



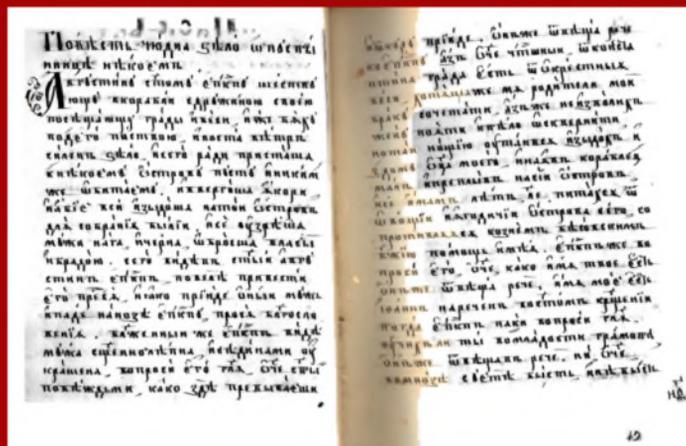
СЛОВО И ТЕКСТ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ

Т. Ф. Волкова

**ИВАН СТЕПАНОВИЧ МЯДИН:
РУКОПИСНОЕ НАСЛЕДИЕ**
Литературные редакции и переработки
древнерусских и старообрядческих сочинений:
исследования и тексты

В двух томах

Том 1. Исследования: литературные редакции
памятников древнерусской и старообрядческой
литературы, созданных
И. С. Мядиным



Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования «Сыктывкарский государственный
университет имени Питирима Сорокина»
(ФГБОУ ВО «СГУ им. Питирима Сорокина»)
Институт гуманитарных наук



СЫКТЫВКАРСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ
имени Питирима Сорокина

Научно-исследовательская лаборатория
«Филологические исследования духовной культуры Севера»

СЛОВО И ТЕКСТ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ
Серия монографий

Т. Ф. Волкова

ИВАН СТЕПАНОВИЧ МЯНДИН: РУКОПИСНОЕ НАСЛЕДИЕ

**Литературные редакции и переработки древнерусских
и старообрядческих сочинений:
исследования и тексты**

В двух частях

**Часть 1. Исследования: литературные редакции памятников
древнерусской и старообрядческой литературы, созданных
И. С. Мяндиным**

Текстовое научное электронное издание на компакт-диске

Сыктывкар
Издательство СГУ им. Питирима Сорокина
2024

ISBN 978-587661-812-2

- © Волкова Т. Ф., 2024
- © ФГБОУ ВО «СГУ им. Питирима Сорокина», 2024
- © Оформление. Издательство СГУ им. Питирима Сорокина, 2024

Титул

Об издании

Производственно-технические сведения

Оглавление

УДК 02, 820/89.882, 373

ББК 81.2

В67

Все права на размножение и распространение в любой форме остаются за организацией-разработчиком.
Незаконное копирование и использование данного продукта запрещено.

Серия основана в 2019 году

*Издается по решению Редакционно-издательского совета
ФГБОУ ВО «СГУ им. Питирима Сорокина» (протокол № 8 от 28.11.2024)*

Рецензенты:

А. Г. Бобров, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник ИРЛИ
(Пушкинкий Дом) РАН;

А. В. Пигин, доктор филологических наук, профессор, ведущий научный сотрудник
Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН

Волкова, Т. Ф.

В67 Иван Степанович Мяндин: рукописное наследие. Литературные редакции и переработки древнерусских и старообрядческих сочинений: исследования и тексты : в 2 ч. Ч. 1. Исследования: литературные редакции памятников древнерусской и старообрядческой литературы, созданных И. С. Мяндиным [Электронный ресурс] : монография : текстовое научное электронное издание на компакт-диске / Т. Ф. Волкова ; Федер. гос. бюджет. образоват. учреждение высш. образования «Сыктыв. гос. ун-т им. Питирима Сорокина» — Электрон. текстовые дан. (1,9 Мб) — Сыктывкар : Изд-во СГУ им. Питирима Сорокина, 2024. — 1 опт. компакт-диск (CD-ROM). — Систем. требования: ПК не ниже класса Pentium III ; 256 Мб RAM ; не менее 1,5 Гб на винчестере ; Windows XP с пакетом обновления 2 (SP2) ; видеокарта с памятью не менее 32 Мб, экран с разрешением не менее 1024 × 768 точек ; 4-скоростной дисковод (CD-ROM) и выше, мышь ; Adobe Acrobat Reader. — ISBN 978-5-87661-812-2. — (Слово и текст в контексте культуры. Серия монографий).

Монография посвящена литературным трудам усть-цилемского книжника второй половины XIX в крестьянина-старообрядца Ивана Степановича Мяндина (1823–1894), создавшего большое количество новых списков древнерусских и старообрядческих сочинений. При этом печорский книжник проявил себя как талантливый редактор, приближающий сюжеты старинных произведений к жизни своих земляков. И. С. Мяндина привлекали произведения разных жанров средневековой литературы, разные темы и разные герои. Создавая новые редакции древнерусских житий, поучений, повестей, И. С. Мяндин вводил в них новые идеи, близкие его читателям-крестьянам, упрощал язык своих средневековых источников, порой пересказывал отдельные фрагменты, а иногда и все произведение своим языком. Знакомство с его творчеством обогащает наши представления о крестьянской литературе Русского Севера. Первая часть монографии содержит исследования автора о 24-х памятниках древнерусской и старообрядческой литературы, переработанных печорским книжником. Во второй части публикуются тексты этих переработок. Издание может быть интересно как специалистам, изучающим старообрядческую книжность, так и самому широкому кругу любознательных читателей.

УДК 02, 820/89.882, 373

ББК 81.2

Оглавление

От автора	5
Введение. Иван Степанович Мяндин. Жизнь и литературное творчество.....	7
Глава I. Библейские и хронографические сюжеты в осмыслении печорского книжника	36
Сказания об Иосифе Прекрасном	37
Сказание о Самсоне и Далиде	43
Сказание о царствовании Соломона.....	54
Сказание об Эсфири.....	58
Сказание о Юдифи	66
Сказание об Александре Македонском.....	72
Троянские сказания	76
Глава II. Апокрифические сюжеты	88
Хождение Агапия в рай	88
Повесть об апостоле Фоме, как он строил палату индийскому царю .	95
Сказание о двенадцати снах царя Шахаиши	97
Глава III. Агиографические герои и чудеса	108
Повесть об участии св. Николая в Первом Вселенском соборе.....	108
Повесть Святого Августина об обретенном старце	118
Чудо о купце, обогатившемся от иконы Богородицы	128
Житие Корнилия Выговского	139
Глава IV. темы зависти, клеветы и предательства в переработках И. С. Мяндина	148
Повесть о царице и львице	149
Повесть о царевне Персике	155
Повесть об Акире Премудром.....	162
Повесть о Тимофее Владимирском	169

Глава V. «Душеполезное» и назидательное чтение	182
Повесть о Дмитрие Басарге.....	182
Повесть о новгородском посаднике Щиле.....	192
Повесть о происхождении табака	202
Повести о происхождении вина.....	211
Повесть о происхождении винокурения	211
Повесть о хмеле.....	216
Повесть о некоем царе, научившем приближенных бояться суда Божия из «Великого Зеркала»	218
Поучения против лени	231
Заключение	239
Литература	242

От автора

Основу издания составляет один из разделов моей докторской диссертации, защищенной в 2012 г.¹ За прошедшие после этого годы мною был исследован целый ряд новых, ранее не изучавшихся литературных переработок Ивана Степановича Мяндина (1823–1894). В этой работе мне помогли мои ученики, которые внесли свой вклад в изучение литературного творчества И. С. Мяндина: А. Н. Бончук, Т. В. Бровкина, Я. А. Васкецова, Е. П. Гаева, Н. А. Голоскова, Р. А. Горинов, Д. А. Забродина, О. Ю. Исакова, Д. М. Исмаилова, Н. А. Карманова, И. Ф. Кононова, Т. Г. Кузьмина, Л. Л. Мальшева, М. В. Михайлова, О. С. Носова, С. Е. Плехова, Н. Л. Приходько, Е. В. Прокуратова, Г. В. Чупрова, О. С. Уляшова, С. С. Щербакова. Они вдохновляли меня на открытие все новых и новых пластов литературного наследия замечательного печорского книжника, к юбилею которого – 200 лет со дня его рождения – я и стремилась подготовить это издание. В первой части монографии приводятся исследования отдельных памятников древнерусской литературы, которые обрели под пером усть-цилемского книжника новую жизнь, наполнились новыми идеями, близкими его землякам, печорским крестьянам. Во второй части публикуются тексты литературных редакций и вариантов Мяндина, подготовленные нами по современным эдиционным правилам.

¹ *Волкова Т. Ф.* Литературное творчество усть-цилемских крестьян в контексте печорской рукописно-книжной традиции (XVIII–XX вв.). С диссертацией можно ознакомиться на сайте <https://www.rsl.ru> (Сводная коллекция РГБ).

Благодарю моих коллег – преподавателей кафедры русской филологии – поддерживавших меня на протяжении этих долгих лет, в течение которых «созревало» мое произведение, и терпеливо ожидавших, когда моя работа будет закончена. В моих компьютерных трудах мне постоянно помогала Лариса Васильевна Гущина, по первому зову приходившая спасать файлы, потерянные в недрах компьютера, а моя дочь Александра терпеливо вносила мои исправления после работы с мяндинскими рукописями в готовящиеся к изданию тексты. Благодарю и внимательных сотрудников тех хранилищ, в которых мне приходилось работать с рукописями И. С. Мяндина – Древлехранилища имени В. И. Малышева в Пушкинском доме, Отделов рукописей Библиотеки академии наук России и Российской национальной библиотеки. Надеюсь, что это исследование заинтересует и любознательных студентов, и краеведов, и всех любителей древнерусской литературы, бытие которой благодаря трудам человека XIX в., усть-цилемского крестьянина И. С. Мяндина, продлилось за пределами Средневековья.

ВВЕДЕНИЕ

Иван Степанович Мяндин. Жизнь и литературное творчество

Иван Степанович Мяндин (1823–1894) – усть-цилемский книжник, переписчик старинных рукописей – относится к числу тех талантливых, любознательных, увлеченных старинной русской литературой «народных» писателей, имена которых стали известны благодаря археографическим, книговедческим и литературоведческим исследованиям рукописно-книжной традиции отдельных книгописных центров Русского Севера. Открытие его как писателя принадлежит В. И. Малышеву, «колумбу» книжной Печоры, который собрал архивные сведения о семье Мяндиных, устные рассказы о печорском книжнике, охарактеризовал его почерк², опубликовал несколько переписанных им старинных русских повестей³. Благодаря этим трудам мы знаем, что И. С. Мяндин – выходец из семьи старообрядческих наставников Степана Никифоровича Еремина и Ирины Васильевны Мяндиной. Пережив в юности арест своих родителей, застигнутых властями в своем доме за проведением старообрядческого богослужения (1847 г.), потеряв вскоре обоих родителей (мать умерла через 3 года после учиненного над ней суда, отец был выслан из Усть-Цильмы на родину в д. Ценногорскую под надзор духовных и светских властей, после чего заболел и, по-видимому, вскоре умер), Иван Степанович, выдержав эти испытания, стал уже в 50-е годы достаточно хорошо известным и уважаемым человеком не только в Усть-Цильме, но и

² См.: *Малышев В. И.* Усть-Цилемский книгописец и писатель XIX в. И. С. Мяндин. С. 323–337. Здесь и далее мы даем в сносках сокращенные библиографические описания. Полные описания представлены в списке литературы.

³ В 1961 г. была издана Повесть о царевне Персике – см.: *Малышев В. И.* Усть-Цилемская обработка Повести о царевне Персике; в 1965 г. был опубликован мяндинский список Азбуки о голом и небогатом человеке, см.: Древнерусские рукописи Пушкинского Дома (обзор фондов). С. 184–186.

далеко за ее пределами, а его семья снискала себе славу хранильницы старины, в том числе и рукописной⁴.

Впоследствии И. С. Мяндин становится профессиональным писцом, выработавшим в рамках печорского полуустава свой собственный характерный почерк, легко узнаваемый на фоне других печорских почерков. По некоторым документам (в частности, по припискам И. С. Мяндина на сохранившихся рукописных книгах) можно судить о том, что он был своим человеком в семье состоятельного устьцилёмца Прокопия Чупрова: служил у него письмоводителем и уставщиком молельни⁵.

По-видимому, уже в 50-е гг. у печорского книжника начала формироваться собственная рукописная библиотека, о чем косвенно свидетельствуют воспоминания известного писателя и этнографа С. В. Максимова, который встречался с И. С. Мяндиным в декабре 1856 г. Возможно, как отмечает В. И. Малышев, именно в доме усть-цилемского переписчика ученый видел те многочисленные рукописи недавней переписки, о которых он пишет в своей книге «Год на Севере»⁶.

По воспоминаниям младших современников И. С. Мяндина – печорских крестьян З. Н. Бабилова, А. Н. Поповой, П. С. Чупровой, Т. М. Мяндина – В. И. Малышев составил «собирательный портрет» усть-цилемского переписчика в зрелые годы: «... И. С. Мяндин имел средний рост, крепкое телосложение, был плечист. Круглое лицо его снизу обрамляла небольшая седая борода, волосы на голове были также все белые (“весь седатый” – А. П. Попова). Он отличался близорукостью (“подслеповат” – П. С. Чупров), читал и писал в очках. Во время разговора заикался (“немного задерживало” – Т. М. Мяндин). Однако последнее не мешало иметь ему хороший голос, и при пении он ... “вел голоса” (мелодию)»⁷. В небольшой продолговатой рабочей комнате

⁴ Малышев В. И. Усть-Цилемский книгописец... С. 332.

⁵ Там же. С. 330.

⁶ Там же. С. 332.

⁷ Там же. С. 334–335.

И. С. Мяндина, которая, по воспоминаниям одного из упомянутых выше информантов В. И. Малышева – Т. М. Мяндина, была скорее похожа на чулан, чем на жилое помещение, у окна, выходявшего во двор, стоял стол с книгами, стопкой чистой бумаги, школьной чернильницей и чашечкой с красной краской – киноварью, в углу в деревянном ящичке лежали тираксы различных размеров. Имелся и самодельный переплетный станок, на деревянных стенных полках помещались книги⁸.

Важной гранью личности И. С. Мяндина, способствовавшей укреплению его авторитета у печорских крестьян, была его отзывчивость и сострадание бедам и насущным нуждам своих земляков. В. И. Малышев выявил ряд документов, свидетельствующих о том, что письмоводитель богача Чупрова «не раз выступал в защиту своих односельчан от произвола местных властей, рискуя навлечь на себя гнев даже со стороны своего хозяина»⁹, а однажды за составленную им жалобу на местного старосту И. С. Мяндин был наказан розгами.

И. С. Мяндин, как показывает его литературное наследие, был хорошо образованным человеком. Этому способствовало, по видимому, его знакомство с рукописной библиотекой Великопоженского старообрядческого скита в Верховьях Пижмы, в XVIII – начале XIX в. выполнявшего роль не только старообрядческого религиозного центра, но и распространителя грамотности по всему Печорскому краю, имевшего свой скрипторий и тесные контакты с Выго-Лексинским монастырем, известным своими литературными традициями¹⁰. Дом Мяндина, как отмечает В. И. Малышев, поддерживал с Великопоженским скитом тесные связи: здесь в свое время прошли обучение родители Ивана Степановича, а впоследствии и он сам, еще юношей, вероятно, немало времени провел в скиту. Известен и факт посещения И. С. Мяндиным вместе с вели-

⁸ Малышев В. И. Усть-Цилемский книгописец ... С. 334.

⁹ Там же. С. 330.

¹⁰ Волкова Т. Ф., Дронова Т. И., Мелихов М. В., Прокуратова Е. В. Книжные центры Республики Коми. Великопоженский скит.

копоженским наставником Т. В. Антоновым Выго-Лекскинского общежития¹¹.

Интерес к старинной книге заставил И. С. Мяндина освоить не только профессию писца, но научиться переплетать и реставрировать ветхие рукописи. Среди сохранившихся печорских рукописных сборников многие обнаруживают следы реставрационных работ И. С. Мяндина – его почерк легко узнается на подклеенных листах, а внутри подновленных переплетов обнаруживаются черновики составленных И. С. Мяндиным прошений и других документов. Размах рукописных трудов И. С. Мяндина поражает: даже с учетом не дошедших до нас печорских рукописей и далеко еще не полной статистики количество переписанных им (полностью или частично), а также отреставрированных книг – свыше ста – свидетельствует о невероятной трудоспособности и профессионализме печорского книжника.

Однако И. С. Мяндин не ограничился ролью простого переписчика старинных рукописей. В целом ряде случаев он творчески отнесся к переписываемым сочинениям, превращаясь из писца в редактора копируемых текстов, а зачастую – и в соавтора древнерусских книжников, вносящего в переписываемые произведения свои темы и идеи, перестраивающего их композицию и сюжет, меняющего стиль источника в соответствии со своими эстетическими вкусами и потребностями той читательской среды, для которой Иван Степанович переписывал и перестраивал древнерусские сочинения – печорских крестьян-старообрядцев, его земляков. В настоящее время выявлено 70 мяндинских переделок древнерусских и старообрядческих сочинений. Из них исследовано – с разной степенью глубины – 56 отдельных сочинений, в той или иной степени переработанных И. С. Мяндиным, некоторые из которых дошли не в одном, а в 2-х или даже 3-х мяндинских списках.

Мяндинские переработки сосредоточены в шести рукописных сборниках, в разное время найденных на Печоре и сейчас храня-

¹¹ *Мальшев В. И.* Усть-Цилемский книгописец... С. 327; 328.

щихся в разных собраниях: ИРЛИ, УЦ, № 66, 67, 70, 267; РНБ, НСРК О. 100; НБ СГУ, УЦ р. 46. Вкратце охарактеризуем эти сборники¹².

Самым известным мяндинским сборником является рукопись ИРЛИ, УЦ 66, тр. четв. XIX в., в 8-ку, на 478 л., переписанная почерком И. С. Мяндина; переплет – доски, покрытые тисненой кожей; сохранилась одна ременная застежка более позднего времени. Сборник найден В. И. Малышевым в 1949 г. в с. Усть-Цильма¹³. Последний владелец рукописи В. И. Малышевым не указан¹⁴. Сборник УЦ 66 включает литературные переработки И. С. Мяндина, уже давно привлёкшие внимание исследователей. Среди них: «Повесть о царице и львице», «Повесть о Дмитриии Барсарге», «Троянские сказания», «Повесть о посаднике Щиле», «Сказание об Александре Македонском», некоторые новеллы из Великого Зеркала. Помимо повестей сборник включает ряд агиографических сочинений: минейные тексты житий Аверкия, еп. Иерапольского, Екатерины великомученицы, Георгия Победоносца, проложную «память» преподобномученицы Февронии, начало чуда «о мразе и снеге» из Жития Варлаама Хутынского, одно из чудес Николая Мирликийского («Повесть о св. Николе, како он не успе на собор святой», «Житие Корнилия Выговского»). Четыре последних текста также являются мяндинскими переработками. Большое место в УЦ 66 занимают тексты исторического характера: «Миробытная история», созданная в старообрядческой среде и связанная с творчеством поморских (выговских) авторов; в составе хронографической компиляции читается ряд сказаний на библейские темы, некоторые из которых также обнаруживают следы редакторской работы И. С. Мяндина (сказания о Иосифе Прекрас-

¹² Подробнее см.: *Волкова Т. Ф.*: 1. Древнерусская литература в круге чтения печорских крестьян... С. 42–57; 2. Рукописные сборники печорского книжника И. С. Мяндина.

¹³ *Малышев В. И.* Отчет о командировке в село Усть-Цильму Коми АССР. С. 472.

¹⁴ Описание сборника см.: *Малышев В. И.* Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв. С. 12–115.

ном, Юдифи, Эсфири, Соломоне). Включает УЦ 66 и традиционное для старообрядческих сборников назидательное чтение: «Сказание» и «Повесть» о хмельном питии, выписки о табаке, чае, кофе, которые запрещалось употреблять старообрядцам, о соблазнах и пороках «мира сего», о причинах болезней и необходимости подаяния. Сборник активно читался печорскими крестьянами: на его листах сохранились читательские записи целого ряда представителей известных печорских фамилий – Тионовых, Тороповых, Дуркиных, Мяндиных.

Другой хорошо известный исследователям мяндинский сборник – ИРЛИ, УЦ 67 – представляет собой рукопись тр. четв. XIX в., в 16 д. л., на 358 л.; в основном написанную почерком И. С. Мяндина; переплет – доски, покрытые тисненой кожей¹⁵. Сборник более 40 лет находилась в домашней библиотеке устьцилёмца Петра Григорьевича Чупрова¹⁶, с которым В. И. Малышев познакомился в 1949 г., но только в 1955 г. удалось получить сборник уже от другого владельца – А. Я. Кисляковой¹⁷. Как и сборник УЦ 66, рукопись УЦ 67 содержит ряд повестей в переработке И. С. Мяндина, уже рассмотренных исследователями: о царе Аггее – Е. К. Ромодановской, о царевне Персике – В. И. Малышевым и Т. Ф. Волковой, об Акире Премудром – Е. К. Пиотровской и Т. Ф. Волковой, о бесе Зерефере и о видении Антония Галичанина – А. В. Пигиным, новеллу Великого Зерцала о царе, научившем брата и вельмож бояться суда Божия – Т. Ф. Волковой и Н. А. Кармановой. Назидательное «душеполезное» чтение представлено в сборнике двумя «словами» о ленивых: одно из них («Из Пчелы. Сказание о ленивых» – л. 22–25) отражает традиционный текст этой разновидности поучений против лени, другое – «Рассуждение» (л. 25 об.–29 об.) – представляет собой

¹⁵ Описание рукописи см.: *Малышев В. И.* Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв. С. 115–118.

¹⁶ См.: *Малышев В. И.*: 1. Отчет о командировке в село Усть-Цильму Коми АССР. С. 473; 2. Усть-Цилемская обработка Повести о царевне Персике. С. 326.

¹⁷ *Малышев В. И.* Пижемская рукописная старина... С. 476.

оригинальную переработку И. С. Мяндина. В этот тематический назидательный комплекс сборника входят также притча «О временем сем веце» из Повести о Варлааме и Иоасафе, выписки из «Великого Зеркала», «Беседы трех святителей», Скитского патерика, Пчелы, Цветника аввы Дорофея, Старчества и других популярных в старообрядческой среде средневековых сборников. В УЦ 67 также содержится целая подборка сочинений эсхатологической тематики, по большей части представляющих собой старообрядческие сочинения в печорской переработке¹⁸.

На рукописи УЦ 67 сохранились читательские записи известных усть-цилемских книжников: Бажукова Андрея Михайловича, Ермолиной Елены Ивановны (дочери И. С. Мяндина), Чупровой Лукерьи Васильевны, Кисляковой Прасковьи Михайловны и Тиронова Артемия Никитича.

Сборник ИРЛИ, УЦ 70, судя по почерку, также переписан И. С. Мяндиным. Это сборная рукопись 1882 г., в 8-ку, на 165 л.; переплет – доски, покрытые кожей; сохранилась одна медная застёжка¹⁹. Сборник был приобретен в Усть-Цильме В. И. Малышевым и Ф. А. Каликиным в ходе экспедиции на Печору в 1954 г.²⁰ Рукопись содержит ряд литературных переработок И. С. Мяндина: повести о Тимофее Владимирском, переделку «Повести о убогом человеке, како от диавола произведен царем», другой (по сравнению со списком из сборника УЦ 67) вариант мяндинской редакции новеллы Великого Зеркала о царе, научившем бояться суда Божия. Сближает эти сборники и переписанные в обоих поучение «О ленивых» (однако в отличие от УЦ 67 в УЦ 70 читается краткая печорская редакция поучения) и новелла «Великого Зеркала» «о богатом и убогом». «Бесовская» тематика сборника УЦ 70 поддерживается и повестью

¹⁸ Малышев В. И. Усть-цилемские рукописные сборники XVI–XX веков. С. 116.

¹⁹ См. описание рукописи: Малышев В. И. Усть-цилемские рукописные сборники XVI–XX веков. С. 119.

²⁰ Малышев В. И. Археологическая экспедиция в Усть-Цилемский район Коми АССР. С. 432.

патерикового типа «о нѣкоем игуменѣ и мнисѣ отшельницѣ, ихъ же искусии дияволь женолюбимѣ», а также новеллой Великого зеркала «О страшномъ отмщении трехъ блудныхъ пьяницъ». Включены в сборник УЦ 70, как и в УЦ 67, эсхатологические сочинения, представляющие собой старообрядческие переделки: сатирическое стихотворение о семи дочерях антихриста, «Поучительное слово» о последнем времени, выписки на эсхатологические темы из сочинений Кирилла Философа, аввы Дорофея, Иоанна Златоуста, Маргарита, Большого Катехизиса. Историческое направление представлено в УЦ 70 списком краткой редакции «Миробытной истории» (беловой вариант текста, исправленный по другому мяндинскому списку – УЦ н. 322). Особенностью сборника УЦ 70 является включение в него большого блока сочинений первых старообрядческих писателей – протопопа Аввакума (вступление и беседа первая из «Книги бесед», «Пятая челобитная царю Алексею Михайловичу») и инока Авраамия («Послание к боярыне Морозовой»). В кратком текстологическом комментарии к мяндинским спискам сочинений Аввакума и Авраамия В. И. Малышев отмечает, с одной стороны, отсутствие существенных отличий от известных списков этих произведений, с другой – явное поновление языка печорским переписчиком²¹.

Особый интерес представляет мяндинский сборник ИРЛИ УЦ 267. Это рукопись посл. четв. XIX в., в 8-ку, на 441 л., переписанная почерком И. С. Мяндина; переплет – доски, покрытые тисненой кожей²². Согласно указанию В. И. Малышева, рукопись была приобретена в с. Усть-Цильма в 1949 г.²³ Сборник содержит хронографическую компиляцию, сделанную на Печоре: «Книга, глаголемая Гранография, сиречь историческое описание жизни от

²¹ Малышев В. И. Усть-цилемские рукописные сборники XVI–XX веков. С. 121.

²² См. описание рукописи: Малышев В. И. Усть-цилемские рукописи XVII–XIX вв. исторического, литературного и бытового содержания. С. 604.

²³ Малышев В. И. Археографическая экспедиция в Усть-Цилямский район Коми АССР. С. 438.

первых человек до последних». Она включает следующие разделы: изложение ветхозаветной истории (открывается главой о создании первого человека, заканчивается главой «О Макковеях»; среди глав этого раздела находится и переработанное Мяндиным сказание «О Иосифѣ Прекрасномъ» (л. 35 об.–55); еще две мяндинские переделки читаются в следующем разделе (начинающемся с л. 260) – «Сказание об Александре Македонском» и «Троянские сказания». Далее в рукописи помещен рассказ о христианских мучениках, завершающийся описанием «мучительств от Никона патриарха» и при его преемниках. С л. 356 в сборнике читается исторический свод «О великом царстве Российском...», который заканчивается описанием освобождения Москвы от поляков нижегородским ополчением Минина и Пожарского. В качестве источника для составления этого свода, по предположению В. И. Малышева, был использован или школьный учебник по русской истории, или какой-нибудь печатный краткий популярный очерк на данную тему²⁴. Можно также предположить, что источником хронографических сказаний этой рукописи мог послужить хронограф, принадлежавший И. С. Мяндину и отданный им в 1857 г. известному этнографу С. В. Максимову, который не вернул его владельцу, о чем говорится в письме И. С. Мяндина Санкт-петербургскому обер-полицмейстеру (ИРЛИ, УЦ 301), в котором усть-цилемский книжник просит помочь ему вернуть «старописьменные книги», увезенные С. В. Максимовым²⁵.

