церковный» и «Домострой».

3) обобщению мнений гуманитариев различных областей науки по поводу того, в какой мере мировоззрение у донских казаков было православным и было ли оно определяющим их традиции;

4) отысканию в текстах XVII–XIX веков, авторами которых являются донские казаки, лингвистических аргументов, подтверждающих православный характер ценностей, которые можно считать приоритетными для донского казачества в его историческом существовании;

5) выявлению специфики картины мира донских казаков, представленной в романе М.А. Шолохова «Тихий Дон», и определению того, возможно ли считать ее результатом действенности ценностей православия к первой четверти XX века.

Основным **источником материала** исследования служит роман М. А. Шолохова «Тихий Дон» (анализ и цитирование осуществляется по тт. 1–4 Собрания сочинений в 8 томах 1985–1986 гг., см. Источники материала). В том числе базой для лингвокогнитивного и лингвостилистического анализа стало 735 извлеченных из романа путем сплошной выборки текстовых фрагментов, в которых присутствуют словоформы с корнями *бог-*, *господ-*, *христ-*, *крест-*, *мол-*, *вер-*, *церков-/церкв-, икон-, образ-, цар-, государ-, импер-* семантически ориентированных на религию. Наряду с этим в анализ вовлекаются и те фрагменты текста, которые не имеют в своем составе

перечисленных корней, однако имплицитно, за счет общего смысла описываемых эпизодов, позволяют судить о наличии либо отсутствии православного мировидения у казаков.

Дополнительными источниками материала являются «Повесть об Азовском осадном сидении донских казаков» (используется издание 2006 г.), «Сын церковный» (используется издание 1995 г.) и «Домострой» (используется издание 2007 г.).

Методологическую базу исследования составили:

1) признание языка и использующего его общества двумя взаимодействующими и взаимовлияющими силами (см. работы Р. А. Будагова [1976], А. Д. Швейцера [1976], М. И. Исаева [1981], В. Д. Бондалетова [1987] и мн. др.);

2) теоцентрический подход, присущий традиционному русскому религиозному сознанию, позволяющий исследователю уяснить структуру ценностной языковой картины мира древнерусского человека (см. работы М. М. Дунаева [2000], святителя Феофана Затворника [2005], В. Г. Патрина [2006], Н. А. Мосиной [2012], святителя Филарета Московского [2013], протоиерея Олега Стеняева [2013], архимандрита Тихона Шевкунова [2015]; иеромонаха Иова (Гумерова) [2007] и мн. др.);

3) антропоцентрический подход, направляющий внимание исследователя к изучению явлений действительности с центральной ориентацией на внутренний мир человека ([Гумбольдт 1984]; [Вайсгербер 1993]; [Хайдеггер 1993]; [Болдырев 2001]; [Гвоздарёв 2008]; [Савенкова 2002, 2011, 2013, 2014] и мн. др.);

4) учет системного характера языковых и речевых средств, позволяющего классифицировать их в соотнесении с интегральными и дифференциальными признаками (см., например: [Соссюр 1977; Караулов 1976; Кузнецов А. М. 1986; Баранов О. С. 1992] и мн. др.);

5) аксиологический подход, который позволяет объективировать ценности, существующие в картине мира человека ([Баранов А. Н. 1989];

[Выжлецов 1996]; [Маслова 1997]; [Каган 1999]; [Крюков 2001]; [Степанов 2004]; [Вольф 2006]; [Корнилов 2011] и мн. др.).

Теоретическую базу исследования составили идеи В. фон Гумбольдта [1994], Э. Сепира [1993], Б. Уорфа [1960], Л. Вайсгербера [1993], Э. Бенвениста [1974], В. И. Постоваловой [1988], Е. М. Верещагина и В. Г. Костомарова [2014], А. А. Уфимцевой [1988], Б. А. Серебренникова [1988], А. Вежбицкой [1996], Е. С. Кубряковой [1994] и др. – об отражении в сознании человека окружающего его мира, формировании его общей картины и воплощении данной картины в ткани языка; Н. Д. Арутюновой [1999], Ю. Д. Апресяна [2006], Ю. С. Степанова [2004], В. И. Карасика [2002; 2004, 2010], Г. Г. Слышкина [2001], Анны А. Зализняк, И. Б. Левонтиной и А. Д. Шмелёва [2005], Е. Ф. Серебренниковой [2008], В. И. Постоваловой [2013] – о ценностной составляющей лингвистического воплощения представлений о человеке и его бытии; П. А. Флоренского [1990], святителя Феофана Затворника [2005], протоиерея Бориса Балашова [2010], святителя Филарета Московского [2013], святителя Николая Сербского [2016], протоиерея Олега Стеняева [2013], архимандрита Тихона Шевкунова [2015] и др. – о ценностях православия. Среди трудов современных исследователей о русском национальном самосознании интерес представляют книги Фазиля (Василия) Ирзабекова «Тайна русского слова» [2016], а также историка Л. П. Решетникова «Вернуться в Россию» [2017].

Особый вклад в философское осмысление данной проблемы в XIX–XX вв. в России внесли Л. П. Карсавин [1993], Н. О. Лосский [1931; 1995], А. Ф. Лосев [1997], Н. Я. Данилевский [2003], С. С. Аверинцев [2005], И. А. Ильин [2011] и др.

Исследование строится на верификации **гипотезы** о том, что в основе ценностной картины мира донского казачества лежали христианские ценности православной культуры, но со временем православная картина мира казаков частично трансформировалась. В ходе лингвистического анализа текста романа «Тихий Дон» предстоит ответить на вопросы о том, не

перестали ли те люди, которые относили себя к донским казакам, считать себя носителями православной ценностной позиции, для этого надо выяснить, обдумывают ли они свою принадлежность к православному миру, соизмеряют ли свои поступки, поведение в целом не просто с казачьими, а православными обычаями, а другие персонажи – не обнаруживают ли в их поступках отклонений от традиционного православно-казачьего мышления и поведения, не указывают ли на то, что так, как те мыслят (либо поступают), неприемлемо мыслить (либо поступать) по православным канонам, то есть показывает ли М. А. Шолохов в романе появление изменений в системе традиционных ценностей донского казачества, и можно ли говорить, что отход от них обусловлен именно отходом от православной веры.

Решение поставленных задач осуществлялось с применением **методов** лингвокогнитивного, лингвоаксиологического, лингвостилистического и общефилологического анализа с обращением к приемам компонентного и контекстуального анализа, а также с использованием элементов количественной обработки материала.

Научная новизна данного исследования усматривается в том, что в нём, благодаря выбору аксиологического подхода, выявляются приемы фиксации в художественном тексте представлений о традиционной ценностной картине мира донского казачества и определяется степень ее соответствия православной аксиосфере.

Теоретическая ценность представленной диссертации видится в корректировке методики выявления в художественном тексте приемов изображения ценностной картины мира, в осмыслении народных и авторских представлений о ценностной картине мира донского казачества в соотнесении с православной системой ценностей, в постановке проблемы отражения в художественном тексте связи православия и самоидентификации донского казачества, в оценке взглядов М. А. Шолохова на аксиосферу донского казачества начала XX века.

Практическую значимость настоящей научно-квалификационной работы составляет возможность использования ее результатов в преподавании университетских курсов филологического анализа художественного текста, экспрессивной стилистики, лингвокультурологии, а также специальных курсов лингвоаксиологии, языка художественной литературы, идиостиля М. А. Шолохова.

Полученные выводы могут представлять интерес для исследователей смежных областей науки: литературоведов, философов, культурологов, историков, психологов.

На защиту выносятся следующие положения:

1. Ценностная картина мира донских казаков имеет в своём основании православные ценности и стремление к богоцентричности.

2. Филологический анализ «Повести об Азовском осадном сидении Донских казаков» показывает специфику православной картины мира казачества в отличие от православной картины мира русского крестьянства: казачья жизнь изначально заключалась в добровольном несении военной службы в защиту Веры Православной, Царя и Отечества и основывалась на исполнении заповеди Христовой о любви к ближнему: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Библия, Ин. 16:13, с. 133).

3. В романе М. А. Шолохова «Тихий Дон» частично отражена православная картина мира донского казачества, которая имеет своё основание в ценностях, запечатленных в текстах Священного Писания Ветхого и Нового Завета, а также в Священном Предании. Автор описывает жизнь казаков, в той или иной мере – формально или по содержанию – ориентированную на иерархически выстроенную систему православных ценностей, в центре которой находится сверхценность (= абсолютная ценность) – Бог.

4. Православная картина мира донских казаков, отражённая в романе «Тихий Дон», эксплицируется употреблением и определённой

сочетаемостью а) слов с корнями *бог-*, *господ-*, *христ-*, используемых для отсылки к Имени Божьему и прямого выражения отношения людей к Богу и демонстрации их представлений о Нём, б) слов с корнями *вер-, мол-, крест-, церков-/церкв-, икон-, цар-, государ-, импер-* и др., принадлежащих религиозному дискурсу, – для имплицитного выражения отношения людей к Богу и представлений о Нём; в) реминисценций, отсылающих к текстам Священного Писания – для указания на существование ориентации мировоззрения персонажей на православные ценности.

5. В отличие от православной картины, запечатлённой в «Повести об Азовском осадном сидении Донских казаков», текст романа «Тихий Дон» свидетельствует: М. А. Шолохов транслирует читателю мысли о частичной трансформации мировоззрения донского казачества первой четверти XX в., о смещении системы его ценностных координат от православного богоцентризма к антропоцентризму, об изменении православной картины мира казаков и о том, что все это служит основанием для трансформации в целом аксиологических установок и обыденного поведения описываемого автором социокультурного сообщества.

Исследование прошло апробацию промежуточных результатов на девяти научных форумах различных уровней. Основные положения диссертации были изложены в докладах на ежегодных международных научно-практических конференциях «Изучение творчества М. А. Шолохова на современном этапе: проблемы, концепции, подходы» («Шолоховские чтения») с 2014 по 2020 гг. в станице Вёшенской Ростовской области, в докладе на Международной научно-практической конференции «Современные парадигмы лингвистических исследований: методы и подходы» (Стерлитамак, 2016); в докладе на Всероссийской научной конференции «Язык как система и деятельность – 6» (Ростов-на-Дону, 2017). По теме исследования автором единолично опубликовано десять статей (общим объемом в 4,716 п.л.), четыре из которых размещены в изданиях, рекомендуемых ВАК РФ.

Объект, предмет, цель и задачи исследования определяют структуру диссертационной работы, которая состоит из введения, трех глав, заключения и библиографии.

Первая глава касается истории вопроса и формулирования на основе знакомства с трудами предшественников содержания основных теоретических понятий: ценность, картина мира, языковая картина мира – в соответствии с направленностью диссертации. Кроме того, в ней на основе текстов Священного Писания им Священного Предания, а также некоторых православно ориентированных произведений древнерусской литературы рассматривается набор главных ценностей православия и приводятся лингвистические аргументы возможности оценить традиционную ценностную картину мира донского казачества как православную. Вторая и третья главы посвящены особенностям изображения М. А. Шолоховым в романе «Тихий Дон» ценностной картины мира донских казаков. Во второй главе анализируются лингвистические средства и приемы маркировки отношения казачества к Богу и вере как духовным ценностям в соответствии с разграничением персонажной и авторской зон текста. Третья глава сосредоточивает внимание на соотношении человеческого и вечного в картине мира персонажей-казаков, воссоздаваемой автором романа. Главные вопросы, объединяющие нацеленность исследования, – 1) сохраняется ли, на взгляд М.А. Шолохова, в сознании казачества начала XX века приоритетность православных ценностей или исторические события первых двух десятилетий изменяют мировидение казачества, 2) можно ли доказать эту сохранность либо ее отсутствие путем лингвистического анализа текста произведения.

Глава 1. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ЛИНГВИСТИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ КАРТИНЫ МИРА КАЗАКА

§ 1. Языковая картина мира как отражение представлений человека о реальном мире

Чтобы начать разговор о картине мира донского казачества и обосновать ее православную направленность, имеет смысл для начала сформулировать рабочее определение понятия картины мира, а затем уточнить специфику термина *языковая картина мира*.

«Картина мира» относится к числу фундаментальных понятий в антропологической парадигме знания. Изучением картин мира занимались такие исследователи, как В. фон Гумбольдт, Э. Сепир, Б. Уорф, Л. Вайсгербер, М. Хайдеггер, А. Вежбицкая, В. А. Маслова, А. А. Зализняк, Б. А. Серебренников, Е. С. Кубрякова, В. И. Постовалова, Е. С. Яковлева и мн. др.

Одним из теоретиков разработки понятия картины мира можно считать М. Хайдеггера. Уже в 30-е – 40-е годы прошлого столетия исследователь определяет картину мира не просто как изображение мира, а как «сам мир, его сущее в целом, как оно является определяющим и обязывающим для нас <…> Картина мира, сущностно понятая, означает, таким образом, не картину, изображающую мир, а мир, понятый в смысле такой картины» [Хайдеггер 1993, с. 49].

Представления людей о реальном мире маркируются разными словами: *мировоззрение* – «Система взглядов, воззрений на природу и общество» [Ожегов 1994, с. 350], *миропонимание* – «То или иное понимание мира, действительности, система взглядов, идей» (там же), миросозерцание –

«Совокупность взглядов на мир, на действительность, миропонимание» (там же). Приведенные толкования объединяет сема ‘взгляды’, хотя в двух первых случаях указывается на их системность, а в последнем говорится только о совокупности. В настоящем исследовании предпочтение отдается номинации *мировидение.* Данная лексема отсутствует в толковых словарях русского языка, но в словаре синонимов В. Н. Тришина она включена в один синонимический ряд со словами *мировоззрение* и *мировосприятие* [Тришин 2013]. В толковом словаре С. А. Кузнецова мировосприятие определяется как «восприятие человеком окружающего мира, действительности; мироощущение» [Кузнецов 2008, с. 545], а в словаре С. И. Ожегова и Н. Ю. Шведовой трактуется как «то или иное восприятие мира, действительности» [Ожегов 1994, с. 350]. Смысловое различие слов *мировоззрение* и *мировидение* обусловлено деривационно. Видение (см.: «Видеть. 5. Сознавать, усматривать» [там же, с. 79]) отличается от воззрения («Образ мыслей, точка зрения» [там же, с. 88]) тем, что в составе значения первого из этих существительных нет явного указания на наличие взглядов, относящихся более к сфере аналитического знания, а отмечается некая способность человека определённым образом видеть мир. Следовательно, термин *мировидение* в большей степени можно соотнести именно с тем или иным восприятием индивидом мира как некой данности, сформировавшейся в соответствии с той или иной культурной традицией. Как раз в таком значении он активно используется в гуманитарных исследованиях, например: «Мировидение включает в себя картину мира, которая лежит в основе всех актов миропонимания, она позволяет осмыслить локальные ситуации в мире, совершающиеся в нём события, помогает осуществлять построение субъективных образов объективных локальных ситуаций» [Евстигнеева 2012, с. 27].

В коллективной монографии «Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира» В. И. Постовалова в определении картины мира делает акцент на сформированном в сознании субъективном образе объективной

реальности, характеризуя её как «исходный глобальный образ мира, лежащий в основе мировидения человека, репрезентирующий сущностные свойства мира в понимании её носителей и являющийся результатом всей духовной активности человека» [Серебренников 1988, с. 21].

Картину мира можно обозначить как «определенный образ мира, который никогда не является его зеркальным отражением» [Постовалова 1988, с. 60].

Рассматривая существование различных картин одного и того же мира, можно задаться вопросом о причинах их множественности и «незеркальности». Можно предположить, что отличия в отражении действительности могут зависеть от климатических условий, географического расположения, флоры и фауны места жизни человека, другими словами – от неспособности человека обозреть весь физический мир одновременно, переработать в форму знания информацию обо всех сторонах предметов. Но и у людей одной среды обитания могут наблюдаться различные представления о действительности.

Пытаясь осмыслить окружающую действительность, являющуюся объективной внечеловеческой данностью, человек стремится создать для себя более или менее понятную картину этой действительности. Он не способен осознать мир во всей его полноте, и все же считает образ мира в этой картине реальным и объективным. В целом различия в картинах одного и того же мира во многом зависят от человеческого фактора, а именно от того, какие свойства мира привлекают внимание человека, видятся наиболее ценными, а значит, являются сущностными, и какова, в связи с этим, специфика его образа жизни. Следовательно, можно полагать, что картина мира является основным элементом мировидения и мировоззрения человека и опирается на принцип ценностной ориентированности, согласно которому предметы рассмотрения выстраиваются в соответствующей иерархии.

Одним из ключевых признаков, отличающих человека от животного, является способность говорить. Ещё Вильгельм фон Гумбольдт полагал, что

невозможно изучать человека без его языка, а язык без человека: «Язык – не просто внешнее средство общения людей, поддержание общественных связей, но заложен в самой природе человека и необходим для развития его духовных сил и формирования мировоззрения <…>» [Гумбольдт 1984, с. 51]. Вслед за ним также и Э. Бенвенист утверждает мысль о конститутивном характере языка для человека: «Невозможно вообразить человека без языка и изобретающего себе язык <…> В мире существует только человек с языком, человек, говорящий с другим человеком, и язык, таким образом, необходимо принадлежит самому определению человека» [Бенвенист 1974, с. 293].

Современная философия и психология давно считают общим местом тезис о взаимосвязи языка и мышления человека. Стоит вспомнить хотя бы высказывание Л. С. Выготского из труда «Мышление и речь», опубликованного впервые в 1934 году: «Антропоиды не обнаруживают характерного для человека отношения – тесной связи между мышлением и речью» [Выготский 1999, с. 94]. Язык в этой связи представляется в качестве «хранителя» основ мышления. Осваивая язык, люди также воспринимают общие принципы мышления, необходимые для общения и понимания друг друга. Таким образом, речь можно назвать фундаментальным свойством человека.

В пределах картины мира, общей для значительного числа индивидов, создаётся некое единое смысловое поле, которое является гарантом понимания собеседниками друг друга в ее рамках. Это единое смысловое поле объективируется в языке, составляя языковую картину мира. Последователь В. Гумбольдта, Л. Вайсгербер, в тридцатых годах XX века ввел в науку термин «языковая картина мира» (sprachliches Weltbild; подробнее см. в [Даниленко 2002]), хотя о картине мира как родовом понятии размышляет уже в 1929 году. Языковая картина мира представляет собой сложный процесс интерпретации человеком окружающей действительности, зафиксированный языком. В качестве такого единого смыслового поля рассматривается внутренняя форма языка: «Он (Язык – А.М.) сообразно со

своей внутренней формой передаёт всем своим носителям общее мировидение» [Вайсгербер 1993, с. 100]. В соответствии с этим один язык от другого отличает «не различие в звуках, а содержательная сторона, которую невозможно либо очень сложно перелить из образа мысли одного языка в образ мысли другого, не подменяя перевод подделкой» [Вайсгербер 1993, с. 88]. По мнению исследователей, внутренняя форма языка слагается в результате исторических процессов в течение столетий и заключает в себе именно тот опыт народа, который, будучи проверен временем, оказывается пригодным для жизни этнокультурного сообщества. Без языковой фиксации мировидения народа невозможно было бы передать опыт, так как время жизни одного человека очень коротко, и каждый раз людям пришлось бы начинать познание заново. Таким образом, через язык осуществляется связь поколений, потомки пользуются знаниями своих предков о мире и на этой основе могут приобретать новые знания и опыт, наслаивающийся в виде новых языковых пластов. В соответствии с теорией внутренней формы языка однородность внутреннего содержания речи разных носителей языка вследствие восприятия одного и того же события мира во многом зависит от единообразного видения этого события, единообразной его интерпретации.

В начале XX века получила своё распространение так называемая гипотеза лингвистической относительности Э. Сепира – Б. Уорфа, авторы которой были продолжателями идей В. Гумбольдта. Исследователи рассматривали два основных вопроса: являются ли представления людей о мире одинаковыми или они обусловлены структурой языка, а также существует ли связь между нормами поведения и основными лингвистическими категориями? Согласно гипотезе Сепира – Уорфа, наше мышление, представления о мире, нормы поведения так или иначе обусловлены родным языком. По мнению Э. Сепира, приводимому Б. Л. Уорфом в качестве эпиграфа и одновременно – отправного тезиса к собственной статье «Отношение норм поведения и мышления к языку»,

«реальный мир в значительной степени бессознательно строится на основе языковых норм данной группы» [Уорф 1960, с. 135].

К проблемам отражения в языке основных категорий бытия (пространства, времени, субстанции), а также других бытийных категорий и норм поведения, обращались такие ученые, как А.Ф. Лосев [1997], В. Н.Телия [1988]; Б. А. Серебренников, Е. С. Кубрякова, В. И. Постовалова [1988]; А. А. Уфимцева [1988]; Г. В. Колшанский [1990]; Анна А. Зализняк, И. Б. Левонтина, А. Д. Шмелёв [1994–2003]; А. Вежбицкая [1996]; Н. Д. Арутюнова [1999]; Ю. Д. Апресян, В. Е. Бабаева, О. Ю. Богуславская, Б. Л. Иомдин, Т. В. Крылова, А. В. Санников, Е. В. Урысон [2006] и др.

А. Ф. Лосев, работая со второй половины 20-х годов прошлого века над книгой «Вещь и имя», подчёркивает сугубую значимость языка в процессе интерпретации (понимания) мира: «<…> язык есть система понимания, то есть, в конце концов, миропонимания; язык и есть само миропонимание» [Лосев 1997, с. 190].

Позже над этим вопросом думают многие отечественные языковеды. Так, в упомянутой выше коллективной монографии В. И. Постовалова подчеркивает, что «мировидение имеет две базисные функции – интерпретативную (осуществлять видение мира) и вытекающую из неё регулятивную (служить ориентиром в мире, быть универсальным ориентиром человеческой жизнедеятельности)» [Постовалова 1988, с. 25].

Этот взгляд зафиксирован и в словаре лингвокультурологических терминов, где о языковой картине мира говорится именно как о способе интерпретации окружающего мира: «Отражённый в языке способ восприятия мира и его понимания (интерпретации) человеком или группой людей, объединённых мировоззрением, основанным на общности этнической культуры» [Ковшова 2017, с. 143].

Языковая система, благодаря своей знаковой форме, является долгосрочным хранителем информации о видении мира. С изменением мировоззрения картина мира может быть скорректирована, и в достаточно

быстрый срок. Языковая же картина мира долго сохраняет в составе лексических единиц, синтагматике, идиоматике фрагменты первоначальной картины мира, которые, трансформируясь, параллельно могут наполняться уже иными смыслами.

Очевидно, что глубину смыслов языковой картины мира можно искать в её лексике. А. А. Уфимцева заключает, что первичные знания об объектах действительности выражаются уже на морфемном уровне: «<…> знания об объектах физического мира, в его пространственных и временных характеристиках, находят своё выражение в корневых морфемах» [Уфимцева 1988, с. 110]. Также, по мнению исследователя, если в понятиях человек заключает представления о существенных сторонах предметов и явлений, то коннотативный компонент слов раскрывает отношение субъекта речи к тем или иным предметам или явлениям.

Анна А. Зализняк, И. Б. Левонтина, А. Д. Шмелёв в книге «Ключевые идеи русской языковой картины мира» [2005] выделили сквозные мотивы русской языковой картины мира, реализуемые через отдельные наборы лексем, иногда – словоформ, а также некоторых устойчивых оборотов. Среди рассмотренных ключевых идей присутствует немало и таких, которые отражают значимость для русского человека нематериальных ценностей («человек не должен ставить во главу угла исключительно практическую выгоду» [Зализняк, Левонтина, Шмелев 2005, с.11]): справедливости («русский человек ищет и хочет справедливости» [там же]), разделение на высокое и низкое («мир может быть представлен во множестве частных оппозиций, основанных на противопоставлении высокого низкому (возвышенного – обыденному)» [там же]), искренности («в человеке важны искренность, открытость и непосредственность») [там же].

Таким образом, подчеркнём еще раз, важным фактором формирования языковой картины мира оказываются ценности. Нельзя не согласиться с лингвокультурологами в том, что «ценности, являясь высшими ориентирами в культуре, занимают значительное место в структуре языковой личности.

Ценности лежат в основе тех предпочтений, с помощью которых языковая личность описывает мир» [Маслова 2010, с. 65]. Как раз поэтому для исследователей продуктивно движение в обратном направлении – от информации, заключенной в языке, к выявлению аскиологических предпочтений его носителей: «Комплексное осмысление ценностей по материалам языка позволит разработать модель ценностной картины мира. Совокупность ценностных доминант образует определённый тип культуры, сохраняемый языком» [Маслова 2010, с. 66].

В свете последних исследований в области языковой картины мира, с появлением новых лингвокультурологических штудий категоричным выглядит тезис Г. В. Колшанского о картине мира как «обобщённом определении всей совокупности научных знаний о мире» [Колшанский 1990, с.21]. Ученый определяет мир с позиции диалектического материализма как окружающую человека материальную действительность и придерживается мнения об отсутствии в языке той либо иной культуры какой бы то ни было внутренней формы, которая может задавать специфическое и непереводимое на другой язык значение слов и выражений. Исследователь в доказательство своей точки зрения приводит «<…> факт взаимопонимания народов на основе перевода с одного языка на другой независимо от принадлежности этих языков к различным группам и семьям» [Колшанский 1990, с. 34]. Несмотря на то, что всех людей объединяет одинаковая природа мышления (Ср.: «<…> категориальный аппарат и абстрактный характер логических форм мышления един по своей природе для всех людей» [Колшанский 1990, с. 36]), ценностными доминантами той или иной культуры зачастую предстают не материальные, а идеологические или духовные ценности, являющиеся ядром, вокруг которого формируются другие ценности культуры. То, что основано на вере или идее, не может быть рассмотрено с позиции познания в материалистическом смысле. Таким образом, полного понимания между представителями различных культур быть не может в силу специфики их внутреннего содержания.

С. Ю. Бородай, отмечая тенденцию современного общества к глобализации, предполагает потерю значимости для науки теории лингвистической относительности: «<…> вероятно, не за горами то время, когда под влиянием интенсивных глобализационных процессов лингвистическая относительность будет окончательно и бесповоротно “опровергнута” <…>» [Бородай 2013, с.51]. Конечно, глобальная культура может включить в себя общечеловеческие, сходные для всех представителей современного общества и мира, ценности. Однако сложно предположить, что ценности веры или идеи, а, значит, и культуры того или иного народа, сохраняемой их национальным языком, смогут быть настолько сходными, либо настолько уничтоженными, чтобы перерасти в единый культурно-цивилизационный континуум.

Итак, важным для настоящего исследования представляется положение о том, что картина мира складывается в процессе интерпретации действительности, служит способом её интерпретации и, фиксируясь в языке, составляет языковую картину мира. А языковая картина мира, благодаря тому, что в ней запечатлены, сохраняются и передаются из поколения в поколение ценностные доминанты национальной картины мира, может служить в качестве жизненного ориентира, указывая на ценностные смыслы и очерчивая задаваемые ими нормы поведения человека в мире, его отношение к себе, другим людям, разнообразным элементам окружающего мира.

§ 2. Ценностные доминанты православной картины мира в текстах Священного Писания и Священного Предания

В зависимости от образа формирования мировоззрения различают четыре глобальных картины мира: мифологическую, философскую, научную и религиозную, каждая из которых обладает набором ключевых ценностей, определяющих внутреннее содержание данной картины и её элементов,

обусловливающих выбор соответствующих языковых средств для фиксации и отражения каждой из картин в языке. В фокусе настоящего исследования находится религиозная, а точнее – православная картина мира. В соответствии с этим, следует несколько подробнее рассмотреть феномен ценности, а также выявить ценностные доминанты православной картины мира.

Учение о ценностях (аксиология) зародилось в философии и сформировалось как наука только в конце XX века. Однако вопрос о сущности ценностей человеческого общества можно отнести к числу ровесников цивилизации. Рассуждения о ценностях издавна представали как воплощение мыслей о благе, добре, красоте и святости. В Античности аксиология проявлялась в виде учения о нравственности, этике. Категории добра и зла были предметом осмысления у Пифагора, Гераклита, Сократа, Платона, Аристотеля и др. На Руси, начиная с ее крещения и вплоть до XIX века, ценности толковались в свете православия. И только с середины XIX века наметился переход к созданию научных концепций ценностных категорий – добра, зла и др. В обзоре развития теории ценностей в отечественной аксиологии, представленном М. С. Каганом [Каган 1999, с. 29–35], указано, что первые шаги в этом направлении принадлежали А. В. Луначарскому [Луначарский 1905, с. 392–410]. Ученый размышлял о то, что весь существующий вокруг человека мир подвергается оцениванию: «Нет ничего на свете, что было бы хорошо или дурно само по себе. Вне соотношения с каким-либо чувствующим организмом ничто не имеет цены. Оценивать что-нибудь – значит устанавливать отношения между объектом и субъектом, с точки зрения которого оценивают» [Луначарский 1905, с. 396]. В самом общем виде, вероятно, можно сказать, что ценность – это результат оценки.

Понимание ценности, существующее в обыденном сознании, можно найти в «Толковом словаре русского языка» С. И. Ожегова, где ценность определяется как ‘важность, значение’ [Ожегов 1994, с. 861]. Однако

необходимы основания для того, чтобы понимать, что может быть важным и значимым для людей. В «Философском словаре» даётся следующая дефиниция ценности: «философская категория, обозначающая специфически социальные определения объектов окружающего мира, выявляющие их положительное или отрицательное значение для человека и общества (благо, добро и зло, прекрасное и безобразное и т.п.)» [Философский словарь, эл. ресурс]. Очевидно, такое общее понимание ценности достаточно, чтобы подвести под него все важное и значимое. И все же при определении понятия надо задумываться не только о его содержании, но и об объеме.

В силу абстрактности философскую категорию «ценность» дефинировать сложно. Именно по этой причине Н. С. Розов пытается охарактеризовать ее как некую точку отсчета в человеческом деятельном бытии. Для него ценность – это «предельное нормативное основание актов сознания и поведения людей» [Розов 1998, с. 113]. М. С. Каган в некоторой мере сужает квалификацию сущности как ценности. Он подчеркивает, что деятельность субъекта сориентирована на взаимодействие с элементами окружающего мира. По мнению исследователя, ценность есть «не вещь, не свойство, а отношение» субъекта к объекту [Каган 1999, с. 67]. С точкой зрения М. С. Кагана созвучно определение «Большого энциклопедического словаря»: «Ценность – положительная или отрицательная значимость объектов окружающего мира для человека, социальной группы, общества в целом, определяемая не их свойствами самими по себе, а их вовлеченностью в сферу человеческой жизнедеятельности, интересов и потребностей, социальных отношений» [БЭС, эл. ресурс].

Попытка поиска необходимого набора характеристик, которые могли бы дать общее представление о ценности как сущности, осложняется тем, что под эту категорию подводятся неоднородные вещи. К ценностям могут быть отнесены объекты как материального, так и нематериального мира.

В соответствии с темой настоящего исследования для нас наиболее значим взгляд русского религиозного философа Н. О. Лосского,

выдвинувшего тезис о ценности каждого элемента мира (« <…> само бытие <…> есть не только бытие, но и ценность» [Лосский 1931, с. 31]), которая и определяет смысл этого бытия. Учёный говорит о сверхценности – Божественной абсолютной полноте бытия, то есть, считает наивысшей ценностью Самого Бога. Все остальные ценности, по мнению философа, являются производными от неё. По определению учёного, производная ценность – «это бытие в его значении для осуществления абсолютной полноты бытия или удаления от неё» [Лосский 1931, с. 78]. Таким образом, производные ценности могут быть положительными или отрицательными. Положительные ценности автор, в свою очередь, делит на абсолютные, имеющие «характер добра с любой точки зрения, в любом отношении и для любого субъекта» [Лосский 1931, с. 82], и относительные, имеющие «характер добра лишь в каком-либо отношении или для каких-нибудь определённых субъектов» [там же] Относительные положительные ценности, по словам автора, в отличие от абсолютных положительных, так или иначе будут связаны со злом и возможны лишь в «психоматериальном царстве» [Лосский 1931, с. 83]. Все положительные абсолютные ценности содержатся в Божественной абсолютной полноте бытия (другими словами – в Боге) и имеют нематериальную природу. Отрицательные абсолютные ценности подразумевают абсолютное (сатанинское) зло, а отрицательные относительные ценности хотя и подразумевают зло, но зло вынужденное, обусловленное человеческим самолюбием. Также Н. О. Лосский все ценности разделяет по широте значимости на субъективные, имеющие значение лишь для определённого субъекта, и общезначимые, имеющие значение для всякого субъекта (там же). Философ отмечает, что любая абсолютная ценность всегда общезначима, то есть объективна, и является самоценностью. Тем не менее, нельзя не согласиться и с мнением М. М. Бахтина, который, указывая на важность личностного осмысления и принятия общезначимой ценности, отмечает: «Всякая общезначимая

ценность становится действительно значимой только в индивидуальном контексте» [Бахтин 1986, с. 109].

Каждый человек является носителем той культуры, в которой родился и был воспитан, осознаёт он это или нет. Картина мира определяется культурой, языком, традициями, ценностями и убеждениями носителя сознания. Православная картина мира основывается на религиозных ценностях православного христианства, изложенных в Священном Предании и Священном Писании православной Церкви.

В данном параграфе предпринимается попытка выявления лингвистических аргументов отнесения тех или иных ценностей, упоминаемых в текстах Священного Писания и Священного Предания, к кругу основополагающих, сущностных для православной картины мира.

Следуя формулировке святителя Филарета (Дроздова), митрополита Московского, под Священным Преданием можно понимать «то, когда истинно верующие и чтущие Бога словом и примером передают один другому и предки – потомкам учение веры, Закон Божий, Таинства и священные обряды» [Филарет Московский 2013, с. 8]. Священное Предание существует и передаётся в Церкви устно, письменно и обрядово. Письменными источниками и хранителями Священного Предания являются литургические и другие богослужебные тексты, певческие книги, поучения, жития святых и символы веры. Священное Писание же включает канонические книги Ветхого и Нового Завета, входящие в состав Библии.

Все сущностные ценности православной картины мира, исходя из учения о Богоцентризме мировидения православного христианина, относятся к сфере абсолютных положительных ценностей, нематериальных и невидимых. С опорой на изречение апостола Павла к ним можно отнести веру, надежду и любовь: *«А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь»* (Библия, 1 Кор. 13:13, с. 1143).

Как отмечает святитель Филарет, Церковь вводит православного христианина в учение о вере посредством «Символа веры»; в учение о

надежде – посредством молитвы Господней; в учение о любви – посредством трансляции ему десяти заповедей Закона Божьего. Эти три составляющие, следует полагать, и образуют основание системы базовых ценностей православной картины мира.

В «Символе веры», названным Никео-Цареградским, на первом (Никейском) и втором (Константинопольском) Вселенских Соборах в 325 и 381 гг. были утверждены религиозные основания православной веры. По определению святителя Филарета Московского, «Символ веры есть в кратких, но точных словах изложенное учение о том, во что должны веровать христиане» [Филарет Московский 2013, с. 21].

Без присутствия веры нельзя говорить о наличии у какого-либо лица православной картины мира. В случае неприятия хотя бы одного члена Символа Веры, можно говорить о картине мира лишь как о неправославной или лишь отчасти православной. Такую ситуацию можно наблюдать, например, в Армяно-Григорианской, Католической либо Протестантской Церкви. Вера (в соответствии с «Символом веры») является одним из необходимых условий принятия церковного Таинства святого Крещения, после которого человек только и может называться христианином: *«Кто будет веровать и креститься, спасен будет»* (Библия, Мк. 16, 16, с. 988).

Таким образом, вера рассматривается в православии и как условие, и как самая первая, необходимая ценность христианина.

Анализ текста «Символа веры» (Молитвенник, с. 26–27) позволяет определить, какие обязательные компоненты должны входить в понятие «православная вера». «Символ Веры» состоит из двенадцати членов (или частей), в каждом из которых заключено одно из ключевых положений веры.

Первый член «Символа Веры» начинается со слова *Верую*, которое в последующих восьми членах предполагается, но не эксплицируется.

Весь текст объединен тремя глаголами, сообщающими о действиях православного христианина: *верую, исповедую, чаю.* Ключевым здесь является глагол *верую*, который призывает и убеждает человека верить в Бога

и невидимые вещи определённым образом (ср.: «Верить. Быть убеждённым, уверенным в ком-чём-н.» [Ожегов 1994, с. 71]). Так, в первом члене у слова *Бог* присутствует определение – *Единаго*, которое служит указанием на то, что следует веровать в одного Бога, а не во многих богов. В первом предложении идёт указание на Первое Лицо святой Троицы через ряд Его наименований: *Отца, Вседержителя, Творца.* Во втором члене «Символа Веры» говорится о Сыне Божьем также с определением *Единаго*, которое указывает на то, что Единый Бог содержит как Отца, так и Сына. Это приводит к понятию догмата о Пресвятой Троице: веры в Единого Бога в Трёх Лицах – Отца, Сына и Святаго Духа. На то, что Сын Божий, Иисус Христос, рожден от Отца и с Отцом составляет Единого Бога, указывают повторы существительных (*Света от Света),* констатирующие, что *Бог Сын* такой же *Свет*, как и *Бог Отец*; повторы определяемого с определяющим (*Бога истинна от Бога истинна)*, указывающие на то, что Сын такой же истинный Бог, как и Отец; противопоставление причастий с союзом *а* (*рождена, а не сотворена*), а также прилагательного *единосущна (единосущна Отцу)* снова указывает на отношение рождения Сына от Отца, который, таким образом, имеет с Отцом единую Божественную сущность. Личное местоимение первого лица множественного числа *нас* с предлогом причины *ради*, а также притяжательное местоимение *нашего* с существительным *спасения* и предлогом причины *ради* в третьем члене указывают на причину сошествия Христа с Небес – необходимость спасения людей. А действительные возвратные причастия *воплотившагося* и *вочеловечшася* указывают на то, что Сын Божий приобрёл плоть, стал также и человеком. В этом же члене, благодаря обстоятельству образа действия, обозначается догмат о непорочном зачатии Христовом девой без мужа при содействии Святого Духа: *от Духа Свята и Марии Девы.* Значительную смысловую нагрузку несут согласованное определение *Свята* и приложение *Девы*, которые и раскрывают основное догматическое содержание этого члена молитвы.

В четвёртом члене «Символа Веры» употребляются три причастия (*распятаго, страдавша* и *погребенна*), которые раскрывают спасительную жертву Христа. Причастия *страдавша* и *погребенна* свидетельствуют, что Христос имел не только божественную, но и человеческую природу: мог физически страдать и быть погребённым. Указывается причина жертвы Христовой, Он страдал *за ны* (за нас). Произнося эту форму личного местоимения первого лица множественного числа, христианин утверждается в том, что Христос пришёл спасти как лично его, так и весь род человеческий.

В пятом и шестом членах в причастных формах *воскресшаго* и *возшедшаго* демонстрируется вера в события после воскресения Христова. Благодаря действительному причастию совершенного вида *воскресшаго* христианин уверяется в том, что душа Христова вернулась в тело, и Он ожил, то есть воскрес; при этом вводится уточняющая конструкция – *по Писаниих*, которая убеждает, что исполненное было ранее записано пророками в Священном Писании. Посредством действительного причастия совершенного вида *возшедшаго* (*на небеса*) христианин уверяется, что Христос взошёл на Небо, сочетая в себе две природы – Божественную и человеческую, и таким способом – появлением на Небе в человеческом теле – Он возвысил человеческую природу. Здесь вновь происходит указание на единую Божественную сущность Отца и Сына благодаря причастному обороту *седяща одесную Отца,* то есть с правой стороны от Отца (Ср.: «*десница = правая рука*» [Дьяченко 1993, с.142]).

В седьмом члене «Символа Веры» причастием несовершенного вида *грядущаго* в сочетании с наречием *паки* (ср.: *«паки = опять*» [Дьяченко 1993, с. 403]) утверждается, что Христос придёт на землю во второй раз. Но Второе Пришествие Христово будет отличаться от Первого, на что указывает обстоятельство образа действия – *со славою*. Также указывается цель Второго Пришествия – суд над живыми и мертвыми (глагол в инфинитиве – *судити*). Глагол *несть* утверждает вечность и вневременность Царствия

Божьего (ср.: «*нѣсть= не есть, нѣт, не значит*» [Дьяченко 1993, с. 359]), так как отрицает саму возможность конца Царствия Божьего.

О том, что Дух Святой есть третья ипостась Бога-Троицы, свидетельствует восьмой член «Символа Веры», где, благодаря определению *истиннаго* (*Господа Истиннаго),* которое уже встречалось во втором члене относительно Отца и Сына, Дух Святой провозглашается таким же истинным Богом. Приставка *с-* страдательных причастий настоящего времени *споклоняема* и *сславима* указывает на совместность этого признака относительно как Отца и Сына, так и Святаго Духа. Форма причастий имплицитно призывает к поклонению Святому Духу, так же как Отцу и Сыну.

Образ веры в Бога Отца и Святаго Духа раскрывается только в первом и восьмом члене «Символа Веры», а о Сыне Божьем говорится со второго по седьмой член включительно. Таким образом, взгляд христианина фокусируется на Христе как на своём Спасителе и совершенном человеке как образце для подражания.

Девятый член «Символа Веры» конкретизирует, в чём заключается сущность Церкви Христовой, за счёт четырёх определений: едину, Святую, Соборную и Апостольскую, побуждая христианина веровать именно в такую Церковь. Так как вера – это убеждение в вещах невидимых, то и понятие *Церковь* здесь следует отличать от понятия *храм* в значении «здание, строение для молитвенных собраний» или от понятия *Церковь* в значении «собрание верующий людей». Определение *едину* к существительному *Церковь* в «Символе Веры» подчеркивает наличие у нее единого духовного источника и объединенность вокруг него всех верующих. Апостол Павел определяет Церковь как Тело Христово: «*Ныне радуюсь в страданиях моих за вас и восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых за Тело Его, которое есть Церковь»* (Библия, Кол. 1:24, с. 1172). По Священному Преданию, Церковь включает как живых, так и усопших христиан, а Главой Тела (Церкви) является Христос. Только при таком понимании значения

слова *Церковь* становится понятным её определение *едину* (одна Глава – одно Тело), а также проясняется значение определения *святую* (Иисус Христос, как Глава, освящает Церковь Собою). Прилагательное *Соборную* (ср.: «*Соборный = общій, ко всѣм относящійся»* [Дьяченко 1993, с. 627]) характеризует Церковь как собрание, доступное всем желающим. А прилагательное *Апостольскую* обращает к канонической стороне устроения Церкви, опирающейся на апостольские правила.

Десятый член «Символа Веры», в котором в отличие от предыдущих девяти, эксплицитно или имплицитно включающих глагол *верую*, начинается также глаголом настоящего времени – *исповедую*, указывающим на наличие у субъекта речи не только веры, но также и живого её исповедания. Данное словоупотребление не случайно. *Исповедовать* значит «<…> *открыто признавать, что мы содержим Православную веру* <…>» [Филарет Московский 2013, с.25]. Слово *исповедую* здесь призывает открыто признавать, что православные христиане веруют в Церковные Таинства (на примере Крещения), которые не невидимо, а видимо, открыто, проявляются в священных обрядах.

Одиннадцатый и двенадцатый члены «Символа Веры» объединены глаголом *чаю* («*чаяти – ожидать, предполагать, бояться, надеяться»* [Дьяченко 1993, с. 813]), который в одиннадцатом члене эксплицирован, а в двенадцатом предполагается. Значение глагола *чаяти,* в соответствии с его русским синонимом *ожидать,* также предполагает веру в невидимое, в данном случае в грядущие события воскресения мертвых и жизнь будущего века. В отличие от глагола *верую*, глагол *чаю* несёт дополнительное коннотативное значение желательности. Заключительное слово *аминь* («*аминь = подлинно, истинно*» [Дьяченко 1993, с. 14]) выполняет функцию словесной печати – им как бы заверяется всё вышеупомянутое.

Ключевые глаголы «Символа Веры» *верую, исповедую* и *чаю* употребляются в первом лице единственного числа. Таким образом, сама конструкция «Символа Веры» предполагает, что утверждения, изложенные в

нём, должны стать прямой речью того, кто будет произносить эти слова. Последовательное наращивание коннотативного смысла в глаголах *верую, исповедую, чаю* позволяет наиболее полно раскрыть семантику глагола *верую* в его религиозном смысле. Именно в таком понимании вера является ценностью для православного христианина.

Если вера утверждает христианина в существовании вещей невидимых, то надежда показывает, на что уповает, чего желает и ожидает для себя православный человек. Учение о христианской надежде, по словам святителя Филарета, можно воспринять посредством молитвы Господней, начинающейся словами *Отче наш*. Молитва Господня состоит из семи прошений к Господу, часть которых в церковнославянском языке выражена глаголами в форме желательного наклонения (с частицей *да* и индикативом), которые в переводе на русский язык могут вместо частицы *да* использовать *пусть*, приобретая наиболее привычный для соединения с формой третьего лица облик императива, или могут сохранить частицу *да*, как это наблюдается в синодальном переводе: *«**Да святится** имя Твое; д**а приидет** Царствие Твое, **да будет** воля Твоя, яко на небеси и на земли*» (Молитвенник, с. 24). Но тот же смысл можно передать и так: *Отче Наш, я хочу, чтобы было свято имя Твое, чтобы наступило царствие Твое, чтобы была воля Твоя*.

Другая часть прошений содержит четыре императива (*даждь, остави, не введи, избави*): *Хлеб наш насущныи **даждь** нам днесь; и **остави** нам долги наша, яко же и мы оставляем должником нашим; и **не введи** нас во искушение; но **избави** нас от лукаваго»* (там же).

Все данные императивы молитвы направлены непосредственно к Богу, показывая, таким образом, что христианская надежда в целом заключается в надежде на Бога, а в частности – выражается в обозначении ряда абсолютных положительных ценностей, которые значимы и желаемы для человека. К ним последовательно можно отнести следующие ценности, которые представляются в разной динамике, в соответствии с относящимися

к ним предикатами: Имя Божье, которое бы святилось (ср.: прославлялось); Царствие Божье и воля Божья на земле, которые должны прийти и быть; насущный хлеб, который подаёт Бог; оставление долгов (= грехов), совершаемое от Бога; уклонение от искушений, в которые может не ввести Бог; уклонение от лукавого, от которого может избавить Бог. В соответствии с вышеперечисленными предикатами можно обозначить свойства абсолютной сверхценности, то есть Бога: Имя его священно, значит, Он свят; Он податель всего насущного («*насущный = нужный для существования; необходимый*» [Дьяченко 1993, с. 336]); Он способен *оставлять* (= *прощать*) грехи; Он способен избавить человека от искушений и лукаваго («*лукавый = злой, коварный; название діавола*» [Дьяченко 1993, с. 288].

Кроме того, в начальной строке, в призывании Имени Божьего, запечатлены ценностные отношения Бога и человека как отношения Отца и сына. Бог предстаёт Отцом всех людей, что выражается обращением с притяжательным местоимением первого лица множественного числа: *«Отче наш, Иже еси на небесех!»* (Молитвенник, с. 24). Таким образом, можно сформулировать ещё одно Божье свойство: *Бог – отец Небесный для людей*.

По словам апостола Павла, венцом христианских ценностей можно назвать любовь: «*Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, – то я ничто*» (Библия, 1 Кор., 13: 2с. 1142).

Если Вера есть утверждение христиан, надежда – упование христиан, то любовь является христианским деланием: *«<…>любовь есть исполнение закона»* (Библия, Рим. 13:10, с. 1128). Одной веры, без любви, недостаточно для христианской жизни: *«Так и вера, если не имеет дел, мертва сама по себе»* (Библия, Иак 2:17, с. 1098).

Ценность христианской любви раскрывается и обозначается в заповедях о любви. Господь даёт указания человеку, как должно поступать с императивом *возлюби*: *«”возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душею твоею и всем разумением твоим”: Сия есть первая и*

наибольшая заповедь; Вторая же подобная ей: “возлюби ближнего твоего, как самого себя”» (Библия, Мф. 22: 37–39, с. 955).

Таким образом, ценность «христианская любовь» раскрывается в двух понятиях: «любовь к Богу» и «любовь к ближнему». Здесь под *ближним* понимается всякий человек, встречающийся на жизненном пути христианина.

Какие компоненты должны входить в каждое из этих понятий? Каким образом в христианском мировоззрении должна проявляться любовь к Богу и ближним?

Представление ценности любви как двуединства соответствует дохристианскому разделению Декалога (Десятисловия) – десяти заповедей, данных Богом пророку Моисею, на две скрижали. Десять заповедей, изложенных в императивной форме, призывают людей остерегаться того, что считается грехом и отдаляет человека от Бога. Первые четыре ветхозаветные заповеди, расположенные на первой скрижали, указывают, каким должно быть отношение людей к Богу. Последующие шесть заповедей, расположенные на второй скрижали, разъясняют, каким образом должно относиться к человеку. Протоиерей Борис Балашов называет эти заповеди «той чертой, за которой человек перестаёт быть христианином и теряет связь с Богом» [Балашов 2010, с. 140].

Восемь заповедей Декалога построены с использованием конструкции с отрицанием *не*. И только в четвёртой и пятой заповеди употребляются императивы без негативации – *помни* и *почитай*.

Первая заповедь Христова о любви, которая призывает возлюбить Господа, полностью удовлетворяет первым четырём заповедям Десятисловия, так как в ней раскрывается причина их выполнения – любовь. Эта заповедь записана императивом без негативации: *возлюби*. Через него транслируется тезис: если человек любит Бога, то он не будет сотворять себе других богов, а также кумиров; не будет Имя Бога произносить без внимания и необходимости, а также будет стремиться к Богу, посвящая Ему, в том

числе, седьмой день недели (субботу). Таким образом, в ценности «любовь к Богу» можно выделить следующие составляющие её ценности, соответствующие первым четырём заповедям Декалога (Исход 20: 12–17): 1) *Бог един* («Я Господь, Бог твой <…> Да не будет у тебя других богов пред лицем Моим», 2) *Нет никого вместо Бога* («Не делай себе кумира»), 3) *Имя Бога свято* («Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно»), 4) *День седьмой посвящён Богу* («Помни день субботний, чтобы святить его») (Библия, Исход 20: 1–11, с. 79).

Вторая же заповедь Христова – о любви к ближнему – удовлетворяет остальным шести заповедям Десятисловия, поскольку выступает в качестве причины следования им. Она записана, как и первая, императивом без негативации: *возлюби*. Если человек любит своего ближнего, то он не станет злословить о своих родителях, убивать ближних, нарушать супружескую верность, красть, клеветать и завидовать другим людям. В соответствии с последующими шестью заповедями Десятисловия: 5) «Почитай отца твоего и мать твою», 6) «Не убивай», 7) «Не прелюбодействуй», 8) «Не кради», 9) «Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего», 10) «Не желай <…> ничего, что у ближнего твоего» (Библия, с. 79) – ценность «любовь к ближним» слагается из таких составляющих её ценностей: *почтение к родителям, жизнь, верность, честность, правда, независтливость.*

Подводя итог, можно заключить, что все три христианские добродетели-ценности, вера, надежда и любовь, составляющие ядро христианских ценностей православной картины мира, всецело объединены вокруг абсолютной положительной сверхценности – Бога: вера в Бога, надежда на Бога и любовь к Богу, в свете которой обозначается также и любовь к ближним. Прочие абсолютные ценности, входящие в состав базовых ценностей – веры, надежды и любви, лишь дают конкретизируют их и подобно вышеназванным концентрируются вокруг единой абсолютной сверхценности – Бога. Такие наблюдения полностью соответствуют теории о Богоцентризме, или теоцентризме, христианского мировоззрения, так как в

теологии теоцентризм характеризуется как «*концепция, согласно которой Бог, понимаемый как абсолютное, совершенное бытие и наивысшее благо, выступает источником всякого бытия и блага. Подражание и уподобление Богу рассматривается при этом как высшая цель и главный смысл жизни, а почитание Бога и служение ему – как основа нравственности*» [Теоцентризм, эл. ресурс].

