
В. Е. БАГНО

Договор человека с дьяволом в «Повести о Савве Грудцыне» и в европейской литературной традиции

«Болезненное раздвоение, — по словам Ф. И. Буслаева, — какое почувствовал в себе человек, усмотрев в своем телесном составе присутствие злого врага своей душе, постоянно наводило его на мысль о сопутствующем ему демоне, постоянно пугало воображение грозными страшилищами и всякую радость растворяло для него горечью ожидаемой вечной гибели».¹ Таковы, по-видимому, предпосылки появления сказаний о союзе человека с дьяволом и причины популярности их на протяжении многих веков. История бытования в мировой литературе этого чрезвычайно распространенного мотива² нуждается еще в многочисленных предварительных разысканиях. Кроме того, многие из выявленных фактов не подвергнуты обобщающему, в том числе сравнительно-историческому, анализу. Несомненный интерес представляет сопоставительный анализ европейских произведений на эту тему и такой замечательной восточной версии сюжета, как эпизод об арабском князе Заххаке, вступающем ради земного владычества в союз со злым духом, Иблисом, который, приняв обличье юноши, стал слугой Заххака:

Однажды утром посредине луга
Иблис предстал пред ним в обличье друга.

Сказал Иблис: «Чтоб речь моя звучала,
Я клятву от тебя хочу сначала.
Был простодушен юноша, тотчас
Исполнил искусителя приказ:
«Твои слова держать я в тайне буду,
Я повинуюсь им всегда и всюду».³

У Фирдоуси клятва выполняет функцию характерного для произведений европейских средневековых литератур «рукописания», восходя-

¹ Буслаев Ф. Бес. — В кн.: Буслаев Ф. Мои досуги. М., 1886, ч. 2, с. 1.

² См.: Корелин М. Западная легенда о докторе Фаусте. — Вестник Европы, 1882, ч. 11, с. 263—294; ч. 12, с. 699—734; Жирмунский В. М. История легенды о Фаусте. — В кн.: Легенда о докторе Фаусте. Л., 1978, с. 257—363; Collin de Plancy J. A. S. Légendes infernales: Relations et pactes des hôtes de l'enfer avec l'espèce humaine. Paris, 1862; Bianquis G. Faust à travers quatre siècles. Paris, 1935; Dédéyan Ch. Le thème de Faust dans la littérature européenne. Paris, 1959—1967, t. 1—4; Palmer P. M., More R. P. The sources of the Faust tradition: From Simon Magus to Lessing. New York, 1965; Kretzenbacher L. Teufelsbündnis und Faustgestalten im Abendlande. Klagenfurt, 1968. В последней из этих работ приведены, наряду с другими, факты, свидетельствующие о популярности мотива «рукописания» у таких европейских народов, как голландцы, венгры, сербы, румыны, словенцы.

³ Фирдоуси. Шах-наме. М., 1972, с. 29. См. подробнее: Матушевский И. Дьявол в поэзии. — Русская мысль, М., 1901, кн. 6, с. 86—88.

щего, по-видимому, в конечном счете к буквально понятым словам из «Послания апостола Павла к Колоссянам»: «Истребив учением бывшее о нас рукописание, которое было против нас, и Он взял его от среды и пригвоздил ко кресту; отняв силы у начальств и властей, властно подверг их позору, восторжествовав над ними Собою» (2, 14—15).⁴

Наиболее подробно литературный мотив о союзе человека с дьяволом разрабатывался применительно к истории возникновения «Фауста» Гете. Однако то, что оказывалось плодотворным при изучении «Трагической истории доктора Фауста» К. Марло, «Фауста» Лессинга, романа Клингера «Жизнь, деяния и гибель Фауста», а также разнообразных вариаций на тему гетевской трагедии,⁵ нередко порождало ложную перспективу в исследовании произведений, генетически с немецкой легендой о докторе Фаусте не связанных. Раннехристианские византийские легенды о Симоне-волхве, Киприане и Юстине или о Феофиле, рассматриваемые лишь как возможные источники легенды о Фаусте, в XVI столетии как бы исчерпывали свои функции с появлением народной книги Шписа, не говоря уже об эпохе создания гетевского шедевра. Книга Шписа является с этой точки зрения достаточно четкой границей между «средневековым» и «протестантским» этапами бытования легенды в ее различных, в том числе и национальных, вариантах.⁶ У сторонников подобной точки зрения затруднения возникали лишь со знаменитой драмой П. Кальдерона «Маг-чудодей» (*El Mágico prodigioso*), которую невозможно было обойти молчанием. Однако в концепцию смены «средневековой» фазы бытования легенды «протестантской» не укладываются многие историко-литературные факты помимо драмы Кальдерона, в том числе своеобразный цикл произведений испанских драматургов Золотого века, разрабатывавших эту тему, и русская «Повесть о Савве Грудцыне».