Большой интерес представляет и сборник РНБ, НСРК О. 100, большая часть которого переписана рукой И. С. Мяндина. Рукопись в 8-ку, на 217 л., датируется серед. – вт. пол. XIX в., написана полууставом и почерком Мяндина; переплет – доски, покрытые кожей. Печатное описание рукописи отсутствует.

²⁴ *Малышев В. И.* Усть-цилемские рукописи XVII–XIX вв. исторического, литературного и бытового содержания. С. 604.

²⁵ Письмо процитировано: *Малышев В. И.* Усть-Цилемский книгописец и писатель XIX в. И. С. Мяндин. С. 332.

Сборник был приобретен В. И. Малышевым на Печоре в 1938 г. и тогда же был передан профессору М. А. Яковлеву для практических занятий со студентами²⁶. В 1959 г. сборник в составе небольшой рукописной коллекции М. А. Яковлева был приобретен Государственной Публичной библиотекой у вдовы ученого Н. В. Яковлевой²⁷. И. С. Мяндиным переписана бóльшая часть рукописи (л. 1–2 об., 8–179 об.). Сборник включает, как и рассмотренные выше рукописи Мяндина, ряд известных мяндинских переработок: «Повесть о царице и львице», «Повесть о Басарге», «Повесть о посаднике Щиле» и один из вариантов мяндинской переработки «Сказания о Иосифе Прекрасном». Оно входит в состав хронографической компиляции («Выписано из книги Гранографа повѣсти полезныя о древнихъ мужех, како они препроводили здѣ жизнь добрую»), занимающей значительную часть сборника (л. 120–180 об.). В нее входят (помимо Сказания об Иосифе) повествования о Исааке, Иакове, Давиде, Иустине («Повесть о судии праведном»), Соломоне, Самсоне, Юдифи, три последние сказания уже исследованы как переработки Мяндина. Помимо повестей и хронографических сказаний сборник в его мяндинской части включает традиционные в сборниках И. С. Мяндина тематические блоки: подборку эсхатологических текстов, житийные чудеса и «мучения», выписки из «Великого Зерцала» и других назидательных сборников. Другая часть сборника, переписанная не Мяндиным (полуустав двух почерков), содержит два текста о хмеле: «О хмельном питии ...» (из Стоглава) и «Повесть о хмелю» (ср. со сборником ИРЛИ УЦ 66), «Сказание о двенадцати сивиллах», выписки о брадобритии и крестном знамении. На рукописи сохранилась читательская запись

²⁶ *Малышев В. И.* Усть-цилемские рукописные сборники XVI–XX веков. С. 39. Сн. 1.

²⁷ См. Книгу поступлений в отдел рукописей РНБ за 1959 г.

усть-цилемского крестьянина Ипата Степановича Мяндина²⁸, в которой имеется и содержательная характеристика сборника: «Четья книга для пользы души, какъ надо человеку душа спасать, да о вере Христовой верно. Читаль книгу Ипать Степановъ Мяндинъ» (л. IV).

Необычна судьба еще одной мяндинской рукописи, которая в настоящее время хранится в Научной библиотеке СГУ – УЦ р. 46. Это сборная рукопись вт. пол. XIX в., в 4-ку, на 420 л.; переплет – доски в коже; корешок матерчатый, следы 2-х застежек²⁹. В научную литературу этот сборник вошел как «Торжественник» из собрания усть-цилемской наставницы Е. И. Тороповой. Сборник составлен и переписан (кроме самого его конца) И. С. Мяндиным, что устанавливается на основе почерка рукописи и ее содержания. В своей основе он восходит к типу минейного Торжественника, включающего торжественные слова и жития в соответствии с праздниками солнечного календаря. Однако, во-первых, в состав мяндинского сборника вошли лишь немногие из текстов, традиционно включавшихся в состав минейного Торжественника, во-вторых, в него включены несколько текстов из чтений по лунному календарю, в-третьих, в составе его читается ряд повествовательных текстов в мяндинской редакции, вообще не характерных для содержания Торжественников. В большинстве своем они уже введены в научный оборот: «Сказание Афродитиана» – А. Г. Бобровым, «Повесть о царице Динаре» – Т. С. Троицкой, Повесть о происхождении табака – Т. Ф. Волковой, «Повесть о царевне Персике» – Т. Ф. Волковой и Г. В. Чупровой. Отдельные повести из этой рукописи (о царевне Персике, о царице Динаре, об образе Спаса, «иже на убруть») были скопированы в 1973 г. Н. С. Демковой и

²⁸ Как владелец книжного собрания из Усть-Цильмы Ипат Степанович Мяндин был известен В. И. Малышеву (см.: *Малышев В. И.* Переписка и деловые бумаги усть-цилемских крестьян XVIII–XIX вв. С. 456).

²⁹ См. описание сборника: *Волкова Т. Ф.* К вопросу о рукописном наследии пещорского книжника И. С. Мяндина («Торжественник» из собрания Е. И. Тороповой). С. 163–170.

Е. М. Шварц в ходе археографической экспедиции ЛГУ в Усть-Цильму. Эти копии сейчас хранятся в ИРЛИ (УЦ н. 368). И. С. Мяндин включил в свой Торжественник и ряд агиографических текстов (в том числе жития севернорусских святых: Варлаама Хутынского, Кирилла Белозерского, Антония Римлянина, краткий вариант «Повести Августина-епископа об обретенном старце» – одно из чудес блаженного Августина. Включен в него и ряд сказаний о монастырях и чудотворных иконах, а также несколько апокрифов, как хорошо известных («Хождение Агапия в рай»), так и мало изученных («Макариево видение», «Повесть о деяниях апостола Фомы»). Поработал Мяндин и над текстом богородичного «чуда» о купцѣ, обогатившемся утварию «утварию» пресвятой Богородицы, которое читается и в другом рассмотренном выше сборнике с мяндинскими переработками – РНБ, НСРК О. 100.

Усть-Цилемский Торжественник имеет интересную судьбу. Впервые о нем упомянул В. И. Малышев, видевший сборник в 1949 г. в составе рукописной библиотеки усть-цилемки Анны Ивановны Носовой³⁰. Следующим владельцем рукописи стала усть-цилемская наставница Екатерина Ивановна Торопова, а после ее смерти – ее соседка Федосья Семеновна Носова. Побывал он в руках и известного печорского старообрядческого писателя «Анхеныча» – Степана Анфиногеновича Носова, в архиве которого после его смерти обнаружилось оторвавшееся от сборника его оглавление, по которому и удалось идентифицировать рукопись Ф. С. Носовой с Торжественником Е. И. Тороповой³¹. Читательницей мяндинского Торжественника, захотевшей оставить запись об этом, была Л. В. Чупрова, высоко оценившая его «душеполезное» содержание: «Сию книгу всю прочитала Чупрова Лукеря Васильевна 1953 года июля 3 дня. Зело полезна» (на внутр. стороне нижн. кры-ки пер-та). Оставила читательские пометы на некоторых листах Торжественника и одна из владелиц книги Ф. С. Носова.

³⁰ Малышев В. И. Отчет о командировке в село Усть-Цильму Коми АССР. С. 473.

³¹ См. подробнее в статье: Волкова Т. Ф. К вопросу о рукописном наследии печорского книжника И. С. Мяндина.

Например, на л. 144 после текста Жития Екатерины великомученицы она приписала: «*Читала Н. Ф. С. 1968*»; после «Повести о происхождении табака»: «*Чит. Н. Ф. С.*» (л. 391 об.).

Приведенный выше обзор содержания рукописных сборников И. С. Мяндина показывает, что, несмотря на индивидуальные особенности этих сборников, в их составе прослеживаются некоторые общие черты. Помимо переработанных печорским книжником древнерусских произведений (в основном, повестей), они, как правило, включают блоки агиографических сочинений, ряд эсхатологических текстов, а также подборку разножанровых произведений, в которых преобладает назидательный аспект. Некоторые сочинения, по-видимому, особенно понравившиеся И. С. Мяндину, читаются сразу в двух или трех составленных им сборниках. Решение вопроса о последовательности появления составленных И. С. Мяндиным сборников требует специального исследования. Однако некоторые наблюдения на этот счет возможно сделать уже сейчас: хронографический сборник ИРЛИ, УЦ 267 содержит, по-видимому, первоначальные списки хронографических сказаний, сделанные И. С. Мяндиным, которые в дальнейшем перерабатывались им в сборниках ИРЛИ, УЦ 66 и сборнике РНБ, НСРК О. 100.

Обратимся далее к истории изучения Мяндинских переделок древнерусских сочинений. Оно началось со статьи В. И. Малышева 1961 г., посвященной анализу печорской редакции «Повести о царевне Персике» по усть-цилемскому списку (тогда еще единственному) в мяндинском сборнике ИРЛИ, УЦ 67³². В этой статье В. И. Малышев сформулировал основные особенности редакторской работы печорского книжника, еще не называя его имени, так как находился тогда еще в самом начале изучения мяндинского рукописного наследия, а также коснулся и других, тогда ему известных печорских переработок старинных повестей («Повести о царице и львице», «Азбуки о голом и небогатом», «Повести о двух снохах и священнике», «Жития Корнилия Выгоского»). Основным

³² *Малышев В. И.* Усть-Цилемская обработка Повести о царевне Персике.

приемом в работе И. С. Мяндина над источниками В. И. Малышев назвал прием целенаправленного сокращения текста с удалением эпизодов и деталей, по тематике и социально-бытовому колориту далеких и не очень понятных печорскому читателю, упрощение языка, внесение в него народно-разговорных элементов.

Указал В. И. Малышев в этой своей первой публикации о печорских переработках и на круг тем, характерных для мировоззрения печорских редакторов – крестьян-старообрядцев: это тема «народного царя», советующегося с народом при решении государственных проблем, тема семейных отношений, актуальная для старообрядческой Печоры, отказавшейся от церковного брака, что породило, как следствие, неустойчивость семейных отношений, приводивших зачатую к излишней их свободе (а повести, переписанные и переосмысленные И. С. Мяндиным – о Персике, о царице и львице – стояли на страже интересов семьи³³); темы «честного труда» и несправедливого богатства. Отметил В. И. Малышев и черты старообрядческой идеологии, отразившиеся в известных ему мяндинских переработках.

Вслед за В. И. Малышевым к мяндинским обработкам в 60-е – начале 70-х гг. обратились его коллеги: Н. С. Демкова и Н. Ф. Дробленкова исследовали «Повесть об убогом человеке, како от диавола произведен царем» (1965 г.)³⁴; Л. А. Дмитриев подготовил к изданию мяндинский список «Повести о Басарге», опубликованный в приложении к исследованию этого произведения М. О. Скрипиля (1969 г.)³⁵; О. В. Творогов ввел в научный оборот два печорских списка «Троянских сказаний» (1972 г.)³⁶. Во второй половине 70-х – первой половине 80-х гг. появились исследования

³³ Там же. С. 331, сн. 10.

³⁴ См.: Демкова Н. С., Дробленкова Н. Ф. Повесть об убогом человеке, како от диавола произведен царем ... (с. 256–258 – публикация текста по списку ИРЛИ, УЦ 70).

³⁵ Усть-Цилемская переработка повести // Повесть о Дмитрие Басарге и о сыне его Борзосмысле ... С. 214–216.

³⁶ Творогов О. В. Троянская история в переработках усть-цилемских книжников (с. 234–241 – публикация текста по списку ИРЛИ, УЦ 66).

учеников Н. С. Демковой и участников археографических экспедиций на Печору о еще двух переработках И. С. Мяндина: Е. К. Пиотровской – об обработке «Повести об Акире Премудром» (1976 г.)³⁷, Е. П. Ширмаковой – о переработке «Повести о Басарге» по опубликованному Л. А. Дмитриевым списку (1984 г.)³⁸, Е. М. Шварц – о «Повести о Григории Чудотворце и идольском жреце» – по копии с мяндинского «Цветника»³⁹, сделанной в ходе экспедиции в Усть-Цильму (1979 г.)⁴⁰. Работа Е. М. Шварц в составе экспедиции Сыктывкарского университета в Усть-Цильму (1986 г.) позволила ей сделать копию с еще одной мяндинской переделки – апокрифического «Сказания Афродитиана», читавшегося в составе «Торжественника», почти полностью переписанного И. С. Мяндиным⁴¹, что в дальнейшем позволило А. Г. Боброву исследовать мяндинскую редакцию «Сказания» и опубликовать его усть-цилемский список⁴².

Во второй половине 80-х гг. к изучению мяндинских переработок подключились новосибирские исследователи – Е. К. Ромодановская, исследовавшая усть-цилемскую редакцию «Повести о гордом царе Аггее» (1985 г.)⁴³, Т. С. Троицкая, охарак-

³⁷ *Пиотровская Е. К.* Усть-цилемская обработка Повести об Акире премудром (с. 379–383 – публикация текста по списку УЦ 67).

³⁸ *Ширмакова Е. П.* Повесть о Басарге в усть-цилемской переработке...

³⁹ См. о нем в отчете Н. С. Демковой: *Демкова Н. С.* Отчет об археографической экспедиции на Печору. С. 358.

⁴⁰ *Шварц Е. М.* Повесть о Григории Чудотворце и идольском жреце... (с. 349–350 – публикация текста по спискам ИРЛИ, УЦ 72 и УЦ н. 368 – «полевая» копия текста из «Цветника»).

⁴¹ См. о нем: *Демкова Н. С.* Отчет об археографической экспедиции на Печору. С. 358.

⁴² *Бобров А. Г.*: 1. Усть-Цилямская редакция «Сказания Афродитиана» // Устные и письменные традиции ...; 2. Усть-Цилямская редакция «Сказания Афродитиана» // Памятники письменности... (с. 255–258 – публикация текста по списку «Торжественника»); 3. Апокрифическое «Сказание Афродитиана» в литературе и книжности Древней Руси... С. 17, 31–33 (с. 120–123 – публикация текста по списку «Торжественника»).

⁴³ *Ромодановская Е. К.* Повести о гордом царе в рукописной традиции XVII–XIX вв. С. 216–226 (гл. «Мяндинские обработки Повести о царе Аггее»); с. 350–361 – издание текста по спискам ИРЛИ, УЦ 67, УЦ н. 204, 368.

теризовавшая стилистическую редакцию «Повести о царице Динаре», созданную И. С. Мяндиным (1985 г.)⁴⁴, Т. Ф. Чалкова, изучившая два мяндинских списка «Повести о Царице и львице» (1987 г.)⁴⁵.

В 90-е гг. прошлого и первые годы текущего столетия круг исследователей мяндинских переработок расширился за счет сыктывкарских и петрозаводских исследователей. Н. А. Голоскова, занимаясь исследованием Жития Диодора Юрьегорского, выявила печорский его список, в создании которого принимал участие И. С. Мяндин, и охарактеризовала его особенности (1991 г.)⁴⁶. Через двадцать с лишним лет «Житие Диодора» получило глубокое текстологическое исследование в работе О. В. Панченко, который заново рассмотрел и место Мяндинского списка Жития в рукописной его традиции⁴⁷. Е. А. Рыжова, после окончания Сыктывкарского университета проходившая стажировку в Древлехранилище ИРЛИ, обратила внимание на некоторые ранее не исследованные переработки И. С. Мяндина, подготовив позднее публикации о печорских редакциях трех повестей, созданных на основе новелл «Великого зеркала» (1997 г.)⁴⁸ и «Азбуки о голом и небогатом» (1998 г.)⁴⁹.

Параллельно над текстами мяндинских переработок произведений с демонологической и эсхатологической тематикой работал А. В. Пигин (Петрозаводск) в рамках более широкого исследования этого круга памятников, ставшего основой его докторской

⁴⁴ *Троицкая Т. С.* Повесть о Динаре в редакции И. С. Мяндина (с. 44–47 – публикация текста Повести по списку ИРЛИ, УЦ н. 368 – «полевой» копии текста из мяндинского «Горжественника»).

⁴⁵ *Чалкова Т. Ф.* Повесть о царице и львице в обработке И. С. Мяндина (с. 238–248 – публикация текста Повести по списку ИРЛИ, УЦ 66).

⁴⁶ *Голоскова Н. А.* Житие Диодора Юрьегорского в обработке И. С. Мяндина.

⁴⁷ *Панченко О. В.* Житие Диодора Юрьегорского.

⁴⁸ *Рыжова Е. А., Шучалина С. В.* К вопросу о круге произведений И. С. Мяндина (с. 52–56 – публикация Повести о двух снохах и священнике по списку ИРЛИ, УЦ 77 и двух разных повестей «о мужи и жене и о верности обою», имеющих одинаковое название, по спискам ИРЛИ, УЦ н. 322, л. 1–5 и 49 об. – 54).

⁴⁹ *Рыжова Е. А.* Печорская редакция «Азбуки о голом и небогатом».

диссертации⁵⁰. В 1999–2001 гг. им были введены в научный оборот печорские редакции еще двух мяндинских переработок – «Повести о бесе Зерефере»⁵¹ и «Видения Антония Галичанина»⁵². А позднее он подготовил публикации о духовном стихе о Вельзевуле и о «Повести о некоем богатом купце»⁵³. М. Г. Бабалык в контексте изучения апокрифа «Беседа трех святителей» рассмотрела списки апокрифа, созданные И. С. Мяндиным и дала обзор выписок из него в Мяндинском сборнике ИРЛИ УЦ 67⁵⁴.

В это же время появляются и первые мои публикации о мяндинских переделках, к исследованию которых я привлекла студентов-филологов Сыктывкарского университета: в 1999 г. – о «Повести о царевне Персике» (с использованием не исследованного В. И. Малышевым списка)⁵⁵, в 2001 г. – о «Повести о Басарге»⁵⁶ (с привлечением не исследованного Е. П. Ширмаковой⁵⁷ мяндинского списка из сборника РНБ, НСРК О. 100) и о «Повести о Тимофее Владимирском», ранее вообще не исследовавшейся в ряду мян-

⁵⁰ *Пигин А. В.* Демонологические сказания в русской рукописной книжности XIV–XX веков (Повесть о бесе Зерефере; Повесть о видении Антония Галичанина; Повесть Никодима типикариси Соловецкого о некоем иноке; Повесть о бесноватой жене Соломонии) : автореф. дис. ... д-ра филол. наук. СПб., 1999.

⁵¹ *Пигин А. В.*: 1. Повесть о бесе Зерефере в обработке И. С. Мяндина. (с. 165–166 – публикация текста по списку ИРЛИ, УЦ 67); 2. Усть-Цилемская редакция древнерусской повести о бесе Зерефере.

⁵² *Пигин А. В.* Литературная история Повести о видении Антония Галичанина (с. 284–285 – публикация текста по списку ИРЛИ, УЦ 67).

⁵³ *Пигин А. В., Бабалык М. Г.* «Справедливая критика на табак» ... ; *Пигин А. В.* Русские рукописные произведения о «неизменяемости судеб Божиих» (сюжет «Марко богатый»).

⁵⁴ *Бабалык М. Г.* Апокриф «Беседа трех святителей» в списках книжника-старообрядца И. С. Мяндина; *Бабалык М. Г., Пигин А. В.* О некоторых древнерусских произведениях в сборнике И. С. Мяндина ИРЛИ, Усть-Цилемское собрание, № 67. С. 106–110.

⁵⁵ Список представляет собой экспедиционную копию, сделанную Н. С. Демковой из рукописного мяндинского Торжественника, который тогда принадлежал усть-цилемской наставнице Е. И. Тороповой. См.: *Волкова Т. Ф., Чупрова Г. В.* К изучению Повести о царевне Персике.

⁵⁶ *Волкова Т. Ф.* Ранее не изученный печорский список Повести о Дмитриии Басарге.

⁵⁷ *Ширмакова Е. П.* Повесть о Басарге в усть-цилемской переработке.

динских переработок⁵⁸. С 2003 г., когда в нашем распоряжении после многих лет ожидания оказалась уникальная рукопись – составленный Мяндиным Торжественник⁵⁹, содержащий помимо традиционных для этого типа древнерусского сборника агиографических текстов и торжественных слов целый ряд повестей и апокрифов, мы приступили к их изучению для выяснения степени их переработки И. С. Мяндиным. Начало изучению мяндинских переработок из Торжественника было положено публикациями А. Г. Боброва (ИРЛИ РАН), посвященными мяндинской редакции апокрифического «Сказания Афродитиана»⁶⁰. В течение последующего десятилетия я и мои ученики постепенно изучали повествовательные тексты из «Торжественника» и публиковали результаты и списки изученных произведений, созданных Мяндиным⁶¹. Изучались мяндинские переработки и в других составленных им сборниках. Например, интересные результаты дало изучение «Повести о новгородском посаднике Щиле» из сборника ИРЛИ, УЦ 66⁶².

⁵⁸ Волкова Т. Ф. Повесть о Тимофее Владимирском в переработке печорского крестьянина И. С. Мяндина (с. 18–21 – публикация текста по списку ИРЛИ, УЦ 70).

⁵⁹ См. первую публикацию о нем: Волкова Т. Ф. К вопросу о рукописном наследии печорского книжника И. С. Мяндина («Торжественник» из собрания Е. И. Тороповой).

⁶⁰ См. выше сноску 42.

⁶¹ Волкова Т. Ф.: 1. Житие Кирилла Белозерского в составе Усть-Цилемского Торжественника...; 2. Повесть о происхождении табака (Список усть-цилемского книжника И. С. Мяндина ...) (С. 26–30 – изд. текста); Носова О. С. Сказание об Иверской иконе Богоматери...; Волкова Т. Ф., Носова О. С. Печорские списки «Сказания о битве новгородцев с суздальцами»; Носова-Ермолина О. С. «Повесть об огненной туче»...; Волкова Т. Ф.: 1. Два апокрифа из Торжественника...; 2. Роль лексических и фразеологических вариантов в установлении редакций древнерусских сочинений... (на материале печорских списков «Повести о купце...»); Волкова Т. Ф., Косырева Л. Л. (Мальшиева). Два печорских списка Повести о купце, обогатившемся «утварию» пресвятой Богородицы; Волкова Т. Ф., Забродина Д. А.: 1. Печорские списки Чуда св. Августина об обретенном старце; 2. Два списка Повести Августина-епископа об обретенном старце...; Крюкова А. А. Два печорских списка «Видения апостола Павла».

⁶² Волкова Т. Ф. Печорские списки Повести о новгородском посаднике Щиле.

Когда накопился достаточный материал для обобщения наших наблюдений над редакторской работой И. С. Мяндина, мы опубликовали статью, характеризующую редакторские приемы печорского книжника⁶³. В последующие годы мы регулярно подводили итоги работы по изучению литературного и рукописного творчества И. С. Мяндина⁶⁴. Целый ряд статей был нами написан о тех мяндинских переделках, которые были посвящены сказаниям на библейские и хронографические сюжеты⁶⁵ и мяндинским передел-

⁶³ Волкова Т. Ф. Древнерусская литература в круге чтения печорских крестьян... С. 61–101. См. также: статью: *Волкова Т. Ф.* Иван Степанович Мяндин – редактор древнерусских повестей... В приложении к статье были опубликованы тексты Повести о царице Персике, Жития Антония Римлянина, Видения Макария Египетского по рукописи Торжественника и тексты повестей о царице и львице и Дмитриии Басарге по рукописи РНБ, НСРК О.100.

⁶⁴ *Волкова Т. Ф.*: 1. Усть-цилемский книжник И. С. Мяндин: итоги изучения рукописного наследия; 2. Темы и сюжеты древнерусской и старообрядческой литературы в осмыслении печорских крестьян. 3. Итоги изучения рукописного наследия Ивана Степановича Мяндина (2019–2015 г.); 4. Печорский книжник И. С. Мяндин и его место в северном тексте; 5. Новое прочтение древнерусских сюжетов печорским крестьянином XIX века (литературные редакции И. С. Мяндина).

⁶⁵ *Волкова Т. Ф.*: 1. К изучению печорских списков Троянских сказаний...); 2. Сказания о библейских героях в рукописном наследии печорского книжника-старообрядца И. С. Мяндина (с. 73–91 издание текстов по рукописи РНБ НСРК О. 100, л. 120–180 об.); 3. Средневековые сказания об Александре Македонском (списки печорского крестьянина-старообрядца И. С. Мяндина); 4. Печорские списки сказания об Александре Македонском (с. 301–307 – изд. списка ИРЛИ, УЦ 267, л. 260–287; с. 308–318 – издание списка ИРЛИ, УЦ 66, л. 140–147 об.); 5. Библейские сюжеты в осмыслении печорского книжника XIX в. И. С. Мяндина; 6. Библейский сюжет о Самсоне и Далиде ...; 7. Неизданные литературные переработки усть-цилемского книжника И. С. Мяндина... (в публикацию входят разделы: Повесть об Акире Премудром; Сказание о царе Соломоне; Сказание о Самсоне и Далиде; Сказание о Юдифи; Сказание об Эсфири; 8. Осмысление библейских сюжетов книжником-старообрядцем XIX в. И. С. Мяндиным; 9. Сказания об Иосифе прекрасном в обработке крестьянина-старообрядца И. С. Мяндина / Подгот. текста и комментарии Т. Ф. Волковой // БЛДР. Т. 20; *Волкова Т. Ф., Михайлова М. В.* Сказание об Иосифе Прекрасном в обработке печорского книжника И. С. Мяндина; Михайлова М. В. Библейский сюжет о царе Соломоне в хронографической и печорской редакциях.

кам новелл «Великого Зеркала»⁶⁶. В последние годы наше внимание привлекли назидательные повести о вине и винопитии, которые переписывал И. С. Мяндин, и поучения против лени, по сути, заново Мяндиным написанные по аналогии со средневековыми словами. Обзору их мы посвятили несколько статей⁶⁷. Руководство дипломной работой А. Бончук о мяндинских переделках повести об Акире премудром⁶⁸ стимулировало дальнейшее изучение мною этой повести⁶⁹ и помогло мне увидеть тематическую общность ряда древнерусских повестей, в которых Мяндиным раскрывался с разной степенью глубины внутренний «механизм» совершения греховных поступков: они порождались завистью, углублялись клеветой и завершались предательством (повести о царице и львице, о царевне Персике, об Акире Премудром). Иногда к предательству героя толкало прелюбодеяние («Повесть о Тимофее Владимирском»)⁷⁰.

⁶⁶ Волкова Т. Ф., Карманова Н. А. Работа печорского книжника И. С. Мяндина над текстом новелл «Великого Зеркала» (Новелла о царе, научившем приближенных бояться суда Божия); Карманова Н. А.: 1. Новелла «Великого Зеркала» «О славе небесней»...; 2. Усть-Цилемская обработка новеллы «О Иоанне Конаксе и о дщерях его» из «Великого Зеркала»; 3. Печорские книжники-старообрядцы И. С. Мяндин и С. А. Носов – редакторы новелл «Великого Зеркала»; 4. Печорский крестьянин-старообрядец И. С. Мяндин – переписчик и редактор новелл «Великого Зеркала».

⁶⁷ Волкова Т. Ф.: 1. Средневековые произведения о хмеле и винопитии в составе печорских рукописных сборников; 2. Феномен пьянства в древнерусской литературе и северно-русской старообрядческой письменности; Волкова Т. Ф., Цицилкина (Васкецова) Я. А.: 1. Печорские списки древнерусской повести о происхождении винокурения; 2. Два списка повести о происхождении винокурения из усть-цилемских рукописных сборников; Волкова Т. Ф. Поучения против лени в круге чтения старообрядцев Нижней Печоры.

