

А. В. ПИГИН

Древнерусская и фольклорная легенда в поэме Арсения Несмелова «Прощеный бес»

Имя писателя Арсения Несмелова (Митропольского) (1889—1945) не принадлежит к числу широко известных в современной России. Участник белого движения, сражавшийся против красных на Дальнем Востоке в армии Колчака, он вынужден был бежать в Китай и с 1924 г. до самой своей трагической смерти (был арестован советскими войсками и умер на полу камеры пересыльной тюрьмы) жил в Харбине.¹ По единодушному мнению всех, кто писал о Несмелове, в восточной части русского литературного зарубежья он обладал наиболее ярким писательским талантом. Несмелов является автором нескольких поэтических сборников, поэм и рассказов.² В числе писателей, оказавших влияние на Несмелова, можно назвать Н. А. Некрасова, Л. Н. Толстого, С. А. Есенина, Н. С. Гумилева, А. А. Блока, В. В. Маяковского, М. И. Цветаеву.³ Как поэт Несмелов тяготел к традициям акмеизма, которые выражались у него в конкретности и ясности поэтического языка. Литературное наследие Несмелова публикуется с рубежа 1980—1990-х гг.⁴ С недавнего времени началось и научное изучение его творчества.⁵

Настоящая статья посвящена одному из поздних произведений Несмелова — поэме «Прощеный бес» (сохраняем в названии авторскую орфографию). Написанная в Харбине в январе-апреле 1941 г., эта поэма не вошла ни в один из прижизненных сборников поэта, она сохранилась в автографе в личном архиве друга и ученицы Несмелова поэтессы Л. Ю. Хаиндровой (1910—1986).

¹ См.: *Витковский Е. В.* Несмелов А. И. // Писатели русского Зарубежья. М., 1997. С. 287—289; *Перелешин В.* Об Арсении Несмелове // Ново-Басманная, 19. М., 1990. С. 665—674.

² Перечень прижизненных изданий периода эмиграции см.: *Алексеев А. Д.* Литература русского зарубежья. Книги 1917—1940. Материалы к библиографии. СПб., 1993. С. 127.

³ См.: *Несмелов А.* Из литературного наследия: «Не убежавший от борьбы» / Вступ. и публ. Е. Витковского // Октябрь. 1988. № 11. С. 144—145; *Агенисов В. В.* Литература русского зарубежья. М., 1998. С. 265—279.

⁴ См.: *Несмелов А.* Без Москвы, без России: Стихотворения. Поэмы. Рассказы / Сост. и коммент. Е. В. Витковского и А. В. Ревоненко. М., 1990. Другие наиболее важные публикации указаны в кн.: *Агенисов В. В.* Литература русского зарубежья. С. 279.

⁵ См., например: *Трусова И. С.* Арсений Несмелов: поэтическая биография. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Владивосток, 2000; *Царегородцева Т. И.* Арсений Несмелов: Поэтическая судьба в контексте переломной исторической эпохи. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2002; *Чен Лэй.* Творчество Арсения Несмелова. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2002.

По этому автографу поэма несколько раз публиковалась,⁶ но, как кажется, еще не становилась предметом специального анализа.⁷

В поэме «Прощеный бес» поэт обратился к миру русских поверий, легенд и сказок, к образам русского язычества и христианства. Действие поэмы происходит в сказочном лесу, а ее персонажами являются Леший, Николай Угодник, Баба Яга. В поэме упоминаются также Илья-пророк, Перун, Велес, Кощей Бессмертный, Змей Горыныч, русалки. Этот сказочный мир прекрасен, потому что является олицетворением русской старины, русского духа, самой Руси. Однако мир этот в прошлом: умерли и похоронены Кощей и Горыныч, в дряхлую немощную старуху превратилась Яга, вынужден покинуть лес Николай Угодник. Сказочный лес приходит в запустение: разорена обитель Николая Угодника,⁸ не идут к ней, как прежде, богомольцы, под топорами «мужиков лихих» «стонут» деревья, погибает лесное зверье. Старая Русь с ее легендами и сказками уступает место новой России — советской, которая постепенно превращает чудесный лес в мертвую пустыню. На этом фоне разворачивается сюжет поэмы, который реализуется в диалоге двух былых «врагов»: Лешего — языческого «божка», «трущобного беса», и Николая Угодника — христианского святого. Когда-то в прошлом, когда была жива Русь, Леший пугал богомолков, пробиравшихся лесными тропами к Угоднику, а Угодник «не мало раз» «оттаскивал» Лешего «батожком». Теперь же святой Николай предлагает Лешему, такому же «изгнаннику», каким является сам, принять Божье прощение, оставить лес и отправиться вместе с ним в «Ерусалим»:

Не мщение — прощеньице
Я дурачку принес!
<...>
Враги в былом, — изгнанники
Не оба ль мы теперь?
Так что ж, пойдем, как странники,
Искать иную дверь.

Я с палочкою спереди,
Ты позади, как пес.
Меня отсель на Тверь веди,

⁶ Цитируем поэму по изданию: *Несмелов А.* Без Москвы, без России. С. 289—298. Здесь же, на с. 451, см. указание более ранних (журнальных) публикаций поэмы.

⁷ Нам известна только одна работа, в которой поэма «Прощеный бес» кратко рассмотрена в ряду других поэм Несмелова (*Чел. Лэй*). Творчество Арсения Несмелова. С. 15—16). Автор отмечает, что в основу поэмы «положена идея синтеза христианства и древнерусского язычества» (с. 15). Жанровое своеобразие поэмы заключается в ее близости «к стихотворной сказке, обращенной к традициям русского фольклора» (с. 16). По содержанию исследователь относит произведение к числу «философских» поэм (в эту же «идейно-тематическую группу» включена поэма «Протополица»), а по метрическому принципу — к «традиционно-монометрическим» (с. 15).

