

Литературный феномен  
«Русского Христа» в современном творческом сознании // Русская  
литература. Исследования: Сб. науч. тр. – К.: ИПЦ “Київський університет”,  
2004. – С.157-168

Н.Ильинская

## ЛИТЕРАТУРНЫЙ ФЕНОМЕН "РУССКОГО ХРИСТА" В СОВРЕМЕННОМ ТВОРЧЕСКОМ СОЗНАНИИ

Закономерность проявления этноспецифических черт в рецепции христианских образов и ценностей национальными культурами отмечена С.Аверинцевым: "Святыня должна быть увидена в родном ландшафте; сакральные имена должны зазвучать по законам местной речи и местного мелоса. Все это – норма" [1: 93]. Цель настоящей статьи – выявить, как представлена проблема "русский Христос" в научной литературе и в художественной практике; "смоделировать" типологические признаки образа "русского Христа".

Проблема "русский Христос" и – шире – народное христианство занимает важное место в истории национально-религиозной мысли, в мировой славистике и культуре в целом. Это прежде всего дореволюционные исследования и труды русской диаспоры (А.Афанасьев, В.Ключевский, А.Веселовский, В.Сахаров, Д.Мережковский, Г.Федотов, И.Ильин, Н.Струве), зарубежная славистика и богословие (О.фон Шульц, Т.Альтицер), исследования современных культурологов, богословов, этнолингвистов, литературоведов (А.Мень, С.Аверинцев, И.Есаулов, В.Захаров, А.Любомудров, Т.Горичева, Р.Поддубная, С.Никитина). Как правило, материалом для изучения у названных авторов служат духовные стихи, народные легенды и предания, устная народная традиция конфессиональной среды, сохранившей в коллективной памяти тексты религиозного фольклора (например, русское старообрядчество), романы Ф.Достоевского, поэзия конца XIX - начала XX века. В актуальном для нас аспекте, а именно на

материале новейшей русской поэзии, эта проблема не рассматривалась вовсе, что отнюдь не свидетельствует о ее научной несостоятельности.

Так, А.Веселовский, исследуя семантику духовных стихов в категориях сравнительно-исторической школы, сосредоточивает внимание на трансформациях аналогичных сюжетов, мотивов, элементов картины мира в других культурах (Востока, Византии, христианского Запада и Древней Руси). Для нашей работы особый интерес представляет интерпретация ученым вопросов народной эсхатологии – доминанты любого типа религиозного сознания, так как "здесь обнажается сокровенный нерв религиозности" (Г.Федотов). Поскольку речь идет о народных представлениях о Страшном Суде в аспекте малой эсхатологии, в конечных судьбах праведников и грешников (как это видит средневековое религиозное сознание), А.Веселовский выделяет элементы народных и христианских верований, усматривает синкретизм язычества и христианства в видениях загробной жизни, в определении категорий грехов, взглядах на нравственность, сравнивает странствования грешной души по "мутарелевой" дорожке, то есть по мытарствам с "распорядком загробного мира у Данте" [см.:5:118,120,131]. Религиозный опыт народной эсхатологии как один из источников картины Страшного Суда и загробных мук отражен в поэме Ю.Кузнецова "Сошествие в ад".

Русская религиозность в духовных стихах как выражение национального самосознания исследована в фундаментальном труде Г.Федотова "Духовные стихи" (1935). В отличие от предшественников, автор не сосредоточивает внимание исключительно на выяснении сюжетного материала и книжных источников религиозного фольклора, а проводит его теологический и литературоведческий анализ. Г.Федотов выявляет богословские основания (христологию, космологию, антропологию, еклесиологию, эсхатологию) духовных стихов, их бытийные константы и нравственный закон, прослеживает излюбленные народом сюжеты, мотивы и образы. Религиозное сознание, как оно отражено в духовных стихах,

