

М. Н. Климова

К ИЗУЧЕНИЮ ЖИТИЙНОЙ ТРАДИЦИИ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XIX–XX ВЕКОВ

В статье рассматриваются некоторые аспекты изучения агиографической традиции в произведениях отечественной словесности классического периода. Анализируются некоторые художественные обработки житийных текстов, а также различные способы введения житийных элементов в светские произведения. Иллюстративным материалом служат произведения мастеров русской прозы от А. И. Герцена до Ф. А. Абрамова.

Ключевые слова: агиографическая традиция, житийные тексты, русская проза.

Как было давно замечено, великая агиографическая традиция восточного христианства, в течение столетий служившая «учебником жизни» русского человека, в известной мере не утратила свое значение и в Новое время. Она стала одним из источников, питавших русскую классическую литературу. В современной науке накоплен обильный, но несколько бессистемный материал, иллюстрирующий это положение. Предлагаемые заметки – робкая попытка обобщить результаты достижений предшественников и собственные скромные наблюдения по этому вопросу.

Один из возможных принципов систематизации материалов по данной проблеме – их подразделение по характеру отношения светского автора к существующим до него агиографическим текстам. Во-первых, писатель Нового времени может пересказать житийный памятник прозой или стихами, а также инсценировать его. Во-вторых, в произведение новой русской литературы могут вноситься отдельные элементы конкретного жития или целой агиографической группы (например, используется сюжетная схема житий-мartyрий). Наконец, по известным агиографическим схемам светский автор может попытаться создать «литературное житие» вымышленного святого.

Первый, казалось бы такой естественный, путь освоения житийного материала – его художественная обработка – далеко не сразу получил распространение в русской литературе классического периода. Это произошло не ранее середины XIX в. Основная причина тому – глубокий разрыв между церковной и светской ветвями русской культуры, начавшийся в петровское время; немалую роль играли также авторская самоцензура и особенно цензура внешняя. Первые опыты такого рода нередко оставались в рукописях или не получали завершения («Легенда» (1835) А. И. Герцена или «Мария Египетская» (1845) И. С. Аксакова).

Ранняя повесть А. И. Герцена «Легенда» – опыт пересказа Жития преподобной Феодоры Александрийской, «подвизавшейся в мужском облике» (день памяти 11 сентября). Этот агиографический рассказ о покаянии женщины-прелюбодейки, скрывающейся от ищущего ее мужа под обликом инока мужского монастыря, неоднократно вызывал у его исследователей «романные» ассоциации. Так, по наблюдению И. В. Силантьева, в этом житийном памятнике «фор-

мируются два сопряженных, параллельно развивающихся сюжета – житийный сюжет Феодоры и романтический сюжет ее супруга» [1, с. 19]. Движение житийного сюжета определяет нравственное противоречие героини, согрешившей и жаждущей искупить прегрешение, в то время как в основе романного сюжета лежит противоречие частной жизни и личной судьбы героя, желающего вернуть любимую женщину. В конечном счете житийный сюжет Феодоры приводит к развязке за счет романного сюжета ее мужа – героиня получает прощение и удостоивается святости, муж же находит потерянную жену лишь после ее смерти в келье мужского монастыря, где он и завершает свою жизнь. Молодой Герцен увидел в этой старинной и трогательной легенде пример стремления человека к духовному идеалу, которого ему так недостает в пошлой обыденности современной жизни. В своей обработке Жития он сохранил оба его «сюжета» (впрочем, «сюжет» мужа Феодоры звучит несколько приглушенно) и практически все основные эпизоды, но по-своему расставил акценты и добавил «занимательности». Так, читателю «Легенды» предоставлена возможность самому догадаться, кто скрывается под обликом инока Феодора, в то время как в Житии о переодевании кающейся прелюбодейки говорится открытым текстом, отчего житийная версия, несколько теряя в «таинственности», много приобретает в драматизме. Молодой писатель остался недоволен результатами своего труда, отчего «Легенда» была опубликована лишь после его смерти. Впрочем, ранняя повесть А. И. Герцена до сих пор имеет читательский успех, что не в последнюю очередь связано с художественными достоинствами исходного житийного материала.