§ 3. Православная народная традиционная картина мира в памятниках древнерусской литературы «Сын церковный» и «Домострой»

Говоря о православной картине мира, необходимо затронуть особенности её отражения в народной культуре, обозначить преломление религиозной догматики в практической жизни народа.

Всякая религия, тем более входящая в число мировых, предполагает опору на определённую и во многом оригинальную систему ценностей. Следовательно, народ, исповедующий ту или иную религию, принимает систему её ценностей. Духовно-материальное воплощение культуры основывается либо на религиозных ценностях народа, если таковые имеются, либо на какой-либо другой его идеологии. Правомерность этого утверждения подкрепляется фактом целостности сознания древнего человека, невозможности для единого этнического объединения разной интерпретации единой веры либо двоеверия.

Несмотря на то, что прецеденты двоеверия (религиозного синкретизма) зафиксированы как в духовном русском литературном наследии, так и в экспедиционных этнографических записях современности, их можно расценивать лишь как результат смешения нескольких, чем-то сходных, но всё же аксиологически нетождественных религиозных сознаний. Они обусловлены недостаточной осознанностью ценностей исповедуемых

религий. Двоеверие как религиозное явление, исходя из своего названия и содержания, никак не может предполагать целостности.

В. И. Постовалова обращает внимание на связь понятия о вере с понятием об истине и, следовательно, на связь выбора веры с выбором истины: «<…> специфика православно-христианского истолкования соотношения веры и истины связывается также с признанием абсолютной объективности истины в православии и проистекающим из этого представлением о ее единственности, исключающим плюрализм любого рода» [Постовалова 2019, с. 413–414]. В подтверждение своей мысли исследователь приводит умозаключения известного русского философа, богослова и священника С. Н. Булгакова и авторитетнейшего языковеда Н. Д. Арутюновой. С. Н. Булгаков подчёркивает невозможность сосуществования одновременно двух истин: «Истина не есть истина, если допускает рядом с собою или вместо себя другую истину» [Булгаков 1994, с. 51]. А Н. Д. Арутюнова в этюде «О новом, первом и последнем» обращает внимание на фундаментальность ценностей веры и на невозможность их совмещения в рамках нескольких вер: «истинная вера не допускает <…> смешения ни с каким другим вероисповеданием» [Арутюнова 1998: 730]. Возникающее же при этом «разделение вер оборачивается разделением верующих» [Там же]. Подводя итог, В. И. Постовалова подчёркивает важное положение христианства, заключающееся в тождественности истины и Христа, в качестве доказательства приводя слова апостола Иоанна Богослова: «Для православной веры Истина есть Сам Христос, Который есть “путь и истина и жизнь”» (Ин 14. 6)» [Постовалова 2019, с.414].

Русскую культуру сложно помыслить в отрыве от православной веры. Во всём русском духовном наследии, начиная от глубоко религиозной древнерусской литературы, иконописи и вплоть до современной литературы, в той или иной мере звучат православные христианские мотивы. Именно христианская вера скорректировала картину мира древнерусского человека, которая ставила в центре Бога, а нормы поведения, взаимоотношений между

людьми, а также и представления о самом человеке представляла созвучными с Божьими заповедями и христианским учением. Справедливо утверждение, что ценности православной веры явились смыслообразующим стержнем жизни русского народа, основанием его национальной идеи и культуры, отразившись в литературе, иконографии, архитектуре, гимнографии и породив собою живую русскую христианскую традицию. Верным видится тезис современного исследователя Н. В. Гречушкиной о том, что «самоидентификация русского народа определяется следующими установками русской культуры: соборностью, духовностью, милосердием, состраданием, бескорыстием, альтруизмом, возвышенностью духа, авторитетностью власти, патриотизмом, максимализмом» [Гречушкина 2017, с. 59], ибо все перечисленные установки находят своё основание именно в ценностях православной веры.

Тем не менее такие извечные противоположности, как душа и тело, Небо и земля, добро и зло, фигурирующие в православном христианском учении, посягают, как кажется, на положение о целостности христианского сознания. Каким образом в христианстве соблюдается целостность мировидения при наличии данных контрастирующих сущностей?

Говоря о целостности христианской культуры, нельзя игнорировать философско-религиозное христианское учение о целостности самого человека, о целостности и изначально заложенной упорядоченности (иерархии) его как особенной сущности. Думается, содержащиеся в нем идеи могут стать ключом к интерпретации сначала произведений древнерусской литературы, а затем и главного источника материала диссертации – текста шолоховского романа – в русле поставленных в данном исследовании задач.

В труде «Православие и наука» святитель и богослов Феофан Затворник наряду с другими вопросами излагает учение о единстве духа, души и тела, обозначая также и три рода действий (мысли, желания и чувства), повторяющихся на каждом уровне и проявляющихся сообразно с этим уровнем: «Лице человека (я) есть единство духа, души и тела... Внутри

нас есть три рода действий: *мысли*, представления, соображения; *желания*, склонности, предприятия, и *чувства* всякого рода. Но как в составе существа нашего нельзя не различать трех частей: тела, души и духа, то и те три рода действий являются в нас на трех степенях, или в трех состояниях, именно: животном, душевном и духовном» [свят. Феофан 2005, с. 375]. Говоря о единстве существа человека, святитель называет его «малым миром», в котором присутствует исключительный, заданный Богом, порядок, заключающийся в чётком разделении сфер телесного, душевного и духовного действий, особо подчёркивая, что именно духовная составляющая характеризует человека как такового и принадлежит исключительно ему: «Тело – наш животно-растительный организм, со всеми его отправлениями и потребностями; душа – начало тех внутри нас сознательных явлений, кои начинаются чувственными восприятиями, влечениями и ощущениями и оканчиваются научными построениями, многообъятными начинаниями и предприятиями и произведениями вкуса; дух – орган богообщения, Бога сознающая, Бога ищущая и Богом живущая сила» [свят. Феофан 2005, с. 356].

Святитель Феофан обращает внимание на изначально заложенную Богом иерархию в составе человеческого естества, заключающуюся в главенстве духа над душою и телом, а души – над телом: «Как в духе отличительная черта человека, то сему духу даровано преобладающее в человеке положение над душою и телом, под условием полной покорности самого его Богу. Нормальный строй человека таков: дух – в Боге, под его управлением – душа, под тем и другою – тело» [там же с.356]. В соответствии с приведёнными умозаключениями становится ясным, что, с позиций философии православия, состояние целостности человека сохраняется именно при условии соблюдения вышеизложенной иерархии, отражающей состояние первозданного человека в Раю. Между тем грехопадение привело к нарушению целостности человека. Святитель Феофан Затворник цитирует священника Андрея Лоргуса: «Когда человек пал, душа расслабела, потеряла власть над собою, ниспала в плоть и слилась

с нею, слилась до того, как бы и сознавать себя стала не иначе как в плоти и через плоть» [свят. Феофан 2005, с. 371]. Эту изначальную, данную каждому земному человеку от рождения поврежденность естества, способного нарушить Богом данную иерархию составляющих его частей (духа, души и тела) богословы и выдвигают как основание противопоставления жизни духовной и плотской, с осуждением второй, как неправильной: «Телесная, плотская, чувственная, – неодобрительная в нравственном отношении жизнь есть та, когда человек, увлекаясь крайне животолюбием и телолюбием, поставляет главною для себя целью и заботою покой тела, или всестороннее удовлетворение потребностей лишь телесных с забвением о душе и тем паче о духе» [свят. Феофан 2005, с. 360]. Исходя из этих положений, можно обозначить одно из главных условий целостности традиционной христианской культуры – единство трёх составов – тела, души и духа – при главенстве последнего.

Демонстрацию таковой целостности можно увидеть в тексте памятника древнерусской церковной литературы «Сын церковный», рукопись которого бытовала на Руси уже в первой трети XVII века и которую в современности оценивают как «документ русского церковного быта и как выражение религиозного сознания Московской Руси» [свящ. Сергий Дурасов 1995, с. 183].

Основное наименование памятника «Сын церковный» имеет расширение: «Сказание о нужнейших обычаях. Для обучения православной христианской вере. Необходимо новопросветившимся». Это руководство для новоначальных христиан, включающее в себя изъяснение основных церковных обычаев, их смысла и значения.

В данном руководстве не только описываются сами обряды, но и неизменно происходит разъяснение их духовных основ. Так, неоднократно при изложении последовательности того или иного внешнего обряда появляется отсылка к внутреннему устроению души человека – совести. Феофан Затворник пишет, что совесть является одним из проявлений

движений жизни духа: «Сознавая себя обязанным угождать Богу, дух не знал бы, как удовлетворить сей обязанности, если бы не руководила его в сем совесть. Сообщив духу частичку своего всеведения в указанном естественном символе веры, Бог начертал в нем и требования Своей святости, правды и благости, поручив ему же самому наблюдать за исполнением их и судить себя в исправности или неисправности. Сия сторона духа и есть совесть, которая указывает, что право и что неправо, что угодно Богу и что не угодно, что должно и что не должно делать <…>» [свят. Феофан 2005, с. 372]. С определением понятия совести у Ф. Затворника созвучна и аналогичная словарная дефиниция: «Совѣсть – голосъ Божій, показывающій *вѣдѣніе* (отсюда со-вѣсть) воли Божіей относительного того, что должно и чего не должно дѣлать человѣку, какъ разумно-нравственному существу» [Дьяченко 1993, с. 629].

В «Сыне церковном» при описании внешнего обряда вхождения в церковь – «*Поклонись трижды, глядя на деисус <…>*» (Сын Церковный, с.151–152) – сначала даются подробные указания православному, как соотнести их с состоянием своего духа. Текст свидетельствует о том, что верущий не должен относиться к посещению храма как к некому заученному ритуалу, лишенному смысла. Все действия должны быть строго отрефлексированными, а индивид выступает как судья, соизмеряющий собственные действия, поступки, участие в ситуациях с христианскими канонами. Отсюда введение в текст «Сына церковного» лексики духовно-нравственного содержания (*совесть, смущение, мечтание, прельщение, скверна*) и выстраивание императивной рекомендации в виде советов, повелений, запретов. Итак, до совершения действия, предполагающего общение с Господом, православному прежде следует обратиться к своей совести: « <…> *когда подойдёшь к церкви,* ***не спеши войти*** *в неё. Ст****ань снаружи*** *у дверей и* ***расспроси свою совесть****, когда что с тобой было во сне или наяву, от бесовского смущения, и мечтания, и прельщения, не думал ли, идя в церковь, о какой-нибудь скверне*» (там же, с. 151). В том случае, когда

совесть обличает человека в нечестивых его делах, следует строгое указание не входить в церковь: «*И если так, тогда* ***не входи в церковь, но стань вне***» (там же). Таким образом, явно прослеживается взаимосвязь внешних действий с движениями духа человека: недолжное состояние духа может стать весомой причиной изменений во внешнем обряде, который есть в данном случае отражение рефлексии в духе христианской морали.

Можно обнаружить и другие примеры использования тех же лингвистических средств при описании других церковных обрядов. В них также фигурируют слова упомянутой семантики, отсылающие к связи сознания с морально-нравственными установками христианства и необходимостью строгой самооценки верующего, – *душа, совесть, подумать, помыслы, достоин*, ср.: «*Когда хочешь приложиться к Евангелию, тогда* ***со всей душой и совестью подумай, достоин ли ты***» (там же, с. 158). Православному рекомендуется обратить внимание не только на нескверность тела и одежд, но и на чистоту помыслов: *«<…> и* ***чтобы не было скверны*** *ни в теле твоем, ни в одеждах твоих. Также* ***оставь все злые и лукавые помыслы***» (там же). Делается акцент на том, что человек должен осознавать смысл совершаемого действия, что связано с единством мышления и нравственности: *«<…> и* ***понимай, для чего*** *прикладываешься*» (там же). А далее идёт требование соответствия будущих поступков верующего евангельским постулатам: *«<…>обещай делать так, как услышал в Евангелии*» (там же). Таким образом, христианин, совершая внешнее, физическое действие, должен понимать, что своим действием – целованием Евангелия – он приносит обещание Богу жить в соответствии с его духовными законами. Совесть оказывается постоянным мерилом достойности индивида. Так, при целовании креста христианину предписывается первоначально «испытать совесть», то есть проверить собственную духовную чистоту, искренне оценив свое нравственное соответствие христианской морали: *«<…> когда подойдёшь к кресту, испытай свою совесть, чтобы был достоин*» (там же с. 159). То же

требуется от него и при участии в таинстве причастия или при пении канона: «Когда причащаешься или когда поешь канон за здравие, или за упокой, помни, чтобы ты *был достоин*» (там же, с.164). Рефлексия выводится в тексте на уровень постоянного ментального контроля верующего за своими действиями, о чем свидетельствует глагол в императиве *помни.*

Понятие о чистой совести коррелирует по своему внутреннему смыслу с понятием о правде. В «Сыне церковном» эти понятия находятся в одном ряду требований к достойному для христианина состоянию души и духа: «Праздники Христовы и Богородичные, и святых апостолов, и мучеников следует праздновать *чистой душой и неосквернённой совестью*, *правдою* и любовью к Богу и к людям» (там же с.164). Несколько выше в том же тексте разъясняется, что значит *поступать по правде*: «Если хочешь быть Божий, *имей всегда Бога в сердце своем и поступай везде по правде. Не дерись, не кради, не лги*» [там же]. Из этого назидания видно, что под правдой следует понимать заповеди Божьи, а под совестью – то чувство, которое в человеке призвано искренне оценить, живёт ли он по правде Божьей. Недаром в русском народе существует устойчивое выражение, характеризующее неписаное правило бытия – *жить по правде и по совести*.

В «Сыне церковном» неоднократно встречаются упоминания также и о другом духовном состоянии – страхе Божьем. Свят. Феофан Затворник характеризует это чувство как благоговение перед своим Создателем и Судией: «Все люди, на каких бы они степенях развития ни стояли, знают, что есть верховное существо, Бог, Который все сотворил, все содержит и всем управляет, что и они во всем от Него зависят, и Ему угождать должны, что Он есть Судия и Мздовоздаятель всякому по делам его. Таков естественный символ веры, в духе написанный. Исповедуя его, дух благоговеинствует пред Богом и исполнен страха Божия» <…> [свят. Феофан 2005, с. 372]. Протоиерей Григорий Дьяченко при определении семантики слова *страх* указывает на неоднородность чувств, маркируемых данной лексемой. При этом можно увидеть, что, по Дьяченко, наряду с сосредоточенностью на

внутреннем психофизиологическом или собственно психическом состоянии в религиозном дискурсе слово может указывать и на отношение к Богу, ср.: «устрашеніе, страшное явленіе. Иногда въ писаніи значитъ: *почтеніе* и надобенъ благочестивымъ людямъ (Рим. 11, 20. Ефес. 5, 33. Филип. 2, 12» [Дьяченко 1993, с. 672]. Тогда оно воспринимается со знаком плюс. Тот же позитив может, с позиций составителя словаря, обнаруживаться и за счет синтагматики слова (в статье приводится словосочетание *благочестивый страх*).

Именно о страхе как благоговении перед Господом идет речь в тексте «Сына церковного», где предписывается иметь страх как духовное чувство при входе в церковь, которая именуется *земным Небом* и местом молитвы Творцу: «Войдя в церковь *со страхом и трепетом*, сознавай себя грешным и недостойным войти в неё. Ибо ты входишь на земное Небо, где тебе молиться Творцу твоему и Богу нашему <…>» (Сын церковный, с. 152). Примечательно, как выстроен данный фрагмент текста, подающий информацию в виде попарно связанных смыслов. В каждой паре второй ее член обладает большей интенсивностью, но отношения в этих парах не повторяют друг друга. Первый смысловой узел – *со страхом и трепетом*. Второй член в паре служит целям уточнения, поскольку за пределами религиозной коммуникации со словом *страх* наиболее очевидно связывается мысль об опасности, а в рамках релизиозного общения, как было указано Г. Дьяченко, – привычна и мысль о страхе как почтительном отношении к Богу. Трепет же не просто чувство страха, а (если вспомнить о прямом значении данного слова, указывающем на колебание, движение) чувство более сильное, выражающееся внешне. Вспомнив, однако, о вышеупомянутой целостности человека, можно понять, что трепет – это дрожь не только тела, но и души. Таким образом, входящий в церковь, должен испытать и почтение, и благоговение. Второй смысловой узел – *грешным и недостойным* – указывает на причинно-следственные связи. *Испытав свою совесть*, православный обязательно обнаружит какие-то

поступки или даже помыслы, не позволяющие ему стать вровень с христианским идеалом человека, а это приведет к осознанию себя как недостойного. Третий узел воплощен в оксюморонном словосочетании *земное небо.* Он показывает на возможность соединения как будто несоединимого. Можно вспомнить устойчивые выражения русского языка, которые и подчеркивают такую несовместимость: (различаться) *как небо и земля*, (отличаться) *как небо от земли*, *падать с неба на землю*, *между небом и землей*. Небо – обитель Господа. Но церковь – то самое место, где человек наиболее близок к Богу, поэтому она *земное Небо.* Наконец, последний узел – Творцу твоему и Богу нашему – включает сразу две пары слов. От называния Господа по отдельной функции – *Творец* автор текста переходит к самому общему имени – *Бог*, что позволяет верующему ощутить всемогущество носителя имени. А два местоимения (*твой* и *наш*) помогают адресату понять идею соборности: он плод работы Творца и в то же время он только крохотная частица вселенной, подвластной Богу. Последовательное восприятие перечисленных смыслов ведет читателя текста от осмысления важности и значимости страха божьего.

В указании о том, как вести себя на службе (обедне) также происходит обращение к чувству страха перед Богом: «стой *со страхом*, как перед Самим Царем Христом нашим» (там же с. 156). На Страстной Седмице христианин призывается «поститься *со всем страхом* и сердечным сокрушением» (там же с.172) именно по той причине, что эта седмица «Господних пречестных страданий» (там же).

Понятия о совести и страхе Божием как отражении духовных чувств людей содержатся и в памятнике древнерусской литературы «Домострой», который представляет собой письменно закрепленное подробное описание правил домашнего обихода и общественной жизни в XVI веке в соответствии с христианской православной верой. Особенно значим тот факт, что «Домострой» имел народное бытование, являлся «живым» руководством, ориентиром, идеалом в реальном устроении жизни народа своего времени,

ср.: «не вызывает сомнений, что Домострой является памятником, популярным среди различных слоев древнерусского общества и фиксирующим инварианты, характерные для мировоззрения и системы ценностей человека средневековой Руси, в уже отшлифованном и отстоявшемся за века виде» [Глебкин 2013, с.99]. Этот факт подчёркивает и один из лучших переводчиков «Домостроя» на современный русский язык – В. В. Колесов: «В Домострое нет намеренного сочинительства <…>. Непосредственность чувства, искренность и упорное стремление к утверждению нравственного идеала одухотворяют текст, а за усредненными книжными фразами слышен голос средневекового автора» [Колесов 2007, с. 305].

Поскольку жизнь человека средневековой Руси была богоцентричной, целостной, то есть предполагавшей присутствие Живого Бога здесь и сейчас, то и упоминания о Страшном Суде и следующих за ним вечной жизни или вечной погибели надо воспринимать не в качестве мифического образа, призванного лишь поддерживать соблюдение нравственных и моральных правил, а как «отчетливый образ, находящийся в пределах прямой видимости» [Глебкин 2013, 104]. Исследователь поясняет, что закрепившееся утверждение «Средневековый русский человек жил в постоянном ожидании Страшного Суда» на самом деле не отражает адекватно средневековую действительность, так как, напротив, средневековый русский человек его не *ожидал*, а «жил настоящим, и Страшный Суд присутствовал в его жизненном мире как элемент этого настоящего» [там же]. Можно заключить, что ожидание часа смертного и Страшного Суда, время которых человеку неведомо и которые могут произойти в любой момент его земной жизни, выражается в духовном религиозном чувстве страха Божьего.

Страх Божий в христианской картине мира предполагает, прежде всего, осознание человеком того, что все блага у него от Бога, «Который все сотворил, все содержит и всем управляет, что и они во всем от Него зависят,

и Ему угождать должны, что Он есть Судия и Мздовоздаятель всякому по делам его» [свят. Феофан с. 372].

В тексте «Домостроя» обнаруживается как раз такое отражение понимания отношений между Богом и человеком, которое позволяет осознать православный смысл устойчивого выражения *ходить под Богом*, трактуемого в «Большом словаре русских поговорок» как «жить, существовать» [Мокиенко 2007, с. 48].

В «Домострое» о Боге как о Творце и Создателе человека находим однократное высказывание: «оставя *Бога създавшаго ны*» (Домострой, с.14).

О Боге как о Спасителе людей упоминается напрямую также ежинождды: «*Спасителя нашего Бога*» (там же, с. 34). И в одном, и в другом случае автор «Домостроя» не мыслит ни себя, ни других христиан в отрыве от Бога, о чем призвано напоминать адресату текста неоднократное соединение онима Бог с личным местоимением *мы* или притяжательным – *наш* (см. примеры выше, а также – «*Бога нашего*» (там же, с. 21)).

Один раз используется аллюзия на библейское утверждение о том, что «*Бог есть любовь*» (Библия, 1Ин. 4:8, с.1110), при этом акцент делается именно на любви Бога к людям: «*человеколюбец Бог*» (Домострой, с. 13).

Свойство Божьего всеведения, заключающееся в том, что Бог видит все дела людей, знает их намерения и мысли, напрямую отражены в двух употреблениях практически одинаковых сочетаний слов: *видя Богъ ваша добрая дѣла* (там же, с.38), *видя Богъ добрая ваша дѣла* (там же, с. 46).

О Боге, содержащем и подающем всё человеку, в тексте «Домостроя» свидетельствуют 65 словоупотреблений с корнем *бог-*.

Можно выделить сочетания, в которых Бог выступает в качестве активного субъекта действия, подающего различные блага человеку, начиная от земного устроения и благ житейских, – «*вся владычества отъ Бога учинена суть*» (с. 11), «*даруетъ Богъ кому жену добрꙋ*» (с. 31), «*пошлетъ Богъ у кого дѣти*» *(с.28),* «*Богъ вразумитъ*» (с. 9), «*Богъ подаровалъ*» (с. 9), «*благоволитъ Богъ*» (с. 10), «*Богъ обоняетъ вóнею благоухания и в сладость*

претворитъ» (с. 23), «*хвалими суть Богомъ*» (с.24), «*Богом избранныхъ*» (с. 24), «*какъ Богъ поможетъ*» (с. 28), «*что Богу лучить*» (с. 27), «*далъ Богъ все поздорову*» (с. 27), «*Богъ пошлетъ приплоду*» (с. 52), «*что Богъ лучитъ*» (с. 40), «*далъ Богъ <…> все лучися дома*» (с. 41), «*далъ Богъ дома всего полно*» (с. 55), «*просѹгъ дастъ Богъ*» (с. 28), «*Богъ пошлетъ*» (какого добра – А. М.) *(*с. 29), «*всего дастъ Богъ будетъ полно*» (с. 29), «*далъ Богъ всего у нихъ полно*» (с. 29), «*пошлетъ Богъ какихъ овощовъ*» (с. 54), «*пошлетъ Богъ*» (также овощей – А.М.) (с. 54), «*коровацы с чемъ Богъ послалъ*» (с. 53), «*что Богъ послалъ*» (с. 53), «*Богъ послалъ*» (с. 53), «*Богъ послалъ поболши чего*» (с. 54; с. 61) – и заканчивая благами освобождения от грехов и дарования жизни вечной, которые предстают в качестве награды от Бога за жизнь в соответствии с христианскими заповедями: «*вѣчныхъ благъ наслажение, <…>, яже уготова Богъ любящимъ Его*» (с. 16), «*въ день печяли избавитъ ихъ Господь Богъ*» (с. 31), «*молитву ихъ Богъ услышитъ, и отъ грѣхъ свободитъ, и жизнь вѣчную подастъ*» (с. 38).

Часть словосочетаний содержат информацию о том, что Бог может не только дать что-то радующее человека, но также и послать то, что может человеку показаться горьким, например: забрать жизнь ребенка («*чядо Богъ возьметъ*» (с. 28)) или послать болезнь («*Аще Богъ пошлетъ на кого болѣзнь, или какую скорбь*» (с. 13)) либо иные наказания (которые и воспринимались средневековыми православными не просто как воздаяние за грехи, а как воспитательная мера, урок в соответствии с прямым значением существительного, ср.: «наказанїе – наставленїе, ученїе» [Дьяченко с.330] и даже казни («*казнити – ниспосылать несчастїя, болѣзни и самую смерть въ наказанїе за грѣхи*» (с. 241); «*не разсужаемъ своихъ грѣховъ, за что ны Богъ наказуетъ и казнитъ*» (с. 15), «*судитъ Богъ*» (с. 34).

В других словосочетаниях, где Бог не выступает активным субъектом действия, ставится акцент на факте получения какого-либо блага человеком от Бога: «*цѣльба всякимъ различнымъ недугомъ отъ Бога получити*» (с. 13), «*благодать отъ Бога обрящемъ*» (с. 16), «*отъ Бога помилованъ будеши*»

(с. 17), «*мзда отъ Бога*» (сс. 19, 53), «*отъ Бога мъзда*» (сс. 24, 39), «*отъ Бога великую мъзду получятъ*» (с. 30), «*мзду отъ Бога пришмѣте*» (с. 31), «*мъзду отъ Бога приимеши*» (с. 33), «*отъ Бога мзду восприимеши*» (с. 46), «*мзду отъ Бога приимутъ*» (с. 36), «*яже отъ Бога мъзду ожидаетъ и вѣчныхъ благъ наслажение*» (с. 30), «*велию милость отъ Бога получитъ, и грехомъ свободу, и жизнь вѣчную наслѣдитъ*» (с. 28), «*милость отъ Бога*» (с. 36), «*обрящете отъ Бога милость*» (с. 33), «*отъ Бога помилованы*» (с. 28), «*отъ Бога помиловани будете*» (с. 30), «*сподобился отъ Бога сосуду избранну быти*» (с. 35), «*отъ Бога благодать обрящеши*» (с. 39), «*отъ Бога грѣха нѣтъ*» (с. 50).

Также и в других сочетаниях, где Бог не выступает в качестве активного субъекта и где сообщается, что Бог может наказывать и даже казнить людей за их согрешения, ставится акцент на факте наказания: *грѣшники казнини суть отъ Бога* (с. 14), *срамъ и укоръ отъ Бога* (с. 24), *всякъ грѣхъ творяща, яже суть неугодно Богу* (с. 24), *обесчестенъ отъ Бога* (с. 24), *судъ отъ Бога* (с. 36), *отъ Бога непомилованъ* (с. 37), *отъ Бога грехъ* (дважды, с. 39), *отъ Бога злѣ постражутъ* (с. 45). В таких сочетаниях Бог выступает в качестве Праведного Судьи.

Учитывая наличие в данных сочетаниях выдвижения в качестве субъекта действия не только Бога, но и человека, можно прийти к выводу о двусторонности характера их взаимодействия: не только Бог активно влияет на человека, но и человек опосредованно вступает во взаимодействие с Богом.

В тексте памятника также присутствует 52 словоупотребления с корнем *бог-*, отражающих информацию о том, какие действия человек совершает, может или должен совершать по отношению к Богу. Таким образом, вновь прослеживается наличие в традиционном религиозном сознании понятия о двусторонности отношений между Богом и человеком, при которых также и человек волен и, более того, осознанно или неосознанно, но совершает определённые действия по отношению к Богу,

тем самым меняя свою судьбу. Меняется не только мир и благополучие земной жизни, но также и причастность жизни вечной.

В «Домострое» отражаются следующие действия человека по отношению к Богу:

1) христианин призывается веровать в Бога: «отъ всея душа и отъ всего помышления, и всѣми чювствы теплою вѣрою *вѣровати во имя Отца и Сына и Святаго Духа*» (с. 9), «есмы связаны единою *вѣрою къ Богу*» (с.8), «*призывающе вѣрою Господа Бога*» (с. 15);

2) верующий призывается любить Бога: «*возлюби Господа Бога твоего* отъ всея душа своея, и отъ всея крѣпости своея, и подвигни вся дѣла твоя и обычяи и нравы угодная творити Господеви» (с.10);

3) православный надеется на Его помощь, просит у Него помощи, молится: «*прося у Бога помощи*» (с. 9), «*на помощъ къ Богу*» (с. 9), «*умоленъ къ Богу*» (с. 11), «*Бога моли*» (с. 11), «*проси у Бога*» (с. 11), «*моление къ Богу*» (с. 13), «*все упование возлагающе на Бога*» (с. 15), «*у Бога милости просяще и помощи чающе*» (с. 15), «*къ Богу молитися*» (с. 16), «*молитвами Бога сътвориши себе милостива*» (с. 17), «*молитися Богу*» (с. 19), «*обидими къ Богу вопиютъ*» (с. 37), «*молитися Богу*» (с. 19);

4) молящийся благодарит Бога: «*усты Бога воспѣвати и славити*» (с. 20), «*благодаряще Бога*» (дважды, с. 22);

5) человек угождает Богу: «*Богу угодить*» (с. 13), «*Бога милостива сотворити*» (с. 13), «*мнози праведнии отъ вѣка Богу угодивше*» (с.15), «*такыи человекъ Богу угоденъ*» (с. 32), «*Богу угодитъ*» (сс. 32, 34), «*попечение имѣя къ Богу*» (с. 33), «*Богу угодити*» (с. 40), «*Богу и мужу угодити*» (с. 40);

6) религиозный человек приносит Богу труды и жертвы: «*трудникъ къ Богу*» (с. 11), «*поклоны <…> предъ Богомъ положити*» (с. 19), «*даръ твой къ Богу отъ праведнаго имѣния своего*» (с. 18), «*ино Богу въ даръ*» (с. 24), «*жертва Богу приносится*» (с. 29);

7) он совершает дела ради Бога, то есть в соответствии с Его заповедями: «твори всегда доброе *предъ Богомъ*» (с. 8), «Мнози убо праведници, истинно *Богу работаютъ, по заповедемъ Господнимъ живутъ*» (с. 14), «святыхъ муж страдания *Бога ради*» (с. 15), «обиды *Бога ради* терпяще» (с. 15), «о нихъ (маломощныхъ и убогихъ – А.М.) *Бога ради* промышляти» (с. 28), «не согрѣшая *къ Богу*» (с. 30), «терпѣти *Бога ради*» (с. 33), «дѣло *Богу въ честь,* а души на ползу» (с. 32), «*Богу приятно,* а души на ползю» (с. 50)*, «Бога ради* терпение» (с. 46), «нужному дастъ *Бога ради*» (с. 54). В одном из примеров на контрасте противопоставления раскрывается смысл совершения дел *Бога ради* – приобщение к Богу, желание оказаться в жребии с праведниками, а не с бесами: «занеж *не Бога ради,* но пьянства ради, но токмо единѣмъ бѣсомъ радование, и с ними въ жребии, аще не покаются» (с. 24);

8) человек согрешает перед Богом: «*зло содеяхъ къ Богу*» (с. 12), «*Богу на гневъ*» (сс. 25, 32), «*предъ Богомъ грѣшенъ*» (с. 30), «*дѣла неугодны Богу*» (с. 32), «*зло предъ Богомъ сотворитъ*» (с. 33);

9) смертный должен в конце земной жизни дать ответ за свои поступки Богу: «*дастъ отвѣтъ предъ Богомъ*» *(с. 46),* «*дастъ отвѣтъ Богу*» (с. 28).

Таким образом, в тексте «Домостроя» Бог предстаёт как Цель человеческой жизни, к Нему стремится православный всей своей жизнью, и ради Него готов многое в ней перенести.

В «Домострое» неоднократно подчёркивается, что все действия, которые человек направляет к Богу, должны осуществляться с благочестивым духовным чувством страха перед Богом. Так, принимая освященный во время Литургии хлеб – антидор или просфору, человек должен это делать со страхом Божьим (то есть, благоговейно): «аще хто достоинъ, дорà и просфира и всякая святая вкушати *брѣжно, с вѣрою и со́ страхомъ*» (с. 10).

Молиться человек также должен, обязательно имея страх Божий: «А в церкви стояти на всякомъ пѣнии *съ страхомъ* и съ молчяниемъ молитися» (с. 19), «молитися Богу *со страхомъ и трепетомъ»* (с. 19).

Также и жену, детей своих и прочих домочадцев, которых дал Бог, необходимо обучать страху Божию, чтобы сберечь их душу, за которую человек даст ответ перед Богом: «А пошлетъ Богъ у кого дѣти, <…> любити ихъ и беречи и *страхомъ спасати»* (с.28), «аще ли добрый муж о своемъ спасении радитъ, и жену и чадъ своихъ наказуетъ, також и слугъ своихъ всякому *страху Божию* учитъ, и законному християнскому жительству» (с. 36).

Страх Божий в «Домострое» выступает как неотъемлемое духовное чувство человека, которое должно сопровождать его во всех делах земной жизни, так как христианину необходимо помнить час смертный и быть всегда готовым предстать пред Богом и дать Ему ответ в своих делах*: «Страхъ Божии* всегда имѣи в сердци своемъ *и память смертную, и любовь* нелицѣмерную ко всемъ. Всегда волю Божию твори, и по заповѣдемъ Его ходи. рече Господь. в чемъ тя застану, въ томъ и сужу. ино достоитъ всякому христиáнину готову быти въ добрыхъ дѣлехъ, въ чистоте и въ покаянии, во всякомъ исповѣдании, *всегда чяюще часа смертнаго»* (с.10–11). Лексема *страх* встречается в «Домострое» 109 раз, при этом в 62 контекстах сопровождается определением *Божий*. Однако и в большинстве остальных случаев употребления подразумевается именно этот – страх Божий. В том числе в восьми это элемент сочетания *страхом спасать* (то есть здесь также речь идет о страхе перед Богом).

Чувство страха Божьего в традиционном православном сознании неразрывно связано, как можно наблюдать и в предыдущих фрагментах, с любовью человека к Богу и так же, как и любовь, является добровольным (то есть это не страх, подобный тому, который сближает человека с животным и связан с биологическим инстинктом самосохранения). По свидетельству «Домостроя», присутствие страха Божия зависит от наличия любви к Нему:

любовь к Богу является верным гарантом присутствия в сердце человека страха Божьего. Так, предложение «*Возлюбѝши Господа* отъ всея душа, и *страхъ Его да будетъ во сердци твоемъ»* (с. 11) на русский язык можно перевести как «Возлюби Господа от всей души, чтобы страх Его был в сердце твоем».

Другим проявлением духовной жизни человека является обращение его к своей совести. В «Домострое» совесть понимается как «*око сердечное взирающее къ Богу*» (с. 8). Собственно, таким *оком,* совестью*,* человек должен различать, поступает ли он по правде (заповедям Божьим) или нет. Именно в соответствии с заповедями Божьими происходит разделение дел, совершаемых перед Богом, который всё видит, на добрые и злые, праведные и неправедные.

Даже такое богоугодное, на первый взгляд, дело, как милостыня, у древнерусского автора может оцениваться не только положительно, но и негативно в соответствии с тем, какой образ жизни ведёт при этом подающий ее человек, – праведный или неправедный. Милостыня угодна Господу только в первом случае, ср.: «*къ Богу приятна милостиня отъ праведнаго стяжания отъ добрыхъ дѣлъ»* (с. 18), «*отъ праведныхъ трудовъ и отъ благихъ плодъ* и себе прошно, а *Богу въ даръ принести достойно*, и *милостиня Богу приятна»* (с. 32), «*милостыня та отъ праведныхъ трудовъ <…>Богу приятна»* (с. 38), «*отъ праведныхъ трудовъ и отъ благословенныхъ плодовъ<…> благословеная денежка, и на милостыню къ Богу приятна»* (с. 52). Добавим, что именно прилагательные *праведный*, *неправедный*, наречия *праведно*, *неправедно*, существительное *праведник* оказываются интенсивными маркерами достойной и недостойной жизни православного. Всего эти лексемы встречаются в тексте памятника 122 раза, причем почти в 70% случаев используются слова без негативации, так как автор старается донести до адресата положительные примеры. А поскольку говорится о жизни каждого христианина, постольку упоминание идеальных

фигур (праведников) крайне редко – всего в семи контекстах, а абстрактное понятие праведность привлекается всего единожды.

Можно сказать, что всё содержание «Домостроя» нацелено на то, чтобы передать человеку правила земного праведного устроения дел, которое поможет наилучшим образом человеку и принести приятную Богу и людям милостыню, и спасти свою душу. А от неправедных дел и трудов милостыня неприятна, и дела такие неугодны Богу: «А хто въ ѣствѣ, и въ питии, и во всякомъ рукодѣлии не чисто стряпаетъ, а в мастерствѣ что украдетъ, <…> и тъ всѣ *дѣла неугодны Богу <…>* то *не благословенны плоды, и не прочны, а милостыня Богу неприятны*» (с. 32).

В назидание христианину в «Домострое» развёрнуто перечисляются возможные неправедные, неугодные Богу дела: «*аще кто не по Бозѣ живетъ и не по христианскому житию, и страху Божия не имѣетъ, и отческаго предания не хранитъ, и о церкви Божии нерадитъ, и Божественаго писания не требуетъ, и отца духовнаго не слушаетъ, и добрыхъ людей по Бозѣ совѣту и наказания не внимаетъ, чинитъ всяку неправду и насилие и обиду*» (с. 37).

Древнерусский автор утверждает, что плоды неправедной жизни не принесут стяжавшему их человеку никакой радости, а только умножат скорби, затрагивающие как духовный, так и душевно-телесный уровни его существования (погибель души, потеря Божьего благословения в житейских делах: еде, питье, ношении одежды, проклятие от людей, убыток в доме и т.д.), настигающие человека как в земной жизни, так и после смерти: «во всѣхъ тѣхъ *плодѣхъ не благословенныхъ отъ Бога непомилованъ, а отъ народа проклятъ<…>* а своей *души на погибель, а дому тщета*. и все то проклятое и неблагословеное, ясти и пити и носити, все стяжание и *плоды не Божии,* но бѣсовстии, нисходятъ во адъ жѷвы душа ихъ такъ творящихъ, и отъ нихъ отъ всякаго обилия и плодовъ отъ таковыхъ *Богу неприятна милостиня* ни при животѣ, ни по смерти» (там же).

Изменить скорбную ситуацию человек может, только прибегнув к Богу, изменив свой образ жизни с неправедного на праведный: покаявшись перед Богом и людьми: «Аще ли хощете вѣчныя муки избыти, *отдай не праедное обидимому,* и *каися впередъ такъ не творити* со всѣми сими еже есть писано. *скоръ Господь на милость Свою*, истинно кающихся приемлетъ и великимъ грѣхомъ свободу даруетъ» (там же).

Таким образом, христианское религиозное богоцентрическое мировоззрение постулирует взаимосвязь житейских событий с событиями или состояниями духовной жизни, которые могли бы послужить причиной испытываемых человеком радостей или невзгод. «Инструментом» для регулирования таких состояний и должна выступать совесть.

Прямые упоминания о совести в «Домострое» выполняют функцию призыва к православному иметь чистую совесть не только тогда, когда он собирается прикоснуться к священным предметам или приступить к молитве («*въ чистѣ совѣсти с молитвою, и с молениемъ цѣловати Животворящий Крестъ»* (с. 10), «*к святымъ образомъ касатися достоинымъ в чистѣ совѣсти*» (с. 18), «*молитися со всякою чистою совѣстию*» (с. 13), «*к церькви хожениемъ с чистою совѣстию*» (с. 23)), но также и при совершении любых иных дел: «*быти* (всегда – А. М.) <…> *во всякои чистои совести и правде*» (с. 9), «*всякого скорбна, и ница, и бѣдна, и нужна не презри и введи в домъ свои, напои и накорми, согрѣи, одежи со всею любовию и чистою совѣстию*» (с. 17), «*призывати его* (духовного отца – А.М.) *к себѣ в домъ чясто и к нему ходити, и извѣщатися всегда во всякой совести*» (с. 12).

Уникальность традиционной русской православной культуры и заключается в стремлении к целостной жизни, центром которой является Сам Бог, идеал – святость, а норма – христианское благочестие. Протоиерей Олег Стеняев в проповеди «Средневековое восприятие жизни у православных славян» освещает ещё одну важную составляющую традиционного целостного православного религиозного сознания – принцип иконографичности: «Они (наши предки, славяне – *А. М.*) воспринимали

жизнь как написание некоего образа на основе небесного первообраза. То есть они рассуждали приблизительно так: если на Небе есть Царь, должен быть государь на земле, если есть воинство ангельское, должно быть войско государево. И слова молитвы Господней «Да приидет Царствие Твое, да будет воля Твоя, яко на Небеси и на земли» (Мф. 6:10; Лк. 11:2), они имели для наших предков практический смысл. То есть они реально хотели осуществлять принципы теократического царства в своей жизни» [Стеняев: 2013].

Как в одном, так и в другом произведении древнерусской литературы («Сын церковный» и «Домострой») прослеживается данная проекция небесного на земное.

В «Сыне церковном» говорится о Боге как о Царе в разделе «О том, чтобы из церкви ничего не брать, поскольку все царское»: «<…> ибо это посвящено Богу» (Сын церковный, с.164). А в ходе рассуждений об обращениях людей к Богу проводятся аналогии с правилами обращения к земному царю: «Молебны поют, кто когда хочет, рано и поздно, днем или ночью, или утром, или вечером, ибо [здесь] нет запрещения по времени: ведь *где встретят царя, там и молят его*, так это [понимай]» (Сын церковный, с.149).

Царь земной сравнивается с Царем Небесным (Богом) и выступает неким его аналогом в земном устроении: люди должны чтить его, бояться, ему следует повиноваться и служить, чтобы и к Царю Небесному научиться относиться таким же образом. В фрагменте «Домостроя», повествующем о царе земном, аналогия проводится эксплицитно и снова опорой является отсылка к страху, но описываемому в данной ситуации как состояние субъекта и повторяемому в форме глагола троекратно (*боися, боишися, боятися*): «*Царя боися, и служи ему вѣрою,* и всегда о немъ Бога моли и ложно отнюдъ не глаголи предъ нимъ. но с покорениемъ истину отвѣщаи ему, *яко самому Богу*. и во всеи повинуися ему. *аще земному царю правдою служиши и боишися его, тако научишися Небеснаго Царя боятися*. сей

временѣнъ, а Небесныи превѣченъ» (Домострой, с. 11). Стоит подчеркнуть, что, признавая человеческую природу царя земного, автор, тем не менее, не позволяет адресату ни на йоту усомниться в праведности последнего, а внушает мысль о незыблемости иерархических отношений: на земле царь – исполнитель воли Бога, пусть и временный, не отличающийся в этом от остальных людей. Антитеза, выстроенная на паре кратких прилагательных временѣнъ и превѣченъ, приводится не для того, чтобы принизить царя земного, а для того, чтобы показать, что он является орудием Бога и все поступки христианина в любом случае транслируются в вечность, нельзя разделить бытие человека на до и после ухода из мира смертных.

Если есть отец земной (родитель по плоти), то есть и отец духовный, который заботится о духовном преуспеянии своих духовных чад, и относиться к нему древнерусский автор заповедует с таким же почтением, как и к родному отцу: «*чтити дѣтемъ отцовъ своихъ духовныхъ и повиноватися во всемъ*» (Домострой, с. 12).

Древнерусское сознание подразумевало, что если есть дом для повседневной жизни людей, то должен быть и дом Божий, и этот дом не простой, а особый – к нему следует и относиться по-особому: «не считай эту церковь [простым] домом, ибо [она] окроплена кровью Христовой и освящена Святым Духом» (Сын церковный, с. 150).

Жизнь земная является прообразом Жизни Вечной (Царствия Небесного). Если человек в жизни земной научится жить по правде и по совести, то сможет наследовать Жизнь Вечную, войти в Царство Небесное: «*и такыи человекъ Богу угоденъ и людямъ честенъ, и всякъ ему во всемъ вѣритъ, в семъ вѣце добрыми дѣлы Богу угодитъ, а в будущемъ вѣцѣ в вѣки царствуетъ*» (Домострой, с. 32).

Если есть Страшный Суд Небесный, так есть и суд общества людей. В книге «Домострой» решения этих «судов» совпадают: «тъ *всѣ дѣла неугодны Богу,* бѣси написуютъ, и въ томъ во всемъ человеку истязану быти въ день *Страшна́го Суда*, а государю невѣрно, а людемъ непотребно, и впредъ никто

тому не вѣритъ» (там же, с. 32), «*отъ Бога грехъ, а отъ людей посмехъ*» (употр. дважды; там же с. 39).

Понятия о земном и небесном у древнерусского автора одновременно разграничены и связаны, при этом мыслятся в целостности.

Исходя из анализа данных литературных памятников, следует заключить, что для человека с традиционным христианским религиозным сознанием, действительно, было немыслимым разделение своей целостной жизни на веру, культуру и быт. Хотя эти области и имели свои соответствующие названия, и разграничивались в соответствии с жизненным функционированием, но, тем не менее, мыслились во взаимосвязи, имели единый центр в Боге и, таким образом, составляли целостность. Опираясь на определение значения слова *целомудрие*, имеющееся у П. А. Флоренского, можно утверждать, что целостность жизни древнерусского человека имела проистекала из целостности его духовно-душевного строя: «И самое слово-то *цело-мудрие*, σο-φρωσύνη или -φροσύνη по своему этимологическому составу указываетъ на цельность, здравость, неповрежденность, единство и вообще нормальное состояние внутренней жизни, нераздробленность и крепость личности, свежесть духовных сил, духовную устроенность внутреннего человека. Цело-мудрие, σο-φρωσύνη или σαο-φροσύνη – почти то же, что цело-мысленность (– разумея «мысль» в отеческом слово-употреблении, т.е. в смысле вообще духовной жизни –), цело-мыслие, цело-умие, цело-разумие, здраво-умие, здраво-мудрие, σαός φρόνησις». (Флоренский 2003, с. 162).

§ 4. Православные ценности как предмет внимания казачества в «Повести об Азовском осадном сидении Донских казаков»

Ценности, о чём уже было сказано более подробно в предыдущих параграфах, являются «ключевыми узлами» обыденной (ненаучной) картины мира, находящей выражение в языковой картине мира как воплощении культуры того или иного народа.

В ходе настоящего исследования необходимо ответить на следующие, как представляется, основные вопросы по проблеме ценностей казачества: во-первых, была ли культура казаков ориентирована на православные ценности, а во-вторых (если первый ответ положительный) – каким образом православная культура была воспринята и осмыслена казаками.

Что касается первого вопроса, то, основываясь на существующих письменных свидетельствах и научных данных, следует полагать, что культура казаков издавна была в своей основе православной.

По мнению писателя и краеведа Е. П. Савельева [Савельев 2012, с. 132], уже в первые века христианства восточные и северные берега Чёрного и Азовского моря посетили с проповедью апостолы Симон Кананит и Андрей Первозванный. Симон Кананит проповедовал на западном побережье Кавказа, где и окончил свой земной путь. Апостол Андрей Первозванный «проповедовал Евангелие в странах приморских: Вифинии, Понте, Фракии и Скифии <…>» [Савельев 2012, с. 132] («С<кифия> занимала степи между устьями Дуная и Дона, включая степной Крым и р-ны Сев. Причерноморья» [Большая советская энциклопедия, эл. ресурс]. Таким образом, уже в первые века христианства на древней территории так называемого Дикого поля, места обитания донских казаков, образовались первые христианские общины, что может свидетельствовать о возможности знакомства казаков с христианской культурой уже в период самого формирования казачества.

Упоминая о казаках уже как о социокультурной общности, известной по крайней мере с XV столетия, а к середине XVI века признавшей «над собою власть России», Н. М. Карамзин в «Истории государства Российского» пишет о них как о воинственных людях, которые говорят на таком же языке, как и русские, и исповедуют такую же веру, то есть православную веру, хотя и не отличаются этническим единством: «важнѣйшимъ страшилищемъ для варваровъ и защитою для Россіи, между Азовскимъ и Каспійскимъ моремъ, сделалась новая *воинственная* республика, составленная из людей, *говорящихъ нашимъ языкомъ, исповѣдующих нашу веру, а в лицѣ своемъ*

представляющихъ смѣсь <…> людей неутомимыхъ въ ратномъ дѣлѣ, природныхъ конниковъ и наѣздниковъ, иногда упрямыхъ, своевольныхъ, хищныхъ, но подвигами усердія и доблести изгладившихъ вины свои – говоримъ о славныхъ Донскихъ Козакахъ» [Карамзин 1819, т. 8, с. 137–138]. Уже здесь, в заметках литератора и историка, чётко обозначена ключевая особенность восприятия казаками православия: силы для устрашения варваров («*Варвар. 1. У древних греков и римлян: пренебрежительное название чужеземца*» [Ожегов 1994, с. 65]) и защиты России от внешнего врага должна была придавать вера. Историк отмечает, что ещё «летописи времен Василия Темного в 1444 году упоминают о Козаках Рязанских» [Карамзин 1819, т. 5, с. 393], и формулирует предположение, что российское казачество «*древнее Батыева нашествия и принадлежало Торкам и Берендеям, которые обитали на берегах Днепра, ниже Киева»* [Там же].

О признании казаками ценности христианской веры свидетельствует и Войсковая грамота № 20 от 5 июля 1645 г. («Грамота царя и великого князя Михаила Федоровича на Дон о написаніи, по ходатайству донских казаков, восьми иконъ, исправленіи обложки на евангеліи, объ отлитіи двух колоколовъ на присланныя отъ казаковъ для того средства и об отправленіи этихъ предметовъ на Донъ» [Лишин 1891, т. I, с. 40]), из которой видно, что на Дону проводились христианские богослужения, а казаки сами заботились о приобретении всего необходимого для их совершения.

Еще одним доказательством того, что христианская православная вера была общей ценностью и для Московского государства, и для казаков, является свидетельство о требовании присяги на Евангелии, описанном в «Грамоте Государя Царя ГЕОДОРА АЛЕКСѢЕВИЧА Войску Донскому, извѣстительной: о возшествіи его на Всероссійскій Престолъ по кончинѣ родителя его Царя Алексѣя Михайловича, и объ отправленіи на Донъ Стольника Семена Колтовскаго для приведенія Войска къ присягѣ на вѣрность Государю» (1676): «и *учиня предъ святымъ Христовымъ Евангеліемъ вѣру и обѣщание*, намъ Великому Государю нашему Царскому

Величеству, и матери нашей благовѣрной Государынѣ Царицѣ, и братьямъ нашимъ благовѣрнымъ Царевичамъ и благовѣрнымъ Царевнамъ нашего Царскаго Величества теткамъ и сестрамъ, служили и прямили и всякаго добра хотѣли безо всякія хитрости, и быши в нашемъ Государскомъ повелѣніи так же, какъ были при отцѣ нашемъ» [Собрание государственных грамот и договоров 1826].

В XIX столетии уже сами донские казаки оставили письменные свидетельства своего ценностного отношения к православию. Так, по свидетельству члена-секретаря Областного войска Донского Статистического Комитета Семена Номикосова, донские казаки характеризовались преданностью православной вере и по этой же причине с ненавистью относились к мусульманам. В этом казаки не отличались от большинства представителей русского народа того времени, что дало основание Номикосову посчитать казаков частью русского народа: «съ доскональною точностью мы не можемъ опредѣлить происхожденіе Донскихъ казаковъ<…> Но принимая во вниманіе типъ казака, его несомнѣнно рязанскій говоръ, по крайней мѣрѣ въ верховыхъ округахъ, его русскую рѣчь, преданность православной церкви и ненависть къ мусульманамъ, какъ къ врагамъ Христовой вѣры, мы смѣло, вмѣстѣ со спеціалистами-историками, можемъ сказать, что Донскіе казаки есть плоть отъ плоти и кость отъ кости русскаго народа» [Номикосов 1884, с.10].