представлено автором целостно, во взаимосвязи таких его составляющих, как тринитарные и агиологические воззрения, человеческая жизнь в грехах, святости и ожиданиях Страшного суда, небесные силы и мать - сыра земля. При этом он подчеркивает трагическую двойственность русской веры: "Эмоционально этот дуализм ощущается как противоположность нежной, жалостливой любви – и суровости законнической этики" [11:487]. В работе содержатся ценные размышления "о русском Христе" – основном, с точки зрения Г.Федотова, "вопросе народной религиозности"[11:470]. Образ Иисуса Христа, каким Его исповедует народная вера, воплощает в себе идеал народной святости – кенозис и страдание, которые, по словам Г.Федотова, воспринимаются парадоксально: "Народ не хочет видеть кенозиса Христова, народ отвращает взоры от страданий распятого Господа" [11:470]. И далее: "Ложная христология, ложный страх перед Небесным Царем убивают ростки "религии Иисуса" [11:471]. Этот факт богослов объясняет следующим образом: "Народ, от всего сердца принявший от Христа закон милосердия, плохо верит в Его милосердие"[11:471]. В попытке осознать национальные характеристики русской религиозности он сближается с Ф.Достоевским, которым отмечен еще один парадоксальный момент: "Говорят, русский народ плохо знает Евангелие, не знает основных правил веры. Конечно, это так, но Христа он знает и носит Его в сердце своем искони. В этом нет никакого сомнения. Как возможно истинное представление Христа без учения о вере? Это другой вопрос" [Ф. Достоевский Дневник писателя 1873 года]. На наш взгляд, в определенном смысле Г.Федотов отвечает на вопрос писателя. По мнению богослова, "религия Иисуса" соответствует глубочайшим потребностям народного сердца, но приходит русский человек к ней опосредованно. Через святых, наиболее уподобившихся Спасителю и повторивших Его кенотический путь, религиозное сознание народа приближается к евангельскому Христу: "Это Его свет, отраженный в сонме Его святых, отражает путь темной народной религиозности. Народ не читает Евангелия, но жития святых отчасти

заменяют его ему. Сам того не подозревая, народ хочет идти путем Христовым" [11:488]. Образ "русского Христа", представленный в религиозном сознании народа, амбивалентен. Это как бы два народных Христа. Один, видимый и именуемый, Небесный Царь, Податель закона и Страшный Судия. Другой, незримый, живет в именах и ликах множества героев жертвенной любви [11:488], что в свою очередь подтверждает дуализм народной веры.

Феномен "русского Христа" привлекает западных славистов. По мнению О. фон Шульца, "русский Христос" – это учение Христа, такое, каким его... воспринял русский народ"[8:40] на протяжении тысячелетней истории христианства. Финский славист, изучающий русскую литературу и в частности творчество Ф.Достоевского через призму православного типа духовности, реконструирует религиозно - этическую "модель" "русского Христа", чертами которой он считает "любовь, всепрощение, сострадание, милосердие, гостеприимство, преклонение перед божеством, раскаяние" [8:40]. Разумеется, с этим нельзя не согласиться, однако апологетический подход литературоведа, близкий по мировосприятию к почвенничеству: "...оторванные от родной почвы чувствуют себя чуждыми "русскому Христу" и не могут отразить Его в своей жизни" [8:41], на наш взгляд, несколько сужает проблему и порождает одноплановость в ее решении.

Интересная попытка увидеть "русского Христа" через апокалиптическое, глубоко русское мировосприятие, воплощенное в литературе и в трагической судьбе России, предпринята американским богословом-протестантом Т.Альтицером. Автор, сопоставляя литературно-культурную интерпретацию личности и миссии Иисуса в христианской традиции Запада (Дж.Мильтон, У.Блейк, Дж.Джойс) и России (Ф.Достоевский, А.Блок, А.Белый), утверждает, что "единственная новейшая поэзия, которая действительно произнесла имя Христа – это русская поэзия, и из всех мыслителей новейшего времени только русские мыслители действительно познали Христа", и что первый из них – Ф.Достоевский [см:

2:116,117]. Этот факт неоднократно отмечен и в русской достоевистике (Д.Мережковский, Вл.Соловьев, Н.Бердяев, Н.Булгаков, Г.Флоровский): "Достоевский ... разрешал не социальный вопрос, но вопрос о последней судьбе человека. История открывалась ему как непрерывный Апокалипсис, как решение вопроса о Христе" [13:388]. Христоцентризм мировосприятия и творчества Ф.Достоевского, "вырастающий" из его религиозного опыта, добытого тяжелой духовной работой и годами испытаний, позволяет ему осознать глубоко христианскую идею Божьего провидения, страдания и искупления. Она открывается писателю" благодаря пониманию русского Христа как Христа, "который находится в самом средоточии зла", "сошедшего в глубины ада" [2:116]. По Достоевскому, единственное спасение от стихии зла и страдания, неразберихи и хаоса жизни, "бесов" нигилизма – это жалость Бога и Его любовь, которые пробуждают ответные чувства "человеков", сближая Его страдания и человеческие, становясь той почвой, где происходит встреча с Богом. "В этих страданиях и ничтожестве", по мнению Т.Альтицера, "раскрывается апокалиптический Христос, полностью противоположный Космократору или Христу во Славе, Христос, который действительно нищ и одинок и тело которого – страдающее человечество" [2:114,123]. Богослов высказывает суждение об апокалиптическом характере блоковского Христа, идущего во главе русской революции, увидев в нем "Христа Достоевского, истинно русского Христа" [2:123], что само по себе не вызывает возражений, если усматривать в этом конец мира как искупительное событие, в котором народ должен сораспяться Христу, чтобы со Спасителем воскреснуть. Развивая эту мысль ("русский Христос" Достоевского и Блока), он усиливает ее аргументацию, во-первых, поставив знак равенства между апокалиптическим и нигилистическим Христом, поскольку в поэме "Двенадцать" Апокалипсис воплотился не только в разрушении старого мира, но и в насильственном уничтожении истории [2:114]; во-вторых, заявив, что "через Христа познал нигилизм

Достоевский, как показывает образ Кириллова, уподобленный Христу, через Христа познала нигилизм и Россия" [2:123].

Относительно первой позиции. Отмечая как справедливость вывода, так и перспективность поставленной проблемы, остановимся на ней несколько подробней. Так, рассматривая типологию "русского Христа" у Ф.Достоевского и А.Блока, в качестве национальной доминанты образа Т.Альтицер называет жертвенность, смирение и кротость Агнца Божьего, который "трости надломленной не переломит и льна курящегося не угасит" [Ис.42:3; Мф. 12:20]. Кенотический, а не Христос во Славе – таков Иисус, по мнению богослова, в стихотворении А.Блока "Вот Он – Христос – в цепях и розах...", и "в этом особенность русского Христа, и этом же его реализм, лежащий в основе русского творчества" [2:114]. Несколько иная рецепция этого образа принадлежит Г.Федотову, который в зачине стихотворения А.Блока усматривает "неприятную фальшь" – "привкус розенкрейцерства", а "нищий Христос", с точки зрения русского богослова, "выступает на фоне нищей Руси почти как символ небытия" [12:547]. Не претендуя на исчерпанность интерпретации, попытаемся рассмотреть образ Иисуса в стихотворении А.Блока в контексте исследуемой нами проблемы "русский Христос". Совпадение заглавия сборника (1906) и цикла: "Нечаянная радость", в котором напечатано стихотворение "Вот Он – Христос – в цепях и розах ", на наш взгляд, неслучайное. Оно указывает на его особое место в структуре книги, а также на возможность интерпретации образа "русского Христа" через призму иконописной традиции. Основание для семантического сопоставления составляют мотивы, композиционные приемы, христология, евангельские аллюзии, свет и колористическая символика поэтического и иконописного текста. В данном случае текст понимается как "всякий связный знаковый комплекс", по М.Бахтину [3:307], особенно если учесть, что икона изначально мыслилась как сакральный текст.