Литературный мотив о человеке, продавшем душу дьяволу, нашел отражение в таких испанских пьесах XVII столетия, как «Раб дьявола» (*El esclavo del demonio*) Мира де Амескуа, «Гигантский огненный столб, Святой Василий Великий» (*La gran columna fogosa, San Basilio Magno*) Лопе де Веги, «Осужденный за недостаток веры» (*El condenado por des-*

⁴ На основе подобного истолкования возникли, прежде всего, апокрифы о «рукописании» Адама, хорошо известные древнерусским книжникам (См.: Jagić V. Slavische Beiträge zu den biblischen Apocryphen. 1. Die altkirchenslavischen Texte des Adambuches. — In: Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften Philosophisch-historische classe. Wien, 1893, Bd 42, S. 1—104) и вызывавшие опасения Максима Грека (см.: Инок Максим Грека сказание о рукописании греховном. — В кн.: Сочинения Максима Грека. Казань, 1859, ч. 1, с. 533—541).

⁵ См. напр.: Zahn T. Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage. Erlangen, 1882; Radermacher L. Griechische Quellen zur Faustsage. Der Zauberer Cyprianus. Die Erzählung des Helladius. Theophilus. — In: Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte 206, Bd 4, Wien und Leipzig, 1927, p. 1—278; Brown B. D. Marlowe, Faustus and Simon Magus. — Publications of the Modern Language Association of America, vol. 44, N. 1. New York, 1939, p. 82—121; Steiner A. The Faust Legend and the Christian Tradition. — Ibid., N. 2, p. 391—404.

⁶ «Из явлений, характеризующих наступление новой эпохи, — утверждал, например, М. Корелин, — оказали особенно сильное влияние на эти сказания следующие: реакция против папства, изменение в характере науки, падение аскетического идеала и прекращение культа святых» (Корелин М. Западная легенда о докторе Фаусте. — Вестник Европы, 1882, № 11, с. 267). «Более нет противоядия, — писал К. Фишер, характеризуя тот же процесс перерождения легенды, — нет никакой предохраняющей от гибели силы, которая еще в последнюю минуту могла бы встать между грешником и сатаной. Кто отдался дьяволу и магии, тот безвозвратно обречен на адские муки, и по истечении известного срока он будет непременно унесен дьяволом. Прежде конец был всему делу венец, здесь же, напротив, не было другого конца, кроме трагического, страшного, в самой популярной, в самой доступной для народа форме. Так сказание о магах с сатанинским характером соединяет трагический и чрез это становится предметом потрясающей народной драмы» (Фишер К. «Фауст» Гете: Возникновение и состав поэмы. М., 1887, с. 23—24). См. также: Bianquis G. Faust à travers quatre siècles, p. 344.

confiado) Тирсо де Молины, «За худые дела слетает голова» (*Quien mal anda mal acaba*) Хуана Руиса де Аларкона, «Маг-чудодей» Педро Кальдерона.⁷ В основу почти всех этих пьес легли раннехристианские византийские сказания об Елладии, Киприане и Юстине и о Феофиле,⁸ хорошо известные средневековому западноевропейскому читателю.⁹

Особый интерес для нас представляет пьеса Лопе де Веги, которая является обработкой легенды о Елладии, записанной в Житии святого Василия, составленном Амфилохием Ионикийским в V в. и в IX в. переведенном на латинский язык пекким Урсом. Герой этой ренессансной версии раннехристианской легенды благодаря содействию святого Василия Великого в конце концов получает обратно свою расписку и, прощенный, возвращается к жене, за обладание которой он и продал дьяволу душу. Знаменательно, что одного из персонажей этой трагикомедии, монаха, зовут Фауст. Однако он, хотя и не чужд демонического начала, не имеет отношения к занимающему центральное место в структуре этой пьесы мотиву «рукописания».

Сюжетной канвой для знаменитой драмы Кальдерона «Маг-чудодей», заинтересовавшей Гете,¹⁰ Шелли¹¹ и Пушкина,¹² послужило византийское сказание о мученической смерти епископа Антиохии Посидийской Киприана и девицы Юстины (в русской традиции Устиньи), почитаемых как католической (26 сентября), так и православной (2 октября) церковью. Они были казнены во время крупных преследований христиан при им-

⁷ Проблематика «Мага-чудодея» разработана Кальдероном и в других драмах, таких, как «Los dos amantes del cielo», «El José de las mujeres», «La cisma de Inglaterra», «No hay cosa como callar», «El gran príncipe de Fez». См. об этом: Valbuena Prat A. *Historia del teatro español*. Barcelona, 1965, p. 217—228.