⁸ Вряд ли Несмелов имел в виду какой-то конкретный монастырь. Поскольку, однако, в поэме упоминается Тверь («Меня отсель на Тверь веди...»), стоит отметить, что в начале XX в. в Тверской губернии было четыре Николаевских обители: Кашинский Николаевский Клубуков, Краснохолмский Николаевский Антониев, Малицкий Николаевский монастыри и Николаевская Теребенская пустынь (Православные русские обители. СПб., 1910. С. 429—432). Об особом личном чувстве Несмелова, связанном с Тверью, свидетельствуют строки в его стихотворении «Изгнание»: «...все ж душа моя — тверская, / Как у предка, сельского попа» (*Несмелов А.* Без Москвы, без России. С. 34).

А там — Господь понес;
 По горочкам, по балочкам,
 От зорьки до зари,
 Постукивая палочкой,
 Поючи тропари...

И горестно, и сладостно,
 И веселей вдвоем...
 Потрудимся и в радостный
 Ерусалим придем.

Однако Леший отказывается от предложения святого: он не может оставить беззащитным русский лес, без него от руки «человека-выжиги» погибнут «ужик», «чижик», «мышка». Николай Угодник крестит Лешего своей «ручкой преподобною», дарит ему, нечистому духу, Божье прощенье и, «всплывая» в небеса, производит его в «старцы», святого стража леса.

Поэма Несмелова может быть проанализирована в разных контекстах. Ее заманчиво прочитать, например, как поздний образец литературы русского «неомифологизма». Сказочные существа, демоны и языческие боги были предметом пристального художественного интереса писателей-«неомифологов» начала XX в.: А. А. Блока, С. М. Городецкого, А. А. Кондратьева, А. М. Ремизова и других.⁹ К сожалению, на современном этапе изучения творчества Несмелова трудно сказать, испытал ли писатель влияние этой традиции. Заметим лишь, что в отличие, например, от А. А. Кондратьева и А. М. Ремизова, пытавшихся в некоторых своих вещах реконструировать народные мифы,¹⁰ Несмелов явно не ставил перед собой такой задачи. Дело не только в том, что в поэме объединены персонажи (сказочные герои, боги высшего пантеона, персонажи низшей мифологии, христианские святые), которые реально не совмещались в славянских верованиях и древних текстах. Изображенный Несмеловым чудесный мир выполняет в поэме по существу служебную функцию. «Неомифологизм» является тем языком, на котором поэт размышляет не о древней славянской мифологии как таковой, а о трагическом настоящем современной ему России. Рассмотрение поэмы в контексте творчества самого Несмелова также ставит исследователя в весьма простое положение: русские древности, легенды, сказки и мифы находились, пожалуй, на периферии интересов писателя или во всяком случае не входили в число основных тем его творчества. Кроме поэмы «Прощеный бес» к этому же ряду основанных на фольклорных и древнерусских источниках произведений безоговорочно можно отнести только поэму «Протопопица» (поэтическое переложение Жития протопопа Аввакума), стихотворения «Касьян и Микола» и «Русская сказка».

⁹ См.: Топоров В. Н. Неомифологизм в русской литературе начала XX века: Роман А. А. Кондратьева «На берегах Ярыни». Trento, 1990. С. 20—46.

¹⁰ См.: Там же. С. 47 и след. (В. Н. Топоров трактует «неомифологический» роман А. А. Кондратьева «На берегах Ярыни» как «роман-реконструкцию»). Что касается А. М. Ремизова, то свое обращение к сказкам и древнерусским повестям писатель сам объяснял задачей воссоздания народного мифа, освобождения его от различных «наслоений» (см.: Грачева А. М. 1) Древнерусские повести в пересказах А. М. Ремизова // Русская литература. 1988. № 3. С. 111; 2) Алексей Ремизов и древнерусская культура. СПб., 2000. С. 51 и след.).

И все же в биографии Несмелова должен быть отмечен один факт, который, вероятно, отчасти объясняет истоки творческого замысла и художественного мира поэмы «Прощеный бес». По воспоминаниям поэта В. Перелешина (он ссылается в свою очередь на Б. Юльского), в период написания поэмы «Протопопица» (опубликована в 1939 г., т. е. за два года до написания «Прощеного беса») Несмелов глубоко заинтересовался старообрядческой культурой: «Арсений Несмелов перешел в старый обряд. Он уже переехал в их общину, отпустил бороду, крестится двумя перстами и роется в библиотеке <...>. Арсению надо было не только прочесть житие многострадального протопопа, но и пропитаться духом раннего раскола, пафосом двуперстия, духом всей той эпохи».¹¹ Забегая вперед, отметим, что знакомство автора со старообрядческой культурой ощущается и в поэме «Прощеный бес».

Анализ поэмы «Прощеный бес» следует начать с решения наиболее очевидной задачи — с установления ее возможных фольклорных и литературных источников или, если сформулировать задачу более осторожно, — с определения того круга фольклорно-литературных ассоциаций, которые она вызывает.