"Нечаянная радость" – так называется в православной иконографии "акафистная" чудотворная икона Божьей матери, ее поясное изображение (по

типу Одигитрии) с Младенцем Иисусом на левой руке, на ладонях и ногах Которого кровавые раны, как у распятого Христа. "На иконе запечатлено чудо, описанное Димитрием Ростовским: некий грешник, молящийся перед иконой Богородицы, внезапно увидел на руках и ногах Богомладенца кровавые раны, как у Распятого. На вопрос: кто это сделал, он получил ответ Богоматери: "Такие грешники, как ты". Раскаявшийся грешник стал праведником" [см.:9:157]. Объединяющим мотивом для двух текстов выступает не сюжетное сходство, а сакральное действие – созерцание иконы, Богопознание, которое предполагает "собрание" человека к его центру – к образу Божию, когда в результате синергичности человека с Богом, духовной работы, он преображается благодатно. Под влиянием мистического общения с Искупителем (знаки Страстей Господних – стигматы младенца\_Иисуса в тексте иконы, "Христос в цепях" у А.Блока), вглядывающиеся в Божий Лик приобщаются к тайне мученичества Христа, но из этой же точки происходит их духовное восхождение с Господом. И это, безусловно, "русский Христос". Несмотря на то, что "Нечаянная радость" икона богородичного типа, она "христоцентрична, как и всякая икона, по определению, ибо отражает единственный образ Бога – Воплощенное Слово. От того, как воспринимается центральный образ, зависит построение всей лестницы образов как внутренней структуры мироздания" [15:58]. В полной мере сказанное может быть отнесено и к христоцентризму поэтического текста А.Блока. Влияние иконописного образа на поэтический свидетельствует о вхождении поэта в специфическую традицию русского искусства, ведущую "родословную" с древнерусской литературы.

Еще один характерный момент, сближающий художественные структуры иконографического и поэтического текста – это композиционный прием "икона в иконе". "Нечаянная радость" построена именно так: по принципу "сюжетного включения иконы внутрь происходящего действия. Здесь обычно представлен коленопреклоненный человек, молящийся перед образом Богоматери Одигитрии, давшей ему нравственное прозрение и

исцеление" [15:98]. Трансформация этого приема в субъектно-образной организации поэтического текста А.Блока "работает" на создание атмосферы духовной реальности встречи с Богом – через воплощенного в зрительном и словесном образе Сына Божьего к Богу Невидимому, то есть от имманентного сознания к трансцендентному началу, от внутреннего пространства к внешнему. Так создается пространственная модель поэтического текста, которая включает две "иконы" как бы помещенные одна в другую. Во внутреннем пространстве – "за решеткой тюрьмы" находится "в простом окладе... Его икона" и созерцающий ее, причем движение религиозного чувства лирического "Я" поэта совершается такой же способом – от зрительного восприятия к духовному – "глазами веры".

Каким представлен Иисус в религиозном сознании А.Блока? Также, как и у Ф.Достоевского (имеется в виду его философско-эмпирическая идеологема страдания) явление Бога в мир происходит через Его умаление, кенозис и жертвенность. Это "Агнец Кроткий", в котором нет "ни вида, ни величия" (Ис.53:2). Внешняя скромность человеческого облика как доминанта образа Спасителя у А.Блока подчеркивается отсутствием богатого убранства иконы ("простой оклад"), золотого цвета, передающего сияние Божественной славы, да и написаны Лик и небеса "убогим художником". По аналогии с иконографическим образом "Спас Ярое Око" А.Блок называет своего Христа "синее Око", тем самым подчеркивая Его отличие от грозного Пантократора с новгородской иконы. Смиренность и аскетизм образа Христа – "мужа скорбей" – функционально усиливают тавтологические рифмы в первом и втором катрене: "тюрьма – тюрьма"/ "небо – небо", которые в свою очередь выполняют роль бинарных оппозиций дольнего и горнего, силы власти и свободы духа. Эти ценностные характеристики "русского Христа", представленные А.Блоком, как в народном религиозном сознании, так и у Ф.Достоевского, также связываются с крестом, кротостью, искупительными и очищающими страданиями.