⁸ Сказание о Феофиле-экономе было составлено в VI в. Евтихианом на греческом языке и уже в VIII в. было переведено на латинский язык Павлом Дяконом. В качестве одного из эпизодов оно вошло в сборник «Milagros de Nuestra Señora» первого из известных нам испанских авторов, Гонсало де Берсео (1195?—1264?) (возможно, через посредство «Miracles de la Sainte Vierge» Готье де Коэнси).

⁹ См.: Белецкий А. И. Легенда о Фаусте в связи с историей демонологии. — Записки Неофилологического общества при С.-Петербургском университете, 1911, вып. 5, с. 61—64; Жирмунский В. М. История легенды о Фаусте, с. 262—264; Reitzenstein R. *Cyprian der Magier*. — In: *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse*, Berlin, 1917, H. 1, p. 38—79. Большие фрагменты (в переводе на английский язык) греческих и латинских версий легенд о Симоне-маге, Киприане и Юстине и о Феофиле приведены в кн.: Palmer P. M., More R. P. *The sources of the Faust tradition*, p. 12—41, 42—58, 60—77. Значительно позднее, уже в XVII столетии, эти средневековые западные обработки византийских сказаний проникли в русскую литературу в составе таких переводных сборников религиозных легенд, как «Звезда Пресветлая» и «Великое зеркало». Если событийная сторона этих рассказов была издавна известна древнерусским читателям, то своеобразное католическое освещение этих событий и жанровые особенности повествования заключали в себе определенный момент новизны. Самые популярные из западных обработок этих сказаний, включенные в «Золотую легенду» (Legenda Aurea) Якоба де Ворегине (XII в.), были известны южнорусским средневековым книжникам и в оригинале (см.: Петров Н. О влиянии западноевропейской литературы на древнерусскую. — Труды Киевской духовной Академии, 1872, июнь, с. 507—509).

¹⁰ Восхитившие его произведения Кальдерона Гете впервые упоминает в 1802 г. Испанский исследователь А. Санчес Могель в специальной книге, посвященной кальдероновской драме в связи с «Фаустом» Гете, доказывает, что как немецкая легенда не имеет отношения к произведению испанского драматурга, так и Гете познакомился с «Магом-чудодеем» Кальдерона, когда это знакомство не могло уже отразиться на замысле его трагедии (см.: Sánchez Moguel A. *Memoria acerca de «El Mágico prodigioso» de Calderón y en especial sobre las relaciones de este drama con el «Fausto» de Goethe*. Madrid, 1881, p. 109—121).

¹¹ Перу П. Б. Шелли принадлежит перевод трех фрагментов «Мага-чудодея», опубликованный в 1824 г.

¹² В четырехтомном издании произведений Кальдерона на испанском языке, сохранившемся в библиотеке Пушкина (*Las comedias de D. Pedro Calderón de la Barca, cotejadas con las mejores ediciones hasta ahora publicadas, corregidas y dadas a luz por Juan Jorge Keil*. Leipsique, 1827—1828, t. 1—4), именно в драме «Маг-чудодей» разрезаны страницы.

ператоре Диоклетиане (284—305). Упоминание имени Киприана встречается уже в гомилиях Григория Назианзина. В середине V в. житие Киприана и Юстины было обработано в стихотворной форме императрицей Евдокией, женой императора Феодосия II. Непосредственными источниками драмы Кальдерона, по-видимому, были «Золотая легенда» Якоба де Ворagine и испанская агиография: «Flos sanctorum» П. Рибаденейры и «Flos sanctorum» Альфонсо де Вильегаса. Византийское сказание позволило испанскому писателю эпохи барокко дать свое осмысление положения о «свободе воли» и «свободе совести», узаконенных контрреформационной церковью. В «Маге-чудодее», развивающем тему фаустовского держания, оно обернулось орудием, восстанавливающим человеческое достоинство. Человек способен силой своего духа и разума (пусть даже ценой гибели) не дать вовлечь себя в водоворот событий — таков неостойчивый идеал, утверждаемый этой драмой.¹³

Авторитетный испанский ученый А. Вальбуэна Прат, исследовавший, условно говоря, фаустовскую тематику в испанской драматургии Золотого века, пришел к чрезвычайно любопытным выводам. По сравнению с легендой о докторе Фаусте и ее последующими разработками в литературе Европы испанские версии этого мотива в целом обладают рядом характерных особенностей: герой вступает в союз с дьяволом почти исключительно за обладание женщиной; герой не приобретает при этом второй молодости; как правило, герой ценой покаяния получает спасение от претендующей на его душу злой силы.¹⁴

Знаменательно, что теми же особенностями отличаются «Повесть о Савве Грудцыне» и другие русские оригинальные и переводные произведения, разрабатывающие тему договора с дьяволом. Объясняется это тем, что испанские пьесы Золотого века и русские повести XVII в. восходят к единой литературной традиции.