Главными героями поэмы являются Леший и Николай Угодник — так автор совмещает образы древнерусского язычества и христианства. «Проводник» и «сверстник» древнерусских князей-язычников Олега и Игоря Леший в полном соответствии с народной традицией изображается в поэме как древний дух и хозяин леса, защитник лесных зверей. Описание его облика и проделок («Сивобород, велик, — / Хохочет да аукает / Косматый баловник <...>. И надо лбом рога») находит аналогии в многочисленных быличках о встречах с этим нечистым духом.¹² Именование Лешего «бесом» в поэме, изображение его как слуги дьявола в прошлом («Не сам ли ты от дьявола / Ушел в зеленой мгле?») вводит этот языческий по своему происхождению персонаж в круг собственно христианской демонологии. Такая трактовка этого образа Несмеловым также несколько не противоречит народным верованиям, о чем свидетельствует, например, легенда, объясняющая различия между нечистыми духами: когда архангел Михаил прогнал с небес дьявола и всю его рать, нечистые духи упали на землю; «который упал в воду, стал называться окаянный, который на лес, называется лешим; кой на дом, стал зваться домовым <...>. Вот почему их зовут по-разному, а все оне бесы одинаковы».¹³

Традиционно в поэме и изображение Николая Угодника — в образе старца, странника, приносящего несчастным и страждущим утешение, милосердие, помощь, прощение. Николай Угодник, почитавшийся на Руси как самый милостивый святой, «второе лицо после Бога»,¹⁴ является персонажем народных легенд. В них он выступает помощником мужика и в этом качестве нередко противопоставляется грозным Илье Пророку и святому Касьяну (народная леген-

¹¹ Перелешин В. Об Арсение Несмелове. С. 670.

¹² О лешем см.: Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 68—77; Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 28—48; Новичкова Т. А. Русский демонологический словарь. СПб., 1995. С. 297—340; Власова М. [Н.] Новая абевега русских суеверий. СПб., 1995. С. 203—219; Кришичная Н. А. Русская мифология: Мир образов фольклора. М., 2004. С. 247—323.

¹³ Толстой Н. И. Откуда дьяволы разные? // Толстой Н. И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 246.

¹⁴ Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей: (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982. С. 38.

да о Касьяне и Николае послужила источником более раннего стихотворения Несмелова «Касьян и Микола», вошедшего в его сборник «Полустанок» (1938)).¹⁵ Как показал Б. А. Успенский, в народном восприятии образ святого Николая сохраняет языческие реликты и, в частности, соотносится с лешим.¹⁶ Во многих редакциях и вариантах существуют житие и повести о чудесах святого Николая (Николая Мирликийского, IV в.).¹⁷ Большой интерес к образу Николая Угодника проявили и писатели начала XX в.: С. Есенин («Микола»), З. Гиппиус («Три сына — три сердца»), Н. Клюев («Вешний Никола», «Погорельщина» и др.), А. М. Ремизов («Николины притчи», «Три серпа» и др.).

Как справедливо отметил В. В. Агеносов, для позднего творчества Несмелова характерны «трагические краски и образы: „надломилась ось“ земного бытия, „труба Последнего Суда“; „казненной головою Трепетал фонарь в кустах“, „в глухом окаменении тоски Живут стареющие россияне“, „и осталось только пепелище...“, „Холодно, безлюдно. Гаснет зорька, И вокруг могильна тишина“». ¹⁸ Трагическое мироощущение поэта вызвано ностальгией по ушедшей Руси, ее вере, культуре, природе и красоте. В поэме «Прощеный бес» тема утраченного прошлого, одна из центральных в творчестве Несмелова периода эмиграции, реализуется в целом ряде мотивов, восходящих к древнерусской письменности и фольклору. Один из них — мотив ухода святых (ангелов, икон и т. д.) из некогда освященных Богом мест. Николай Угодник в поэме покидает русский лес, потому что разорена его обитель, в родной земле он чувствует себя чужим, «изгнанником». Древнерусские авторы использовали этот мотив в жанре воинской повести в описании знамений, предвещающих гибель того или иного города. В Повести о взятии Царьграда турками в 1453 г. приводится легенда о том, как ангел Божий отлетел на небо из храма Святой Софии в канун взятия Константинополя турками.¹⁹ В фольклоре особую актуальность этот мотив приобрел в XX в. — в нарративах о разоренных церквях (монастырях, часовнях) и о наказании за святотатство. Приведем в качестве примера легенду, записанную в Кенозерье (Архангельская область), о святом Макарии Желтоводском, покровителе этих мест. Когда «колхоз стали складать», одна женщина, которой негде было жить, попросила отдать ей часовенку святого Макария, стоявшую в «святой роще». Часовню ей отдали (женщина была наказана — «девочку горбатеньку родила»), а Макарий оставил «святую рощу» и пошел «искать себе друго место».²⁰ Существуют также легенды о том, как крестьяне изгоняют святого, желающего поселиться рядом с их деревней. Святой уходит, но лишённые благодати крестьяне обречены теперь жить «не серо —

¹⁵ Несмелов А. Без Москвы, без России. С. 125—127 (ср.: Народные русские легенды А. Н. Афанасьева. Новосибирск, 1990. С. 78).

¹⁶ Успенский Б. А. Филологические разыскания... С. 85 и след.

¹⁷ См.: Крутова М. С. Святитель Николай Чудотворец в древнерусской письменности. М., 1997. Древнерусские сказания изобилуют демонологическими сценами с участием святого Николая. Если у Несмелова Николай «оттаскивал» Лешего «батожком», то, например, в Житии Юлиании Лазаревской (XVII в.) он отгонял от Юлиании бесов палицей, бил их «книгой великой» (См.: Житие Юлиании Лазаревской. (Повесть об Ульянии Осорьинной) / Исслед. и подгот. текстов Т. Р. Руди. СПб., 1996. С. 110, 127).

¹⁸ Агеносов В. В. Литература русского зарубежья. С. 275.