Приступая к поэтическому переложению Жития Марии Египетской (день памяти 1 апреля), И. С. Аксаков мечтал о создании некоей «христианской эпопеи». Выбранный им для этой цели житийный текст по праву вошел в золотой фонд христианской литературы. Выражая с большой художественной силой идею всеисильности раскаяния, Житие Марии Египетской одновременно отличается необычным для агиографии психологизмом и своеобразной композицией. Характерная для житийных рассказов о «грешных святых» трехчастная организация сюжета, соответствующая

богословской триаде «грех – покаяние – спасение», в этом тексте трансформирована (изменена последовательность частей). Кроме того, «автобиография» героини заключена в своеобразную «рамку» – историю возгордившегося аскета Зосимы, для которого исповедь Марии служит уроком смирения и утешительным примером безграничности Божьего милосердия. Но в своем пересказе светский автор отказывается и от «первого лица», и от прихотливой композиции исходного текста. Лишь к одной из четырех сохранившихся глав поэмы (встрече Марии с паломниками, плывущими в Иерусалим) можно подобрать житийное соответствие, все же остальное – описание внешности и характера героини, подробности ее греховного образа жизни, наконец, ее песня на корабле, проникнутая апологией свободной чувственности, – плод творческой фантазии автора. Но текст поэмы внезапно обрывается еще до начала действия ее житийного образца. Причина тому – творческий кризис светского автора, так и не сумевшего понять и объяснить даже самому себе причины предписанной канон нравственной метаморфозы героини. «...Для этого нужно быть лучшим христианином», – с чисто русским нравственным максимализмом писал он в одном из писем о причинах своей творческой неудачи [2, с. 278]. Впрочем, изображенный им женский характер, легкий, детски простодушный и грациозный, и не выдержал бы указанного превращения (житийная Мария представляется совсем иной).

Эпоха реформ Александра II облегчила доступ к читателю светских обработок духовных текстов (так, лишь теперь увидела свет давно ходившая в списках мистическая поэма Ф. Н. Глинки «Таинственная капля» – апокрифическая «биография» евангельского Благоразумного разбойника). В эти же годы успехи ученых русской историко-филологической школы открыли широкому кругу читателей неведомый доселе мир древней письменности и народной поэзии, воспринятый как живое явление художественной мысли и ключ к тайникам народной души [3]. В русскую литературу второй половины XIX в. обильно хлынули мотивы, образы, сюжетные схемы древне-русской литературы, в том числе и агиографический материал. Житийные тексты нередко пропускаются сквозь призму народного рассказа, при этом акцентируются моменты расхождения «народной веры» с официальной церковью. Так, Н. С. Лесков, много творческих сил отдавший пересказам историй из древнерусского Пролога, специально настаивал на неофициальном и «отреченном» характере этого важного памятника русской религиозной и художественной мысли [4, с. 8–9]. Одновременно житийная литература и ее нравственные уроки кажутся действенным средством народного просвещения. Например, Л. Н. Толстой, впервые прочитавший рассказы Четьих Миней Димитрия Ростовского уже взрослым и образованным человеком и прославленным писателем,

стал активно включать житийные тексты и их пересказы в свою просветительскую программу литературы для народа: «Азбуку», планы издательства «Посредник» и собственные «народные рассказы» [5]. Сами же фольклорные пересказы житий оказываются мощным средством изображения духовных процессов, происходящих в народной среде в переломные моменты российской истории. Достаточно сравнить «простонародные» пересказы одного и того же житийного текста – Страдания мученика Вонифатия – в рассказе И. А. Бунина «Святые» и очерке А. М. Горького «Зрители» [6].

Широкий спектр обработок житийных текстов в русской литературе «безбожного» XX в. можно обозначить двумя крайними точками. Одна из них – «средневековые» стилизации житийных сюжетов в драматургии Серебряного века, например в «комедиях» М. А. Кузмина или в «Русальных действиях» А. М. Ремизова. Вторая – сборник малой прозы «Жатва духа», принадлежащий перу ныне канонизированной подвижницы минувшего столетия Е. Ю. Кузьминой-Караваевой (матери Марии). Это своего рода «патерик», в котором семнадцать духовных текстов русского православия, в том числе несколько житий, получают художественно-философское переосмысление в соответствии с авторской концепцией монашеского служения в миру. Отметим и другую важную особенность литературных обработок житий XX столетия – даже искренне верующий и благоговейщий к духовному тексту писатель не ограничивается в своем творчестве пересказом и нередко домысливает и дополняет его. Например, новелла Б. К. Зайцева «Сердце Авраамия» (1925) почти целиком посвящена предыстории духовного служения св. Авраамия Чухломского, отсутствующей в его каноническом житии. Следующим шагом в этом направлении станет создание «литературных житий» никогда не существовавших святых, ярко представленных в творчестве И. А. Бунина (рассказы «Иоанн Рыдалец», «Аглая», «Святые»).