В разное время, по большей части малоубедительно, в литературные источники «Повести о Савве Грудцыне» предлагались «Чудо святого Василия о прельщенном отроке», сказание о Феофиле, рассказы из «Звезды Пресветлой» и «Великого зеркала», польская легенда о пане Твардовском, «Слово о Месите-чародее», легенды из сборника «Грешных спасение», составленного Агапием Критянином, немецкая песня о Св. Гертруде и т. д. Вопрос о соотношении «Повести о Савве Грудцыне» и несомненно самого близкого ей в интересующем нас плане «Чуда святого Василия о прельщенном отроке» убедительно решен академиком Д. С. Лихачевым.¹⁵ Вообще же поиск конкретного литературного источника демонологического мотива повести представляется малопродуктивным. На этом настаивал М. О. Скрипиль,¹⁶ к этому же склонялся В. А. Розов.¹⁷ Близость между произведениями, относящимися к этому историко-литературному ряду, обусловлена их принципиальной соотнесенностью с общей традицией. Споры же о том, какое из раннехристианских сказаний послужило источником «Повести о Савве Грудцыне», лишены смысла еще и потому, что сказания о Киприане и Феофиле возникли не без воздействия легенды о Еллади, рабе сенатора Протерия, записанной в Житии святого Василия.

¹³ Подробнее о трансформации, которой Кальдерон подверг средневековую легенду, см.: Балашов Н. И. Религиозно-философская драма Кальдерона и идейные основы барокко в Испании. — В кн.: XVII век в мировом литературном развитии. М., 1969, с. 159—172.

¹⁴ См.: Valbuena Prat A. El tema de Fausto en el teatro español. — In: Valbuena Prat A. Historia del teatro español. Barcelona, 1965, p. 206—216.

¹⁵ См.: Истоки русской беллетристики. Л., 1970, с. 525—533.

¹⁶ См.: Скрипиль М. О. Повесть о Савве Грудцыне. — ТОДРЛ, Л., 1935, т. 11, с. 189.

¹⁷ См.: Розов В. А. Повесть о Савве Грудцыне. — Киевские университетские известия, 1905, № 3, с. 1.

С достаточной определенностью можно, пожалуй, лишь утверждать, что один эпизод в «Повести о Савве Грудцыне», отсутствующий во всех вышеупомянутых произведениях, во многих деталях совпадает с фрагментом из «Слова о Месите-чародее», рассказывающим, как волхв приводит прельщаемого им отрока в град, которым правит «князь мира сего»: «В Константине граде бысть некий человек чародей лукав, глаголемый Месит. Той Месит прият отрока во образе скопца, не ведуще ему, яко той Месит чародей есть хотяже прельстити его и привести к диаволу, умысли содеяти сице: во един убо вечер поят отрока, и изыдosta из града на некое пусто место и не живущее. И уже поздно вечеру сущу, доидоста на место некое и узреста град, ему же врата железна. Толкпувшу же Меситу во врата, и абие отверзюшася врата, и внидosta оба и обретоста храм превелик и в нем светилник златый, и свечи горяща, и столы, и слуги многи, и некия седяща одесную и опую, вся синца суща. И некоего велика такоже синца, седяща на престоле высокоем во образе царя, иже прия и целова радостне Месита».¹⁸ «Слово о Месите-чародее», таким образом, по-видимому, входило в круг чтения автора «Повести о Савве Грудцыне» непосредственно в период ее создания. В то же время к сказаниям о человеке, продавшем душу дьяволу, «Слово о Месите-чародее» имеет лишь косвенное отношение, ибо в ответ на искушение «князя бесовского» отрок сотворил крестное знамение и тем самым перевел развитие сюжета в совсем иной, менее драматичный, житейный регистр. Эта легенда, взятая, согласно Н. И. Петрову, из жития Феодула епарха,¹⁹ известная на Руси в составе различных сборников,²⁰ была впоследствии включена в Пролог. Там она примыкала по жанру к «нравственным сказаниям», обилие которых (наряду с другими чертами своеобразия) отличает славянский Пролог от греческих.²¹

В литературе Древней Руси задолго до XVII столетия были широко распространены также легенды о Киприане, Елладии, Симоне-волхве и Феофиле. Для древнерусских читателей они несомненно составляли единый цикл произведений на сходную тему, в процессе восприятия которых важное значение имел определенный «коэффициент узнавания» важнейших событийных элементов и нравственных категорий.