¹⁹ ПЛДР. Вторая половина XV века. С. 242.

²⁰ Кенозерские сказки, предания, былички / Вступ. статья, сост., примеч. Н. М. Ведерниково. М., 2003. С. 128.

не бело» или «не голо — не богато», иногда под землю уходит река, сгорает деревня или в ней появляются змеи.²¹ Несколько раньше Несмелова, но под впечатлением от той же трагедии поругания святынь в наступившую эпоху безверия мотив ухода святых использовал Н. А. Клюев в поэме «Погорельщина» (1928 г.). «Ускакал» с иконы Егорий Храбрый, собираются отплыть в «горную Россию» в ладье с огненным парусом Зосима и Савватий Соловецкие:

«Мы покидаем Соловцы,
О человеце Алексие!
Вези нас в горную Россию.
Где Богородица и Спас
Чертог украсили для нас!»²²

Обитель Николая Угодника в поэме Несмелова разорена, а ее «последний скит» «хоронится» на дне озера:

Уж нету и обители,
Давно разорена;
И в озере хоронится
Ее последний скит:
На Пасху ясно звонница
Из-под воды гудит.

Так Несмелов вводит в поэму еще один круг мотивов, составляющих сюжетное ядро легенд о провалившихся святынях (городах, церквах, монастырях). В легендах этого типа, имеющих широкое географическое распространение и известных в разных этнокультурных традициях, повествуется о том, как после вражеского нашествия или иных бедствий проваливается под землю, скрывается на дне озера или «уходит» в гору сакральный объект (город, церковь, монастырь). Основным русским вариантом этого сюжета является «китежская легенда», известная как по литературному источнику (Китежский летописец, созданный во второй половине XVIII в. в среде старообрядцев-странников), так и по современным фольклорным записям.²³ Согласно Китежскому летописцу, построенный в 1167 г. князем Георгием Всеволодовичем на берегу

²¹ Персонажами таких легенд на Севере являются Александр Ошевенский, Герасим Вологодский, Варлаам Важский, Антоний Сийский, Николай Угодник и другие святые (см., например: *Шайжит Н.* Святитель Николай Чудотворец в народной поэзии Олонецкого края // Олонецкие епархиальные ведомости. 1909. № 13. С. 289; *Щепанская Т. Б.* Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 125; *Лигин А. В.* Народный культ Александра Ошевенского в Каргополье // Живая старина. 1998. № 4. С. 24).

²² *Клюев Н.* Сердце единорога: Стихотворения и поэмы. СПб., 1999. С. 676, 680. Е. П. Маркова так комментирует этот мотив в поэме: «По веленью Божьему начался Великий Исход: уходят в Град Небесный мастера и праведники. Закончилась духовная история страны, будто закрылась Великая книга, на заставке которой: „Стратилатом на коне Душа России, вся в огне. Летит ко граду, чьи врата Под знаком чаши и креста!“» (*Маркова Е. И.* Творчество Николая Клюева в контексте севернорусского словесного искусства. Петрозаводск, 1997. С. 234).

²³ См.: *Комарович В. Л.* Китежская легенда: Опыт изучения местных легенд. М.; Л., 1936; Град Китеж / Сост. В. Н. Морохин. Горький, 1989; Путь к граду Китежу: князь Георгий Владимировский в истории, житиях, легендах / Подгот. текстов и исслед. А. В. Сиренова. СПб., 2003. С. 156—181; *Крипичная Н. А.* Русская мифология. С. 713—826.

озера Светлояр город Большой Китеж (недалеко от современного Городца Нижегородской области) подвергся в 1239 г. нашествию войск хана Батгя. После разорения город стал невидим: он то ли ушел под землю, то ли покрылся горами, то ли опустился на дно озера Светлояр. Вода этого озера, по народным верованиям, является святой, обладает целительной силой, озеро изобилует рыбой (рыба — символ Христа, Божьей благодати), иногда в нем загораются свечи и видны кресты затонувших церквей. Несмелов использует устойчивый мотив легенд о провалившихся святых — из-под воды звонят колокола затонувшей звонницы. Как отмечает детально изучившая этот мотив Н. А. Криничная, затонувшие колокола, согласно легендам, звонят «каждый год в пасхальную ночь, Успенев день или в канун других больших христианских праздников, отмеченных знаками смерти, поминовения, Воскресения»²⁴ (ср. в поэме: звонница «гудит» на Пасху). Иногда звон колоколов из-под воды «служит знаком прощенья грешному человеку»²⁵ (ср. в поэме: «И звон сладчайший слышится / Из-под озерных льдов», когда Николай Угодник дарит Лешему Божье прощенье, крестит его своей «ручкой» и «всплывает» к небесам). Определение конкретного источника этого круга мотивов в поэме Несмелова вряд ли возможно: мифологема затонувшего Китежа, символизирующего чистоту христианской веры, идеальное утраченное прошлое, стала «общим местом» в русской культуре XIX—XX вв. «Китежская легенда» использована в опере Н. А. Римского-Корсакова «Сказание о невидимом граде Китеже и девице Февронии», в произведениях П. И. Мельникова-Печерского, В. Г. Короленко, З. Н. Гиппиус, М. А. Волошина, М. М. Пришвина, Н. А. Клюева, Д. С. Мережковского и многих других русских писателей.