⁶⁸ Бончук А. Н. «Печорские списки Повести об Акире премудром (вопросы поэтики и текстологии)» / научный руков. Т. Ф. Волкова. Сыктывкар, 2010.

⁶⁹ Волкова Т. Ф.: 1. Повесть об Акире Премудром в печорской рукописной традиции; 2. Осмысление усть-цилемским крестьянином И. С. Мяндиным средневекового сюжета об Акире Премудром.

⁷⁰ Волкова Т. Ф. Средневековые сюжеты о предательстве, зависти и клевете в осмыслении печорского книжника XIX в. И. С. Мяндина.

Благодаря другой моей ученице – С. Плеховой, занимавшейся изучением древнерусских сочинений о св. Николае чудотворце в составе печорских сборников, в том числе и в мяндинском Торжественнике⁷¹, я обратила внимание еще на одну мяндинскую переработку – небольшую повесть, рассказывающую о странном поведении св. Николая на Первом вселенском соборе⁷². В ходе изучения мяндинских переделок особый интерес вызвало то, как отражается крестьянский опыт и мировоззрение в литературном творчестве печорского книжника и как он использовал в своих переделках фольклорный материал, которым так богат был Усть-Цилемский край. Этой теме также мы посвятили несколько статей⁷³. Обращался И. С. Мяндин и к старообрядческой литературе. Пока нами исследовано только два произведения, которые Мяндин переписал и в разной степени переработал: в меньшей – «Пятуу челобитную Аввакума»⁷⁴, в большей – «Житие Корнилия Выговского»⁷⁵. Одной из последних по времени работ, в которых нами исследовались Мяндинские переработки, стала совместная статья с моей ученицей О. Кориэлл, посвященная известному апокрифу «Сказание о двенадцати снах царя Шахаиши», который сохранился на Печоре в нескольких списках, в том числе и в списке Мяндина⁷⁶.

⁷¹ Плехова С. Е. Агиографические сочинения о святом Николае Чудотворце в печорской рукописной традиции: дипломная работа / научный руков. Т. Ф. Волкова. Сыктывкар, 2008.

⁷² Волкова Т. Ф., Плехова С. Е. Печорские списки Повести о хождении святого Николая на Первый вселенский собор.

⁷³ Волкова Т. Ф.: 1. К вопросу о крестьянском взгляде на средневековые сюжеты (усть-цилемец И. С. Мяндин и устькуломец И. С. Рассыхаев); 2. Крестьянский взгляд печорского старообрядца И. С. Мяндина на сюжетные ситуации древнерусских повестей; 3. Фольклорные темы и образы в литературных переработках древнерусских сюжетов И. С. Мяндина.

⁷⁴ Волкова Т. Ф., Кононова И. Ф. Сочинения протопопа Аввакума в круге чтения печорских крестьян-старообрядцев.

⁷⁵ Волкова Т. Ф. «Соловецкая тема» в печорских рукописных сборниках. (О Житии Корнилия Выговского – с. 421–428; изд. текста по списку ИРЛИ, УЦ 66, л. 254–270 об. – с. 430–435).

⁷⁶ Волкова Т. Ф., Кориэлл О. Р. Апокрифическое «Сказание о двенадцати снах царя Шахаиши» и его печорские списки.

Как видно из представленного обзора, к настоящему времени выявлен и исследован значительный круг произведений древнерусской литературы, привлечших внимание усть-цилемского книжника. Каждая новая публикация, основанная на погружении (с той или иной степенью глубины) в поэтику и текстологию мяндинских списков древнерусских произведений, с одной стороны, подтверждала какие-то наблюдения, уже сделанные предшествующими исследователями рукописного наследия И. С. Мяндина, и тем самым делала ранее выявленные тенденции более убедительными, с другой стороны, всегда вносила что-то новое в наши представления о Мяндине-переписчике, о Мяндине-редакторе, Мяндине-писателе.

Благодаря исследованию большого числа мяндинских переработок произведений разных жанров древнерусской литературы выявлен ряд особенностей работы печорского книжника над своими источниками. Во-первых, в целом ряде случаев прослеживается склонность печорского книжника объединять в рамках одного сюжета повествовательные элементы, восходящие к разным источникам («Троянские сказания», обнаруживающие, как отмечено ранее, подобную тенденцию, «Повесть о Григории чудотворце», «Новелла Великого Зеркала о некоем царе»). Изучение некоторых переработок И. С. Мяндина позволило реконструировать и своеобразный «биографический механизм» появления мяндинских редакций, сам ход его работы по созданию нескольких списков («Повесть о царице Динаре»). Изучение мяндинских переделок выявило и признаки повторного обращения И. С. Мяндина к своим источникам при создании им новых списков понравившихся произведений («Повесть о посаднике Щиле»).

Однако наиболее важным аспектом в изучении рукописного наследия Мяндина является выявление всех редакторских приемов, использованных печорским книжником при создании своих версий древнерусских произведений. Рассмотренные в совокупности исследования мяндинских редакций дают интересный и богатый материал для подобных наблюдений. Во-первых, выявляются

разные уровни переработки И. С. Мяндиным своих источников. Исследования показывают, что работа над чужим текстом велась И. С. Мяндиным с разной шириной охвата основных формальных и содержательных уровней произведения – от минимальной правки стиля, синонимических замен и небольших сокращений до полной переработки сюжетно-композиционной структуры и практически замены текста источника собственным текстом. Между этими полюсами располагается большое количество переходных форм, которые отражают все основные виды идейно-художественной переработки текста: сокращения, влияющие на художественную архитектуру образов и характер сюжета, добавление нового материала, зачастую вносящего новую проблематику и идеи, сюжетно-композиционная и стилистическая перестройка текста. В качестве примеров минимальной правки источника И. С. Мяндиным можно привести его переделки «Видения Антония Галичанина», «Повести о посаднике Щиле»; существенной переработке подверглись, например, повести о царице и львице, о гордом Аггее. К настоящему времени накоплено много ценных наблюдений о конкретных приемах редакторской работы И. С. Мяндина на каждом из обозначенных выше уровней. Рассмотрим основные из выявленных нами редакторских приемов Мяндина.

Наиболее активно, судя по имеющимся публикациям, устьцилемский редактор прибегал к разного типа сокращениям, что впервые было отмечено, как мы уже говорили, В. И. Малышевым. Если суммировать его наблюдения и высказывания последующих исследователей, можно выделить следующие типы сокращений, использовавшиеся печорским книжником (располагаем их в порядке возрастания объема сокращаемого текста): сокращение отдельных слов, фраз, сюжетных мотивов и деталей, отдельных эпизодов, значительной части текста, превосходящей по объему сохраняемую часть текста источника. С точки зрения речевых форм изображения страдали при этом в первую очередь различные описания и рассуждения: они либо вообще опускались, либо заменялись новыми, введенными редактором. С точки зрения субъектов

повествования редактируемый текст также менялся, так как часто сокращались (или переводились в косвенную речь) диалоги и монологи персонажей. Когда сокращение проводилось на лексико-фразеологическом уровне, ему подвергались обычно дефектные, искаженные чтения списка-источника, архаизмы, грецизмы, церковнославянизмы, синтаксически сложные, обремененные рядом придаточных предложений фразы, а также риторические пассажи редактируемого текста. В результате текст источника под пером печорского книжника претерпевал существенные изменения: изложение становилось проще, стройнее, язык – яснее и ближе к народно-разговорной речи.

В целом ряде переработок Мяндина ярко проявилась тенденция к сокращению целых сюжетных эпизодов источника, которые либо вовсе опускаются, либо излагаются конспективно. Следствием такой редакторской работы И. С. Мяндина стало изменение сюжетной структуры текста. Зачастую И. С. Мяндин сокращает однотипные, повторяющиеся эпизоды источника, что также приводит к изменению характера сюжета.

Сокращения, предпринимаемые И. С. Мяндиным, как правило, сказывались и на общей динамике развития сюжета: он становился короче и стремительней в своем развитии, так как опускались подробности, замедляющие развитие действия. Иногда сокращения эпизодов, предпринимаемые Мяндиным, связаны с трансформацией в его редакции жанровой природы источника (как показало исследование А. Г. Боброва о «Сказании Афродитиана»).

Однако в своей редакторской работе И. С. Мяндин не ограничивался сокращением исходного текста. Эта работа у него зачастую сопровождалась дополнением источника, также прослеживаемым на разных уровнях произведения. Очень часто печорский редактор, опуская «мешающие» ему детали и подробности источника, делает свои небольшие вставки, конкретизирующие смысл описываемых событий. Подобная конкретизация текста источника наряду с его сокращением прослеживается во многих мяндинских переработках.

Иногда проявление конкретизирующей тенденции в мяндинских переделках связано с наличием в сюжете источника эпизодов, представлявшихся усть-цилемскому редактору, по-видимому, особенно интересными либо в силу их близости его личному крестьянскому опыту, либо по причине заложенного в них, но не раскрытого сюжетного потенциала (например, в «Повести о гордом царе Аггее»).

Особенно много дополнений, выделяющихся на фоне окружающего текста даже своим стилем, напоминающим, по замечанию О. В. Творогова, тот демократический стиль, который во времена Пушкина именовался «галантерейным»⁷⁷, появляется в тех сюжетных эпизодах мяндинских переделок, где редактору явно не хватало в тексте средневековых источников психологических мотивировок поведения персонажей, описания их чувств и мыслей.

Стремление И. С. Мяндина к мотивированности повествования прослеживается во многих его переработках. Часто Мяндин достигает этого, используя подчинительный предлог «ради» («того ради», «сего ради»), маркирующий вводимые далее пояснения. Иногда мотивирующий действия героя текст облекается в форму внутреннего монолога, передающего его мысли. Иногда комментарий вводится от автора в виде краткого замечания. Примеры подобного рода пояснений в мяндинских переработках встречаются постоянно. Это свидетельствует о писательской установке печорского книжника на максимальную проясненность всего, что им описывается, на желание избежать каких-либо недомолвок и неясностей в развитии сюжета.

Следует обратить внимание и еще на один вид дополнений, выявленных исследователями в мяндинских редакциях древнерусских повестей. Это концовки, которые И. С. Мяндин либо художественно разрабатывает, вводя с их помощью новую проблематику в текст источника, либо вводит заново, решая определенные идейно-художественные задачи. На это впервые обратил внимание В. И. Малышев, анализируя две близкие по тематике и сюжету по-

⁷⁷ Творогов О. В. Троянская история в переработках усть-цилемских книжников. С. 232.

вести в мяндинской редакции – о царевне Персике и царице и львице⁷⁸. Подобные концовки отражали напряженные размышления книжника-старообрядца над глобальными темами бытия в их эсхатологическом преломлении, характерном для мировоззрения старообрядцев, в котором идеи «конца мира» и загробного бытия души занимали важное место⁷⁹. Активно интересовался ими, судя по целому «эсхатологическому» пласту переписанных им рукописных текстов⁸⁰, и И. С. Мяндин, зачастую вводивший эсхатологические мотивы в свои переработки, меняя тем самым повествовательную и риторическую «тональность» некоторых переписываемых им текстов (см. например, мяндинскую переработку «Слова о ленивых» – «Рассуждение» – в сборнике ИРЛИ, УЦ 67).

Еще один тип «добавлений» к источнику, который выявляется в редакторской работе усть-цилемского книжника – почти полная замена текста источника оригинальным текстом, не находящим аналогов в других списках этого произведения и принадлежащим, по всей видимости, руке самого И. С. Мяндина (см. раздел главы V, посвященный словам о лени). Причиной подобной радикальной переработки текста источника для И. С. Мяндина служила, по-видимому, особая актуальность для его читателей темы, которая раскрывалась в старинном тексте, попавшем в поле зрения усть-цилемского книжника.

Иногда появление в мяндинских списках нового, введенного редактором текста диктовалось практическими причинами – дефектностью попавшего в его руки списка понравившегося ему сочинения, как это было с «Житием Диодора Юрьегорского».

⁷⁸ Мальшев В. И. Усть-Цилемская обработка Повести о царевне Персике. С. 328, 330.

⁷⁹ См. об этом исследования: Гурьянова Н. С.: 1. Крестьянский антимоноархический протест...; 2. Старообрядческое эсхатологическое учение как социальный миф; 3. Эсхатологический миф у старообрядцев XVII века.

⁸⁰ См., например, содержащиеся в сборнике УЦ 67 эсхатологические тексты: «Слово о антихристе», «О пришествиях антихристове различные свидетельства», «Слово Ипполита папы Римского о скончании мира, антихристе и втором пришествии», старообрядческое сочинение о последнем времени «Поучение», «О последнем времени и удалении от мирских соблазнов» и др.

Мы рассмотрели основные разновидности дополнений, которые замечены в тексте мяндинских переработок. Они, как и сокращения, предпринимавшиеся печорским редактором, весьма разнообразны и свидетельствуют о творческом подходе И. С. Мяндина к тексту своих источников. В еще большей степени об этом свидетельствуют редакторские приемы печорского книжника, лежащие в сфере сюжетно-композиционной перестройки текста. Исследователи мяндинских переработок неоднократно отмечали стремление печорского редактора к «выпрямлению» композиции исходного текста. Иногда оно проводилось Мяндиным путем унификации субъекта повествования. (Так, в устьцилемском виде книжной редакции «Видения Антония Галичанина», созданном И. С. Мяндиным, печорский редактор в первой части заменяет повествование от лица автора повествованием от лица Антония, придав тем самым тексту большую композиционную стройность и логичность⁸¹).

Однако в редакторской работе И. С. Мяндина обнаруживаются и более сложные приемы сюжетно-композиционной перестройки текста, послужившего для него источником. Они выявились в ходе нашего исследования двух мяндинских списков «Троянских сказаний». Суть работы И. С. Мяндина на втором этапе освоения сюжета «Сказаний» (список ИРЛИ, УЦ 66, л. 116–139 об.) состояла, с одной стороны, в сокращении целого ряда эпизодов предшествующей версии (список ИРЛИ, УЦ 267, л. 289–324 об.), что не могло не сказаться на характере сюжета в целом, с другой стороны – в сведении в одну композиционную зону разъединенных в сюжете УЦ 267, но тематически близких эпизодов, что устранило некоторую «рыхлость» сюжета в предшествующей версии Сказаний, усилило сюжетные мотивировки и придало финалу больший трагизм (см. подробнее в главе II монографии).

⁸¹ Пигин А. В. Литературная история Повести о видении Антония Галичанина. С. 248.

Открытие в ходе археографических экспедиций на Печору повторных мяндинских списков некоторых произведений древнерусской литературы давало исследователям уникальную возможность заглянуть, хотя бы отчасти, в «творческую мастерскую» усть-цилемского редактора, проследить, как развивалась в его сознании сюжетная и идеологическая концепция произведения, выявить «механизм» освоения им «чужого» текста и превращения его в новое произведение, уже во многом оторвавшееся от своего источника, переосмысливающее и его идеи, и его сюжет.

Такого типа исследование впервые было проведено Е. К. Ромодановской на материале трех мяндинских списков Повести о гордом царе Аггее (ИРЛИ, УЦ 67; УЦ н. 204; УЦ н. 368. «Цветник»). Исследовательница убедительно показала, что печорский книжник в своем овладении сюжетом древнерусской повести шел от незначительной редакторской работы, состоявшей в основном в сокращении текста источника, упрощении языка и целенаправленной разработке одного эпизода Повести, по теме наиболее близкого его крестьянскому опыту, через стилистическую отделку своей предшествующей редакции к полному овладению сюжетом, композиционной перестройке текста и внедрению в него своих любимых идей – о царе, близком к народу, о необходимости честного труда, о покаянии как залого возвращения человека со дна жизни к нормальному бытию в прежнем социальном статусе⁸².

Выводы исследовательницы, сделанные на основе списков «Аггея», стали подтверждаться при обращении других исследователей к вновь выявленным спискам мяндинских переделок, уже исследованных ранее по одному списку. (Так было, например, при сравнительном изучении двух списков «Повести о царице Персике»⁸³). Сходные тенденции обнаруживаются и в повторных мяндинских списках некоторых новелл «Великого Зеркала», переработанных усть-цилемским книжником.

⁸² См.: Ромодановская Е. К. Повести о гордом царе в рукописной традиции XVII–XIX вв. С. 216–226.

⁸³ См. раздел, ей посвященный, в главе IV монографии.

Исследования о мяндинских переработках, дошедших в нескольких списках, вскрыли еще одну особенность творческой работы И. С. Мяндина по переосмыслению сюжетов древнерусских повестей: в разных его переработках прослеживаются совершенно разные, порой противоположные повествовательные тенденции, ориентирующиеся на совершенно разные идейно-эстетические системы. С одной стороны, в ряде мяндинских переделок отчетливо ощущается ориентация на поэтическую систему фольклора, атмосфера которого постоянно окружала усть-цилемского крестьянина. С другой стороны, большое место в его идейно-эстетических установках занимали общехристианские идеи, сфокусированные в старообрядческой среде на эсхатологических и провиденциальных аспектах, на мысли о спасительной роли покаяния, которую усиленно развивал еще протопоп Аввакум в своем знаменитом «Житии»⁸⁴. И, наконец, в ряде случаев в текстах мяндинских сочинений отчетливо проявилась практическая сметка, логический ум, жизненная наблюдательность печорского крестьянина, которые вносили своеобразную «конкретизирующую тенденцию» в его повествование.

Чаще всего совместить столь разные тенденции в одном тексте печорскому книжнику было трудно, и Мяндин, создавая несколько списков понравившейся ему повести, в каждом из них стремился реализовать какую-то одну из них (см. об этом в разделах о «Троянских сказаниях» в главе II и о «Повести о Дмитриии Басарге» в главе V).

Приведенные здесь приемы редакторской работы И. С. Мяндина⁸⁵ в последующих главах предстанут в своей конкретике, облечутся в конкретные сюжетные и стилистические формы.

⁸⁴ См. об этом в исследовании Н. С. Демковой, посвященном анализу сюжетной структуры «Жития»: Демкова Н. С. Житие протопопы Аввакума (творческая история произведения). С. 141–167.

⁸⁵ Подробнее см. в нашей статье: Волкова Т. Ф. Иван Степанович Мяндин – редактор древнерусских повестей...

ГЛАВА I

БИБЛЕЙСКИЕ И ХРОНОГРАФИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ В ОСМЫСЛЕНИИ ПЕЧОРСКОГО КНИЖНИКА

Большой интерес И. С. Мяндин проявил к библейским и хронографическим сюжетам. В его сборниках в составе хронографических компиляций мы находим в основном сказания о героях Ветхозаветной части Библии: первых библейских патриархах Аврааме, Исааке и Иакове, о предводителях еврейского народа – Иосифе, Моисее, Иисусе Навине, о царях Давиде, Соломоне, Сауле, о знаменитых иудейках – Далиде, Эсфири, Иудифи. Из сюжетов, связанных с христианской историей, назовем сказание «о царе Константине и матери его Елене». Списки этих сказаний сосредоточены в четырех мяндинских сборниках – ИРЛИ, УЦ 66, л. 1–115 (в составе хронографической компиляции «Историческое описание от сотворения мира»); УЦ 267, л. 5–259 об. (в составе хронографической усть-цилемской компиляции «Книга, глаголемая Гранография, сиречь историческое описание жизни от первых человек до последних») и РНБ, НСРК О. 100 (далее – Як.), л. 120–180 (в составе хронографической компиляции «Выписано из книги Гранографа повѣсти полезныя о древнихъ мужех, како они препроводили здѣ жизнь добрую»). В четвертом сборнике – ИРЛИ, УЦ 69 – все библейские сюжеты представлены в весьма сокращенных пересказах. Всего в составе этих сборников насчитывается 34 ветхозаветных сюжета, переработанных печорским книжником.

Источником для печорского книжника послужил, вероятно, Хронограф, который был в его личном собрании. Эта рукопись была им передана в 1857 г. на время писателю С. В. Максимову и назад не вернулась⁸⁶. Место хранения ее сейчас неизвестно.

⁸⁶ Сведения об этом содержатся в письме Мяндина, написанном им санкт-петербургскому обер-полицмейстеру (ИРЛИ, УЦ 301) с просьбой найти его кни-

Мяндин настолько был заинтересован в библейских и хронографических сюжетах, что каждый переписывал два или три раза, создавая новые версии одного и того же сказания. В данной главе мы рассмотрим пять ветхозаветных сюжетов (об Иосифе Прекрасном, Самсоне и Далиде, царе Соломоне, Эсфири, Юдифи) и два хронографические сюжета о героях древности – Александре Македонском и разрушителях и защитниках древней Трои («Троянские сказания»).

Сказания об Иосифе Прекрасном⁸⁷

«Сказание об Иосифе Прекрасном», построенное на библейском сюжете (Быт.: 37–50), сохранилось в трех мяндинских вариантах. Два из них находятся в сборниках ИРЛИ – УЦ 267 и 66, содержащих мяндинские переработки, третий вариант читается в сборнике РНБ – Як.⁸⁸

Наше исследование показало, что для создания своей версии Сказания печорский книжник использовал два источника – рассказ из Русского Хронографа и «Слово» раннехристианского писателя IV в. Ефрема Сирина об Иосифе Прекрасном.

Что же позаимствовал И. С. Мяндин из своих источников? Из Хронографа (который значительно сократил библейский рассказ и сделал повествование более фактографичным, исторически окрашенным) И. С. Мяндин взял ряд тематических эпизодов: рассказ о

ги, среди которых был и Хронограф (см. *Мальшев В. И.* Усть-Цилемский книгописец... С. 332).

⁸⁷ В разделе использованы материалы дипломной работы 2004 г. *Михайлова М. В.* Сюжет об Иосифе Прекрасном в древнерусской средневековой литературе и поздней старообрядческой традиции и наших публикаций: *Волкова Т. Ф., Михайлова М. В.* Сказание об Иосифе Прекрасном в обработке печорского книжника И. С. Мяндина; *Волкова Т. Ф.* Древнерусская литература в круге чтения печорских крестьян... С. 261–276; Сказания об Иосифе прекрасном в обработке крестьянина-старообрядца И. С. Мяндина / подгот. текста и комментарии Т. Ф. Волковой. С. 262–269.

⁸⁸ Мяндинские списки Сказания были изданы: *Волкова Т. Ф.* Древнерусская литература в круге чтения печорских крестьян... С. 277–296; БЛДР. XVIII–XX века. Т. 20. С. 24–34.

родителях Иосифа (смерть Рахили и борение Иакова с Богом), рассказ о содержании снов Иосифа, пересказ которых вызвал ненависть к нему братьев; описание государственной деятельности Иосифа в Египте; сообщение о рождении там его сыновей. Эта хронографическая информация была художественно переработана И. С. Мяндиным: помещена в иной, чем в Хронографе, контекст, стилистически обработана.

В основном же И. С. Мяндин в своей редакторской работе над Сказанием опирался на осмысление его сюжета Ефремом Сирином, слова и поучения которого были очень популярны в старообрядческой среде, в том числе и на Печоре. Он почерпнул из Слова Ефрема Сирина ряд подробностей, касающихся обстоятельств продажи Иосифа его братьями в рабство и его жизни в Египте, которые отсутствовали в Хронографе (например, рассказ о плаче Иосифа на могиле матери; упоминание о женских хитростях жены Потифара, с помощью которых она пыталась соблазнить Иосифа). Позаимствовал Мяндин из Слова Ефрема Сирина и само осмысление образа Иосифа как праведника, ставшего жертвой сначала завистливых братьев, а затем блудницы – орудия самого сатаны. Однако образы Иосифа и его соблазнительницы под пером Мяндина от версии к версии постепенно меняли как стилистическую окраску, так и идеологическое наполнение.

Первоначальный этап разработки И. С. Мяндиным сюжета об Иосифе Прекрасном отразился в списке УЦ 267, в котором мы находим подробный рассказ о судьбе Иосифа с сохранением композиции источников. Здесь еще не введено ни одного нового сюжетного мотива, но уже заметна некоторая художественная разработка отдельных эпизодов, почти не сохранившаяся в последующих редакциях.

Вторая стадия овладения сюжетом об Иосифе Прекрасном отражена в списке УЦ 66. Это самый объемный из трех мяндинских списков Сказания. На этой стадии работы печорский книжник, с одной стороны, еще полностью следует за композицией своих источников, не подвергает текст последовательному сокращению, с

другой – весьма существенно перерабатывает сюжет, вводя новые сюжетные мотивы и меняя акценты в обрисовке образов главных героев. В этой версии появляется новое действующее лицо – некто Селима, возлюбленная Иосифа, для которой сочиняется биография, расходящаяся с библейской историей – она называется осиротевшей племянницей Иакова, дочерью Нахора, который Мяндиным представлен как «брат Рахили», жены Иакова, хотя, согласно Библии, Нахор – общий дед родителей Иосифа – Рахили и Иакова, двоюродных брата и сестры. Сюжетная роль Селимы у Мяндина – мотивировать зависть, которую испытывал к Иосифу один из его братьев – Симеон, также претендовавший на руку Селимы.

Введение И. С. Мяндиным нового действующего лица повлекло за собой и введение в дальнейшее повествование ряда новых сюжетных мотивов, развивающих тему Селимы, которые связали «египетскую» часть Сказания с началом рассказа. Так, образ Селимы появляется в сцене соблазнения Иосифа женой Потифара (которая у Мяндина названа Далукой) и в сцене посещения ею Иосифа в темнице (также придуманной Мяндиным), в которой Далука слышит, как Иосиф во сне разговаривает со своей невестой, что лишает Далуку последней надежды завоевать его сердце.

В варианте УЦ 66 И. С. Мяндин вводит и совершенно новые подробности начала жизни Иосифа в доме «Петерфия» (так у Мяндина, как и в Хронографе, именуется Потифар), свидетельствующие о его крестьянском взгляде на описываемую ситуацию. Иосиф в этой версии сначала становится простым пастухом и живет среди других «пастырей». Здесь он, в изложении Мяндина, во-первых, «перевоспитывает» своего «начальника», который был «лютый и золь зѣло», но Иосиф из него сделал «кроткаго друга»; во-вторых, проявляет себя в творческом труде – *«из древь палмовых и дерна сотвори Иосифъ прекрасную сѣнь, и цвѣтами ю украсил, и лиру, чего ради звукъ лиры и видѣнїя сѣни привлекаль многих окрестных пастырей ко Иосифу»* (УЦ 66, л. 33 об.). Этот вновь введенный мотив служит в УЦ 66 экспозицией рассказа о жене

Петерфия, которая, услышав о деяниях Иосифа, посещает его на пастбище и сразу влюбляется в молодого «пастыря».

Существенно переосмысливается во второй мяндинской версии Сказания и образ соблазнительницы Иосифа – Далуки. Из орудия сатаны, окаянной блудницы, какой она в след за «Словом Ефрема Сирина» предстает в списке УЦ 267, Далука в новой версии сюжета превращается в любящую и страдающую от неразделенной любви женщину, которую только страх оказаться разоблаченной мужем толкает на оклеветание Иосифа. Эта перестройка образа Далуки начинается с первого эпизода ее появления. Здесь И. С. Мяндин вводит отсутствующую в источниках характеристику жены Потифара как первой красавицы Египта, «земной богини». Эта характеристика находит себе художественную параллель в последующем эпизоде соблазнения Иосифа, в котором из-под пера И. С. Мяндина появляются новые художественные детали: отчаявшись привлечь Иосифа своими нарядами и благовониями, Далука обращает внимание юноши на богов – Венеру и Марса, скульптуры которых как бы демонстрируют радость плотской любви. Так же, по художественной логике Мяндина, считает себя достойной любви и «земная богиня» Далука.