Правда, во второй половине XIX века С. Номикосов не наблюдает в Области войска Донского «полнаго религіознаго единства» [Номикосов с.281], но отмечает преобладание православного вероисповедания. В соответствии со средними показателями таблицы, составленной Номикосовым на основании данных «всеподданнейших отчётов» с 1861 по 1880 гг., узнаём, что православного вероисповедания придерживалось 90% населения, к раскольникам (но также христианам) относилось 7,5% населения и язычников (нехристиан) насчитывалось только 2,3% от всего населения. Более подробные статистические данные исследователь

предоставляет за 1-е января 1882 года: «лица православнаго исповѣданія вмѣстѣ съ единовѣрцами составляютъ свыше 90%, раскольники и сектаторы свыше 7%, лица другихъ христіанскихъ исповѣданій около 0,5 %, евреи менѣе 0,01%, магометане свыше 0,01% и язычники свыше 2%» [там же с.283]. Кроме того, С. Номикосов отмечает, что язычники проживали в обособлении от православных христиан: «лица православнаго исповѣданія живутъ на пространствѣ всей области; язычники сосредоточены преимущественно на южной окраинѣ оной, въ калмыцкихъ кочевьяхъ» [там же].

Однако указание на обособленность язычников, С. Номикосов вряд ли хотел указать тем самым на антагонизм между казаками по религиозной причине. Просто казаки-калмыки жили там, где и раньше жили их предки. Сама по себе разница в религиозной приверженности не была причиной вражды не только между казаками, но и между ними и неказаками. Можно сослаться на факты, приводимые современным историком О. В. Матвеевым. Касаясь драматических событий Кавказской войны, а в частности, переселения горцев в Турцию, исследователь подвергает сомнению гипотезу о геноциде коренного населения Северо-Западного Кавказа со стороны русских казаков. Опираясь на архивные свидетельства, О. В. Матвеев делает акцент на событиях конца 1864 – начала 1865 гг., «когда казаки станиц Адагумского полка протянули руку помощи абадзехам (в религиозном плане это мусульмане-сунниты – А. М.), терпевшим голод и лишения на берегу Цемесской бухты» [Матвеев 2010, с.64]. В ответ на приказ «по доставке и размещению в своих собственных домах с обеспечением и в пище», автор приводит свидетельство сотника А. М. Друзякина о доброжелательном отношении казаков к горцам: «Они (казаки – *О.М.*) совершенно согласны с тем, что если бы при настоящей собственно их бедности, из-за этого доброго дела они поставили бы себя с семействами в какую-либо крайность, то всё-таки благословляли бы распоряжение начальства и собственный труд <…>» [Матвеев 2010, с. 66]. В рассматриваемом здесь аспекте наиболее важны

последние слова, указывающие, что причина такого поведения коренится в желании казаков следовать христианскому закону, то есть заповедям, и также (но это уже во-вторых) закону своего Отечества. Не случайно процитированное выше предложение заканчивается так: «<…>утешаясь тем, что свято исполнили *долг христианской религии и отечественного закона*» [там же].

Опираясь на очевидные основания не только христианского, но и православного характера веры казачества, следует перейти к вопросу о том, было ли в этом православии что-то специфическое, возможно, порожденное самим образом жизни казачества. Для этого еще раз обратимся к труду Н. М. Карамзина. К отличительным чертам древних казаков автор относит независимость, братство, военное дело. В уже процитированном выше описании казаков историк не только даёт им положительные характеристики («*неутомимых в ратном деле», «природных конников*»), но и отмечает их отрицательные черты – упрямство, своеволие, хищность. Таким образом, складывается набросок общего портрета казаков – вольных людей, природных воинов, имеющих свои недостатки, но употребивших свои достоинства на подвиги для блага ближних, которыми они и загладили «*вины свои»*.

Н. М. Карамзин подчёркивает направленность воинского духа казаков различных областей проживания на созидание, а не на разорение и уничтожение: «*В Исторіи слѣдующихъ временъ увидимъ Казаковъ Ординскихъ, Азовскихъ, Ногайскихъ и другихъ: сіе имя означало тогда вольницу, наѣздниковъ, удальцевъ, но не разбойниковъ, какъ нѣкоторые утверждаютъ, ссылаясь на лексиконъ Турецкій: оно безъ сомнѣнія не бранное, когда витязи мужественные, умирая за вольность, отечество и Вѣру добровольно так назвалися*» [Карамзин 1819, т. 5, с. 395–396]. Тем не менее в других местах «Истории Государства Российского» сам автор описывает действия казаков как разбой, ср.: «Козаки дѣйствительно, *разбивая купцевъ, даже Пословъ Азиатскихъ на пути ихъ въ Москву, грабя*

самую казну Государеву, нѣсколько разъ заслуживали опалу» [Карамзин 1821, т. 9, с. 380]. Однако тут же он приводит примеры их благочестивой жизни и христианского мировидения: «Пишутъ, что грозный, неумолимый Ермакъ, *жалѣя воиновъ Христіанскихъ въ битвѣ, не жалѣлъ ихъ въ случаѣ преступленія и казнилъ за всякое дѣло студное*: ибо требовалъ отъ дружины не только повиновенія, но и чистоты душевной, чтобы угодить вмѣстѣ и Царю земному и Царю Небесному; онъ думалъ, что Богъ дастъ ему побѣду скорѣе съ малымъ числомъ добродѣтельныхъ воиновъ, нежели съ бóльшимъ закоснѣлыхъ грѣшниковъ, и Козаки его, по сказанію Тобольскаго Лѣтописца, и въ пути и въ столицѣ Сибирской вели жизнь цѣломудренную: сражались и молились» [Карамзин 1821, т. 9, с. 380].

Следует заметить, что такая противоречивость в описании морального облика казаков не может служить к отрицанию их принадлежности к христианской православной вере, а лишь показывает, что в среде казаков были и такие, которые не следовали христианским в своей основе принципам жизни, считавшимся традиционными у лучших представителей казачества.

Для ответа на вопрос о том, в какой мере сами казаки воспринимали и как именно осмысливали ценности православия, стоит рассмотреть письменный памятник Древней Руси «Повесть об Азовском осадном сидении Донских казаков» (1641), который представляет собой описание событий осады Азова, записанное казаком – одним из защитников крепости.

В «Повести об Азовском осадном сидении Донских казаков» отсутствуют индивидуализированные главные герои, наличие которых обычно характерно для жанра повести. Здесь описаны две большие силы: казаки и турки. Акцент ставится на тех ключевых ценностях, на основании которых объединены члены каждой группы.

Обратимся к тем словам в речи казаков, которые, характеризуя самих казаков и турок, отмечают тот основной, в глазах казаков, признак, по которому происходит разделение на «своих» и «чужих».

Турок казаки называют *бусурманами* (*бусурман* – в языке XVII в. ‘мусульманин’ или просто ‘иноверец, не христианин’ [СРЯ XI–XVII вв., вып. 1, с. 359]; произношение и семантика сохранилось и в XIX в., ср.: «*неверный, нехристианин; особ. мусульманин, а иногда всякий неправославный; всякий иноземец и иноверец, в неприязненном значении, особенно азиатец или турок*» [Даль 1955, т. 1, с. 56]), и всё, что относится к туркам, приобретает определения, производные от основы *бусурман-*: *рать бусурманскую* (Повесть, с. 160); *голосами страшными их бусурманскими* (Повесть, с. 161); *приход бусурманской* (Повесть, с. 161); *толмачей своих бусурманских* (Повесть, с.162); *смрадного бусурманского и собачья богатства, кровей ваших бусурманских, городам вашим бусурманским, бусурманское неисправление* (Повесть, с. 166).

В изображении врага присутствуют, помимо того, следующие характеристики с негативной коннотацией: *смрадный* ‘перен. Нечестивый; мерзостный; нечистый, непристойный’ [СРЯ XI–XVII вв., вып. 25, с. 216] (*смрадного богатства)*; *чёрный* (*черные бѣ знамена* (Повесть, с. 161), вряд ли здесь речь идет о цвете, поскольку в литературе нами не было обнаружено указания на то, что у янычар были знамена черного цвета, скорее всего, автор употребил прилагательное в переносном смысле, ср. наличие отмеченного И. И. Срезневским значения у существительного *черность* ‘нечистота, порок’ [Срезневский 1989, т. 3, ч. 1, стб. 1562]); *неверные*; *нечестивые; христианские мучители; идолослужители.*

Турок казаки называют *собаками* (бранное, в утрированной форме указывающее на образ жизни турок – ведут себя не как люди, ср.: «*житье ваше татарское равно з бешеною сабакою*» (Повесть, с. 167)), отсюда производное прилагательное *собачий* (*собачье богатство).*

Сами себя казаки именуют: *молотцы; грешные; казак русский* (в значении *православный христианин,* как и русские люди*); бедные; люди Божии; холопи государя царя Московского; християня православные, создания рук своих* (т. е. *рук Божьих – А.М.*).

Из этих характеристик видно, что слова-маркеры, использующиеся в наименовании как турок, так и казаков, относятся к религиозному дискурсу, и разделение воюющих на «своих» и «чужих» строится по принципу принадлежности или непринадлежности к православной вере.

Более глубокое, подробное описание отличия мировоззрения турок от мировоззрения казаков по религиозному принципу происходит здесь уже не за счёт единичных слов-маркеров, а благодаря целым конструкциям с параллельными рядами таких слов-маркеров: «Христианинъ побожится *душею христианскою*, да *на той* онъ *правде* векъ стоитъ <…> А вашъ братъ, бусурманъ, побожится *верою бусурманскою*, а вера ваша бусурманская и житье ваше татарское *равно з бешеною сабакою*» (Повесть, с. 166). Для казака представляет ценность *душа христианская*, стремящаяся к правде, постоянству и верности; антиподом ей является *вера бусурманская*, подобная бешеной собаке, – непредсказуемая, непостоянная, представляющаяся автору абсолютно неприемлемой для христианина.

В следующем фрагменте, ответе казаков на обращение турок, фокусируется внимание на гордыне врага, расценивающейся в православном сознании как богопротивное поведение, то есть грех. Казаки снова противопоставляют нехристианское мировидение турок своему христианскому: «*Гордому* ему *бусурману*» – «наше *смирение христианское*» (Повесть, с. 165); казаков возмущает попытка *турского царя* приравнять себя к Богу. В обрамлении словосочетания *равен пишется* (то есть письменно заявляет о своем равенстве) разворачивается предложение, в котором звучит эмоциональная оценка автором речи турецкого султана – *собака смрадная*; при этом эмоциональность, пропитанная сарказмом, подчеркивается и непрямым порядком слов, ср.: «*Равен он, собака смрадная*, вашъ турской царь, *Богу небесному пишется*» (там же). Следующая конструкция с негативацией указывает на отсутствие у турок той христианской ценности, которой дорожат сами казаки: «*Не положи* онъ, бусурманъ поганой и скаредной, *Бога себѣ помощника*» (там же). С ее помощью автор

констатирует, что противник не возлагает надежды на Бога. *Бусурман* при этом охарактеризован как *скаредной*. В «Словаре русского языка XI–XVII вв.» все значения данного прилагательного связаны с негативной оценкой характеризуемого, ср.: «1. Грязный, нечистый <…>. 2. Гадкий, мерзкий, отвратительный <…>. 3. Позорный, бесчестный <…>. 4. Недостойный, бесстыдный’ <…>. 5. Неприличный, непристойный, оскорбляющий <…>. 6. Плохой, негодный» [СРЯ XI–XVII вв., вып. 24, с. 179]. В кругу употреблений прилагательного словарь приводит и такие, которые связаны с оценкой как *скаредного* того, что противопоставляется христианству или его постулатам, ср.: «Есть же и ина книга, нарицаема катихисисъ, *составлена злочестивым латиняниномъ, исполнена скареднаго учения*. Алф. 108. XVII в.; <…> Аще начнутъ *смрадные и скаредные рѣчи* … срамословие…, тогда … отъидутъ… аггели … от тоя трапезы. Дм. 43. XVI в.» и др. [Там же]. Стоит также обратить внимание на то, что в XVII веке отмечается использование данного слова в качестве существительного в значении ‘грешник’ [Там же]. Кроме того, в упомянутом словаре специально указано, что прилагательное *скаредный* используется как бранный эпитет, и данный комментарий иллюстрируется как раз рассматриваемым здесь контекстом «Повести…». Однако окружение подсказывает возможность дополнительно усмотреть еще одно значение, не отмеченное словарем, но, вероятно, уже проявляющееся в речи XVII столетия (а в XIX веке зафиксированное В. И. Далем: «***Скаред*** <…> ***скаредный*** старик, скряга, жидомор, омерзительный скупец, готовый удавиться за копейку» [Даль 1955, т. 3, с.742]). Это подчёркивается словами повести, следующими за осуждением *бусурмана, царя турского,* за необращение к Богу за помощью: «Обнадёжился онъ на свое великое *тлѣнное богатство*» (Повесть, с. 165). Хотя автор и определяет это богатство как *великое* (огромное – *А. М.*), эпитетом *тлѣнное* он подчеркивает его временность, ненадёжность, а возможно, и не только это, но и дьявольское происхождение. К такому предположенипю приводит древнерусская семантика последнего прилагательного. Словарь русского

языка XI–XVII вв. отмечает у него не только значения «1. Тленный, бренный, преходящий (о предметах и явлениях) <…>. 2. Недолговечный, смертный (о людях)» [СРЯ XI–XVII вв., вып. 29, с. 369], но и ‘губительный’. При этом идея губительности связана с мыслью о возможности навечно погубить душу, а не просто лишиться земной жизни. На это указывает пример, иллюстрирующий третье значение: «Человекоубииця дьяволъ, единою Богу Вседержителю противлься и поболѣвъ, въверже недугъ отступления, не терпя зрѣти насъ *от тлѣньнаго падения въставшихъ*. Мерило пр., 8. XIV в.» [Там же, с. 370]. Таким образом, использование в тексте «Повести…» прилагательных *скаредной* и *тлѣнное* при характеристике врагов-иноверцев позволяет увидеть подчеркиваемый автором-казаком контраст между православными, опирающимися на духовные ценности и ищущими поддержки и защиты у Господа, и нечестивыми противниками, не поддерживающими христианских постулатов, охваченными гордыней и стремящимися лишь к власти и обогащению.

За приверженность ценностям, контрастирующим с православными, казаки объявляют турецкого султана сыном сатаны: «Вознесъ *сотона*, *отец ево*, гордостию до неба <…>» (Повесть, с. 166).

Казаки уверены в правильности собственного религиозного выбора, поэтому, несмотря на осознание фактического отсутствия шансов одержать верх над численно превосходящим и лучше вооруженным врагом, верят в свою победу: «Покажетъ насъ Богъ за наше смирение христианское перед вами, *собаками*, яко *львов* яростных» (Повесть, с. 166). Поскольку лев – животное, которое нехарактерно для мест расселения казаков, нельзя сказать, что его образ навеян практическим опытом общения людей с природой. Зато лев упоминается 57 раз в Библии [Лев / Симфония для Библии, 2007–2020, эл. ресурс]. Известно, что в христианстве символьность образа льва амбивалентна. «Библейская энциклопедия» Никифора выделяет в их числе следующие, наиболее значимые для трактовки приведенного фрагмента повести: «Львы в Свящ. Писании представляются символами людей,

отличающихся особенною силою, властью и могуществом (Дан. 7:4). Рыканию льва уподобляется слово Божье (Иов 4:10-11), всегда производящее потрясающее действие на сердца человеческие (Амос. 3:4–8)» [Никифор 2012, эл. ресурс]. Ученые отмечают, что «в обществе льва изображались святые Фекла и Евфимия, пророк Даниил, святые Иероним и Андриан. В раннехристианском искусстве лев символизировал святого Марка и даже самого Христа» [Перевалова 2015, с. 83]. См. также комментарий, встретившийся автору данного исследования на одном из туристических сайтов и объясняющий, почему перед входом в европейскую церковь часто ставилось скульптурное изображение льва: «Прежде всего, *лев перед церковью – это символ охранника веры* (курсив мой – *А.М.*), который настороже против инакомыслия и профанации. Царь зверей готов наказать любого отступника и закрыть вход для него в Дом Бога» [Эльвира 2016, эл. ресурс]. Очевидно, что казаки чувствовали себя именно людьми, оберегающими христианскую веру, а не просто территорию, которую хотели бы видеть своей.

В повести многократно встречаются реминисценции к евангельскому повествованию – неточные цитаты и их модификации, – что указывает на хорошее знание казаками текста Евангелия и свидетельствует об их христианском мировоззрении.

Так, перед началом первой битвы против несчетного множества врагов казаки выражают душевное напряжение, возникшее от понимания несоизмеримости сил, при помощи сравнения врага с грозой: *«стояла над нами страшная гроза небесная, будто молние»* (Повесть, с. 161). Своё состояние крайней душевной скорби казаки описывают реминисценцией на евангельские строки из Откровения о конце времени, которая представляет собой неточную цитату с перифразом (*превратилось во тьму – померкло*), опущением второго субъекта (*луна*) и тавтологией (*тма темная*): «*солнце померкло* во дни том светлое, *в кровь обратилось*, какъ есть наступила тма темная» (Повесть, с.161) (Ср.: «*Солнце превратится во тьму*, и луна – *в*

кровь, прежде нежели наступит день Господень, великий и славный» (Библия, Деян. 2: 20, с.1059). Здесь «*День Господень*, – т.е. день Мессии, или время Мессии; по новозаветному словоупотреблению день суда Мессии над миром, день страшного суда. *Великий и славный* – великий – по величию и решительному для человечества значению суда; *Славный* (επιφανῆ) – потому что Господь придет “во славе Своей”» [Лопухин, эл. ресурс].

В Откровении есть строки, извещающие христианина, что при последнем времени для спасения нужно только призвать Имя Божье: «*И будет: всякий, кто призовет имя Господне, спасется»* (Библия, Деян.2: 21, с. 1059). Текст повести показывает, что казаки знают Евангелие и живут в соответствии с ним. Как бы читая строки Откровения, казаки призывают Имя Божье, при этом приготовившись к смерти («*Положа на себя все образы смертныя*»): «*С нами Богъ! Разумейте, языцы* неверные, и покоритеся, *яко с нами Бог!*» (Повесть, с. 169) (Ср.: «*С нами Бог, разумейте языцы*, и покаряйтеся, *яко с нами Бог*» (Ис. 8:9) (Цит. по: (Молитвенник, с.82)). В почти дословное цитирование казаки добавляют уточняющую характеристику к существительному *языцы* (ср.: Ѧзыкъ – *народ* [Дьяченко 1993, с. 849]) – *неверные,* таким определением подчеркивая адресованность своего обращения к нехристианам и ясное осознание произносимых слов.

Крепость и твердость надежды казаков на Бога отражается во фрагменте, где турки, предлагая защитникам Азова отступиться от крепости и перейти под знамена султана, тем самым искушают их, как некогда сатана в пустыне искушал Христа («<…> *всё это дам Тебе, если падши поклонишься мне*» (Библия, Мф. 4:9, с. 931). Турки искушают казаков лестными предложениями богатства (*обогатит васъ многим богатством*), почестей (*Всякъ возрастъ вам, казаком, будутъ кланятся*) и славы (*Станетъ то ваша казачья слава вечная во все краи от востока и до запада*), предлагая взамен также поклониться *турскому царю* (*только принесите ему, царю, винные свои головы разбойничьи в повиновение на службу вѣчную*). Неприятель пугает казаков тем, что не будет им помощи и

пропитания: «И *запасу хлебного* с Руси николи к вам не присылают» (Повесть, с. 163). Такое выражение в настоящем контексте вновь предстаёт в качестве реминисценции к евангельскому тексту об искушении Христа в пустыне, где сатана предлагает Христу претворить камни в хлеб. И казаки необыкновенно созвучно вторят словам Христа, который возражал сатане: «<…> *не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих»* (Библия, Мф. 4:4, с. 931). Казаки отвечают: «Живём, *взирая на Бога* <…> *Кормитъ насъ*, молотцов, *Небесный Царь* на поле своею милостию <…>» (Повесть, с. 165).

Следующие слова казаков очень близки к фрагменту из Нагорной проповеди Иисуса Христа, ср.: «Питаемся, яко *птицы небесные: ни сеемъ, ни оремъ, ни збираемъ в житницы*» (Повесть, с. 165) и «Взгляните на *птиц небесных*: они *ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы*; и Отец Ваш Небесный питает их. Вы не гораздо ли лучше их?» (Мф. 6: 26) [Библия, с. 934]. Фактически разница заключается только в том, что казаки это высказывание произносят от первого лица, тем самым свидетельствуя об исполнении наставлений Господа.

Также и в других местах повествования в словах казаков подобно библейскому утверждению «<…> *сила Моя в немощи совершается»* (Библия, 2 Кор. 12:9, с.1155) прослеживается акцент на осознании своей немощи вне поддержки Господа: *грешные, грешных и недостойных рук (Повесть, с. 171, 172, 174); бедные (Повесть, с.169, 170, 171); от казачий руки малыя (Повесть, с. 165)* и др. – и на надежде на силу Божью: *надежда у нас вся на Бога (Повесть, с. 164); оборонил нас Бог <…> не нашим-то молодецким мужеством и промыслом (Повесть, с.174); чемъ Бог послалъ, милостию Божиею устерегли (Повесть, с. 170); стоит над нами милость Божия, пришла на них побѣда Христа, Сына Божия, с небесъ и от силы Божия (Повесть, с. 173)* и др.

Ещё одна реминисценция – «<…> о выручке своей *безнадёжны стали от человѣкъ*, только себе и чая помощи от вышняго Бога» (Повесть, с. 170) –

указывает на то, что казаки перестали надеяться на поддержку от людей, а рассчитывают только на помощь Бога, ср.: *Не надейтесь* на князей, *на сына человеческого*, в котором нет спасения» (Библия, Пс. 145: 3с. 637).

Заключительными словами к *турскому царю* казаки обозначают самую главную причину нежелания служить ему – гибель души: «И мы люди Божии <…> как можем служить царю неверному! Оставя пресветлой светъ здешний и будущий, *во тму итти не хочетца*!» (Повесть, с. 166).

Служба неверному царю (нехристианину) равнозначна предательству своей веры, предательству Христа, что для православного значит и гибель души, оставление надежды на будущую жизнь после телесной смерти. Защищая христианское царство, казаки готовы отдать свою жизнь в борьбе с иноверными: «станем с ним, царемъ турским, битца <…> *укупаем смерть в живота мѣста*» (Повесть, с. 164). Эти слова казаков рефреном повторяют слова Евангелия: «Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а *кто потеряет душу свою ради Меня, тот сбережет ее*» (Библия, Лк. 9:24, с.1003). Здесь имеется в виду смерть временная, физическая, вместо жизни временной, проведенной в довольстве. Но не просто смерть, а именно смерть ради Христа и Его правды является ценностью для казаков. Так, сама Пресвятая Богородица в явлении защитникам Азова, описываемом казаком, выражает их надежду на вечную жизнь: «Положите упование на Бога, приимите *венецъ нетлѣнной* от Христа, а *души ваши примет Богъ, имате царствовати со Христом во веки*» (Повесть, с. 172).

За какие же конкретные ценности готовы пожертвовать собой казаки? В описании критического момента в осаде, когда воины, обессилев в сражениях, готовятся к неминуемой, казалось бы, смерти, сообщается, за что, собственно говоря, отдают свою жизнь: «А смерть наша грешничья в пустынях *за ваши иконы чудотворныя, и за вѣру христианскую, и за имя царское, и за все царство Московское*» (Повесть, с. 171).

Дореволюционный воинский девиз «За Веру, Царя и Отечество!» [Гайда 2013], оформившийся окончательно лишь в XIX веке, чудесным

образом звучит уже в словах азовских казаков. Почему христианин умирает за Веру, следует из предыдущих рассуждений. А почему он готов также умереть за Царя и Отечество? Для этого еще раз вспомним о том, что уже говорилось о «Домострое»: Царь на Руси являлся помазанником Божьим, которому, как считалось, Сам Бог помогал управлять делами страны. Его почитали за *батюшку* и старались относиться по заповеди о почитании отца. Кроме того, царство земное (Отечество) являлось в сознании древнего человека прообразом Царства Небесного, а царь земной – прообразом Царя Небесного (то есть – Бога). Под Отечеством подразумевается вся земля христианская, где стоят Божьи храмы, погребены отцы и деды, живут православные. Именно защищая Отечество, видя поругание православных святынь и бесчинства над своими единоверцами, казаки – без царского даже на то позволения – взяли приступом Азов в 1637 г.: «<...> *чинилась пакасть* великая твоей, великого государя царя, *отчинѣ, украинымъ городомъ*, наипачежъ и *весемъ*, и *разореніе святымъ Божіимъ церквамъ*, и *крестіанскія невинныя крови проліянія* и въ полонъ *православнаго крестьянства отцовъ, и матерей, и братію нашу, и сестръ иманія* <...>» [Лишин 1891, с. 15].

Таким образом, все три ценности (Вера православная, служение православному Царю и защита Отечества) объединяются, а защита, отстаивание этих ценностей проявляется в христианской любви. Евангельские слова о любви *«Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих»* (Библия, Ин. 15:13, с. 1049), только в несколько иной форме, стали неписаным девизом казачества – *«За други своя!»*

Подвиг служения казаков, как свидетельствует повесть, замечателен своей стойкостью: казаки сражались там, где другим было не под силу: «<…> *нас* в пустынях *покинули* все христиане православные <…>» (Повесть, с. 174).

Такая стойкость в вере, явленная казаками – участниками Азовского осадного сидения, близка к стойкости монашеской, чину, в который облекаются изувеченные казаки, чтобы продолжить своё посильное

служение Вере православной, Царю и Отечеству: «<…> *За него, государя*, станем Бога молить до веку <…> Будет во веки *славна лавра Предотечева*» (Повесть, с. 174). Данный выбор представляется обусловленным жизненной необходимостью: изувеченным казакам некуда больше идти. Однако казаками при этом высказывается всё та же идея служения царю и, таким образом, Отечеству, только в другой форме – в форме молитвы. Можно по праву заключить, что казаки Азовского осадного сидения, благодаря своим ценностным устремлениям и подвигам, прообразуют Небесное Ангельское воинство Христово. Окончание жизни казаков в монашеском чине, который приравнивается в православной традиции к ангельскому чину, лишь подчёркивает данную параллель.

Выводы

1. Систематизированная совокупность образов действительности в той форме, в которой человек её воспринимает и понимает, составляет его картину мира, которая никогда не бывает зеркальным отражением этой действительности.

2. Картина мира является результатом духовной деятельности человека, обусловливается его ценностями и мировидением и в зависимости от этого может быть мифологической, философской, научной или религиозной.

3. Картина мира в значительной мере формируется, отражается и фиксируется языком, составляя языковую картину мира.

4. Языковая картина мира исторична: с одной стороны, она фиксирует и передаёт проверенный временем опыт предыдущих поколений, с другой – уточняет и дополняет этот опыт через приобретение новых языковых единиц и их совокупностей. Таким образом осуществляется связь поколений и обеспечивается динамика языкового сознания.

5. С изменением мировидения человека картина мира может быть скорректирована в достаточно быстрый срок, а языковая картина мира более статична и может долгое время сохранять в себе форму изначальных смыслов.

6. В составе любой картины мира лежат её ценностные доминанты, определяющие её сущностные стороны, специфику и направленность.

7. С религиозной точки зрения среди всех ценностей можно выделить абсолютную положительную сверхценность – Бога; а также производные от неё – абсолютные положительные и относительные положительные ценности, а также абсолютные отрицательные ценности.

8. Основными ценностями православной картины мира являются абсолютные положительные ценности: вера в Бога, заключённая в

православном «Символе Веры», надежда на Бога, заключённая в молитве «Отче наш», и любовь к Богу и ближним, раскрывающаяся в заповедях Божьих (Декалоге и заповедях Нового Завета).

9. Анализ памятников древнерусской литературы «Сын церковный» и «Домострой» показывает, что мировидение традиционной русской православной культуры отличалось свойством целостности, которое выражалось в единстве религиозной и бытовой повседневной жизни.

10. По свидетельству письменных исторических источников, культура казачества была в своей основе также православной и заключалась в добровольном несении ратного подвига.

11. Памятник Древнерусской литературы «Повесть об Азовском осадном сидении Донских казаков» свидетельствует, что разделение на «своих» и «чужих» у казаков происходило в соответствии с базовой ценностью православной культуры – по принципу принадлежности или непринадлежности к православной вере. Это говорит о том, что православная вера являлась одним из ключевых элементов ценностной системы казаков того времени.

12. В «Повести об Азовском осадном сидении Донских казаков» на 15 страниц текста присутствует 83 словоупотребления с корнями *бог-* (45 употреблений), *господ-* (1 употребление), *христ-* (26 употреблений), *вер-* (11 употреблений), имеющих религиозную семантику; 10 фрагментов представляющих собой отсылки (реминисценции) к Священному Писанию, что свидетельствует о православном мировоззрении казаков.

13. Особенностью православной картины мира донских казаков, отражённой в «Повести об Азовском осадном сидении Донских казаков», является воинское служение, защита веры православной, царя и Отечества, что соответствует евангельским словам: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Библия, Ин.16:13, с. 133), и может, в целом, считаться традиционной особенностью картины мира казаков.

Глава 2. ИЗОБРАЖЕНИЕ ОТНОШЕНИЯ КАЗАЧЕСТВА К БОГУ И ВЕРЕ КАК ДУХОВНЫМ ЦЕННОСТЯМ В РОМАНЕ М. А. ШОЛОХОВА «ТИХИЙ ДОН»

§ 1. Функционирование фразеологических единиц с корнями *бог-*, *господ-*, *христ-* в персонажной речи романа «Тихий Дон» как маркер православного мировидения донских казаков

На первый взгляд, может показаться странным, что поиск доказательства православной направленности ценностной картины мира донских казаков начинается с анализа использования в тексте «Тихого Дона» самых разнообразных устойчивых словесных комплексов (в первую очередь, фразеологических единиц). Однако не функционирование отдельных слов, которые отсылают к религиозным христианским реалиям, а именно автоматическое использование казаками выражений, упоминающих Бога, можно воспринять как результат восприятия мира через призму христианства, точнее православия. Рассмотрим конкретные текстовые фрагменты, чтобы убедиться в том, сохраняется ли у казаков (в представлении автора) православное мировидение.

В романе «Тихий Дон» выявлено 339 устойчивых единиц с корнями *бог-*, *господ-*, *христ-*. В количественном отношении одна такая единица приходится в среднем на 4–5 страниц текста. Основной массив таких выражений (326 единиц) обнаруживается в репликах казаков.

Сочетания различных представлений казаков о Боге можно сгруппировать по прагмасемантическому принципу и расположить в соответствии с интенсивностью употребления в речи персонажей – донских

казаков (от наиболее интенсивного к наименее интенсивному). Эта «разновесность» групп демонстрирует, что для персонажей романа предстает в фигуре Господа и в его взаимодействии с людьми наиболее ценным.

Анализ позволил выявить 7 таких смысловых групп устойчивых единиц. Несмотря на то, что употребления типа *бог судья* кому и *господь судья* кому на деле являются вариантами одной фразеологической единицы, в списке они представлены отдельно, ибо такое представление материала может показать авторские предпочтения в выборе формы, в то время как обоснование теоретической позиции по отношению к вариантности составных языковых знаков для предмета исследования несущественно. Ниже при перечислении употреблений устойчивых выражений в круглых скобках после каждого из них указано количество употреблений в тексте романа.

1. Казаки считают Бога источником истины и своим Судьей, призывают Его Имя для подтверждения правдивости или для нравственной оценки слов или поступков, а также для наказания за прегрешения: *ей-богу* (31), *истинный бог* (17), *истинный Христос* (1), *вот тебе бог* (1), *бог судья* (1), *господь судья* (1), *накажи господь* (5), *накажи бог* (1), *побей бог* (1), *покарай бог* (1), ср.: « – мешки взяли? *Истинный бог*, мы ноне шатанем рыбы» (ТД, 1, с. 32); « – Платона Рябчикова с месяц назад расстреляли. – Что ты говоришь? – *Истинный бог*!» (ТД, 4, с. 316); «Она мне скажет! *Накажи господь*! Нет такой бабы, чтобы утерпела, не рассказала об том, кто и как ее любит. По себе знаю!» (ТД, 4, с. 118).

В эту же группу, хотя и на периферию, можно включить использование единиц, указывающих, что казаки считают Бога способным прощать согрешения, просят прощения у Него: *прости бог* (3), *господи, прости* (2), *прости господи* (2). Казаки просят прощения тогда, когда согрешают словом – произносят ругательства, упоминают нечистую силу (ср.: «На черта, прости бог, они тебе нужны, эти полушубки?» (ТД, 4, с. 201)) – и когда согрешают делом сами, или просят прощения за других, ср.: «<…> Митрий ваш накинул

старухе оборку на шею и волокет ее по земле, чисто как собаку, прости господи!» (ТД, 4, с. 95).

При этом судья выступает не обязательно как карающая сила, но и как тот, кто способен миловать, является источником милости: *бог милостивец* (2), бог не без *милости* (1), *бог милостив* (1), *бог миловал* (1), *бог грехами терпит* (1), ср.: «Девка – нечего *бога-милостивца* гневовать – всем взяла: что на полях, что дома…» (ТД, 1, с. 68).

Всего группу образуют 73 употребления устойчивых выражений.

2. Казаки воспринимают Бога как носителя Благости, Всемогущества, Всеведения, что констатируется в сочетаниях *бог даст* (6), *господь даст* (1), *господь дал* (1), *чем бог послал* (2), *сподобил господь* (2), *образумил господь* (1), *чем бог пошлет* (1), *у бога всего много* (1), *бог велел* (1), *бог несет* (1), *приведёт бог* (1), *привёл господь* (1), *не привел бог* (1), *от господа бога* (1), *видит бог* (4), *бог знает* что/чего/его/их (5). Также и в императивных сочетаниях присутствуют употребления как с пожеланием благ от Бога (*давай бог* (5), *дай бог* (3), *дай-то бог* (1), *кинь, господь* (память) (1)), так и с пожеланием ограждения от напастей: *не дай бог* (9), *не дай бог и не приведи* (1), *не дай и не приведи бог* (1), *не приведи господь* (1).

Группу составляет 52 употребления фразеологических единиц.

3. Казаки признают Бога, в частности Иисуса Христа, высшей ценностью, значимой для всех них: когда усиленно просят друг друга сделать что-либо очень значимое, то просят это сделать ради Христа: *ради Христа* (28), за-ради Христа (2), *ради бога* (10), *Христа ради* (3), *ради господа Христа* (1), *ради Исуса Христа* (1), *ради господа бога* (3), *Христом-богом прошу* (1).

Просьбы с такими сочетаниями могут как относиться к действительно значимым, неординарным событиям («*Ради господа Христа*, сват! *Ради создателя*, родимушка, съезди ты в Вешки, привези нам его хучь мертвого! <…> – Не откажи, Петюшка! *Ради Христа*! *Ради Христа*!» (ТД, 3, с. 147)), так и встречаться в обыденных ситуациях, ср.: «Ну, отойди, *ради Христа*, в

сторону! Я тут сплю, а ты кишков рыбьих накидал, муравьев приманул со всего округа и вонищу распустил, как в Астрахани!» (ТД, 4, с. 9).

Группу образует 49 употреблений фразеологических единиц. Ни одной из них нет в речи персонажей, которые не являются казаками. Попутно отметим, что 46 из них включают предлог *ради* и еще два – его просторечный вариант *за-ради*. При этом в тексте романа данный предлог включен в сочетания с другими существительными (не связанными с отсылкой к Богу) всего девять раз: трижды – в речь повествователя (*ради этого случая, ради этого, ради случая*), один раз – в реплику Анны Погудко (*ради меня*); 5 раз – в реплики казаков (*ради близкого праздника, шутки ради, чего ради, ради спасения свободной России, за-ради чинов*). В системе языка у предлога два основных значения: «1. Для кого-чего-н., в интересах кого-чего-н.» и «2. С целью, в целях чего-н.» [Ожегов 1994, с. 628]. Можно увидеть, что в первом значении предлог реализуется именно в речи казаков и именно рядом с именами Бога. Противопоставлен этому всего-навсего один случай использования его в сочетании *ради меня*, как только что было упомянуто, – в речи коммунистки и атеистки Анны Погудко, тревожащейся за своего возлюбленного, который должен участвовать в боях: «Я прошу тебя… Послушай, будь осторожен! Ты сделаешь это ради меня? Да?» (ТД, 2, с. 265).

4. Казаки благодарят Бога, так как считают Его главным источником всяких благ: *слава богу* (40), *слава те/тебе господи* (3) – это «исполать, хвала и благодарение <Богу>» [Даль 1955, т. 4, с. 215]; относят именно к Нему благодарность от других людей за совершенные благодеяния: *богу святому* (1), *богу Иисусу* (1). Сюда также можно отнести фразеологизмы с императивами, призывающими благодарить (славить) Бога: *благодари бога* (1), *благодари господа бога* (1).

Такие устойчивые сочетания в произведении часто выступают в качестве 1) благодарности Богу за сохранение жизни и здоровья: « – Служивый? Целенький? Оборонил господь от лихой пули? Ну *слава богу*. Садись» (ТД, 3, с. 251); 2) благодарности Богу за сохранение семейного

благополучия: « – Глянь потихоньку: вместе легли али нет? <…> – Вместе. – Ну, *слава богу*! *Слава богу*! – закрестился старик, приподнимаясь на локте, всхлипывая» (ТД, 1, с. 350); 3) благодарности Господу за благополучие в обыденных хозяйственных делах: « – Не чаял и увидать быков! Ну, *слава тебе господи*!» (ТД, 4, с. 98); 4) этикетной формулы ответа на приветствие, ср. употребление фразеологической единицы *слава богу*: «– Здорово живете! – *Слава богу*, – ответил, привстав с лавки, хозяин – невысокий конопатый престарелый казак» (ТД, 1, с. 67). В качестве христианской формулы приветствия-поздравления на праздник Пасхи выступает устойчивое сочетание *Христос воскресе* (1).

В группе 48 употреблений фразеологических единиц.

5. Казаки считают Бога своим защитником и покровителем: доверяют Ему жизни своих близких, в напутственных словах желают быть с Богом, находиться под Его защитой: *с богом* (15), *господь с тобой* (4), *бог с тобой* (2), *бог с ним* (1), *господь с вами* (2), *Христос с тобой* (3), *храни вас господь* (2), *оборони господь* (3), *помогай вам бог* (1), *да поможет вам бог* (1), *сохрани господь* (1), *ослобони, господи* (1), *господи, унеси* (1). Кроме того, в ряде контекстов говорящие просто констатируют, что их защищает именно бог: *бог хранит* (1), *оборонил господь* (1). Ему, а не кому-то другому, казаки предпочитают молиться в конце жизненного пути и отдают по истечении жизни свою душу: *богу молиться пора* (1), *отдал богу душу* (2).

Герои романа желают другим людям быть *с Богом*: тем, кто отправляется в путь (« – Ну, *с богом*. Час добрый, – проговорил старик, крестясь» (ТД, 1, с. 29)), а также и тем, кто приступает к каким-то делам обыденной жизни: «– Может, Дуняшку бы взяла погонять быков? – Управимся и двое. – Ну гляди, ягодка. *Христос с тобой*» (ТД, 1, с. 125).

Упоминание Имени Божьего в пожелании быть с Ним или в констатации близости Бога и человека является и средством ободрения духа людей: « – Что ты, *господь с тобой*! Такой лихой вояка, да чтобы убегал?»

(ТД, 4, с. 215); « – Вы чего, маманя? *Господь с вами*, чего вы плачете?» (ТД, 4, с. 140).

В группу входит 42 употребления.

6. Казаки обращаются к Господу в трудных, опасных и кризисных ситуациях. Формы с корнями *господ-*, упоминаемые казаками в архаической форме звательного падежа, выражают прямое, личное обращение к Господу как в однословной форме – *господи* (32), так и в более развёрнутой – *Господи Иисусе Христе* (2), *Исусе Христе* (1).

Такие обращения представляют собой известную для христиан самую короткую и духовно содержательную молитву, называемую Иисусовой молитвой. В полном её варианте звучит прошение ко Господу о помиловании: «*Господи Исусе Христе, Сыне Божии*, помилуй мя грешнаго» (Молитвенник, с. 22). По словам В. Г. Патрина, призывание Имени Иисуса выступало «как оружие против демонов» [Патрин 2006, эл. ресурс]. Таким образом, произнесение молитвы Иисусовой казаками может указывать, во-первых, на оценку ими происходящего события как неблагополучного, опасного, ср.: «Какая теперича ловля? Куда вас чума понесет? Ишо перетопнете, там ить на базу страсть господня. Ишь, ишь как полыхает! *Господи Иисусе Христе*, царица небес…» (ТД, 1, с. 31); «“Я – честная девка, боюся – через это и кричу”. Не поверишь, Григорий Пантелевич, как она мне это сказала – так по мне холодный пот и посыпался! “*Господи Исусе*, думаю, вот это я нарвался! Ишо чего недоставало!..”» (ТД, 4, с. 218); «Вши нас заедят, Гриша! <…> *Господи*, я сроду такой страсти не видала!» (ТД, 4, с. 225), а во-вторых – на наличие покаянных чувств у произносящего такое обращение: «Жердь не помещалась в кухне, и старик, опрокинув чугун, с грохотом бросил ее в сенцы, тяжело дыша, присел к столу. <…> Ильинична вздыхала и чуть слышно шептала: “О, *господи, господи*! *Грехи наши тяжкие*!”» (ТД, 4, с. 61–62).

Всего в группе 35 употреблений устойчивых формул.

7. Казаки почитают Бога своим Спасителем и желают спасения Христом души другого человека, часто в качестве благодарности: *спаси Христос* (17), где «спасать – помогать в достижении небесного царства, вести праведным путём» [Даль 1955, т. 4, с. 287].

Казаки благодарят собеседника с отсылкой к Всевышнему не только за материальное благодеяние (« – Ну, *спаси Христос*! А я фуражкой бедствовал. В лавках нонешний год их не было…» (ТД, 2, с. 246)), но и за доброе отношение, *ласковое слово*: « – Ты хучь и офицер, а нашим кумпанством, значит, не гребуешь? Ну спасибо, Илюша, *спаси Христос*, а то мы ласковое слово и ощупкой не пробовали…» (ТД, 2, с. 138).

Аналогичное обращение к Богу с просьбой спасти, уберечь представляет собой фразеологическая единица *упаси бог* (10) (ср.: «*Упаси Бог*! Сохрани, защити, помилуй» [Даль 1955, т. 4, с. 500]), с тем отличием, что здесь просьба продиктована не желанием поблагодарить человека, а стремлением искать защиты у Господа. В этой защите казаки нуждаются и в земной жизни, прося, чтобы Бог отвёл какую-либо надвигающуюся беду от самого говорящего или от другого человека, сохранил их здоровье и жизнь («*Упаси бог*, либо к лошадям подойдет – вдарят, либо змея укусит. Не езди с отцом, милушка, оставайся дома!» (ТД, 4, с. 159); « – Расстрелы были у вас? – Нет, *упаси бог*! Такого не слыхать» (ТД, 3, с. 205)). Произносится такая фразеологическая единица казаками и в заботе о жизни вечной, для которой нужна сохранность души в чистоте. К примеру, в одном из эпизодов Мишка Кошевой спрашивает у Ильиничны, не нужно ли принести в подарок Дуняшке чего-нибудь «из буржуйского, купецкого имения», но казачка категорически отвергает это предложение как нарушение христианской заповеди «Не укради», ввергающее в опасность душу человека: « – *Упаси бог*! Сроду чужим не пользовались!» (ТД, 3, с. 366).

Слово *упасти* означает «спасти, сохранить, уберечь» [Даль 1955, т. 4, с. 501], а внутренняя форма фразеологической единицы отражает христианский образ Спасителя как пастыря овец – всех христиан. Он их

пасёт, то есть оберегает и указывает верный путь, ср.: «Я есмь пастырь добрый» (Библия, Ин. 10:11, с. 1042).

Группу составляют 27 употреблений фразеологических единиц.

Из выявленных нами устойчивых сочетаний М. А. Шолохов в большей мере сосредоточивает внимание на представлении казаками Бога в качестве источника истины, своего судьи и высшей ценности. Анализируя речь персонажей-казаков романа «Тихий Дон», можно сделать вывод о том, что они унаследовали от казачества прошлых столетий религиозное христианским мировидение, которое пронизывало все сферы их жизни, составляя традиционную основу ценностной картины мира казачества.

Конечно, встречаются и случаи откровенно неосознанного упоминания Бога, как, например, в детском призывании дождя, которое слышит на улице Дуняшка, ср.: «На улице взбрыкивали ребятишки. Соседский восьмилеток Мишка вертелся, приседая на одной ноге, – на голове у него, закрывая ему глаза, кружился непомерно просторный отцовский картуз, – и пронзительно верещал: Дождюк, дождюк, припусти, Мы поедем во кусты, *Богу молиться, Христу поклониться*. Дуняшка завистливо глядела на босые, густо усыпанные цыпками Мишкины ноги, ожесточенно топтавшие землю. Ей тоже хотелось приплясывать под дождем и мочить голову, чтоб волос рос густой и курчавый; хотелось вот так же, как Мишкиному товарищу, укрепиться на придорожной пыли вверх ногами, с риском свалиться в колючки, – но в окно глядела мать, сердито шлепая губами. Вздохнув, Дуняшка побежала в курень» (ТД, 1, с. 31).

Этот эпизод можно связать с современными записями закличек, в которых в еще большей степени затемняется смысл упоминания Бога, ср. записи закличек дождя, и сегодня еще известные в Воронежской области, как об этом свидетельствует один из Интернет-сайтов:

«Календарные песни – Заклички дождя

1. Дождик, дождик, перестань, Я поеду в Хворостань, Богу молиться, Христу поклониться. А у Бога сирота, Открывает ворота, Ключикам, замочкам, Залатым платочкам.

с. Тресоруково Лискинского р-на

2. Дождь, дождь припусти, Мы поедем во кусты, Богу молиться, Христу поклониться. Я у дому сирота, Отвори ворота, Ключики, замочки, Золоты ключочки.

с. Прилепы Репьёвского р-на

3. Дождик, дождик припусти, Мы поедем во кусты, Богу молиться, Христу поклониться. Ключикем, замочкем, Золотым чапочкем. Дождь, дождь перестань, Я поеду в Арестань. Богу молиться, Христу поклониться. Ключикем, замочкем, Золотым серпочком.

с. Тресоруково Лискинского р-на

4. Дождь, дождь припусти, Я поеду во кусты, Богу молиться, Христу поклониться. А у Бога сирота, Растворены ворота, Ключики, замочки, Золоты ключочки.

с. Бутырки Репьевского р-на» [Календарные песни, эл. ресурс].

Вряд ли сегодня произносящий закличку ребенок (а думается, то же было и с сознанием восьмилетнего соседа Дуняшки, да и самой сестры Григория Мелехова) может объяснить, почему, желая *Богу молиться*, *Христу поклониться*, надо ехать *во кусты*, да еще под усиливающимся дождем? Возможно, имелись в виду райские кущи? Ведь в воронежских продолжениях заклички сирота стоит у ворот, которые должен отворить ему Господь. У Шолохова в тексте ничего этого – о сироте, о воротах, о ключике и замочке и т.д. – нет. Дуняшке хочется побежать под дождь так, как это делают дети (она ведь и сама еще недавно была ребенком, а теперь уже почти девушка), и она наивно верит, что произнесение этой заклички сделает ее волосы красивее (*чтоб волос рос густой и курчавый*), то есть налицо бытование поверья, а всяческие поверья, суеверия и т.п. не приветствуются православием.

§ 2. Функционирование слов с корнями *вер-*, *бог-*, *господ-*, *христ-*, *мол-*, *крест-* в персонажной речи романа «Тихий Дон» как свидетельство изменений в православном мировидении донских казаков

Уже с начала XVIII века в связи с реформами Петра I в системе казачьего социального устроения произошли различные изменения, повлекшие за собой, в первую очередь, разрушение формы казачьего самоуправления, имущественное расслоение на зажиточных и бедных казаков, а также расслоение на простых, необразованных казаков и офицеров. А. П. Комаров, анализируя период с начала XVIII по конец XX века, выделяет следующие, на его взгляд, традиционные казачьи ценности: «власть, безопасность, свобода, справедливость» [Комаров 2018б, с. 158]. Исследователь наблюдает эволюцию этих ценностей в сторону изменения их традиционного контекста. А. П. Комаров рассматривает также и духовные ценности казачества, считая, что они «основываются на симбиозе духовных постулатов «вера – идеал бытия» или «идея – вера»» [Комаров 2018а, с. 13].

Если считать, что изначальной основополагающей традиционной ценностью казачества, на которой базируется его картина мира, был именно Бог, представляется целесообразным посмотреть, есть ли в романе М. А. Шолохова прямые упоминания о Боге, то есть контексты с корнями *вер-, бог-, господ-, христ-, мол-, крест-;* проанализировать смысл эпизодов, в которые они включены, и отметить те изменения в системе православных ценностей казаков, которые описаны автором романа.

В «Тихом Доне» встречается всего 25 контекстов со словом *вера*, 14 из которых связаны с религией (однако, в двух из них слово используется только как образ – вера здесь предстаёт в качестве идеи). Кроме этого, в романе обнаруживается 83 употребления глагола *верить*, и только три из них связаны с религией. Глагол *поверить* употребляется 14 раз, но ни один из них не связан с религией. Глагол *веровать* употреблен в пяти фрагментах, и все связаны с религией. Есть единичное употребление глагола *уверовать*,

которое не связано с религией. Таким образом, в романе насчитывается в общей сложности 20 словоупотреблений с корнем *вер*-, относящихся к вере в Бога. Также в романе в речи героев встречается 75 словоформ с корнем *бог-,* 25 – с корнем *господ-,* 31 – с корнем *христ-,* 17 – с корнем *крест*-, 32 – с корнем *мол-,* не входящих в состав фразеологических единиц (или иных устойчивых выражений) и тематически связанных с религией.

Все 200 фрагментов романа с данными словоупотреблениями отражают отношение казаков к Богу, дают представления о базовых ценностях православия: вере в Бога, надежде на Бога и Божьих заповедях. Но они же в части случаев свидетельствуют об изменении (трансформации) традиционного православного мировидения казаков.

Ценность православной веры казаков актуализируется в ряде фрагментов романа.

Значимость веры в Бога для казаков как объединяющей их общей ценности отмечается в эпизоде встречи двух враждующих сторон – красноармейцев и ополченцев – в день празднования святой Пасхи. Казаки выражают мысль, что убивать людей и праздновать святую Пасху – это действия несовместимые: «Святая пасха – а мы будем кровь лить?» (ТД, 2, с. 330). Красноармейцы, которые совсем недавно получили это наименование, акт убийства расценивают как позорный и отказываются его совершать, по той причине что противников они считают братьями: «Какой *позор*, Подтелков! Со своими же *братьями* и мы будем проливать кровь? Оставь! Столкуемся и так! <…> мы с *родными братьями* сражаться не будем!» (ТД, 2, с.329–330). И действительно, автор повествует, что казаки противоборствующих ныне лагерей являлись ранее друг другу сослуживцами, односумами или однокашниками (в эпизоде упоминаются «сослуживцы казаков подтелковской команды», «однокашник» (ТД, 2, с. 331)), что в среде казаков почиталось за братство. Такое отношение репрезентирует их христианский взгляд – любовь к ближнему – и соблюдение заповеди «Не убий». Здесь для казаков важной ценностью, по

которой они делят людей на «своих» и «чужих», является ценность веры в Бога: «– А гутарили, будто вы отреклись от *веры Христовой.* – Вроде вы уж сатане передались…» (ТД, 2, с. 331). Самый главный христианский праздник актуализирует ценность общности православной веры («большевики большевиками, а *в бога веруем»* (ТД, 2, с. 331)), вспоминается не только братство названное, но и духовное родство – кумовство («*Кум,* Данило! *Кум*!» (ТД, 2, с. 331)). Таким образом, в данной ситуации на первый план выходит общность православной веры, а не тяга к той или иной идее. Идентификация друг друга происходит за счёт общепринятого для христиан приветствия на Пасху «*Христос воскресе!»*, в ответ на которое звучат соответствующие слова – «*Воистину воскресе!»* (ТД, 2, с. 331), являющиеся вербальным маркером принадлежности к христианской вере.