Легенда о затонувшей обители, перекликающаяся с «китежской легендой», придает поэме Несмелова особый эсхатологический колорит. В старообрядческом Китежском летописце сокровенность Китежа объясняется тем, что Господь укрыл город «дланию своею» от «зверя Антихриста».²⁶ Святые «уходят» под землю или под воду, когда в мире воцаряется зло, когда наступают «последние времена» (т. е. приближается Страшный суд, конец света). «Лихие мужики» с пилами и топорами у Несмелова являются в свете этих ассоциаций орудием воли Антихриста, новыми татарами, разорившими Русь и обложившими ее данью (ср. в поэме: «От конного и пешего / Поборы и разор»), или новыми «никонианами», погубившими, с точки зрения старообрядцев, русское православие. Согласно народной, прежде всего старообрядческой, эсхатологии признаки «последних времен» заключаются в отказе людей от традиционных ценностей, от веры, в «смене знаков», в торжестве антимира. Так, для эсхатологических воззрений старообрядцев-беспоповцев XX в. характерно представление о саморазрушении человеческого общества в «последние времена», о превращении людей в бесов: «... все человеческое общество начинает изображаться (в старообрядческих нарративах. — А. П.) по образу и подобию „нечистой силы“: сменив в качестве разрушительного начала дьявола, люди „уподобились бесам“ до того, что даже внешне походят на „чертей“».²⁷ В по-

²⁴ Там же. С. 780.

²⁵ Там же. С. 783.

²⁶ Путь к граду Китежу. С. 179—180.

²⁷ Белоголов А. Ф. Последние времена // «Аequinox»: Сборник памяти о. Александра Меня. М., 1991. С. 15.

эме Несмелова бесовский и человеческий миры как будто меняются местами: «нечистые духи» и языческие боги становятся насельниками рая, праведниками, кем в идеале должны быть люди, а люди («лихие мужики») творят зло, несут смерть, их время — «время черное». Черный — дьявольский цвет,²⁸ а эпитет «лихие» соотносится с именем мифологического персонажа Лиха — демона злой судьбы, несчастий.²⁹ «Перевернутыми» являются и взаимоотношения между людьми и животными: отказавшись от веры, человек утратил человеческую сущность, превратился в зверя (ср. со «зверем Антихристом» в Китежском летописце), звери же наделены в поэме человеческими чертами. Отныне благодать с ними, но не с людьми:

Спит белочка с лисичкой,
Похрапывает крот,
И белой рукавичкою
Зайчиха крестит рот (курсив наш. — А. П.).

В поэме изображена полная гармония между древнерусским язычеством и христианством. Точнее, языческое прошлое как будто освящено, включено в Христов мир: в раю, «прощенный навсегда» «скотий бог» Велес пасет стада райских козочек, в райских камышах плещутся русалки, а Перун «отковывает» новую телегу для Ильи Пророка. Былые противоречия, определявшие духовную историю Руси на протяжении веков, теперь, в эпоху «мужиков» с «топорами», примираются. Такая идеализация прошлого, изображение его как гармонического мира также характерны для эсхатологического сознания эпохи «катастрофы». Автор Слова о погибели Русской земли (XIII в.), оплакивая Русь в годы татаро-монгольского нашествия, начинает свое произведение с описания русских «красот» и включает в этот перечень как церковные, так и народные почитаемые объекты: «О, светло светлая и украсно украшена, земля Руськая! И многими красотами удивлена еси: озера многими удивлена еси, реками и кладязьми местночестьными, горами, крытыми холми, высокими дубравами, чистыми полями, дивными зверьми, различными птицами, бесчисленными города великими, селы дивными, винограды обительными, дома церковными...».³⁰ И «винограды обительные» (сады монастырские), и «дома церковные», и «кладязи местночестьнии» (народный, языческий в своих истоках, культ местночтимых колодцев) — все это одинаково дорого русскому сердцу, потому что принадлежит времени до «болезни» («А в ты дни болезнь крестианом...»), до «погибели».³¹

Особый интерес в поэме Несмелова представляет центральный круг мотивов, которому она обязана своим заглавием. Сюжет о покаянии, прощении бес-

²⁸ В древнерусских памятниках бесы именуются «муринами», «эфнонами», «темнообразными синцами» (см.: *Рязановский Ф. А.* Демонология в древнерусской литературе. М., 1915. С. 51).

²⁹ См.: *Новичкова Т. А.* Русский демонологический словарь. С. 340—343. Ср. также с заговором от «лихих людей» (*Кляус В. Л.* Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997. С. 296).

³⁰ ПЛДР. XIII век. М., 1981. С. 130.

³¹ В сознании древнерусских книжников слово «погибель» в заглавии этого памятника должно было ассоциироваться с библейским пророчеством Иезекииля («И гради их вселении опустеют, и земля их в погибель будет» (Иезекииль 12 : 20), а потому воспринималось в эсхатологическом ключе (см.: *Петрухин В. Я.* Древняя Русь: Народ. Князь. Религия // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. 1 (Древняя Русь). С. 351).