На втором этапе освоения библейского сюжета (УЦ 66) в рассказе о Далуке И. С. Мяндиным сняты все упоминания о ее блудной страсти, влекущей Далуку к Иосифу, об охватившем ее вожделении, которыми насыщен текст варианта УЦ 267, отталкивавшегося от трактовки этого образа Ефремом Сириным. Вместо выражения «блудная страсть» появляется слово «любовь». Характерна и концовка эпизода посещения Далукой Иосифа в темнице. Убедившись в том, что сердце Иосифа полностью занято другой женщиной – Селимой, имя которой он произносит во сне, Далука *«скоро возвратилась во свои чертоги <...> нося с собою сердце Иосифово»* (УЦ 66, л. 37). Таким образом, на втором этапе освоения сюжета об Иосифе в Мяндине-редакторе побеждает писатель, пытающийся по-крестьянски осмыслить любовные взаимоотношения своих персонажей.

На третьем этапе освоения сюжета (список Як.) редакторская работа Мяндина направлена на придание сюжету Сказания большей выразительности, напряжения, на усиление логики повествования. В этой версии печорский книжник, во-первых, сокращает многие сюжетные мотивы и детали, внесенные на II стадии (УЦ 66), причем иногда создается впечатление, что, производя эти сокращения, он как бы подразумевает знание читателем текста предшествующего, более подробного варианта Сказания. Так, например, введя на второй стадии работы образ Селимы, объяснив, кто она и как появилась в доме Иакова, в третьем варианте Мяндин упоминает о ней как об уже знакомой читателю героине, опуская биографическую справку о ней. В этой версии Сказания заметна дальнейшая работа печорского книжника над образом главного героя. Иосиф здесь как бы «очищается» от всего того, что может хоть сколько-нибудь скомпрометировать его в глазах читателя и представить как человека, который сам спровоцировал своим поведением зависть своих братьев (доносил на них отцу, рассказывал им свои сны, в которых явственно прослеживалась символика его превосходства над братьями). И. С. Мяндин расширяет на этой стадии работы характеристику Иосифа, мотивирующую особое отношение к нему отца: помимо красоты и премудрости Иосиф наделяется здесь кротостью и послушанием.

Особое внимание в этой версии И. С. Мяндин отводит сцене соблазнения Иосифа женой Петерфия. Она тщательно им разрабатывается. Во-первых, подробно описывается место действия. В «Слове Ефрема Сирина» и Хронографе оно никак не обозначено, в двух первых мяндинских версиях – это спальня жены Петерфия («ложница»), о чем упоминается вскользь. В третьей версии – это «нѣкий прекрасный садъ», куда однажды заходит Иосиф, а вслед за ним и Далука. Встреча эта рисуется Мяндиным как нечаянная, а не подстроенная Далукой, и все последующее ее поведение приобретает характер экспромта. Речь Далуки, обращенная к Иосифу, здесь сокращается, текст становится более энергичным, действия Далуки более стремительными. Тема Селимы, оставшейся на ро-

дине невесты Иосифа, вводится прямо в монолог Далуки, воспринимающей ее как соперницу: *«И со словом обнажи всѣ свои члены донага и сказа: “Виждь, Иосифе, мои члены, нѣужели лучше моихъ у твоей Селимы?”»* (Як., л. 138). Меняется и рисунок поведения Иосифа. Из непоколебимого праведника он превращается в смущенного мужчину, который начинает колебаться в своей аскетической позиции, что сразу замечает влюбленная Далука: *«Иосифъ же при таком зрѣлици весь измѣнися, то зря на идоловъ, то на Далуку обнаженную, но Далука восторжествовала, увидя Иосифа, яко соизволяюща, бросилась к нему в объятия»* (Як., л. 138 об.). И только после этого Иосиф *«спомнилъ свою Селиму и Иякова»* и *«какъ стрела из лука бросился вонъ из саду»* (там же), оставив свою ризу в руках Далуки.

Как видно из представленного сравнения трех мяндинских версий Сказания об Иосифе, в списках Мяндина от версии к версии образ главного героя Сказания – Иосифа – все более приближался к представлениям печорского крестьянина об Иосифе как реально существовавшем человеке, стойко перенесшем все отпущенные ему судьбой страдания, способном найти применение своим талантам в любой обстановке, умеющем хранить верность любимой женщине, но способном и поколебаться в этой верности перед лицом ее красивой соперницы. Менялся в ходе работы над Сказанием и образ героини-соблазнительницы Иосифа: из злодейки, орудия дьявола, она превращалась в любящую женщину, поступки которой диктуются не греховным вожделением, а истинным сильным чувством, вызывающим сочувствие читателей. Так печорский книжник попытался наполнить древнерусские тексты описаниями чувств и душевных состояний своих героев, которые отсутствовали в его источниках.

Текст «Сказания об Иосифе Прекрасном» по всем трем мяндинским спискам публикуется в т. 2 монографии.

Сказание о Самсоне и Далиде⁸⁹

Переработка И. С. Мяндиным этого сюжета сделана на основе библейского рассказа о герое эпохи судей Самсоне, обладавшем сверхъестественной силой и преданном своей возлюбленной Далидой. «Сказание о Самсоне» в Ветхом Завете входит в состав Книги Судей (Суд. 13–16). Самсон был последним из великих судей и исполнял эту должность на протяжении двадцати лет. Обстоятельства его рождения, воинские подвиги и приключения изложены в конце Книги Судей.

По мнению ученых, Самсон – двенадцатый из «судей израилевых» – фигура легендарная. «Отчаянный, задиристый забияка, неисчерпаемый в проделках хват-детина, детски-наивный богатырь – какая же это великолепная типическая народная фигура!» – так характеризует этого библейского персонажа Зенон Косидовский. «В его фортелях и жизненных передрягах выявляется грубый юмор древнееврейских пастухов и характерное для Востока пристрастие к приключенческим легендарным сказаниям»⁹⁰. История подвигов Самсона в Библии изобилует массой интересных в бытовом отношении подробностей, находящих подтверждение в исследованиях современных археологов и географов. В библейской традиции Самсон стал символом героической для израильтян эпохи борьбы с филистимлянами, народом, давшим свое имя Палестине, с которым израильтяне на протяжении без малого двух столетий вели постоянную борьбу, завершившуюся только в царствование Давида. Филистимляне обосновались в Ханаане почти одновременно с израильтянами, заняв плодородные земли по побережью к югу от горы Кармил и создав города-государства Газу, Аскалон, Азот, Гат и Экроп. Они быстро вступили в конфликт с соседствующими с ними

⁸⁹ В основе этого раздела лежит наша статья: *Волкова Т. Ф.* Библейский сюжет о Самсоне и Далиде в обработке печорского крестьянина-старообрядца И. С. Мяндина.

⁹⁰ *Косидовский З.* Библейские сказания. С. 253.

израильскими племенами Иуды и Дана. Именно эти первые столкновения и образуют исторический фон сказания о Самсоне⁹¹.

Мать Самсона, согласно библейскому сюжету, бывшая до того бездетной и считавшая себя бесплодной, увидела ангела Господня, который сообщил ей, что она родит сына, но предупредил, что ножницы не должны касаться его волос, т. к. в них будет крыться вся его сила. Ангел также предрек Самсону роль спасителя Израиля от филистимлян (Суд. 13:5). Далее библейский рассказ сообщает о первой женитьбе Самсона на молодой филистимлянке, которую он вскоре бросил из-за ее предательства. Затем сообщается о второй женитьбе Самсона на другой девушке – тоже филистимлянке, Далиде. Она-то, по библейскому рассказу, и смогла открыть тайну необыкновенной силы Самсона. Когда он спал, Далида отрезала ему волосы и передала Самсона филистимлянам. Чтобы лишний раз унижить Самсона, филистимляне поставили его на всеобщее посмешище между двумя колоннами в храме, где находилось почти три тысячи человек, большая часть которых разместилась на крыше. Воззвав к Богу, чтобы тот дал ему силы в последний раз, Самсон обрел былую мощь и, сдвинув с места колонны, обрушил кровлю дома на людей, находившихся в храме. Все филистимляне и сам Самсон погибли. Такова фабула библейского рассказа.

«Сказание о Самсоне» читается и в составе Русского Хронографа⁹². Анализ хронографической версии показал, что в Хронографе библейский рассказ воспроизводится достаточно подробно, опускаются лишь небольшие детали фабулы. Библейский вариант членения текста на главы в Хронографе не сохранился. Здесь сюжет о Самсоне развивается в рамках одной большой главы. В ней выделяются части со следующими подзаголовками: «Самсонъ» (соответствует 13-й и 14-й главам Книги Судей), «О избиении иноплеменникъ челюстию» (соответствует 15-й главе), «О изышествии воды отъ челюсти» (данный мотив в библейском сюжете

⁹¹ Там же. С. 254–257.

⁹² Русский хронограф: Хронограф редакции 1512 г. (далее текст Хронографа цитируется по этому изданию).

оформлен иначе), «О Далиде» и «О смерти Самсоновъ» (соответствуют 16-й главе Книги Судей).

Рассказ о Самсоне в Хронографе короче, чем в Библии. В нем, как правило, опускаются некоторые подробности библейского текста: упоминание о том, что родители Самсона были против его женитьбы на филистимлянке и осудили его за выбор невесты-чужеземки, хотя и направились в Фимнафу на смотрины (Суд. 14:1–5). Претерпел изменение в Хронографе и эпизод утоления Самсоном жажды после его борьбы с филистимлянами. В тексте Библии герой пьет воду из «ямины», которую «разверзе» Бог, чтобы напоить Самсона. Это происходит в Лехе – иудейском селении, основанном Иром, сыном Иуды (Суд. 15:19), а в тексте Хронографа – из челюсти осла («*И поверже Богъ язву на челюсти, и изыде вода из неа*» – с. 99)⁹³.

Обратимся к печорским спискам «Сказания о Самсоне». Они читаются в сборниках, содержащих хронографические переработки библейских сюжетов: ИРЛИ, УЦ 267 (л. 72–78 об.), УЦ 66 (л. 58 об.–64), РНБ, НСРК О.100 (далее – Як. – л. 175–180 об.). Сопоставительный анализ текста этих списков позволил установить последовательность их появления из-под пера усть-цилемского переписчика⁹⁴: первым был создан список в составе сборника УЦ 267, который сохранил большинство мотивов библейско-хронографической версии, затем список УЦ 66, в котором уже отчетливо ощущается дальнейшая редакторская работа Мяндина, и наконец создается третья версия – список Як., в котором еще больше проявляется стремление И. С. Мяндина к сокращению текста и его упрощению. Такая же закономерность прослеживается и при со-

⁹³ Если учесть одно из этимологических значений топонима Леха – «челюсть», становится понятной такая трактовка рассматриваемого библейского эпизода в Хронографе.

⁹⁴ Первоначальное исследование по данной теме проводилось мною совместно с Д. М. Исмаиловой в ходе работы над ее дипломным сочинением 2009 г. «Библейские сказания в редакциях печорского книжника И. С. Мяндина (Сказания об Иудифи, Эсфири и Далиде)».

здании Мяндиным нескольких списков других хронографических сказаний: об Иосифе Прекрасном, о царе Соломоне, Об Иудифи⁹⁵.

Основным источником для Мяндина, по нашим наблюдениям, послужил хронографический рассказ, однако разработка некоторых мотивов в мяндинских списках Сказания свидетельствует о том, что библейская версия сюжета ему тоже была известна, и в тех случаях, когда трактовка событий в Хронографе отличалась от библейской, Мяндин использовал последнюю. Например, он сохранил мотив осуждения родителями Самсона за его выбор невесты из среды иноверцев-филистимлян, опущенный в Хронографе.

Второе наблюдение о работе Мяндина с источниками при создании разных списков «Сказания о Самсоне», также соотносится с ранее сделанными наблюдениями на материале других мяндинских переработок. Создавая свои новые версии Сказания (ИРЛИ, УЦ 66 и Як.), как и в ряде других случаев, печорский книжник использовал не только текст своего предшествующего списка, но снова обращался к своему первоначальному источнику – Хронографу. Об этом свидетельствует мотив, введенный Мяндиным только на второй стадии работы над текстом Сказания (УЦ 66, л. 59) и сохраненный в списке Як. (л. 175) – рассказ об избрании Самсона судьей в Израиле, о чем сообщается и в Библии (Суд. 15:20), и в Хронографе (с. 99). По-видимому, заметив этот пропуск в своем первом списке УЦ 267 и посчитав этот мотив значимым, Мяндин ввел его на следующей стадии работы над текстом.

О повторном обращении Мяндина к своему первоначальному источнику – Хронографу – свидетельствует и анализ разночтений трех мяндинских списков «Сказания о Самсоне». Эта тенденция прослеживается, например, в эпизоде загадывания Самсоном своей загадки о льве и меде филистимлянам: глагол «рече», использованный в Хронографе, заменен в УЦ 267 на «сказа» (л. 73 об.), но в

⁹⁵ Эти сказания в переработке И. С. Мяндина были нами рассмотрены в статье: Волкова Т. Ф. Библейские сюжеты в осмыслении печорского книжника XIX в. И. С. Мяндина.

списках УЦ 66 (л. 60 об.) и Як. (л. 177 об.) читается, как и в Хронографе, «рече».

Сопоставляя три мяндинских списка «Сказания о Самсоне», мы прежде всего постарались выяснить, какие мотивы библейского и хронографического источников печорский переписчик сохранил во всех трех списках, а значит, они представлялись ему важными, не подлежащими устранению из сюжета. Оказалось, что печорский книжник во всех трех созданных им версиях Сказания сохранил все ключевые моменты переписываемой истории, однако в разработке сюжета он проявил самостоятельность и создал на разных этапах освоения понравившегося ему сюжета разные сюжетные варианты, в большей или меньшей степени отличные от исходного сюжета.

Выстраивая свою версию истории Самсона, Мяндин прибегает к излюбленному редакторскому приему – сокращению источника. Мы проанализировали тот повествовательный материал, который подвергся сокращению во всех трех версиях мяндинского Сказания. В число сокращенных попали следующие мотивы, читающиеся и в библейском, и в хронографическом сказаниях: благодарственная молитва Маноя за дарование ему сына и принесение им в жертву Богу козленка, два мотива, связанные с посещением самим Самсоном и его родителями филистимлянской Фимнафы, места обитания избранницы Самсона, и мотив прибывания женой-филистимлянкой «кос» Самсона к «ткальной» колоде, дублирующий в Библии и Хронографе рассказ о попытке жены лишить Самсона силы способом «связывания», который подсказал ей сам Самсон, испытывая ее. Эти сокращения вполне традиционны для редакторской работы Мяндина: он убрал мотив жертвоприношения Маноя как не соотносящийся с христианской богослужебной практикой, убрал мотивы посещения Фимнафы, так как они не вписывались в его вариант сюжета о женитьбе Самсона на чужеземке, опустил дополнительный мотив «связывания» Самсона (волосы, прибитые к ткацкому станку), варьирующий основной. Эти сокращения сделаны во всех трех мяндинских списках Сказания.

На втором этапе работы к этим сокращениям добавился еще целый ряд других. Анализ опущенных в списке УЦ 66 мотивов (эти сокращения прослеживаются и в третьем списке Мяндина – Як.) показал, что И. С. Мяндин в ходе повторного редактирования Сказания убирает целую сюжетную линию, связанную с первой женьитьбой Самсона и его активной борьбой с филистимлянами, что будет рассмотрено далее.

Не упоминается в двух позднейших версиях Мяндина и о том, что филистимляне заставили Самсона, потерявшего чудодейственные волосы, работать в молотильне, где у него волосы снова вырастают и он обретает былую силу. В списке УЦ 267 этот мотив объясняет, каким образом Самсон позднее смог осуществить свою месть филистимлянам, обрушив крышу храма, где его привязали к столбам, на которых она держалась. В мяндинских списках УЦ 66 и Як. в силу отсутствия в них мотива отросших у Самсона волос, появляется другая, вполне «земная» и в то же время вполне «героическая» мотивировка возвращения к Самсону былой силы: выставленный на посмешище толпе филистимлян, он *«не возлюбил ругания ихъ»* и *«абие напрасно привлекъ обои столпы и совукупи вмѣсто»* (УЦ 66, л. 64), что и привело к обрушению крыши дома на всех собравшихся.

Сократив целый ряд мотивов, Мяндин на второй стадии работы «стягивает» сюжет, делает его более прямолинейным и быстро развивающимся: завязкой служит сообщение о нападении на Иудею филистимлян и бегстве от них израильтян, попытавшихся сопротивляться врагам. Тогда ситуацию пытается исправить Самсон, поддерживаемый Богом: по пути в землю филистимлян он убивает льва и его челюстью (а не ослиной, как во всех предшествующих версиях) побивает филистимлян, «яко не оста не одного», а затем захватывает их «грады» и «веси», «плениа и побивая» их жителей. Филистимляне просят пощады и отдают ему в жены свою соотечественницу, через которую и пытаются разгадать все загадки Самсона (тогда как в предшествующих версиях их разгадывают поочередно обе жены Самсона).

В этой части повествования в списках УЦ 66 и Як. Мяндин соединяет вместе все мотивы «рассекречивания» Самсона, которые в предшествующем списке, как и в библейско-хронографическом рассказе, разъединены в сюжете рядом мотивов. Так, он переносит сюда загадку Самсона о меде в черепе льва и совершенно меняет контекст введения этой загадки в сюжет. В первоначальной версии Самсон сражается со львом, направляясь свататься к понравившейся ему филистимлянке, его будущей первой жене, а идея загадки возникает у него на обратном пути после сватовства домой, когда он видит мед в черепе льва. Взяв в жены понравившуюся ему филистимлянку, Самсон предлагает ее родственникам разгадать его загадку и в случае, если им это удастся, обещает: *«И азъ вамъ дамъ... 30 ризь льняныхъ и столько же понявъ»* (УЦ 267, л. 73 об.), в противном случае то же самое должны сделать не справившиеся с заданием филистимляне. В такой контекст вписан в УЦ 267 мотив первого предательства жены-филистимлянки, которая передает разгадку заданной Самсоном загадки своим родственникам, и Самсону приходится выполнять обещание. Правда, делает он это оригинальным способом, убив 30 «иноплеменникъ» и их одежду отдав победившим в споре филистимлянам. Догадавшись о том, откуда ее родственники узнали «отгадку», Самсон покидает свою жену, а когда пытается вернуться к ней, она уже оказывается во втором браке. Далее в УЦ 267 следует ряд бурных событий. Самсон мстит родственникам бросившей его жены – сжигает все их виноградники и нивы, в ответ на что филистимляне поджигают дом отца Далиды (так в УЦ 267 именуется первая жена Самсона, в библейско-хронографической версии не имеющая имени), затем Самсон, проникает к ним ночью и расправляется со спящими («порази голени ихъ язвою» – УЦ 267, л. 75 об.). Это приводит к новому нашествию филистимлян на Иудею. Испуганные соотечественники Самсона приходят к нему, намереваясь связать его и отдать филистимлянам. Самсон позволяет им сделать это, но благодаря своей сверхъестественной силе, попав к филистимлянам, разрывает путы и освобождается. В этом контексте в

УЦ 267 и его источниках и появляется фантастический мотив победоносного сражения Самсона, вооруженного ослиной челюстью, с тысячным войском филистимлян. Так завершается в библейской и хронографической версиях и первом мяндинском списке УЦ 267 сюжет о первой женитьбе Самсона, включающий множество эпизодов столкновений Самсона с филистимлянами, в рамках которого сюжетная роль первой жены Самсона весьма скромна. Намного активнее в сюжетном плане рисуется в источниках Мяндина и его раннем списке роль второй жены Самсона, тоже филистимлянки, которой удалось выведать у него главный его секрет – волшебную силу его волос. События, начинающиеся предысторией второй женитьбы Самсона и заканчивающиеся его гибелью под обломками обрушенного им храмового свода, составляют второй сюжет Сказания в УЦ 267 и его источниках.

Совсем иначе разворачивается сюжет у Мяндина в двух других его списках – УЦ 66 и Як.: вместо двух жен-филистимлянок остается одна – Далида, которую он получает в жены после своей победы над филистимлянами, одержанной в самом начале повествования после расправы с ними с помощью львиной челюсти. Все внимание Мяндин на этот раз сосредоточивает на быстро развивающихся событиях иудейско-филистимлянских отношений, в которых центральную роль играет Далида – единственная в этой версии Мяндина жена иудейского героя. В ином контексте здесь предстает мотив разгадывания загадки Самсона филистимлянами. Ему предшествует эпизод, отсутствующий и в библейско-хронографической версии, и в УЦ 267: причиной загадывания загадки филистимлянам здесь служит не корыстный (как в предшествующих версиях Сказания) интерес Самсона, намеревавшегося заполучить легким способом множество богатых одежд, предложив родственникам жены отгадать загадку (будучи при этом уверен, что они ее не разгадают), а выдвижение условий снова пришедшим на Иудею «иноплеменникам», на которых Самсон был согласен не нападать (*«Аще гадания моя разрѣшат, то не иду на нихъ»*). При этом тема разгадывания главной загадки Самсона –

источника его силы – начинает звучать уже в этой части повествования, так как Далиде филистимляне сразу поручают, *«дабы она увѣдала Сампсонову крѣпость и силу его»*. Но в первый раз она *«точию упросивъ еже не воевати земли ихъ мужа своего, зане сродницы суть»* (УЦ 66, л. 60 об.). А условием своего невступления в войну Самсон и ставит разгадывание своей загадки.

Таким образом, в новом контексте, снабженный новыми мотивировками, этот традиционный мотив получает у Мяндина совершенно иную сюжетную функцию, чем в предшествующих версиях Сказания, напрямую включаясь в развитие военных взаимоотношений двух враждующих народов и человеческих взаимоотношений мужа и жены. При этом богатырь Самсон рисуется наивным и доверчивым: *«Она же (Далида. – Т. В.) нача вопрошати с лестию. Онъ же не внять лести лукавья жены и сказа ей все порядку»* (УЦ 66, л. 61 об.), тогда как в библейском повествовании Самсон уступает просьбе жены только после ее семидневного плача, *«ибо она усиленно просила его»* (Суд. 14:17). Эта тема доверчивости Самсона поддерживается Мяндиным и в последующем повествовании. Хотя Самсон и дает жене дважды ложные указания, как можно его лишить силы, но когда она в третий раз спрашивает о его тайне, он снова доверчиво открывает ей истину: *«Онъ же не разумѣ лукавства, рече к ней ...»*.

Некоторое смягчение образа Самсона наблюдается во второй версии Мяндина и в эпизоде загадывания загадки родственникам Далиды. Если в предшествующих версиях Самсон, разъяренный проигрышем и вынужденный расплачиваться с филистимлянами им самим же назначенной ценой – 30-ю сменами одежды, убивает тридцать их сородичей и таким способом расплачивается с ними, то во второй редакции Мяндина он поступает с отгадавшими его загадку вполне благородно: услышав правильный ответ, он *«отпусти ихъ с честию»*.

Однако мотив избиения Самсоном «иноплеменников» Мяндин все же сохраняет во второй версии Сказания, но видоизменяет его и помещает в иной контекст. Когда филистимляне, испуганные

военными успехами Самсона, взмолились о прекращении войны и предложили ему в жены «девицу красну и добру видѣнием», они потребовали от жениха подарка невесте – «100 коней избранных и сто понявь, и сто одежды чистых». Это требование в списке УЦ 66 и толкнуло Самсона отправиться «в поле», где он «изби сто мужей иноплеменикъ и взем от нихъ кони, одежды и понявы и отдасть за жену» (УЦ 66, л. 60). По-видимому, такое поведение Самсона в контексте своеобразного «ультиматума», поставленного ему только что побежденными Самсоном филистимлянами, показалось Мяндину более оправданным, чем в ситуации проигранного Самсоном спора с родственниками жены, которые отгадали его загадку.

Отметим также, что мотив связывания Самсона его женой, получившей подсказку от Самсона, как его лишить силы, на второй стадии редактирования текста Сказания получает дальнейшую разработку в плане беллетризации текста. Он обретает форму «трехступенчатого» микросюжета. Первое связывание Самсона здесь осуществляют сами филистимляне, когда Самсон, придя с женой на пир по их приглашению, «на обѣдѣ упився, ляже» (УЦ 66, л. 61 об.). Тогда «иноплеменницы» напали на него и крепко связали, Но Самсон «абие ... растерза узы и путы, яко паутину, и искочи вонъ ис полаты» (УЦ 66, л. 62). Этот эпизод служит завязкой дальнейшего сюжета, так как именно эта неудача филистимлян и толкает их просить Далиду выяснить у самого богатыря, откуда происходит его сила, что она и делает, дважды (а не один раз, как в предшествующих версиях) связывая Самсона после его ложного объяснения, как с ним можно справиться (способы связывания в версии Мяндина различаются только тем, чем нужно связать Самсона, чтобы он потерял силу: в первом случае – «новыми тетивами», во втором – «новыми власы конскими и ремнями») (УЦ 66, л. 62 об.). При этом вводится восклицание Далиды (также повторенное дважды), которое должно вызвать у Самсона бурную реакцию: «Сампсоне, иноплеменницы на тя!» (УЦ 66, л. 63), после чего Самсон в обоих случаях «абие изскочи и растерза ремни и власы,

яко паутину» (там же), показав тем самым Далиде, что он дал ей неверное объяснение относительно условия утраты своей силы.

Все приведенные выше отличия второй мяндинской версии Сказания от первой (УЦ 267) свидетельствуют о целенаправленной работе печорского книжника над понравившимся ему сюжетом. Упростив запутанный сюжет источников путем устранения одной из сюжетных линий и подчинив его логике причинно-следственного освещения взаимоотношений между иудеями и филистимлянами, Мяндин сконцентрировал внимание на трагической роли в судьбе иудейского судии его жены-чужеземки, а образу самого героя придал черты доверчивости, смягчив проявления его жестокости и сместив акцент повествования в сторону трагического развития его личной судьбы и героической темы борьбы с «иноплеменниками», посягавшими на мирную жизнь его соотечественников.

На третьем этапе осмысления сюжета о Самсоне Мяндин устранил из повествования еще несколько мотивов, составляющих обрамление основного сюжета – предысторию рождения героя и сообщение о его погребении. В списке Як. Мяндин ограничивается лишь упоминанием о том, что Самсон родился «по обѣтованию Божию от израильтянина Маноя», сразу переходя к истории женитьбы Самсона на филистимлянке, а заканчивает повествование рассказом о гибели героя и его мучителей под обломками обрушенной им «палаты»: *«Онъ же привлече обои столпы вмѣстѣ, и паде палата на него, и умре, и мужие иноплеменицы ни оста ни единъ»* (Як., л. 180). Рассказ о Самсоне в сборнике Яковлева невелик по объему и представляет собой краткий пересказ фабулы основной части библейского повествования о Самсоне. В нем, как и в предшествующих версиях, сохранены основные связанные мотивы ветхозаветного сюжета, но, как и в списке ИРЛИ, УЦ 66 произведен ряд композиционных «стяжений», а основные мотивы, восходящие к библейскому повествованию, соединены иными, чем в библейско-хронографическом повествовании, сюжетными связями и получают иные мотивировки и иное осмысление.