В «Чуде святого Василия о прельщенном отроке» Елладий ради обладания дочерью своего хозяина Протерия вступил в союз с дьяволом («сотвори писем христа твоего отвержение и крещения отречение»²²), власти которого оказалась послушна и девица («и ражгоша девица на восхотение мужа»), однако, благодаря вмешательству святого Василия грешник был спасен («се писание отроково несенно бысть по аперу приде и вложено бысть в руце дивнаго отца нашего Василия»). Это сказание было известно в двух славянских версиях, первая из которых, существовавшая и отдельно и в составе Жития Василия Каппадокийского, встречалась уже в рукописях XIV в.²³ В XVII в. оно послужило прямым источником

¹⁸ Цит. по: Литературный сборник XVII века: Пролог. М., 1978, с. 205. Ср.: Скрипиль М. О. Повесть о Савве Грудцыне: (Тексты). — ТОДРЛ, М.; Л., 1947, т. 5, с. 241—243.

¹⁹ См.: Петров Н. О происхождении и составе славяно-русского печатного Пролога: (Иноземные источники). Киев, 1875, с. 209.

²⁰ См., напр.: Азбукин М. Очерк литературной борьбы представителей христианства с остатками язычества в русском народе. — Русский филологический вестник, Варшава, 1897, т. 37, № 1—2, с. 249; Успенский А. Бес: Из материалов для истории русской живописи. — Золотое руно, М., 1907, № 1, с. 24.

²¹ См.: Сергий, архимандрит. Полный месяцеслов Востока. М., 1875, с. 283.

²² Сиповский В. В. Русские повести XVII—XVIII вв. СПб., 1905, с. 40.

²³ См.: Жития святых по древнерусским спискам. 1. Мучение Св. Климента Римского. 2. Житие Св. Василия. 3. Мучение 40 мучеников в Севастии: Труд А. И. Соболевского. — ПДП, СПб., 1903, т. 149, с. 42—48.

«Слова и сказания о некоем купце»,²⁴ в котором, впрочем, функции святого Василия переходят к Антонию Великому Новгородскому.²⁵

«Жития Святых» Симеона Метафраста, по-видимому, послужили источником древнерусских переложений легенды о Киприане и Устинье.²⁶ В Великие Четыри Минеи Макария включено уже несколько различных версий сказания: «Страсть святого священномученика Киприана и Устины», «Житие святыи Устины девицы», «Мучение святого Киприана и Устины девы», «Покаяние Киприаново». По сравнению с легендой об Еллади в этом сказании большую эмоциональную нагрузку несет образ героини, не поддавшейся дьявольскому искушению («царь бесовский пребываше пред дверми отроковицы и не моги внити»²⁷) и обратившей, благодаря своей стойкости в вере, в христианство Киприана.

Другие демонологические мотивы византийского происхождения широко представлены в новеллах патериков, агиографической литературе, апокрифах.²⁸

Основу «Повести о Савве Грудцыне» несомненно составляет исторический и бытовой элемент. Что касается демонологических мотивов, характерных для повести, то они «находят себе полное соответствие в понятиях, верованиях и представлениях широких социальных слоев Московской Руси XVII в.»²⁹ С точки зрения соответствия повести сюжетной схеме религиозной легенды перед нами, по словам Д. С. Лихачева, модификация «старого телеологического сюжета о грешнике, продавшем душу дьяволу, наказанном и покаявшемся». «Однако, — продолжает автор, — сюжет этот оказался дополненным множеством лишних для первоначальной сюжетной концепции, но чрезвычайно интересных для читателя моментов, стихийно создававших новую сюжетную концепцию».³⁰

²⁴ Издание текста см.: Перетц В. Н. Из истории старинной русской повести. — Киевские университетские известия, 1907, № 8, с. 33—36. О генетической связи между «Словом и сказанием о некоем купце» и «Чудом святого Василия о прельщенном отроке» см.: Петров Н. О влиянии западноевропейской литературы на древнерусскую. — Труды Киевской духовной Академии, 1872, август, с. 747—748.