са и возвращении его на небеса (чаще — о неосуществленных попытках покаяния) принадлежит к числу международных, «бродячих». Известный по древним легендам в самых разных национальных культурах, он лег в основу и многих литературных произведений Нового времени. В русской литературе этот сюжет активно разрабатывался писателями-романтиками в 1810—1830-е гг., в период увлечения демонологической тематикой.³² Образ Демона, то бунтующего против Бога и непримиримого с Небесами, то вспоминающего об утраченной небесной гармонии и мечтающего вернуться к ней, вдохновлял В. А. Жуковского, М. Ю. Лермонтова, А. И. Подолинского, М. Д. Деларю, А. И. Полежаева, В. Г. Теплякова, Д. Ю. Струйского и других поэтов. В поэме В. А. Жуковского «Пери и ангел» (1821 г., перевод второй части поэмы Т. Мура «Лалла Рук») изгнанная из рая Пери возвращается в него, когда приносит Небесам «из дальнего земного края» слезы покаяния великого «злодея».³³ У А. И. Подолинского в поэме «Див и Пери» (1827 г.) падший дух Див приходит к раскаянию и получает прощение от Бога после того, как Пери пробуждает в нем «совести укор».³⁴ В стихотворении М. Д. Деларю «Падший серафим» (1827 г.) «кичливому и надменному» духу «слетает» «раскаянье» с небес, серафима охватывает «трепет», «слез ручей обильный / Ланиты бледные свежит», он устремляется «туда, где ждут / Прощенных милостью святою».³⁵ Персонаж поэмы Несмелова имеет ряд сходных черт с этими «прощенными демонами» романтической поэзии: он так же открыт любви, столь же «слезлив» («и плачет бес обиженный», «полный слез») и, наконец, получает, как и они, Божье прощение. И все же поэма Несмелова явно тяготеет к иной поэтике, нежели «демонический» цикл русских романтиков начала XIX в. Здесь нет тех «высоких чувств», страстей, мистической экзальтации, которые характерны для демонологии романтизма. Леший у Несмелова — «трусщобный бес», изображенный не без иронии, в духе наивного искусства русского лубка, но никак не страдающий Демон с истомленной душой. Для несмеловской версии сюжета о прощеном бесе необходимо найти более близкий ей контекст — и таким вновь является христианская легенда в рукописной книжности и фольклоре.

Нам приходилось уже писать о различных фольклорных, древнерусских и старообрядческих рукописных текстах на сюжет о «кающемся» бесе и о связи этого сюжета с богословским учением о восстановлении (апокатастасисе) нечистых духов.³⁶ По сюжетной развязке все эти тексты могут быть разделены на две группы. В произведениях одной из них бесу предлагается покаяние и прощение, но он не способен их принять. В ряде других, более поздних, текстов бес кается, получает прощение и возвращается на небеса. При этом в произведе-

³² О демонологической тематике в литературе русского романтизма см., например: *Удодов Б. Т.* М. Ю. Лермонтов: художественная индивидуальность и творческие процессы. Воронеж, 1973; *Сдобнов В. В.* Русская литературная демонология: этапы развития и творческого осмысления. Тверь, 2002.

³³ *Жуковский В. А.* Сочинения: В 3 т. М., 1980. Т. 2. С. 235—250.

³⁴ *Подолинский А. И.* Див и Пери // Поэты 1820—1830-х годов. Л., 1961. С. 263—288.

³⁵ *Деларю М. Д.* Падший серафим // Поэты 1820—1830-х годов: В 2 т. Л., 1972. Т. 1. С. 500.

³⁶ См.: *Пигин А. В.* Древнерусская легенда о «кающемся» бесе. (К проблеме апокатастасиса) // *Евангельский текст в русской литературе XVIII—XX веков: Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр.* Петрозаводск, 1998. Вып. 2. С. 122—139. Ниже указаны другие наши работы на эту тему.

дениях со столь разными концовками утверждается в конечном счете одна мысль: Божье милосердие настолько велико, что и дьявол может быть прощен, если искренним и глубоким является его раскаяние (ср. в поэме Несмелова: «А Он не отгораживал / И бесов от любви»). И лишь от дьявола зависит, примет ли он Божью любовь или, обладая свободой воли, откажется от нее.

Самая ранняя в древнерусской литературе версия этого сюжета — Повесть о бесе Зерефере, византийское патериковое сказание, получившее широкое распространение в славянских рукописях по крайней мере с XIV в.³⁷ Бес Зерефер приходит к некоему святому старцу в образе человека, чтобы, «лукавством искушая», узнать у него, примет ли Бог «дьявола в покаяние».³⁸ Бог скрывает от старца, что в этом мнимом покаяльнике к нему явился сам бес и повелевает передать Зереферу свое решение. Бог не закрывает бесу пути к спасению. Чтобы вернуться на небеса, бес должен в течение трех лет, обратясь на восток, беспрестанно каяться и повторять: «Боже, помилуй мя, древнюю злобу! Боже, помилуй мя, мерзость запустения! Боже, помилуй мя, помраченную прелесть!». Однако Зерефер отвергает такой путь спасения, ибо не может смириться: «Никако, калугере, не буди то тако в таковое бесчестие себе вложу». Гордыня не позволяет получить Божье прощение бесу и в другой легенде — «Како человецы истинным покаянием светлость приемлют, и како дьявол хотя покаяться» («Великое Зерцало» (XVII в.)).³⁹

Легенды, в которых предлагается иная развязка — в духе оригеновского учения об апокатастасисе нечистых духов,⁴⁰ известны в русской традиции только в позднейших рукописях (не ранее конца XVIII в.) и в устном бытовании (фиксация XIX в.) Поскольку именно эти тексты содержат наиболее близкие несмеловской поэме варианты демонологического сюжета, рассмотрим их подробнее. В настоящее время нам известно пять рукописных памятников о «прощеном бесе»:

1) «Повесть, како един бес прииде в покаяние. Патерик Скитский», известен в 3 списках XIX в.: ИРЛИ, Латгальское собр., № 344, л. 1—4; ИРЛИ, собр. Каликина, № 77, л. 248—251; БАН, собр. Колобова, № 422, л. 90—92 об.⁴¹ (Далее — Т1).

2) «От патерика Синайского, знамение П, лист 345. Повесть дивна, како покаяся бес и проси у старца креститися». Памятник известен в 10 списках конца

³⁷ Об этом памятнике см.: *Пигит А. В.* 1) Древнерусская патериковая повесть о Зерефере (вопросы текстологии) // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. 2001. № 1. С. 92—100; 2) Повесть о бесе Зерефере в обработке И. С. Мяндина // Русская литература. 2001. № 1. С. 159—166.