В списке Як. заметна и дальнейшая работа Мяндина по упрощению языка Сказания. Приведем один пример. В эпизоде ослепления Самсона филистимлянами в трех списках Мяндина используются разные глаголы, передающие действия ослепителей: в УЦ 267, вслед за Хронографом, используется глагол «избодоша» («...у него *избодоша очи...*»), в УЦ 66 – «извертѣша» («*и извертѣша очи Сампсону*»), а в списке Як. – «ослѣпиша» («...*ослѣпиша его...*»). Этот пример наглядно показывает принцип стилистической редактуры текста, которую проводил печорский книжник, от списка к списку упрощая текст, приближая его язык к привычным для его земляков формам. Продолжается и работа по сокращению текста внутри сохраняемых мотивов. Например, сообщение о том, что Самсон был в Израиле судьей, в списках УЦ 66 включающее упоминание о том, что Самсон стал судьей, когда «возмужа» и характеристику его в этой должности («*судяше праведно, мзды ни от кого же не приемля*» (л. 59)), в Як. сводится к короткой фразе: «*Прежде Давыда и Соломона бысть во Израила судия именем Сампсон*» (л. 175).

Таким образом, изучение еще одной переработки И. С. Мяндина – библейского сюжета о Самсоне и Далиде – в очередной раз показало, насколько осмысленной и целенаправленной была редакторская работа печорского крестьянина, постепенно осмыслявшего понравившийся ему сюжет, внося в него пропущенные на начальной стадии важные мотивы и устраняя незначительные. Общая тенденция, прослеживающаяся в целом ряде переработок Мяндина, в том числе и библейских сюжетов, состоит в стремлении печорского редактора к упрощению сюжета, сокращению текста, его стилистической обработке. И каждое новое исследование дополняет это наблюдение конкретными нюансами и новыми примерами.

Сказание о царствовании Соломона

Царь Соломон был третий царь Израильско-Иудейского царства, правление которого (970/969–931 гг. до н. э.) называют «зо-

лотым веком» Израиля, поскольку государство в этот период переживает экономический расцвет. Соломон известен своей мудростью, которая вошла в легенды, ему приписывается множество мудрых изречений и целые книги (в Священном Писании это Притчи, Екклесиаст, Песнь песней, а также два Псалма – 72 и 127)⁹⁶. Соломон, сын Давида и Вирсавии, стал преемником отца в обход старших братьев. Придя к власти, он жестоко расправился со своими противниками, в том числе и с братом Адонией, пытавшимся захватить престол. Рассказ о правлении Соломона читается в Библии в III книге Царств (2–11).

Печорские списки «Сказания о Соломоне» были исследованы моей ученицей М. В. Михайловой⁹⁷ и ранее ее наблюдения уже использовались мною в обзорной статье, посвященной ряду библейских сюжетов в переработке И. С. Мяндина⁹⁸ и в предисловии к публикации текста Сказания по мяндинским спискам⁹⁹. Приведем главные из них, помогающие понять своеобразие трех мяндинских списков «Сказания о Соломоне».

В печорских сборниках, созданных И. С. Мяндиным, сохранилось три его списка «Сказания о Соломоне». Список ИРЛИ, УЦ 267 (л. 123 об.–134 об.) отражает первую стадию в освоении Мяндиным сюжета о правлении царя Соломона, ИРЛИ, УЦ 66 (л. 75 об.–86) – вторую, а список РНБ НСРК О.100 (далее – Як.), л. 169–174 об. – последнюю, завершающую. Списки эти представляют собой три разные печорские редакции Сказания.

В качестве основного источника Мяндин использовал хронографический рассказ, восходящий к библейскому тексту и сохраняющий его во всей сюжетной полноте. В характере переработки

⁹⁶ *Тантлевский И. Р.* История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма. С. 193.

⁹⁷ *Михайлова М. В.* Библейский сюжет о царе Соломоне в хронографической и печорской редакциях

⁹⁸ *Волкова Т. Ф.* Библейские сюжеты в осмыслении печорского книжника XIX в. И. С. Мяндина

⁹⁹ *Волкова Т. Ф.* Неизданные литературные переработки усть-цилемского книжника И. С. Мяндина... С. 53–56.

Мяндиным материала источников прослеживаются тенденции, сходные с работой Мяндина над сюжетом «Сказания об Иосифе Прекрасном», которое читается также в сборниках УЦ 267, УЦ 66 и Як. и было рассмотрено нами выше. На первом этапе – в списке УЦ 267 – еще сохранены все основные сюжетно-композиционные элементы хронографического повествования, некоторые из которых при дальнейшей переработке текста будут или опущены, или изложены иначе, но уже начата работа по сокращению текста источника, характерная для переработок Мяндина (например, опущен обстоятельный рассказ Хронографа о расправе Соломона с противниками сразу после его вступления на царство). На втором этапе (список УЦ 66) редакторская работа над Сказанием углубляется: с одной стороны, И. С. Мяндин продолжает сокращать текст источника (сокращено количество «встреч» Соломона с Богом: Господь является царю лишь один раз – в начале его правления, – чтобы испытать царя дарами; опущены рассказы о визите царицы Савской к Соломону, о противниках, посланных царю Богом в наказание за его неверность), с другой – расширяет некоторые эпизоды и вводит новые, восходящие к апокрифическим источникам (развернутый рассказ об использовании Соломоном легендарной «печати» для того, чтобы привлечь демонов к строительным работам, отсутствующий в УЦ 267, а в Хронографе представленный лишь кратким упоминанием; рассказ о том, как Соломон, оставшись без спасительной «печати» в открытом море после кораблекрушения, перехитрил демонов: сделав вид, что поклоняется злым духам, поклонился «на свою руку», на которой было изображение «Спасителя»¹⁰⁰).

Некоторые мотивы получают в списке УЦ 66 дальнейшую разработку. Например, мотив женолюбия Соломона, присутствующий и в Хронографе, и в списке УЦ 267, на второй стадии работы обогащается подробным описанием придворной жизни Соло-

¹⁰⁰ Эта деталь свидетельствует о смешении в сознании автора ветхозаветной и новозаветной истории: ветхозаветный царь Соломон становится христианином.

мона, в котором легко узнается характерный для мяндинских вставок стиль, обнаруживающий в повествователе демократического носителя языка XIX в.¹⁰¹: «...Царь Соломонъ с прекрасными царевнами и княжнами обѣдалъ и наслаждался земными сладостями. А потомъ имѣлъ охоту разгуливаться по прекрасным садам и аллеям с тѣми же дѣвицами и вельможами и предстоящими юношами» (УЦ 66, л. 81–81 об.). Это описание в УЦ 66 имеет не только конкретизирующую, но и мотивирующую функцию: читателю становится более понятен конец повествования о судьбе Соломона, наказанного Богом за то, что он пошел на поводу у своих жен-язычниц, так как ранее уже рассказано о пагубном пристрастии царя к «прекрасным царевнам и княжнам». Такой финал Сказания также появляется лишь на второй стадии работы Мяндина над сюжетом о Соломоне. Здесь повторно используется мотив «соломоновой хитрости» – обманной попытки поклонения царя не языческим идолам, а «знамению Спасителя» на своей руке. Однако, по версии Мяндина, Бог на этот раз уже не простил Соломону его измены.

В результате проделанной Мяндиным редакторской работы в списке УЦ 66 «создается противоречивый образ царя Соломона: ему присущи одновременно религиозность и “светскость”, мудрость и хитрость. Образ царя намеренно “снижен” (Соломон не лишен человеческих слабостей), приближен к простому читателю, соотнесен в своем поведении с человеком-христианином, пытающимся с помощью Христа защититься от демонов-искусителей»¹⁰².

На третьем этапе редакторской работы И. С. Мяндина – в списке Як. – печорским книжником проводится последовательная работа по идеализации образа Соломона. Она ощущается уже в самом начале повествования: описанию вступления Соломона на царствование в этом списке предшествует эпизод «испытания дарами», в результате которого Соломон получает от Бога дар пре-

¹⁰¹ На этот стиль впервые обратил внимание О. В. Творогов. См.: *Творогов О. В.* Троянская история в переработках усть-цилемских книжников. С. 232.

¹⁰² *Михайлова М. В.* Библиейский сюжет о царе Соломоне ... С. 80.

мудрости, после чего он приступает к усмирению внешних и внутренних врагов, введению государственных законов и строительству «великолепного храма Превышнему», которое изображается Мяндиным как «пламенное желание» самого царя, а не только как исполнение повеления Бога. Идеализации героя способствует и устранение из сюжета Сказания на этом этапе переработки и ряда эпизодов, снижающих образ царя или отвлекающих внимание читателя от главной художественной задачи – создать образ идеального правителя, стремящегося установить порядок в своем государстве, послушного воле Бога и своего отца Давида. Так, в списке Як. отсутствует эпизод «поединка» Соломона с демонами, когда он уступает им и все же поклоняется духам; ослаблена тема женолюбия Соломона: царь в этом списке всегда окружен не прекрасными девицами, а вооруженными юношами как подобает герою-воину. Переосмыляется в списке РНБ в соответствии с тенденцией к идеализации образа главного героя и концовка рассказа. Соломону Яхве прощает его измену (поклонение сидонскому кумиру), так как он лишь *«по наружности приступи к языческим богам <...>, но мыслию не отступаше от истиннаго Бога»* (Як., л. 174 об.). В результате такой редакторской работы в списке Як. в центре сюжета оказывается образ идеального мудрого правителя, верного божьим заповедям и поэтому имеющего поддержку свыше во всех своих начинаниях и прощение за некоторые необдуманные поступки.

Сказание об Эсфире

В канонической еврейской Библии Книга Эсфирь – двадцать первая книга, входящая в раздел Писаний. В православном каноне она помещена между книгами Неемии и Иова и содержит 10 довольно обширных глав. Действие в книге Эсфирь происходит в

г. Сузы¹⁰³ и отнесено к так называемому персидскому периоду в истории еврейского народа (539–331 гг. до н. э.), когда значительная часть израильтян получила возможность вернуться в Палестину из Вавилонского плена. Однако многие изгнанники, несмотря на призывы своих пророков Исаяи и Иеремии уйти из Вавилона¹⁰⁴ предпочли в Палестину не возвращаться. Главные герои сказания – Мардохей и его воспитанница двоюродная сестра Эсфирь, осиротевшая после смерти родителей, – были из числа оставшихся в Персидской империи. Персидский царь, взявший в жены израильтянку Эсфирь за ее красоту и ум, называющийся в русской Библии Артаксерксом, правил Персидской империей с 485 по 465 гг. до н. э. и известен как сильный и деятельный правитель. Уникальность Книги Эсфирь ученые видят прежде всего в том, что в ней содержится много интересной информации о характере жизни в Персидской империи в VI–V вв. до н. э., что не позволяет видеть в сказании об Эсфири только псевдоисторическую повесть, как иногда она оценивается некоторыми исследователями. Вместе с тем нельзя ее воспринимать и как подлинную историю из времен царя Артаксеркса: наряду с целым рядом деталей, свидетельствующих о хорошем знакомстве ее автора с государственным устройством и обычаями Персии, в ней обнаруживаются и явно неправдоподобные детали: 180-дневный пир царя Артаксеркса (Эсф. 1:1–4), издание царем указа об истреблении целого народа (Эсф. 3:8–15), женитьба Артаксеркса на простой израильтянке (Эсф. 2:17), тогда как персидский монарх мог взять себе жену только из знатного персидского рода и др. Учитывая все это, книгу Эсфирь в жанровом отношении исследователи определяют, скорее, как стилизованную новеллу из жизни персидского двора. Что касается датировки Книги Эсфирь, то в научной литературе наиболее вероятной считается гипотеза о том, что она начала складываться на исходе периода

¹⁰³ Сузы – один из самых древних городов мира в прошлом – столица государства Элам. Находится в современной иранской провинции Хузестан недалеко от границы с Ираком и сейчас называется Шуш.

¹⁰⁴ См.: Ис. 48:20; Иер. 50:8; 51:6

персидского господства (середина IV в. до н. э.), но ее масоретская версия приняла свою окончательную форму уже в эллинистическую эпоху, то есть не ранее последней трети IV в. н. э.¹⁰⁵ Есть и более критические оценки достоверности описанных в библейском сказании об Эсфири событий. Так, Зенон Косидовский относит Сказание об Эсфири (как и сказание о Юдифи) к жанру мидрашей¹⁰⁶, а приключения Эсфири и Мардохея, по мнению ученого, представляют собой «типичный пример восточной сказки»¹⁰⁷.

«Сказание об Эсфири» читается и в составе Русского Хронографа в главе 83 «Изъбранно отъ книги, глаголемыя Есфирь»¹⁰⁸, содержащей сильно сокращенную версию библейской книги Эсфирь. Следуя в основных мотивах за текстом Библии, составитель хронографического рассказа опустил целый ряд подробностей придворной жизни персидского царства и даже целые сюжетные эпизоды. Прежде всего, в Хронограф не вошел первый эпизод библейской книги о гордой царице Астинь, не пожелавшей выполнить просьбу супруга-царя показаться на пиру перед его гостями. Кроме того, повествование Хронографа из-за стремления его составителя сократить текст теряет иногда логичность и делается непонятным.

Таким образом, в распоряжении печорского книжника, заинтересовавшегося сюжетом об Эсфири, были два весьма разных источника: библейское сказание, изобилующее подробностями жизни при дворе персидского царя Артаксеркса, и хронографический рассказ, сохранивший все основные фабульные мотивы библейского повествования, не добавляя к ним ничего нового, но сократив все его подробности, что привело в ряде случаев к сюжетной нечеткости, запутанности повествования, в Библии совершенное логичное и понятное во всех деталях.

¹⁰⁵ См.: Эсфирь.

¹⁰⁶ Косидовский З. Библейские сказания. С. 426.

¹⁰⁷ Там же. С. 428.

¹⁰⁸ Полное собрание русских летописей. Т. 33. Ч. 1. Хронограф редакции 1512 г. С. 165–166.

Сравнение текста этих источников Мяндина с текстом его собственных списков «Сказания об Эсфири» показывает, что печорский редактор многое взял именно из библейского сюжета, а хронографический текст, возможно, подсказал ему «алгоритм» сокращения библейского рассказа. При этом печорский книжник устранил повторы библейского текста, опустил его многочисленные подробности и описания, непонятные читателям мяндинских повестей – печорским крестьянам, но при этом в большей степени, чем Хронограф, сохранил логику повествования и по-своему осмыслил и художественно доработал некоторые эпизоды и мотивы.

Сюжет об Эсфири дошел до нас в двух развернутых мяндинских вариантах и одном кратком. Развернутые версии «Эсфири» читаются в тех же сборниках ИРЛИ, УЦ 267 (л. 211 об.–220) и УЦ 66 (л. 107 об.–115), в которых находятся и первоначальные варианты уже рассмотренных выше мяндинских сказаний об Иосифе Прекрасном, царе Соломоне и Самсоне. Краткая версия «Сказания об Эсфири» входит в состав еще одного Мяндинского сборника, где собраны краткие варианты сюжетов из библейской истории – ИРЛИ, УЦ 69 («Сказание об Эсфири» находится на л. 24 об.–26 об.).

История о взаимоотношениях Артаксеркса, Мардохея и Амана, вельможи царя, привлекла печорского книжника, вероятно, тем, что затрагивала излюбленные темы, привлекавшие его и в других переработанных им переводных повестях – темы предательства, зависти и клеветы, разрушающих родственные и дружеские связи; темы духовной «слепоты» человека, верящего клеветнику и отстраняющего от себя близкого человека, гордыни, толкающей на месть и преступление. Некоторые из таких повестей мы рассмотрели в первой главе монографии. Была близка И. С. Мяндину и героическая тема, звучащая в «Сказании об Эсфири»: рядом с фигурой Эсфири, спасительницы своего народа, в сознании печорского книжника пребывал и другой героический образ из ветхозаветной истории – образ Юдифи, которой он посвятил другую свою переработку (о ней пойдет речь ниже). О том, что

обе эти героини в сознании Мяндина стояли рядом, свидетельствуют характерные опiski в обоих полных мяндинских списках «Сказания об Эсфири», когда он вместо «Эсфирь» сначала пишет «Юдифь», а потом исправляет (УЦ 267, л. 216) или вообще не замечает опiski и не исправляет ее (УЦ 66, л. 113).

Что же вышло из-под пера печорского книжника при создании его версий «Сказания об Эсфири»? Во-первых, отметим, что сопоставительный анализ двух мяндинских списков, содержащих полную версию Сказания, показал, что наиболее близок по мотивам к библейскому и хронографическому рассказам текст списка УЦ 267, что вполне соотносится с выводами относительно характера мяндинских списков других сказаний, читающихся в этом сборнике. Во всех случаях именно списки из этого мяндинского сборника являются наиболее полными и максимально приближенными к библейским и хронографическим рассказам. В них еще во многом сохраняется древнерусский язык повествования с отдельными вкраплениями мяндинского крестьянского языка XIX века.

Во-вторых, оказалось, что другой мяндинский список «Сказания об Эсфири» – УЦ 66 представляет собой дальнейшую разработку библейского сюжета, проведенную печорским книжником. Текст ее в ряде случаев совпадает с текстом списка УЦ 267, что свидетельствует об их принадлежности одному составителю, но сюжет в УЦ 66 разработан иначе, расставлены другие акценты в повествовании.

Приведем основные выводы нашего исследования¹⁰⁹. Итогом проделанной Мяндиным на первом этапе редакторской работы (список УЦ 267) стала переакцентировка сюжетных доминант в истории Эсфири. Если развернутый, изобилующий подробностями библейский рассказ погружает нас в далекую эпоху Персидского царства, пришедшего на смену Вавилонскому, рисуя жизнь в нем не вернувшихся на родину израильтян, а конечная цель его – осветить истоки еврейского праздника Пурим, установленного в па-

¹⁰⁹ Подробнее см.: *Волкова Т. Ф.* Неизданные литературные переработки устьцелемского книжника И. С. Мяндина. С. 101–109.

мать об избавлении израильтян от уничтожения в царствование Артаксеркса, то мяндинский рассказ, очистившись от подробностей, далеких от жизни печорской деревни и во многом непонятных читателям Мяндина, строится по модели произведений переводной беллетристики, вполне освоенной печорским книжником, с ее устойчивыми сюжетными ходами и героями, а на первый план в УЦ 267 выдвигается сама Эсфирь, самостоятельно принимающая решения, не лишенная обычных человеческих страхов, но смело их преодолевающая, легко покоряющая сердце персидского царя и верная своему народу. Лишившись атмосферы библейского рассказа, сюжет о героической Эсфири под пером Мяндина превратился в почти вневременную историю о гордости, клевете и зависти, которые в конечном счете наказываются, а преданность и верность награждаются.

Сохраняя в целом такую направленность сюжета, Мяндин на втором этапе работы над «Сказанием об Эсфири» (список УЦ 66), еще больше переработал его, сместил некоторые акценты и создал новый вариант этой библейской истории. Во-первых, он заново обратился к библейскому сюжету и ввел некоторые детали, отсутствующие в списке УЦ 267; во-вторых, произвел композиционную перестройку текста; в-третьих, иначе сюжетно разработал ключевые эпизоды; в-четвертых, опустил некоторые мотивы, на втором этапе работы показавшиеся ему не убедительными; в-пятых, по-иному изобразил финал описываемых событий, осветив его своим пониманием истории еврейского народа, в котором историческая хронология занимала не столь важное место. Приведем несколько наиболее важных наблюдений, с помощью каких сокращений, вставок и композиционных изменений это достигается.

В списке УЦ 66 повествование начинается не с пира Артаксеркса, служащего в библейском рассказе и в первой мяндинской версии Сказания (УЦ 267) завязкой дальнейшего сюжета (так как, отстранив Астинь, царь оказывается перед необходимостью искать новую супругу), а с развернутой экспозиции, в функции которой выступает литературно разработанный эпизод о подслушанном Мардохеем разговоре евнухов, задумавших погубить царя. Вслед-

ствие этого образ Мардохея укрупняется и выдвигается в сюжете на первый план. Работая над этим эпизодом, Мяндин, с одной стороны, сохраняет уже введенные им ранее (в УЦ 267) подробности (Мардохей обнаруживает заговорщиков *«ходя в палатѣ царевѣ»*; тихий разговор евнухов, переданный иной формулой – *«слышавъ нѣкихъ шепчущихъ»*, стремительность действий Мардохея – *«абие ... скоро тече к царю»*), с другой, добавляет в УЦ 66 новые подробности: увидев шепчущихся евнухов, Мардохей *«абие утаився»* и *«нача назирати»*, что будет дальше; уточняется, где в это время находился царь: *«бѣ бо в то время царь с малыми отроки в саду своемъ»* (л. 108) и создается целая сцена, рисующая обстоятельства передачи Мардохеем царю подслушанного разговора, в которой изображается поведение Мардохея (*«падь пред ногами его»*), приводится этикетная просьба Мардохея разрешить ему *«рещи слово»*; изображается и реакция царя на неожиданное появление перед ним Мардохея (*«Удивльжесея царь таковой вещи»*), и последующие действия Мардохея (*«воставъ ... и нача повѣдовати»*). Вносится дополнительная деталь и в описание дальнейшего поведения царя, узнавшего о готовящемся на него покушении – *«бысть остороженъ от евнухъ сихъ»*. Таким образом, краткое сообщение и библейского рассказа, и списка УЦ 267 в новой мяндинской версии Сказания превращается в зримую сцену, в которой читатель видит и место действия (сначала царские палаты, потом дворцовый сад), и поведение героев, слышит произносимые ими слова. Эта тенденция прослеживается и в дальнейшем повествовании списка УЦ 66.

Значительно перерабатывается Мяндиным в УЦ 66 и эпизод, описывающий реакцию Мардохея и Эсфири на указ царя об истреблении всего еврейского народа. Узнав о том, что царь *«повелъ на иудея»*, Эсфирь в УЦ 66 *«зѣло оскорбися»*, но в отличие от повествования УЦ 267, она не впадает в траур, не постится, а сразу *«облечесе в свѣтлы[я] своя ризы и многоценны[я] царьския одѣяния и поиде в полаты к царю»* (л. 211 об.). В следующем далее кульминационном эпизоде Сказания, описывающем приход Эсфири к Артаксерксу с намерением спасти свой народ, Мяндин ис-

пользует иные, чем в УЦ 267, подробности. Во-первых, Эсфирь в УЦ 66 *«ста пред царем и поклонися до земли»* (л. 111 об.), в то время как в УЦ 267 она *«паде от страха»*; во-вторых, резкое изменение в настроении царя, смотревшего сначала на Эсфирь *«ярм оком»*, а затем *«весело нача глаголати»* к ней, мотивируется в УЦ 66 не зрелищем потерявшей сознание Эсфири, а лишь ее слезами (*«видѣ ю плачущуюся, абие смягчися»* – л. 112). Помимо этих стилистических изменений Мяндин производит далее композиционное стяжение, соединив приход Эсфири к Артаксерксу с моментом составления царем после клеветы Амана указа об истреблении евреев.

Характерные изменения внесены Мяндиным и в текст самого этого указа: в нем царь повелевает *«до конца искоренити»* иудеев и *«град и храм разорити до основания, а иудей ... преселити»* (л. 111 об.). Здесь мы явственно ощущаем, с одной стороны, попытку Мяндина использовать какие-то свои общие представления о библейской истории, с другой – весьма нечеткий характер этих представлений: печорский книжник явно путает две эпохи, приписывая периоду персидского владычества, пришедшего на смену вавилонскому, события, произошедшие намного раньше, совершенно в другую эпоху – взятие Иерусалима Навуходоносором, сопровождавшееся разрушением главного храма израильтян (2 Пар. 36:15–31). В соответствии с этим хронологическим сдвигом в конце «Сказания об Эсфири» по списку УЦ 66 Артаксеркс повелевает евреям, живущим в его царстве *«по-прежнему устроить градъ и храмъ и всѣмъ изыти во свою землю и житье-вотати»* (л. 114 об.–115).

В новой своей версии «Сказания об Эсфири» Мяндин все важнейшие финальные события сосредоточивает в двух, следующих одна за другой сценах, разворачивающихся сначала в покоях царицы, затем в главной палате царя и происходящих в один непрерывный отрезок времени: обличение Амана Эсфирью, вопросы царя к Аману о способах награждения почитаемого вельможи и казни его соперника, сам процесс награждения по ритуалу, описанному Аманом, его врага Мардохея и последующая казнь Амана на «древе»,

заготовленном для Мардохея, которое в УЦ 66 также находилось именно в царском дворце (а не во дворе у Амана, как в УЦ 267).

Редакторская работа Мяндина на втором этапе осмысления сюжета об Эсфири позволила печорскому книжнику успешно решить сразу несколько художественных задач. Во-первых, Мяндину удалось сделать сюжет Сказания более стремительным, усилить звучание в нем назидательных «бумеранговых» мотивов: способ казни, предназначенный врагу, оборачивается способом наказания самого злоумышленника; награда, предложенная для себя, становится наградой для другого. Во-вторых, Мяндин еще более подчеркивает в этой версии мудрость и находчивость Эсфири и убедительно показывает торжество справедливости, что характерно для многих его переработок. В-третьих, с еще большей силой в этой версии Мяндину удалось раскрыть тему, также привлекающую его внимание и в других переработанных им сюжетах, – тему превратностей судьбы, которые могут в один момент вознести человека на вершину власти, но с такой же стремительностью низринуть с этих высот (см. например, переработку Мяндиным повестей о гордом царе Агге, об Акире Премудром), что выражено в списке УЦ 66 «Сказания об Эсфири» в коротком резюме печорского редактора: *«И тако имъже судом судил искреннему, самъ бысть осужденъ»* (л. 114 об.).

Сказание о Юдифи¹¹⁰

Библейская книга Юдифь входит в число так называемых второканонических книг. Она читается в составе Септуагинты и является частью канона Ветхого завета католической и православной церквей, но иудеями и протестантами считается апокрифом. Книга

¹¹⁰ Основой для этого раздела главы послужило предисловие к публикации мяндинских списков Сказания о Юдифи (Волкова Т. Ф. Неизданные литературные переработки усть-цилемского книжника И. С. Мяндина. С. 3–88). Первоначальная разработка темы была проведена моей ученицей Д. М. Исмаиловой в рамках дипломной работы 2009 г.: Исмаилова Д. М. Библейские сказания в редакциях печорского книжника И. С. Мяндина.

сохранилась лишь в греческом переводе (оригинала на иврите нет) и дошла в четырех основных греческих версиях¹¹¹. Она состоит из 16 глав и читается в русской Библии после Книги Товит.

Книга Юдифь – одна из самых далеких от исторической правды книг Библии. Она имеет явно легендарный характер: события ее, несмотря на упомянутые в ней имена некоторых исторических деятелей (например, халдейского (вавилонского) царя Навуходоносора, правившего в 605–562 гг. до н. э., названного в Библии владыкой ассирийским) с трудом датируются исследователями в рамках второй половины первого тысячелетия до н. э.

В жанровом отношении библейская книга, посвященная Юдифи, сближается исследователями с дидактическими сказаниями – «мидрашами», распространившимися в период после вавилонского пленения среди евреев, живших в Иудее, Вавилонии и Египте. Они представляли собой назидательные истории, которые народ передавал из уст в уста, чтобы поддержать патриотический дух или выразить какую-либо философскую мысль, тревожившую тогдашние умы¹¹². «Сказание о Юдифи» является одной из таких легендарных историй, сложившихся на основе устных преданий, в которой, тем не менее, нашли отголосок и подлинные исторические события. Некоторые исторические намеки, скрытые в тексте Сказания, привели исследователей к выводу о том, что действие его следует отнести к более поздней эпохе персидского царя Артаксеркса III Оха, который царствовал в 359–338 гг. до н. э., ибо документально доказано, что его главнокомандующего, как и в библейском сказании, звали Олоферном и что его помощником был евнух Багой, также фигурирующий в библейском повествовании. Создание же этого библейского сказания исследователи относят к еще более позднему времени – ко II в. до н. э., к тому периоду, когда в Иудее, находившейся под властью сирийской династии селевкидов, началась повстанческая борьба Маккавеев. Легенды,

¹¹¹ См.: Юдифь.