Лексема с корнем *крест-* в данном фрагменте обозначает вещественный маркер христианской идентификации – нательный крест, наличие которого служит свидетельством исповедания православной веры:

« *– А крест носишь?*

–А вот он. – И здоровый широколицый красногвардеец-казак, топыря губу, расстегивал ворот гимнастерки, доставал висевший на бронзово-волосатой груди *позеленевший медный крест»* (ТД, 2, с. 331). Самым веским аргументом для красноармейца-казака в доказательстве его православности является его признание в участии в Церковном Таинстве Причащения: «Я перед тем как из Ростова выйтить, в *церкву* ходил и *причастие принимал»* (ТД, 2, с. 331). Ощущение христианского родства и братства, радости от общения друг с другом («<…> двое казаков, разглаживая усы, глядели друг на друга, улыбались, хлопали один одного по плечу <…> (ТД, 2, с. 331)), убеждённость в ненадобности сражаться друг против друга («Чудок мы с тобой бой не учинили» (ТД, 2, с. 331)) указывает на наличие у казаков чувства любви к ближнему и веры в соборность церкви Христовой (восприятие каждого члена церкви как частицы единого целого). Убийство, на которое толкал казаков командующий отрядом Подтёлков, здесь

воспринимается ими не как оборонительное действие против врага в защиту Веры и Отечества, а как нарушение заповеди «не убий», так как те, кого он предлагал считать врагами, оказываются *братьями*, *своими*.

Трансформация ценности христианского братства, ценности любви к ближнему наблюдается во фрагментах суда над пленными красноармейцами. Безобразным контрастом на фоне пасхального единства выглядит дальнейшая сцена осуждения ополченцами на смерть своих же братьев. Казаки-ополченцы отделяют от защитников родного края предателей по признаку веры, именуя их *христопродавцами*. Таким образом, создаётся впечатление, что они ориентируются на абсолютную ценность – Бога. Но так ли это? В казаке-старообрядце, конвоирующем пленных, автор высвечивает крайне негативные штрихи, которые не могут служить созданию положительного образа православного христианина: «с *изуверским* косящим взглядом» (ср.: «Изувер. Человек, доходящий до крайней, дикой жестокости [первонач. из религиозной нетерпимости]» [Ожегов 1994, с. 238]), «*по-оглашенному* затряс головой» (ср.: «Оглашенный (разг.). О человеке, ведущем себя бестолково, шумно (в старину о человеке, к-рый объявлен готовящимся принять христианство и к-рый после возгласа во время литургии “оглашенные, изыдите” должен был выйти из церкви» [Ожегов 2005, с. 448]), «давясь слюной, бороденка его тряслась, седые с красной подпалиной волосы растрепались» (ТД, 2, с. 335)). Старик старообрядец приравнивает большевиков к вероотступникам, давая им наименование *христопродавцев*, почитающееся самым грубым в христианстве: «Нету им, *христопродавцам*, милости! Жиды какие из них есть – убить!.. Убить!.. Распять их!.. В огне их!..» (ТД, 2, с. 335). По евангельскому повествованию, Иуда, один из самых близких учеников Христа, продал Его за тридцать сребреников, предав на распятие, а жиды (евреи), не принявшие учения Христа, требовали распять Его: «распни, распни Его» (Библия, Ин. 19:6, с. 1054). Но здесь требование о распятии звучит из уст христианина по отношению к другим христианам, пусть даже частично и отошедшим от

веры. Господь проявил милость даже к отступившим от Него. В евангельском повествовании Христос, зная, что Иуда предаст Его, тем не менее ел с ним за одним столом («И вот, рука предающего Меня со Мною за столом» (Библия, Лк. 22:21, с. 1022)); так же, как и остальным ученикам, омыл ноги и Иуде, не осуждал его, а призывал к осознанию своих действий: «Иуда! Целованием ли предаешь Сына Человеческого?» (Библия, Лк. 22:48, с. 1023). Апостолу Петру, трижды отрекшемуся от Христа, была дана возможность покаяться и быть принятым в число апостолов. Но в рассматриваемом эпизоде романа от пленных не ждут покаяния, а судят максимально жестко, лишают милости. Казаки-старики, выносящие приговор, будто и не вспоминают о главном христианском празднике светлой Пасхи. Кроме того, автор подчёркивает, что как раз старики, обычно являющиеся носителями традиции, наиболее агрессивны, избивают пленных с особой жестокостью: «Бунчука, шагавшего слева, *старик казак* <…> *без причины ударил плетью.* <…> *Старики, озверевшие* при виде безоружных врагов, гнали на них лошадей, <…> били плетями, тупяками шашек» (ТД, 2, с. 333). Главный судья над красноармейцами Попов со своим соратником Сениным относятся с полным равнодушием к осуждению людей на смерть: Попов подписывает приговор *позёвывая*, а Сенин изрекает шутку о загробной жизни, в которой отнюдь не упоминается Имя Божье и Его Заповеди, зато как ориентир одобрения/неодобрения выступает авторитет покойного генерала Каледина: «*Каледин* на том свете *спасибо* нам *скажет*» (ТД, 2, с. 339). Автор подчёркивает, что не все казаки так легко, как Попов, Сенин и часть стариков-казаков, воспринимают осуждение на смерть своих бывших однополчан: «На шутку что-то никто не ответил. Молчком покинули хату» (ТД, 2, с. 339). При этом кто-то из казаков произнёс Иисусову молитву («*Господи Исусе*…– выходя, вздохнул кто-то в темных сенцах» (ТД, 2, с. 339)), отражающую осознание православным неправедности совершаемого дела и, может быть, его покаянные чувства по отношению к происходящему.

Таким образом, ценность общности христианской веры, которая могла соединить две противоборствующие стороны в день самого главного христианского праздника, была актуализирована только среди части казаков.

В другом схожем фрагменте – выдаче красноармейцев Сердобского полка и расправе над ними – также можно проследить отмеченную выше трансформацию ценности казачьего братства. Здесь опять изображено участие в трагическом событии командира-старика, старообрядца. Как и в предыдущей сцене, старовер относит к «чужим», врагам людей, по его мнению, отрекшихся от христианской веры: «*Молитвы* читайте, *анчихристовы* слуги! На смерть идете, нечего грешить в остатние часы! У-у-у! Забыли *бога!* Предались нечистому! Заклеймились вражьим клеймом!» (ТД, 3, с. 296). Лексемы с корнями *христ-* и *бог-* и употребление лексики религиозного содержания (*грешить, вражье клеймо, нечистый*) обозначают значимость христианской веры для говорящего и раскрывают его ключевую позицию, которую можно выразить так: «Люди, идущие против Христа, – наши враги». Такая позиция, на первый взгляд, вполне соответствует казачьей христианской традиции защиты веры православной. Однако последующие фрагменты заставляют усомниться в этом. Автор отмечает, что по отношению к пленным у казаков-конвоиров преобладала злоба: «окаменевшие в злобе лица» <…> (ТД, 3, с. 296). Они не оказывают милости пленному коммунисту-еланцу, который в наиболее критический для себя момент прибегает к символу христианства – нательному кресту («стал показывать казакам, бабам висевший у него на шее <…> маленький нательный *крест*» (ТД, 3., с. 300)), просит пожалеть его, упоминая в качестве аргумента факт своей веры в Бога и тем самым пытаясь засвидетельствовать, что он «свой»: «Пожалейте! *Я в бога верую!..*» (ТД, 3, с. 296). Ответ ополченцев – *«<…>Крест* вынул? Всхомянулся? А наших, небось, расстреливал, казнил, про *бога* не вспоминал?» (ТД, 3, с. 296) – скорее созвучен с дохристианским еврейским законом «Перелом за перелом, око за око, зуб за зуб» (Библия, Левит 24:20, с. 134), а не с христианским,

повелевающим прощать брату своему, «согрешающему против меня <…> до седмижды семидесяти раз» (Библия, Мф 18:21, 22, с. 950), и словами молитвы «Отче наш» напоминающим о христианской ценности надежды человека на прощение его грехов Господом, если и сам этот человек простит своих обидчиков: «и прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» (Библия, Мф. 6:12, с. 934).

События как одной, так и другой расправы отражают трансформацию традиционной ценности братства, любви к ближнему именно на фоне принадлежности обеих враждующих сторон к казачьему субэтносу (а в случае с пленными отряда Подтёлкова даже более тесных связей – односумы, кумовья), ведь агрессию проявляют старые казаки, так или иначе идентифицирующие себя с христианством, то есть единоверцы жертв.

Рассмотренные выше детали двух эпизодов не должны вызвать впечатления, что М. А. Шолохов пытался изобразить старых казаков как людей, озлобленных революцией и вследствие этого пренебрегающих ценностью христианского братства. Доказательством может служить хотя бы такой штрих: неказака Валета казаки застрелили, но не бросили труп, а по приказу атамана похоронили его, при этом повествователь сообщает, что убитого «*положили в могилу по-христиански*: головой на запад» (ТД, 2, с. 351) и не стали притаптывать могилу, поскольку один из хоронивших, бывший старше второго, вполне серьезно решил, что покойник, услышав звуки ангельских труб, возвещающих о Страшном суде, из непритоптанной могилы «проворней на ноги встанет» (там же). Таким образом, для казаков событие Страшного суда не выглядит каким-то мифическим действом, которое вряд ли когда произойдет: это для них в соответствии с текстом Священного Писания непреложная истина.

Можно добавить и другую деталь той же сюжетной коллизии. Повествователь сообщает, что спустя недолгое время некий старик с ближнего хутора, явно не знавший безродного Валета, не только поставил над могилой *часовню*, но и снабдил ее «скорбным ликом божьей матери» и

назидательной надписью, призывающей к сохранению христианской ценности – любви к ближним – и к их неосуждению:

«В годину смуты и разврата

Не осудите, братья, брата» (ТД, 2, с. 351).

Перекличка этих эпизодов заставляет заключить, что автор не считает традиционное православное мировидение казаков полностью разрушенным, хотя и показывает, что тенденция к его трансформации порождается революционными событиями. При этом нельзя даже провести, если можно так выразиться, возрастную черту между хранителями православных ценностей и теми, кто от этих ценностей отступает: казаки одного возраста (старики) по-разному формулируют оценку тех, кто, на их взгляд, изменил своей вере.

Если старики-староверы, участвовавшие в убийстве красноармейцев (и даже выступавшие в этих эпизодах зачинщиками), формально разворачивали знамя веры и игнорировали все доводы жертв в пользу сохранения их жизни, то дед Гришака, именуя красноармейцев *анчихристами*, упрекает своего одностаничника Мишку Кошевого в отступлении от традиционной для казаков ценности их братства: «А ты что же это? В *анчихристовы* слуги подался? Красное звездо на шапку навесил?» (ТД, 3, с. 364). Далее старик прибегает к инвективам, которые уже не имеют религиозной окрашенности, и напоминает, что казаки, с которыми воюет сейчас Мишка, ему «свои», а не «чужие»: «Это ты, *сукин сын, поганец,* значит, супротив наших казаков? Супротив *своих-то* хуторных?» (там же). Таким образом, дед Гришака даже в такой ситуации не относит Мишку Кошевого к «чужим», а порицанием стремится обратить внимание на ошибочность его действий, тем самым, актуализируя традиционное братское отношение казаков друг к другу, базирующееся на христианской заповеди «Не убий».

Ценность веры в Бога в повседневной жизни как признак разделения на «своих» и «чужих» демонстрирует Пантелей Прокофьевич. Он считает, что должен быть единый семейный уклад, основанный на единстве веры. Так

глава семьи возмущён тем, что невестке поставили еду в отдельной посуде, иронически (или даже саркастически) подчеркивая, что подобный шаг мог быть допустим только по отношению к иноверцу: «Это что такое? Почему это ей отдельно влила? Она что, *не нашей веры* стала?» (ТД, 4, с. 115)».

В глазах Пантелея Прокофьевича молитва Богу перед едой (трапезой), сопровождаемая осенением себя крестным знамением – символом христианства, составляет важную деталь традиционного уклада. Несоблюдение кем-то этого обычая вызывает у Мелехова негативную психоэмоциональную реакцию, как нечто чуждое: «Красноармейцы рассаживались, *не крестясь.* Старик *наблюдал за ними со страхом и скрытым отвращением*» (ТД, 3, с. 110). Значимость следования православной традиции и исповедания христианской веры в целом подчёркивается тем дерзновением, с которым хозяин обращается к красноармейцам, без спроса занявшим его дом: «Наконец не выдержал, спросил: *Богу,* значит, *не молитесь?*» (ТД, 3, с. 110). Использование глагола с отрицанием (*не выдержал*) указывает, что старик Мелехов пытался удержаться от эмоционального всплеска, не вступать в конфликт с чужаками, понимая опасность такого поведения для своей семьи, однако отсутствие у пришедших привычного для православных поведения расценивается им как оскорбление важнейшей для него ценности – Бога. И эта ценность так велика, что казак забывает о возможных драматических последствиях – *не выдерживает*.

Ценность христианского уклада представляется определяющей принадлежность людей к своим (православным) и матери Якова Фомина: «<…> глянув на сына, строго приказала: – Шапку-то сыми, *нехристь! Кто же под образа садится в шапке?*» (ТД, 4, с. 347). Однако в сознании её сына эта ценность уже трансформируется: хотя он и выполняет требование матери, но, по-видимому, поступает так только из уважения к ней, формально: «Фомин *неохотно улыбнулся, снял кубанку* <…>» (ТД, 4, с. 347).

В то же время часть казаков воспринимает веру как идею, то есть относительную ценность, которую можно признать неактуальной. Поэтому для казака Подтёлкова ключевой при разделении людей на «своих» и «чужих» является не признание или непризнание веры ценностью, а приверженность или неприверженность идеям большевизма и революции: «Какие могут быть разговоры с *контрреволюцией? Мы с ними боремся!*» (ТД, 2, с. 329). Похоже, и казаки-старики, формально предъявляя красноармейцам обвинение в пренебрежении православием, требуют расправы над пленными не на основании поругания ими веры и святых церквей, а в первую очередь на основании нанесения материального ущерба другим казакам, о чем говорит выдвижение на первое место в обвинениях словоформ *грабить, грабителей*: «Что мы сделаем с теми предателями родного края, которые *шли грабить наши курени* и уничтожать казачество?» (ТД, 2, с. 334)), «<…> Всех *грабителей* и обманщиков трудового народа <…>» (ТД, 2, 336)). Таким образом, ценность веры на самом деле не выступает главной для этих казаков-стариков.

Традиционные казачьи ценности репрезентирует подъесаул Атарщиков. Он и хорунжий Долгов обсуждают, чью сторону – большевиков, Керенского или Корнилова – следует принять, и приходят к согласию в том, что необходимо признать правильность линии Корнилова, поскольку лишь он, по их мысли, может помочь сохранить единство казачества в противопоставлении *Расее*. В их диалоге на первый план выдвигается ценность казачества как социоэтнического объединения. Затем М. А. Шолохов подробно описывает сам разговор, отмечая, что он продолжался до рассвета. Заканчивается общение пением песни с названием, подчеркивающим «пропитанность» мест расселения казаков православием, – «Всколыхнулся, взволновался *православный тихий Дон*». Повествователь приводит отрывок из этой песни. В ней поётся об обычаях казаков на Дону. Уже с первых строк подчёркивается существовавшее у них разделение на «своих» и «чужих» по признаку веры: «<…> *Басурманину он* (Дон – *А.М.*) *не*

кланялся <…> (ТД, 2, с. 100)*»* (ср.: «Басурман <…> В старину: иноземец, иноверец (преимущ. о мусульманине)» [Ожегов 1994, с. 35]; «кланяться … *перен. кому и перед кем*. Обращаться с просьбой, униженно просить о чем-н.» [Ожегов 1994, с. 270]). На отличный от общерусского образ жизни и уклад указывают слова: «<…> у Москвы, как жить, *не спрашивался*» (там же). А о военной специфике образа жизни казаков говорят последующие слова песни: «А с Туретчиной <…> *шашкой острою век здоровался…*» (там же). Заключительные слова приведённого отрывка свидетельствуют о православных ценностях казаков, за которые они готовы сражаться: «*За пречистую мать богородицу, да за веру свою православную, Да за вольный Дон*» (там же). Еще одной ценностью, побуждающих казаков держать в руках оружие, выступает родная земля, «степь донская, наша матушка», которая их «*в бой звала со супостатами*» (там же)*»*.

Указанием на то, что перечисленные ценности являются традиционными, актуальными для казаков на протяжении долгого периода времени, служат вкрапленные в текст песни слова *век*, *из года в год* (там же) и выбор для глаголов формы несовершенного вида. Листницкий, наблюдая за поющими, замечает, что Атарщиков испытывает сильное эмоциональное переживание: несмотря на то, что он, на взгляд Листницкого, «*с виду был необычайно суров*», тот увидел на лице певца «*холодно сверкавшую слезинку*». Значит то, о чём поёт Атарщиков, ему глубоко небезразлично. Песня актуализирует для него традиционные казачьи ценности. Атарщиков высказывает свою приверженность старому укладу казачьей жизни («<…> *люблю Дон,* весь этот старый, веками складывавшийся уклад казачьей жизни <…>» (ТД, 2, с. 100)), а о казаках говорит с любовью как о «своих»: (<…> «*Люблю казаков своих, казачек* <…>» (там же)). Атарщиков задумывается об интересах казачества, размышляет, насколько соотносятся решения офицерского состава с пользой для казаков («На эту ли стежку хотим мы их завернуть?..» (ТД, с. 101)), с целями самих казаков («<…> надо ли казакам это? (там же)). Такая специфика взгляда представляется

традиционной для казаков и созвучной с евангельской заповедью о любви к ближним: «*возлюби* ближнего твоего, как самого себя» (Библия, Мф. 22: 37–39, с. 955).

Изварин также говорит о традиционных казачьих ценностях, только в несколько усечённом (трансформированном) виде, сосредоточивая внимание на казачестве как социокультурной общности. Обсуждая, на чьей стороне следует продолжать воевать, он полагает, что надо идти за Калединым, хотя и считает его слабым, не видящим особенностей сложившейся ситуации. Главное, о чем мечтает Изварин, – сохранить целостность казачества и «поставить иногородних на надлежащее им место» (ТД, 2, с. 224). Между тем он отмечает, что у самих казаков отсутствует единство мнений, и одинаково оценивает большевизм и монархию как *крайности*. Таким образом, здесь уже отсутствует стремление биться «за Веру, Царя и Отечество».

Изварин хочет знать настроение Григория Мелехова. Любопытно, что М. А. Шолохов заставляет говорящего провести параллель между идеологией и верой, потому и вкладывает в его уста вопрос: «Ты… кажется, *принял красную веру*?» (ТД, 2, с. 224). На чьей стороне – красных или белых – находится его собеседник – вот что важно для Изварина. Сравнение идеологии с верой, с одной стороны, отражает принятие казаком постулата о несомненной значимости *веры*. Ведь получается, что идея так же важна, как вера, ее можно принять или не принять. С другой же стороны, можно утверждать и факт несомненной ценностной трансформации отношения Изварина к вере, поскольку она сопоставляется с отношениями между людьми, без апелляции к Богу.

В данном случае можно говорить о взаимосвязи идеи с верой: отсутствие позиции веры в её религиозном значении в идеологии большевизма и наличие такой позиции у белых – православной веры, служащей им ценностным ориентиром, – по принципу аналогии порождает

метафору «красная вера», которая также обозначает основополагающий ценностный принцип, но уже не на основе веры в её религиозном значении. Мелехов принимает метафору как нечто уместное, само собой разумеющееся. На такое же серьёзное отношение к идее, как у традиционного казачьего сознания – к вере, указывает некатегоричный, осторожный ответ Григория: «Почти <…> Сам ищу выхода» (ТД, 2, с. 224). Не случайно в его реплику включено наречие *почти*, сигнализирующее о незавершенности процесса, и глагола в форме несовершенного вида *ищу*. Персонаж не уверен в верности идеологии большевиков и потому пока только обдумывает важный для себя шаг.

О вере как идее упоминает также начальник штаба дивизии. Молодой генерал говорит о настроении в войсках, о том, что эти настроения ненадежны и что даже среди офицеров есть те, кто перестает беспрекословно подчиняться приказам и сохранять верность низложенному царю. Говорящий использует образ человека, с легкостью отказывающегося от своей веры: «В наше время даже среди офицерского состава большинство *двурушников.* Ничего нет легче, как *переменить веру*, а то и *двум богам молиться…»* (ТД, 2, с. 88). Употребление лексем *вера* и *бог* здесь метафорично (*переменить веру, двум богам молиться*). Значения фразеологических единиц, в состав которых они включены, подразумевают оперирование идеей. Автор обращает внимание читателя, что для самого начальника штаба важно, какой идеи придерживаться, следовательно, ему *переменить веру* или *двум богам молиться* будет нелегко. Он испытывает тяжелое чувство от того, что для многих других «*ничего нет легче*», как это сделать, потому повествователь и сопровождает рассматриваемую реплику, завершающую беседу, комментарием «*горько закончил начштаба*» (ТД, 2, с. 88), в который входит наречие, свидетельствующее о негативном психоэмоциональном отношении генерала к трансформации ценностных установок воюющих рядом с ним казаков. Так как начштаба использует именно такую метафору для оценки

серьёзных для него вещей, можно предположить, что и к вере в её религиозном смысле он относится серьёзно.

Зато казак, у которого Григорий прятался от ареста, рассказывает об иной реакции жителя своего хутора, исполняющего обязанности председателя (судя по всему, речь о председателе хуторского ревкома), на перемену власти: «Председателя видал – смеется: “По мне, мол, *все одно, какому богу ни молиться, лишь бы бог был*”» (ТД, 3, с. 165).Этот казак (пусть и облеченный некоторой властью) в отличие от генерала, мыслящего масштабно, не держится ни за какую конкретную идеологию: ему достаточно, чтобы просто была мирная жизнь с устоявшимися правилами, к которым можно привыкнуть. Использование метафор со словами *бог*, *молиться,* в которых подчёркивается, что говорящему неважно, под чьей властью быть, может со всей вероятностью свидетельствовать и о незначимости для него веры в Бога в прямом значении (православный, искренне верующий, не стал бы упоминать имя Господа всуе и уж тем более использовать образ пантеона богов с неустойчивой иерархией). Да и сам собеседник Григория относится к вере без особого трепета: он передаёт Мелехову на курево страницы Евангелия, которые, видимо, собственноручно вырвал из книги, давно заброшенной за ненадобностью. О непочтительном обращении с текстом Священного Писания свидетельствует использование определения *затхлых* ‘с тяжелым запахом, испортившихся от гниения, сырости’ [Ожегов 1994, с. 218], которое подсказывает читателю, что книгу не только не открывали, но и не берегли: «Вечером хозяин прислал с бабой *два затхлых бумажных листа, вырванных из Евангелия*» (ТД, 3, с. 165).

Упоминание о том, что можно переменить веру, звучит и из уст Боярышкина в доме купца Мохова. Студент рассуждает отнюдь не на религиозную тему. Он излагает свое впечатление от чтения неназванного художественного произведения из жизни помещиков и признается, что гений автора заставляет его, «*сына казака-хлебороба»* (ТД, 1, с. 106), сочувствовать персонажам, рассматривать и принимать отчасти их ценности, хотя по

классовой сути они должны были бы вызывать у него чувство ненависти. Боярышкин приходит к выводу, что под воздействием литературного произведения «*можно и веру переменить*» (ТД, 1, с. 106). Он говорит о вере как об идее – мировоззрении того или иного социального слоя людей. Раз он использует такой образ, значит, допускает, что и веру в Бога можно переменить. Боярышкин находится в кругу членов семьи купца Мохова и их гостей. Задумываются ли присутствующие в этой ситуации о вере в её религиозном смысле? Легко ли им её переменить? Получить ответ можно, если посмотреть на детали поведения остальных участников сцены в ходе монолога студента.

Учителю Баланде рассуждения Боярышкина кажутся не особенно умными. Его реакция представлена двумя действиями: основным, моторным (он делает вид, что занят рассматриванием «красных, вышитых гарусом узоров» (ТД, 1, с. 107) на подоле рубахи. Это позволяет ему спрятать свой взгляд от говорящего и, соответственно, уйти от дискуссии. Между тем повествователь обращает внимание читателя на то, что Баланда сидит, «иронически улыбаясь» (там же). Автор отмечает порок, которым обладает Баланда, – чрезмерное самолюбие («снедаемый огромным *самолюбием*»), а внешний вид его сожительницы, также учительницы, характеризует как неприличный: «<…> с постоянно *неприлично выглядывающей* нижней юбкой» (ТД, 1, с. 107). Этот штрих косвенно указывает на отсутствие у обладательницы одежды внимания к непременным чертам христианки – скромности и стыдливости.

Далека от идеала православия и Лиза, дочь хозяина дома. Она не заботится о том, как выглядит в глазах окружающих, и автор подчеркивает этос помощью деепричастия, описывающего ее позу: «*развалясь*, сидела в кресле» (там же). Повествователь как бы занимает позицию рядом с наблюдающим читателем. Как и последний, он не претендует на то, чтобы открыть адресату романа внутренний мир девушки, а лишь высказывает предположение (поэтому во фразу включается вводное слово *видимо*):

«*Разговор ее*, *видимо*, нимало *не интересовал*». Отсутствие у девушки интереса и к чужим системам ценностей, и к философствованию с упоминанием о вере (пусть даже внешним) подготавливается цепочкой мини-характеристик обстоятельств детства и юности Лизы. Из авторского повествования уже до описания рассматриваемого эпизода понятно, что ее воспитанием никто не занимался: мать рано умерла, отец был занят торговыми делами, мачеха не любила детей. Поэтому, как и брат, она выросла «без догляда», «рано глянула на изнанку жизни», «предоставленная самой себе», «росла, как в лесу куст дикой волчьей ягоды» (ТД, 1, с. 104). Поэтому закономерна негативная оценка её нравственных качеств, которую несколько позже дает студент Тимофей Иванович, её временный сожитель: «<…> она *испорченная* девушка <…>» (ТД, 1, с. 271).

Сам хозяин, Сергей Платонович, изображён тяготеющим к комфорту и богатству: расположившись «на прохладной кожаной кушетке» (ТД, 1, с. 107), он изучает очередной выпуск «Русского богатства» – общественно-политического, литературного и научного журнала. Мохов родился и всю жизнь живет на казачьей земле, но казаком его не считают, потому что его предок (200 лет тому назад!) по указу Петра Первого прибыл на Дон из Воронежа. Да и образ его жизни отнюдь не казачий, а купеческий.

Ещё один из гостей Мохова, почтмейстер, также вряд ли из казаков. Он выглядит в описании автора неприглядно, но из всех деталей этого образа – «чудаковатый, заплесневелый, с запахом сургуча и дешевых духов холостяк» (ТД, 1, с. 107) – только одна выводит персонажа за пределы казачьего сообщества: в романе ни один из мужчин, причисляющих себя к казачеству, не пользуется парфюмом, если не считать единственного такого упоминания в дневнике упомянутого Тимофея Ивановича, который пытается заглушить одеколоном запах пота, чтобы не раздражать обоняния все той же Лизы.

Судя по приведенным авторским характеристикам, никто из присутствующих – местной интеллигенции неказачьего происхождения – всерьёз о вере не задумывается. Кстати, и Боярышкин уже не относит себя

по-настоящему к данному социокультурному объединению, называя себя лишь *сыном казака-хлебороба*, и, очевидно, полностью разделяет интересы своих собеседников, которых объединяют только приятные для них вещи материального мира: «чай <…> никчемные разговоры» и «дорогой, в инкрустациях хозяйский граммофон» (ТД, 1, с. 107).

В эпизоде приезда в хутор сотника, призывающего казаков противостоять отрядам Красной гвардии, которые якобы бесчинствуют на захватываемых ими территориях, наряду с другими традиционными казачьими ценностями, ярко выражается ценность православной веры. Сотник ведет разговор так, как принято у казаков. Обращается сначала к *господам старикам* (уважительное обращение, подчеркивающее необходимость признавать авторитет старших [Давыдова 2009]), а затем прибавляет к этому обращение к более молодым, которых он называет *братьями фронтовыми казаками*. Это обращение, с одной стороны, отсылает читателя к православной традиции (где все люди братья), с другой же – вносит корректировку на казачий лад: обращение адресуется не просто братьям, а фронтовым казакам, то есть людям, которые обретают чувство локтя в боях, где жизнь и здоровье каждого зависит от тех, кто воюет рядом. Однако в этом эпизоде не обнаруживается мысли о необходимости воевать за государство и порядок в нем. Главной ценностью в речи оратора выступает казачество и его территория: «Казаки от мала до велика поднялись на защиту тихого Дона» (ТД, 2, с. 301). Сотник призывает собравшихся всего-навсего защищать станицу от большевиков, поскольку новая власть лишает казачество свободы и, по его словам, *несет разврат*. Ключевым наименованием врагов выступает слово *мужики* (то есть неказаки), а перспективы их властвования нарисованы самыми мрачными красками: «Ведь не позволим же мы, чтобы мужики обесчещивали наших жен и сестер, чтобы глумились они над нашей *православной верой,* надругивались над святыми храмами, грабили наше имущество и достояние…» (ТД, 2, с. 301). Речь оратора встречается народным одобрением («Майдан крякнул от

дружного «верна-а-а!»» (ТД, 2, с. 302)), подтверждающим единодушное признание казаками приоритетности перечисленных ценностей. Сохранение православной веры и святых храмов созвучно с ценностями казаков Азовского осадного сидения (Ср.: «… за ваши иконы чудотворныя, и за *вѣру христианскую»* (Повесть, с. 171)). Православная вера выступает в данном высказывании как одна из высших ценностей казачества, которая отсутствует у мужиков. Действительно ли, что православная вера присуща только казакам? Ведь она была достоянием всех (или, по крайней мере, подавляющего большинства) русских, ср.: «*русские, православные* люди» (ТД, 4, с. 374). Тем не менее сотник намеренно противопоставляет казаков мужикам, опираясь именно на значимость православной веры.

И все же, стоит заметить, в начале его речи упоминается не о вере, а об опасностях для земного существования человека, одинаково страшных для члена любого сообщества, – о возможности утраты имущества, об опасностях для здоровья, чести, наконец, свободы слушающих оратора людей и их близких, ср.: «начали грабить имущество казаков, насиловать казачек, производить незаконные аресты» (ТД, 2, с. 301). И лишь позже говорящий упоминает о вере, потому что вновь обращается к господам-старикам. Таким образом, он осознает, что вера остается ценностью только для старшего поколения казаков, а молодых упоминанием о ней воодушевить вряд ли удастся.

Ещё одним примером презентации казачьей идеи – казачьих ценностей, в том числе и православной веры, выступает призыв старика-казака к восстанию. Автор любуется этим пожилым воином, живописуя его внешний вид («в зипуне *нараспашку*, без шапки, с потным, красным лицом и *рассыпанными по лбу седыми кудрями*» (ТД, 3, с.166)), его ловкость и картинную позу («*молодецки* осадил лошадь; до отказа откидываясь назад, *вытянул вперед правую руку*» (ТД, 3, с.166)), дополняя образ динамическим изображением его лошади: «Под ним ходуном ходила красавица кобылица, четырехлетняя нежеребь, рыжая, белоноздрая, с мочалистым хвостом и

сухими, будто из стали литыми ногами<…>» (ТД, 3, с. 166). Таким образом создается позитивный портрет традиционного представителя казачества – энергичного, отважного, ловкого, красивого. Он упрекает станичников в пассивности по отношению к тому, что должно быть свято, – своей земле. Казак не использует здесь слова *родина*, *отечество*, но слушающих называет *сынами тихого Дона*: «Что же вы стоите, сыны тихого Дона?!» (ТД, 3, с. 167). В перечне аргументов в пользу восстания казак упоминает оскорбление веры на третьем месте, но это говорит лишь о попытке поставить важнейший довод в наиболее весомую позицию (автор использует прием восходящей градации): «Отцов и дедов ваших расстреливают, имущество ваше забирают, над *вашей верой* смеются жидовские комиссары» (ТД, 3, с. 167). Старик приводит в адрес казаков сравнения с уничижительной коннотацией, указывающие на их бездействие: «как бабы»; «Али вместо казачьей крови мужицкий квас у вас в жилах?» (ТД, 3, с. 167). Такие сравнения на эффекте противопоставления актуализируют специфику восприятия православных ценностей казаками – защита Веры православной и Отечества; актуализируют специфику воинского долга. Повествователь обращает внимание на то, какое сильное воздействие производит эта речь на главного героя романа, Григория Мелехова: «Григорий не дослушал, кинулся на баз. <…> до крови обрывая ногти, разрыл в кизяках седло и вылетел из ворот как бешеный <…> Ясен, казалось, был его путь отныне, как высветленный месяцем шлях» (ТД, 3, с. 167). Какие конкретно казачьи ценности актуализировались для Григория и прояснили ему путь? Вера ли это? Отечество? За что готов так рьяно сражаться он? Думается, не случайно реакция персонажа включает штрих *не дослушал.* Григорию был нужен толчок, повод, чтобы избавиться от мучительных поисков единственной правды, чтобы получить некую отправную точку в своих действиях. В отличие от старого казака о вере, о Боге он не думает вовсе. Автор отмечает, что абсолютная ценность, то есть ценность, являющаяся положительной для всех верующих христиан (а это Бог), отрицается Григорием: «Теперь ему уже

казалось, что извечно *не было* в ней *такой правды*, под крылом которой мог бы посогреться всякий, и, до края озлобленный, он думал: *у каждого своя правда*, своя борозда» (ТД, 3, с. 168). Наречие, указывающее на время возникновения у Григория настоящего убеждения – *теперь*, предполагает смысловую временную пару-противопоставление – *тогда (раньше),* что указывает на изменение воззрений казака и наличие у него ранее противоположного мнения. Григорию в данный момент главными ценностями представляются казачья земля, хлеб, жизнь: «За кусок *хлеба*, за делянку *земли*, за право на *жизнь* всегда боролись люди и будут бороться» (ТД, 3, с. 168). В соответствии с этими относительными ценностями Григорий назначает врагами *безземельную мужичью Русь*, *фабричный люд*. И именно за ценность земли он готов отдать свою жизнь: «Биться с ними насмерть. Рвать у них из-под ног тучную донскую, казачьей кровью политую землю» (ТД, 3, с. 168). Шолохов отмечает неосознанность, необоснованность негативного чувства к придуманному им врагу – мужику, такому же, по сути, русскому, православному человеку. Поэтому Мелехов изображен как «опаляемый *слепой* ненавистью» (ТД, 3, с. 168). Григорий в данном эпизоде демонстрирует нехристианский взгляд, проявляющийся в чувстве ненависти к ближнему, которого он считает врагом: «<…> кто-нибудь кого-нибудь, а должен свалить» (ТД, 3, с. 168).

Ситуация начала восстания позволяет автору показать читателю, что ценность православия перестала быть важной не для поколения, а для определенной части казачества независимо от возраста (как уже упоминалось выше). Так, Мирон Коршунов тоже ратует за восстание против Советской власти, но он желает этого не ради защиты своей веры или Отечества, а из-за боязни потерять нажитое имущество: «Надо восставать, этую власть изнистожить, она нас *по миру пущает»* (ТД, 3, с. 252). Такая же ценность, со слов Ивана Алексеевича, в приоритете и у большевиков: «Нехай *богатые казаки* от сытого рта оторвут кусок и дадут *голодному.* А не дадут – с мясом вырвем! Будя пановать! *Заграбили землю…*» (ТД, 3, с. 136).

Следовательно, война приобретает оттенок борьбы за материальное состояние: кто сильнее, кто у кого отберёт. Здесь нет внешнего врага, поэтому разрушается идея священного христианского долга защиты Веры, Царя и Отечества. Вера в Бога отходит на второй план, царя свергли, а Отечество сужает свои границы пределами Области Войска Донского и – более того – ограничивается для того же Григория Мелехова пределами родного хутора: «<…> кабы можно было в Татарский ни белых, ни красных не пустить – лучше было бы» (ТД, 4, с. 328). С позиции христианских ценностей война становится бесцельной, братоубийственной, нарушающей шестую заповедь («Не убий»). Именно на такой войне, в которой, действительно, ценность Бога отсутствует, Григорий Мелехов приходит к мысли о том, что Его вовсе нет: «С пятнадцатого года как нагляделся на войну, так и надумал, что *бога нету.* Никакого! Ежели бы был – не имел бы права допущать людей до такого беспорядка» (ТД, 4, с. 391). Беспорядочность, хаос – признак жизни, в которой нет Бога. Григорий предъявляет требование к Богу – не допускать людей до беспорядка, а другими словами – до греха. Поскольку Господь не вмешивается в дела людей, не вразумляет их, Григорий делает вывод, что Бога нет.

Представление о Боге как о несуществующем, выдумке, глупости звучит наравне как в словах казака Григория Мелехова, («*бога-то нету* <…> Я в эти *глупости* верить давно перестал» (ТД, 4, с. 391)), так и в словах неказака – красноармейца, высказывающего свое мнение *под дружный хохот* товарищей по отряду: «*Бога нет,* а *дураки верят, молятся* вот этим деревяшкам!» (ТД, 3, с. 110). Так же и Валет, перефразируя слова Ивана Алексеевича о баптистах, которые «*по-своему в бога веруют*» (ТД, 1, с. 171), даёт верующему человеку негативную характеристику, расценивая его как *дурака*, а веру в Бога характеризует как одну из форм сумасшествия: «Каждый *дурак по-своему с ума сходит»* (ТД, 1, с. 171).

С христианским положением о том, что человек сам волен выбирать, по-божьи ему поступать или нет, с положением о свободной воле

человека связано базовое понятие казачьей культуры «вольный казак», которое имеет изначальное значение «живущий по воле Божьей (*жить – Богу служить*), исполняющий Божьи заповеди. Человек, живущий по своему усмотрению, есть человек не вольный, а самохотный» [Сборник Рогожской станицы, с. 6]. Так, казачка Дарья Мелехова, не отрицая существования Бога, сознательно и добровольно исключает Его из своей жизни по той причине, что Божьи Заповеди противоречат её желаниям: «Мне *он, бог,* зараз *ни к чему. Он* мне и так всю жизню *мешал.*<…> Того нельзя было делать, этого нельзя, все грехами да страшным судом пужали…» (ТД, 4, с. 114). Из слов самой героини видно, что она не имеет чувства страха в его религиозном смысле – страха Божьего как благоговейного отношения к Богу и Его заповедям. Она хочет жить не по Божьей воле, а по самоволию. Замыслившая над собою самосуд – самоубийство, Дарья оценивает его страшнее Суда Божьего, о котором она не задумывается и которого не ждёт, а вместо этого, ставит себя на место Бога-Судьи: «Страшнее этого *суда,* какой *я над собой сделаю*, не придумаешь» (ТД, 4, с. 114).

Образом своих мыслей Григорий и Дарья транслируют антропоцентрическое мировидение, где центральными являются воля и желание самого человека, в той или иной мере несозвучные с волей и заповедями Божиими, и, в связи с этим, в разной мере направленные в сторону от Бога и христианских православных ценностей.

На изменение ценности защиты веры, царя и Отечества в мировидении казаков указывает содержание казачьей песни, которую слышит Листницкий, размышляя о настроении в войсках. Он считает, что казаки в отличие от «фабричного или мужицкого сброда» – «маленькая обособленная нация, по традиции воинственная» (ТД, 2, с. 22) и что именно на казаков нужно делать ставку в войне. Тут же автор заставляет его услышать песню, в которой «Офицер молодой *богу молится*. Молодой казак домой просится» (ТД, 2, с. 22), и мысли его – о семье (о родителях и молодой жене). Автор комментирует возникновение этой песни как знак ошибочности мнения

Листницкого о том, что казакам не грозит моральное разложение. Здесь видится намёк на отступление от традиционного для казаков принципа добровольного несения военного долга в защиту Веры, Царя и Отечества.

Традиционный военный девиз, ставший также и выражением традиционных казачьих ценностей, – «За Веру, Царя и Отечество» – записан студентом, казаком станицы Каменской Тимофеем Ивановичем, в его записной книжке, которую автор романа нам открывает уже после его смерти: «Решил твердо: иду *за «веру, царя и отечество»* (ТД, 1, с. 278). Насколько серьёзно принимаемое молодым человеком решение? Истинно ли он привержен названным ценностям? Из записей становится ясно, что Тимофей Иванович повествует о своей любовной интриге своему другу Васе, которому впоследствии, «по окончании любовной интриги» (ТД, 1, с. 271), и собирается передать книжку, чтобы доставить ему удовольствие. Таким образом, к девушке, с которой заводит интригу, Елизавете Моховой, хозяин книжки относится несерьёзно. Читатель узнаёт, что Тимофей Иванович действительно вскоре расстаётся с Елизаветой, причем не по своей инициативе, и от этого страдает – тоскует: «Меня сжирает тоска по… “утерянном рае”. <…> Она оставила тоскующий след» (ТД, 1, с. 278). Собственно, эта тоска и служит причиной его решения идти на фронт: молодой человек хочет избавиться от тоски и получить новые ощущения от войны: «*Рассеяться бы.*<…> Выход! Иду на войну. <…> Хоть крупицу иных ощущений» (ТД, 1, с. 278). Решение Тимофея Ивановича является твёрдым не в том, что он решил защищать веру, царя и отечество, а в том, что он вообще решил идти на войну, и выражает он это решение, иронически прибегая к известному ему девизу – «За веру, царя и отечество». В отношении веры, как и в любовных связях, студент не демонстрирует серьёзности. Он и сам заявляет, что у него «подгнили нравственные стропила» (ТД, 1, с. 273). Описывая впечатление от вида убитого немца, мимо которого проходит его отряд, Тимофей Иванович противопоставляет себя казакам в соответствии с поведением в этот момент: «*Казаки,* проезжая,

крестились. Я смотрел на пятнышко крови с правой стороны мундира» (ТД, 1, с. 280). Создается впечатление, что рассказчик по-настоящему не соотносит себя с казаками. Он не использует местоимений первого лица (*мы* или *наш*). В данной ситуации для него есть *казаки* и *я*. При этом из описания нельзя понять, то ли он не считает нужным креститься, то ли настолько поражён первой в его жизни встречей с убитым человеком, что забывает это сделать. В любом случае православный обычай уже не проявляется в нем на уровне автоматизма.

Аникушка, уговаривая братьев Мелеховых провести вечер в его доме в компании красноармейцев, в качестве веского, по его мнению, аргумента, предъявляет их принадлежность к православной вере, причисляя их к «своим», то есть к крещёным, русским: «Красные?! Что нам красные? Они что же, *не хрещеные,* что ли? Такие ж, как и мы, русские. Ей-богу» (ТД, 3, с. 117). И даже жида Аникушка относит к «своим», только не по признаку веры, а по принадлежности к роду человеческому: *«Жид* с ними один, то же самое – *человек*» (ТД, 3, с. 117). Казак выражает любовь к евреям по той причине, что один из них сделал ему приятное – налил самогону: «<…> этот мне *стакан дымки набуздал*. *Люблю жидов*!..» (ТД, 3, с. 117). Сомнительно, что в этот момент Аникушку с красноармейцами сплачивает православная вера. Скорее всего, причиной является желание повеселиться с ними и выпить в соответствии с привычным для него образом жизни (вспомним характеристику казака в воспоминаниях Пантелея Прокофьевича: «веселый был, любил выпить, посмеяться» (ТД, 4, с. 203).

Следует задуматься, почему в ряде случаев для казаков становится неактуальной ценность веры в Бога. Так, Капарин, бывший штабс-капитан царской армии, попавший вместе с Григорием в банду Фомина, сначала говорит о своей приверженности к монархии, о Боге. Но затем заявляет, что для него неважно, верует ли Григорий и какие у него убеждения: «Это *не важно*, <…> *верите вы в бога или нет.* <…> не имеет значения – монархист вы, или учредиловец, или просто казак, стоящий на платформе

самостийности» (ТД, 4, с. 392). Капарин предлагает Григорию быть соучастником убийства своих товарищей, чтобы этой ценой получить от Советской власти право жить: «Эта *заслуга* перед Советской властью избавляет нас от наказания. Мы живем!» (ТД, 4, с. 392). Видно, что в иерархии ценностей Капарина нравственные ценности вытесняются витальными. Григорий видит несоответствие между убеждениями, которые декларировал его собеседник, и удивлен сделанным им предложением: «А все про какой-то перст толковал, про царя, *про бога…»* (ТД, 4, с. 392). В результате Капарина он оценивает негативно: «склизкий человек» (ТД, 4, с. 392). Отсюда можно заключить: у Григория есть понятие о том, что верующий в Бога человек не может или не должен замышлять убийства ближнего, товарища. Сам Григорий, который открыто заявляет о неверии в Бога, поступает в этой ситуации, в отличие от Капарина, по-христиански: не предаёт своих товарищей, соблюдая Божью заповедь «Не убивай», и сдерживает обещание не выдавать Капарина.

Ценность христианской надежды на Промысел Божий, заключённой в словах молитвы «Отче наш» («<…>да будет *воля Твоя,* яко на небеси и на земли <….» (Молитвенник, с. 24)), выражает дед Гришака Коршунов, утверждая, что «*по божьему* указанию все вершится. <…> А всякая власть – *от бога.* Хучь она и *анчихристова,* а все одно богом данная» (ТД, 3, с. 252). Старший Коршунов предстаёт верующим христианином, но, характеризуя новую власть как противоречащую христианским ценностям (*анчихристова*), все же считает, что нужно этой власти покориться. Гришака Коршунов убеждён, что всё посылает человеку Бог, значит, и новая власть дана им же. Старик убеждает казаков не восставать против Советской власти: «Поднявший меч бранный от меча да погибнет» (ТД, 3, с. 252). Данная фраза напрямую отсылает к евангельским словам: «<…> взявшие меч, мечем погибнут» (Библия, Мф. 26:52, с. 961), которыми Христос убеждает апостола Петра не противостоять стражникам, пришедшим взять Его: так должно быть.

Молодой казак-старообрядец, который подвозит Штокмана, так же, как и дед Гришака, считает значимой ценность веры, причём веры старой (он разделяет казаков по этому принципу на «своих» и «чужих», говоря о разном изображении символа христианства – крестном знамении: «<…> Линек этот еретическим своим *крестом перекрестился*, – они там все по новой *вере* живут <…>» (ТД, 3, с. 216)), и не одобряет действий Советской власти («<…> только вы трошки неправильно сделали…<…> Потеснили вы казаков, надурили» (ТД, 3, с. 215)), но не категоричен в своём мнении: «Ваша власть справедливая <…>» (ТД, 3, с. 215). Молодой старовер также не считает разумным воевать против Советской власти и подчиняется ей по необходимости: «С сильным не борись, а с богатым не судись, а вы и сильные и богатые» (ТД, 3, с. 218–219)). Этот казак-старообрядец в авторском описании сравнивается с незлобивым ребёнком («<…> с таким *детски розовым и чистым лицом*, что даже Штокман беспричинно ежил улыбкой губы, глядя на него» (ТД, 3, с. 218–219)), в отличие от стариков-староверов, конвоировавших пленных отряда Подтёлкова и пленных из Сердобского полка. Такое описание, созвучное с евангельскими словами («<…> если не обратитесь и не будете *как дети*, не войдете в Царство Небесное» (Библия, Мф. 18:3, с. 949), может характеризовать человека, ведущего благочестивый образ жизни.

Ценность христианской любви – признание и выполнение заповедей Божьих, изначально актуализируется во фрагменте отправления молодых казаков на войну. «Высокий дряхлый дед, участник турецкой войны» усиленно просит их (<…> прошу. Дюже прошу, и вы слово мое попомните <...>), называя казаков *сынками*, соблюсти «человечью правду» (Ср.: *праведность*, *праведник*): «<…> чужого на войне не бери – раз. Женщин упаси бог трогать, и ишо *молитву* такую надо знать» (ТД, 1, с. 242). Согласно десяти заповедям, здесь озвучены христианские ценности «не кради» и «не прелюбодействуй», а также говорится о необходимости знать молитву. Эта человеческая правда составляет предмет глубокой веры старика, которую он

хочет передать следующему поколению, поэтому дед укоряет смеющегося Степана, отмечая, что над верой смеяться грех: «Ты, молодец*, не веруешь,* так молчи*!* <…> Ты людям не препятствуй и над *верой* не насмехайся. Совестно так-то и грех!» (ТД, 1, с. 243). Наставление старого казака сопоставимо со свидетельством казаков Азовского осадного сидения: «А в сиденье свое осадное имели мы, грешные, постъ в те поры и *моление великое и чистоту телесную и душевную*» (Повесть, с. 172). Исходя из данных контекстов, можно заключить, что удаление от греха, пост и молитва способствуют сохранению жизни на войне. Почему так? В книге «Псалтырь» Священного Писания говорится: «Господь любит *праведных.* Господь хранит пришельцев, поддерживает сироту и вдову; а путь нечестивых извращает» (Библия, Пс.145:8–9, с. 637); а также: «Ибо знает Господь путь праведных, а путь нечестивых погибнет» (Библия, Пс. 1:6, с. 569). Как в одном, так и в другом псалме обозначается, что Господь не будет помогать грешным и нечестивым, они погибнут, ср.: «Женщин никак нельзя трогать. Вовсе никак! Не утерпишь – голову потеряешь али рану получишь» (ТД, 1, с. 242)). С заветами старого казака диссонирует убежденность Пантелея Прокофьевича в том, что можно присваивать имение противоборствующей ему стороны – таких же казаков, как и он. Пантелей Прокофьевич ради своего материального благополучия нарушает Божью Заповедь «Не кради», отодвигая авторитет Бога на второй план и даже находя оправдание своим действиям в аналогичных, только предполагаемых им действиях красноармейцев и в придуманной им формуле «твое – мое – *богово*»:

«– Отдай хомуты! Отдай, *ради господа бога!*

– Но-но, ты *бога* оставь <…>Ваши мужья у нас тоже, небось, брали бы. <…> Отвяжись! Раз “*твое – мое – богово*”, значит – молчок, не жалься!» (ТД, 3, с. 79).

Повествователь в романе обращает внимание на массовое распространение среди казаков тяги к грабежу во время войны: «*Грабеж на войне всегда был для казаков важнейшей движущей силой*» (ТД, 3, с. 74).

Редким исключением выглядят поступки Григория Мелехова, констатируемые автором: «<…> Но к Григорию как-то не привилось это – он брал лишь съестное да корм коню, смутно опасаясь трогать чужое и с омерзением относясь к грабежам. Особенно отвратительным казался в его глазах грабеж своих же казаков» (ТД, 3, с. 74). Правда, и молодые казаки, списывающие молитву, также соглашаются, что нельзя брать чужого («Тут хучь бы свое не уронить, а то чужое» (ТД, 1, с. 242)). Однако твердости в соблюдении всех Божьих заповедей у них нет. К примеру, они демонстрируют незнание или неприятие содержания заповеди «Не прелюбодействуй»: «А баб как нельзя трогать? <…> Рази ж утерпишь?» (ТД, 1, с. 242).