Божественная природа образа Спасителя в поэтической христологии А.Блока отражена посредством колористической символики и света. Цветовая гамма довольно лаконичная – это белый цвет и синий. В системе византийско-христианской символики синий цвет передает Божественное начало, непостижимость тайны, глубину откровения. Небеса и Лик Христа у Блока сливаются в единое целое, отражая тайну неба запредельного. Белый цвет наиболее близок по семантике к золоту, выражает трансцендентность, Божественность, чистоту, непорочность и жертвенность. С одной стороны, белый – простой цвет, с другой – он означает, по Псевдо-Дионисию, светоносность, "родство с божественным светом": "Бог есть свет" (1Ин.1:5). Все это воплощает в себе "Агнец Кроткий", "Единый, Светлый, немного грустный", который смотрит на мир в "белых ризах", украшенных розами в соответствии с "канонами" простонародной эстетики.

В поэтическом тексте А.Блока границей между внутренним и внешним пространством выступает окно. В народной традиции окна нередко воспринимались как путь для чего-то святого, чистого [14:388]. Лексема "окно" в контексте стихотворения А.Блока семантически сближается с определением иконы как своего рода окна в духовный мир [см:10:46]. Граница (оконные стекла) прозрачна, она присутствует и вроде бы отсутствует одновременно. Ее особенность состоит в том, что каждая ее точка принадлежит одновременно двум разделяемым сферам – сакральной и обыденной, а сама она из разделяющей превращается в разделяюще-объединяющую, в медиатора. Пребывание на такой границе носит характер амбивалентного состояния "присутствия-отсутствия", "реального-ирреального", то есть возникает модус двойного бытия лирического "Я". Взаимоотношения внутреннего и внешнего пространства в поэтическом тексте А.Блока опровергают традиционную оппозицию "свой / чужой". Более того, внешнее в качестве элемент пространственной структуры текста маркируется положительно как сакральное пространство "храма", изоморфное Богу и Вечности. "Окладом", в который помещается "первая

икона", представленная в восприятии лирического "Я" поэта, является скудная и печальная русская природа, имманентная образу Христа, к слиянию с которым стремится душа лирического героя: "И не постигнешь синего Ока / Пока не станешь сам, как стезя". Уподоблению Христу, как это видится А.Блоку, возможно лишь по указанному Им пути кенотического самоопустошения, полнейшего отказа от "эго", "пока такой же нищий не будешь". Данное толкование подсказывает лексема "нищий", которая может быть прочитана как библейская аллюзия из Нагорной проповеди Иисуса: "Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное" (Мф.5:3). Известен высокий ценностный статус нищенства в народной христологии. Например, духовный стих о Вознесении "использует апокрифическую прощальную беседу Христа с учениками для прославления нищенства" [11:368]. Последний катрен стихотворения А.Блока отмечен высокой религиозно-мистической напряженностью. Здесь все охвачено стремлением к той запредельной небесной тверди, где умолкает житейское. Его духовное содержание включает важнейшие для понимания христологии А.Блока мистериальные мотивы умирания и Воскресения как единственного пути духовной жизни идущего за Спасителем:

Пока такой же нищий не будешь,  
Не ляжешь, истоптан, в глухой овраг,  
Обо всем не забудешь и всего не разлюбишь,  
И не поблекнешь, как мертвый знак.

Поэтому вряд ли можно согласиться с исследователем, по мнению которого А.Блок "и сам знает, что его Христос – не воскресший" [12:548]. Таким предстает Он у Блока не всегда. Мистерия смерти Иисуса дарит надежду на воскресение с Ним в новой жизни, и в этом пасхальном архетипе русской духовности проявляется национальное своеобразие интерпретации образа русского Христа А.Блоком, роднящее его с Ф.Достоевским. Справедливости ради уточним, что такой "русский Христос" – только одна из его "ипостасей" в многоликой христологии поэта.