³⁸ Цитируем повесть по изданию: БЛДР. СПб., 2003. Т. 8: XIV—первая половина XVI века. С. 528—532.

³⁹ См.: *Державина О. А.* «Великое Зерцало» и его судьба на русской почве. М., 1965. С. 271—272.

⁴⁰ Александрийский богослов Ориген в своем трактате «О началах» (ок. 230 г.) писал о неизбежности восстановления (апокатастасиса) всех разумных тварей, в том числе и дьявола, и возвращения их к изначальному созерцанию абсолютного Добра. Позднее, в IV в., учение об апокатастасисе было развито св. Григорием Нисским. В 543 г. на поместном Константинопольском соборе это учение было отвергнуто Церковью (см.: *Карташев А. В.* Вселенские соборы. М., 1994. С. 354).

⁴¹ Исследование и издание памятника по этим 3 спискам см.: *Пигит А. В.* Неизвестная рукописная повесть о покаянии беса // Традиция и литературный процесс. Новосибирск, 1999. С. 105—113.

XIX—XX вв.: Институт истории Сибирского отделения РАН, г. Новосибирск, № 10/86, л. 54—56 об.; № 18/90, л. 24 об.—27 об.; № 30/75, л. 17 об.—19 об.; Научная библиотека Уральского государственного университета, Талицкое собр. (XI), 35. Р./1269, л. 520 об.—522; и другие. Текст не издан. (Далее — Т2).

3) «От жития святых отец о некоем преподобнем старце». Памятник известен в одном списке конца XVIII в.: БАН, собр. Семеновского районного отдела НКВД, № 11, л. 110 об.—111 об. Текст не издан. (Далее — Т3).

4) Духовный стих «Покаяние о искусителе», известный в одном списке в составе рукописного сборника кантов 1960—1970-х гг., принадлежащего жительнице Нижегородской области.⁴² (Далее — Т4).

5) «Покаяние искусителя. Повесть весьма важная для всех». Текст этого памятника сообщил нам петербургский фольклорист Е. В. Кулешов, который обнаружил его в «архиве» «церковных людей» при Псково-Печерском монастыре. Повесть генетически связана с указанным выше духовным стихом — сюжетная основа двух памятников абсолютно одинакова, но в повести она излагается подробнее, к тому же в прозаической форме. О публикации повести сведений нет. (Далее — Т5).

Наконец, должна быть указана устная легенда о «прощенном бесе», записанная А. Н. Афанасьевым в Бобровском уезде Воронежской губернии (далее — Т6).⁴³

Однозначный ответ на вопрос о происхождении каждого из этих текстов и об их взаимосвязи дать трудно. Скорее всего, легенда была занесена в русскую письменность и фольклор из каких-то европейских источников, причем достаточно поздно (возможно, лишь в XVIII в.).⁴⁴ В древнерусской книжности (до XVII в. включительно) сказания о прощении беса и возвращении его на путь добра нам неизвестны. Ссылки на Скитский (Т1), Синайский (Т2) патерики и на житийную литературу (Т3) являются ложными и указывают лишь на то, с какой жанровой традицией соотносили неизвестные авторы свои произведения. Некоторые тексты получили распространение в старообрядческой книжности (Т1, Т2), другие читались и, вероятно, читаются по сей день прихожанами господствующей церкви (Т4, Т5).

Сюжетная схема в этих текстах в сводном их варианте такова: старец встречает в пустыне беса — бес пытается искушить старца (вселить в него ужас, «прельстить»), отвлечь его от молитвы и т. п.) и тем самым завладеть

⁴² Текст издан: Духовные стихи. Канты. Сборник духовных стихов Нижегородской области / Сост. Е. А. Бучилиной. М., 1999. С. 259—265. Об этом памятнике см.: *Пигин А. В.* Духовный стих «Покаяние о искусителе» (к изучению сюжета о покаянии дьявола) // Евангельский текст... Петрозаводск, 2001. Вып. 3. С. 67—80.

⁴³ Народные русские легенды... С. 125—126.

⁴⁴ В качестве аргументов о заимствовании этого сюжета из иноязычных источников можно привести следующие факты. В XIII в. легенду на этот сюжет использовал в своих проповедях английский писатель Одо из Черитона (Odo of Cheriton) (см.: *Herbert J. A.* Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the British Museum. London, 1910. Vol. 3. P. 70 (№ 118)). В греческой рукописи XV в., хранящейся ныне в Британской библиотеке (шифр: *Agundel MS 527*), на чистых листах (129 v—131 v) была записана легенда на сербском языке, очень близкая по сюжету вышеперечисленным русским версиям (см.: *A Union Catalogue of Cyrillic Manuscripts in British and Irish Collections / Compiled by R. Cleminson.* London, 1988. P. 145). По мнению исследовательницы из Сербии С. Елесевич (благодарим ее за консультацию по этому вопросу), по лингвистическим особенностям этот сербский список может быть датирован временем не ранее XVIII в.

его душой, но это ему не удастся (в Т2 мотив искушения отсутствует) — старец заставляет беса петь «херувимскую песнь» (Т1, Т4, Т5), молитву «Отче наш» (Т2), «аггльскую песнь» (Т3), «ангельские гласы» (Т6); иногда старец предварительно заключает беса в пустой орех (Т6) или заставляет его 30 лет стоять на одной ноге и выполнять различные поручения (Т3), пение сакрального песнопения является в этом случае условием освобождения беса⁴⁵ — бес поет песню (молитву), нечистые духи слетаются, чтобы «растерзать» «изменника» (Т2, Т3), но усилия их тщетны — во время пения бес вспоминает об утраченном блаженстве и раскаивается в своих грехах (Т4, Т5) — Бог прощает беса, возвращает ему прежний ангельский облик и забирает на небеса.