В только что упомянутом эпизоде общения молодых казаков со старым при списывании у него *молитвы* следует обратить внимание на трансформацию понятия ‘молитва’ в мировидении старика. В традиционной святоотеческой христианской молитве важно само её содержание. О молитве говорится в Евангелии: «Сей же род (бесовский – *А. М.*) изгоняется только *молитвою* и постом» (Библия, Мф. 17:21, с. 948). Молитва – обращение к Богу с просьбой о помощи. В романе же старый казак приводит не христианскую молитву, а заговор, который существенно отличается от молитвы и является принадлежностью оккультной практики. В. Духанин, исследуя заговор, выделяет в нём следующие признаки, отличающие его от молитвы: отсутствие обращения к Лицу Бога (вместо обращения к Богу здесь выражается отнюдь не христианская надежда на солнце и месяц: Солнце и месяц светлы бывают, так и я, раб божий, ими укреплен» (ТД, 1, с. 243)), нечёткость смысловых связей между словами, направленность на удовлетворение своих корыстных желаний («<…> в меня<….> не шла стрела и пулька (ТД, 1, с. 243)). В этой так называемой «молитве» отсутствует просьба к Богу о спасении души, а перечислены только различные варианты физического воздействия на тело, могущие произойти на войне, и обращение к различным физическим объектам окружающей среды с целью применить

их свойства к себе (Ср.: «Как молот отпрядывает от ковалда, так и от меня пулька отпрядывала бы» (ТД, 1, с. 243)). Автор этой «молитвы» стремится перечислить (ср.: заговорить) и предугадать самые разнообразные возможные ситуации и средства, надеясь, что именно его слово само по себе имеет силу предотвратить перечисленные нежелательные ситуации. Такой человек не надеется на Силу Божью и Его Всеведение. В. Духанин говорит о том, что в заговоре не важен явный смысл: «Заговор близок к мантре, в которой важен не столько явный смысл, сколько точное воспроизведение звуков, и каждый звук считается наделённым мистическим значением» [Духанин 2011, эл. ресурс]. В так называемой «Молитве от ружья» используется цепочка не связанных по смыслу слов, но, тем не менее, включён компонент православной молитвы – наименование христианина «рабом Божиим»: «Из океан-моря вода не бежит, и желтый песок не пересчитать, так и меня, *раба божия*, ничем не взять» (ТД, 1, с. 243). Такое смешение может быть причиной подмены молитвы заговором для неопытного христианина и нарушением третьей заповеди. А молитва Богу должна быть осмысленной: «Пойте Богу нашему, пойте <…> пойте все *разумно»* (Библия, Пс. 46: 7–8, с. 590). Таким образом, уже в сознании самого казака-старика наблюдается не вполне православное представление о духовности.

Так же и в другом фрагменте, включающем слово *молитва*, чётко прослеживается суеверное отношение к молитве, цель её здесь также соотносится не со спасением души, а лишь с достижением корыстной цели – отыскания клада, ради чего ищущий готов даже срубить голову родному сыну: «Иди, говорит, слазь с кургана, а то я тебе голову лопатой срублю. Через тебя, поганца, клад могет в землю уйтить» (ТД,1, с. 40).

Однако здесь, как и в предыдущем эпизоде, упоминающем о запрете трогать женщин, происходит противопоставление духовной практики, какой бы она ни была, и физиологической потребности, как разных по своему роду:

«Я *молитву* прочитываю, а ты не могешь пищу сдерживать, дыхнуть, стал быть, нечем» (ТД, 1, с. 40).

Аксинья молится Господу, прося простить её, пожалеть, оказать милость – сохранить жизнь ребёнка, предполагая, что это Бог её наказывает за её согрешения против ближнего (*глумилась над Натальей*): «Аксинья неистово *молилась, просила у бога* последнюю милость – сохранить жизнь ребенка. «*Господи,* прости!.. Не отнимай! Пожалей*, господи,* смилуйся!» (ТД, 1, с. 334). В словах Аксиньи Бог предстаёт Всемогущим Судьей, способным простить согрешения, защитить и оказать милость. Такая форма молитвы и представление о Боге вполне соответствует православному мировоззрению.

Автор описывает обращение к Господу и другой казачки – Натальи. Измученная изменами мужа, она тоже просит Господа, но не о сохранении мужу жизни и его исправлении, а, наоборот, о том, чтобы Господь отнял жизнь у мужа: «Срази его там насмерть!» (ТД, 4, с. 137). Если жизнь ребёнка доставляет Аксинье радость, то поведение мужа вгоняет Наталью в печаль, не дает возможности жить, как она заявляет: «*Господи*! Всю душеньку мою он вымотал! Нету больше силы так жить! <…> Чтобы больше не жил он, не мучил меня!..» (ТД, 4, с. 137). Молитва Натальи произносится в сердцах. Она сама не осознаёт в данный момент, что хочет, чтобы изменилось поведение мужа, а не исчез сам муж. В православной христианской картине мира не просят у Господа причинить кому бы то ни было зло, так как Бог – источник добра, а не зла, абсолютная ценность. Подобная молитва соразмерна с проклятием – открытым пожеланием зла. Это противоречит заповеди Божьей о любви к ближним. Ильинична, казачка традиционного воспитания, ужасается недопустимым содержанием молитвы Натальи («Кому ты смерти просила? Родному отцу своих детей. Ох, великий *грех*…» (ТД, 4, с. 138)) и требует тут же покаяться перед Богом в этом, предлагая образец христианской молитвы: «Проси у *бога* прощения! – властно приказала Ильинична. – Проси, чтобы не принял твою *молитву. Крестись!* Кланяйся в

землю. Говори: «*Господи,* прости мне, окаянной, мое прегрешение» (ТД, 4, с. 138).

В одном из эпизодов романа казаки готовятся к бою с красными и слышат, как те что-то поют. При этом на Григория Мелехова их пение производит впечатление молитвы (он вспоминает другую ситуацию, когда тем же напевом пели матросы в Глубокой, «*молитвенно* сняв бескозырки, возбужденно блестя глазами» (ТД, 3, с. 67)). Так же воспринимает это пение и другой казак: «Вроде как с какой *молитвой*» (там же). Андрей Кашулин, однако, распознав текст, оценивает пение противника как *чертячью* молитву. С одной стороны, казаки понимают, что молитва ненастоящая («Чего они ревут?» (там же)), с другой же – осознают, что противник производит действие, аналогичное молитве. Поэтому казаки, знающие, что молитва – это обращение к Господу с просьбой помочь, защитить, сохранить жизнь, как поступают только в серьезных, напряженных ситуациях, и воспринимают чужое пение именно как обращение врага к какому-то своему богу. В другом эпизоде отмечается, что и Ивану Алексеевичу знакомо состояние молитвы, с ней и ассоциируется у него вид казаков с опущенными головами: «весь второй взвод стоял, не поднимая голов, *как на молитве*» (ТД, 2, с. 130).

Представляется значимым описание эпизода молитвы во время остановки казаков в имении княгини Урусовой в Радзивиллове. Казаки как будто соблюдают положенный порядок, в одно и то же время становятся на молитву. Но вахмистр, который начинает молитву, тоже делает это лишь потому, что так положено. В его лице не проглядывает вдохновения, желания обратиться к Богу. Даже своих подчиненных он оглядывает «круглыми оловяшками глаз» (ТД, 1, с. 223). Это метафора, в которой глаза сравниваются с круглыми кусочками белесого металла, – скорее всего, с оловянными пуговицами, которые были атрибутом мундира рядового казака, ср.: «Вахмистр, масля в улыбке *круглые, как казённые пуговицы*, коршунячьи *глаза* <…>» (ТД, 1, с.236). Понятно, что сравнение глаз с пуговицами, да еще и белесого оттенка, заставляет воспринимать взгляд

урядника как пустой и невыразительный, практически бессмысленный, во всяком случае, равнодушный. Имеет смысл вспомнить, что упоминание о молитве вписано в абзац, который начинается предложением: «Нудный, однообразный распорядок дня выматывал живое» (ТД, 1, с. 223). И по контрасту далее разворачивается чудовищная сцена группового насилия над горничной управляющего, которое не может предотвратить Григорий Мелехов. Эта сцена никак не вписывается в православную картину ценностей.

В семье компаньона купца Мохова Атепина – родом из казаков, грамотного, зажиточного, – каждый день совершается то, что формально можно назвать молитвой. Но уже с первых слов об Атепине автор упоминает, что он женат на бывшей монашке. Согласно 77 правилу Номоканона при большом требнике «Монах или монахиня аще придут во общение брака, сиречь, аще оженятся, не судится то брак, но блуд: или наипаче рещи прелюбодейство» (цит. по [Тихон (Шевкунов) 2015, эл. ресурс]). Таким образом, по церковным правилам православной церкви чета Атепиных находится не в настоящем браке, но в грехе прелюбодеяния. По 6-му правилу Василия Великого, таким людям, пока они не покаются – не разойдутся от сожительства, даже в церковь приходить возбраняется: «Сего ради донележе не распустятся, в церковь да не входят <…>» [Там же]. И даже когда они умрут, если не успели покаяться, не должны быть погребены по-христиански: «Аще ли случится им умрети без покаяния, да не погребают их, ниже да творят им помин: ибо чужди суть христиан» [Там же].

В семье такого человека, которую, в соответствии с православным мировоззрением, можно назвать семьёй только формально, так же формально соблюдаются и православные традиции, в том числе и совершение молитвы. Если посмотреть, как описывается утро в семье Атепиных, становится понятной неискренность отношения всего семейства к Богу. Здесь «затхлый душок подхалимства, заискивания» (ТД, 1, с. 108). Дети произносят слова христианских православных молитв, в которых есть обращение к Богу:

«Спаси, *господи,* люди твоя» и «*Отче наш*», но на деле они не обращаются с молитвами к Богу, а разыгрывают некий спектакль перед отцом. В комментарии «начинали разноголосо и *фальшиво*» (ТД, 1. с. 108) ощущается, что чтение молитвы – это не просто отсутствие единого ритма и темпа в молитве, а проговаривание слов без вникания в их смысл. Сам глава семейства не становится с детьми на молитву, а одевается к концу молитвы (стало быть, сам не молится). Он протягивает детям руку для поцелуя *по-архирейски*, то есть ощущает себя важным лицом, которое не может быть поставлено вместе с другими на один уровень. Между тем отдельные слова, вкрапленные в портретное описание Атепина и опирающиеся на некие «гастрономические» ассоциации («щелки *капустных* глаз»; «вытягивал голую *мясистую* руку» (ТД, 1. с. 108)), не добавляют симпатичных штрихов персонажу. Его невозможно представить искренним и достойным уважения человеком.

Примером христианской молитвы в романе «Тихий Дон» может послужить молитва на исход души, произносимая сознательно (*внятно сказал*), дедом Гришакой: *«*Яко… не своею си благодатию… но волею *бога* нашего приидох… *Господи,* прими раба твоего… с миром…» (ТД, 3, с. 365). Его молитва является не дословной, но близкой к тексту молитвы из последования на исход души, ср.: «<…> приими в мире душу раб(ы)а Твое(я)го (имя рек) и покой его(ю) в вечных обителех со святыми Твоими, благодатию единороднаго Сына Твоего, *Господа Бога* и Спаса нашего Исуса *Христа* <…>» (Молитвенник, с. 239). Просьба к Богу, выраженная без дословной привязки к тексту, но и без потери смысла, свидетельствует о высоком уровне осознанности произносимых слов и об аутентичности произносимой казаком молитвы.

В заключение представляется важным обратиться к тому, как автор романа показывает взгляд самого духовенства на состояние веры русских людей того времени. В этом смысле показательным видится эпизод, когда Листницкий встречает в поезде священника, который утверждает: «Русский

народ не может *без веры*» (ТД, 1, с. 296). Но далее он как будто убеждает присутствующих и самого себя в крепости этой веры: «И год от году, знаете ли, *вера крепнет*» (ТД, 1, с. 296). Значит, вера в данный момент, по мнению священника, находится не в крепком состоянии, а только крепнет. Священник не исключает и отпадения от веры, но убеждён, что этому подвержен только контингент интеллигенции, а «*мужик за бога крепко держится*» (ТД, 1, с. 296). По всей видимости, под *мужиком* здесь понимается простой необразованный человек, в том числе, и казак, а под интеллигенцией – люди с образованием. Образ священнослужителя складывается из психологических штрихов наблюдения над его внешностью: «<…> *буравил* его *угрюмыми* глазами и улыбался одними *тонкими* губами под *невеселой* поросльюволокнистых, в проталинках усов» (ТД, 1, с. 296). Можно видеть, что акцент делается на неприятном и тяжелом взгляде (*буравил… угрюмыми глазами*), на диссонансе между этим взглядом и улыбкой. Причем отсылка к форме губ (тонкие) как бы подчеркивает слабость или искусственность улыбки, а усы оказываются *невеселой порослью.* Священник изображён закусывающим «*домашней снедью*» и жалующимся на сложное материальное положение: «Семья, знаете ли, *бедный приход*» (ТД, 1, с. 296). Именно материальные трудности, а не стремление духовно наставлять людей в трудное время побудили его ехать на фронт: «Вот и (т.е. поэтому – *А.М.*) еду в полковые духовники» (ТД, 1, с. 296).

Двум священникам хутора Татарский – отцу Панкратию и отцу Виссариону – автор даёт характеристики, не приличествующие лицам не только священного сана, но даже простым христианам, ср.: «*Строптивый кляузник* отец Панкратий умело *гадил ближним*» (ТД, 1, с. 108)), «вдовый, живший с украинкой-экономкой отец Виссарион, от сифилиса гундосый» (ТД, 1, с. 108). Факт сожительства Виссариона вообще недопустим для несения священнического сана.

§3. Религиозная лексика как средство изображения Гришаки Коршунова носителем традиционных казачьих православных ценностей

Поскольку толковый словарь определяет традицию как «то, что перешло от одного поколения к другому, что унаследовано от предшествующих поколений (напр. идеи, взгляды, вкусы, образ действий, обычаи)» [Ожегов 1994, с. 795], стоит обратиться к образу одного из представителей старшего поколения казаков – деда Гришаки Коршунова.

Лингвистическое исследование эпизодов с участием деда Гришаки ставит целью выявить, какие конкретно ценности донской казачьей культуры автор связывает с православием и осмысляет как актуальные для старшего поколения. Кроме того, можно попытаться пронаблюдать, видны ли на фоне лексической маркировки данного персонажа изменения в системе традиционных ценностей казаков через диалоги, в которых участвует или фигурирует в качестве объекта речи старший Коршунов.

Характеризуя Гришаку Коршунова, автор описывает его как отважного в прошлом воина – «За боевые отличия под Плевной и Рошичем имел два Георгия и Георгиевскую медаль» (ТД, 1, с. 86), казака, пользовавшегося «в хуторе всеобщим уважением за ясный до старости ум, неподкупную честность и хлебосольство» (там же).

Автор неоднократно подчёркивает христианский образ жизни героя: посещение им церковных служб («Было *воскресенье*, и дед направлялся *в церковь к вечерне»* (ТД, 3, с.130)), участие в церковных таинствах исповеди и причастия («Дед Гришака *говел* на четвертой неделе. Приходил *из церкви* почерневший от холода» (ТД, 1, с.168)) (ср.: «Говеть. У верующих: поститься и ходить в церковь во время поста, а также в сроки, установленные церковью, перед исповедью и причастием» [Ожегов 1994, с. 131]). По одной из реплик Гришаки читатель узнает о следовании им православной традиции поста в среду: *«Рыбки посолонцевать* неплохо, завтра *вокáт середа»*

(ТД, 1, с. 111) (ср.: «Ряд постов посвящен скорбным событиям библейской истории: в среду Христос был предан Своим учеником – Иудой» [Арх. Рафаил 2013, эл. ресурс]).

У старика Коршунова имеется Псалтырь («Дед Гришака порылся в *псалтыре* и вынул смятый, провонявший затхлым канунным медом и ладаном лист» (ТД, 1, с. 184)), а в его горенке можно увидеть «стопку *церковных книг*, сложенных под *образами*» (там же). Эти штрихи характеризуют героя как набожного человека.

Старый казак не ограничивается простым соблюдением церковной обрядности, он старается вникнуть в суть Священного Писания. Стоит подчеркнуть: в романе лишь дед Гришака использует евангелие по назначению – читает его, ср. эпизод из второй части: «Дед Гришака сидел у окна; оседлав нос круглыми в медной оправе очками, *читал Евангелие»* (ТД, 1, с. 111). Вспомним заодно диалог двух казаков в одной из сцен последней части романа. Прохор Зыков рассказывает Михаилу Кошевому, что перевел на самокрутки Новый и Старый (т. е. Ветхий) завет, а также поминальную книжку, которые хранились у его жены (см.: ТД, 4, с. 301), и пользу от них он видит только в том, чтобы реализовать их в качестве курева. Автор не показывает никакой реакции Кошевого на это сообщение. Скорее всего, оно ему, атеисту, исповедующему идеи большевиков, безразлично. Однако и Зыков, не являющийся идейным сторонником ни старой, ни новой власти, а просто плывущий по течению жизни, оказывается абсолютно равнодушным к вере.

Возвращаясь к осмыслению образа Гришаки Коршунова, можно увидеть, что в нем высвечиваются ключевые, абсолютно положительные, авторские характеристики казака, соответствующие христианской православной традиции: уважаемый в казачьем обществе, обладающий ясным умом, честный, хлебосольный и набожный.

О православной направленности мировидения деда Гришаки свидетельствуют его собственные высказывания. Он считает, что жизнь

каждого человека находится в руках Господа: «Немощен плотью стал. Домовина уж какой год в анбаре стоит, а *господь, видно, забыл про меня»* (ТД, 3, с. 251); «*Оборонил господь* от лихой пули? Ну *слава богу*» (там же), *«По божьему указанию все вершится»* (ТД, 3, с. 252). Себя старик Коршунов называет грешником, рабом Божьим: «Я уже иной раз, *грешник,* и взмолюсь ему: Обороти, господи, милостливый взор на *раба твоего Григория!»* (ТД, 3, с. 251).

В опасные моменты дед Гришака уповает на силу крестного знамения («анчихристы ко мне не взойдут, *крестного знамения* убоятся» (ТД, 3, с. 352)), а в последние мгновения жизни произносит слова, в которых, как уже отмечалось выше, легко узнается молитва на исход души от тела.

В кругу главных ценностей деда Гришаки обнаруживаются как раз те, которые ранее упоминались в настоящем исследовании как специфические для православного казачества: защита веры, царя и Отечества. Из слов персонажа становится ясным: служба царю была значимой для него именно потому, что в христианской традиции царь являлся помазанником Божиим, данным казакам *от Бога*, а значит, *своим*: «Я, соколик*, верой-правдой своему белому царю служил*. А *власть эта не от бога*. Я их за власть не сознаю» (ТД, 3, с. 130). Гришака упрекает казаков в бездействии, напоминая об их миссии воинов-защитников. Не случайно он иронически именует их *вояками*, которые не видят опасности от *чужой войски*: «Вы чего же это, *вояки*, дома сидите? Пригрелись возля баб? <…> на Чертковой стоит *чужая войска* – болшаки эти самые» (ТД, 2, с. 202). Правда, впоследствии, поняв, что большевики победили, Гришака, как уже было сказано, воспринимает их власть как проявление Божьей воли.

Это заключение героя созвучно со словами апостола Павла из послания к римлянам: «Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены» (Рим.13: 1), а также с утверждением из «Домостроя»: *«вся владычества отъ Бога учинена суть»* (Домострой, с.11).

Над репликами самого Гришаки и над цитируемыми им «таинственными непонятными “речениями” Библии» (ТД, 3, с. 254) задумывается Григорий Мелехов. Отсюда видно, что слово старика для него значимо, авторитетно: «Гришака по Библии читал и говорит, мол, неверно мы свершили, не надо бы восставать» (ТД, 3, с. 257). Однако к самому Евангелию у Григория тяги нет. Можно охарактеризовать его отношение к Священному Писанию как равнодушное и даже пренебрежительное: «<…> я эту *хреновину не буду читать*!» (ТД, 3, с. 254). Отторжение Библии показывает, что молодой казак замыкается на земном существовании человека, полагая, что проступок или преступление должны наказываться сразу, а если этого нет, значит, нет и того, от кого ожидают суда люди. В его сознании Бог выступает как ширма, за которую может спрятаться грешник. Такой взгляд обнаруживается во внутреннем монологе Григория при формулировании оценки поведения набожных стариков: «Смолоду бесются, водку жрут и к другим грехам прикладываются, а под старость, что ни лютей смолоду был, то больше начинает *за бога хорониться*» (там же). Мелехов осуждает аморальное поведение, о чем говорит включение в реплику глагольных форм *бесются, жрут*, обладающих негативной оценочностью. Однако, не видя сиюминутного наказания неправедного поведения людей, считает пустым то, что декларирует Священное Писание. Отсюда видно, что молодой казак не впитал в себя традиции православия.

Отход казачества от традиционных православных ценностей можно увидеть и в изображении на контрасте с Гришакой остальных членов семьи Коршуновых. Вернемся к эпизоду из начала романа, где Шолохов передает разговор Гришаки с внуком Митькой. Изобразив деда читающим Евангелие, автор показывает, на что направлены мысли других членов его семьи. Сын, Мирон Григорьевич, занят мирскими проблемами – хлопотами по хозяйству (дед сообщает внуку, что назавтра отец собирается вместе с ним *конопи молотить* (ТД, 1, с. 110)), а сам Митька в это время хочет отправиться на рыбалку, которая на деле является лишь предлогом для того, чтобы

соблазнить Елизавету Мохову. В итоге складывается впечатление, что сохранение веры и постоянная мысль о соизмерении своих действий, поступков с православными канонами остается уделом только старика.

В другом эпизоде противопоставленными выглядят описания занятий деда Гришаки и других членов семьи Коршуновых в Страстную пятницу – строгий в духовном отношении день – день распятия Христа. Именно в ночь с Великого Четвертка на Великий Пяток православной церковью совершается служба, называемая «Последование Страстей Христовых», состоящая из чтения 12 частей Евангелия о страстях Христовых. Эта служба символизирует моление Христа о чаше в Гефсиманском саду в ночь перед Своим распятием. Тем самым автор вновь дает читателю повод задуматься об отношении казаков к традиционным православным ценностям. В то время как дед читает «затрепанное, закапанное воском, в кожаном переплете *Евангелие*» (ТД, 1, с. 183), Наталья ушла на посиделки к соседке. При этом повествователь дает пояснение, что той просто было скучно, и она «созвала баб-соседок время разделить» (ТД, 1, с. 182). Таким образом, мысли женщин далеки от Бога. Не вспоминает о нем и сын Гришаки: «Мирон Григорьевич в кухне довязывал крыло к вентерю, слушал рассказ Михея о каком-то давнишнем убийстве» (ТД, 1, с. 183). Это описание времяпрепровождения семьи, глава которой остается единственным сознательно православным, показывает затухание веры у казаков и трансформацию системы православных ценностей.

Более того, разрыв в миропонимании Гришаки и других Коршуновых с течением времени углубляется. Лукинична, на плечи которой после смерти мужа легли все хозяйственные заботы, думает теперь только о том, кто будет работать в поле и поддерживать в порядке дом и двор. Единственная фраза, связанная с религиозным мировосприятием, – пожелание *царства небесного* покойному мужу (ТД, 3, с. 250), но произносится она как-то автоматически, на деле же Лукинична горюет о том, что без Мирона Гигорьевича она не в силах управляться по хозяйству. О свекре она думает, что тот «кубыть

трошки умом начал мешаться» (ТД, 3, с. 251), аргументируя свое предположение тем, что старик углубился в Священное Писание и перестал быть понятным в общении: «Так и сидит дни-ночи напролёт, Святое писание читает. Иной раз загутарит-загутарит, да так *всё непонятно, церковным языком*...» (там же). Это высказывание казачки свидетельствует о том, что обращение к религиозным православным текстам и, по-видимому, к отправлению церковных обрядов ушло из повседневного обихода семьи. Традиция перестала поддерживаться, а православные ценности начали отодвигаться на задний план.

Разрыв традиции происходит последовательно между представителями трёх поколений. Так, сын деда Гришаки, Мирон Григорьевич, не воспринимает всерьёз патриотизма своего отца, основанного на подвигах былого, награды за боевые заслуги пренебрежительно именует *висюльками*: «Служивого нашего встрел? Вот наказание! ... Нацепил свои *висюльки*» (ТД, 3, с. 130–131). Кстати, и Пантелей Прокофьевич советует старику снять награды в угоду правилам нового времени: «Кресты – воротись – сыми, сват! Не полагается их теперь. Господи боже, одурел ты, сваток?» (ТД, 3, с. 130). Старший Коршунов не принимает назиданий свойственника, раздражаясь тем, что в нарушение традиций младший пытается поучать старших: «Ступай с богом! *Молод меня учить-то!* Ступай себе» (там же). Но эта традиция давно начала разрушаться: уже в первой книге романа автор рисует сцену пренебрежительного отношения (непослушания) Григория к самому Пантелею Прокофьевичу.

Гришака Коршунов даёт негативные характеристики трём разноплановым персонажам романа – Григорию Мелехову, Митьке Коршунову и Мишке Кошевому. Каждая из них вызвана нарушением традиции уважительного отношения молодых казаков к старшим. Так, Григория Мелехова старик характеризует как *поганца* за нарушение этикета, под которым подразумевалось не простое соблюдение формы приветствия, но также выражение уважения к встретившемуся тебе знакомому лицу,

особенно если встречный старше по возрасту: «Гришка-то *непочтительный, поганец*. Надысь иду из церкви, встретился со мной и *не поздравствовался*. Старики ноне не дюже в почёте» (ТД, 1, с. 87). Митьку, своего внука, Гришака называет *нечистым духом* и *вражиной* (ТД, 1, с. 88) за то, что тот подслушал его сокровенный разговор с Натальей и позволил себе подшутить над стариком, проявив тем самым неуважение. А Мишку Кошевого старший Коршунов именует не только *сукиным сыном*, *поганцем*, но и *анчихристовым слугой* и *супостатиной* (ср.: «Супостат. Противник, недруг» [Ожегов 1994, с. 769]).

Трагичность судеб младшего поколения казачества в романе в какой-то мере можно связать с разрывом единства между младшим и старшим поколениями, которое в православии можно усмотреть в пятой заповеди – о почитании отца и матери. Именно её соблюдение выступает как условие долгой и хорошей жизни для потомков: «Почитай отца твоего и матерь твою, как повелел тебе Господь, Бог твой, чтобы продлились дни твои, и чтобы хорошо тебе было на той земле, которую Господь, Бог твой, даёт тебе» (Втор. 5:16).

В целом анализ лексической маркировки образа деда Гришаки Коршунова словами религиозной сферы и диалогов, в которых он либо участвует, либо становится предметом обсуждения, убеждает, что, на взгляд М.А. Шолохова, традиционные православные ценности казачества в первой четверти XX в. постепенно утрачиваются. Как последовательный носитель этих ценностей автором изображен только дед Гришака. Остальные персонажи – сознательно или бессознательно – отдаляются от них или даже перестают воспринимать их значимость.

§ 4. **Отражение тенденции к трансформации православного мировидения казаков в авторском повествовании романа**

Ответ на вопрос, в какой мере, по мнению М. А. Шолохова, в сознании донских казаков в первой четверти XX в. сохранились традиционные религиозно обусловленные ценности, не может быть решен только путем акцентирования внимания на речи персонажей. Не менее важным видится и голос самого автора. Поэтому представляет интерес обращение к тем фрагментам авторского повествования, которые включают слова религиозной семантики – лексемы с корнями *бог-, мол-, церков-/церкв-, крест-, икон-, (образ-).* Кроме того, как кажется, свою роль в дешифровке авторского мнения играют и слова другого ряда, те, что отсылают к образу главы государства как помазанника Божьего, – лексемы с корнями *цар-, государ-, импер-.*

Использование в тексте «Тихого Дона» слов религиозной семантики создаёт некую полифоничность, смысловую глубину, которую, вслед за А. А. Дырдиным, можно назвать притчевостью: «Притчевое слово присутствует в разных планах изображения: в авторском плане и в плане персонажей. Притча или притчевый мотив у Шолохова вписаны как в речь персонажей, так и в авторские размышления. Притчевый нарратив используется для объяснения скрытого в житейских явлениях смысла» [Дырдин 2015, с. 30].

В романе М. А. Шолохова «Тихий Дон» встречается 101 словоформа с корнем *крест-*, 88 словоформ с корнем *церков-/церкв-*, 75 словоформ с корнем *бог-*, 20 употреблений с корнем *вер-*, 47 словоформ с корнем *мол-,* содержащих сему ‘религия’ и не входящих в состав фразеологических единиц.

Примечательно, что во всём тексте романа не встречается слов с корнем *вер-*, обладающих религиозной семантикой, в авторском

повествовании. Все 20 словоупотреблений с этим корнем принадлежат персонажной речи. Это значит, что автор не навязывает читателю характеристики своих героев с точки зрения их веры или неверия в Бога, а предоставляет ему возможность прислушаться к их высказываниям или заглянуть в их мысли.

В речи автора, в отличие от персонажной речи, содержится меньшая доля слов с корнем *бог-* (9 из 266), но, тем не менее, именно они создают те точные, объёмные и красочные образы-характеристики, благодаря которым картина отношения героев к высшей ценности – Богу – приобретает дополнительные значимые черты, порой же они выступают единственными штрихами для прорисовки отношения персонажа к религии. Так, в 8 из 9 случаев употребления словоформ с корнем *бог-* в авторском повествовании речь идет о том, что Богу *молятся* или, другими словами, *служат*, и лишь одно входит в состав устойчивого выражения без такового значения (*бог весть откуда* (ТД, 1, с.314)). Словоформы с корнем *бог-* в авторской речи романа «Тихий Дон» зачастую употребляются в сочетании со словоформами с корнем *мол-*. Так, Дуняшка «<…> боялась, что мёртвая Дарья будет ей сниться, <…> *молилась богу*, мысленно просила: <…>Укрой, господи!» (ТД, 4, с.179). В момент опасности для жизни своего ребёнка обратилась к Богу Аксинья: «Аксинья неистово *молилась, просила у бога* последнюю милость – сохранить жизнь ребёнка» (ТД, 1, с. 334). Автор указывает, что и глава семьи Мелеховых, Пантелей Прокофьевич, не забывает обратиться к Богу, собираясь в отступ. Таким образом, он берёт на это Божие благословение: «Пантелей Прокофьевич утром, чуть забрезжил рассвет, надел тулуп, подпоясался <…>, *помолился богу* и распрощался с семьёй» (ТД, 4, с. 213). В этом его поведение отличается от поведения собирающегося на фронт сына, в мыслях которого нет даже мимолетного обращения к Богу – Григорий приводит в порядок оружие, как бы надеясь только на свои силы («Он прочистил маузер, винтовку, привёл в порядок верно служивший ему клинок; <…>» (ТД, 4, с.213)), а в мыслях возвращается к Аксинье («<…>

видел, – а быть может, это лишь показалось ему, – будто кто-то махнул ему беленьким платочком в окне астаховского куреня...» (ТД, 4, с. 213). Прочие словоупотребления с корнем *бог-* представляют собой сложные словоформы именных частей речи, в семантике которых также содержится значение действия обращения к Богу с молитвой. Например, казаки участвуют в богослужении (соборной церковной молитве), характеризующемся прилагательным с положительной оценочностью *светлый,* которое обозначает службу в честь праздника Пасхи: «В церковной караулке толпились казаки, приехавшие к *светлому богослужению* <…>» (ТД, 1, с. 173). Изображая пребывание Григория Мелехова в глазной лечебнице, автор подчёркивает слышимую героем красоту переливов «церковных звонов *богомольной* Москвы» (ТД, 1, с. 337). В описании шествия казачьего воинского отряда после празднования Пасхи, главного дня в году для христиан, автор проводит параллель между казаками и богомольцами (*посохи – винтовки*, *богомольцы – воины*): «Казаки пожили в хуторе день, разговелись и, переменив бельишко, <…> *как богомольцы (только с винтовками вместо посохов)*, потянулись в направлении Еланской» (ТД, 3, с. 246). Это сравнение напоминает о существовании параллели между земным и небесным в русском традиционном сознании: если есть Воинство Небесное, значит должно быть и воинство земное. Казаки, как защитники веры Православной и Отечества (а ранее – и царя), как раз и могут выступать в качестве этого земного воинства Христова.

Словоформ с корнем *мол-* в авторской речи содержится на треть меньше, чем в речи персонажей: 19 словоупотреблений у автора против 32 – у персонажей. Помимо значения действия *‘молить’* (Бога) в словах автора также присутствует именование письменного текста молитвы: казаки «списывали *молитвы* на выбор» (ТД, 1, 243); «Увезли казаки под нательными рубахами списанные *молитвы*» (ТД, 1, 244); «смерть пятнала и тех, кто возил с собою *молитвы*» (там же); «Петро долго снимал нательный крест и *молитву*, зашитую в материнское благословение» (ТД, 1, с.268).

Писатель отмечает и устное воспроизведение молитвы казаками. Во время опасности, когда слышался «гром отдаленных боев», «бабы крестились, <...> *шепча молитвы*» (ТД, 4, с. 187). Пантелей Прокофьевич молится перед едой: «Пантелей Прокофьевич собрал на лбу ложбины, захромал к столу и, суетливо *помолившись*, вытирая полой чекменька ложку, обиженно спросил <…>» (ТД, 3, с. 76)). Автор также обращает внимание читателя на «возглас попа, *молившего* (в церкви – *А. М.*) о даровании победы “христолюбивому казачьему воинству”» (ТД, 3, с. 293).

Присутствует в авторской речи и обозначение самого религиозного события – молитвы: Казаки, служа в армии, «становились на молитву» (ТД, 1, с. 223), а Емельян Константинович Атепин лишь «успевал одеться к концу *молитвы*» (ТД, 1, с. 108). Однако, вспомним, в обоих случаях автор отмечает фальшивость, отсутствие интереса у молящихся казаков к производимому речевому действию.

В авторской речи встречается и упоминание ситуации, когда молитва воспринимается персонажем как искреннее обращение к Богу, но обращение это противоречит самому существу православного моления. Речь об обращении автора к описанию жестовой детали: Наталья обращается к Богу, «*молитвенно* сложив мокрые от слез ладони» (ТД, 4, с. 137), но, как уже было подчеркнуто, просит она о том, о чем не пристало просить Господа православной христианке, – о ниспослании смерти собственному мужу как наказании за его измену жене.

Изображая казаков как людей, живущих в гармонии с природой, ощущающих себя ее частью, М. А. Шолохов и донскую природу наделяет христианскими чертами и, таким образом, как будто хочет показать, что и вся она изначально пропитана настроением молитвы к Богу: «ковыль *молитвенно клонился*, и на седой его хребтине долго лежала чернеющая тропа» (ТД, 3, с. 52); «ощипанный овечьими зубами придорожный донник, горюнок, *согнутый в богомольном поклоне*» (ТД, 1, с. 126).

Слова с корнем *церков-/церкв-*, напротив, содержатся по большей части в повествовании автора – 65 употреблений из 88.

Иногда упоминание о ней в авторской речи связано с религиозно ориентированной деятельностью. К примеру, автор указывает, что авторитет церкви как института являлся значимым в среде казачества. Так, члены церковного совета почитаемы казаками: «Впереди, опираясь на костыли, стояли самые старые: почетные судьи, члены церковного совета, попечители школ, ктитор» (ТД, 2, с. 300).

Однако, стремясь передавать мировидение казачества в его конкретности и обыденности, автор чаще упоминает церковь как храм – место богослужений, элемент местной архитектуры. Такой образ церкви служит неким стержневым ориентиром для развития сюжета романа, что отражено в соединении существительного *церковь* с пространственными предлогами: *в* (10 словоупотр.), *из* (6), *около* (3), *у* (2), *вокруг* (1), *возле* (3), *неподалёку от* (1), *за* (1), *из-за* (1), *до* (1), *по ту сторону* (1)*, за* (1). В ней или близ нее происходят разнообразные события романа. Так, церковь, видная издалека, служит ориентиром в пространстве: «На выезде из Чукарина, возле убогой церквушки, застряла в речке Лихачёвская батарея» (ТД, 3, с. 190); «<…> видишь – церква ихняя?» (ТД, 3, с. 215); церковь – место всенародного праздничного собрания казаков: «по будням серенькая работа неприметно сжирала время, по воскресеньям с утра валили в церковь семейными табунами» (ТД, 1, с. 211).

Казаки старшего поколения именно в церкви находят утешение в скорбных обстоятельствах жизни, в частности, в переживании смерти близких, ср.: «станет состарившаяся, пригнутая к земле материнским неусыпным горем, ходить в церковь, поминать своего “убиенного” Ванюшку или Семушку» (ТД, 3, с. 247). Пантелей Прокофьевич приходит в духовное равновесие также после беседы с церковным священнослужителем – отцом Виссарионом: «С этого дня переломил себя и духовно оправился» (ТД, 1, с. 310).

8 раз в «Тихом Доне» упоминается церковная ограда. Вокруг и внутри ее происходят как обыденные житейские события, например, ярмарка («На площади у церковной ограды кучился народ. В толпе ктитор, поднимая гуся, выкрикивал: «Полтинник! От-да-ли. Кто больше?»» (ТД, 1, с. 22)), так и события неординарные, ключевые для романа, например, сражение: «возле церковной ограды, на пригорке, стояли повернутые в сторону красноармейских шеренг полоротые, выкрашенные в зеленое сердобские пулеметы» (ТД, 3, с. 292).

В одном из фрагментов романа именно образ церковной ограды и звук колокола служат символами православных ценностей, являющихся той силой, которая традиционно объединяла казаков, возвышая над житейскими неурядицами и погашая временные противоречия. Звук колокола и образ церкви служат здесь той гранью, за которой прекращаются житейские заботы и начинается мир Божий, они предстают реминисценцией к вечным христианским ценностям. Автор иллюстрирует это сложными союзами, указывающими на роль колокольного звона как сигнала к изменению поведения персонажей в конкретной ситуации: «<…> возле *церковной ограды* осталось только трое стариков. <...> Старики *спорили и переругивались до тех пор, пока не зазвонили к вечерне*. А *как только звонарь ударил в колокол — все трое* встали, сняли шапки, перекрестились и чинно *пошли в ограду*» (ТД, 4, с. 106).

Упоминаниями об объектах, относящихся к церкви (*церковной площади, церковном куполе, церковной караулке, церковноприходской школе/ церковной школе, церковнославянском языке, церковных звонах, церковном колоколе, церковной крыше, церковных книгах, церковной калитке*), а также о лицах из мирян, активно участвующих в делах церкви (*церковном ктиторе, членах церковного совета*), автор косвенно свидетельствует о полной или частичной воцерковлённости своих героев – казаков.

Благодаря образу церкви автор также указывает на некоторые изменения в традиционном сознании казаков, преимущественно младшего

поколения. Так, звуки церковного колокола в самый Великий христианский праздник, праздник Пасхи, сопровождают знаковое для казаков событие природы – ледоход («Под мерные удары церковного колокола на Дону, сотрясая берега, крушились, сталкиваясь, ледяные поля» (ТД, 1, с. 173)), которое также можно расценивать и в качестве образа разрушения старых устоев казачества. После описания ледохода сразу следует повествование о светлом богослужении, где за счёт противопоставлений автор показывает контраст между светом Божьего мира и неблагочестивым поведением молодых казаков: «В решетчатых окнах праздничный и *отрадный переливался свет*, а в ограде *парни щупали повизгивавших потихоньку девок* <…> *целовались, вполголоса рассказывали похабные истории*» (ТД, 1, с. 173). Так и в другой Пасхальный день колокольный звон также сопровождается описанием радостного события – освобождения из ледяного плена реки, могущего расцениваться и как образ освобождения человечества от смерти Воскресением Христовым («На Дону с немолчным скрежетом ходили на дыбах саженные крыги. *Радостный,* полноводный, *освобождённый Дон* нес к Азовскому морю ледяную свою неволю» (ТД, 1, с. 187)). И снова вслед за событиями Божьего мира автор описывает противоположное этому мрачное событие – попытку Натальи лишить себя Божьго дара жизни, которое в христианской православной культуре считается смертным грехом, удаляющим человека от Божьей любви и Промысла о нем. Автор, таким образом, показывает контраст двух миров (Божьего и не Божьего), присутствующих в романе.

Другое противопоставление – описание видимой набожности Петра Богатырева («Перед отъездом из Усть-Хоперской Богатырев отслужил *в церкви молебен*» (ТД, 3, с. 293)) и последующей жестокой расправы над пленными Сердобского полка, по сути такими же христианами, по его наводке: «А нонче пошли по хуторам гонцов, чтобы оповестить, каких типов гоним. Их народ будет судить своим судом!» (там же).

Григорий, обозревая вид разрушенной церковной ограды, испытывает равнодушие, а ветхий вид самой церкви свидетельствует об охлаждении народной веры и оставлении попечения о ней: «<…> *полуразрушенная церковная ограда* зияла проломами. “Кирпич на печки понадобился”, – *равнодушно подумал Григорий.* Церковь стояла по-прежнему маленькая, вросшая в землю. *Давно не крашенная крыша* ее золотилась ржавчиной, *стены пестрели бурыми подтеками*, а там, где *отвалилась штукатурка*, — ярко и свежо краснел обнаженный кирпич» (ТД, 4, с. 325).

М. А. Шолохов описывает варварское обращение молодого поколения казаков с метрическими церковными книгами (как раз-таки, фиксирующими связь поколений в церковной традиции) и также показывает крайнюю степень (см.: *даже*) такого варварства – святотатство, выражающееся в отношении к священным книгам своих дедов: «В *церковной караулке* растащили все метрические книги, а когда покурили их, по домам пошло на цигарки все, включая старые ребячьи учебники и *даже стариковские священные книги*» (ТД, 4, с. 301).

С корнем *крест-* в «Тихом Доне» обнаруживается 104 словоформы, в подавляющем большинстве (84 употребления) относящиеся к авторскому повествованию. При этом крест как вещественный символ христианства упоминается 28 раз. Это упоминания о крестах на куполах церквей, нательных крестах казаков, могильных крестах.

Крест служит в романе некоей меткой, обозначающей пространство Божьего мира. А окружающий контекст может свидетельствовать о значении этого духовного мира для казаков. Так, для матери Бунчука нательный крест выступает в качестве предмета, несущего в себе отпечаток той благодатной силы Божьей, которой обладал святитель Николай Мирликийский Чудотворец, – способной защитить и сохранить от бед: «Защити и спаси, святой угодник-милостивец, укрой и оборони…» (ТД, 2, с. 186). Провожая сына, она «шептала (молитву к святому Николаю Мирликийскому – *А. М.*), *прижимаясь к кресту* горячечными глазами» (там же); красноармейцы

отряда Подтёлкова предъявляют свой «маленький нательный крест» (ТД, 3, с. 300), «позеленевший медный крест» (ТД, 2, с.331) в качестве кода их православной идентификации. Аникушка также носит нательный крест, относится к нему с благоговением, так как и списанный им сакральный текст молитвы прикрепляет в то же место, где находится и крест – на «*гайтан, повыше креста*» (ТД, 1, с. 242). Автор в ряде случаев обращает внимание на ветхость, старину, давность этих крестов: «поднимала к голубому небу *вылинявший позолоченный крест* невысокая колоколенка кирпичной церкви» (ТД, 3, с. 361), «*позеленевший* медный *крест*» (ТД, 2, с.331), «*Кресты стояли, снизу доверху оплетенные приветливыми синими вьюнками*» (ТД, 4, с. 181). Григорий видит себя во сне бегущим между «осевшими могилками, *покосившимися крестами* и часовенками» (ТД, 4, с. 76)). Такие акценты, с одной стороны, могут свидетельствовать о древности православной веры на Дону, а с другой стороны – указывать на некоторое забвение этой самой веры.

Действие изображения на себе (или другом человеке) крестного знамения, в том случае, если оно совершается осмысленно, можно расценивать как открытое исповедание Христа. О самом *крестном знамении*, используемом казаками, в тексте упоминается всего 3 раза. Автор отмечает руку Мирона Коршунова, «поднимавшуюся в *крестном знамении*» (ТД, 1, с. 174) за светлым Богослужением Пасхи; и руку Петра Мелехова, которая «свисала с саней, чертила талый снег пальцами, перед смертью сложенными для *крестного знамения*» (ТД, 3, с. 187); также и «заскорузлые клешнятые пальцы» Пантелея Прокофьевича, которые сложились в «*крестное знамение*» (ТД, 1, с. 82). О действиях, предпринимаемых казаками для осуществления крестного знамения (*креститься, перекреститься* и др.), автор свидетельствует гораздо чаще. Так, казаки крестятся – налагают на себя/другого крестное знамение (*перекреститься* – 29 раз, *креститься* – 11 раз, *крестить*/*перекрестить* – 4 раза, *закреститься* – 3 раза). Также к этой группе можно отнести действия, сопровождающиеся (либо не

сопровождающиеся) осенением себя/других крестным знамением: *крестясь* – 12 раз, *не крестясь* – 1 раз, *крестя* – 2 раза, *перекрестив* – 1 раз, *не перекрестив* (*лба*) – 1 раз.

Можно отметить, что чаще всего крестятся в семье Мелеховых: Пантелей Прокофьевич (9 случаев + 2 случая, когда совершает другие действия, крестясь), Ильинична (4 раза себя, 1 раз Григория), Григорий (3 случая), Петр (2 случая), дальний родственник Мелеховых, Макар Ногайцев (1 раз). Автор лишь не отмечает, чтобы крестилась Дарья. Из семьи Коршуновых крестится Наталья (1 раз себя, 1 раз своих детей) и дед Гришака (1 раз). Осеняют себя крестным знамением и другие казаки романа, как молодые – Чубатый (2 раза), Прохор (2 раза), Калмыков (1 раз), Чикамасов (1 раз), так и старики: трое стариков у церкви (1 раз), старики в курене отца Петра Богатырева (1 раз), кучер Емельян (1 раз), Матвей Кашулин (1 раз), старик (1 раз), старики (1 раз). Наряду с мужчинами также крестятся и женщины: старухи (1 раз), бабы казачки (1 раз), старуха, тетка Аксиньи, (1 раз), пожилая баба (1 раз), молодая баба (1 раз). Неоднократно автор изображает, как казачки дают свое материнское благословение посредством осенения крестным знамением благословляемых. Ильинична крестит Григория («Ильинична, *крестя и целуя Григория*, зашептала скороговоркой» (ТД, 3, с. 281) наставления о том, чтобы сын не забывал Бога.); Наталья – своих детей («Она поманила пальцем к себе детей, обняла их, *перекрестила*» (ТД, 4, с. 147)); старуха-казачка, «величественная и дородная» (ТД, 4, с. 28), став матерью-заступницей для пленного красноармейца, крестит его и своего внучонка, благословляя их в опасную дорогу («На другой день, как только смерклось, старуха *перекрестила* собравшихся в дорогу» (ТД, 4, с. 30)). Мать Мишки Кошевого и мать Бунчука благословляют своих маловерующих (или совсем не верующих в Бога) сыновей, посредством крестного знамения: «Мать подсадила Мишку на лошадь, *перекрестила*» (ТД, 3, с. 164); «Она (мать Бунчука – А.М.) торопясь, сняла с себя *нательный маленький крест*, – целуя сына, *крестя его*, надела на шею» (ТД, 2, с. 186).

Об определённой степени осмысленности могут свидетельствовать как характеристики совершаемого действия, так и ситуации, в которых эти действия совершаются. Так, Пантелей Прокофьевич вернувшись невредимым с войны «*широко перекрестился*» при этом «*поклонившись на восток*, долго не поднимал от горячей выжженной земли свою седую голову» (ТД, 4, с. 37), как бы выражая таким способом благодарность Богу за сохранение своей жизни. В другом случае Пантелей Прокофьевич, приняв решение, значимое для судьбы всей семьи, – не отступать, – «*закрестился широким, машистым крестом*» (ТД, 3, с. 100). При этом автор отмечает, что глава семьи «положил три поклона» (там же) и в своём решении надеется на помощь Пресвятой Богородицы: «Ну, коли так – остаёмся! *Укрой и оборони нас, царица небесная*!» (там же). Также и перед уходом на фронт старик Мелехов кладет «два земных поклона, – *крестясь на иконы*» (ТД, 4, с. 186), а жизнь своих домашних вверяет Господу: «Ну, храни вас господь!» (ТД, 4, с. 187). При получении радостной новости – известия о том, что его сын Григорий жив, Пантелей Прокофьевич «Два раза <…> поднимал руку, чтобы *перекреститься*, и опускал ее, будучи не в силах донести до лба» (ТД, 4, с. 206).

Многие казаки в романе крестятся при виде покойников, что указывает на бытующую в их обществе православную традицию молиться об упокоении душ христиан. Поминает за упокой души усопших как Пантелей Прокофьевич («*Погребальный звон* заставил его в лесу *снять шапку, перекреститься*» (ТД, 4, с. 205), «*снял шапку, перекрестился*» (ТД, 4, с. 202)), так и другие казаки и казачки: «старики и старухи, проходя мимо выморочной хатенки, *крестились и поминали за упокой души убиенных*» (ТД, 4, с. 97); дед Гришака «*перекрестился,* поцеловал измазанный желтой глиной ледяной лоб» (ТД, 3, с. 149) своего покойного сына; казаки отходили от места с убитыми, «поспешно, крестясь и не оглядываясь» (ТД, 2, с. 31), «казаки, проезжая (мимо убитого – *А. М.*), *крестились*» (ТД, 1, 280).

Повествователь отмечает, что Ильинична совершает крестное знамение не механически, а с чувством и в соответствии с ситуацией, то есть, осмысленно. Например, когда стали отступать красноармейцы, Ильинична «с чувством *перекрестилась*» (ТД, 4, с. 36); когда Наталья произносила проклятья на своего мужа, тогда также, «*охваченная страхом*, Ильинична *перекрестилась*» (ТД, 4, с.137).

Казаки крестятся как перед едой («Прохор не заставил себя упрашивать, сел, перекрестился, улыбаясь, принял из рук хозяина кружку со сладко пахнущим самогоном» (ТД, 3, с. 330)), так и после еды: «Григорий прижмурил глаза и, отодвинув чашку, встал, крестясь» (ТД, 1, с. 149), «Григорий, огрузившийся едой, встал тяжело, пьяно перекрестился» (ТД, 2, с. 251), «Петро встал, крестясь на мутные, черного письма, иконы» (ТД, 3, с. 97), а также перед сном: «Калмыков, крестясь, лег с ним рядом» (ТД, 1, с. 303), казак Чикамасов ложится спать, «крестясь на сон грядущий» (ТД, 2, с. 143); также и Григорий, придя рано утром с игрищ, не забывает перекреститься, прежде чем лечь в постель: «На цыпочках прошел в горницу, разделся, бережно повесил праздничные, с лампасами, шаровары, *перекрестился,* лег» (ТД, 1, с. 25).

Крестятся казаки и в особых жизненных ситуациях, либо опасных для жизни, либо чрезвычайно ответственных. Во время шума орудийных выстрелов «на гумнах на минуту приостанавливалась работа, *бабы крестились,* тяжело вздыхали, вспоминая родных, *шепча молитвы*» (ТД, 4, с. 187); «Старик выпустил из рук налыгач, снял старенькую казачью фуражку; крестясь на ходу, повернулся на восток лицом» (ТД, 3, с. 325); «крестилась на арбе молодая баба» (там же); Чубатый, осуществляя смертный приговор человеку, также крестится: «Чубатый *еще раз перекрестился*, искоса глянул, как матрос, отставив ногу, поднимает маузер и сосредоточенно жмурит глаз – и, сурово улыбаясь, выстрелил первый» (ТД, 2, с. 170); Пантелей Прокофьевич крестится при выполнении ответственного поручения по встрече начальства: «*проворно перекрестился* и взял покрытое

расшитым рушником блюдо с хлебом-солью» (ТД, 4, с. 100); во время казни Подтелкова «некоторые (казаки – *А. М.*), *крестясь, стали расходиться*» (ТД, 2, с. 348).

Четырежды упоминается церковное Таинство Крещения (*окрестить / крестить* (детей) – 3 раза, *крестины* – 1 раз): «Я с ним детей не крестил, и нечего мне с ним прощаться!» (ТД, 4, с. 205), единожды – участница Таинства Крещения – *крестная мать* (ТД, 1, с. 92). Один раз словоформой с корнем *крест-* именуется человек, перешедший из христианства в другую веру, – *выкрест* (ТД, 1, с.132).

Понятие о *крестной ответственности* в одном случае отражено в несобственно-прямой речи главного героя – Григория Мелехова. Здесь выражается христианское представление об ответственности перед Богом за чужие жизни: «<...> сумеет ли он водить так, как надо? Хватит ли у него умения управлять тысячами казаков? Не сотня, а дивизия была в его подчинении. И ему ли, малограмотному казаку, властвовать над тысячами жизней и нести за них *крестную ответственность*» (ТД, 3, с. 195–196).