²⁵ Особенно очевидно следование византийскому образцу во втором и третьем сюжетных узлах, условно говоря, «покаянии» и «прощении»: а) жена, заметив, что муж в церковь не ходит и креста на себе не носит, б) уговорила его пойти к святому; в) тот, узнав о желании героя вернуться от Сатаны к Господу, г) велел запереть его в церкви; д) после трех ночей, когда к нему приходили «демоны и наводили различные страхования на кающегося молодца», е) запись оказалась в руках святого.

²⁶ По словам Лемма, легенда была достаточно популярна, так как он имел возможность слышать различные редакции тех или иных версий. См.: Lemm G. von. *Sahidische bruchstücke der legende von Syrius von Antiochien*. — Записки имп. Академии наук, СПб., 1899, сер. 8, т. 4, № 6, с. XII.

²⁷ Цит. по: Азбукин М. Очерк литературной борьбы..., с. 253.

²⁸ См., напр.: Древний патерик, изложенный по главам: Пер. с греческого. М., 1874, с. 108—109, 109—110, 142—143; Кадлуковский А. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. Варшава, 1902, с. 16—20, 30—35, 39—41. Еще в первой половине XII в. русским книжникам было известно «Прение Апостола Петра с Симоном-волхвом» (см.: Прение Петра с Симоном / Изд. П. А. Лавровским. — ЧОИДР, М., 1858, кн. 4, разд. 3, с. 16). В старинной русской передаче известен апокриф «Деяния апостолов Петра и Павла», восходящий, согласно М. Н. Сперанскому, к XV в. (см.: Деяния апостолов Петра и Павла / Изд. М. Н. Сперанским. — ЧОИДР, М., 1889, кн. 3, с. 44), в котором также излагается раннехристианская легенда о Симоне-волхве, союзнике дьявола, состязавшемся с апостолом Петром в чудесах. Однажды он с помощью дьявола пытался летать, прыгнув с башни, однако, по молитве апостола Петра, упал и разбился.

²⁹ См.: Скрипиль М. О. Повесть о Савве Грудцыне: (Окончание). — ТОДРЛ, М.; Л., 1936, т. 3, с. 146. Знаменательно, что попытки заключить договор с дьяволом были довольно распространенным явлением еще в XVIII в. См. об этом напр.: Покровский Н. Н. Исповедь алтайского крестьянина. — В кн.: Памятники культуры: Новые открытия. 1978. Л., 1979, с. 49—57.

³⁰ См.: Истоки русской беллетристики, с. 536. С другой стороны, при анализе повести необходимо учитывать, что вторым ее важнейшим жанровым прототипом послужила волшебная сказка. См. об этом: ТОДРЛ, Л., 1972, т. 27, с. 290—304.

«Повесть о Савве Грудцыне», как любое крупное художественное произведение, примыкая ко вполне определенной линии традиции, в последней не уместается (как «Маг-чудодей» Кальдерона, «Трагическая история доктора Фауста» Марло и, особенно, «Фауст» Гете). Греховная страсть к жене Бажена Второго послужила поводом к тому, чтобы Савва «писанием отрекав Христа истинного бога и предав его в служение дьяволу».³¹ Однако после того, как мнимый брат выполнил свое обязательство, сюжет развивался далее по своим внутренним законам, независимо от достаточно жесткой схемы религиозной легенды, первый узел которой («Савва же паки прииде в дом Баженов и пребываше в прежнем своем скаредном деле») был уже полностью исчерпан. С другой стороны, бесовская тема в «Повести о Савве Грудцыне», как отметил А. М. Панченко, является в значительной мере трагической темой двойничества.³²

Древнерусские повести не могли иметь много точек соприкосновения с испанскими пьесами XVII в. Тем большее историко-литературное значение имеют те немногочисленные, но важные в структуре тех и других произведений черты сходства. Принципиальный интерес при этом представляют этико-психологические мотивировки союза с силами зла, реальный повод для его заключения и развязки повествований. Именно здесь может быть выявлен инвариант этих подчас чрезвычайно далеких друг от друга произведений.³³