Знакомство Несмелова с подобными легендами, на наш взгляд, не вызывает сомнений. Не исключено, что какие-то тексты такого рода могли стать известны поэту в период написания поэмы «Протопопица», когда он общался со старообрядцами и «крылся» в их «библиотеке». Заметим в этой связи, что «Повесть дивна, како покаяся бес и проси у старца креститься» (Т2) известна сейчас в целом ряде списков начала XX в., получивших распространение среди старообрядцев на востоке страны (она вполне могла проникнуть и к старообрядцам в Китай). В поэме Несмелова сюжетная коллизия разрешается, правда, несколько иначе, нежели в этих легендах, но ее связи с ними ощущаются на некоем глубинном уровне текста. Как и во всех вариантах легенды, в основе сюжета несмеловской поэмы — встреча беса со святым старцем и то своеобразное «состязание», в которое они вступают друг с другом. Весьма оригинально в поэме Несмелова трансформируется мотив испытания беса старцем. В легенде испытание заключается в том, что старец призывает беса к возвращению к Богу и заставляет его для этого петь божественные песнопения. Лешему в поэме Несмелова даровано прощение фактически еще до встречи со святым. «Трущобного беса» спасла его многовековая, со времен Олега и Игоря, забота о лесе, «к зверью любовь великая». Оберегая Божью тварь («...белочку и ежика, / Медведя и лису / От пули и от ножика / Оберегал в лесу»), будучи «защитником сирых», Леший, сам того не ведая, «ушел» «от дьявола», ибо творил «пречистую волю». И вот теперь из этого леса святой Николай призывает Лешего уйти с ним в «Ерусалим», где он обещает ему «отпустить» его «внешность неудобную» (ср. с возвращением бесу ангельского облика в легендах). Святой испытывает Лешего самой возможностью прощения и спасения (в поэме этот мотив истолкован именно как испытание: «В последнем испытании / Ты был, российский бес!»). Подобно бесу Зереферу, Леший как будто отвергает спасение, но совсем по другой причине: не гордыня, а любовь к лесной твари заставляет его отказаться от «Ерусалима». Именно эта готовность Лешего пожертвовать своим спасением ради других (ср.: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» — Ин. 15 : 13) и является для Николая Угодника главным основанием для того, чтобы окончательно увериться в праведности беса и «освятить» его, перекрестив «ручкой преподобною». Бес получает прощение, но в отличие от демонологических персонажей

⁴⁵ Мотив пленения («заключения») беса является сюжетообразующим для отдельной группы легенд — о «заключенном бесе» (см.: Дурново Н. Н. Легенда о заключенном бесе в византийской и старинной русской литературе // Древности: Труды славянской комиссии Московского археологического общества. М., 1907. Т. 4, вып. 1. С. 54—152). В рассматриваемых легендах (Т3 и Т6) произошла, таким образом, контаминация легенд о «заключенном» и «прощенном» бесах

легенд он не устремляется в небеса, даже не меняет своей «неудобной» «внешности». Леший становится «старцем» русского леса, его «окрещенным» стражем:

А Леший все аукает
 В густых березниках,
 И тенью длиннорукою
 Проносится в кустах;
 Еще сивей и гривестей,
 Могучее еще:
 Никак его не вывести, —
 Зане он окрещен!

Несмотря на присутствие в поэме трагических, эсхатологических мотивов, она имеет, таким образом, оптимистический финал: русская земля не остается без защиты даже в эти «последние времена».

Трансформация легендарных мотивов в поэме Несмелова заключается в их своеобразном «переворачивании», в их различных сопряжениях и противопоставлениях. В легендах спасение беса является конечной целью старца — здесь же возможностью спасения старец испытывает своего бывшего врага. В легендах крестное знамение лишает беса могущества, доставляет ему мучение (ср. в Тб: «Вот пустынный давай его крестить. „Пусти! — закричал нечистой, пожалуста, пусти! Меня огнем жжет!“») — Леший у Несмелова получает благодаря ему силу. Бес в легендах отказывается от прощения, потому что ненавидит и боится унижения (Повесть о бесе Зерефере), а Леший — потому что любит и считает себя недостойным «Ерусалима» («...во святом-то городе / Я со стыда сгорю!»). Прощеным бесам в легендах возвращается их ангельский облик — Леший же по-прежнему остается «сивым и гривистым», но эта когда-то «бесовская» «внешность» теперь освящена. Несмеловский Леший может быть поставлен в один ряд с теми героями христианской словесности, внешнему безобразию которых противопоставлена их духовная красота (ср., например, с житиями юродивых).⁴⁶

Присутствие в подтексте поэмы легендарной первоосновы, создающей в ней богатый суггестивный план, превращает ее в истинно художественное произведение, доставляя читателю удовольствие от вовлеченности в игру ассоциациями. Исполненная духом русской старины, любви и веры в победу добра, поэма Несмелова «Прощеный бес» может быть отнесена к числу лучших произведений русской литературы XX в., созданных на основе христианской легенды.

⁴⁶ Ср.: «Юродивый наг и безобразен, а толпа обязана понять, что в этом скудельном сосуде живет ангельская душа» (Лихачев Д. С., Папченко А. М., Попырко Н. В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 114).