Несколько опередил описанный процесс другой способ освоения житийных материалов. Этот способ, обнаруживаемый уже в творчестве Н. В. Гоголя, предполагает использование различных приемов сознательного или интуитивного введения житийных элементов в светский текст. Один из таких приемов в античных риториках именовался синкрисисом и предполагал последовательное сопоставление изображаемого персонажа с его знаменитым предшественником (в христианской литературе святым, обычно тезоименитым этому персонажу) [7]. В современной русистике накоплено немало наблюдений по использованию этого приема в классических произведениях отечественной словесности. Получили широкую известность такие литературные параллели, как авторские сопоставления Алеши Карамазова с Алексеем Человеком Божьим [8, с. 168–192], Павла Чичи-

кова с апостолом Павлом [9], Марии Лебядкиной с Марией Египетской [10]. Отдельного упоминания заслуживают случаи, когда персонаж литературы Нового времени получает редкое или необычно звучащее имя, что очевидно подразумевает сравнение такого персонажа с его святым предшественником. Так, редкое и «говорящее» имя заглавного героя рассказа Н. С. Лескова «Павлин» содержит в себе указания и на своеобразие описываемой личности, и на предстоящую ему необычную судьбу. Имя лесковского героя, этимологически восходящее к латинскому *paulus* – «малый», играет и переливается несколькими значениями, балансирует между «народной этимологией», сближающей его с омонимичным названием птицы (имеющим сложную фольклорную и христианскую символику), и сопоставлением его носителя с тезоименитым святым, святителем Павлином Ноланским, за которым православная традиция закрепила прозвище «Милостивый». Редкое и звучное имя Пиама, дарованное героине еще одного лесковского рассказа, определяет ее необычную и трагическую судьбу в не меньшей степени, нежели ее пресловутый, вынесенный в заглавие «театральный характер». Это можно увидеть при сравнении сюжета рассказа с житием единственной святой, тезоименитой его героине, – преподобной Пиамы-девы (3 марта) [11]. Сходное использование приема синкрисиса на материале редких православных имен можно обнаружить и в произведениях других русских классиков. Так, едва ли случайно то, что двум лицедействующим персонажам Ф. М. Достоевского и М. Е. Салтыкова-Щедрина, следовательно в «Преступлении и наказании» и «Иудушке Головлеву», авторская воля присваивает имя Порфирий – православная церковь поминает «мучеников из лицедеев» с таким именем 15 сентября и 4 ноября. Исследователи неоднократно обращали внимание на редкое имя Ардалион, которое Ф. М. Достоевский дал одному из героев его романа «Идиот», опустившемуся генералу Иволгину, пьянице и патологическому вруну. Для истолкования этого своеобразного персонажа и его функции в системе образов романа иногда привлекаются значения его имени в греческом и латинском языках: («сосуд для окропления» [12, с. 265] или «суетливый человек, хлопотун; праздношатающийся» [13, с. 514]). Думается, определенный ответ на характеристику персонажа может дать и то обстоятельство, что единственный православный святой с таким именем – мученик Ардалион Мимский (день памяти 14 апреля) был «заигравшимся лицедеем» (изображая на сцене конец христианского мученика, он так вжился в образ, что действительно уверовал и принял мученическую кончину). Судьба генерала Иволгина, заблудившегося в мире собственных фантазий и одновременно невольным становящегося в этих фантазиях рупором христианских истин [14], явно содержит переключку с жизнеописанием его «святого тезки».

В этих и подобных им случаях житийные аллюзии усложняют образ персонажа, придают ему дополнительное, возвышенное или ироническое освещение, наконец, укрупняют его индивидуальную судьбу до масштабов вечности.