А. И. Белецкий следующим образом характеризует два типа христианских легенд о договоре человека с дьяволом: «В одном — человек, от природы благочестивый и верный божественной воле, под влиянием отчаяния или ослепленный какою-нибудь страстью — через посредство чародея, слуги дьявола — заключает с адом договор, долженствующий изменить его участь согласно его желаниям. В другом — человек, испорченный и преступный от рождения или ставший таким под влиянием дурной среды, делается союзником дьявола по гордости или преступной жажде недозволенного, обращаясь к злему духу непосредственно, путем заклинаний или иного чародейства, разрывая всякую связь с Церковью, становясь врагом Бога».³⁴ Другими словами, в первом случае человек вступает в союз с дьяволом по своей слабости, как правило, неосознанно, а во втором — в сознательном стремлении к злу и пороку. «Ненавидя же добра роду человеческого супостат дьявол, видя мужа того добродетельное житие и хотя возмутити дом его, абие уязвляет жену его на юношу онаго»,³⁵ — такова мотивировка первой линии развития сюжета, к которой примыкают как русские повести, так и испанские пьесы. Активную роль в них играет дьявол, ненавидящий добродетель и пытающийся ее сокрушить, а в легенде о докторе Фаусте — герой ищет союза, и дьявол идет ему навстречу.³⁶ «Поистине справедлива пословица, — говорит автор народной книги о Фаусте, — кто к черту тянется, того ни вернуть, ни спасти нельзя».³⁷

³¹ Скрипиль М. О. Повесть о Савве Грудцыне: (Тексты), с. 240.

³² См.: История русской литературы X—XVII веков. М., 1980, с. 393.

³³ Разумеется, могут быть и иные критерии систематизации произведений, раскрывающих тему договора с дьяволом. О различных способах осуществления пакта см., напр.: Collin de Plansey J. A. S. Dictionnaire infernal. Paris, 1818, t. 1—2, p. 123.

³⁴ Белецкий А. И. Легенда о Фаусте в связи с историей демонологии, с. 60—61.

³⁵ Скрипиль М. О. Повесть о Савве Грудцыне: (Тексты), с. 236. Ср. «Чудо святого Василия о прельщенном отроке»: «... дьявол же, не терпя в добродетели сияюща человека, воздвиже рабачица похотети его дщери, и ражже и на отроковицю» (Синковский В. В. Русские повести XVII—XVIII вв., с. 39).

³⁶ В работе Конрада Битнера (Bittner K. Die Faustsage im Russischen Schrifttum. Reichenberg, 1925) выявление черт различия между легендой о Фаусте и «Повестью о Савве Грудцыне» имеет самодовлеющий характер.

³⁷ Легенда о докторе Фаусте, с. 38.

Конкретные причины обращения человека к помощи «князя тьмы» чрезвычайно разнообразны. Адам в апокрифической литературе, полагая, что земля принадлежит дьяволу, заключает с ним пакт, чтобы иметь возможность работать на земле.³⁸ Согласно другому апокрифу, Адам плакал, будучи изгнан из рая и лишившись света. Расписку он дает дьяволу, дабы вернуть свет: «Адам же света ради дает ему рукописание и написа тако: чий есть свет, того аз и чяда мои; и приде день и свет восия по всей вселенней».³⁹ Еще по одному апокрифу, Адам вступил в союз с дьяволом за то, чтобы тот избавил Каина от «12 глав змеиных», которые от рождения были у того на голове.⁴⁰ Феофил дает «рукописание», чтобы вновь получить утраченный им духовный сан и отомстить епископу; Киприан и Елладий — ради обладания женщиной; герой популярной в средние века легенды о Рыцаре (Militarius) — чтобы вернуть промотанное богатство; герой, восходящие к легенде о докторе Фаусте, — чтобы вернуть молодость и в стремлении к недоступному людям знанию.⁴¹

Общей особенностью почти всех интересующих нас повестей и пьес является то, что героев этих произведений искушал «блудный бес». Во всяком случае, все они соответствуют толкованию «рукописания», даваемого М. Греком, как «страстей порабощения греховного», от которого некогда «крест Спасов освободил нас»⁴² и которое поэтому, по мысли средневековых книжников, и в дальнейшем можно было искупить.

Наибольший интерес представляет развязка произведений данного литературного ряда. Та точка зрения, что более суровый протестантский взгляд на мир, в котором нет места заступничеству Богоматери и святых, создает в легенде о докторе Фаусте новую, более драматическую версию сюжета, сменяющую средневековую, неверна прежде всего потому, что вне подобной концепции оказываются произведения, генетически восходящие к византийским легендам, хотя и созданные на новом материале и в новых условиях, и *существующие* с легендой о Фаусте. Однако не менее существенно то, что эта последняя в интересующем нас плане отнюдь не является в полном смысле нововведением эпохи лютеранства и значительно теснее, чем это принято думать, связана со средневековьем.⁴³