¹¹² Косидовский З. Библейские сказания. С. 426.

подобные легенде о Юдифи, утверждали еврейский народ в вере, что Яхве не покинет свой народ в трагические и переломные моменты его истории, поддерживали дух у восставших и побуждали к стойкому сопротивлению¹¹³.

Три списка «Сказания о Юдифи», созданные И. С. Мяндиным, появились из-под его пера, по-видимому, в той же последовательности, что и списки «Сказания о Соломоне»: первоначальная версия отразилась в списке ИРЛИ, УЦ 267 (л. 196–211 об.), следующая – в списке ИРЛИ, УЦ 66 (л. 86–94 об.), а завершающий этап редакционной работы Мяндина над этим сюжетом – в списке РНБ, НСРК, О. 100 (далее – Як., л. 147–154).

Сопоставительный анализ списков Мяндина, библейского текста и текста Хронографа, показал, что в ряде случаев текст печорских списков ближе не к хронографическому рассказу, в большей степени ориентированному на изложение конкретного хода событий, а к библейскому повествованию, в котором ощущается провиденциальное освещение событий. Причем ряд мотивов библейского сказания, имеющих провиденциальный подтекст, сохранен Мяндиным во всех трех списках. Так, печорский книжник вслед за библейским текстом рассказывает о молитве к Богу напуганных приходом войск Олоферна жителей Иерусалима¹¹⁴, которые *«пришедше ко храму Господню, и падше, и посыпаша перстию главы своя, и возопиша ко Господу»*, прося его не дать *«в расхищение младенецъ, и жен в поругание, и святая в осквернение»* (УЦ 267, л. 198 об.). Это молитвенное обращение к Богу иерусалимцев делает провиденциально мотивированным дальнейший рассказ о решении Юдифи отправиться в лагерь врагов: *«И услыша Господь гласъ ихъ, и посла имъ помощь свою сице»* (УЦ 267, л. 198 об.–

¹¹³ Там же. С. 427–428.

¹¹⁴ Мяндин заменил городок Ветилуя – родной город Юдифи, находившийся, согласно Библии, в долине Ездрилона и охранявший путь к Иерусалиму, – более известным печорским крестьянам иудейским городом Иерусалимом. Ученые считают, что Ветилуя, скорее всего, вымышленный географический пункт, т. к. не сохранилось никаких следов подобного поселения (см.: Большой путеводитель по Библии. (Перевод издания Дрёмер Кнауэр, Мюнхен). М., 1993. С. 243–244).

199). Таким образом, Юдифь предстает у Мяндина, как и в библейском рассказе, посланницей Бога, призванной спасти еврейский народ. Сохраняет И. С. Мяндин и другой провиденциальный мотив, почерпнутый также в Библии: Юдифь во время пребывания ее в лагере Олоферна ежедневно – через молитву – поддерживает связь с Богом: *«И исхождаше к нощи в дебрь, и умывашеся во источникъ, и моляшеся Богу, да управитъ путь ея»* (УЦ 267, л. 204). Провиденциальному звучанию рассказа у И. С. Мяндина способствует и концовка Сказания, где в контексте молитвенной благодарности народа за изгнание врагов из Иерусалима упоминается наряду с Богом и Юдифь, что дорисовывает ее образ исполнительницы божественной воли.

Сохранил И. С. Мяндин во всех трех списках и подробное библейское описание праздника, устроенного Олоферном в своем лагере (предельно лаконичное в Хронографе), так как оно объясняло, как иерусалимской посланнице удалось осуществить свой замысел, художественно мотивировало сюжетный ход событий. Это стремление к мотивированности повествования (которая не всегда присутствовала в древнерусских текстах) прослеживается и в других переработках печорского книжника.

Отметив общую для всех мяндинских списков «Сказания о Юдифи» провиденциальную направленность и ряд общих эпизодов, восходящих к библейскому сюжету, обратимся к индивидуальным особенностям этих списков. Список УЦ 267 является самым подробным, наиболее близким к источникам – библейскому и хронографическому рассказам. В нем сохранился ряд эпизодов, которые Мяндин при последующей переработке сюжета опустил: рассказы о военных действиях царя Навуходоносора (Дария в Хронографе), предшествовавших походу Олоферна, о неповиновении Навуходоносору Иудеи; об отправке им в Иудею войска во главе с Олоферном, о перекрытии жителям Иерусалима доступа к источникам воды, описание возвращения Юдифи домой после убийства Олоферна, эпилог о дальнейшей жизни Юдифи. Все эти мотивы отсутствуют в двух других списках Мяндина.

Списки УЦ 66 и Як. отражают последующую переработку Мяндиным первоначальной версии Сказания. Они близки по содержанию и тексту. На этой стадии работы помимо сокращения ряда эпизодов, которые читаются в списке УЦ 267, Мяндиным смещены некоторые акценты в повествовании, а некоторые эпизоды разработаны по-новому. Если в Библии, Хронографе и списке УЦ 267 в начале повествования помещен пролог, рассказывающий предысторию похода на Иерусалим Олоферна, в котором описана неудачная попытка Навуходоносора без военных действий покорить окрестные страны и мотивировано его решение послать в Иудею своего военачальника, то в мяндинских списках УЦ 66 и Як. главным действующим лицом сразу становится Олоферн, и внимание читателя сосредоточивается на основной сюжетной линии. Опускает И. С. Мяндин в рассматриваемых двух списках и один из ярких эпизодов первоначальной версии, рисующих перипетии осады Иерусалима – о том, как воины Олоферна *«запроша исходы водния»*, снабжавшие Иерусалим водой, и в городе началось *«велие безводие»*. Зато в намерения Олоферна, пришедшего в Иудею, добавляется мотив, отсутствующий в УЦ 267, – *«разорити до основания храмъ»*, посвященный *«Богу вышнему святому израилеву Саваофу»*. Это намерение Олоферна, о котором сообщается в экспозиции повествования, сюжетно мотивирует жестокую расправу с ним *«посланницы Бога»* – Юдифи, так как Олоферн, по сюжету этих мяндинских списков, намеревался не только захватить власть в непокорном городе, но и разрушить *«дом»* Бога.

Не сохраняется в списках УЦ 66 и Як. и мотив объяснения героиней стражникам Олоферна причины своего побега из Иерусалима. Все объяснения Юдифь дает самому Олоферну. Этот прием *«стяжения текста»*, когда устраняются эпизоды и мотивы, отчасти дублирующиеся в последующем повествовании, также часто используется Мяндиным в его редакторской работе, чтобы придать повествованию больший динамизм, *«выпрямить»* сюжет.

Совершенно по-новому в списках УЦ 66 и Як. Юдифь объясняет Олоферну, почему она покинула осажденный Иерусалим. В пер-

вой версии, близкой к источникам, она напоминает Олоферну провиденциальное объяснение непобедимости иудеев, которое дал царю Навуходоносору иудей Ахиор, приведенное в прологе повествования. По словам Ахиора, Бог будет поддерживать свой народ до тех пор, *«дондеже хранять заповѣди его»*. Если же они соблюдаться не будут, *«тогда Богъ раз[г]нѣвается и предасть ихъ»* в руки врагов. Теперь же, – объясняет Олоферну Юдифь, когда жители Иерусалима, оставшиеся без воды и пищи, вынуждены *«ясти закономъ отречѣное»*, *«иже освященное и хранимо иереи»*, они вступили на путь нарушения закона и вскоре Господь лишит их своей защиты. Поэтому она и покинула обреченный на гибель город. А для выяснения момента, когда божественное покровительство снимется с иерусалимцев, она просит Олоферна разрешить ей ежедневно молиться Богу, который *«возвѣститъ»* ей *«егда согрѣшатъ пред нимъ»* иерусалимцы, а она сообщит об этом Олоферну.

Перерабатывая текст Сказания, Мяндин сократил те мотивы, на которых держалось объяснение Юдифи о причинах ее прихода к Олоферну в УЦ 267. Поэтому ему пришлось вложить в уста Юдифи другое объяснение ее бегства из Иерусалима. При этом, как и в других переделках Мяндина, печорский книжник находит вполне «реалистическое» и понятное его читателям, как и герою повествования Олоферну, объяснение поведения Юдифи: по ее словам, она советовала своим «соотечественникам», *«яко лучше покоритися без брани славным персом, нежели противитися имъ»*, но иерусалимцы не только не вняли ее совету, но изгнали ее «из соньма» и утром намерены были ее *«убити и имѣние разграбити»*. Это якобы и побудило Юдифь убежать ночью *«в полки перскія»*. Таким образом, провиденциальная трактовка поведения Юдифи, якобы уstraшившейся гнева Господня на иудеев, предложенная героиней Олоферну в источниках мяндинского Сказания и близком к ним списке УЦ 267, на второй стадии работы печорского книжника над текстом Сказания уступает место вполне земным мотивам – угрозе жизни от соплеменников и потери имущества.

Опускает Мяндин в двух последующих списках Сказания и короткий эпилог, сообщающий о полученных Юдифью за ее подвиг наградах («и даша *Июдифе шатерь Олоферновъ и вся сосуди сребрени и одры, и умывальницы*»), о ее долгой жизни вдовой и погребении в родном городе. Такому эпическому финалу Мяндин предпочел в списках УЦ 66 и Як. краткое сообщение о победоносном возвращении домой жителей Иерусалима, победивших своих врагов и благодарящих за эту победу Бога и «*доблемудрую Июдифь*».

При всей близости списков УЦ 66 и Як. в последнем заметна работа по дальнейшему сокращению текста Сказания и стилистической его обработке. Характер ее в третьем списке Мяндина проявился, в частности, в обрисовке главных действующих лиц Сказания. Если в списке УЦ 267 Олоферн назван просто военачальником Навуходоносора без каких-либо характеристик, а в УЦ 66 он «*страшный воевода*», то в списке Як. добавляется дополнительная характеристика: «*страшный и грозный военачальник*». Расширяется и характеристика Юдифи: в УЦ 267 она «*млада суци и красна*», в УЦ 66 – «*млада и красна собою*», в списке Як. – «*млада и красна взоромъ и добра тѣлом*». Эти небольшие уточняющие добавления в последнем списке Мяндина, накапливаясь, меняют стилистическую окраску текста, который на третьем этапе редакторской работы печорского книжника обретает большой лаконизм, сюжетную динамику и одновременно большую выразительность благодаря мелким оценочным добавлениям в описания хода событий и характеристики героев.

Сказание об Александре Македонском¹¹⁵

Дважды переработал И. С. Мяндин и «Сказание об Александре Македонском». Приведем краткие наблюдения, характеризую-

¹¹⁵ В разделе использованы материалы статьи: *Волкова Т. Ф.* Печорские списки сказания об Александре Македонском. С. 301–307 – изд. списка ИРЛИ УЦ 267, л. 260–287; с. 308–318 – издание списка ИРЛИ УЦ 66, л. 140–147об.

ющие особенности каждого из мяндинских списков Сказания и их взаимосвязь.

Печорские списки Сказания об Александре Македонском объединяет не только характерный мяндинский почерк, но и общие чтения, отсутствующие в древнерусских редакциях Александрии – и в Хронографической, и в Сербской (например, версия о приходе рахманов из Иерусалима в рассказе о встрече с ними Александра, рассказ о посещении Александром Иерусалима и др.), а также один и тот же набор опущенных Мяндиным эпизодов канонических текстов Александрии обеих версий.

Вместе с тем мяндинские списки Сказания представляют собой два разных и по объему, и по разработке темы, и по стилю варианта созданной печорским книжником редакции. Список ИРЛИ, УЦ 66, находящийся в составе самого известного мяндинского сборника, содержащего целый ряд уже исследованных его переработок, больше по объему по сравнению с версией УЦ 267. Эпизоды, тематически восходящие к одной из «канонических» версий Александрии (хронографической или сербской), в УЦ 66 более близки к ним по набору тематических мотивов, чем те же эпизоды в УЦ 267, где они, как правило, представлены в сильно сокращенном виде или имеют оригинальные дополнения. Однако в списке УЦ 66 больше представлен легко узнаваемый мяндинский стиль, его крестьянский язык XIX в., и текст этого списка больше похож на пересказ древнерусского источника, чем на его поздний список, сохраняющий хоть и в поновленном виде древнерусский язык, как это мы видим в другом мяндинском списке Сказания – УЦ 267.

Редакторская работа И. С. Мяндина на сюжетно-композиционном уровне в списках УЦ 267 и 66 была подчинена разным идейно-художественным задачам. В списке УЦ 267 тема злосчастной судьбы Александра отходит на второй план, уступая место теме двух мировоззрений – языческого и христианского, которые противопоставляются друг другу. В канонических версиях Александрии уже намечен этот конфликт, особенно в

сербской Александрии, но там он лишь аранжирует главную тему повествования – тему парадоксальной, трагической судьбы великого полководца, а в УЦ 267 этот конфликт выступает на первый план. Этому способствует, прежде всего, подбор эпизодов. Так, И. С. Мяндин, с одной стороны, опускает в этом списке Сказания об Александре многие эпизоды, которые повествуют исключительно о путешествиях и приключениях Александра (опущены, например, эпизоды встречи Александра с великанами, которые нападают на его войско; прихода Александра в Вавилон, столкновения его с людьми, имеющими «главы песьи», и др.). С другой стороны, И. С. Мяндин вводит в УЦ 267 (больше, чем в УЦ 66) абсолютно оригинальные эпизоды (эпизод дарения женой царя Пора подарков Александру, посещение Александром Египта, встреча его с рахманами, приход в Иерусалим). Из анализа текста УЦ 267 становится ясно, что Александр Македонский привлекал И. С. Мяндина на этом этапе работы прежде всего как царь, живший во времена язычества, и текст этого варианта мяндинской редакции отражает своеобразный взгляд крестьянина-старообрядца на героя языческой древности, окутанного тайнами и легендами средневековья.

Список УЦ 66 обнаруживает бóльшую близость к двум каноническим версиям Александрии не только в наборе сюжетных эпизодов, но и в акценте сюжетного повествования на судьбе великого полководца, ее провиденциальных началах, на философской антитезе величия и бренности человеческого бытия. Близость УЦ 66 к текстам двух версий Александрии проявляется и в том внимании, которое И. С. Мяндин на этот раз уделяет приключенческим эпизодам Александрии. Однако и здесь заметна значительная редакторская работа И. С. Мяндина, который существенно сократил текст, устранив то нагромождение эпизодов, перипетий, интриг и коллизий, которые присущи и Сербской, и Хронографической Александрии, поместил заимствованные эпизоды в иной, чем в канонических версиях Александрии, контекст и дополнил текст рядом оригинальных сцен, развивающих главную тему Сказания.

Порядок появления списков УЦ 267 и 66 из-под пера И. С. Мяндина отчасти подсказывается анализом других его переработок, содержащихся в этих двух сборниках. В большинстве случаев тексты сборника УЦ 267¹¹⁶ отражают первую стадию работы печорского книжника над осваиваемым сюжетом (библейские сказания об Иосифе Прекрасном, Юдифи и др.). Очевидно, и текст «Сказания об Александре» вначале под пером И. С. Мяндина приобрел такой вид, какой он имеет в УЦ 267. Однако позже, возможно после знакомства с каким-то другим хронографом или списком Александрии Сербской¹¹⁷, у И. С. Мяндина появилось желание создать более развернутую (по сравнению с его первым списком УЦ 267) версию рассказа о приключениях великого полководца, в которой его больше привлек провиденциальный поворот сюжета, обнаруженный им в новом списке, тем более, что провиденциальное осмысление средневековых сюжетов обнаруживается и в других переработках И. С. Мяндина («Повести о царице и львице»¹¹⁸, «Повести о Басарге»¹¹⁹). Однако вопрос о последовательности создания мяндинских редакций «Сказания об Александре Македонском» еще нуждается в более глубоком осмыслении¹²⁰.

¹¹⁶ Волкова Т. Ф. Рукописные сборники печорского книжника И. С. Мяндина... С. 207–208.

¹¹⁷ Возможно, этим списком был список Александрии, читающийся в сборнике, сейчас хранящийся в Усть-Цилемском собрании ИРЛИ под № 193. Исследователи относят его текст к Ефросиньевскому варианту Сербской Александрии, однако без особой уверенности, так как список не имеет конца (см.: Лурье Я. С. Археографический обзор // Роман об Александре Македонском по русской рукописи XV в. С. 210–211) страницы его залиты олифой и в настоящее время читаются с трудом (см. описание рукописи: Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописи XVII–XIX вв. ... С. 582). Рукопись приобретена в с. Замежная на Пижме.

¹¹⁸ Чалкова Т. Ф. Повесть о царице и львице в обработке И. С. Мяндина.

¹¹⁹ Волкова Т. Ф. Древнерусская литература в круге чтения печорских крестьян... С. 148–151.

¹²⁰ Первоначальное исследование мяндинских списков Сказания об Александре Македонском было проведено в дипломной работе 2004 г.: Горинов Р. А. Печорские списки «Сказания об Александре Македонском», где высказано предположение, что список ИРЛИ, УЦ 66 был первым из созданных Мяндиным.

Текст мяндинских списков Сказания ИРЛИ, УЦ 267 и 66 публикуется в т. 2 монографии.

Троянские сказания¹²¹

Троя – древний город на северо-западе Малой Азии, главный город Трои¹²², его трагическая судьба, подвиги и бедствия ахейских и троянских героев, воевавших под ее стенами, были любимейшими темами народных сказаний и песнопений задолго до составления Гомеровского эпоса и разнообразных по жанру литературных произведений, написанных много веков спустя¹²³.

На Руси троянские сказания появляются в начале XVI в. Здесь получают распространение «Повесть о создании и поплнении Тройском» и «Книга Троя» – перевод романа Гвидо де Колумна (70-е гг. XIII в.), а в начале XVII в. к ним добавляется и третья версия: повесть «О златом руне волшебного овна», представляющая собой переработку одной из глав хроники Мартина Бельского, созданной в середине XVI в. В поздней рукописной традиции эти сочинения начинают взаимодействовать, порождая новые компилятивные тексты. Подобное компилятивное сочинение попало и на старообрядческую Печору, заинтересовав своим драматическим сюжетом и И. С. Мяндина, по-своему дважды переработавшего его и создавшего две собственные версии троянской истории, дошед-

¹²¹ В разделе использованы материалы статьи: *Волкова Т. Ф.* К изучению печорских списков Троянских сказаний (две редакции И. С. Мяндина).

¹²² Троя была обнаружена в 1870-х гг. при раскопках Г. Шлиманом холма Гиссарлык. Систематические раскопки, проводившиеся с конца XIX в., открыли разные слои Трои начиная с эпохи ранней бронзы. Они показали, что около 1260 г. до н э. город испытал длительную осаду и был разрушен, что подтверждает сведения греческих преданий о Троянской войне.

¹²³ Обзор сочинений, посвященных Троянской войне, см.: Троянские сказания: Средневековые рыцарские романы о Троянской войне по русским рукописям XVI–XVII вв. С. 5–6.

шие в списках ИРЛИ, УЦ 267 (л. 288–323 об.) и УЦ 66 (л. 116–139 об.)¹²⁴.

Созданная И. С. Мяндиным редакция «Троянских сказаний» была впервые исследована (в 1972 г.) О. В. Твороговым¹²⁵. За прошедшие с момента выхода статьи О. В. Творогова четыре десятилетия к немногим публикациям о И. С. Мяндине, на которые мог опираться ученый, добавился обширный круг исследований¹²⁶, позволяющих расширить и уточнить первоначальные наблюдения О. В. Творогова над печорскими списками средневекового повествования о Троянской войне.

Обращение О. В. Творогова к печорской версии Троянского эпоса органично вытекало из глубокого и всестороннего исследования ученым литературной судьбы троянских сюжетов на русской почве¹²⁷, в ходе которого он обратил внимание и на интерес, проявленный к этим сюжетам в XIX в. печорскими крестьянами¹²⁸. Проанализировав текст двух печорских списков «Троянских сказаний» – ИРЛИ УЦ 66 (далее М) и УЦ 267 (далее А)¹²⁹, О. В. Творогов прежде всего установил, что они тесно взаимосвязаны между собой и представляют два самостоятельных варианта особой, созданной на Печоре редакции «Троянских сказаний»¹³⁰. Исследователем были охарактеризованы также те русские версии повествования о разрушении Трои, которые послужили источником для печорской редакции: общий архетип списков М и А, по мнению ученого, представлял собой компилятивную переработку

¹²⁴ Списки впервые были изданы нами: *Волкова Т. Ф.* Древнерусская литература в кругу чтения печорских крестьян... С. 238–260.

¹²⁵ *Творогов О. В.* Троянская история в переработках усть-цилемских книжников.

¹²⁶ См. историю изучения рукописного наследия И. С. Мяндина во Введении к монографии.

¹²⁷ *Творогов О. В.*: 1. Троянские сказания в древнерусской литературе; 2. Повести о Троянской войне в русской рукописной традиции; 3. К переводу «Троянской истории» Гвидо де Колумна.

¹²⁸ *Творогов О. В.* Троянские сказания в древнерусской литературе. С. 153.

¹²⁹ Мы сохраняем обозначение списков, данное О. В. Твороговым в его работе.

¹³⁰ *Творогов О. В.* Троянская история в переработках усть-цилемских книжников. С. 229.

двух сочинений – «Троянской истории» Гвидо де Колумна, переведенной на Руси на рубеже XV–XVI вв. (в его древнейшей, полной, версии или в редакции, легшей в основу издания 1709 г.¹³¹, многократно переиздававшейся и переписывавшейся в течение XVIII – начала XIX в.) и одной из глав «Хронографа» редакции 1617 г. (глава 24 «О златом руне волшебного овна»), которая, в свою очередь, явилась переработкой одной из глав «Хроники Мартина Бельского». Создатель новой версии «Троянских сказаний» объединил в одном тексте сюжетные мотивы, присутствующие только в каком-то одном из указанных источников (например, сюжет о спасении Геркулесом Гесионы, дочери троянского царя Лаомедонта, во время похода аргонавтов, трансформировавшийся в печорской редакции в рассказ о спасении Поликсены¹³² Язоном (А) или Геркулесом (М), читается только в «Хронографе», а мотив захвата Трои с помощью воинов, спрятанных в чреве изготовленного греками коня, – только в версии Гвидо де Колумна)¹³³.

Создание этого компилятивного текста, до нас не дошедшего, О. В. Творогов считает возможным также связать с деятельностью местных печорских книжников, учитывая наличие в печорских сборниках разнообразных переделок древних сюжетов (библейских сказаний, Сербской Александрии и др.)¹³⁴. Списки М и А, по мнению О. В. Творогова, восходят к недошедшему архетипу непосредственно, без промежуточных звеньев и независимо друг от друга: «совершенно исключена зависимость версии А от М и наоборот»¹³⁵. При этом рассказ архетипа в списках М и А дошел «в

¹³¹ История, в ней же пишет о разорении града Трои Фригийского царства... Напечатана же славенски повелением царского величества в типографии Московской лета господня 1709-го в месяце юнии.

¹³² В греческой мифологии Поликсена – дочь Приама (сына Лаомедонта) и Гекубы.

¹³³ Творогов О. В. Троянская история в переработках усть-цилемских книжников. С. 229, 230.

¹³⁴ Там же. С. 231.

¹³⁵ Там же. С. 230.

сокращенном, измененном, а кое в чем и дополненном виде»¹³⁶. Объединяет версии М и А ряд оригинальных эпизодов и деталей, которые отсутствуют в иных версиях «Троянской истории»¹³⁷. Различие же списков М и А в изложении событий похода аргонавтов и второй троянской войны (к двум установленным источникам печорской редакции ближе оказывается в одних случаях список М, в других – список А) О. В. Творогов объясняет тем, что архетип печорской редакции содержал наиболее пространственный и наиболее близкий к «каноническим» версиям обоих источников (роман Гвидо де Колумна и глава из «Хронографа» 1617 г.) рассказ, который по-разному был использован в двух печорских повестях, считая маловероятным дополнительное самостоятельное обращение их составителей к самим этим источникам помимо текста-архетипа¹³⁸.

Палеографическая характеристика списков М и А в работе О. В. Творогова базируется на описании усть-цилемских рукописей, опубликованном В. И. Малышевым¹³⁹. Список М рассматривается О. В. Твороговым как принадлежащий руке И. С. Мяндина¹⁴⁰, в то время как второй список – А – как анонимный, поскольку в описании В. И. Малышева он ошибочно датирован

¹³⁶ Творогов О. В. Троянская история в переработках... С. 230.

¹³⁷ Например, только в М и А девушка, спасенная Геркулесом (М) или Язоном (А), носит имя Поликсены (в источниках переработки это Гесиона); спасение ее в печорских списках происходит после овладения золотым руном, в то время как в Хронографе Геркулес спасает Гесиону по пути в Колхиду (в Троянской истории этот эпизод вообще отсутствует – Творогов О. В. Троянская история в переработках... С. 229).

¹³⁸ Там же.

¹³⁹ Малышев В. И.: 1. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв. С. 112–115; 2. Усть-Цилемские рукописи XVII–XIX вв. исторического, литературного и бытового содержания. С. 604.

¹⁴⁰ Хотя в описании сборника УЦ 66 почерк рукописи характеризуется как «печорский полуустав» без называния имени писца, в предисловии к книге В. И. Малышев включает УЦ 66 в число рукописей, содержащих местные переделки древнерусских сочинений, и высказывает предположение, что одним из их создателей мог быть И. С. Мяндин, так как «некоторые печорские переработки находятся в сборниках, переписанных его рукой» (Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописные сборники... С. 33).

ется 10-ми годами XX в. (то есть временем после смерти усть-цилемского переписчика), а почерк сборника определяется как печорский полуустав без конкретизации его индивидуальной разновидности. Такой взгляд на происхождение списков М и А во многом и определил приведенные выше текстологические выводы О. В. Творогова о взаимоотношениях двух печорских версий «Троянских сказаний». В настоящее время на базе широких исследований рукописного наследия И. С. Мяндина появилась возможность уточнить сложившиеся на начальной стадии изучения печорских переработок представления о происхождении усть-цилемских списков «Троянской истории» и развить наблюдения О. В. Творогова над особенностями ее печорской редакции.

Первое уточнение, которое необходимо сделать в ходе дальнейшего исследования печорской редакции «Троянских сказаний», касается «анонимного» списка А, вошедшего в научный оборот с датой «10-е годы XX в.». Дело в том, что в описание рукописного сборника УЦ 267 (включающего список А «Троянских сказаний»), сделанное В. И. Малышевым, по-видимому, закралась ошибка. В почерке рукописи при непосредственном знакомстве с ней легко узнается почерк И. С. Мяндина, а запись на обороте последнего листа сборника, содержащего окончание основного текста рукописи, – «1898 23 август[та]. Михайло Чупровъ»¹⁴¹, прямо указывает своей датой на написание ее до 1898 г.¹⁴² Таким образом, второй печорский список «Троянских сказаний» оказывается не анонимным, а принадлежащим перу того же переписчика, что и список М – И. С. Мяндина. Это во многом меняет сам подход к сопоставительному анализу двух разных списков печорской редакции.

Как и в случае с повестями о гордом Аггее, Персике, царице и львице, Басарге, два усть-цилемских списка «Троянских сказа-

¹⁴¹ ИРЛИ, УЦ 267, л. 441 об., скоропись, чернила. Запись процитирована в описании В. И. Малышева.