Иногда даже отдельная заимствованная из жития деталь может приобрести важное и символическое значение для произведения новой русской литературы. Выразительный пример тому – знаменитый «красный мешочек», сопровождающий Анну Каренину на ее трагическом пути (так, отбрасывание этого мешающего ей предмета станет одним из последних движений героини в момент самоубийства). В истолковании этой, явно значимой, но несколько таинственной детали, А. Г. Гродецкий не только обращает внимание на цвет мешочка – «красное» в символике Л. Н. Толстого цвет плотского греха (среди множества значений этого цвета в агиографической поэтике есть и такое). Исследовательница нашла житийную параллель и самому предмету. В одном из самых известных и любимых народом текстов русского православия – «Хождении Феодоры по воздушным мытарствам» (из Жития Василия Нового) грешная героиня после смерти подвергается суду, на который представлены все ее дела и помыслы. В конечном счете в искупление души грешницы-прелюбодейки ангелам вручается «мешец червлен», наполненный «трусами и потами» самой кающейся грешницы и покровительствующего ей святого Василия. Это как бы поэтическое олицетворение идеи милостыни и милости, центральной для этого агиографического рассказа. Как известно, Л. Н. Толстой вольнодумно не признавал посмертного воздаяния за грехи. Свои «мытарства» его героиня проходит при жизни. С учетом этого обстоятельства нам представляется весьма убедительным предположение А. Г. Гродецкой, увидевшей в «красном мешочке» толстовской героини намек или указание на возможность ее помилования, а может, и «символическое свидетельство уже пройденных мытарств, уже искупленной мытарствами вины» [5, с. 126–131].

Не менее эффективным приемом является перенесение житийной модели поведения святого на персонажа-мирянина в условиях повседневности. В качестве примера можно назвать повесть А. И. Куприна «Яма» (1909–1915). Один из ее героев, репортер Платонов, очевидно выражает взгляд самого писателя на центральную для этой повести проблему проституции и путей ее искоренения. В его внешности и характере также щедро представлены черты и особенности, присущие создателю повести, поэтому в исследовательской литературе этот персонаж-резонер традиционно рассматривается как *alter ego* самого автора. Однако завсегдатай «Ямы» Сергей Иванович Платонов имеет и житийного предшественника – преподобного Виталия Александрийского (день памяти 22 апреля), «друга блудниц», скрывавшего под видом юродской провокации деятельность по спасению душ падших

женщин. Кстати, в тексте повести Платонова прямо называют «блажененьким» и даже сравнивают его с «иными святыми отцами на заре христианства». Анализ поведения Платонова позволяет увидеть в нем выродившегося в миру «потомка» александрийского подвижника, как бы «забывшего» о своем былом предназначении. (Свой обостренный и странноватый интерес к непотребным заведениям он не совсем уверенно объясняет сбором материала для книги, которую, впрочем, даже не надеется написать.) Святой Виталий умел словами и молитвами возбудить в александрийских блудницах желание и силы к духовному возрождению. Яростный противник проституции, поразившей, подобно «дурной болезни», современное ему общество, Платонов, как и его создатель, не видит каких-либо путей к спасению несчастных обитательниц «Ямы». Впрочем, чисто теоретически (в жизни он не знал таких примеров) он допускает возможность личного спасения какой-либо из них. Его вдохновенная речь в защиту человеческого достоинства «публичных женщин» даже подвигнет случайного слушателя на скоропалительное решение «спасти» одну из них. Но это благое намерение становится дорогой, ведущей в моральный ад и самого спасателя, и простодушную жертву его эксперимента. Еще раз в ситуации христианского проповедника репортер оказывается во время последней встречи с Женькой и снова терпит поражение. Ему нечем поддержать тяжело больную телом и духом женщину, избавить ее от мыслей о самоубийстве, нечего ответить на последний, самый важный для нее вопрос о Боге и загробной жизни. Показательно, что после этой сцены Платонов внезапно исчезает из действия, обитательницы заведения даже не вспоминают о нем, ранее бывшем как бы «общей подругой», и хлопотать о христианском погребении самоубийцы приходится другим. В тексте «Ямы» можно найти и иные житийные параллели. Так, вполне агиографична история юного Коли Гладышева, сопоставимая с нередкими в житиях «вставными рассказами» о раскаянии и спасении распутных юношей (впрочем, в повести роль спасительницы не без вызова доверена именно «падшей женщине»). В целом же система житийных аллюзий резко усиливает идейное содержание повести А. И. Куприна, своим контрастом подчеркивая остроту и трагизм проблемы, бесстрашно обнаженной писателем-гуманистом.