Одним из признаков веры в Бога является наличие в доме икон – изображений Бога и Его святых. В романе «Тихий Дон» мы встречаем наряду с более распространённым именованием ‘икона’ также именование ‘образ’. Прояснение отношения казаков к иконам может более полно воссоздать их картину мира. Поэтому были проанализированы словоупотребления с корнем *икон-* и *образ-* в окружающем их контексте. В соответствии с авторским описанием (в котором встречается 16 из 18 словоупотреблений с корнем *икон-* и 7 из 8 словоупотреблений с корнем *образ-*) именно старики большей частью в той или иной мере сохраняют православную христианскую традицию. Так, у матери Ильи Бунчука, казачки, имеется «*тяжелый застав икон* в переднем углу горницы» (ТД, 2, с. 184). Старики-казаки крестятся на иконы в доме у отца казака Петра Богатырёва: «Вскоре в курень к отцу Петра Богатырева пришли старики. *Каждый из них* входил, *снимал у порога шапку, крестился на иконы* и чинно присаживался» (ТД, 3, с.295)). У деда Гришаки

Коршунова мы видим «стопку церковных книг, сложенных *под образами*» (ТД, 1, с.184); крестится на иконы и Пантелей Прокофьевич: «*перекрестился на* черную, мутного письма *икону*» (ТД, 1, с.67); «<…> снял треух и *перекрестился на образ*» (ТД, 1, с. 195); «лишний раз *перекрестился на образ*» (ТД, 1, с.82)*;* «*помолился на образа*, крякнул» (ТД, 2, с. 245); «положил два земных поклона, – *крестясь на иконы*» (ТД, 4, с. 186). На примере семьи Мелеховых автор обращает внимание читателя на состояние православной казачьей традиции. Так, Пантелей Прокофьевич и Ильинична благословляют иконами Григория и Наталью («Пантелей Прокофьевич, блистая чернью выложенной сединным серебром бороды, *держал икону*. Ильинична стояла рядом» (ТД, 1, с.94)), а затем уже одна Ильинична благословляет на брак Дуняшку: «– Ну что же, до́чушка... – прошептала она (Ильинична – *А. М.*), *снимая икону*, – раз уж ты так надумала, *господь с тобой, иди*...» (ТД, 4, с. 280). Автор отмечает наличие в доме Мелеховых икон, которые находятся на самом лучшем и видном месте – в переднем углу – и которые имеют дорогое украшение (например: «В углу под расшитыми полотенцами *тусклый глянец серебрёных икон*» (ТД, 1, с.25)). В то же время иконы у Астаховых читатель видит уже в простом бумажном обрамлении: «<…> вверху – *образа в бумажных ярко-убогих ореолах*» (ТД, 1, с. 56). Иконы в семье Мелеховых имеют отпечаток старины: серебро их блестит неярко. Таким образом, можно сделать вывод, что эти иконы появились в доме Мелеховых давно. Автор отмечает, что на иконы обращает внимание Григорий («Искрится на камельке осколок зеркала, лишь *в переднем углу темно и тускло отсвечивает посеребренный оклад иконы*…» (ТД, 3, с. 213)). Он относится к ним как к неотъемлемой части родного жилья: «В густой темноте звенели комары, *тусклой позолотой блестели иконы в переднем углу.* Вдохнув с детства знакомый, волнующий запах родного жилья, Григорий спросил <…>» (ТД, 3, с. 307). На иконы крестится старший сын Мелеховых: «Петро встал, *крестясь на мутные, черного письма, иконы*» (ТД, 3, с. 97). Именно под образами встречаются жених и невеста – Григорий

и Наталья («Петро сунул Григорию в руку конец платка, вспрыгнул на лавку, повел его по-за столом к невесте, сидевшей *под образами*» (ТД, 1, с. 93)), и там же усаживают гостя и соседа – Степана: «Бабы изредка метали в сторону сидевшего *под образами* Степана любопытные взгляды» (ТД, 3, с. 59). Однако для казаков младшего поколения икона не мыслится настолько значимой. Так Григорий уже не относит икону к вещам необходимым и ценным, ставя её в один ряд с цветочным горшком, а следование казачек традиции почитания икон им негативно оценивается как *бестолковость*: «Григорий дивился *бестолковости* баб, тащивших в телеге цветочные горшки, *иконы* и оставлявших в хатах вещи необходимые и ценные» (ТД, 1, с.235). Яков Фомин под образа садится в шапке (ср. замечание его матери: «Шапку-то сыми, нехристь! Кто же *под образа* садится в шапке?» (ТД, 4, с. 347)).

В романе чётко выражено новое, революционное отношение к важной христианской ценности – почитанию царя как помазанника Божия. Это отражено функционированием в романе слов с корнями *цар-, импер-, государ-*. Уже пространное описание отношения Коршуновых к изображению императорской семьи говорит о потере уважения к Царю, обесценивании его значимости для Отечества и, соответственно, об отсутствии желания его защищать. Изображение царской фамилии напечатано на простой клеёнке, что отражает и общую тенденцию общества к обесцениванию персоны царя, десакрализации его образа в государстве. Коршуновы позволяют себе ставить на изображение императорской семьи бутылки с водкой, класть картофельную кожуру, плевать огуречнные семечки. В упоминаемом здесь эпизоде автор показывает контраст между должным и реальным положением дел: выполненная в пышном оформлении надпись, обозначающая титул царей «Самодержцы всероссийские» и именование царя Николая «Его императорское величество», никак не вяжется с разлитой водкой и огуречным рассолом, которые отнюдь не способствуют осознанию царского величия; а якобы благоговейный взгляд

Мирона Григорьевича как-то не стыкуется с им же заплёванным мундиром государя: «Мирон Григорьевич, снизив голову, глядел на залитую водкой и огуречным рассолом клеенку. Прочитал вверху завитую затейливым рисунком надпись: “Самодержцы всероссийские”. Повел глазами пониже: “Его *императорское величество государь император Николай*…” Дальше легла картофельная кожура. Всмотрелся в рисунок: лица *государя* не видно, стоит на нем опорожненная водочная бутылка. Мирон Григорьевич, благоговейно моргая, пытался разглядеть форму богатого, под белым поясом мундира, но мундир был густо заплеван огуречными скользкими семечками. Из круга бесцветно одинаковых дочерей самодовольно глядела *императрица* в широкополой шляпе» (ТД, 1, с. 83).

Авторское описание внешности и поведения государя при встрече с ним казаков («Приезжал в Ставку *царь*, и Крючкова возили ему на показ» (ТД, 1, с. 263)), изобилующее негативно поданными деталями (эпитетами), не внушает к нему не только уважения, но даже симпатии: «*Рыжеватый сонный император* осмотрел Крючкова, как лошадь, поморгал *кислыми сумчатыми* веками, потрепал его по плечу» (там же). При посещении глазной клиники особой императорской фамилии автор даже не упоминает конкретного имени, как бы подчёркивая безликость этого человека. Такими штрихами автор передаёт видение императора глазами самих казаков. А в данном фрагменте именно взгляд Григория, сложившийся, несомненно, и под влиянием бесед с ковалем Гаранжой, выражает общее настроение того времени. Император и члены его семьи представляются герою пассивными, малоумными, самодовольными, неискренними: «*Особа* задавала приличествующие ее положению и обстановке *нелепые вопросы*» (ТД, 1, с. 342); «В светлых *пустых глазах особы тлела скука*, *пресыщенность*. Рыжеватая левая бровь *заученно приподнималась* – это делало лицо *особы* более выразительным» (ТД, 1, с. 343); «*Особа*, недоуменно свесив *брюзглую губу*, повернулась к сопутствовавшему ей седому генералу» (там же). Автор проводит параллели между внешним

видом императорской особы с её свитой и внешним видом Григория, создавая контрастные ряды определений: *блестящий, дорогой – небритый, худой, воспалённый*, ср.: «Толпа *блестящих мундиров* и густая волна *дорогих духов* надвигалась на Григория. Он стоял возле своей койки *небритый, худой, с воспаленными глазами*» (там же).

Григорий в форме инвективы высказывает своё негативное отношение к императорской фамилии и её свите в связи с этими наблюдениями: «Ах, *гадюки! Проклятые! Дурноеды!* ...» (там же). Он считает высоких особ виновниками тех бед, которые происходят в его жизни: «*Вот они*, на чью радость нас выгнали из родных куреней и кинули на смерть...» (там же). Таким образом, в представлении главного героя на тот момент императорская семья и её окружение выглядят как организм, паразитирующий на теле народа. В какой мере такое видение отражало реальность, из контекста понять нельзя. Учитывая настоящее прославление царской семьи в лике православных святых, можно утверждать, что сама царская семья не могла быть безнравственной и, более того, была искренне религиозной, чего нельзя сказать о многих из её окружения. Тем не менее, в связи со сложившимся общим негативным впечатлением у казака не возникает желания защищать царя, эта традиционная ценность в его картине мира нивелируется.

В данном фрагменте образ царя (в лице особы императорской фамилии) сопряжен с православной верой, поскольку особа раздает больным иконки: «*Царственная особа*, переходя от койки к койке, раздавала *иконки*» (там же). Создается впечатление, что особа относится к вере холодно – иконку не передает, а *сует* в руки («<...> *особа* соизволила милостиво *сунуть* в руки Григорию *иконку* <…>» (ТД, 1, с. 344)). Отмечается механистичная повторяемость действий: *от койки к койке, раздавала*. Соседствуя с негативным образом императорской особы, сам факт дарения иконы видится также негативно окрашенным, обессмысленным. Представляется, что и вера

православная в такой ситуации не имеет особой традиционной ценности для казака, как и сам царь.

М. А. Шолохов в авторском повествовании романа «Тихий Дон» ярко высвечивает тенденцию отклонения казаков от православия, хотя и изображает ее на контрасте со всё ещё живой народной христианской традицией.

Выводы

1. Подводя итог анализу лексико-фразеологического материала романа, можно заключить: использование в тексте «Тихого Дона» языковых единиц с корнями *бог-, господ-, христ-, вер-, мол-, крест-*, *церков-/церкв-, икон-, образ-* как эксплицитно, так и имплицитно сигнализирует о привычности христианских реалий для сознания казаков.

2. Анализ высказываний самих казаков, которые содержат устойчивые сочетания, включающие в состав на деривационном уровне словоформы с корнями *бог-*, *господ-*, *христ-* (в романе выявлено 339 случаев употребления в речи казаков таких устойчивых единиц), позволяет отметить следующие их представления о Боге: Бог (в частности, Иисус Христос) – высшая ценность; Бог – источник всех благ; Иисус Христос – Спаситель; Бог – защитник и покровитель; Бог – источник истины и Судия; Бог силен прощать согрешения; Бог – источник милости. Такие представления о Боге созвучны православному «Символу Веры» и молитве «Отче наш». Но в части фразеоупотреблений обращение к Богу происходит у казаков бессознательно, а в каких-то случаях православная семантика таких словоупотреблений стирается.

3. Анализ фрагментов текста с включением слов религиозной семантики с корнями *бог-, господ-, христ-, вер-, мол-, крест-* в речи персонажей дает представление об отношении героев романа, казаков, к Богу. Исследование позволяет утверждать, что, хотя в мировидении казаков в

качестве ценностей ещё присутствуют базовые ценности православия – вера в Бога, надежда на Бога и любовь к Богу, выражающаяся в соблюдении Божиих Заповедей, данные ценности претерпели ряд видоизменений, отводящих казаков в сторону от осознанного следования православию.

4. В языковой картине мира казаков – персонажей романа «Тихий Дон» – наряду с ценностью Бога и православной веры в качестве ценности в ряде фрагментов выступает само казачество, а также различные политико-правовые идеологии, от которых зависит характер общественно-политического строя, – монархизм и большевизм. Также для части казаков ценностью выступает самоволие, признающее за истину лишь индивидуальные, субъективные ценности.

4. Анализ текстовых фрагментов романа «Тихий Дон», включающих нефразеологические словоформы с корнями *вер-*, *бог-*, *господ-, христ-, мол-*, *крест-*, которые содержат сему ‘религия’ и в которых выражается прямое отношение персонажей к православной вере, позволяет разделить всех действующих лиц на три категории: 1) тех, для кого вера является жизненным ориентиром; 2) тех, кто лишь философствует о вере; 3) тех, кто декларирует неверие в Бога.

5. Анализ лексем, напрямую отсылающих к религиозной сфере, дает автору возможность показать православное мировоззрение в качестве традиционного для казаков, но с многочисленными трансформациями. При этом трансформирование православного мировоззрения заметно в сознании как младшего, так и старшего поколения казаков, хотя и не в равной мере. Старики сохраняют православное мировидение и репрезентируют его образцы в большей степени, а трансформации в их мировоззрении наблюдаются на уровне принятия Воли Божьей и соблюдения Заповедей Божьих. Среди старых казаков особо стоит дед Гришака Коршунов, который на протяжении всего повествования с наибольшей чёткостью и последовательностью демонстрирует приверженность православной вере вплоть до своей христианской кончины. Представители младшего поколения

казаков в ряде случаев либо игнорируют, либо открыто отрицают Бога как абсолютную ценность. Православные ценности в романе являются более актуальными для простых казаков, менее актуальными – для офицерского состава и почти не актуальными в среде интеллигенции. Казачьи воинские ценности, выражаемые девизом «За Веру, Царя и Отечество», трансформируются в сторону защиты материальных благ – земли в пределах Войска Донского, личного имущества и личной жизни. Наибольшей трансформации в православной ценностной картине мира казаков «Тихого Дона», подвергаются следующие Заповеди Декалога: «Я Господь, Бог твой», «Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно», «Не убивай», «Не прелюбодействуй», «Не кради».

6. Учитывая существовавшую с времён Азовского сидения ориентацию казаков на заповеди Божьи, завет старого казака, который совпадает с заповедью «Не кради», а также согласие молодого казака с тем, что на войне чужого брать нельзя, и позицию Григория Мелехова по этому поводу, можно заключить, чтокакая-то часть казачества, по мнению автора, придерживалась нравственных христианских ориентиров, порицая грабеж на войне.

7. Лексемы с корнями *вер*-, *бог*-, *мол*-, *крест*- в ряде случаев выступают для персонажей романа «Тихий Дон» в качестве маркеров разделения людей на «своих» и «чужих» по религиозному принципу, причём казаки, приверженцы старого порядка, относят к числу «своих» именно тех, кто исповедует православную веру. Это свидетельствует о наличии у казаков православного мировидения, которое можно считать для них традиционным.

8. В то же время автор показывает смещение ценности веры с вершины ценностной иерархии, а у отдельных персонажей и прямое отрицание этой ценности, что говорит о трансформации их мировидения и разрушении православной картины мира казаков.

9. В авторском повествовании, в отличие от речи персонажей, содержится лишь незначительная часть слов с корнем *бог*- (9 из 266), на треть меньше, чем в репликах героев, слов с корнем *мол*- (19 из 51) и совсем

не содержится слов с корнями *вер-, господ-, христ-,* употребляемых с религиозной семантикой. Из этого следует, что писатель не берётся напрямую характеризовать своих персонажей в плане их отношения к Богу. Однако в речи повествователя в гораздо большем количестве, нежели у персонажей, наличествуют слова религиозной семантики с корнями *крест-* (84 из 104), *церков-/церкв-* (65 из 88), *икон-* (16 из 18) и *образ-* (7 из 8), благодаря которым герои получают имплицитные характеристики, связанные с их мировосприятием.

10. Функционирование слов религиозной семантики в авторском повествовании показывает читателю, что при наличии ещё живой казачьей православной традиции возникает отчетливая тенденция множественных её трансформаций, развивающихся по направлению от Богоцентрической христианской жизни к антропоцентрической безбожной культуре.

Глава 3. ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО И ВЕЧНОГО В ПРАВОСЛАВНОЙ КАРТИНЕ МИРА ДОНСКИХ КАЗАКОВ

§ 1. Когнитивный диссонанс и коммуникативная неудача как следствия несовпадения отношения персонажей романа к православным ценностям

В художественном произведении создаются различные типы языковых личностей, и ключевые проблемы произведения, как правило, раскрываются в изображении взаимодействия персонажей, в раскрытии внутреннего мира героев произведения, их представлений о мире, их системах ценностей.

Представления человека о предметах или явлениях окружающей действительности могут изучаться с лингвокогнитивных позиций.

Характеризуя предмет когнитивистики, Е. С. Кубрякова пишет, что это наука «о знании и познании, о результатах восприятия мира и предметно-познавательной деятельности людей, накопленных в виде осмысленных и приведенных в определенную систему данных, которые каким-то образом репрезентированы нашему сознанию и составляют основу ментальных, или когнитивных, процессов» [Кубрякова 1994, с. 34].

Ю. Н. Караулов, вслед за В. фон Гумбольдтом, справедливо заявляет, что «нельзя изучать человека вне его языка» [Караулов 2010, с. 3]. Так, в лексическом значении слова, его коннотативном компоненте, синтагматических отношениях языковых единиц, интонации предложений и даже в отсутствии в речи субъекта определенных слов выражаются представления человека о том или ином предмете или явлении реального мира. Такие представления о мире, или «структуры сознания» [Скребцова

2011, с. 22], в когнитивистике называют *когнициями*. Когниции включают в себя не только научное, но и обыденное знание о предмете или явлении. Хотя в когнитивной науке принято разграничивать понятия когниции и знания (в отличие от знания, связанного с адекватной репрезентацией действительности, в состав когниции могут входить также и заблуждения [Скребцова 2011, с. 22]), и то, и другое можно свести к родовому понятию знания в широком смысле этого слова. Знание, которое человек принимает для себя как истину, становится выражением его мировидения.

Ю. Н. Караулов указывает, что когнитивный уровень характеризует картину мира, свойственную языковой личности, и воплощен в ее тезаурусе [Караулов 2010]. В результате взаимодействия между когнициями у носителя лингвокультуры может изменяться картина мира. В том случае, когда новые понятия резко противоречат уже устоявшимся, не находят места и связей в сложившейся картине мира, в сознании субъекта может возникать когнитивный диссонанс. По определению Л. Фестингера, когнитивный диссонанс – это «существование противоречивых отношений между отдельными элементами в системе знаний» [Фестингер 1957, эл. ресурс]. Позволим себе расширить данное определение, добавив, что когнитивный диссонанс может возникать также в виде осознания противоречий между отдельными ценностями в рамках одной аксиологической системы, заключающимися в знаниях о мироустройстве.

В диалогах романа «Тихий Дон» часто можно обнаружить, что непонимание, возникающее между собеседниками и принимающее форму коммуникативной неудачи, заключается в возникшем у какой-либо из сторон когнитивном диссонансе – противоречии в системе его знаний от вновь полученной информации. Такие диалоги можно отличить по особой экспрессивной окраске высказываний, по вопросительным конструкциям с коннотацией удивления или недоумения, по фразеологическим единицам, объясняющим позицию говорящего; по несовпадению интерпретаций разными коммуникантами семантики одной и той же лексемы и т.д. Можно

предположить, что собеседники, имеющие сходные, но не тождественные картины мира, оказываются в ситуации коммуникативной неудачи вследствие несоответствия старых знаний или представлений новым (или просто другим), полученным от противоположной стороны. В «Тихом Доне» сталкиваются ценностные картины мира двух социокультурных общностей в рамках одной страны: казаков – с одной стороны и неказаков – рабочих, крестьян – с другой. Кроме того, можно говорить о столкновении ценностных картин, сформированных у людей как носителей определенных идеологий, например, большевиков и тех, кто не приемлет их представлений об идеальном устройстве общества. В этом смысле коммуникативные неудачи на фоне когнитивного диссонанса, возникающие в общении представителей одной культуры (казаков), могут напрямую свидетельствовать о внутрикультурных изменениях традиционной ценностной картины мира одного из собеседников, а коммуникативные неудачи, возникшие вследствие когнитивного диссонанса между представителями разных культур, отражают отличительные ценности разных культур.

Поясним данный тезис конкретными примерами.

Одной из ключевых тем романа является тема гражданской войны, одной из причин возникновения которой видится изменение традиционного народного мировидения. Представляется важным анализ тех эпизодов романа, в которых когнитивный диссонанс изображен как фактор разворачивания идеологически обусловленных ситуаций, демонстрирующих развитие непонимания как результата несоответствия ценностных картин мира как у носителей единой культуры – казаков, так и у представителей культуры казаков и русских рабочих-большевиков.

Обратимся прежде к фрагменту коммуникативной неудачи между представителями разных культур – казачьей (в лице Федота Бодовскова) и культуры русского рабочего (в лице Штокмана). Обмен первыми репликами только намечает принадлежность собеседников к разным этносоциальным

объединениям. Он проявляется на лексико-грамматическом уровне через употребление ими в диалоге разных форм одного и того же слова (Штокман приветствует Бодовскова, с которым заводит разговор, словоформой во множественном числе «*Здравствуйте!*», а в ответ получает форму единственного числа – «*Здравствуй!*». Эта разница в формах приветствия подчеркивает стремление первого собеседника быть вежливым с незнакомым человеком и необидную, с точки зрения казака, манеру поздороваться с человеком, которому у отвечающего нет желания демонстрировать его чужесть) и следующего за этим оперирования словами разных сфер общенационального языка. В целом диалог происходит без потери собеседниками понимания сути, однако вызывает то у одного, то у другого некоторые затруднения:

«– *Большой* ваш хутор? / – *Здоровый* хутор.

– *Кузнецы* есть?/ – *Ковали*, то есть? Есть и *ковали*» (ТД, 1, с.122–123).

В продолжении беседы, снова возникает семантический диссонанс, вызванный отсутствием в лексиконе Штокмана понятия ‘рожак’. Понимание нарушается, Штокману требуется разъяснение:

«– Тамошний *рожак*?

– Как вы говорите?

– Спрашиваю: *родом откеда*?

–А-а, да-да, тамошний, ростовский» (ТД, 1, с.122–123).

Противопоставление разных физиологических возможностей говорящих в авторском описании (у Федота *намётанно-зоркий глаз*, Штокман же смотрит, *подслепо моргая*) и диалоге (казак указывает на птиц вдалеке: *Вон они ходют...,* а в ответ получает признание Штокмана – «*Не вижу*») усиливает контраст:

«<...> на гребне, в коричневом бурьянном сухостое, в полверсте от дороги калмыцкий, *наметанно-зоркий глаз* Федота различил чуть приметно двигавшиеся головки дроф.

– Ружьишка нету, а то б заехали на дудаков. *Вон они ходют*… – вздохнул, указывая пальцем.

– *Не вижу*, – сознался пассажир, *подслепо моргая*» (там же).

Таким образом, уже первая часть диалога настраивает читателя на восприятие собеседников как людей из разных «миров», имеющих неодинаковые способности и несовпадающий жизненный опыт. Дальнейшая беседа обнажает когнитивный диссонанс, который испытывает Федот при получении сведений о собеседнике. Противоречие на ассоциативном уровне возникает у казака при определении национальной принадлежности попутчика. Фамилия *Штокман* не вяжется у Федота с мыслью о русском происхождении, поскольку не оформлена как привычные его уху фамилии – прилагательные или существительные, имеющие омонимы среди нарицательных имен, и диссонирует с самим заявлением Штокмана о своей национальности:

«– Моя фамилия Штокман.

– *Не русский*, стало быть?

– Нет, *русский*. Дед из латышей происходил» (там же).

Как можно заметить, для отвечающего вхождение в число русских осознается вне связи с «чистотой крови»: достаточно того, что часть его старших родственников принадлежала к этому сообществу, сам он пользуется русским языком как родным и идентифицирует себя с русскими.

В конце диалога когнитивный диссонанс углубляется в связи с различным восприятием собеседниками сущности военной службы. Штокман понимает службу как то, что обременяет мирного обывателя, поэтому ее оценка в его сознании негативна. Для Бодовскова же служба не просто привычное дело – это занятие, составляющее смысл жизни казаков как членов этносоциального объединения, позволяющее каждому отличиться, доказать свою полезность, ощутить себя уважаемым человеком, ср.:

«– *Служба*, наверное, *обременяет*? А?

– Служба-то?.. *Привычные мы, только и поживешь, как на действительной*» (там же).

Использование формы обобщенно-личного предложения (*только и поживешь*) подчеркивает осознание службы как образа жизни каждого казака.

В целом эпизод развивает ситуацию восприятия казаком Штокмана как чужого человека, неспособного понять тех, с кем рядом он собирается жить. Данный эпизод обнажает различие ценностей у собеседников: ценность манеры казачьего свободного общения, ценность военной службы наличествуют у Федота Бодовскова, но отсутствуют у Штокмана.

Еще один эпизод коммуникативной неудачи с участием Штокмана и казаков также демонстрирует когнитивный диссонанс, который вскрывает межкультурное различие. На этот раз его вызывает разность взглядов на возможность распределения имущества, ср.:

«И Штокман заговорил вновь. Его слушали будто и внимательно и даже покрикивали с одобрением, но когда в конце он поставил вопрос о *распределении имущества* бежавших с белыми, – ответили молчанием» (ТД, 3, с.156).

Штокман оценивает распределение имущества как действие позитивное, приемлемое и необходимое (ведь хозяева этого имущества – идейные противники тех, кто будет его распределять), а казаки, напротив, как неприемлемое в их культуре (поскольку эти самые «противники» – вчерашние соседи, друзья, родственники тех, кому Штокман предлагает заняться дележом). Забрать у казака то, что ему принадлежит, и отдать кому-то другому – в сознании участников собрания, таких же казаков, явно расценивается как грабеж своими своих, да еще и предлагаемый *чужим* Штокманом. Поэтому казаки даже не тратят слов на объяснение своего несогласия с его предложением (*ответили молчанием*). Неприятие нового для казаков принципа, в соответствии с которым во главу угла ставится не принадлежность к одному этносоциальному объединению, а стремление

«отнять и поделить» имущество того, кто не согласен с твоими (*твоими* ли?) идеями, приводит к стремительному развитию ситуации, на которое Штокман не рассчитывал: *Толпа покатилась к выходу, как просыпанная дробь* (там же). Осмысление распределения имущества одних казаков между другими – явно против согласия первых – как грабежа, то есть действия беззаконного и, следовательно, безнравственного, а в христианской культуре и более того – грешного (ведь есть заповедь «Не кради»!), автор выражает устами Сёмки Чугуна. Шолохов снова использует конструкцию обобщенно-личного предложения, которая позволяет передать единство мнения всех казаков – негативное отношение к подобному распределению имущества. Лексическое наполнение предложения составляет устойчивое сочетание *моргать глазами*, вариант фразеологизма *хлопать глазами* – «проявлять растерянность, смущение, удивление и т п.» [Молотков 1968, с. 508.]. Реплика позволяет Сёмке подчеркнуть нежелание испытывать стыд за предлагаемый Штокманом поступок:

«– Хозяева придут, опосля *глазами моргай…*» (ТД, 3, с.156).

Примечательно, что самого Сёмку повествователь определяет как о*дного из беднейших.* Но даже крайняя степень нужды не служит для казака решающим фактором в принятии точки зрения Штокмана на возможность присвоения чужого имущества. Сёмка преодолевает соблазн поправить свое материальное положение именно потому, что предлагаемые действия вызывают в его системе знаний когнитивный диссонанс, не вписываются в систему его ценностей. Это выражается противопоставлением действий героя (*было подался – одумался*): «<…> *было* нерешительно *подался* вперед, *но* потом *одумался* и *махнул* варежкой» (там же).

Главный смысл передаёт глагол *одумался* (ср.: «Одуматься. 1. Подумав, переменить намерение, поняв ошибочность его» [Ожегов 1994, с. 438]).

Ценности, которые транслирует Штокман, принимают и некоторые казаки. Так, Иван Алексеевич Котляров, принявший идеологию большевиков, не понимает причины молчания своих одностаничников по

поводу распределения имущества и с досадой спрашивает их: «*Чего ж вы воды в рот набрали?*» (ТД, 3, с. 156). Таким образом, для Ивана Алексеевича, как и для Штокмана, обращение к иной системе ценностей становится причиной встречного непонимания участников ситуации.

Исповедование непривычной идеологии – путь к непониманию и отторжению от того сообщества, в которое ранее входил человек. Именно это, по сути, выбрасывает за пределы традиционного казачьего мировосприятия Мишку Кошевого. Став на сторону красных, он начинает делить мир не так, как прежде, – на казаков (своих) и неказаков (чужих), а иначе: на красных и всех остальных. Явившись к Мелеховым и считая себя женихом Дуняшки, он не волнуется о том, нравится ли он ее матери. Мало того, собираясь породниться с этой семьей, он напрямую говорит о желании повесить Григория как «*самого лютого для Советской власти врага*», дать *плетюганов* Пантелею Прокофьевичу. Кошевого не смущает даже то, что он убил брата своей возлюбленной. Неприязнь Ильиничны и ее реплику о том, что о сватовстве говорить не время, он практически игнорирует и в развитие темы заявляет: «<…> я вам делаю упреждению: Евдокею дуриком ни за кого не отдавайте, а то вам плохо будет» (ТД, 3, с. 366). Диалог Кошевого и Ильиничны демонстрирует, что, став носителем новой идеологии, Мишка (попутно заметим, что повествователь не называет его полным именем, оставляя его носителем пренебрежительной формы антропонима – *Мишка* – и тем самым подчеркивая негативную оценку его Ильиничной) всем своим поведением нарушает систему традиционных особенностей общения со старшим собеседником, да еще и матерью невесты, к которой положено было выказать хотя бы формальное уважение. М.А. Шолохов создает у читателя впечатление, что Кошевой не просто выходит за рамки приемлемого поведения, он перестает осознавать эти рамки. Не случайно он без раздумий предлагает потенциальной теще свои услуги по обеспечению ее и Дуняшки предметами *буржуйского, купецкого имения.*

Обещая при необходимости *приволочь* Ильиничне для нее или ее дочери что-нибудь *из буржуйского, купецкого имения*, он демонстрирует приемлемость для себя реализации принципа «распределения» чужого имущества: «Гостинцу я ей не привез, негде его взять, гостинца-то, а ежели вам *что из буржуйского, купецкого имения* надо, – говорите: зараз пойду и *приволоку*» (ТД, 3, с. 366). Такая трактовка диссонирует с традиционным, по сути христианским, отношением к чужой собственности казачки Ильиничны, резко негативно оценивающей предложение Кошевого фразеологизмом *упаси бог*, который служит для «выражения предупреждения, предостережения о нежелательности, недопустимости чего-либо» [Молотков 1968, с. 496], а затем поясняющей свою позицию (‘нельзя пользоваться чужим’, отвечающую восьмой заповеди Декалога – «Не кради»), как и казаки в вышеупомянутых эпизодах, обобщенно, с помощью глагола с отрицанием во множественном числе *не пользовались* в сочетании с наречием *сроду*, позволяющим отослать к поведенческой традиции – не покушаться на законное имущество других: «*Упаси бог! Сроду чужим не пользовались!*» (ТД, 3, с. 366). Конечно, можно возразить, что казаки как раз охотно *пользовались чужим*, так как издавна ходили в походы *за зипунами*, но то были военные походы [Дегтярев 2003, с. 190], а не изъятие имущества у людей, живущих с отнимающими в одном государстве и даже в пределах одного поселения. Однако в романе «Тихий Дон» неоднократно встречаются фрагменты, отражающие неоднозначное отношение казаков к присвоению имущества других казаков – мирных жителей. Так во фрагменте, где казак по прозвищу Чубатый украл ячменя для своего изголодавшегося коня, взводный офицер выражает негативное отношение к данному событию, упоминая об установленном за это наказании крайней степени, что указывает на общепринятый военный закон того времени: «Урюпин! Отдай ячмень, сукин сын! Тебя же, мерзавца, *расстреляют за это*!..» (ТД, 2, с.51). Также Петро Мелехов запрещает казакам, находящимся в его подчинении, трогать хозяйский мёд, подчеркивая использованием глагола в повелительном

наклоонении с отрицанием (*не дури*) оценку подобного поступка как могущего быть вызванным только неадекватностью человека:

« – А вот медов, парень, тут до черта. У одной старухи триста колодок. Ночью обязательно какой-нибудь расколем!

– Но-но, не дури! А то я расколю! – Петро нахмурился, тронул коня плетью» (ТД, 3, с.19).

На фоне существующей контрастности мнений относительно понятия ‘*присваивать чужое имущество’*, ярок когнитивный диссонанс в эпизоде конфликта между отцом и сыном Мелеховыми. Пантелей Прокофьевич так же, как и Кошевой, только уже по отношению к красным, не брезгует *поджиться* добром противника, а человека, который таким образом способен поджиться, квалифицирует *гожим к хозяйству*: «Неделю назад ездил я к Петру. Ихний Двадцать восьмой полк за Калачом зараз… Я, сынок, *поджился* там неплохо. Петро – он *гожий*, дюже *гожий к хозяйству*! Он мне чувал одежи дал, коня, сахару… Конь справный…» (ТД, 3, с. 77).

Экстралингвистические факты, данные в авторском описании в виде предикатов *(*«Когда все *улеглись спать*»; «Старик <…> *зашептал*»*)* указывают на присутствие в мировидении Пантелея Прокофьевича осознания того, что присваивать чужое имущество – это негативный поступок, не одобряемый обществом: время обсуждения действия (ночью) и способ (шёпотом) выбраны так, чтобы обсуждаемое действие осталось втайне от посторонних ушей. У Григория когниция «присваивать чужое имущество» имеет резко негативное значение, не входит в его систему ценностей и обозначается словом с соответствующим смысловым оттенком – *грабить* (см.: «Отнимать, похищать силой» [Ожегов 1994, с. 138]). Сам автор свидетельствует о том, что казаки массово прибегали к отъему чужого в военное время («Грабеж на войне всегда был для казаков важнейшей движущей силой» (ТД, 3, с. 74)), но тут же уточняет, что «к Григорию как-то не привилось это – он брал лишь съестное да корм коню, смутно опасаясь

трогать чужое и с омерзением относясь к грабежам. Особенно отвратительным казался в его глазах грабеж своих же казаков» (там же).

Наличие когнитивного диссонанса, в системах ценностей как отца, так сына обозначается дублированием вопроса «*что?*», вопрошающего об оценке обсуждаемого действия. Сопутствующая коннотация непонимания и недоумения маркирует несоответствие аксиологических систем персонажей, у одного из которых (отца) понятие «присваивать чужое имущество» входит в систему ценностей и оценивается положительно, а у другого (сына) не является ценностью и, более того, имеет отрицательное значение:

«– Ты сюда не за этим заявился?

– А что?

– Как – что?» (ТД, 3, с. 77–78).

Далее Пантелей Прокофьевич без предварительных объяснений Григорию своей позиции оправдывает свою мотивацию аналогичным поведением других людей, что вновь сигнализирует о понимании им некоего оттенка беззаконности этого желания: «*– Люди ить берут, Гриша…*» (ТД, 3, с. 78).

У Григория в оценке попыток присвоения кем-то чужого имущества не только само действие обозначается словом с негативным значением (*грабить*), но и люди, которые совершают его, получают бранное наименование – *хамы* (см.: «Хам. Грубый, наглый человек, готовый на всякую подлость и низость» [Ожегов 2005, с. 1126]). Здесь снова когнитивный диссонанс вербализуется риторическим вопросом, выражающим непонимание возможности положительно отнестись к подобным поступкам и аргументировать их допустимость (*Своего мало?*):

«– Люди! Берут! – не находя слов, с бешенством повторял Григорий. – *Своего мало? Хамы вы!*» (ТД, 3, с. 78).

Негативное оценивание действия присвоения чужого имущества Григорий подкрепляет отсылкой к личному опыту службы в царской армии и правилам военного времени, по которым подобное поведение карается

смертной казнью: «*За такие штуки* на германском фронте людей *расстреливали!..*» (там же).

Пантелей Прокофьевич же для подкрепления позитивной коннотации этого же понятия и для разъяснения его ценностного смысла Григорию приводит в энантиосемичном высказывании в качестве аргумента факт бедности Григория, вменяя это ему в вину: «Скажи на милость, какой *богатей* нашелся! Дома одна бричка осталась, *а он*…» (ТД, 3, с. 78). В качестве второго аргумента отец апеллирует к православной категории «грех». Представляя сыну свое желание завладеть чужим имуществом как богоугодное действие, которое он производит в соответствии с необходимостью наказать красных и их семьи за их неправедную жизнь (Пантелей Прокофьевич прибегает к доказательству от противного – «Да и что ж не взять у энтих, какие к красным подались?.. *Грех* у них не брать!» (там же)), старик Мелехов тем самым квалифицирует нарушение христианской заповеди «Не кради» как *добродетель*. В этом видится отход старика от традиционных православных ценностей.

Когнитивный диссонанс, возникший в системе ценностей Григория, вербализуется противопоставлением лексем, обозначающих противоположные действия: свои действия (*морды бил* (тем, кто грабил, – А.М.)) и действия отца (*приехал грабить*). Диссонанс усиливается также противопоставлением подлежащих (*я – отец*), где сыном употребляется лексема *отец* с притяжательным местоимением *мой*, подчёркивающим близость оппонента говорящему: «*Я* казакам морды бил за это, *а мой отец* приехал грабить жителев! – дрожал и задыхался Григорий» (ТД, 3, с. 78).

В заключительных репликах диалога отражается противопоставленность оценки одного и того же понятия собеседниками, что кратко можно обозначить так: «присваивать имущество перешедших на сторону красных – добродетель» и «присваивать имущество перешедших на сторону красных –хамство». В соответствии со словами отца («– За это и с сотенных прогнали! – ехидно поддел его отец» (там же)) не всем

фронтовикам того времени импонировала честность Григория. Однако Григорий в данном фрагменте демонстрирует настоящий идеал традиционного казачьего мировидения, отказываясь положительно оценивать неодобряемое им действие и, тем более, совершать его, соглашаясь даже ради этого понести лишения:

– *На черта мне это сдалось! Я и от взвода откажусь!..*» (ТД, 3, с. 78).

Идейно сходными с заявлением Григория Мелехова звучат слова казаков далёкого Азовского осадного сидения, которые также отказались от богатого откупа турецкого царя («*обогатит васъ многим богатством*» (Повесть с.163)) ради сохранения своего душевного спокойствия, а точнее – ради спасения души: «И мы люди Божии <…> как можем служить царю неверному! Оставя пресветлой светъ здешний и будущий, *во тму итти не хочетца*!» (Повесть, с. 166)

Вряд ли Григорий мог придавать своему выбору глубокий религиозный смысл, скорее – нравственный, однако тем и удивительнее подобное сходство, в котором можно узнать христианский дух древнего казачества, готового умереть за свои идеалы.

Интересно, что сам Пантелей Прокофьевич в другой, возникшей позже ситуации высказывает мысль о том, что воровство противоречит духу совести и обозначает свою непричастность к нему: «<…> а я *воровать ишо не обучился*» (ТД, 4, с. 189). Старик отмечает, что воруют на войне преимущественно молодые казаки, причем причину видит в отсутствии у них чувства совести: «*Это молодым добро*, у них *совести-то и на семак не осталося*… Они за эту проклятую войну так руки на воровстве набили, что я ужахался-ужахался, да и перестал. Все, что увидют, – берут, тянут, волокут… Не война, а *страсть господня*!» (там же).

Еще один случай когнитивного диссонанса, основанного на несоответствии принципа деления людей на своих и чужих автор описывает, рисуя изменение восприятия Петром Мелеховым ситуации, в которой он вместе с несколькими казаками пытается спастись от преследующих их

красноармейцев. Сначала Петр считал, что враги (красные) – это те люди, которые незнакомы ему лично и, соответственно, не знают его, люди, с которыми у него нет и не может быть никаких точек соприкосновения. Поэтому, услышав, что кто-то окликает его по имени, Петр сначала испытывает положительные эмоции:

«– Петро Мелехов! Вылазь!

На секунду слепая радость полымем обняла Петра. “*Кто меня из красных знает? Это же свои!* Отбили!”» (ТД, 3, с. 184).

Последующие же слова создают диссонанс из-за наложения на старое представление («есть свои, а есть враги») нового («это свои, но они уже враги»):

«Но тот же голос заставил его задрожать мелкой дрожью:

– Говорит Кошевой Михаил. Предлагает сдаться добром. Все равно не уйдете!» (ТД, 3, с. 184).

Пётр надеется, что свои не станут убивать своих, напоминает о родственных связях с Иваном Алексеевичем, своим кумом, который также оказывается в противоборствующем лагере («*Кум Иван, ты моего дитя крестил… Кум, не казните меня*!» (ТД, 3, с.185–186). Вспомним, что значимость кумовства в христианстве ставится наравне, а порой и выше кровнородственных отношений. Для Мишки же своими являются те, кто придерживается одной с ним идеологии, а чужими – те, кто с ней не согласен. Родственные связи, совместное проживание в одном хуторе, дружественные отношения здесь веса не имеют, о чём он несколько ранее сам и заявляет: «В ней, *в этой войне, сватов, братов нету*. Начертился – и иди!» (ТД, 3, с. 138).

Аналогично в другой ситуации ведет себя и Котляров. Иван Алексеевич определяет Григория Мелехова как врага Советской власти и потому – как чужого для себя: «Давно я тебя не видал и не потаю – *чужой ты стал*. Ты Советской власти *враг*!» (ТД, 3, с. 137).

Такое убеждение не соответствует традиционному представлению не только казаков о казачестве как о братстве, но также и просто русских православных христиан, называющих друг друга братьями и сестрами. В «Тихом Доне» казаки, не являясь братьями по крови, обращаются друг к другу или характеризуют друг друга, используя слова *брат, братец, браток, братушка.* Такие словоформы употребляются в романе свыше 170 раз. Например: «Иди воюй, Аника, а мы с родными *братьями* сражаться не будем!» (ТД, 2, с. 330); «Какой позор, Подтелков! Со своими же *братьями* и мы будем проливать кровь? Оставь! Столкуемся и так!» (ТД, 2, с. 329); «А могилку чем копать? Ее, *брат*, шашкой не выроешь, земля от жары на аршин заклекла» (ТД, 4, 70); «Эх, *братушки*, да и набрыдло же! Ночь-полночь – езжай с пакетом, ни сна тебе, ни покою…» (ТД, 4, с. 75).

Некоторые лексемы с корнем *брат-* употребляются как синонимы или слова-сопроводители лексемы *казак*, ср.: «Господа старики и вы, *братья* фронтовые *казаки*!» (ТД, 2, с. 301); «Сигайте в яр, *казаки*! *Братцы*, в яр!» (ТД, 2, с. 182); «*Казаки! Братцы! Братцы! Братцы!* К кому же вы пристанете?» (ТД, 2, с. 207).

Вытеснение представления о казаке как о брате представлением о том, что враг Советской власти не может быть братом и, наоборот, что красные казаки – враги белых казаков, разрушает традиционную ценность казачьего братства (а, по сути, ценность христианской любви к ближнему). Разрушение ценности казачьего братства (христианского отношения к ближнему) можно пронаблюдать на примере диалога Кошевого с носителем по-настоящему традиционного сознания дедом Гришакой Коршуновым и когнитивного диссонанса, возникшего в его мировидении в связи с оценкой поведения Мишки. Дед Гришака удивлён и возмущён тем, что его одностаничник, казак, воюет против других казаков. Негодование старика маркируется инвективными наименованиями Мишки – *сукин сын, поганец*. Когнитивный диссонанс маркируется вопросительными конструкциями, выражающими эмоции удивления и негодования (<…>с *удивлением* и *гневом* смотрел на

него (ТД, 3, с. 364), причём последующая вопросительная конструкция служит усилением первой – в ней обозначается ключевая причина непонимания со стороны старика, заключающаяся в том, что Мишка выступает против своих: «Это ты, *сукин сын, поганец,* значит, *супротив наших* казаков? *Супротив своих-то* хуторных? (ТД, 3, 364) Вершина диссонанса достигается, когда Кошевой приказывает старику убираться из его же собственного дома.

Когнитивный диссонанс, возникший у деда Гришаки маркируется вопросительными конструкциями, выражающими как непонимание возможности предлагаемого Мишкой действия, так и непонимание самих мотивов, которыми движут Мишкой:

– Это как же так?

– А все так же.

– Да ты что это?..

– Да нет ничего! Удаляйся, говорю!.. (там же).

Таким образом, дед Гришака придерживается традиционного казачьего мировидения, а Мишка Кошевой репрезентирует новый, не только бездуховный, но также и безнравственный взгляд, в котором главнейшие ценности казачьего братства и любви к ближнему вытесняются идеями материального благополучия и социального равенства: «Тут *не в братах дело*, тут арихметика простая: мой папаша на вас до самой смерти работал, и я перед войной вашу пшеницу молотил, молодой живот свой надрывал вашими чувалами с зерном, а *зараз подошел срок поквитаться*» (там же).

Разрушение привычной системы ценностей не может совершаться стремительно и безоговорочно. Поэтому в одном из фрагментов романа описано, как тот же Иван Алексеевич испытывает внутреннюю мучительную борьбу, с одной стороны – видя в противниках Советской власти врагов, а с другой – осуждая ситуацию убийства пленных казаков. Иван Алексеевич удивлён и встревожен фактом расстрела пленных, он прогнозирует реакцию на действие убийства со стороны одностаничников (*Отойдёт народ от нас*),

оценивает убийство пленных как бессмысленную жестокость в риторическом вопросе (*На что надо было сничтожать людей?*), ср.: «Не попадая ногами в валенки, Иван Алексеевич оделся, побежал к Штокману.

– Каких отправили мы ноне – расстреляли в Вешках! Я думал, им тюрьму дадут, а этак что же… Этак мы ничего тут не сделаем! Отойдет народ от нас, Осип Давыдович!.. *Тут что-то не так. На что надо было сничтожать людей? Что теперь будет?*» (ТД, 3, с. 145).

Таким образом, по высказываниям Ивана Алексеевича можно понять, что ценность казачьего братства ещё является актуальной как для значительной части казаков, так и, отчасти, для него самого. Когнитивный диссонанс достигает своего пика в тот момент, когда Котляров осознает, что Штокман не разделяет его позицию: «Он ждал, что Штокман будет так же, как и он, возмущен случившимся, напуган последствиями, но тот, медленно натягивая рубаху, выпростав голову, попросил:

– *Ты не кричи*. Хозяйку разбудишь…» (ТД, 3, с. 145).

Штокману убийство пленных представляется неприятным, но необходимым разрешением сложившейся ситуации: пленные казаки против Советской власти, а значит, они чужие и для него, и, как он определяет, также для Ивана Алексеевича: «Уличен в действиях *против нас*? Готово! Разговор короткий – к стенке! И тут нечего слюнявиться жалостью: хороший, мол, человек был» (ТД, 3, с. 145).

Фигуру Штокмана – опытного революционера, представителя партии РСДРП – следует выделить особо. Путём применения различных речевых стратегий и тактик он стремится всеми силами уменьшить тот когнитивный диссонанс, который стал возникать в сознании казаков. Он применяет стратегии захвата инициативы, контроля над ситуацией и дискредитации для того, чтобы склонить оппонентов к своей точке зрения и таким образом скорректировать их систему ценностей.

Например, выступление Штокмана на майдане перед казаками после расстрела членами партии семерых станичников ставит целью укрепить

власть ревкома. Задача оратора – преодолеть когнитивный диссонанс у казаков, связанный с непониманием того, почему казаков – своих, братьев, ближних, единомышленников – истребляет своя же местная власть.

Тактика давления, обусловленная следованием основному принципу социализма – диктатуре пролетариата, прослеживается с первых слов оратора. Штокман употребляет общепринятую у большевиков форму обращения друг к другу применительно к казакам, не считаясь с их культурной традицией и восприятием (Товарищи казаки!). О Советской власти он думает как о самостоятельной, независимой силе – употребляет глагол *стала* при подлежащем *Советская власть*.

Штокман использует приём антитезы (*казаки – ревком; мы – вы/ваш*) с целью обозначить свои действия как позитивные, а действия казаков как негативные:

– *Товарищи казаки!* Прошло полтора месяца, как у *вас стала Советская власть*. Но до сих пор с *вашей* стороны *мы*, *ревком*, наблюдаем какое-то недоверие к *нам*, какую-то даже враждебность (ТД, 3, с. 151).

Штокман открыто применяет тактику обвинения – в недоверии, враждебности казаков к Советской власти, которую они, таким образом, априори должны воспринимать как абсолютное благо. Оратор считает установление Советской власти на Дону лишь вопросом времени, который никак не зависит от желания или традиционного уклада жизни коренных жителей данного региона. Это видно из следующей синтаксической конструкции с противительным союзом *но*, где номинация временного промежутка – *полтора месяца* – противопоставляется действиям станичников, совершаемым против ожидания власти, а обстоятельство времени *до сих пор* указывает на достаточный, по мнению оратора, срок знакомства с требованиями новой власти, что усиливает в глазах «обвинителя» тяжесть выдвигаемого «обвинения».

Враждебность станичников по отношению к большевикам в речи Штокмана оценивается как исключение из правил, не имеющее под собой

никакой подоплеки, а потому вызывающее недоумение, и характеризуется неопределённым местоимением *какой-то: какое-то* недоверие, *какую-то* враждебность.

В упрек ставится невыполнение предъявляемого казакам требования новой власти – получать информацию о том, что, с точки зрения большевиков, они должны делать для общего блага: «Вы не посещаете собраний» (ТД, 3, с. 151).

Стратегии подчинения сопутствует стратегия дискредитации фактов с целью навязать собственные представления об истине. Штокман производит подмену терминов: факты называет *слухами*, что в сочетании с определительным местоимением *всякий* приобретает оттенок ирреальности, а негативно окрашенное прилагательное *нелепый* несёт оттенок случайности (*всякие слухи*, *нелепые слухи*). Используя конструкцию с составной частицей условно-предположительного сравнения *будто бы*, говоря о реальном факте («...*будто бы* чинит вам Советская власть» (ТД, 3, с. 151)), Штокман, снова корректирует сложившееся представление о ситуации в свою пользу.

Под видом тактики открытого обсуждения противоречия и сближения скрывается цель контроля над ситуацией и маскировки подлинного источника противодействия. Это осуществляется устойчивыми сочетаниями с положительной коннотацией: «Пора нам *поговорить*, что называется, *по душам*, пора *поближе подойти друг к другу*» (ТД, 3, с. 151). Для этого вводится определительное местоимение *сам* по отношению к действию – *сами выбирали* – и притяжательное местоимение *свой* по отношению к объекту действия (*свой ревком*), а также местоимение *ваш* также направленное к объекту действия: «Вы *сами* выбирали *свой ревком*. Котляров и Кошевой – *ваши* хуторские *казаки*, и между вами не может быть недоговорённости» (ТД, 3, с.151).

Цепочка дискредитации факта расстрела казаков завершается утверждением противоположного по смыслу определения данному событию (факт – слух – клевета) и отражается в предложении с усилительным

сочетанием *не что иное, как*, использование которого пресекает возможность выдвижения альтернативных версий: «слухи о массовых расстрелах казаков – *не что иное*, как *клевета*» (ТД, 3, с. 152).

Попытка казака «из задних рядов» подвергнуть сомнению заявление Штокмана встречается резкой конфронтацией со стороны оратора, которая опровергает смысл предыдущих его высказываний. Однако говорящий не смущается нарушением логики, а открыто высказывает противоположное по смыслу заявление, при этом сохраняя свою позицию лидера:

«– *Скажешь, расстрелов нет*? А семерых куда дели? – крикнули из задних рядов.

– Я *не скажу*, товарищи, *что расстрелов нет. Мы расстреливали и будем расстреливать врагов* Советской власти, всех, кто вздумает навязывать нам помещицкую власть» (ТД, 3, с. 152).

Для сглаживания произведённого эффекта применяется тактика сближения и использования слабой стороны оппонентов – усталости от войны, которые реализуется риторической вопросительной конструкцией: *Что дала вам война с Германией?* Обозначение своей позиции, сближающей казаков и большевиков, реализуется с помощью параллельных синтаксических конструкций: «Мы за то, чтобы войны не было, – продолжал Штокман. – Мы за братство народов!..» (ТД, 3, с. 152).

Как можно заметить, и в речи Штокмана проскальзывают слова, которые вроде бы должны найти отклик у православных казаков: *по душам, братство*. Но на деле единения нет, как нет и любви к ближнему в предложении *поближе подойти друг к другу.* Ведь подойти надо только для того, чтобы лучше расслышать рекомендации новой власти.