Что касается второй позиции, заявленной Т.Альтицером ("через Христа познал нигилизм Достоевский, как показывает образ Кириллова, уподобленный Христу, через Христа познала нигилизм и Россия"), то, действительно, романы Достоевского, а в особенности "Бесы", отражают русскую трагедию веры и безверия, "силы не добра, но зла владеют русской душой, не Спаситель, но искуситель, имя которому – "легион, потому что нас много", – само многоликое зло" [4:196], породившее нигилистический комплекс, который в значительной степени определил апокалипсис русской революции. Одержимость бесами и желание найти место " у ног Иисусовых" переживают, пусть каждый по-своему, Шатов и Кириллов. Однако вряд ли можно согласиться с тем, что "образ Кириллова уподобленный Христу" [2:123] в том смысле, как об этом говорит христианская традиции, имея в виду под уподоблением процесс "обожения", духовного преобразования человека, его соединения с Господом. Об этом апостол Павел пишет своим ученикам: "Дети мои! для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос! [Гал.4:19]. Ведь Кириллов, которого " всю жизнь Бог мучил" (срв. с почти дословной цитатой из Евангелия от Луки: "Что тебе до меня, Иисус, Сын Бога Всевышнего? Умоляю Тебя, не мучь меня". Лк.8:28), в отличие от бесноватого из Священного Писания, так и не сумел избавиться от своих бесов. По-видимому, речь не идет о таком "уподоблении Христу", это, скорее, не совсем точная передача (объяснимая переводом) стремления Кириллова поставить себя, то есть человека вместо Бога, "стать Богом", которое в русской революции обернулось невиданным до этого в истории человекобожием, в результате приведшим Россию к эсхатологическому концу. Не лишнее эсхатологического подтекста самоубийство Кириллова из-за потери веры в Бога, "как доказательство своеволия, с которого начнется новая эра в истории человечества" [4:206], может быть рассмотрено как профетическое предсказание Ф.Достоевским трагической судьбы Святой Руси, воплотившееся в "символическим образе

этого апокалиптического окончания" [2:126] – в "русском Христе, сошедшем в ад", то есть в самые глубины страдания.

Аналогичные тенденции прослеживаются в работах французского русиста М.В.Лосской-Семон, которая рассматривает образ страдающего "русского Христа" в связи с трагической историей русского народа, в перспективе Его "вечной современности", скорбящему даже о тех, кто о Нем забыл и отошел от Него: "Но страдает Он, главное, вместе с невинно страдающим человеком, который вслед за Ним идет по крестному пути, потому, что советская писательница Евгения Гинзбург называет Крутой маршрут" [6:28].

В украинской русистике данная проблема практически не освещалась. Некоторые аспекты народного христианства, как оно отражено в русских народных легендах, собранных А.Н.Афанасьевым, и в сборнике духовных стихов "Голубиная книга", исследованы А.В.Нямцу [7]. Образ Христа ученым рассматривается в контексте трансформации в русской литературе евангельских образов и мотивов. Конкретно проблема проявления этноспецифических черт в рецепции образа Иисуса, как показывает анализ работы, автором не затрагивалась.

Таким образом, каким же видится "русский Христос" исследователям этой проблемы? Не толкуя расширительно выводы из представленного материала, выделим следующие типологические признаки образа "русского Христа":

Теологические. В двух аспектах Личности Богочеловека, а именно Христос во Славе и Христос кенотический, как в народной религиозности, так и в религиозном сознании русской литературы происходит смещение акцента в сторону безвинного мученика Иисуса, находящегося в самом центре человеческого зла и страдающего вместе с народом. Подобное отношение, связанное с особенным почитанием Божественного материнства, проявляется и к "теплой заступнице мира холодного" – Богоматери, Которая вместе с Сыном проходит крестный путь.