Описанный прием перенесения агиографической модели поведения на светского персонажа, на наш взгляд, связан с тем религиозно-культурным феноменом русской жизни Нового времени, который А. М. Панченко назвал «мирской (или светской) святостью» [15, с. 74–78; 16]. Смысл этого уникального, не находящего западных аналогов, явления заключается в следующем. Историки церкви неоднократно указывали на постепенный процесс «угасания русской святости» [17, с. 235–252]. Свое логичес-

кое завершение этот процесс получает в Новое время – за два столетия, восемнадцатое и девятнадцатое, к лику святых Русской Православной церкви не был причислен ни один человек. Однако национальное самосознание, привыкшее гордиться многочисленностью подвижников Святой Руси, ощущать их незримое присутствие и помощь в земном мире, с этим не примирилось, переместив пустующее «святое место» в сферу мирской жизни. Процесс становления мирской святости происходил по нескольким направлениям. Так, неудачей обернулось насаждаемое сверху стремление заполнить эту зияющую пустоту в духовных потребностях русского человека фигурами земных миропомазанников-царей. Из всех венценосных претендентов на мирскую святость в национальном пантеоне удержался лишь Петр I. (Кстати, и в русской церковной традиции, вплоть до сравнительно недавней канонизации Царственных мучеников Романовых, не было ни одного святого царя.)

Функции недостающих «святых помощников» в русском общественном сознании были с успехом переданы поэтам, и прежде всего величайшему выразителю русского поэтического гения – А. С. Пушкину. Особенности становления этого процесса рассмотрены А. М. Панченко [16]. Мы же для иллюстрации сошлемся на один из романов И. С. Шмелёва, писателя глубоко русского и не менее глубоко верующего, творчество которого получает адекватное истолкование лишь при использовании православного кода отечественной словесности [18]. В романе «История любовная» его юный герой, пятнадцатилетний Тоня, бурно переживающий юношеское смятение первой любви и сопровождающий ее процесс поэтической сублимации этого чувства, обращает наивную, но пылкую молитву к покровителю всех поэтов – «милому Пушкину». Никакого кощунства в этом не видит и его взрослый и опытный автор. В конце романа Тоня, чудом выживший после тяжелой болезни, к которой привели его мучительные противоречия первой любви, заново осваивает окружающий его «живой» мир, пронизанный незримым, но явственным присутствием Бога. Неизменной и необходимой частью этого одухотворенного мира остается все тот же «милый Пушкин».

Наконец, третью группу претендентов на мирскую святость составили революционеры, правдоискатели и прочие «народные заступники». Не пользующаяся популярностью у современных исследователей, эта группа, тем не менее, получила значительное художественное воплощение в произведениях отечественной словесности. В основе ее лежит мифологизированное представление о «Христе-революционере», отдавшем жизнь за народное счастье. Не вдаваясь в анализ корней этого представления, основанного на действительных демократических тенденциях раннего христианства (это особая и очень непростая