Необходимым принципом работы социалистической партии является классовая борьба. Тактика сближения путём сочувствия казачьей доле используется с целью усиления вражды между казаками и помещиками, и реализуется за счёт смыслового повтора предикативных единиц (*дед получил – деды получили*) с противопоставлением местоимений *его – ваши* и

вопросительной конструкцией со значением отрицания: «*Его дед получил* за участие в войне восемьсот двенадцатого года четыре тысячи десятин земли. А что *ваши деды получили*? Они головы теряли на немецкой земле! Они кровью её поливали!» (ТД, 3, с. 152).

Станичники хотят узнать причину расстрела казаков и открыто выражают недовольство по поводу того, что слова и действия представителей Советской власти расходятся. Интенсификация речевого действия в речи говорящего казака осуществляется за счет введения конструкций с общеязыковыми и контекстуальными антонимами: «Вы против богатых, за бедных вроде. <...> Вы забрали их, кто сдуру набрехал, казнили, а вот купцов не трогаете!» (ТД, 3, с. 152).

Речевое поведение казаков свидетельствует о том, что когнитивный диссонанс их сглаживается, но только не в пользу идей оратора – казаки не корректируют свои традиционные ценности, не изменяют их в пользу новых ценностей Советской власти, а, напротив, опираясь на свою ценностную систему, противопоставляют казачью общность новой власти как противоборствующую сторону. Не получив удовлетворительного объяснения причины расстрела, казак озвучивает общее мнение станичников об осознании ими крайней степени конфронтационного воздействия со стороны коммунистов. На это указывают словосочетания *изнистожить, перевесть вовзят*; устойчивое сочетание *чтоб и духу не было*: «И мы так промеж себя судим: хотят нас коммунисты изнистожить, перевесть вовзят. Чтоб и духу казачьего на Дону не было» (ТД, 3, с. 154).

Для лучшего понимания причины возникновения когнитивного диссонанса в сознании казаков необходимо вспомнить, что они обладали давней, устоявшейся и оригинальной культурной традицией, а также прочной ценностной системой. Казаков нельзя отнести ни к мещанскому сословию, ни к классу рабочих. Они традиционно обладали чертами самоорганизации, независимости, высокими нравственными качествами, в числе которых – уважение свободной воли любого человека. По отношению к казакам в

романе «Тихий Дон» Штокман применяет различные речевые стратегии с целью внушить им ценности новой большевистской культуры и снять возникший у донцов когнитивный диссонанс, однако Штокман терпит коммуникативную неудачу. Об этом свидетельствует неприятие его позиции, выраженное протестом, со стороны казаков, а маркерами служат эмоции неудовлетворённости и разочарования.

Фрагмент, описывающий ситуацию, в которой Пантелей Прокофьевич прогоняет с база младшего Коршунова, вскрывает когнитивный диссонанс в мировидении Митьки – он не понимает, чем обоснован такой поступок свата, задаёт вопрос о причине такой перемены («Что такое, сваток? — *удивленно* спросил Митька» (ТД, 4, с.95)), не осознает, что именно его действия, которые он считает закономерными («Батю убили, деда убили, а я бы с ними христосовался?» (ТД, 4, с. 95)), другими казаками могут оцениваться иначе – как недопустимые и жестокие. Ильинична снова предстаёт выразительницей традиционных казачьих ценностей – утверждает, что убийство слабых, беззащитных людей (женщин и детей) не приличествует казаку и никак не может соотноситься с системой ценностей казачества: «Да разве ж это *казацкое дело – казнителем быть,* старух вешать да детишков безвинных шашками рубить?!» (ТД, 4, с.96). Для старшего Мелехова тоже всё очевидно – он не станет пускать в свой дом палачей (к коим относит и Митьку), так как глубоко не одобряет их действий и не хочет иметь с ними ничего общего. Сват поясняет причину своего поступка, в которой заключена оценка Митрия как «поганого», и выдвигает требование, ёмко выраженное фразеологизмом:

«Не хочу, чтобы ты *поганил* мой дом! – решительно повторил старик. – И больше *чтоб и нога твоя ко мне не ступала»* (ТД, 4, с.95). Пантелей Прокофьевич определяет своего собеседника по роду его занятия наименованием с негативным значением и отказывает ему в родстве, противопоставляя свою семью ему и таким, как он, т. е. относя Митрия к группе «чужой»: «<…>Нам, Мелеховым, *палачи* не сродни, так-то!» (там же). Занятие Митьки Пантелей Прокофьевич характеризует прилагательным

с отрицательным негативным значением – *негожее,* а также уверяет, что такое занятие не одобряемо не только им: сам отец Митьки, если бы был жив, осудил бы его: « Ох, Митрий, *негожее у тебя рукомесло... Не возрадовался бы* твой покойный *отец,* глядючи на тебя!» (ТД, 4, с. 95).

Таким образом, Пантелей Прокофьевич выражает свою позицию как бы от лица старшего поколения. Старший Мелехов стремится завершить конфликтное общение мирным путём, используя в речи устойчивое сочетание, которое снова подчёркивает отнесение Митрия к категории «чужой», и пожелания расстаться мирным путём: «И *делить нам с тобой нечего,* езжай с Богом!» (ТД, 4, с.96).

Обостренным выглядит отношение к убийству безоружных, в частности пленных, у Григория. Складывается впечатление, что он чувствует личную ответственность за сохранность их жизней. Таково конфликтное столкновение Григория с Чубатым, когда последний убивает пленного австрийца. Григорий констатирует факт убийства как необоснованный, а следовательно, ошибочный: «Зря убил!» (ТД,1, с. 290). Когнитивный диссонанс возникает в сознании у Григория, при заявлении Чубатого о том, что факт убийства пленного в его полку не должен волновать Мелехова. Маркерами диссонанса выступают вопрос-утверждение Чубатого к оценке его действия Григорием (*Тебе какое дело?* в значении *Это не твоё дело*) и ответный вопрос-недоумение Григория (*Как?*):

« – Ты чего шумишь? *Тебе какое дело?* – Чубатый приподнял на Григория ледяные глаза.

– *Ка-а-ак?* – Григорий медленно привстал, шарил вокруг себя подпрыгивающими руками» (там же).

Можно сделать вывод о том, что ценность воинской традиционной этики, заключающаяся, в том числе, в ответственности за жизнь другого человека, для Григория является принципиальной. Ради сохранения этой ценности он готов даже прибегнуть к оружию: «Рванув за ремень винтовку, Григорий стремительно вскинул её к плечу» (там же).

Во второй книге романа автор снова разворачивает эпизод расправы над пленными и опять отмечает когнитивный диссонанс, вызванный в сознании Григория этим событием. Христоня интересуется, куда направляют пленных казаков Подтёлкова (Куда ж их, стал быть, *направляют*?» (ТД, 2, с. 342)). Григорий снова уверен, что жизнь пленных сохранят, и, услыхав обратное – «К покойникам» (там же), не может в это поверить – настолько расходятся его представления о кодексе поведения казака с реальным событием. Когнитивный диссонанс вновь маркируется вопросом к образу действия, а также просторечным глаголом с негативной коннотацией, опровергающим констатируемое событие: « *Как так?..* Что ты *брешешь*?» (там же). О силе возникшего у Григория диссонанса можно заключить из авторской ремарки, акцентирующей внимание на сопроводительном действии героя «Григорий схватил казака за полу шинели» (там же).

Также и убийство пленных казаков в Татарском вызывает когнитивный диссонанс в мировидении Григория, который не ожидает, что их побьют свои же казаки, тем более в его родном хуторе. Спрашивая у Дуняшки о пленных, Григорий даже не допускает мысли о возможной расправе над ними, лишь уточняя время события, которое должно произойти в его представлении: «Пленных *давно прогнали*?» (ТД, 3, с. 308). Брат получает от сестры совершенно неожиданный для него ответ: «*Побили* их» (там же). Возмущение и недоумение от такого ответа вновь выражаются вопросом к образу действия совершившегося («*Ка-а-ак?..*» (там же)).

О чувстве страха героя заявляет вопросительно-побудительная конструкция с употреблением разговорной лексики (*молоть*) в значении «говорить что-н. вздорное» [Ожегов 1994, с. 356] и введение в авторскую ремарку наречия *испуганно*, напрямую указывающего на данное чувство: «– Чего ты *мелешь?! – испуганно* хватая сестру за ворот расшитой рубахи, вскричал Григорий» (там же). В этом отображении душевного смятения героя можно увидеть отголосок неосознанного чувства религиозного страха перед Богом, ведь нарушена Его заповедь «Не убивай!»

Важно отметить, что во всех случаях отступления от христианской и казачьей традиции милосердного отношения к слабым, автор отмечает наличие низменных чувств у нарушающих норму персонажей. Так, поступок Чубатого обусловлен ненавистью к людям, о которой он сам говорит Григорию, сравнивая человека с нечистью и грибом-поганкой: «<…>*Поганый* он, человек… *Нечисть*, смердит на земле, живет *вроде гриба-поганки*» (ТД, 1, с. 286). Дарья совершила убийство своего кума под воздействием своих низменных чувств, а также под воздействием низменных (*звериных*) чувств толпы, «подталкиваемая *зверино-настороженным* ожиданием толпы, сосредоточенными на ней взглядами, *желанием отомстить* за смерть мужа и отчасти *тщеславием»* (ТД, 3, с. 306). В нраве Митьки Коршунова автор также отмечает животные примитивные мысли о голоде, удобстве и других физиологических потребностях, которые абсолютно доминируют над такими понятиями, как ‘друг’, ‘честность’, ‘милосердие’: «<…> голоден – можно и должно украсть, хотя бы и у товарища, и крал, когда был голоден; износились сапоги – проще простого разуть пленного немца<…>» (ТД, 2, с.66).

Автор снова описывает когнитивный диссонанс в сознании главного героя – Григория Мелехова, также связанный с понятием о милосердном отношении к слабому, в данном случае к женщине. Ситуацию изнасилования горничной Франи один из сослуживцев Григория, Жарков, оценивает как неожиданно положительную, желательную (*чудо*), он уверен, что Григорий также будет рад присоединиться к остальным казакам. Глаголы *затянули, расстелили* указывают на оценку субъектом действия личности человека как неодушевлённого предмета – объекта : «Иди скорей! –<…> – там… там *чудо*!.. Франю там *затянули* ребята… *Расстелили*… (ТД, 1, с. 224). Однако Григорий не разделяет воодушевления казаков. Оно ему не понятно. Напротив, в его глазах – страх, который снова можно сравнить со страхом Божьим, так как нарушается Божья правда. Автор отчётливо даёт понять, что, бесстрашный в боях, казак испугался не чего-то такого, что может нанести

ему вред, а нарушения человеческой правды (или, как первоисточника, правды Божьей). Именно сохранение человеческой правды движет героем – он мгновенно предпринимает решительные действия, подчёркивающие особенности его мировидения: «Жарков хахакнул и, обрезав смех, глухо стукнулся спиной о рублёную стену конюшни, *откинутый Григорием*. *Григорий бежал* на шум возни, в расширенных, освоившихся с темнотой глазах его *белел страх*» (там же). Когнитивный диссонанс усиливается, когда обращение – зов о помощи Григория («Ва-а-ахмистр!..» (там же)), не находит отклика в сердце вахмистра т.к. и он предпочитает утаить правду («Ты *помалкивай*!» (ТД, 1, с.225)), хотя мимика и взгляд выдают осознание им безнравственности совершаемого поступка («сказал вахмистр, *часто мигая* и *глядя вбок* (там же)). Высшая точка когнитивного диссонанса и его сила отмечается в проявлении Григорием редкостных *(«в первый раз за длинный отрезок времени*» (там же)) горестных чувств, связанных с произошедшим событием, которое совершенно не вписывается в картину мира героя: «Григорий глянул на кружок, вдавленный в сукне оторванной пуговицей; *пронизанный воспоминанием*, в первый раз за длинный отрезок времени *чуть-чуть не заплакал*» (там же).

По поводу ценности служения царю, его почитания в «Тихом Доне» существуют полярные взгляды. Однако случаи когнитивного диссонанса указывают на реализацию в сознании казаков именно традиционного взгляда на данную ценность. Так, когнитивный диссонанс, возникший у казака – конвоира Штокмана, маркируется императивом в виде приказа в сочетании с угрозой: «Сиди! Зарублю» (ТД, 1, с.218). Авторский комментарий поясняет, что причинами такой строгости послужили чужесть мировидения Штокмана, отсутствие у того ценности почитания царя, новизна взглядов по этому поводу: «*В первый раз* за свою простую жизнь видел он человека, который *против самого царя* шёл» (ТД, 1, с.218).

Заявление Сергея Платоновича: «*без царя* будем жить» (ТД, 2, с.69) – воспринимается стариками-казаками с недоумением; этот факт не

укладывается в их головах, представляется невозможным, так как не находит аналогов в истории казачества и России. Недоумение маркируется вопросительными конструкциями: «*Как же без царя-то?»* (там же); «Отцы наши и деды при царях жили, а теперя *не нужен царь*?» (там же).

Казаки-старики представляют себе царя неотъемлемым атрибутом государственного устройства, членом общества, занимающего главенствующее положение над всеми: «*Голову* сними – небось, ноги без неё жить не будут» (там же). Такое представление закономерно для традиционного народного сознания, обладающего признаком целостности. Важно снова вспомнить о существовавшей в русском православном сознании (и уже дважды упоминавшейся в настоящем исследовании) проекции Неба на землю: если есть Царь Небесный (Бог), то должен быть и царь земной. Более того, одним из стариков на заявление Мохова об отставке царя высказывается мысль о неразрывной связи существования царя и существования казачества. Он делает вывод о том, что, если не будет царя, то исчезнет и казачество: «*Казакам, значит, концы приходют?*» (ТД, 2, с. 69). Собственно, поэтому разрыв данной целостности представляется казакам старшего поколения невероятным. Таким образом, когнитивный диссонанс в ряде этих случаев отражает ещё старые, традиционные представления казаков о служении Царю. Высказывания о царе молодых казаков контрастируют с традиционным видением, основанным на целостности небесного и земного, сопоставлении Царя Небесного и царя земного, уже не заключают уважения к последнему, а, напротив, насыщены негативными оценками и характеристиками, что и может свидетельствовать о разрушении традиции: «*Царек-то* у нас *хреновый*, – нечего греха таить» (ТД, 2, с.47), «*Порядки-то кривые были при царе*, для бедного народа вовсе суковатые...» (ТД, 2, с.104).

Возможно, самым ярким и ключевым изображением когнитивного диссонанса можно посчитать когнитивный диссонанс в сознании главного героя – Григория Мелехова, который стремится жить по правде и по совести.

Так, обращаясь к своей совести, он приходит к выводу, что ни одной из воюющих сторон не принадлежит правда: «Мне, если направдок гутарить, *ни те, ни эти не по совести*» (ТД, 3, с. 135). Бесцельность гражданской войны отмечается и в словах деда Гришаки: «А через чего воюете? Сами не разумеете!» (ТД, 3, с. 252). В середине третьей книги М. А. Шолохов отмечает признание самого Григория в том, что он перестал обращаться к своей совести как раз по причине бессмысленности братоубийственной войны («Ха! *Совесть!* – Григорий обнажил в улыбке кипенные зубы, засмеялся. – *Я об ней и думать позабыл*. Какая уж там совесть, когда вся *жизня похитнулась... Людей убиваешь...Неизвестно для чего* всю эту кашу...» (там же)), таким образом пытаясь заглушить обличения совести и сгладить сильнейший когнитивный диссонанс. Эти высказывания Мелехова приводят к заключению, что когнитивный диссонанс заключается у Григория в противоречии между его традиционным представлением о том, что он, казак, защитник Отечества, должен встать на его защиту, сохранив свою казачью славу (ср.: «*Добрым казаком* ушёл на фронт Григорий; не мирясь в душе с бессмыслицей войны, он *честно берёг свою казачью славу*...» (ТД, 2, 43)), и тем фактом, что ни в одном из противоборствующих лагерей он не находит правды. Именно дед Гришака, старший тезка героя и духовно-нравственный камертон романа, указывает Григорию, что тот совершает грех, возглавляя восстание, так как идёт против воли Божьей: «Людей на смерть водишь, *супротив власти поднял. Грех великий примаешь* <…>» (ТД, 3, с. 252). Григорий склоняется к мнению, что слова деда Гришаки верны, испытывает покаянные чувства, высказывает их Наталье: «*Неправильный у жизни ход, и, может, и я в этом виноватый*...<…> Всё у меня, Наташка, помутилось в голове... Вот и твой дед Гришака по Библии читал и говорит, что, мол, *неверно мы свершили, не надо бы восставать*» (ТД, 3, с. 255–256). Именно в этом, третьем пути – пути отказа от братоубийственной войны – можно усмотреть тот вариант сглаживания сложившегося когнитивного диссонанса

героя, при котором не станет страдать его совесть. Именно этот третий путь и выбирает Григорий Мелехов в финале романа, бросая своё оружие под лёд.

Подводя итог наблюдениям, изложенным в данном параграфе, можно резюмировать, что наиболее яркие случаи когнитивного диссонанса в романе касаются ситуаций неоднозначного отношения к христианским ценностям, сформулированным в заповедях «Не убивай», «не укради», а также в целом в заповеди о любви к ближнему, раскрывающейся в ценности казачьего воинского братства. Ценность супружеской верности (см. заповедь «Не прелюбодействуй») также актуализируется и понимается как необходимый закон жизни, принятый у казаков издавна и сравниваемый с образом *борозды*: *«*Про жену не забывай, мой тебе приказ. Она ласковая баба и *в законе с тобой*. Ты *борозду не ломай* и отца слухай» (ТД, 1, с. 210). Григорий демонстрирует знание этого закона, хотя и признаётся в его нарушении, оправдываясь тяжестью военного положения: «Всё время на краю смерти ходишь, ну, и *перелезешь иной раз через борозду*...» (ТД, 3, с. 255). Ещё ранее – в первой книге романа – он выказывает понимание незаконности своего сожительства с Аксиньей: «Иду вот к *чужой жене* на побывку, без угла, без жилья, как волк буерачный...» (ТД, 1, с. 345). Такое положение явно вызывает хотя бы и незначительный, но диссонанс с системой его ценностей. Дарья Мелехова также осознаёт, что заповедь «Не прелюбодействуй» является законом: «Так тебе и надо, кобелю, не будешь через *закон* перелазить!» (ТД, 3, с. 258). Однако яркого когнитивного диссонанса в сознании персонажей по поводу данной заповеди не наблюдается, возможно, отчасти из-за массового распространения данного порока в народе того времени.

В эпизодах «Тихого Дона», где противопоставляются и сталкиваются как различные ценностные системы идеологически противоборствующих сторон, так и элементы ценностных систем отдельных представителей единой культурной общности – казаков, М. А. Шолохов подчеркивает, что исповедование одной идеологии в противовес другой приводит персонажей в

состояние когнитивного диссонанса, который не может быть преодолен мирным путем, если испытывающий его человек не готов отказаться от идейной борьбы.

§ 2. Лингвистическая репрезентация взаимосвязи Божьей всевременности и обыденного времени как маркера отражения православной картины мира донских казаков в романе

Важным в языковой картине мира является отображение времени и пространства. Интересен факт, что в архаическом сознании время и пространство мыслились в единстве: «в архаической модели мира пространство не противопоставлено времени» [Топоров 1983, с 231–232]. Если понятие о времени рассматривать наряду с понятием о вечности, то эти понятия начинают представляться пространственно: «время и вечность понимаются как “сферы”, “области” бытия» [Яковлева 1994, с. 94]. Не случайно М. М. Бахтин, разработавший учение о хронотопе, мыслил пространство и время в единстве, полагая, что жизненные события находят своё отражение и закреплены в определённом месте пространства, а пространство наполняется событиями времени: «Приметы времени раскрываются в пространстве, и пространство осмысливается и измеряется временем» [Бахтин 1975, с. 235].

Известно, что в национально-культурном мировосприятии и, соответственно, в языковой картине мира определённой лингвокультурной общности своеобразно преломляется и отражается категория времени.

Обращаясь к художественному изображению времени, Т.В. Матвеева закрепляет за ним термин «темпоральность» и даёт ему такое определение: «Текстовое время (темпоральность) – текстовая категория, с помощью которой содержание текста соотносится с осью времени: реальной исторической перспективой действительности или ее преломлением» [Матвеева 2003, с. 536]. Однако было бы ошибкой думать, что

художественное изображение времени можно свести только к способу представления последовательности изображаемых событий. Время в произведении может выступать в качестве своеобразной меры вещей, бытийной ценности.

Как утверждают современные исследователи, с позиций русской религиозной философии XIX – начала XX вв. (С. Н. Трубецкой, Н. О. Лосский, С. Л. Франк, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, Л. П. Карсавин и др.) время следует рассматривать двояко: во-первых, как последовательность совершения действий в прошедшем, настоящем и будущем времени, как череду обыденных событий, «объективную текучую данность физического мира» [Семенюк 2009, с. 91] и, во-вторых, как способ существования человеческого, природного, космического мира вне привязки к каким-либо событиям. Этот (второй) вид времени Л. П. Карсавин охарактеризовал как «всевременность»: «Всевременная данность нечто совсем иное, более богатое и менее ограниченное, чем данность временная <…> Всевременность не производная времени, не беднее его: ничто временное в ней не исчезает. Напротив, время есть умаление и производная всевременности, оно бессильно в миге настоящего удерживать прошлое и содержать будущее» [Карсавин 1993, эл. ресурс]. Н. О. Лосский определяет всевременность как *Царство Божие*: «В *Царстве Божием* временной порядок есть условие единства творческих актов, а не разобщения их» [Лосский 1995, с. 211]. С точки зрения Н. О. Лосского, всевременность состоит из абсолютных ценностей: «члены Царства Божия творят только абсолютно ценные содержания, совместимые друг с другом, удовлетворяющие всех деятелей и необходимые для целого, творимого ими; поэтому они не подвергаются забвению, не отпадают в прошлое, но сохраняют вечную свежесть и жизненность, дополняемые новыми, реально творимыми содержаниями <…> в нём (в таком времени – А. М.) нет забвения и смерти, также оторванности будущего от настоящего» [там же].

В. И. Постовалова утверждает, что в соответствии с православно-христианским миросозерцанием «время неотделимо от вечности, пронизывающей, по такому мироощущению, каждый миг исторического времени»; «адекватное рассмотрение времени возможно вообще лишь в перспективе вечности – sub specie aeternitatis» так как «по одной из интерпретаций соотношения данных категорий [см. Каллист (Уэр), 2004, с. 181] вечность пребывает не за пределами времени, но внутри времени» [Постовалова 2013, с. 91]. Языковед апеллирует к мнению русского богослова и православного священника С. Н. Булгакова, справедливость которого представляется несомненной: «В любом миге бытия и в каждом его моменте просвечивает вечность, целостная и неделимая, в которой нет настоящего, прошлого и будущего, но все, что бывает, вневременно есть» [Булгаков 1994, с. 177].

Во втором параграфе первой главы уже достаточно подробно говорилось, что религиозному кодексу закономерно присущи абсолютные общезначимые ценности, то есть те, которые являются неизменно положительными для любого человека, принимающего их. К таким ценностям Православная Церковь относит, во-первых, веру в Бога (выраженную в «Символе веры»), надежду на Бога (выраженную в молитве «Отче наш»), и любовь к Богу (выраженную в первых четырёх заповедях Декалога); а, во-вторых, любовь к ближним (выраженную в последующих шести заповедях Декалога).

В соответствии с концепцией христоцентризма (В. С. Соловьёв, С. Л. Франк, П. А. Флоренский и др.) в русском православном сознании Бог предстаёт как единый субъект, единственный смысл, ориентир, центр человеческой жизни и, следовательно, как высшая ценность. П. А. Флоренский в «Столпе и утверждении истины» определяет этот принцип в следующих тезисах: «основание дано общее для всех, – безусловное обожение человеческого естества в лице Иисуса Христа», «В “Человеке” или “Сыне Человеческом”» явлена каждому вся полнота его

собственной личности» [Флоренский 2003, с.199]. В соответствии с данным представлением все события обыденной действительности в христианском восприятии времени соотносятся с единым ценностным ядром – Христом. Таким образом, второе время центрично.

В отличие от этого время первого типа «несовершенно, энтропийно, приводится в движение отмиранием и забыванием старых переживаний и состояний» [Семенюк 2009, с. 91]. Такое время линейно.

Цель настоящего параграфа – рассмотреть реализацию взаимосвязи всевременности (вечности) и обыденного времени в романе М. А. Шолохова «Тихий Дон» как признака отражения православного мировидения его героев.

Большинство героев романа – казаки, традиционно являющиеся носителями православного мировоззрения. Закономерно было бы ожидать, что им присуще также и христианское представление о всевременности, фиксирующееся в вечных ценностях православия. С другой стороны, в романе, показывающем события перелома в социальном и культурном укладе Дона, нельзя исключить возможности обнаружения в сознании персонажей лишь обыденного, линейного представления о времени в отрыве от всевременности.

Имеет смысл попытаться выявить лингвистическую реализацию в романе представлений о времени с позиции взаимосвязи или разорванности всевременности и обыденного времени, а также осмыслить характер взаимодействия противоположных аксиологических кодексов: христианского и атеистического.

В соответствии с представлением о времени как о связи обыденного времени со всевременностью в романе «Тихий Дон» можно выделить речевые маркеры, указывающие на высшую христианскую ценность – Бога и отсылающие читателя к ценностям православия – словоупотребления с корнями *бог-*, *господ-*, *христ-*, *крест-*. Такие реминисценции в тексте романа произносятся с целью напомнить о вечных ценностях христианского

аксиологического кодекса – Боге и Его заповедях. К реминисценциям такого порядка можно отнести слова-маркеры с корнями *бог-, господ-, христ-,* входящие в состав фразеологических единиц в качестве общепринятых формул приветствия, прощания, напутствия, пожелания, оценки вещей и событий, которые призваны сопровождать христианина во всех его житейских делах и беспрестанно напоминать о Боге. Такое утверждение было бы полностью справедливо для древнерусского общества, в котором религиозность была вплетена в повседневную жизнь и мыслилась в единой целостности с ней. То есть всевременность и обыденное время, хотя и имели свои соответствующие сферы бытования, воспринимались в плотной взаимосвязи и целостности. В XX веке русская православная культура уже во многом подверглась секуляризации, в результате чего пострадала и целостность мировидения русского общества. Так, в «Тихом Доне» встречаются слова угрозы, которые произносит один из казаков, предупреждая Григория, чтобы тот молчал о совершённом преступлении (изнасиловании женщины). Предупреждая, казак угрожает убить Григория (т.е. совершить смертный грех), при этом он заверяется Именем Христа: «Вякнешь кому – *истинный Христос, убьём*!» (ТД, 1, с.225). Конечно, такой контекст нельзя квалифицировать как апелляцию к Богу, напротив, данный пример свидетельствует о неосознанности в употреблении Имени Божьего. Заверение Именем Божьим преступания Его заповеди может расцениваться только как богохульство. Данное сочетание используется персонажем лишь как устойчивая формула клятвы. В другом контексте, где Прохор Зыков Именем Христа заверяет действия заботы о заболевшем Григории, подобная формула представляется уместной: «Жевками, как малого дитя, кормил, молоком отпаивал, *истинный Христос!»* (ТД, 4, с.243). Тем не менее, можно предположить, что Прохор, который позволяет себе пустить на курево страницы из книг Священного Писания, упоминает Имя Христа также только как принятую формулу, не наполняя её особым религиозным значением.

Совсем другим в плане содержания представляется заверение казака Именем Бога в своей вере в Него:

«– Ну-к что ж, большевики большевиками, а *в бога веруем*.

– Хо! Брешешь?

– *Истинный бог!*» (ТД, 2, с. 331).

Другой пример – просьба казака не казнить его и отпустить, просьба, которую тот подкрепляет обращением к высшей ценности – Богу, а также своими заверениями в своей праведности перед Богом: «Пустите, *ради Господа Бога*!<…> Я на германской четыре креста заслужил!.. У меня детишки!.. *Господи,* неповинный я!..» (ТД, 2, с.345). Можно считать, что упоминания о Боге в последних двух примерах являются чистыми реминисценциями к Божьим заповедям, вечным истинам.

Подобно этому в обращении к мирным жителям за помощью заболевшей Аксинье Григорий актуализирует в устойчивом сочетании *ради Христа* заповедь о любви к ближнему – милосердном отношении: «Добрые люди! Пособите моей беде, *ради Христа*. Везти дальше её нельзя, помрет, дозвольте оставить её у вас» (ТД, 4, с. 230).

Зато в другом эпизоде, где казак просит всего лишь принести чувал, обращение к высшей ценности – Христу, кажется излишним: «Старик насыпал ему травяной чувал отборного овса, помог поднять на плечо.

– Чувал принеси! Не забудь, ради Христа! – просил он, обнимая Прохора и плача пьяными слезами» (ТД, 3, с. 331).

Данные наблюдения говорят о том, что, хотя устойчивые сочетания с корнями *бог-, господ-, христ* и несут в себе фиксацию традиционного христианского мировидения и продолжают заключать в себе религиозные смыслы, в ряде фрагментов романа они произносятся без осознания религиозного содержания и поэтому теряют функцию реминисценции.

Словоформы с корнями *бог-*, *господ-,* не входящие в состав фразеологических единиц (словоформы с корнем *христ-* в романе употребляются, в основном, как фразеологизмы), а также слова с корнем

крест-, апеллирующие в ряде случаев к Богу и Его заповедям, также могут выступать в качестве маркеров, указывающих на высшие абсолютные ценности христианской веры. В такой же роли выступают произносимые героями реминисценции к текстам Священного Писания и Священного Предания, а также слова религиозной семантики. Как одни, так и другие маркеры звучат в речи казаков в определённых жизненных ситуациях как напоминания о существовании и значимости ценностей православия.

Упоминая Имя Божье, представители преимущественно старшего поколения напоминают другим о Божьей правде, совести, пытаясь возбудить в адресатах чувство страха Божьего. Так, Пантелей Прокофьевич стремится напомнить Григорию, который ушёл от своей жены, что тот поступает незаконно. Для этого, уже не надеясь на свой авторитет отца, старик обращается к авторитету Бога. Апелляцией к Богу отец как бы спрашивает сына, как на такое его поведение посмотрел бы Бог, тем самым напоминая ему о Божьей заповеди «Не прелюбодействуй»: «Значится, не думаешь с женой жить? < …> А *бог*?» (ТД, 1, с. 200). Мать Григория в ситуации отступления сына от Божией правды также просит его не забывать о Боге. Здесь, несомненно, подразумеваются и Его заповеди, в частности, заповедь «Не убивай»: «Ты *бога*-то… *бога*, сынок, *не забывай*! Слухом пользовались мы, что ты каких-то матросов порубил…» (ТД, 3, с. 281). В соответствии с такими контекстами можно предположить, что родители Григория прибегают к Имени Божьему непосредственно потому, что предполагают наличие ценностей православия у своего сына, и потому, что для них самих эти ценности важны. Так и другие старики, обращаясь к казачьей молодёжи, напоминают ей о Боге. В этих призывах явно можно усмотреть отсылку к заповеди о любви к ближнему, которая созвучна с древним девизом казачества «За други своя», отражающим специфику православия казаков – защиту веры православной и Отечества: «*Совестно,* ребяты! – резонил один. – *А бог!* То-то! *Бог* – он не спустит. Там помирают люди, а вы… а *бог*?» (ТД, 2, с. 307); «О *боге* надо подумывать, ежели о людях не думается…» (ТД, 3, с.

352). Старик-казак Чумаков так же, как и дед Гришака, обращает внимание Григория на незаконность братоубийственной войны, для этого опирается на авторитет Бога, напоминая, что Он есть Судья: «*Бог-милостивец, он все видит, он вам всем это не простит*, попомните мое слово! Ну, мыслимое ли это дело: *русские, православные люди сцепились между собою*, и удержу нету» (ТД, 4, с.374).

В большинстве случаев о ценностях Бога и Его заповедей в романе побуждают вспомнить именно казаки старшего поколения. Конечно, это не означает отсутствия такой позиции у молодых казаков, но у последних она выглядит скорее как исключение. Так, Наталья, обращаясь к Дарье, пытается её усовестить, актуализировать христианское чувство страха Божьего, напомнить о заповедях Божьих и соотнести свои поступки с ними: «Какие ты речи ведешь… *Бога побоялась бы*! – тихо сказала Наталья» (ТД, 4, с. 114). Но Дарья не желает соотносить течение своей жизни с вечными ценностями, да и сам Бог в её словах не выглядит как ценность: «Мне он, бог, зараз ни к чему; Он мне и так всю жизню мешал» (там же).

В житейской обыденности Пантелею Прокофьевичу помогает справиться с потрясением от известия о смерти сына взгляд на ситуацию с позиции христианской всевременности. Выразителем такого взгляда является поп Виссарион, он актуализирует евангельскую заповедь «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Библия, с. 1049), репрезентируя её сочетанием *смерть его святая* (*святой* – ‘В религиозных представлениях: обладающий божественной благодатью’ [Ожегов 1994, с. 695]), а также реминисценцией к символу страданий Христовых – терновому венцу, который *принял* Григорий. Таким образом, отец Виссарион уподобляет жертву Григория (его смерть) спасительной крестной жертве Христа. Указание на высшую христианскую ценность маркируется языковыми единицами, включающими словоформы с корнем *бог-* (*не гневи бога*, *бог не простит),* которые в сочетании с императивом *мужайся* и формирующим антитезу глаголом *отчаялся* констатируют недолжное для

христианина состояние собеседника в данной ситуации, за которое даже *бог не простит*: «*Мужайся*, Прокофьевич. Чтой-то ты так уж отчаялся? – после поминок бодрил его поп Виссарион. – *Смерть его святая, не гневи бога*, старик. Сын за царя и отечество *терновый венец принял*, а ты… *Грех*, Пантелей Прокофьевич, *грех* тебе… *Бог не простит*!» (ТД, 1, с. 310). Здесь речь идёт об отчаянии, которое косвенно нарушает заповедь Декалога «Не убивай». В минуты отчаяния человек разрушает сам себя и может дойти даже до самоубийства. В христианской же традиции самоубийство считается таким грехом, который Бог не может простить, по той причине, что просить прощения уже некому. Обыденное субъективное время здесь маркируется глаголом прошедшего времени – отчаялся (*отчаяться* – ‘потерять всякую надежду на что-н.’ [Ожегов 1994, с. 474]), который в данном контексте обозначает потерю всякой надежды на Бога. Такой взгляд отражает состояние отделённости обыденного течения времени от Божьего благодатного мира. Возвращение казака к традиционной для христианства связи со всевременностью происходит благодаря напоминанию священника об абсолютных христианских ценностях и маркируется глаголом настоящего времени – *мужаюсь*: «– Я и то, батюшка… я и то *мужаюсь*» (ТД, 1, с. 310). Заверение Пантелея Прокофьевича о его возвращении к состоянию мужества подтверждается на деле: «С этого дня переломил себя и духовно оправился» (ТД, 1, с. 310). Таким образом, связывание произошедшего события с вечными ценностями дало возможность старику отцу осмыслить смерть сына не только с позиции земной временной жизни, но также и с позиции Жизни Вечной, что помогло принять произошедшее и мужественно продолжить свой земной путь.

С корнем *господ*- в романе произносятся слова молитвы – личные обращения героев романа к Богу в различных ситуациях их обыденной жизни: Дуняшка просит защиты от явлений мёртвой Дарьи во сне («Укрой, *господи*» (ТД, 4, с.179)); Аксинья просит прощения за своё согрешение и просит не отнимать жизнь дочери («*Господи,* прости!.. Не отнимай! Пожалей,

господи, смилуйся!» (ТД, 1, с.334). Мирон Григорьевич просит Господа избавить от преследователей («*Господи*, унеси! Ослобони, *господи*!» (ТД, 3, с.10)). Дед Гришака просит мирной кончины («Обороти, *господи*, милостивый взор на раба твоего Григория» (ТД, 3, с. 251)); Ильинична требует у Натальи просить у Господа прощения за совершенный ею грех: «*Господи*, прости мне, окаянной, мое прегрешение» (ТД, 4, с.138).

Также с корнем *господ*- в качестве реминисценций к смыслам Священного Писания выступают многочисленные цитаты из Библии, произносимые дедом Гришакой. Например, слова «В тыя дни и в то время, глаголет господь, приидут сынове израилевы тии и сынове иудины, вкупе ходяше и плачуще, пойдут и господа бога своего взыщут. Овцы погибшие быше людие мои, пастыри их совратиша их, и сотвориша сокрытися по горам: с горы на холм ходиша» (ТД, 3, с. 253) являются цитатой 4 и 6 стиха 50 главы Книги пророка Иеремии (Ср. русск. перевод: «В те дни и в то время, говорит Господь, придут сыновья Израилевы, они и сыновья Иудины вместе, будут ходить и плакать и взыщут Господа, Бога своего» (Иер. 50:4); «Народ мой был как погибшие овцы; пастыри их совратили их с пути, разогнали их по горам; скитались они с горы на холм, забыли свое ложе» (Библия, Иер. 50:6,с.792). Дед Гришака данной цитатой хочет вновь указать Григорию на незаконность братоубийственной смутной войны: «бегать вам, *смутителям*, по горам. Затем, что вы не пастыри казакам, а сами хуже бестолочи-баранов, не разумеете, что творите…» (там же). Однако Григорию недоступна для понимания такая реминисценция, по той причине, что он плохо знает церковнославянский язык: «Это к чему же? *Как понять?* – спросил Григорий, *плохо понимавший церковнославянский язык*» (там же). Так и Мишка Кошевой не понимает слов Священного Писания, приводимых дедом Гришакой: «А в Святом писании что сказано? *Аще какой мерой меряете, тою и воздается вам. Это как?»* (ТД, 3, с.364). Они не только не обращают его взор к Богу, но, по заявлению самого Мишки, морочат ему голову: «Ты мне, дед, *голову не морочь* святыми писаниями <…>(там же)). Между тем,

Мишка чётко держится своей цели – подпалить дом Коршуновых («<…> *я не затем сюда приехал*. Зараз же удаляйся из дому, – посуровел Мишка» (там же), а обращение к Божьим ценностям его вообще мало интересует.

Интерес представляют также реминисценции к текстам православия, звучащие в речи казаков. Так, казака-офицера Атарщикова волнует вопрос о том, почему простые казаки массово отдаляются от офицерского состава, он наблюдает процесс разрыва между казаками и офицерами, а для выражения этого использует евангельский образ отделения Господом праведников от грешников на Страшном Суде: «Революция словно разделила нас на овец и козлищ, наши интересы как будто расходятся» (ТД, 2, с. 101) (Ср.: «<…> и отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов» (Библия, Мф 25:32, с. 959). В евангельском повествовании под овцами понимаются «благословенные» (Библия, Мф 25:34, с. 959), а под козлищами – «проклятые» (Библия, Мф 25:41, с. 960). Одним суждено быть оправданными, а другим – осужденными на вечную муку. Данная реминисценция невольно заставляет провести параллель с соответствующими строками Священного Писания, по которым людей будет судить Бог по своим заповедям. Это создаёт контраст с произносимым. По словам Атарщикова, людей отделяет революция (не Бог), которая берётся осудить или оправдать людей по своим критериям (а не по Божьим заповедям).

Во втором параграфе второй главы уже упоминалось о соблюдении казаками при захоронении Валета важных для христиан элементов похорон. Казаки абсолютно уверены в грядущем Втором Пришествии Христовом и Воскресении мертвых, ибо знают об этом из Библии: «З*атрубят ангелы на Страшный суд – все он проворней на ноги встанет*» (ТД, 2, с. 351). Ср.: «И я видел *семь Ангелов*, которые стояли пред Богом; и дано им *семь труб* (Библия, Отк. 8:2, с. 1208).

Мирон Григорьевич свою быструю езду сравнивает с ездой Ильи пророка на своей колеснице: «Двадцать верст до слободы Ореховой летел он,

как после сам говорил, *шибче, чем пророк Илья на своей колеснице*» (ТД, 3, с.10). Ср.: «<…> вдруг явилась *колесница огненная* и *кони огненные*, и разлучили их обоих, и *понесся Илия в вихре* на небо» (Библия, 4 Цар. 2:11, с. 395).

Большинство словоформ с корнем *крест-*, употребляемых в религиозном значении, в романе представлено в авторском повествовании – 84 словоупотребления из 104. Такие формы, как *перекреститься*, *закреститься, окрестить, креститься, крестить, перекрестить, перекрестив, крестясь, не крестясь, крестя, крестное (знамение)* маркируют невербальное действие героев – изображение ими креста (на себе или на другом человеке), которое также может выступать в качестве реминисценции к вечным Божиим ценностям. В этом значении могут выступать и существительные *крест, крестик,* употребляющиеся в религиозном значении. Но наиболее яркие, хотя и немногочисленные примеры реминисценций наблюдаются в речи персонажей. Так, казаки из отряда Подтёлкова в ответ на недоброжелательность местных жителей в очередной из проходимых ими станиц («Угрюмо, неприязненно посматривали из окон, спешили уйти» (ТД, 2, с.323)), стремятся актуализировать для местных казаков их принадлежность к христианству, в частности, напомнить о христианском милосердии, любви к ближнему: «*Крещеные вы тут али нет?* – с возмущением допытывались казаки из экспедиции. – Что вы, как сычи на крупу, на нас глядите?» (ТД, 2, с. 323). В эпизоде избиения казаками Мишки Кошевого звучит голос из толпы: «Пустите парня! Что вы, *креста не имеете,* что ли? Брось, Антип! В отца жизню не вдунешь, а *человека загубишь*... Разойдитесь, *братцы*! (ТД, 3, с. 163) Слова казака, имя которого автор намеренно не называет («*Чей-то урезонивающий голос* простудно басил» (там же)), выступают здесь как призыв вспомнить свою принадлежность к христианству и, в частности, напомнить о Божьей заповеди «Не убивай», о любви к ближним, т.е. братьям. Пётр Мелехов также просит не убивать его, стремится актуализировать в сознании своего кума, Ивана Алексеевича, их

духовное родство – кумовство, заключённое в святом таинстве Крещения: «*Кум!* – чуть шевеля губами, позвал он Ивана Алексеевича.<…> – *Кум Иван, ты моего дитя крестил… Кум*, не казните меня!» (ТД, 3, с.185–186). Автор отмечает, что Иван Алексеевич пренебрегает как духовным родством с Петром, так и Божьей заповедью о любви к ближним: «Тот *молча смотрел*, как под босыми ступнями Петра подтаивает снег» (там же). Ильинична призывает Наталью, произнесшую проклятие на своего собственного мужа, обратиться к Господу с покаянием, как Могущему прощать грехи (Ср.: оставлять долги): «*Крестись!* Кланяйся в землю» (ТД, 4, с. 138).

Кроме данных словоупотреблений, ещё стоит обратить внимание на единичные фрагменты с включением слов религиозной семантики, также напоминающим о вечных ценностях Божьего мира. Пантелей Прокофьевич просит Авдеича Бреха не врать по причине приближающегося праздника: «Ты, односум, уж не бреши, *ради близкого праздника*» (ТД, 1, с.136). Видимо, речь идёт о празднике Рождества Христова, а событие происходит во время рождественского поста. Пантелей Прокофьевич, таким образом, указывает на особое время события, которое требует от христианина и особо внимательного отношения к своим слова и поступкам – требует соизмерения своей жизни с Божьими заповедями. Два вестовых казака, пожилой и молодой, беседуют. Молодой казак в шутку намекает пожилому на возможную интимную связь того с женщиной. Пожилой казак просит оставить такой разговор. А причину того указывает в настоящем особо строгом для христианина времени – великом посте, во время которого человек духовно и телесно готовится молитвой и постом к самому главному христианскому празднику – Пасхе; то есть, стремится поразмыслить о своей жизни, соотнести её с вечными ценностями Божьего мира. Именно поэтому пожилой казак характеризует молодого казака в соответствии с его неуместными шутками именованием с негативной характеристикой – *дурак*:

«– Хороша, что ль? – спрашивал он, прыская. Пожилой сдержанно ухмылялся.

– Как конский лишай.

– А так, случаем позвала бы?

– Оставь, дурак! *Ноне ить великий пост*» (ТД, 2, с. 274).

На ночлеге в Чукарином в доме старухи, проводившей на войну трех сыновей и своего старика, один из казаков, желая прекратить докучливые расспросы и разговоры хозяйки, предлагает ей лечь спать, ссылаясь на всеобщую усталость, и косвенно угрожает ей смертью. В этой угрозе упоминается наименование самого важного церковного таинства – Причастия, в котором под видом хлеба и вина, православный христианин принимает Тело и Кровь Христовы. Не просто о смерти, но о смерти без принятия спасительных для бессмертной души Святых Даров говорит казак: «Спи, бабушка, за-ради Христа. Мы три ночи безо сна. Спи! За такие дела *умереть можешь без причастия*» (ТД, 3, с. 212). Конечно, данную реплику можно расценить больше как оборот речи, однако, выбор такой формулы, усиливающей угрозу, позволяет утверждать, что для казаков была актуальной помять о смертном часе и важности Причастия перед ним. Смерть без принятия Тела и Крови Христовых в таинстве Причастия в православии считается нежелательной и, более того, неблагополучной. Реминисценция заключается в актуализации чувства страха Божьего, подталкивающего к соизмерению человеком своей жизни с Божьими заповедями, к корректировке поведения индивида.

Немаловажным для отражения религиозного представления о времени выступает иллюстрация автором жизни героев романа в соответствии с богослужебными церковными кругами – суточным, седмичным и годовым, характеризующимися «определенной повторяющейся последовательностью богослужений или составляющих их молитвословий» [Рыкова, эл. ресурс, с. 2]. М. М. Рыкова отмечает, что следование богослужебным кругам наполняло обыденную жизнь христианина вечными смыслами: «Церковный календарь определял не только порядок и содержание богослужений, но и

организовывал весь строй бытия, благодаря чему жизнь христианина получала благодатное освящение» [там же].

Е. В. Брысина, исследуя фраземику Дона с этнолингвокультурологических позиций, также отмечает наполненность языковой картины мира казаков устойчивыми выражениями православной религиозной семантики, приводя следующий пример, почерпнутый в этнографической экспедиции: «Заботу о высоком урожае казак возлагает на естественное плодородие почвы и на церковь с ее крестными ходами. В станице Клетской был записан нами рассказ об обряде вызывания дождя, который, по сути, можно было бы свести к двум обрядовым действиям: молебствование на пашне и хождение на ярдань: Летам *пасля Троицы* фсе сабирались и шли *малепствавать* на пашню, штоп уражай был, ни пагарел. С *иконай* хадили, батюшка читаить, а мы фсе *молимси*. Дяфчаты, няситя *иконы* на ярдань. Пайдёмти на ярдань укуницца. Ярдань-та? – ды, радник за речкай. И фсе туды идём. Батюшка *малебин* читаить, из ярдани вадичкай акрапляить» [Брысина 2003, с. 173]. Говоря о религиозной жизни, исследователь подчёркивает ведущую роль воцерковленности (следует полагать, православного христианства) на Дону: «В более поздний период, с того времени, когда казаки начинают активно заниматься земледелием, собственно народная сельскохозяйственная обрядность не только не возрождается, но наоборот, все позиции занимает церковная обрядность» [там же].

В соответствии с богослужебными кругами, временные промежутки обыденной жизни традиционно соизмерялись с вечными ценностями и наполнялись духовными смыслами, и, таким образом, все события обыденной жизни с духовной точки зрения имели единый центр – Бога. Такое религиозное, православное, представление о времени шолоховед Н. И. Стопченко назвал природно-церковным календарём: «Наш народ-земледелец живёт согласно природно-церковному календарю. Художественная топография Шолохова в «Тихом Доне» имеет

символическое христианское значение. Его многочисленные персонажи мыслят время Рождеством, Святками, Крещением, Великим Постом, Мясоедом, Масленицей, Пасхой, Троицей и многими другими праздничными датами – временными ориентирами и богослужебными обрядами русского человека-труженика. В этом извечном годовом цикле Священной истории он традиционно жил и творил» [Стопченко 2013, 68–69].

В соответствии с суточным кругом казаки «Тихого Дона» молятся перед едой, после еды, по утрам, на сон грядущий. Например, Наталья так наставляет свою дочку Полюшку: «Ну, ступай, умойся, причешись, *помолись богу*, а потом придешь, посидишь со мной» (ТД, 4, с. 147). О посте в среду и пятницу (в память крестных Христовых страданий) в соответствии с седмичным кругом упоминается единожды и лишь относительно поста (когда не едят мяса и молочного, но разрешается рыба) деда Гришаки в среду: «Рыбки посолонцевать неплохо, *завтра вока́т середа*» (ТД, 1, с. 111). В воскресенье, почитая его за праздничный день, казаки массово идут в храм: «<…> *по воскресеньям* с утра *валили в церковь* семейными табунами; шли казаки в мундирах и *праздничных* шароварах; длинными шуршащими подолами разноцветных юбок мели пыль бабы, туго затянутые в расписные кофточки с буфами на морщиненных рукавах» (ТД, 1, 211). Именно в воскресенье звонят колокола («Звонили к обедне. Григорий вспомнил, что сегодня – воскресенье» (ТД, 2, с. 248)), а после церковной службы едят, «как всегда *по праздникам*, сытно и много» (ТД, 2, с. 251). Однако в развернутом эпизоде праздничного воскресного дня в семье Мелеховых автор отмечает, что к богослужению пошёл лишь Пантелей Прокофьевич. В этом образе, вырисованном Шолоховым, видится другой, евангельский образ – очищение Христом десяти прокаженных. Идя в Иерусалим, Господь Иисус Христос очистил десятерых прокаженных, а воздать славу Богу вернулся только один, «Тогда Иисус сказал: не десять ли очистились? где же девять?» (Библия, Лк 17:17, с. 1015) Господь спрашивает о девятерых, которые оказались неблагодарными, а Михаил Александрович, описывая воскресное утро в

казачьей православной семье, отмечает, что только один из них исполнил в это утро Божию заповедь о посвящении седьмого дня Богу – Пантелей Прокофьевич, остальные остались неблагодарными. И здесь так же, как и в Евангелии, фигурирует число девять – из храма Пантелей Прокофьевич приносит просфору и разделяет её на 9 частей: «Пришёл из церкви Пантелей Прокофьевич. *Просфорку с вынутой частицей разломил на девять частей – по числу членов семьи*, раздал за столом» (ТД, 2, с. 250).

Более всего в романе упоминается о событиях годового церковного круга, который касается главных православных праздников и постов, связанных с ними. Событиями богослужебного годового круга маркируются события обыденной жизни. Так, ключевые события природы связывают с соответствующими временными промежутками круга, которые служат временными ориентирами и о которых помнят: «Ростепель держалась *до Михайлова дня*» (ТД, 1, с.132); «*На четвёртой неделе поста* сдала зима» (ТД, 1, с.181); «*На второй день рождества* взломало Дон» (ТД, 2, с.67) и др.

Также событиями годового круга маркируется время значимых фактов в хозяйственных делах: «Покрыл ее с станишной конюшни жеребец по кличке «Донец», и *на пятой неделе поста* ждем» (ТД, 1, с. 210); «Григорий с женой выехали пахать *за три дня до покрова*» (ТД, 1, с.125) и др.

Но чаще всего событиями годового круга маркируется время значимых эпизодов в отношениях между казаками, отмечающее те или иные поворотные моменты в их жизни: «Как-то *перед пасхой* Наталья встретила около моховского магазина Пантелея Прокофьевича» (ТД, 1, с.170). «Григорий вернулся из Миллерова, куда отвозил Евгения, в *вербное воскресенье*. <…>» (ТД, 1, с. 175). Далее – событие неудачной переправы по реке: в холодной воде оказались лошади и Григорий. Далее – «Григорий отлежался на печи, в хозяйских штанах, пока высушилась одежда; повечеряв *постными щами*, лег спать» (ТД, 1, с. 177). «Пантелей Прокофьевич, посоветовавшись с Ильиничной, порешил – если сосватают у Коршуновых, отложат свадьбу *до крайнего спаса*» (ТД, 1, с. 76); «сводить жениха с

невестой порешили *на первый спас*» (ТД, 1, с.85); «Свадьбу назначили *на первый мясоед*. *На успенье* приезжал Григорий проведать невесту» (ТД, 1, с.89); «Гаврила Майданников – муж Пелагеи – писал из Лодзи, сулился прийти в отпуск *к пасхе*» (ТД, 1, с.181); «*На первый день покрова* <…> ворота, снятые с петель чьими-то озорными руками и отнесенные на середину улицы, лежали поперек дороги. Это был позор» (ТД, 2, с.58). «*На четвертый день* (*Покрова – А.М.)* и произошел этот случай, о котором знали лишь Дарья да Пантелей Прокофьевич. <…> старухе он не сказал о случившемся и даже на исповеди утаил от отца Виссариона и случай этот, и греховные свои мысли после него*»* (ТД, 2, с.59).