¹⁴² Отметим, что в первоначальном описании сборника УЦ 267 В. И. Малышев датировал его серединой XIX в. (см. *Малышев В. И.* Археографическая экспедиция в Усть-Цилемский район Коми АССР. С. 438, № 18).

ний», по-видимому, отражают два разных этапа работы И. С. Мяндина над сюжетами о походе аргонавтов и падении Трои. Список А (УЦ 267), скорее всего, отражает более ранний этап редакторской работы И. С. Мяндина. Текст списка А Троянских сказаний отличается от текста списка М, по нашим наблюдениям, не только стилем, более приближенным к древнерусским источникам, но и гораздо большим объемом, а также иным композиционным распределением ряда общих с М сюжетных эпизодов. Если сопоставить тематическую композицию обоих печорских рассказов о троянской войне, проясняется общая редакторская установка И. С. Мяндина при создании списка М, вошедшего в сборник УЦ 66, а также становится очевидным отталкивание усть-цилемского книжника при создании новой, более краткой версии Троянской истории именно от списка А (или какого-то более раннего текста с той же последовательностью эпизодов).

Более всего в композиционном отношении подверглась переработке в версии М та часть повествования, которая рисует ход второй троянской войны, спровоцированной похищением Елены. В версии А этот локальный сюжет развивается с эпической неторопливостью: после сообщения о прибытии греков к Трое рассказывается о первых успехах троянцев, затем повествуется о переходе военной удачи к грекам, о воинских доблестях сыновей троянского царя Приама – Гектора, Деифоба и Троила, о зарождении у греков плана убийства самого доблестного из них – Гектора и его осуществлении героем греков Ахиллесом. Затем рассказывается о первом поединке двух соперников – Париса и Менелая, который чуть не закончился гибелью похитителя Елены. В том же ряду описывается смерть Приамова сына Троила, которого, по версии А, почему-то убивает союзник троянцев Мемнон. Далее в списке А следует рассказ о сватовстве Ахиллеса к дочери Приама Поликсене, в которую он влюбляется во время перемирия (при этом редактора не смущает тот факт, что немногим ранее в его повествовании девушка с этим именем, спасенная аргонавтом Язоном от

гибели, но не захотевшая стать его супругой, стала виновницей первой троянской войны и в ходе ее была пленена греками¹⁴³).

Рассказ о сватовстве Ахиллеса становится здесь завязкой особого сюжета внутри повествования о троянской войне – о судьбе Ахиллеса, ставшего жертвой своей любви к дочери врага. Последующие эпизоды в столь же эпической манере рисуют военные неудачи греков, лишившихся поддержки Ахиллеса, связанного договором с троянцами, и успехи защитников Трои, на помощь которым приходит амазонская царица со своим женским войском. Устрашенный явными победами троянцев, Ахиллес, наконец, возвращается в строй и убивает в поединке еще одного сына Приама – Деифоба, что служит в списке А мотивировкой последующих действий Париса, заманивающего Ахиллеса в ловушку (под предлогом соединения его в тайном браке с Поликсеной) и убивающего его. Своеобразной развязкой этого внутреннего сюжета становится рассказ о мести сына Ахиллеса Пирра за коварное убийство отца: от руки Пирра погибает сначала Парис, затем царица амазонок и, наконец, сам троянский царь Приам, отказавшийся принять условия заключения мира, предложенные греками. Последняя часть повествования в А рассказывает о финале войны, поисках греками Поликлены и ее казни, предательстве двух троянских полководцев Антенора и Энея, захвате Трои греками, судьбе троянских женщин и Елены. В эпилоге Повести в списке А прослеживается судьба основных участников похода на Трою после возвращения на родину. Завершается список А изложением легенды об основании Константинополя на месте погибшей Трои.

Этот неспешный эпический рассказ существенно преобразуется в версии М. Сюжет здесь обретает стремительность, все события осады Трои как бы нанизываются на единый стержень, которым становится трагическая судьба Ахиллеса. Это достигается, во-первых, сокращением ряда военных эпизодов, отвлекающих

¹⁴³ Эта несообразность сохраняется и в списке М, где спасенную Геркулесом девушку также зовут Поликсеной. Подобные сюжетные неувязки отмечены исследователями и в других мяндинских переработках.

внимание от основной сюжетной линии, во-вторых, композиционной перестройкой текста, способствующей психологическому углублению сюжетных мотивировок и концентрации тематически близкого материала в одной точке повествования. Внутренний сюжет о сватовстве и гибели Ахиллеса, в списке А окруженный другим повествовательным материалом, освещающим перипетии осады Трои, в версии М выдвигается на первый план, подчиняя себе все основные события Троянской войны до захвата Трои греками. Трагические поединки главных героев троянского и греческого войск (смерть Гектора от руки Ахиллеса, поединок Менелая с Парисом, смерть Троила) в списке М из начала рассказа о ходе осады Трои переносятся в середину локального сюжета о сватовстве и гибели Ахиллеса и становятся частью этого сюжета. Рассказ об осаде, таким образом, получает новую завязку: функция ее переносится на эпизод о сватовстве Ахиллеса к Поликсене, которому в сюжете списка М предшествует только короткий рассказ о высадке греков на троянском берегу и первых столкновениях их с троянцами, играющий роль экспозиции. Устранение Ахиллеса, ставшего тайным женихом Поликсены, с поля боя с последующим – трагическим для троянцев – возвращением его в строй (именно в этот момент осады, по сюжету М, Ахиллес убивает сначала Гектора, а потом и Троила, в А погибающего от руки Мемнона) создает в этой версии «Троянских сказаний» более убедительную и психологически усиленную мотивировку вероломного замысла Париса завлечь Ахиллеса в город под предлогом женитьбы на Поликсене и из засады убить его. Это решение Париса в М рисуется как непосредственная реакция его на двойную утрату, только что понесенную троянцами, – смерть от руки Ахиллеса двух братьев Париса¹⁴⁴. Таким образом, описание их гибели в М сюжетно приближено к эпизоду ловушки для Ахиллеса, устроенной Парисом, и скоррек-

¹⁴⁴ В версии А замысел Париса отомстить Ахиллесу рождается после описания гибели Деифоба от руки Ахилла, которое отделено от рассказа о смерти Гектора и Троила целым рядом эпизодов о других событиях осады, и смерть Гектора и Троила уже пережита читателем.

тировано с целью усилить вину Ахиллеса, который выступает здесь (в отличие от А, но в соответствии с сюжетом Гвидо де Колумна) как убийца не только Гектора, но и Троила.

В развязке этого сюжета в М, как и в А, на первый план выдвинуты действия Пирра, мстящего за смерть отца. Однако в списке М и здесь обнаруживается перестройка текста на композиционном уровне. С одной стороны, сюда переносится рассказ об амазонках (в списке А он предшествует рассказу о возвращении в войско Ахиллеса), который сливается с повествованием о смерти их предводительницы от руки Пирра – героя этой части сюжета; с другой стороны, рассказы об убийстве Пирром троянского царя Приама и казни его дочери Поликсены, по сюжету А произошедших до захвата Трои, в списке М сдвигаются в самый конец повествования, в финальную, наиболее трагическую часть сюжета, воссоздающую картину окончательной гибели города и всех ее обитателей, включая оставшихся в живых членов царской семьи.

Подобного рода композиционная перестройка обнаруживается и в рассказе М о судьбе Поликсены¹⁴⁵.

Таким образом, сопоставительный анализ двух мяндинских списков «Троянских сказаний» на сюжетно-композиционном уровне показывает, что один из них (список М) отразил целенаправленную редакторскую работу, в результате которой появилась существенно сокращенная версия «Троянской истории» (здесь опущен целый ряд эпизодов как первой части повествования – о добыче золотого руна, так и второй, описывающей осаду и взятие Трои, а также почти все фрагменты, составляющие в версии А эпилог повествования). Это сокращение сопровождалось и композиционной перестройкой текста, устранившей некоторую «рыхлость» сюжета списка А, усилившей сюжетные мотивировки и придавшей финалу больший трагизм за счет концентрации в одной точке повествования разновременных событий.

¹⁴⁵ Подробный анализ этого рассказа в М см.: *Волкова Т. Ф.* Древнерусская литература в кругу чтения печорских крестьян... С. 232–233.

Помимо описанной сюжетно-композиционной перестройки в версии М отчетливо ощущается – главным образом в первой части повествования о походе аргонавтов – и лирическая разработка сюжета, на которую обратил внимание О. В. Творогов. Она коснулась тех сюжетных эпизодов, которые давали И. С. Мяндину возможность домыслить внутренний, лежащий в сфере чувств, ход событий, оставшийся не освещенным в другой его версии «Троянских сказаний». Так в списке М появляется редакторская реконструкция тех мыслей и чувств, которые пробудила в «Еркулесе» встреча с обреченной на смерть Поликсеной, и переживаний самой Поликсени «при виде незнакомца», а также осмысление дальнейшего развития чувств героев после одержанной Геркулесом победы.

Следует отметить и еще одно направление, в котором шла переработка текста при создании списка М. Оно стало очевидным, когда, отталкиваясь от наблюдений О. В. Творогова, мы проследили, как в списке А развивается отмеченная исследователем тенденция к эпическому (сказочному и былинному) осмыслению сюжета¹⁴⁶, и проанализировали, что взамен этих сказочно-былинных образов появляется в списке М. Характеризуя эпическую тональность списка А, О. В. Творогов указал на такие ее приметы, как «заповедный меч» Язона, с помощью которого он победил драконов, охранявших золотое руно, перстень-талисман, помогший ему вскрыть сундук, где хранилось это «сокровище», «звиздание», которым сопровождалось появление змея, пожирателя троянских «чад», «вороний жеребец», на котором скачет по полю боя Пирр¹⁴⁷. Можно привести и другие приметы сказочной поэтики, проявляющиеся в А, главным образом в первой части повествования, организованной сюжетом о добывании золотого руна. Уже в начальном фрагменте «Троянских сказаний» по списку А, вводящем в повествование главного героя первой части произведения – «Азона» и тему золотого руна, ощущаются приметы эпического стиля с

¹⁴⁶ См.: Творогов О. В. Троянская история в переработках усть-цилемских книжников. С. 233.

¹⁴⁷ Там же.

его поэтизацией героических качеств личности и абстрагирующими тенденциями. О Язоне здесь говорится: «*Сей храбростию своєю прославился во всемъ греческомъ царствѣ*» (эта характеристика в М отсутствует), о месте, где хранится золотое руно, говорится по-сказочному неопределенно: «*в нѣкоей странѣ*», а само золотое руно характеризуется как «*сокровище нѣкое пребогатое*», которое охраняется «*страшными драконами, рекше змиями*». В списке М в этом фрагменте явственно ощущается противоположная – конкретизирующая – тенденция: обозначено и время действия – «*во времена царей израильскихъ*», и страна золотого руна – Колхида, и даже количество драконов, его охраняющих («*охраняемое двумя лютыми драконами*»); мотивируется и малая осведомленность «еллинов» об условиях хранения золотого руна, что одновременно создает в М и экспозиционный контекст повествования, отсутствующий в А: золотое руно в М «многия из сильнейшихъ воиновъ покушались похитить. И за ету дерзость платили жизнью, ибо страшныя драконы ихъ умерщвляли внезапно, такъ что имъ не было времени увидеть, где оное сокровище и хранится» (л. 116–116 об.). Такая же смена эпического стиля конкретизирующими описаниями прослеживается и в последующем повествовании: «Азон» в списке А отправляется в плавание «*с многочисленною силою*»; в списке М – «*со своими воинами*», при этом конкретизируется, что именно он взял с собой: «*потребное количество запасу для употребления чудовищъ*»); маршрут Язона в А также напоминает свою неопределенностью, но труднопроходимостью маршруты сказочных персонажей: «*чрезъ высокия и непроходимыя горы и пустыни*»; пункт прибытия греков по-прежнему географически не определен, но определен эмоционально: «*Наконецъ доехавъ до того страшнаго мѣста, гдѣ по преданию находится золотое руно*»; наконец, в сцене сражения «Азона» с драконами появляются те волшебные предметы, на которые в списке А обратил внимание О. В. Творогов: «заповедный меч» и перстень-талисман. К ним следует добавить и волшебного помощника – «духа», вручающего герою перстень, с помощью которого Язон и отпирает «*сусудъ*

железный с висящими тремя злыми крепкими замками», где хранилось «сокровище» (золотое руно). Все эти стилистические и сюжетные приметы сказочного повествования отсутствуют в списке М. Характерно, что даже в текстуально близких фрагментах А и М в последнем производится стилистическая замена: в А «Азон» отправляет золотое руно в свое «царство», в М – «во свое отечество».

Таким образом, в разных списках «Троянских сказаний» И. С. Мяндин использует разные приемы повествования, отражающие разные грани его писательского опыта. В списке А он опирается на сказочную поэтику, хорошо знакомую ему по фольклору, составлявшему неотъемлемую часть духовной жизни устьцилемов, в списке М – активизировал другую тенденцию, также проявляющуюся в его творчестве: стремление к конкретности и зримости повествования, к лаконизму, позволяющему сосредоточить внимание на главном, к прояснению для читателя «реалистических» мотивов тех или иных поступков своих героев.

ГЛАВА II

АПОКРИФИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ

В. И. Малышев, характеризуя состав печорских рукописных сборников, обратил внимание и на значительный пласт апокрифических сочинений, читающихся в их составе: «Репертуар апокрифов, сохранившихся в сборниках, – это один из ценнейших материалов для характеристики мировоззрения, настроений местного крестьянства XVII – нач. XX в. <...> Среди них есть очень исправные тексты, восходящие к XVII в. Некоторые апокрифы носят следы местных добавлений»¹⁴⁸. Однако это наблюдение ученого, сделанное в ходе описания печорских сборников, не опиралось на специальные исследования и носило скорее побудительный характер, обращая внимание будущих исследователей на этот пласт печорской письменности¹⁴⁹.

В данной главе мы приводим наши исследования трех апокрифических сочинений, сохранившихся в списках И. С. Мяндина: «Хождения Агапия в рай», «Повести об апостоле Фоме» и «Сказания о двенадцати снах царя Шахаиши».

Хождение Агапия в рай

Апокрифическая «Повесть об Агапии» читается в мяндинском «Торжественнике» (л. 335–341) и озаглавлена в рукописи «Повѣсть о святѣмъ отцѣ Агапитѣ, како его Господь ввѣде в рай во плоти».

«Хождение Агапия в рай» – один из древнейших славяно-русских апокрифов, датируемый XII–XIII вв. Сюжет Хождения

¹⁴⁸ Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописные сборники... С. 34.

¹⁴⁹ Отталкиваясь от этого наблюдения В. И. Малышева, я создала электронную базу данных и по ее материалам опубликовала обзор апокрифических текстов, читающихся в составе печорских рукописей: Волкова Т. Ф. Материалы базы данных о печорских списках древнерусских апокрифов в государственных хранилищах.

является как бы развернутым ответом на слова Христа: *«И иже не примет креста своего и вслед мене не грядет, несть мене достоин»* (Мф. 10, 38; 16, 24). Сюжетная схема Хождения внешне напоминает схему волшебной сказки, однако символический подтекст, скрытый в сюжете апокрифа, обнаруживает глубокий христианский смысл всех поступков героя. Экспозицией повествования служит рассказ о жизни Агапия до начала его путешествия: с юных лет Агапий проявляет себя как агиографический герой – он *«из млада начать Бога боятися и заповѣди его хранити»*¹⁵⁰; в шестнадцать лет он уходит в монастырь, где в молитвах ищет ответ на вопрос, не дающий ему покоя: зачем люди оставляют свои дома, семьи, близких и идут вслед за Господом и какая награда ждет их за это?

Завязкой сюжета становится мотив таинственного небесного «гласа», который Агапий, став к тому времени уже игуменом монастыря, слышит и воспринимает как руководство к действию. Следуя ему, старец оставляет монастырь, после чего его ждет целый ряд приключений: плавание на лодке по морю, встреча с самим Христом и его 12-ю учениками, пребывание в раю, спасение моряков от голодной смерти и воскресение умершего мальчика. По словам О. А. Белобровой, «сюжет этого апокрифа имеет черты амбивалентности: интерес представляет не его учительная сторона, которой по существу и нет, а та цепь чудес, которые видит во время своих странствий и которые совершает сам Агапий»¹⁵¹.

В целом сюжет апокрифа носит кумулятивный характер, представляя собой цепь последовательно сменяющихся эпизодов, самым ярким из которых и наиболее эмоционально наполненным является описание рая, служащее своеобразным ответом на вопрос, который мучил Агапия – что получают те, кто следует за

¹⁵⁰ «Сказание отца нашего Агапия чьсо ради оставляють роды и дома своя и жены и дѣти и възьмыше крсть и идуць вь слѣдь Господа яко же Евангелие велить» // Памятники литературы Древней Руси. XII век. М.: Художественная лит-ра, 1980. С. 154.

¹⁵¹ Белоброва О. А. Переводная беллетристика XI–XIII вв. С. 76.

Господом. Развязкой сюжета можно считать эпизод, рисующий последнее чудесное вмешательство высших сил в судьбу Агапия, которого жители города, где он в конце повествования оказывается и совершает свои чудеса, не хотят отпускать: явившийся Агапию ангел выводит его из города и отправляет на поиски подходящего места, где он смог бы описать все увиденное и пережитое. Такое место вскоре находится, и Агапий поселяется в уединенном доме за высокими стенами, где есть все необходимое для жизни, и описывает там все свои приключения. Затем свою повесть он передает иерусалимскому патриарху, дабы тот раздал ее верующим в назидание. В эпилоге сообщается о том, что «блаженный» Агапий прожил в своем уединенном доме еще сорок лет и окончил свою жизнь с ломтем хлеба, который дал ему в раю Илья пророк.

Апокриф привлек внимание целого ряда исследователей своей образной системой. Многие мотивы его получили научный комментарий. Прежде всего, ученых привлек образ рая, созданный в апокрифе, являющийся одним из древнейших в русской письменности описаний этого сакрального места. «Автор пытается дать как можно более полную картину райского блаженства, – писала В. П. Адрианова-Перетц, – но еще не находит для этого таких ярких красок, какими, например, располагали авторы описаний адских мучений»¹⁵². Материал «Хождения», по мнению М. В. Рождественской, позволяет составить представление о неординарном видении древними жителями Киевской Руси загробного бытия как жизни в потустороннем мире¹⁵³. Рай апокрифа об Агапии – это чудесный сад за высокими стенами, делающими его труднодоступным. Он полон чудных плодов и цветов, прекрасных неземных птиц. Попасть туда могут, согласно «Хождению», лишь души праведников, – людей, которые при жизни действительно служили Богу. Они-то и приобретают в раю определенную зримую форму в виде произрастающих плодов, цветов, чудесных птиц и

¹⁵² Адрианова-Перетц В. П. Апокрифы. С. 83.

¹⁵³ Апокрифы древней Руси / сост., предисл. М. В. Рождественской. С. 8.

даже незаметных травинок. Описание Рая в «Хождении» Агапия и описание ада в другом апокрифе – «Хождении Богородицы по мукам» – составляют своеобразный диптих: в одном внимание сфокусировано на описании райской жизни, в другом – адских мучений, ожидающих грешника после смерти.

Отмечали исследователи и аллегоричность «Хождения Агапия». Так, В. В. Мильков пишет, что «Хождение в рай» можно понимать как аллерию райской жизни на земле. В этом случае текст апокрифа не будет содержать отступлений от канонических представлений и может восприниматься как просто художественное повествование. Именно так его могли воспринимать в монашеской среде, что обеспечило ему такую «живучесть»¹⁵⁴.

Чудесный орел, сопровождавший Агапия в течение трех дней его путешествия, как отмечает В. В. Мильков, – это одно из нескольких аллегорических воплощений Христа. В контексте апокрифа этот синкретический образ воспринимается преимущественно в мифологическом смысле. Если в ветхозаветных текстах орел символизирует мощь и божественную любовь, а в новозаветной традиции является символом евангелиста Иоанна, то в апокрифе этот божественный посланец обеспечивает связь с иным миром, в данном случае – с раем¹⁵⁵. Апокрифические функции орла-посредника сопоставимы также с распространенным в Древней Руси представлением о том, что птицы могут достигнуть Ирия – заморской райской страны¹⁵⁶. Еще одним воплощением Христа в «Хождении» является юный отрок, беседующий с Агапием из корабля, внезапно представшего взору старца, приведенного чудесным орлом на берег моря. Отрок обнаруживает чудесное знание всей жизни Агапия, знает всех его подопечных в монастыре. Легко узнаваем мифологический мотив плаванья Агапия по морю, вос-

¹⁵⁴ Мильков В. В. Церковные, народные и античные представления об ином мире... С. 67.

¹⁵⁵ Там же. С. 70.

¹⁵⁶ Там же. С. 72.

ходящий к сюжету о переправе умерших в иной мир при помощи лодки Харона – перевозчика через реки подземного царства.

В раю Агапия сопровождает пророк Илья, охраняющий райские врата. Он дает старцу отведать чудесного неоскудевающего хлеба. Это символ спасительного причастия, символ евангельского учения¹⁵⁷. Мотив чудесного хлеба присутствует и в эпизоде исцеления Агапием после того, как он покинул рай, моряков, умиравших с голода на своем корабле. Старцу четырьмя ломтями удается накормить двенадцать человек, после чего хлеб чудесным образом вновь становится целым. Этот мотив непосредственно перекликается с евангельским мотивом преломления хлебов, когда Христос накормил пятью кусками хлеба и двумя рыбками большое количество людей (Лк. 14:17). Покинув рай и поселившись в уединении, Агапий питается только этим райским хлебом, что в символическом плане означает монастырское затворничество и совершаемое там регулярно причастие, приобщающее к жизни вечной.

«Хождение Агапия» имело впоследствии силу документа. Об этом свидетельствует «Послание новгородского архиепископа Василия Калики тверскому епископу Федору»: когда во второй половине XIV в. в Твери остро обсуждался вопрос о рае «мысленном» и рае «земном» в связи с распространившимися там ересями, в качестве доказательства Василий Калика привел в пример и «самовидца» старца Агапия¹⁵⁸.

Мы сопоставили мяндинский список Хождения с ранним списком (XII–XIII вв.) из Успенского сборника¹⁵⁹ (далее У) и списком нач. XVIII в. ИРЛИ, собр. Перетца, № 500, л. 297–310 об. (далее П)¹⁶⁰, а также привлекли еще ряд списков XII–XIX вв.: РНБ, Кир.-Белоз. собр., № 90/1167 (XVII в.), л. 136–156 об.; РНБ, собр. ОЛДП. Q. 234 (перв. пол. XVII в.), л. 213 об.–225; ИРЛИ,

¹⁵⁷ Там же. С. 78.

¹⁵⁸ *Бернштам Т. А.* Русская народная культура и народная религия.

¹⁵⁹ Успенский сборник XII–XIII вв. С. 466–473.

¹⁶⁰ Перевод апокрифа по этому списку сделан М. В. Рождественской: Апокрифы древней Руси ... С. 173–178.

Латгальское собр., № 162 (XIX в.), л. 305 об.–318 об. Сопоставительный анализ показал¹⁶¹, что в мяндинской версии апокрифа фабула более ранних списков не сильно изменена, событийная канва осталась прежней и все основные перипетии приключений Агапия сохранены. По набору тематических мотивов список Мяндина сближается со списком П XVIII в.: как и в этом списке, у Мяндина добавлено сообщение о том, что Агапий в монастыре построил церковь Всемилостивому Спасу, отсутствующее в списке У, и опущен целый ряд мотивов, входящих в фабулу апокрифа по списку У: диалог Агапия с отроком, намекающим ему, что он (отрок) – Господь; описание деревьев, растений и птиц в раю; объяснение Господом Агапию, что это он являлся Агапию в образе отрока и орла и его голос слышал Агапий в начале своего путешествия. Но в списке Мяндина мы выявили и ряд отличий как от раннего списка У, так и от списка П, свидетельствующих о редакторской работе печорского книжника.

Уже само заглавие «Хождения» в списке Мяндина отличается от заглавий и в списках У и П: каждое из них делает акцент на том, что для автора явилось главным. В У это рассказ о том, как Агапий нашел ответ на свои вопросы к Богу; в списке П акцент делается на личности героя, сближающегося с героями житий, на его духовных исканиях и чудесах; в списке «Торжественника», как гласит заглавие, перед нами «повесть», главным сюжетным событием которой является введение героя в рай «во плоти»¹⁶².

¹⁶¹ Первоначальное исследование печорского списка Хождения было проведено в дипломной работе 2007 г.: *Гаева Е. П.* Апокрифы «Хождение Агапия в рай» и «Деяние апостола Фомы» в печорской рукописной традиции. См. также нашу статью: *Волкова Т. Ф.* Два апокрифа из Торжественника, составленного печорским книжником И. С. Мяндиным. С. 27–29 – издание текста апокрифа.

¹⁶² Подобное переосмысление Мяндиным жанра источника уже отмечалось исследователями. Например, так же печорским книжником было изменено заглавие апокрифа «Сказание Афродитиана» на «Повесть Афродитиана историка...». А. Г. Бобров объясняет это тем, что «жанр апокрифа в восприятии редактора оказывается близок жанру тех повестей (о Басарге, о царе Аггее, о царице и львице и др.), которые переделывал И. С. Мяндин» (*Бобров А. Г.* Апокрифическое «Сказание Афродитиана» в литературе и книжности Древней Руси... С. 33).

В экспозиции «Хождения» Агапия у Мяндина отсутствует сюжетообразующий в основной редакции апокрифа вопрос, мучивший героя, о причинах, по которым люди следуют за Господом, оставив своих близких. В результате этого сокращения текст для читателя приобретает иное – провиденциальное – звучание: Агапий, не задающий у Мяндина никаких вопросов, отправляется в путешествие, не ища ответа на свой вопрос, а по промыслу самого Бога, пожелавшего показать своему праведнику, как и где обитают люди, выбравшие путь служения Богу.

В описании начала путешествия Агапия, когда он следует за орлом, посланцем Господа, список Мяндина близок к списку П. Однако Мяндин изменил время путешествия Агапия, сократив его с тридцати трех дней до трех дней и трех ночей. В этом с очевидностью прослеживается фольклорная традиция, что характерно и для других его литературных переработок. Отметим также и одно характерное дополнение, которое Мяндин внес в ту часть Хождения, которая передает подробные указания Господа, как Агапию добраться до рая. В списке У речь идет только о рае как чудесном городе, в П появляется упоминание и об аде, где *«врата суть медная и огонь страшный палить»*, Мяндин же это краткое упоминание развертывает: *«Здѣ бо два мѣста: едино, одесную, – свѣтъ неизреченный и рай божий, мзда праведным; а другое, ошую, – ад и мука вѣчная и гроза неисповѣдимая, уготованая дияволу и грѣшником, подобным ему, тамо бо студ и огонь срашный немилостивым и сквернителем»* (л. 337–337 об.). Это дополнение вполне органично для книжника-старообрядца, в сознании которого эта бинарная оппозиция – ада и рая – всегда присутствовала.

Источник некоторых вставок, сделанных Мяндиным, легко определяется. Так, в рассказ о рае перед описанием образа Спаса Мяндин вводит и описание божьего престола, близкое к тексту Апокалипсиса (Откр. 4: 2–3): *«Посредѣ же древ техъ уготованы быша 12 престоловъ, украшенныхъ златом и каменiem драгим, и посреде ихъ единъ престольъ превыше всѣхъ, преодѣянъ багрянницею червленною. Окрест же его стояху херувими и серафими и*

множество ангель и архангель, непрестанно славяще Бога в трех лицѣхъ» (л. 38 об.–339).