тема, требующая вдумчивого анализа), скажем лишь, что уподобление борца за правду святому подвижнику или мученику, а в конечном счете и самому распятому Христу было с готовностью воспринято русскими писателями. Уже «первый русский революционер» А. Н. Радищев стилизовал свой рассказ о друге юности, борце против деспотизма Федоре Ушакове, под житие. Опыт же собственной биографии он намеревался назвать «Житием Филарета Милостивого». Любопытно, что спустя почти два века другой русский правдоискатель – Ф. А. Абрамов задумал автобиографическую повесть с условным названием «Житие Федора Стратилата», по имени своего святого покровителя, мученика и змеборца [19, с. 175–176]. Агиографическая модель поведения отчетливо просвечивает в образах «народных заступников» в поэзии Н. А. Некрасова или «новых людей» Н. Г. Чернышевского (достаточно вспомнить знаменитые рахметовские гвозди). На долгие годы постоянными атрибутами борца за народное счастье останутся не только непреклонность и мужество в отстаивании своих убеждений, напоминающие героев христианских мучеников, но и альтруизм, подчеркнутый аскетизм в быту и отказ от личной жизни. Так, у Н. А. Островского Павел Корчагин откажется связать свою личную судьбу не только с идейно чуждой ему Тоней Тумановой, но и со своей соратницей Ритой Устинович. По собственному признанию, в этом последнем случае он подражал герою Э. Л. Войнич, явно выполняющему функцию «нового святого», но любопытно, что при этом происходит своеобразная абберация восприятия любимой книги. Риварес-Овод вовсе не отказывался от любимой по идейным соображениям – его отношения с женщинами во многом определила глубокая душевная травма юности и связанные с ней чувства одиночества и недоверия к людям. (Заметим попутно, что анализ христианского подтекста романа «Овод» и творчества Э. Л. Войнич в целом – отдельная, еще не исследованная и весьма интересная тема.) На наш взгляд, герой Н. А. Островского вычитывает в романе «Овод» тот привычный для него стереотип поведения «народного заступника», корни которого, несомненно, уходят в агиографическую традицию. Другим традиционным житийным атрибутом светского персонажа может стать описание его благостной, истинно христианской кончины. Показательный пример тому – смерть-успение старого коммунара Калины Дунаева в романе Ф. А. Абрамова «Дом», сопровождающаяся в духе житийной традиции необычным погодным явлением.

Подчас современный писатель может использовать светское преломление житийного сюжета, даже не подозревая об его агиографических корнях. Так, в центре киносценария Г. И. Горина «О бедном гусаре замолвите слово» (1979) оказывается судьба актера Афанасия Бубенцова, который, будучи вынуж-

ден участвовать в провокационной инсценировке расстрела бунтовщика-«карбонария», неожиданно вживается в роль и жертвует собой «за други своя». По существу, перед нами «мирской извод» давнего житийного сюжета «Заигравшийся лицедей», о котором упоминалось в связи с генералом Иволгиным. Впрочем, генезис этого сюжета едва ли был ясен талантливому драматургу.

Наконец, третий способ освоения житийного материала светским автором – это создание по готовым агиографическим моделям «литературного жития» никогда не существовавшего святого. Этот способ, требующий от писателя немало художественной дерзости и мастерства, не получил широкого распространения (он появляется не ранее начала XX в.). Такова природа большинства «простонародных святых» в произведениях И. А. Бунина. «Житийные» портреты Аглаи, Иоанна Рыдальца и некоторых других «бунинских святых» художественно совершенны и кажутся изображением реально существовавших праведников (нередкое заблуждение критиков и литературоведов). Однако взгляд создателя этих великолепных текстов на описываемые им религиозные феномены остается зорким, но холодным взглядом стороннего наблюдателя, старательно заучившего слова чужого и экзотичного для него языка народной веры. Показательно, что, сокрушаясь о невнимании критиков к его любимому детищу, рассказу «Аглая», в числе несомненных достоинств этого текста писатель на равных правах упоминал и мастерство художественной детали («длиннорукость» Аглаи), и употребление редких церковных слов, и знание русских святых [20, с. 670].

Выразительные примеры вымышленных, но художественно убедительных «простонародных святых» обнаруживаются в творчестве Ф. А. Абрамова. Житийные аллюзии в его произведениях имеют сложную природу, соединяя в себе как книжную традицию (таково, например, уподобление «падшей» Лизы Пряслиной «пустынножительнице Марии Магдалине»), так и глубинные, впитанные с молоком матери, связи с народным православием на Русском Севере. Праведники и страстотерпцы Федора Абрамова явно сродни севернорусским народным святым, в житиях которых место традиционных монашеских добродетелей нередко занимают перенесенные страдания, тяжелый труд или трагическая гибель. Это отчетливо видно на примере страстотерпицы Соломиды, героини рассказа «Из колена Авакумова» (1978). В романе «Дом» писатель изобразил вовсе уникальное явление – зарождение культа местночтимого святого. Таким святым для жителей пинежского села Пекашино становится Евсей Мошкин, добродушный пьяница-старовер, добровольно принявший муку в заброшенной силосной яме. Когда в день его похорон мучительная засуха сменяется долгожданным «яростным ливнем», пекашинские старушки уверенно

объясняют это заступничеством представшего пред Богом Евсея. Изобразит Ф. А. Абрамов и старуху-паломницу, пришедшую по обету поклониться могиле «большого праведника Евсея Тихоновича» [21].