Различные варианты развязок вызваны, конечно, не только существованием различных национальных «картин мира». И на русской почве грешника, которого привела к дьяволу гордыня, вряд ли ждала бы припрятанная развязка. Существенно, что как Киприан, так и Савва Грудцын оступились по человеческой слабости. Именно поэтому и с этической, и с художественной точки зрения они имели право на прощение своего греховного поступка. Далеко не случайно и тот и другой долгое время не догадываются, с кем имеют дело. *Относительность* вины Саввы подчеркивается еще и тем, что он «уловлен бысть лестию женскою». Целую серию аргументов против окончательного осуждения героя, вполне укладываемых в концепции всего круга анализируемых произведений, мы находим в пьесе Лопе де Веги. Патрисио надеется, что он будет про-

³⁸ «Не дам тебе земли работати, понеже моя есть земля, а божия суть небеса и рай. а аще хочещи мой жити, то и землю тяжи; аще хочещи божий бити, то иди в рай... Напиши мне рукописание свое да еси мой, тогда мою землю работай» (Памятники отреченной русской литературы. СПб., 1863, т. 1, с. 3—4).

³⁹ См.: Рязановский Ф. А. Демонология в древнерусской литературе. М., 1916, с. 26.

⁴⁰ См.: Там же, с. 27.

⁴¹ Герой народной книги о Фаусте, окрылившись «как орел, захотел постигнуть все глубины неба и земли» (Легенда о докторе Фаусте, с. 39).

⁴² См.: Сочинения Максима Грека, ч. 1, с. 340—341.

⁴³ См. об этом подробнее в ст.: Steiner A. The Faust Legend and the Christian Tradition. — Publications of the Modern Language Associations of America, New York, 1939, vol. 54, N. 2, p. 392, 404.

щен, поскольку был прощен апостол Петр, который по слабости отрекся от Христа. С другой стороны, в споре с Сатаной Василий Великий прежде всего доказывает незаконность сделки, ибо в обмен на ничтожное наслаждение черти хотят заполучить человеческую душу.⁴⁴ Те же, по сути дела, аргументы управляют сюжетом в древнерусских повестях. Что же касается пьесы Лопе де Веги, то в ней они — скорее дань традиции, решающее же значение имеет отчетливо просматривающаяся ренессансная концепция любви. Герой, охваченный столь высоким чувством земной любви, заставившим его забыть о вечных муках, ни в коей мере, по мысли автора, этих мук не заслуживает.

Не меньшее значение имеет еще одна особенность демонологических сказаний, а именно, так или иначе проявлявшаяся в них идея ограниченности бесовской силы и зависимости результатов ее воздействия от душевного склада человека. Согласно этой идее, более отчетливо выраженной в «Маге-чудодее», менее — в «Повести о Савве Грудцыне»,⁴⁵ на вечные муки обречен лишь тот, в ком нет внутренней борьбы между добром и злом. Помощь Богоматери и святых носит по существу вторичный характер и призвана лишь вознаградить за эту победу добра или даже за предпосылки этой победы в душе самого человека.⁴⁶ По мысли Кальдерона и в какой-то мере по мысли автора «Повести о Савве Грудцыне», свобода воли позволяет человеку, как бы низко он ни пал, найти в себе силы сбросить непомерный груз зла и пороков и восстановить свое человеческое достоинство.

Таким образом, как показывают испанские и русские версии мотива о союзе человека с дьяволом, наряду с появившейся в XVI столетии и развивавшейся по особому руслу немецкой легендой о Фаусте в новую эпоху в обновленном, переосмысленном, обогащенном и углубленном виде продолжают жить и византийские раннехристианские сказания на эту тему, давая творческий импульс авторам столь ярких произведений XVII столетия, как «Маг-чудодей» и «Повесть о Савве Грудцыне».

44

A eso respondo yo
Que válido no ha de ser
Contrato tan engañoso,
Pues por un pequeño gusto
Quieres, traidor envidioso,
Llevarte el alma. ¿Eso es justo?

(Lope de Vega. Obras. Madrid, 1894, t. 4, p. 224).

⁴⁵ Как справедливо отметил Д. С. Лихачев, «беспрестанные передвижения Саввы по русским городам имеют и чисто художественное значение: эти передвижения демонстрируют беспокойную совесть Саввы» (Истоки русской беллетристики, с. 533).

⁴⁶ Несомненно при этом, что самому факту молитвы, обращенной к деве Марии, как, например, в польских католических сказаниях о пане Твардовском, известных, по-видимому, и на Руси, могло придаваться исключительное значение (см.: Бегунов Ю. К. Сказания о чернокожишке Твардовском в Польше, на Украине и в России и новонайденная «История о пане Твардовском». — Советское славяноведение, М., 1983, № 1, с. 82).