Особо можно выделить фрагмент, описывающий события в мастерской Штокмана: «*В страстной четверг* перед вечером собрались в мастерской. Штокман сидел на верстаке, подчищая напилком *сделанное из серебряного полтинника кольцо*» (ТД, 1, с.171). В этом фрагменте снова явственно прослеживается связь с евангельским текстом. Стоит только вспомнить, что именно в ночь с четверга на пятницу Христос был предан Иудой через целование, получив за это тридцать сребреников. Здесь Шолохов, отмечая хронотоп Великого Четверга, в котором соединяется время текущего дня недели с пространством и смыслами евангельского текста, особо указывает на фигуру Штокмана как не последнего человека в деле разрушения традиционного православного казачьего уклада. Автор отмечает, что тот практически на протяжении всего вечера занят подпилкой серебряного кольца, сделанного к тому же из серебряной монеты, поэтому такое описание наводит на проведение параллелей между евангельским образом Иуды и шолоховским образом Штокмана.

Также церковными датами отмечаются экзистенциальные промежуточные события – состояния между жизнью и смертью, между миром и войной: «Очунелась, никак. Семь месяцев лежала. *На троицу* вовзят доходила. Поп Панкратий соборовал... А посля отошла» (ТД, 1, с. 201); «Наталья медленно оправлялась после тифа. *На второй день троицы* она

впервые встала с постели, прошлась по комнатам» (ТД, 4, с. 30); «*До пасхи* о войне не было ни слуху ни духу, а *в страстную субботу* прискакал из Вешенской нарочный» (ТД, 2, с. 312).

Можно заключить, что в романе, безусловно, отражено православное христианское представление о времени, а сам текст «Тихого Дона» включает в себя фрагменты так называемого евангельского текста (см.: «“Евангельский текст” – научная метафора. Она включает в себя не только евангельские цитаты, реминисценции, мотивы, но и книги Бытия, и притчи царя Соломона, и Псалтырь, и книгу Иова – словом, всё то, что сопутствовало Евангелию в повседневной и праздничной церковной жизни» [Захаров 1994, с. 7]). Благодаря словам-маркерам с религиозной семантикой автор передаёт взаимосвязь обыденных событий действительности с вечными ценностями православия, в центре которых – Бог. Но также существуют некоторые трансформации, порой достаточно значительные, которые свидетельствуют о разорванности всевременности и обыденного времени, и которые, соответственно, обнажают представление о времени вне религиозного контекста.

Выводы

1. В результате взаимодействия когниций у носителя лингвокультуры может изменяться картина мира, а вследствие резкого несоответствия старых и новых представлений возникает когнитивный диссонанс.

2. В романе «Тихий Дон» коммуникативные неудачи на фоне когнитивного диссонанса напрямую свидетельствуют либо о контрастности ценностных систем представителей разных культур, либо о внутрикультурных изменениях традиционной ценностной картины мира.

3. Истоками когнитивного диссонанса могут быть культурно-исторические факторы (например, неказаку сложно понять казака в силу

различных условий их обыденности – непривычности занятий, непонимания традиций и обычаев, несовпадения систем ценностей). С другой стороны, возможное несовпадение самих ценностных систем может иметь в своей основе различное отношение к религии, к Богу и Его заповедям уже в казачьей среде. Это основание порождает, в частности, изменение отношения части казаков к чужой и личной собственности, к убийству пленных и беззащитных людей, к любви к ближнему в целом, к отношению к царю в рамках единого казачьего сообщества и свидетельствует об определенной трансформации православной системы ценностей в его сознании.

4. Вытеснение ценности православной веры ценностью коммунистической идеологии также вызывает когнитивный диссонанс в общении внутри этнокультурного казачьего социума. Не принимая ценностных ориентиров друг друга, казаки перестают быть единым целым и иначе начинают воспринимать оппозицию «свои – чужие».

5. Подводя итог размышлениям о том, как смотрят на время шолоховские персонажи-казаки, можно заключить, что в их сознании присутствует представление о времени как всевременности, что в целом характерно для христианской культуры, где Бог предстаёт как единственный центр и смысл человеческой жизни, в соответствии с чем, все события обыденной действительности в христианском восприятии времени соотносятся с единым центром – Богом. Таким образом, обыденное время в религиозном сознании неотделимо от вечности. Такое время эксплицируется в речи персонажей с помощью соответствующих маркеров и реминисценций. Поскольку большая часть подобных маркеров входит в состав устойчивых сочетаний, можно говорить, что представление о времени как всевременности является традиционным для казачьей культуры и составляет часть её христианского аксиологического кодекса.

6. Субъективное обыденное линейное время, оторванное от всевременности, в романе принадлежит вновь возникшему, нетрадиционному для данной культурной общности аксиологическому

кодексу атеизма. Столкновение этих противоположных аксиологических кодексов выражается в темпоральной антитезе «всевременность – обыденность», при этом традиционное христианское представление стремится напомнить о себе путём соответствующих слов, выражений и цитат-реминисценций.

7. В романе «Тихий Дон» в качестве речевых маркеров, указывающих на связь обыденного времени со всевременностью, можно рассматривать словоупотребления с корнями *бог-, господ-, христ-, крест-,* которые выступают в роли реминисценций, напоминающих о вечных ценностях христианского аксиологического кодекса – Боге и Его заповедях. Однако в ряде фрагментов романа слова с данными корнями произносятся уже без осознания их религиозного содержания и поэтому теряют функцию реминисценций.

8. В соответствии с богослужебными кругами временные промежутки обыденной жизни традиционно соизмерялись с вечными ценностями и наполнялись духовными смыслами. В соответствии с суточным кругом казаки «Тихого Дона» молятся перед едой и после еды, утром и перед сном. В соответствии с седмичным кругом – чтят воскресный день как праздничный, идут в этот день в храм; упоминается в романе и о соблюдении поста в среду. Событиями годового богослужебного круга, которых насчитывается в романе больше всего, маркируются события обыденной жизни казаков, таким образом, составляя единую целостность. К таковым следует отнести значимые события в хозяйственных делах, важные, а иногда и поворотные эпизоды, высвечивающие отношения между казаками, а также экзистенциальные промежуточные события в жизни казаков – состояния между жизнью и смертью, между миром и войной.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Признание языковой картины мира средством не только отражения, но и формирования представлений этноязыкового сообщества о человеке и его бытии, о его взаимодействии с окружающим миром неминуемо влечет за собой утверждение тезиса о том, что люди не просто познают мир, но и оценивают его в соответствии со своими потребностями и устремлениями. Следовательно, именно ценностный взгляд на мир служит формированию его картины. Будучи существом не только биологическим, но также и социальным, душевным и духовным, человек испытывает потребности разного рода, начиная элементарными, которые позволяют ему функционировать как любому живому организму, и кончая духовными – потребностями высшего порядка, обусловливающими стремление постичь смысл и законы бытия. В числе духовных ценностей важное место занимают ценности религиозного характера, которые выступают в качестве объединяющего начала для признающих их субъектов или становятся причиной отчуждения от тех, кто данные ценности не разделяет. В основе православной картины мира лежат следующие ценности:

1) абсолютная положительная сверхценность – **Бог**;

2) три производных от сверхценности абсолютных положительных ценности: 1) **вера в Бога**, суть которой изложена в православном «Символе Веры», 2) **надежда на Бога**, отраженная в молитве «Отче наш», 3) **любовь к Богу и ближним**, представленная в заповедях Божьих (Декалоге и заповедях Нового Завета).

Лингвистический анализ «Повести об Азовском осадном сидении Донских казаков» позволяет заключить, что отраженная в нем ценностная картина мира донского казачества середины XVII века является православной по своей сути и выдвигает на первый план следующие ценности:

1) Бог (83 словоупотребления с корнями *бог-, господ-, христ-, вер-,* отсылающих к религиозному мировидению);

2) вера в Бога;

3) надежда на Бога (как спасителя души) и Его святых;

4) любовь к ближнему.

10 фрагментов повести содержат отсылки (реминисценции) к Священному Писанию, что свидетельствует о православном мировидении казаков.

Специфика православной картины мира казаков середины XVII века заключается в признании приоритетности воинского служения, защиты веры православной, царя и Отечества, что соответствует евангельским словам: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Библия, Ин. 15:13, с. 1049).

Анализ текста романа М. А. Шолохова «Тихий Дон» убеждает, что, с точки зрения автора, в сознании донского казачества начала XX столетия в той или иной мере сохраняются основные элементы православной картины мира. В частности, в репликах казаков активно используются устойчивые выражения, внутренняя форма которых строится на отсылке к образу Бога. Такие языковые единицы, как *упаси бог*, *с богом*, *спаси Христос*, *слава богу*, *бог даст*, *ради Христа* и мн. др., употребляются в диалогах преимущественно с положительной коннотацией и позволяют почувствовать, что говорящие относятся к Богу как к сверхценности. Также казаки маркируют названиями событий религиозного богослужебного круга события своей обыденной жизни, создавая, таким образом, некий хронотоп, репрезентирующий целостность обыденного времени и религиозного пространства. Герои «Тихого Дона» напоминают друг другу о Боге и высших ценностях, используют в качестве таких реминисценций слова религиозной семантики.

В соответствии с представлениями о Боге, заключенными в православном «Символе Веры» и молитве «Отче наш», казаки уповают на Бога, видя в нем источник всех благ, милости, прощения и спасения. Следовательно, они считают одной из главных ценностей надежду на Бога.

О том, что для казаков – носителей традиционного мировоззрения – сохраняет значимость ценность любови к ближнему, свидетельствует формулирование одним из старых казаков напутствий молодым казакам, собирающимся на войну, – не трогать чужого имущества, отказаться от плотских утех и, тем более, не принуждать к ним чужих женщин и т.п.

Сравнение картин мира донских казаков в романе «Тихий Дон» и «Повести об Азовском осадном сидении Донских казаков» позволяет сделать вывод о значительной трансформации казачьего мировоззрения в начале XX века, о смещении системы ценностных координат от православного богоцентризма к антропоцентризму. М. А. Шолохов показывает, что в новых исторических условиях только у части казаков вера осталась жизненным ориентиром; для других на место веры как состояния души пришли пустые разговоры о вере; кроме того, в казачьей среде появились люди, не просто разуверившиеся в Боге, но и открыто заявляющие об этом. Таким образом, в их сознании изменяется статус Бога: из сверхценности он превращается в антиценность.

Постепенное разрушение православной картины мира как присущей донскому казачеству в целом проявляется в тексте шолоховского романа в значительной мере через выстраивание диалогов, в которых принимают участие казаки, таким образом, что читатель благодаря контексту с функционирующими в нём словами религиозной семантики может распознать настоящее отношение персонажей к Богу и его заповедям, а также наблюдать возникновение у одной из коммуникативных сторон когнитивного диссонанса вследствие столкновения несовпадающих или даже антагонистических ценностных систем – традиционной православной и противоречащей ей новой, атеистической.

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники материала

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. В русском переводе с параллельными местами. – СССР: Изд-во «НОВАЯ ЖИЗНЬ – Советский Союз», 1991. – 1224 с.

Молитвенник. – М.: Изд-во ООО «Печатник», 2006. – 272 с.

Повесть об Азовском осадном сидении донских казаков / Подгот. текста Н. В. Понырко, комментарии О. В. Творогова // Памятники литературы Древней Руси. XVII век. – М.: Художественная литература, 1988. – Кн. 1. – С. 139–154.

Сын церковный. Памятник древнерусской церковной литературы: славянский текст и перевод с комментариями / Примечания А. Панкратова, послесловие свящ. Сергия Дурасова. – М.: Китеж, 1995. – 192 с.

Домострой / Изд-ие подготовили В. В. Колесов, В. В. Рождественская. – 3-е изд. – СПб.: Наука, 2007. – 400 с.

Шолохов, М. А. Тихий Дон / М. А. Шолохов // Собрание сочинений в 8 т. – М.: Художественная литература, 1985–1986. – Т. 1–4.

Научная и справочная литература

1. Аверинцев, С. С. Собрание сочинений / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. – 118 с.
2. Алексеев, В. А. Святость лютой правды. О православном смысле творчества М. А. Шолохова / В. А. Алексеев // М. А. Шолохов и Православие. Сб. статей о творчестве М. А. Шолохова / Сост. В. А. Алексеев. − М.: Изд-во «К единству!», 2013. – С. 3–12.

3. Анисимова, О. С. Трансформация ценностных ориентаций культуры постсоветского общества: автореф. дис. … канд. филос. наук / Анисимова Ольга Станиславовна. – Ростов-на-Дону, 2013. – 21 с.
4. Апресян, Ю. Д. (ред.) Языковая картина мира и системная лексикография: коллект. монография / Под ред. Ю. Д. Апресяна. – М.: Языки славянских культур, 2006. – 912 с.
5. Арутюнова, Н. Д. Типы языковых значений: Оценка. Событие. Факт / Н. Д. Арутюнова. – М.: Наука, 1988. – 341 с.
6. Арутюнова, Н.Д. Язык и мир человека. – 2-е изд., испр. / Н. Д. Арутюнова. – М.: Языки русской культуры, 1999. – 896 с.
7. Архипенко, Н. А. Лексика мифологической системы донских казаков как части духовной культуры: автореф. дис. … канд. филол. наук / Архипенко Наталья Анатольевна. – Ростов-на-Дону, 2000. – 25 с.
8. Балахонская, Л. В. Речевая конфликтология: Учебное пособие / Л. В. Балахонская, И. Н. Борисова, Н. Л. Шубина; отв. ред. М. Я. Дымарский.– СПб.: Изд. РГПУ им. А. И. Герцена, 2008. – 215 с.
9. Балашов, Б. (протоиерей). Десять заповедей /Б. Балашов. – Клин: Изд-во «Христианская жизнь», 2010. – 143 с.
10. Баранов, А.Н. Аксиологические стратегии в структуре языка (паремиология и лексика) / А. Н. Баранов // Вопросы языкознания. – 1989. – № 3. – С. 74–90.
11. Баранов, О. С. Идеографический словарь русского языка / О. С. Баранов. – М.: Прометей, 1992. – 248 с.
12. Бахвалова, В. А. Традиционная культура донского казачества: по материалам фольклора Волгоградской области: монография / В. А. Бахвалова. – Волгоград: Крутон, 2014. – 139 с.
13. Бахтин, М. М. Работы 1940-х – начала 1960-х годов / М. М. Бахтин // Собрание сочинений: В 7 т. – Т. 5:– М.: Рус. словари, 1997. – 731 с.

14. Бахтин, М.М. К философии поступка / М. М. Бахтин // Философия и социология науки и техники / Под ред. И. Т. Фролова. – М.: Наука, 1986. – С. 80–160.
15. Бенвенист, Э. Общая лингвистика / Э. Бенвенист. – М.: Прогресс, 1974. – 446 с.
16. Бердяев, Н. А. Судьба России. Опыты психологии войны и национальности / Н. А. Бердяев. – Репринтное воспроизведение издания 1918 г. – М.: Философское общество СССР, 1990. – 240 с.
17. Болдырев, Н. Н. Антропоцентричность языка с позиций разных культур / Н. Н. Болдырев // Материалы III междунар. науч. конф. «Филология и культура». В 3 ч. – Тамбов, 2001. – Ч. 1. – С. 15–20.
18. Большая советская энциклопедия. – Режим доступа: https://bse.slovaronline.com/41402-SKIFIYA (дата обращения: 22.01.2019).
19. Большой словарь-справочник синонимов русского языка // составитель В. Н. Тришин, 2013. Режим дотупа: http://rus-yaz.niv.ru/doc/synonyms-trishin/fc/slovar-204-37.htm#zag-142678 (дата обращения: 4.08.2019).
20. Большой Энциклопедический словарь, 2000: Режим доступа: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc3p/319990/ (дата обращения: 11.03.2019).
21. Бондалетов, В. Д. Социальная лингвистика. Учеб. пособие / В. Д. Бондалетов. – М.: Просвещение, 1987. – 160 с.
22. Бородай, С. Ю. Современное понимание проблемы лингвистической относительности: работы по пространственной концептуализации / С. Ю. Бородай // Вопросы языкознания. – 2013. – № 4. – С. 17–54.
23. Брутян, Г.А. Язык и картина мира / Г. А. Брутян // Научные труды высшей школы. Философские науки. – М., 1973, №1 – С.108–111.
24. Брысина Е. В. Этнолингвокультурологические основы диалектной фраземики Дона: дис. ... докт. филол. наук. / Брысина Евгения Валентиновна. – Волгоград, 2003. – 519 с.

25. Будагов, Р. А. Человек и его язык / Р. А. Будагов. – 2-е изд., расшир. – М.: Изд-во Москов. гос. ун-та, 1976. – 429 с.
26. Булгаков, С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков. – М.: Республика, 1994. – 414 с.
27. Вайсгербер, Й. Л. Родной язык и формирование духа / Й. Л. Вайсгербер. – М.: Едиториал УРСС, 1993. – 232 с.
28. Вайсгербер, Й. Л. Язык и философия / Й. Л. Вайсгербер // Вопросы языкознания. – 1993. – № 2. – С. 114–124.
29. Вежбицкая, А. Язык. Культура. Познание / А. Вежбицкая. – М.: Русские словари, 1996. – 416 с.
30. Венков, А. В. Донское казачество в гражданской войне: автореф. дис. ... канд. ист. наук / Венков Андрей Вадимович. – Ростов-на-Дону, 1986. – 24 с.
31. Верещагин, Е. М. Язык и культура. Три лингвострановедческие концепции: лексического фона, рече-поведенческих тактик и сапиентемы / Е. М. Верещагин, В. Г. Костомаров. – М., Берлин: Директ-Медиа, 2014. – 509 с.
32. Волосков, И. В. Православные традиции в творчестве М. А. Шолохова / И. В. Волосков // М.А. Шолохов в современном мире (к дню рождения писателя): Сб. материалов Междунар. науч.-практ. конф. – М.: ФГБОУ ВО Московский Государственный университет технологий и управления имени К.Г. Разумовского, Российская государственная библиотека. 2019. – С. 190–192.
33. Вольф, Е. М. Функциональная семантика оценки / Е. М. Вольф. – М.: Изд-во «УРСС, КомКнига», 2006. – XXII, 259 с.
34. Выготский, Л.С. Мышление и речь / Л. С. Выготский. –5-е изд., испр. – М.: Изд-во «Лабиринт», 1999. – 352 с.
35. Выжлецов, Г. П. Аксиология культуры / Г. П. Выжлецов. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. – 148 с.

36. Гайда, Ф «За Веру, Царя и Отечество»: К истории знаменитого воинского девиза (2013) / Ф. Гайда // Православие.РУ. – Режим доступа: https://pravoslavie.ru/61882.html (дата обращения: 04.03.2018).
37. Гвоздарёв, Ю. А. Современный русский язык. Лексикология и фразеология / Ю. А. Гвоздарев; Ред. и обновл. библиографии Л. Б. Савенковой. – Ростов-на-Дону: ИЦ «МарТ», 2008. – 352 с.
38. Глебкин, В. В. От христианина к дворянину. Системы базовых ценностей «Домостроя» и «Юности честного зерцала» / В. В. Глебкин // Россия XXI. – 2013. – № 4. – С. 96–113.
39. Глухов, В. М. Фразеология в творчестве Шолохова / В. М. Глухов, Л. Б. Савенкова // Шолоховская энциклопедия. М.: Издательский дом Синергия, 2012. – С. 977–980.
40. Грамота (въ спискh) Государя Царя FЕОДОРА АЛЕКСhЕВИЧА Войску Донскому, извhстительная: о возшествiи его на Всероссiйскiй Престолъ по кончинh родителя его Царя Алексhя Михайловича, и объ отправленiи на Донъ Стольника Семена Колтовскаго для приведенiя Войска къ присягh на вhрность Государю. – Писана 1676, Февраля 3 // Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в государственной коллегии иностранных дел. – Т. 4. – М.: Тип. Н. С. Всеволожского, 1826. – С. 333–335. – Режим доступа: https://runivers.ru/lib/book6820/ (дата обращения: 20.04.2019).
41. Гречушкина, Н. В. Традиционные установки русской культуры в понимании М. А. Шолохова (по роману «Тихий Дон»)/ Н. В. Гречушкина // Гуманитаристика в условиях современной социокультурной трансформации: Материалы VI Всероссийской. науч.-практ. конф., 17–18 ноября 2017. – Липецк: ЛГПУ им. П.П. Семёнова-Тян-Шанского», 2017. – С. 59–62.
42. Григорьева, Н. А. Эмотивный фрагмент диалектной картины мира донского казачества: структурно-семантический и

этнолингвокультурологический аспекты: автореф. дис. … канд. филол. наук / Григорьева Наталья Александровна. – Волгоград, 2010. – 25 с.

43. Гумбольдт, В. фон. Избранные труды по языкознанию / В. фон Гумбольдт. – М.: Прогресс, 1984. – 400 с.
44. Давыдова, О. А. Господа старики в изображении М.А. Шолохова / О. А. Давыдова // Вестник МГГУ им. М.А. Шолохова. Филологические науки. – 2009. – № 3. – С.84–96.
45. Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. / В. И. Даль. – М.: Государственное изд-во иностранных и национальных словарей, 1955.
46. Данилевский, Н. Я. Россия и Европа /Сост. и комм. Ю. А. Белова; отв. ред. О. А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2008. – 816 с.
47. Даниленко, В. П. Языковая картина мира в концепции Л.Вайсгербера / В. П. Даниленко (2002) // Персональный сайт профессора Валерия Петровича Даниленко. – Режим доступа: http://slovo.isu.ru/danilenko/articles/vaiskart.htm (дата обращения: 10.02.2018).
48. Дворяшин, Ю. А. «Тихий Дон» // Шолоховская энциклопедия / Гл. ред. Ю. А. Дворяшин. – М.: Изд. Дом «Синергия», 2012. – С. 826–835.
49. Дегтярев, В. И. (Гл. ред.) Большой толковый словарь донского казачества / Гл. ред. В. И. Дегтярев. – М.: Астрель, АСТ, 2003. – 608 с.
50. Демьянков, В. З. Когнитивная лингвистика как разновидность интерпретирующего подхода / В. З. Демьянков // Вопросы языкознания. – 1994. – № 4. – С. 17–33.
51. Дидов, П. В. Воинский этос в православной традиции: автореф. дис. … канд. филос. наук: / Дидов Павел Валерьевич. – СПб., 2015. – 17 с.
52. Дунаев, М. М. Православие и русская литература. В 6-ти частях. Ч.VI. / М. М. Дунаев – М.: «Христианская литература», 2000. – 896 с.

53. Дурасов Сергий, свящ. Послесловие / Сын церковный. – М.: Китеж, 1995. – С. 183–191.
54. Духанин, В. «Молитва или заклинание?» / В. Духанин (22 июля 2011 года) // Православие.RU. – Режим доступа: https://pravoslavie.ru/47705.html (дата обращения: 23.04.2019).
55. Дырдин, А. А. Михаил Шолохов и духовно-культурные традиции русского народа / А. А. Дырдин // Мир Шолохова. – Ст. Вёшенская, 2016. – № 1 (5). – С. 41–54.
56. Дырдин, А. А. Наследие Михаила Шолохова и национальное самосознание / А. А. Дырдин // Вестник Ульяновского государственного технического университета. – 2015. – № 4 (72). – С. 27–31.
57. Дырдин, А. А. «Тихий Дон» и народно-православный образ жизни / А. А. Дырдин // Проблемы изучения творчества М. А. Шолохова (Шолоховские чтения. Вып. 5). – Ростов-на-Дону, 1997. – С. 65–73.
58. Дырдин, А. А. Творчество М. А. Шолохова в контексте православной культуры: методологические аспекты и исследовательские концепции / А. А. Дырдин // Вестник Ульяновского государственного технического университета. – 2014. – № 1. – С. 20–25.
59. Дьяченко, Г. Полный церковно-славянский словарь / Г. Дьяченко. – М.: Изд-во Московской Патриархии, 1993. – 1120 с.
60. Евстигнеева М.В. Картины мира и языковое мировидение / М. В. Есвстигнеева // Интеллект. Инновации. Инвестиции. – 2012. – № S2. – С. 27–30.
61. Ершова, Н. В. Трагический герой в творчестве М. А. Шолохова и В. М. Шукшина (по романам «Тихий Дон» и «Я пришел дать вам волю»): автореф. дис. … канд. филол. наук / Ершова Наталья Вячеславовна. – Елец, 2002. – 23 с.

62. Зализняк, Анна А. Ключевые идеи русской языковой картины мира / Анна А. Зализняк, И. Б. Левонтина, А. Д. Шмелев. – М.: Языки славянской культуры, 2005. – 544 с.
63. Захаров, В. Н. Русская литература и христианство / В. Н. Захаров // Проблемы исторической поэтики. – Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1994. – Вып. 3: Евангельский текст в русской литературе XVIII –XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. – С. 5–11. – Режим доступа: http:/poetica.pro/journal/article.php?id=2370 (дата обращения: 26.06.20209).
64. Ильин, В. В. Аксиология / В. В. Ильин. – М.: Изд-во МГУ, 2005. – 216 с.
65. Ильин, И. А. Путь духовного обновления /Сост., авт. предисл., отв. ред. О. А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2011. – 1216 с.
66. Иов (Гумеров), иеромонах. Что такое христианские ценности? [2007] / Иеромонах Иов (Гумеров). – Режим доступа: http://www.pravoslavie.ru/7007.html (дата обращения: 21.04.2019).
67. Ирзабеков, Фазиль (Василий). Тайна русского слова / Ф. Ирзабеков. – М.: Издание Данилова ставропигиального мужского монастыря, 2016. – 200 с.
68. Исаев, М. И. К вопросу о понятии «развитие языка» / М. И. Исаев // Теоретические проблемы социальной лингвистики: Коллект. монография / Отв. ред. Э. Г. Туманян. – М.: Наука, 1981. – С. 131–140.
69. Каган, М.С. Философская теория ценности / М. С. Каган. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1999. – 205 с.
70. Казанцева, И. А. Православная аксиология в русской прозе XX – XXI веков: автореф. дис. ... докт. филол. наук / Казанцева Ирина Александровна. – Тверь, 2010. – 45 с.
71. Календарные песни – Заклички дождя // Вантит. Воронежский эколого-исторический сайт. – Режим доступа: http://vantit.ru/library/item/654-kalendarnye-pesni-zaklichki-dozhdya.html (дата обращения 11.04.2019).

72. Каллист (Уэр), еп. Внутреннее царство/ еп. каллист (Уэр). – Киев: Дух и Літера, 2004. – 187 с.
73. Карамзин, Н. М. Исторія государства Россійскаго в 12 т. – СПб.: тип. Н. Греча. – Т. 5 – 699 с. – 1819; Т. 8. – 487 с. – 1819; Т. 9. – 770 с. – 1821.
74. Карасик, В. И. Аксиологическая лингвистика: концепты и дискурс / В. И. Карасик // Германистика в России. Традиции и перспективы. – Новосибирск: Изд-во НГУ, 2004. – С. 28–32.
75. Карасик, В. И. Культурные доминанты в языке // Языковой круг: личность, концепты, дискурс / В.И. Карасик. – Волгоград: Перемена, 2002. – С. 166–205.
76. Караулов, Ю. Н. Русский язык и языковая личность / Ю. Н. Караулов. – 7-е изд. – М.: Изд-во ЛКИ, 2010. – 264 с.
77. Караулов, Ю.Н. Общая и русская идеография / Ю. Н. Караулов. – М.: Наука, 1976. – 356 с.
78. Карсавин, Л. П. Философия истории / Л. П. Карсавин. – СПб.: АО «Комплект», 1993. – 350 с. – Режим доступа: http://predanie.ru/karsavin-lev-platonovich/book/72514-filosofiya-istorii/ (дата обращения: 24.11.2018).
79. Катехизис святителя Николая Сербского. Вера святых / Пер. с сербск. С. Луганской. – М.: Никея, 2016. – 256 с.
80. Кириенко, Ю. К. Революция и донское казачество: автореф. дис. ... докт. ист. наук / Кириенко Юрий Константинович. – Ростов-на-Дону, 1988. – 45 с.
81. Ковшова, М. Л. (отв. ред.). Словарь лингвокультурологических терминов/ Авторы-сост. М. Л. Ковшова, Д. Б. Гудков / Отв. ред. М. Л. Ковшова. – М.: Гнозис, 2017. – 192 с.
82. Колесов, В. В. Домострой как памятник средневековой культуры / В. В. Колесов // Домострой / Изд-ие подготовили В. В. Колесов, В. В. Рождественская. – 3-е изд. – СПб.: Наука, 2007. – С.301–356.

83. Колшанский, Г. В. Объективная картина мира в познании и языке / Г. В. Колшанский. – М.: Изд-во «Наука», 1990. – 107 с.
84. Комаров, А. П. Базовые ценности российского казачества / А. П. Комаров // Вестник Тверского государственного университета. – Серия: Философия. – 2017. – № 4. – С. 72–80.
85. Комаров, А. П. Ценности казачества и их влияние на социальные процессы в России: социально-философский анализ: автореф. дис. … канд. филос. наук / Комаров Алексей Павлович. – М., 2018а. – 22 с.
86. Комаров, А. П. Эволюция традиционных ценностей казачества в Российской империи и СССР / А. П. Комаров // Вестник Тверского государственного университета. – Серия: Философия. – 2018б. – № 1. – С. 158–166.
87. Корнилов, О. А. Языковые картины мира как производные национальных менталитетов / О. А. Корнилов. – М.: КДУ, 2011. – 350 с.
88. Костин, Е. А. Шолохов forever / Е. А. Костин. – Вильнюс: ВАГА, 2013. – 256 с.
89. Котова, С. А. Философский анализ трансформации традиционных ценностей в постиндустриальном обществе: автореф. дис. … канд. филос. наук / Котова Светлана Александровна. – М, 2014. – 21 с.
90. Крюков, В. В. Введение в аксиологию / В. В. Крюков. – Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 2001. 77 с.
91. Кубрякова, Е.С. Начальные этапы становления когнитивизма: лингвистика – психология – когнитивная наука / Е.С. Кубрякова // Вопросы языкознания. – 1994. – № 4. – С. 34–47.
92. Кузнецов, А. М. От компонентного анализа к компонентному синтезу: Монография / А. М. Кузнецов. – М.: Наука, 1986. – 126 с.
93. Кузнецов, Ф. Книга века: [Рукопись «Тихого Дона» найдена и спасена] / Ф. Кузнецов // Москва. – 2000. – № 1. – С. 161–170.

94. Лев // Симфония для Библии (2007–2020). – Режим доступа: https://bible.by/symphony/word/11/108/ (дата обращения: 22.01.2019).

95. Лисицын, А. Г. Концепт свобода – воля – вольность в русском языке: автореф. дис. ... канд. филол. наук / Лисицын Алексей Геннадьевич. – М., 1996. – 17 с.

96. Лишин, А. А. Акты относящіеся къ Исторіи Войска Донского / А. А. Лишин. – Том I. Изданы Областнымъ Правленіемъ Войска Донскаго подъ ред. А. А. Карасева и Х. И. Попова. Новочеркасскъ, 1891. С. 15.

97. Лопухин, А. П. Толковая библия / А. П. Лопухин. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_55/2 (дата обращения: 17.04.2019).

98. Лосев, А. Ф. Вещь и имя / Имя: Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы / А. Ф. Лосев. – СПб.: Алетейя, 1997. – С. 168–245.

99. Лосский, Н. О. Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей / Н. О. Лосский. – Paris: Ymca Press, 1931. – 136 с. – Режим доступа: http://www.odinblago.ru/cennots_i_bitie/ (дата обращения: 25.11.2018).

100. Лосский, Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Н. О. Лосский. – М.: Республика, 1995. – 400 с.

101. Луначарский, А. В. К вопросу об оценке / А. В. Луначарский // Этюды критические и полемические. – М.: Правда, 1905. – С.. 392–410.

102. Майерс, Д. Социальная психология / Д. Майерс. – СПб.: «Питер Ком», 1998. – 688 с.

103. Малынина, Т.В. Православные традиции в творчестве М.А. Шолохова / Т. В. Малынина // Православие и русская литература, сборник научных статей. Арзамас: Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского. – 2016. 389 с. С. 279–286.

104. Маслова, В. А. Введение в лингвокультурологию: учебное пособие / В. А. Маслова. – М.: Наследие, 1997. – 206 с.

105. Маслова, В. А. Культурный символ и его роль в создании национальных ценностей / В. А. Маслова // Живодействующая связь языка и культуры. Материалы конференции, посвящённые юбилею проф. В. Н. Телия. – В 2-х тт. – Тула: ТГПУ им. Л. Н. Толстого, 2010. – Т. 1. – С. 65–67.

106. Матвеев О. В. «Казаки высказали замечательное добродушие и человеколюбие...». К вопросу о последствиях Кавказской войны / О. В. Матвеев // Казачество России: прошлое и настоящее: Сб. научных статей. – Вып. 3. – Ростов-на-Дону: Изд-во ЮНЦ РАН, 2010. – С. 64–79.

107. Матвеева, Т. В. Текстовое время / Т. В. Матвеева // Стилистический энциклопедический словарь русского языка / Под ред. М. Н. Кожиной. – М.: «Флинта», «Наука», 2003. – С. 536–539.

108. Михельсон, М. И. Русская мысль и речь: Свое и чужое: Опыт русской фразеологии: Сборник образных слов и иносказаний: В 2 т. / М. И. Михельсон. – Т. 1. – М.: ТЕРРА, 1994. – 792 с.

109. Мокиенко, В. М. Большой словарь русских поговорок / В. М. Мокиенко, Т. Г. Никитина. М.: ЗАО «Олма Медиа Групп», 2007. – 784 с.

110. Молотков, А. И. (ред.) Фразеологический словарь русского языка / Под ред. А.И. Молоткова. – М.: Русский язык, 1968. – 543 с.

111. Мосина, Н. А. Феномен русской святости как духовный фундамент русской культуры: автореф. дис. … канд. культурологии / Мосина Наталья Анатольевна. – М., 2012. – 16 с.

112. Мурашова, Е. А. Маркеры аксиологического оценивания в казачьих пословицах и поговорках / Е. А. Мурашова // Вестник Волгоградского государственного университета. – Серия 2: Языкознание. – 2017. – Т. 16. – № 2. – С. 127–134.

113. Невлева, И.М. Традиционная культура: религиозно-этические основы / И.М. Невлева, Т.А. Сережко, Ж.С. Кохан // Научные ведомости БелГУ. Серия: Философия. Социология. Право. – 2017. – №17 (266). – Режим доступа: https://cyberleninka.ru/article/n/traditsionnaya-kultura-religiozno-eticheskie-osnovy (дата обращения: 18.09.2019).

114. Никифор. Лев // Библейская энциклопедия Никифора (2012). – Slovar.cc. – Режим доступа: https://slovar.cc/rel/bibl/2310035.html (дата обращения: 22.01.2019).

115. Николаев, Р. М. Традиционные ценности как концептуальная основа культурной идентичности: автореф. дис. … канд. культурологии / Николаев Роман Михайлович. – Екатеринбург, 2011. – 24 с.

116. Новейший большой толковый словарь русского языка / Гл. ред. С. А. Кузнецов. – СПб.: «Норинт», М.: «РИПОЛ классик», 2008. – 1536 с.

117. Номикосов, С. Статистическое описаніе области войска Донскаго / Сост. членъ-секретарь Областнаго войска Донскаго Статистическаго Комитета Номикосовъ Семенъ. – Новочеркасск: Изд-во Областнаго правления войска Донскаго, 1884. – 761 с.

118. Общечеловеческие ценности // Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004. – Режим доступа: https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/851/ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ_ЦЕННОСТИ (дата обращения: 02.03.2019).

119. Ожегов, С. И. Словарь русского языка / С. И. Ожегов: под общ. ред. проф. Л.И. Скворцова. – 24-е изд., испр. – М.: ОНИКС: Мир и Образование, 2005. – 1198 с.

120. Ожегов, С. И. Толковый словарь русского языка. 2-е изд., испр. и доп. / С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова. – М.: Изд-во «Азъ», 1994. – 928 с.

121. Патрин, В. Г. К истории споров о возникновении «молитвы Иисусовой» / В. Г. Патрин // Мир Православия. Сб. статей. – Вып. 6. – Волгоград, 2006. – С. 173–186. – Режим доступа: http://theologica.ru/k-istorii-vozniknovenija-molitvy-iisusovoj/ (дата обращения: 08.05.2019).

122. Перевалова, С. Г. Образ льва в мировом искусстве и в баснях Лафонтена / С. Г. Перевалова // Лингвистика и межкультурная коммуникация. – 2015. – Вып. 2(16). – С. 82–92.

123. Писарь, Н. В. Дихотомия «бог – дьявол» в древнерусской языковой картине мира: автореф. дис. … канд. филол. наук / Писарь Надежда Владимировна. – Калининград, 2011. – 24 с.

124. Плотникова, О. В. Социокультурные традиции и исторические реалии жизни казачества в «Донских рассказах» М. А. Шолохова / О. В. Плотникова // Вестник научно-практической лаборатории по изучению литературного процесса XX века. – Воронеж: Воронежский государственный педагогический университет, 2019. – С. 94–100.

125. Поль, Д. В. Универсальные образы и мотивы в реалистической эпике М. А. Шолохова: автореф. дис. … докт. филол. наук / Поль Дмитрий Владимирович. – М., 2008. – 52 с.

126. Постовалова, В. И. Вера в православном миросозерцании (слово, концепт, реальность) / В. И. Постовалова // Лингвокультурологические исследования. Логический анализ языка. Понятие веры в разных языках и культурах // Отв. ред. Н. Д. Арутюнова, М. Л. Ковшова. – М.: Гнозис, 2019. – С. 407–420.

127. Постовалова, В. И. Картина мира в жизнедеятельности человека / В. И. Постовалова // Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира. – М.: Наука, 1988. – С. 8–69.

128. Постовалова, В. И. Памяти животворящий свет (К герменевтике литургического воспоминания) / В. И. Постовалова // Научно-педагогический журнал Восточной Сибири, №1 (13). – Иркутск: Евразийский лингвистический институт, 2013. – С. 90–111.

129. Приходченко, П. И. Формы выражения авторского сознания в романе М.А. Шолохова «Тихий Дон»: автореф. дис. … канд. филол. наук / Приходченко Петр Иванович. – Арзамас, 2008. – 19 с.

130. Проценко, Б. Н. Фольклор в романе М. А. Шолохова «Тихий Дон» и духовная культура донских казаков / Б. Н. Проценко // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. – Ростов-на-Дону, 1999. – № 2. – С. 8–12.

131. Рабчевская, А. К. Трансформация духовного облика старообрядцев под воздействием советского образа жизни: (Опыт конкретно-социологического исследования среди казаков-некрасовцев): автореф. дис. … канд. филос. наук / Рабчевская Алла Константиновна. – М., 1973. – 21 с.

132. Радченко, О. А. Язык как миросозидание: Лингвофилософская концепция неогумбольдтианства / О. А. Радченко. – М.: УРСС Эдиториал, 2005. – 312 с.

133. Рафаил (Карелин), архимандрит. Пост и его значение / Архимандрит Рафаил // Благодатный огонь. – 20 марта 2013 г. – Режим доступа: https://pravoslavie.ru/60225.html (дата обращения: 23.09.2019).

134. Решетников, Л. П. Вернуться в Россию. Третий путь или тупики безнадёжности / Л. П. Решетников. – М.: ООО «Духовное преображение», 2017. – 320 с.

135. Робинсон, А. Н. Повести об Азовском взятии и Азовском осадном сидении / А. Н. Робинсон // Воинские повести Древней Руси / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц; Ред. изд-ва А.А. Воробьева. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. – С. 166–243.

136. Розов, Н. С. Ценности в проблемном мире: философские основания и социальные приложения конструктивной аксиологии / Н. С. Розов. – Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1998. – 292 с.

137. Рыкова, М. М. Пространство и время в христианской картине мира / М. М. Рыкова. – Режим доступа: https://esa-conference.ru/wp-

content/uploads/files/pdf/Rykova-Miroslava-Mihajlovna3.pdf (дата обращения: 21.11.2019).

138. Савельев, Е. П. Древняя история казачества / Е. П. Савельев. – М.: Вече, 2012. – 448 с.

139. Савенкова, Л. Б. Бог как объект обыденного сознания в творчестве А. П. Чехова / Л. Б. Савенкова // Филология и культура. – 2013. – № 3. – С.114–118.

140. Савенкова, Л. Б. Национальная интерпретация мировых ценностей в пословицах русского и северокавказских народов / Л. Б. Савенкова // Лингвистика. Семиотика. Метапоэтика. – Вып. 1 (14). – Ставрополь: Изд-во Северо-Кавказского федерального университета; «Дизайн-студия Б», 2014. – С. 361–367.

141. Савенкова, Л. Б. Паремии как проявление национального начала в творчестве М.А. Шолохова / Л. Б. Савенкова // Nationales und Internationales in der slawischen Phraseologie (Национальное и интернациональное в славянской фразеологии. XV Междунар. съезд славистов, 20;27.08.2013, Минск) / Harry Walter, V.M. Mokienko, Internacionales Slawistenkomitee. Phraseologische Kommission. Авторы: В.М. Мокиенко, H.Walter, Стефка Георгиева, Željka Fink, С.Г. Шулежкова, Е.И. Селиверстова, Dana Baláková, Jaromíra Sindelárová и др.; Greifswald: Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald, 2013. – С. 139–143.

142. Савенкова, Л. Б. Русская паремиология: семантический и лингвокультурологический аспекты / Л. Б. Савенкова. – Ростов-на-Дону: Изд-во Ростов. ун-та, 2002. – 240 с.

143. Савенкова, Л. Б. Страх как показатель систем ценностей персонажей в художественном творчестве М.А. Шолохова / Л. Б. Савенкова // Вёшенский вестник № 13: Сборник материалов Междунар. науч.-практ. конф. «Изучение творчества М.А. Шолохова на современном этапе: подходы, концепции, проблемы»

(«Шолоховские чтения – 2013») и научных статей. – Ростов-на-Дону: ЗАО «Книга», 2013. – С. 219–229.

144. Савенкова, Л. Б. Чего боится человек (ситуации употребления фразеологической единицы не дай бог)? / Л. Б. Савенкова // Rossica Olomucensia. – Vol. L. – Num. 2. – Časopis pro russkou a slovanskou filologii. – Olomouc: VUP, 2011. – S. 171–174.

145. Сатарова, Л. Г. «Православный тихий Дон» в творчестве М. А. Шолохова и его предшественников: монография / Л. Г. Сатарова. – Липецк: ЛГПУ, 2016. – 344 с.

146. Сборник Рогожской старообрядческой казачьей станицы. – М., 2005. – 82 с.

147. Семенюк, А. П. Темпоральность миропонимания русской религиозной философии XIX – начала XX в. / А. П. Семенюк // Вестник Томского государственного университета. – 2009. – № 323. – С. 89–93.

148. Сепир, Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии / Э. Сепир. – М.: Прогресс, 1993. – 656 с.

149. Серебренников, Б. А. Как происходит отражение картины мира в языке? / Б. А. Серебренников // Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира. – М.: Наука, 1988. – С. 87–107.

150. Серебренникова, Е. Ф. Этносемиометрия как способ лингвистического аксиологического анализа Е. Ф. Серебренникова // Лингвистика и аксиология: этносемиометрия ценностных смыслов: коллектив. моногр. / [авт. Л.Г. Викулова и др.]. – Иркутск: Изд-во ИГЛУ, 2008. – 529 с.

151. Сидоров, В. Казаки-эмигранты о Шолохове: [К истории создания романа «Тихий Дон»] / В. Сидоров // Дон. – 1990. – № 11. – С. 144–151.

152. Скребцова, Т. Г. Когнитивная лингвистика: Курс лекций / Т. Г. Скребцова. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2011. – 256с.

153. Словарь русского языка XI–XVII вв. / АН СССР, Ин-т рус. яз. ; редкол.: С. Г. Бархударов (отв. ред.) [и др.]. – М.: Наука, 1975–.

154. Слышкин, Г. Г. Аксиология языковой личности и сфера аксивной лингвистики / Г. Г. Слышкин // Социальная власть языка: сб. науч. тр. – Воронеж: Изд-во ВГУ, 2001. – С. 53–64.

155. Солдаткина, Я. В. Личность и творчество М.А. Шолохова в зеркале современной русской прозы: основные направления рецепции / Я. В. Солдаткина // Вестник Российского университета дружбы народов. – Серия: Литературоведение, журналистика. – 2018. – Т. 23. – № 2. – С. 159–166.

156. Соловьев, Д. Н. Казачество как мобилизационный ресурс Российского государства (XV – конец XX века): автореф. дис. … докт. ист. наук / Соловьев Дмитрий Николаевич. – СПб., 2011. – 43 с.

157. Соссюр, Ф. де. Курс общей лингвистики / Ф. де Соссюр // Труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 1977. – С. 31–285.

158. Срезневский, И. И. Словарь древнерусского языка: репринтное издание: [в 3 т.] / И. И. Срезневский. – М.: Книга, 1989.

159. Стеняев, О., протоиерей. Средневековое восприятие жизни у православных славян (2013) / О. Стеняев. – Режим доступа: https://youtu.be/gtV-2OhnXxs (дата обращения: 26.06.2020).

160. Степанов, Ю. С. Константы: Словарь русской культуры / ЮБ. С. Степанов – 3-е изд., испр. и доп. – М.: Академический Проект, 2004. – 992 с.

161. Стопченко, Н. И. Православное мировидение М. А. Шолохова / Н. И. Стопченко // Культура и цивилизация. – №1–2. – М.: Аналитика Родис, 2013. – С. 60–82.

162. Стюфляева, Н. В. Идея соборности в романе М. А. Шолохова «Тихий Дон» / Н. В. Стюфляева // Русская литература и философия: постижение человека: Материалы Всерос. науч. конф., 16–17 окт. 2001 г. – Липецк: ЛГПУ, 2002. – С. 248–253.

163. Стюфляева, Н. В. Идея соборности и её художественное воплощение в романе М. А. Шолохова «Тихий Дон»: дис. ...канд. филол. наук / Стюфляева Наталья Валерьевна. – Липецк, 2004. – 226 с.

164. Стюфляева, Н. В. Христианские мотивы в романе М. А. Шолохова «Тихий Дон» / Н. В. Стюфляева // М. А. Шолохов и Православие. Сб. статей о творчестве М. А. Шолохова / Сост. В. А. Алексеев. − М.: Изд-во «К единству!», 2013. – С. 313–345.

165. Супруненко, В. П. Запорожская вольница / В. П. Супруненко. – М.: Вече, 2008. – 445 с.

166. Теоцентризм // Исторический словарь. – Режим доступа: http://www.terminy.info/history/historical-dictionary/teocentrizm (дата обращения: 09.02.2018).

167. Тихон (Шевкунов), архимандрит. Необратимость монашеских обетов [2015] / Архимандрит Тихон (Шевкунов). – Режим доступа: http://pravoslavie.ru/77685.html (дата обращения: 17.05.2019).

168. Трофимова, Н. В. Своеобразие стиля «Повести об Азовском осадном сидении донских казаков» / Н. В. Трофимова // Русская речь. – 2015. – № 6. – С. 78–84.

169. Удодов, А. Б. «Тихий Дон М. А. Шолохова: Революция и культурная традиция / А. Б. Удодов // Родное и вселенское: национальное своеобразие и мировое значение русской литературы. Эстетика, традиции, культурные приоритеты, сборник научных трудов. – Ульяновск: Печатный двор. – 2017. С. 125–141.

170. Уорф, Б. Л. Отношение норм поведения и мышления к языку / Б. Л. Уорф // Новое в лингвистике. – Вып. 1. – М.: Прогресс, 1960. – С. 135–168.

171. Уфимцева, А. А. Роль лексики в познании человеком действительности и в формировании языковой картины мира / А. А. Уфимцева // Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира. – М.: Наука, 1988. – С. 108–140.

172. Феофан Затворник, святитель. Православие и наука. Руководственная книга изречений и поучений / Сост. игумен Феофан (Крюков). – М.: Даниловский благовестник, 2005. – 680 с.

173. Фестингер, Л. Теория когнитивного диссонанса (1957) / Л. Фестингер. – Режим доступа: https://stavroskrest.ru/sites/default/files/files/books/festinger.pdf (дата обращения: 06.03.2019).

174. Филарет Московский, святитель. Пространный Православный Катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви / Святитель Филарет Московский. – М.: Сибирская благозвонница, 2013. – 160 с.

175. Филиппова, И. А. Репрезентация русской ментальности в фольклоре оренбургских казаков: дис. … канд. филол. наук: 10.01.09 / Филиппова Ирина Александровна. – Челябинск, 2007. – 223 с.

176. Философский словарь. – Режим доступа: http://vslovare.ru/slovo/filosofskiij-slovar/tzennost/47261 (дата обращения: 17.06.2017).

177. Флоренский, П. А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи / П. А. Флоренский. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 640 с.

178. Хайдеггер, М. Время картины мира (1950) / М. Хайдеггер // Время и бытие. Статьи и выступления; перевод с нем. В. В. Бибихина. – М.: Республика, 1993. – С. 41–63.

179. Хижий, М. Л. Православие и идеология правого радикализма в начале XX столетия в России: автореф. дис. ... канд. филос. наук / Хижий Максим Леонидович. – СПб., 2006. – 23 с.

180. Хохульников, К. Н. (сост.) Степные рыцари России!... Казачье зарубежье / Сост. К. Н. Хохульников. – Ростов-на-Дону: Дончак, 2005. – 384 с.

181. Чалова, А. П. Система христианских мотивов в художественном мире «Тихого Дона» М.А. Шолохова: автореф. дис. … канд. филол. наук / Чалова Анна Петровна. – Сургут, 2007. – 21 с.

182. Шамбаров, В. Е. Казачество – путь воинов Христовых / В. Е. Шамбаров. – М.: Алгоритм-Книга, 2006. – 274 с.

183. Швейцер, А. Д. Современная социолингвистика. Теория, проблемы, методы / А. Д. Швейцер. – М.: Наука, 1981. – 390 с.

184. Шмелев, А. Д. Лексический состав русского языка как отражение «русской души» / А. Д. Шмелев // Язык. Семиотика. Культура – М.: Языки славянской культуры, 2005. – С. 111–125.

185. Шмелев, А. Д. Русская языковая модель мира: Материалы к словарю / А. Д. Шмелев. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 224 с.

186. Эльвира. Лев – символ в христианстве (2016) // Эльвира – русский гид с лицензией по Вероне и озеру Гарда – обзорные и индивидуальные экскурсии. – Режим доступа: http://www.veronavisita.it/?p=11673 (дата обращения: 22.01.2019).

187. Этико-философские концепции мировых религий: история и современность. Научная монография / Под общ. ред. Ю. Н. Абдулкадырова. – Махачкала, 2016. – 122 с.

188. Юдин, В. А. Православно-христианский аспект эпопеи М. А. Шолохова «Тихий Дон» / В. А. Юдин // Mass-Media. Действительность. Литература. – Тверь, 1998. – Вып. 1. – С. 22–27.

189. Яковлева, Е. С. Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия) / Е. С. Яковлева. – М.: Изд-во «Гнозис», 1994. – 344 с.

190. Яровой, А. В. Война в мировоззрении донских казаков / А. В. Яровой // Вестник Донского государственного аграрного университета. – 2014. – № 2 (12). – С. 142–150.