Таким образом, изучение житийной традиции в произведениях русских писателей позволяет открыть новые грани в понимании давно знакомых страниц отечественной словесности.

Список литературы

1. Силантьев И. В. Сюжет как фактор жанрообразования в средневековой русской литературе. Новосибирск, 1996.
2. Аксаков И. С. Стихотворения и поэмы. Л., 1960.
3. Лотман Л. М. Русская историко-филологическая наука и художественная литература второй половины XIX века (взаимодействие и развитие) // Русская литература. 1996. № 1. С. 19–44.
4. Минеева И. Н. Древнерусский Пролог в творчестве Н. С. Лескова: автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2003.
5. Гродецкая А. Г. Ответ предания; жития святых в духовных поисках Льва Толстого. СПб., 2000.
6. Климова М. Н. «Простонародные» пересказы «Страдания мученика Вонифатия» в произведениях И. С. Бунина и М. Горького // Общественная мысль и традиции русской духовной культуры в исторических и литературных памятниках XVI–XX вв. Новосибирск, 2005. С. 169–173.
7. Фрайданк Д. Литературный прием синкрисиса в трех древних славянских текстах // Исследования по древней и новой литературе. М., 1987. С. 224–228.
8. Ветловская В. Е. Поэтика романа «Братья Карамазовы». М., 1977.
9. Гольденберг А. Х. Павел Чичиков и агиографическая традиция // Проблема традиции и новаторства в русской литературе XIX– начала XX вв. Горький, 1981. С. 111–118.
10. Смирнов И. П. Древнерусские источники «Бесов» Достоевского // Русская и грузинская средневековые литературы. Л., 1979. С. 212–217.
11. Климова М. Н. Имена некоторых персонажей Н. С. Лескова в житийном освещении // Человек в пространстве и времени культуры: сб. ст. по мат-лам всерос. науч. конф. с междунар. участием «Человек и мир человека». Барнаул-Рубцовск, 2008. С. 537–543.
12. Мановцев А. Свет и соблазн // Роман Ф. М. Достоевского «Идиот»: современное состояние изучения. М., 2001.
13. Касаткина Т. А. Роман Ф. М. Достоевского «Идиот»: дополнения к комментариям // Достоевский: Дополнения к комментарию. М., 2005.
14. Меерсон О. Христос или «Князь-Христос»: Свидетельство генерала Иволгина // Роман Ф. М. Достоевского «Идиот»: современное состояние изучения. М., 2001. С. 42–59.
15. Панченко А. М. Петр I и веротерпимость // Панченко А. М. Я эмигрировал в Древнюю Русь: Россия: история и культура. СПб., 2005. С. 69–78.
16. Панченко А. М. Русский поэт, или Мирская святость как религиозно-культурная проблема // Там же. С. 431–444.
17. Федотов Г. П. Святые Древней Руси. Ростов н/Д 1998.
18. Махновец Т. А. Концепция мира и человека в зарубежном творчестве И. С. Шмелёва. Йошкар-Ола, 2004.
19. Крутикова-Абрамова Л. Федор Абрамов и христианство // Нева. 1997. № 10.
20. Бунин И. А. Собр. соч.: в 6 т. М., 1988. Т. 4.
21. Климова М. Н. Три праведника села Пекашино (житийная традиция в романе Ф. А. Абрамова «Дом») // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2001. Вып. 1 (26).

Климова М. Н., кандидат филологических наук, старший научный сотрудник.

Научная библиотека ТГУ.

Пр. Ленина, 34а, г. Томск, Россия, 634050.

Материал поступил в редакцию 20.02.2009

M. N. Klimova

ON THE LEARNING (INVESTIGATION) OF HAGIOGRAPHIC TRADITION IN RUSSIAN LITERATURE OF XIX–XX CENTURIES

The article concerns some investigation aspects of hagiographic tradition in Russian literature of classical period. Some artistic handling of narrative texts and various methods of introduction narrative elements in secular works are analyzed. Illustrative materials are works by masters of Russian prose from A. I. Gertsen to A. A. Abramov.

Key words: *hagiographic traditions, narrative texts, Russian prose.*

Klimova M. N.

Scientific Library of TSU.

Pr. Lenina, 34a, Tomsk, Russia, 634050.