Религиозно-онтологические. Из множества проблем онтологического порядка (ипостась, трансцендентное и имманентное, дух, свобода, душа и т.д.), с "русским Христом" в большей степени связано восприятие Божьего мира в качестве всеобъемлющего храма Творца, который имеет дольное отражение в нищей скудости природы как проявления божественного благородства и кротости, похожей на "умалившегося" в смирении и жертвенности Иисуса.

Эсхатологические. В "русском Христе" отчетливо выражено несколько эсхатологических моментов, а именно: исторический кризис человечества, последний суд, муки ада. Если в религиозном фольклоре особую напряженность обретает идея праведного суда Пантократора, эсхатологические угрозы и загробные мытарства души, то в творческом сознании русской литературы актуализируется апокалиптическая идея конца, профетически связанного с национальной историей как Страшного суда над всеми сторонами русской жизни.

Сотериологические. Мистерия умирания-Воскресения Иисуса, будучи искуплением и благовестием о Спасении, является ключевой позицией в национальной ментальности, связанной с пасхальным архетипом православной духовности.

Религиозно-этические. Образ "русского Христа" включает в себя идеалы святости, характерную для национального самосознания аксиологию, доминанта которой – любовь к убогим и несчастным, кротость, нестяжание.

Психологические. Образ "русского Христа" предполагает особое мистическое переживание близости к Богу, вызванное прежде всего любовью к Личности Иисуса. Эти чувства парадоксальным образом могут быть автономными по отношению к Его учению и церковной догматике.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. Праздник слез // Родина.– 1990. – №3. – С.93-95.

2. Альтицер Г. Россия и апокалипсис // Вопросы философии. – 1996. – №7. – С.110-125
3. Бахтин М. Проблема текста // Бахтин М. Собрание сочинений: В 7 т. Т.5. – М, 1997.
4. Булгаков С. Русская трагедия. О "Бесах" Ф.М.Достоевского, в связи с инсценировкой романа в Московском Художественном театре" // Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 годов. Сборник статей. – М.: Книга, 1990. – С.193-214
5. Веселовский А.Н. Разыскания в области русского духовного стиха // Сборник отделения русского языка и словесности императорской академии наук. Том XLVI, №6. Выпуск 5. –СПб, 1889. – С.1-376.
6. Лосская-Семон М.В. О религиозном призвании русской литературы // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер.2. Вып.2.(№9). – СПб, 1993. – С.27-34с.
7. Нямцу А.Е. Евангельские образы и мотивы в русской литературе // Нямцу А.Е. Евангельские образы и мотивы в русской литературе. Часть I: Учебное пособие. – Черновцы: Рута, 1998. – 80с
8. О.фон Шульц. Русский Христос // Евангельский текст в русской литературе ХУІІІ-ХХ веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Сб. научных трудов. Выпуск 2. – Петрозаводск, 1998. – С. 31-41.
9. Складаревская Г.Н. Словарь православной церковной культуры. –СПб: Наука, 2000. – 277с.
10. Трубецкой Е.Н. Три очерка о русской иконе: Умозрение в красках. Два мира в древнерусской иконописи. Россия в ее иконе. – М.:ИнфоАрт, 1991. – 112с
11. Федотов Г.П. Духовные стихи // Федотов Г.П. Святые Древней Руси; Сост. и вступ. ст. А.С.Филоненко. –М.: ООО "Издательство АСТ", 2003. – С.355-506.

12. Федотов Г.П. На поле Куликовом // Федотов Г.П. Святыне Древней Руси; Сост. и вступ. ст. А.С.Филоненко. –М.: ООО "Издательство АСТ",2003. – С.533-568.
13. Флоровский Г.В. Религиозные темы Достоевского// Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 годов. Сборник статей. – :Книга,1990. – С.386-394.
14. Шапарова Н.С. Краткая энциклопедия славянской мифологии: Около 1000 статей / Н.С.Шапарова. – М.: ООО. "Издательство АСТ":ООО "Издательство Астрель": ООО "Русские словари",2001. – 624с.
15. Языкова И.К. Богословие иконы (учебное пособие). – М.: Издательство Общедоступного Православного университета,1995. – 221с.