Еще одним элементом, добавленным И. С. Мяндиным, стали слова пророка Ильи, обращенные к Агапию перед тем, как он должен был покинуть пределы рая. Илья дает Агапию кусочек чудесного хлеба со словами, отсутствующими и в списке У, и в списке П: *«Поиде, старче Агапие, во вселенную и неси полхлѣба, и повѣждь християномъ славу Божию и тамо уготованная благая праведнымъ, такожде и грѣшнымъ страшныя и грозныя муки, да разумѣши, остануть зло творити»* (л. 340). Эти слова пророка Ильи служат у Мяндина мотивировкой предпринятого им по повелению божьему путешествия: Господь послал Агапия на поиски рая, чтобы, увидев эту чудесную страну, старец мог рассказывать о ней другим, тем самым давая надежду верующим и наставляя грешников. Таким образом, сюжетная мотивировка хождения Агапия в списках У и П – поиски ответа на вопрос, зачем надо следовать за Христом, заменяется у Мяндина другой, по-видимому, показавшейся печорскому книжнику более убедительной.

Таким образом, сопоставительный анализ показал, что и текст известного апокрифа подвергся печорским книжником стилистической обработке, которая в ряде случаев привела к смещению акцентов в повествовании.

Текст «Хождения Агапия в рай» по списку мяндинского «Торжественника» (НБ СГУ, УЦ р. 46) издается в т. 2 монографии.

Повесть об апостоле Фоме, как он строил палату индийскому царю

Обратимся далее ко второму апокрифу, включенному Мяндиным в свой «Торжественник», – «Сказанию об апостоле Фоме». Оно читается на лл. 341 об.–350 и озаглавлено здесь «Повѣсть и дѣяние святаго апостола Фомы, како онъ строилъ полату индѣйскому царю». Этот апокриф восходит к сирийскому по происхождению памятнику «Деяния Иуды Фомы апостола» («Деяние второе, когда пришел Фома апостол в Индию и построил дворец

для царя на небесах»¹⁶³). Апокриф представляет собой занимательный рассказ, со множеством деталей и подробностей повествующий о том, как один из апостолов Христа – Фома, не хотевший отправляться в Индию по жребию, брошенному апостолами, чтобы выбрать страну для своей проповеднической деятельности, все же попал туда и построил для индийского царя роскошный дворец, но не на земле, а в небесном мире. По ходу сюжета Фома совершает чудеса, с каждым разом все более впечатляющие, но всегда в них прослеживается элемент провиденциальности: через апостола действует Господь. Порой Фома даже не знает, что изменил чью-то жизнь. Так, например, происходит с дочерью царя и ее женихом, когда Господь с помощью Фомы творит чудо: Христос является молодым в образе апостола и призывает их к духовному браку. За одну ночь из язычников юноша и девушка становятся христианами.

Древнейший славянский список апокрифа (XIV в.), озаглавленный «Деяние святого апостола Фомы во Индии, како полату созда цареви», находится в составе сборника Чудова монастыря¹⁶⁴. Апокриф читается также в составе Великих Миней Четых митрополита Макария под 5 октября¹⁶⁵. Текстологическое изучение списка И. С. Мяндина из «Торжественника» в сопоставлении с двумя этими списками показало, что, сохранив фабулу апокрифа почти без изменений, печорский книжник лишь произвел ряд сокращений (опущены такие мотивы, как встреча Христа и Аввана на торгах, проповедь Господа и благословление им молодоженов, молитва Фомы), ввел в повествование эпилог, рассказывающий о том, что после смерти души царя и его брата вселяются в возведенные Фомой небесные «палаты» и о дальнейшей судьбе Фомы – его проповедях в других странах и

¹⁶³ См. перевод на современный русский язык сирийского текста: *Мещерская Е. Н.* Апокрифические деяния апостолов... С. 165–172; см. также издание: *Лавров П. А.* Апокрифические тексты. СПб., 1899. С. VII–XXI, 111–118.

¹⁶⁴ См. издание: Библиографические материалы, собранные А. Н. Поповым. С. 67–71.

¹⁶⁵ Великие Миней Четых, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Октябрь 4–18. С. 815–822.

мучительной смерти. Есть и ряд других, более мелких вставок, характерных для редакторской работы И. С. Мяндина¹⁶⁶.

Таким образом, работа печорского книжника над текстом двух апокрифов, включенных им в состав оригинального по составу «Торжественника» наряду с собственными переделками нескольких повестей, свидетельствует о том, что эти апокрифические произведения воспринимались Мяндиным как повести с занимательным сюжетом, которые он отредактировал с помощью привычных для него редакторских приемов и усиления providенциального звучания текста.

Текст Повести об апостоле Фоме по списку мяндинского «Торжественника» (НБ СГУ, УЦ р. 46) издается в т. 2 монографии.

Сказание о двенадцати снах царя Шахаиши»¹⁶⁷

«Сказание о двенадцати снах царя Шахаиши» – известный памятник средневековой эсхатологической литературы, текст которого датируется примерно XIV веком (самый ранний из известных его русских списков относится к XV в.). Было оно знакомо и печорским старообрядцам.

В Сказании рассказывается о том, что некий царь Шахаиши видит загадочные сны, смысл которых растолковывает ему философ Мамер. Всего в тексте приводится 12 снов и 12 их толкований. Среди образов, использованных в снах царя, – «золотой столп» от земли до неба с голубем, на место которого затем садится ворон; «сыр брюх», с неба висящий; «три котла», «кобыла с жеребятами», «собака с щенятами», «иереи в грязи», «страшные чудовища», «конь о двух головах», «пролитое молоко», «драгоценные камни»,

¹⁶⁶ См. подробнее: *Волкова Т. Ф.* Два апокрифа из Торжественника, составленного печорским книжником И. С. Мяндиным; в статье использованы материалы дипломной работы: *Гаева Е. П.* Апокрифы «Хождение Агапия в рай» и «Деяние апостола Фомы» в печорской рукописной традиции.

¹⁶⁷ В разделе использован материал статьи: *Волкова Т. Ф., Кориэлл О. Р.* Апокрифическое «Сказание о двенадцати снах царя Шахаиши» и его печорские списки.

«обманутые богачи», «девицы», «разсевшаяся гора». Однако выбор снов и их порядок в списках Сказания зависит от редакции и группы, к которой относится данный список.

По содержанию Сказание относится к так называемой «большой» эсхатологии, описывающей онтологические события конца мира. Это апокрифическое произведение, относящееся к жанру видений. Все сны царя – апокалиптического содержания, каждое из сновидений символично и имеет свое значение, которое и разъясняет царю мудрец.

Существуют разные версии происхождения текста Сказания: о его персидских и сирийских истоках¹⁶⁸. Но для нашего текстологического исследования печорских списков Сказания более важным вопросом, чем истоки сюжета Сказания, является вопрос о редакциях его русской версии.

Одним из первых обратился к редакциям памятника А. Н. Веселовский¹⁶⁹. Ученый на основании известных ему списков Сказания пришел к выводу о том, что они отражают две разные редакции – древнейшую (А) и более позднюю (В). Текст древнейшей редакции А. Н. Веселовский издал по трем спискам: основной текст приводится по кирилло-белозерскому списку 70-х гг. XV в., попавшему в собрание Санкт-Петербургской духовной академии (сейчас хранится в РНБ (Кирилло-Белозерское собрание, № 22/1099), разночтения даются по двум спискам: Московской духовной академии, № 162, нач. XVI в. (Веселовский называет его Волоколамским; современное место его хранения: РГБ, ф. 173. Собрание Московской духовной академии¹⁷⁰, и список из Сборника XVIII в. «На реках Вавилонских» с лицевыми изображениями и с

¹⁶⁸ См. об этом: *Кузнецов Б. И.* «Слово о двенадцати снах Шахаиши» ...; *Лурье В. М.* Славянское «Сказание о 12 снах Шахаиши». Сирийский оригинал...

¹⁶⁹ *Веселовский А. Н.* Слово о двенадцати снах Шахаиши.

¹⁷⁰ См. описание: *Леонид, архим.* Сведения о пергаменных и бумажных рукописях... С. 81–107; кн. 4. С. 165–296; 1884. Кн. 3. С. 113–264; Кн. 4. С. 165–296; 1885. Кн.1. С. 291–375; *Белокуров С. А.* Оглавление и указатель к «Сведениям о славянских рукописях...». С. I–VIII; 1–27.

крюковыми пометами, изданного Обществом любителей древней письменности. 1877. № 15, л. 355–357¹⁷¹.

Отличие древнейшей редакции (А) от более поздней (В) А. Н. Веселовский видел прежде всего в употреблении имен главных героев: в редакции А царя зовут Шахаиши, мудреца – Мамером; в реакции же В – наоборот: царя зовут Мамером, а толкователя его снов – Шахаиши. А. Н. Веселовский объясняет такую перестановку имен царя и философа тем, что она явилась следствием «неясно понятого заглавия статьи: сны царя истолковывались Мамером, в этом смысле они были сны Мамера (т. е. истолкованные им)»¹⁷². Отличаются редакции А и В также порядком и содержанием некоторых снов. А. Н. Веселовский отмечает, что в тех случаях, когда сны в А и В совпадают по сюжету, они содержат один и тот же текст, лишь несколько подновленный в редакции В¹⁷³. Из этого ученый делает два предположения: первое состоит в том, что редакции А и В могут восходить к одному более древнему церковнославянскому тексту, который до нас не дошел; второе – что один из этих текстов – А или В – мог послужить источником для другого; в этом случае В как более поздний текст является христианской парафразой А¹⁷⁴.

А. В. Рыстенко, изучив Сказание в славяно-русской рукописной традиции, выявил внутри второй редакции (по Веселовскому – В) три группы списков, опираясь на общие для всех списков выражения, пропуски, дополнения, а также на число снов и их содержание. Первые пять снов («Золотой столп»; «Сыр брюх»; «Три котла»; «Кобыла и жеребьята»; «Собака со щенятами»), по наблюдениям А. В. Рыстенко, в первой редакции и во всех группах второй редакции совпадают. Далее обнаруживаются разночтения. В *1-й группе* А. В. Рыстенко выделяет два варианта: часть списков содержит 10 снов и одно пророчество – всего 11 «снов»; а другая

¹⁷¹ Кузнецов Б. И. Сказание о двенадцати снах Шахаиши. С. 409.

¹⁷² Веселовский А. Н. Слово о двенадцати снах Шахаиши. С. 3.

¹⁷³ Там же. С. 14.

¹⁷⁴ Там же.

часть списков той же группы – 10 снов и 2 пророчества – всего 12 «снов». Текст этих пророчеств – лишь «результат желания писца установить соответствие с заглавием сна»¹⁷⁵: после подзаголовка «сонъ 12» читатель видит здесь вместо описания сна вопрос царя: «Что будет предзнаменовать конец миру?», на что также получает ответ философа.

Таким образом, начиная с шестого сна, в 1-й группе списков Сказания второй редакции мы видим следующий порядок снов: 6-й – «Страшные чудовища»; 7-й – «Иереи в грязи»; 8-й – «Конь о 2-х головах»; 9-й – «Драгоценные камни»; 10-й – «Рассевшаяся гора»; 11-й – Пророчество; 12-й – Пророчество (только в тех списках, где содержится 12 «снов» (второй вариант первой группы))¹⁷⁶.

Вторая группа второй редакции отличается от первой краткостью, простотой и логичностью. Она включает в себя 11 снов и 1 пророчество и по содержанию снов и их последовательности до 10-го сна включительно совпадает с первой группой, а далее следуют: 11-й – «Множество народа»; 12-й – Пророчество.

Третья группа второй редакции включает 11 снов и 1 пророчество. По наблюдениям А. В. Рыстенко, единственный список 3-й группы текстуально приближается к спискам 1-й группы, но имеет свою, отличную от 1-й группы, особенность: он включает сон о пролитом молоке¹⁷⁷. Его состав, начиная с 6-го сна, таков: 6-й – «Страшные чудовища»; 7-й – «Иереи в грязи»; 8-й – «*Пролитое молоко*»; 9-й – «Конь о 2-х головах»; 10-й – «Драгоценные камни»; 11-й – «Рассевшаяся гора»; 12-й – Пророчество.

Приведенные выше наблюдения исследователей Сказания помогают найти место печорских списков среди ранее изученных списков памятника. Мы исследовали особенности текста семи печорских списков Сказания: ИРЛИ, УЦ 75 (л. 19–31 об.), 81 (л. 1–15 об.), 195 (л. 1–6 об.), 196 (л. 1–16); ИРЛИ, УЦ н. 8 (л. 22–31),

¹⁷⁵ Рыстенко А. В. Сказание о 12 снах Мамера в славянско-русской литературе. С. 70.

¹⁷⁶ Там же. С. 71.

¹⁷⁷ Там же. С. 69.

140 (9 л.); БАН, собр. текущих поступлений, № 232 (л. 43 об.). Один из этих списков – ИРЛИ, УЦ 195 – создан И. С. Мяндиным.

Указанные печорские списки Сказания никем ранее не изучались. Существуют только краткие замечания В. И. Малышева, приведенные в его описании тех сборников, где Сказание читается.

Из указанных печорских списков хуже всего сохранился список середины XIX в. – БАН, Тек. пост. 232 (в 4-ку, полууостав, л. 43 об. – далее Е). Это небольшой фрагмент Сказания, занимающий один лист.

К последней трети XIX в. относится список ИРЛИ, УЦ н. 140 (в 8-ку; 9 л. – далее Н). Кроме Сказания, других текстов в рукописи нет. Список начинается с толкования 1-го сна («... *лютыя по всѣй земли...*») и обрывается на толковании 11-го сна. В рукописи также утерян лист с шестым сном и началом его толкования.

Полностью от начала до конца сохранились списки последней четверти XIX в.: ИРЛИ, УЦ 75 (в 8-ку, полууостав печорский – далее Б)¹⁷⁸ и ИРЛИ, УЦ 81 (в 8-ку, полууостав – далее В)¹⁷⁹. К спискам УЦ 75 и 81 имеется комментарий В. И. Малышева: о списке в рукописи УЦ 75: «Очень близкий текст к опубликованному в кн. А. В. Рыстенко (Сказание о двенадцати снах царя Мамера ... стр. 102–112). По классификации Рыстенко относится ко 2-й группе списков»¹⁸⁰; к списку УЦ 81: «Текст близок к напечатанному А.В. Рыстенко («Сказание о двенадцати снах ..., стр. 102–112. По Рыстенко, это второй вид). Ср. также «Уральский старообрядец. 1916. № 8, стр. 5–9»¹⁸¹.

К последней четверти XIX в. относится также и список ИРЛИ, УЦ 195 (в 8-ку, полууостав печорский¹⁸² – далее М), в котором узнается почерк И. С. Мяндина. Комментарий В. И. Малышева к

¹⁷⁸ Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописные сборники... С. 124–125.

¹⁷⁹ Там же. С. 127–128.

¹⁸⁰ Там же. С. 125.

¹⁸¹ Там же. С. 128.

¹⁸² Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописи XVII–XIX вв. исторического, литературного и бытового содержания. С. 583.

списку: «Обрывается на седьмом ответе. По классификации А. В. Рыстенко относится ко второй группе списков. От опубликованного им текста (... стр. 102–112) отличия незначительные»¹⁸³.

Почти полностью – лишь без названия и самого начала – сохранился список конца XIX в. ИРЛИ, УЦ 196 (в 8-ку, полуустав печорский¹⁸⁴ – далее Г). В. И. Малышев пишет о нем так: «По седьмой вопрос список повторяет предыдущий (УЦ 195. – Т. В, О. К.). Ответы 8–12 соответствуют изданию А. В. Рыстенко (... стр. 109–111)»¹⁸⁵.

К концу XIX в. также относится список ИРЛИ, УЦ н. 8, в 8-ку, скоропись (согласно рабочему описанию Усть-Цилемского нового собрания, – далее К), обрывающийся в конце толкования 11-го сна.

Уже вступительный текст Сказания в печорских списках дает веские основания отнести их ко второй редакции текста (по А. Н. Веселовскому): Мамером здесь зовут царя, а не мудреца – толкователя его снов, а имя философа-толкователя (Шахаиши) во всех печорских списках переделано в Шахович, что сближает его с русскими отчествами (как Петрович, Иваныч и т. д.).

Говоря об особенностях печорских списков, отметим, что в них иногда прослеживается замена некоторых образов на те, которые ярче отражают культуру и быт печорских крестьян. Так, например, вместо беременной собаки с щенятами в животе (5-й сон) во всех печорских списках появляется лежащая на берегу щука с трепыхающейся внутри нее живой рыбой: «*Видѣ царь в рѣки щуку, во гнощи у берегу лежит, во чревѣ ея жива рыба трепещется*» (текст идентичен во всех списках с небольшими орфографическими разночтениями, см.: ИРЛИ УЦ 75, л. 14 об.; УЦ н. 140, л. 6 об.; УЦ н. 8, л. 26 об.; УЦ 196, л. 8 об.; УЦ 195, л. 5; УЦ 81, л. 7 об.–8).

Во всех печорских списках Сказания читается один и тот же набор снов и их ключевых образов, что позволяет определить, к

¹⁸³ Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописи XVII–XIX вв. ... С. 583.

¹⁸⁴ Там же.

¹⁸⁵ Там же.

какой из ранее установленных исследователями редакций они относятся.

Изучение 7-ми печорских списков «Сказания о 12 снах Шахаиши» в контексте ранее исследованных учеными XIX–XX вв. более ранних списков Сказания позволило сделать ряд выводов, касающихся истории текста печорских списков памятника. Во-первых, на основании разночтений, набора и порядка снов царя в печорских списках мы установили принадлежность всех печорских списков Сказания ко 2-й группе II редакции памятника, кроме списка БАН, Тек. пост. 232 (Е), который относится, скорее всего, к I редакции¹⁸⁶.

Основанием для отнесения подавляющего большинства печорских списков ко 2-й редакции Сказания послужило распределение в них имен между главными героями: во второй редакции, в отличие от первой, Мамером назван царь, видящий эсхатологические сны, а вариацией имени Шахаиши, сближающейся в печорских списках с русскими отчествами, – Шахович, назван философ – толкователь снов царя.

Во-вторых, опираясь на сопоставительный анализ печорских списков на разных уровнях (фабульном, сюжетном, лексическом – синонимические разночтения, замена архаической лексики на более современную, механические пропуски, стилистические разночтения), мы выделили внутри второй группы II редакции «Сказания о 12 снах Шахаиши» четыре варианта.

К *первому* относятся списки ИРЛИ, УЦ 75 (Б) и 81 (В). Это единственные печорские списки, в которых не приводится имени философа, а назван по имени – Мамером – только царь. На всех указанных выше уровнях разночтений в списках Б и В имеются свои особенности, отличные от других списков, что свидетельствует о наличии у них общего источника.

¹⁸⁶ Мы приводим здесь только выводы, к которым мы пришли в ходе текстологического исследования, а их обоснование см. в нашей статье: *Волкова Т. Ф., Кориэлл О. Р.* Апокрифическое «Сказание о двенадцати снах царя Шахаиши» и его печорские списки.

Второй вариант представлен списками ИРЛИ, УЦ 196 (Г) и ИРЛИ, УЦ н. 140 (Н), содержащими полностью идентичные тексты; судя по количеству совпадений, они, несомненно, также восходят к общему источнику. При этом мы предположили, что список Н послужил источником для текста-посредника, которым воспользовались другие печорские списки.

К *третьему* варианту мы отнесли список ИРЛИ, УЦ н. 8 (К), который имеет общие чтения с текстом первого варианта, однако с некоторыми синонимическими разночтениями.

Четвертый вариант представлен списком И. С. Мяндина ИРЛИ, УЦ 195 (М), в котором мы обнаружили наибольшее количество текстовых разночтений с другими печорскими списками. Редакторская работа печорского книжника прослеживается почти на всех рассмотренных нами уровнях. Он устраняет лексические повторы внутри фрагмента и, напротив, вводит какое-то слово еще раз, чтобы сделать текст более понятным читателю, заменяет ряд однородных слов одним емким определением, и, наоборот, дополняет один лексический образ целым рядом синонимов.

Рассмотрим более подробно особенности мяндинского списка. По целому ряду разночтений он сближается со списком К (например, в толковании к 1-му сну царя варьируется форма прилагательного, описывающего звезду, которая явится на небе как предвестие последних дней: в К и М «хвостатая»; тогда как в Б и В – «хвостая», а в Г и Н – «хвостовая»). При этом по своим чтениям К и М более приближаются к первому варианту второй группы, чем ко второму. В тех же местах, где второй вариант отличается от первого, текст печорского списка К в большинстве случаев сходен с текстом списка М.

Однако, несмотря на некоторые совпадения К и М, объединять эти списки в один вариант нельзя из-за множества индивидуальных особенностей списка М. Отличия его от других печорских списков начинаются уже с заглавия Сказания, которое Мяндин расширил: «Видѣние сновъ двоюнадесяти, видѣнных царем Маме-ром и о толковании ихъ философомъ Шаховичем». Сравним с

названием Сказания в других печорских списках, где дается лишь скупое «Видение сновъ 12».

Все особенности Мяндинского списка можно сгруппировать по уровням текста, на которых они проявляются. Так, на уровне фавулы разночтения проявляются в отсутствии у Мяндина целого мотива. В толковании 7-го сна Мяндин существенно сокращает его текст, опустив мотив скарედности попов и их блудной жизни:

Б, В, К	Г, В	М
<p>Попы <u>учнутъ жить скаредно и блудно, закона божия не знающе, учнутъ</u> дѣтей своихъ духовныхъ без твердости учти (Б, л. 19; В, л. 11; К, л. 28).</p>	<p>Попы <u>станутъ жити скаредно и блудно, закона божия не знающе, станут</u> дѣтие своихъ духовныхъ без твердости учить (Г, л. 11 об.; Н, л. 7 об.).</p>	<p>Попы <u>учнутъ</u> дѣтей своихъ духовныхъ учти без твердости (л. 6 об.),</p>

Как видим, всю начальную часть толкования сна Мяндин опустил. Такое сокращение он предпринял неслучайно: оно в его списке вполне оправдано, поскольку почти такие же слова уже встречались в тексте ранее – в толковании 3-го сна: «и вси будут человецы лицемѣрни и лихоимцы, *начнут жити скаредно и блудно, божия заповѣди забудут*». По-видимому, опустив эти, ранее уже использованные характеристики, печорский книжник в данном случае поступил как внимательный редактор, устранив явный повтор предыдущего текста.

Зато в другом месте, в начале Сказания, видимо, посчитав, что читатель может не понять, о ком идет речь, Мяндин не счел лишним упомянуть слово «царь» повторно. В этом фрагменте после сообщения о том, что в некоем городе живет некий царь, следует повествование о его двенадцати снах, в котором писцы всех списков, кроме М, подлежащее *царь* во втором случае опускают (в списке Г оно вообще отсутствует):

Б	В	К	Г	М
... видѣ единой нощи 12 сновъ страшныхъ и зело печалень бысть (л. 1 об.).	...виде единой нощи 12 сновъ страшныхъ зело страшныхъ (так!) и печалень бысть (л. 1)	...видѣ единой нощи 12 сновъ страшныхъ зѣло и печалень бысть (л. 22)	...видѣ еди (...) нощи 12 сновъ страшныхъ зело и пѣчалѣнь (л. 1)	...видѣ единой нощи 12 сновъ страшныхъ зѣло и печалень бысть царь (л. 1)

В толковании 1-го сна Мяндин целой чередой однородных дополнений заменяет местоимение «вси», уточняя, кем именно эти «вси» являются:

Б, В, К	Г, Н	М
...и возненавидятъ вси , крамолу сотоворять... (Б, л. 3 об.; В, л. 2; К, л. 23)	...и возненавидятъ вси , крамолы сотоворять... (л. 2)	...и возненавидят <i>другъ друга, и брат брата, и всѣхъ, и между собою</i> крамолу сотоворять... (л. 1 об.)

Редакторская работа Мяндина по сокращению текста ощущается и в другом месте толкования 1-го сна, когда он вычеркивает лишнее обобщающее дополнение «родители», поскольку ранее в других списках, один из которых мог быть для него источником, упоминаются и «отцы», и «матери». Мяндин оставляет только «отцов», при этом сопоставление списков сразу обнажает «механизм» сокращения. Сравним:

Б, В, К, Г, Н (списки различаются только чередованием в них ъ и е)	М
Лихоимства ради и непокорства дети отцевъ своихъ и матерей и родителей не станутъ почитати (К, л. 5 об.; В, л. 3–3 об.; К, л. 23 об.; Г, л. 3 об.–4; Н, л. 2 об.)	Лихоимства ради и непокорства дѣти отцевъ своихъ и не станутъ почитати (л. 2 об.)

Приведенные примеры показывают, что даже в тех случаях, когда Мяндин не предпринимал серьезной перестройки текста источника, в его списках при внимательном анализе текста обнаруживается работа на уровне стилистического его оформления: он то лишается каких-то слов и выражений, повторяющих предшествующий текст, то появляются в тексте новые лексические образы, помогающие читателям адекватно понимать текст, который попал им в руки. В этих случаях редакторскую работу Мяндина можно уподобить работе современных редакторов, «причесывающих» текст научных статей. Такую работу Мяндин часто проделывал, когда возвращался к одному и тому же понравившемуся ему произведению, каждый раз заново его прочитывая. Но и в тех случаях, когда мы имеем только один список Мяндина, но есть другие печорские списки этого произведения, текстологический анализ позволяет увидеть скрупулезную редакторскую работу над текстом усть-цилемского книжника.

ГЛАВА III

АГИОГРАФИЧЕСКИЕ ГЕРОИ И ЧУДЕСА

Агиографическая литература в составе печорских литературных сборников до сих пор еще не стала предметом специального изучения. В. И. Малышев в предисловии к своей монографии ограничился лишь упоминанием двух агиографических сборников – «Пролога» и «Скитского патерика», выписки из которых часто встречаются в печорских рукописях¹⁸⁷. Мы составили базу данных об агиографических сочинениях в рукописях печорского бытования¹⁸⁸. Среди вошедших в нее сочинений есть и списки, созданные И. С. Мяндиным. В этой главе мы приводим несколько чудес, переписанных и переработанных И. С. Мяндиным, житийную повесть о Николае Чудотворце и старообрядческое «Житие Корнилия Выговского».

Повесть об участии св. Николая в Первом вселенском соборе¹⁸⁹

Николай Мирликийский Чудотворец считается в христианстве одним из самых известных и почитаемых святых. Истоки почитания св. Николая на Руси восходят к деятельности великого киевского князя Владимира Святославича по христианизации Руси, а при его внуке, Всеволоде Ярославиче, в конце XI в. культ святого достигает наибольшего расцвета: св. Николай почитается как небесный покровитель всего государства¹⁹⁰.

¹⁸⁷ Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописные сборники... С. 34–35.

¹⁸⁸ Волкова Т. Ф. Древнерусская и старообрядческая агиография в печорской рукописной традиции.

¹⁸⁹ В разделе использован материал статьи: Волкова Т. Ф., Плехова С. Е. Печорские списки Повести о хождении святого Николая на Первый вселенский собор.

¹⁹⁰ Верещагина Н. В. Чудотворный образ Николы Мокрого в восточнославянской культурной традиции.

Произведения о святом Николае Мирликийском привлекали внимание многих ученых еще с XIX в. В конце XX – начале XXI в. по результатам исследований стали проводиться специальные конференции. В последнее время вышло несколько сборников статей¹⁹¹ и отдельных исследований (М. С. Крутовой¹⁹², В. В. Калугина¹⁹³ и др.), в которых рассматриваются различные проблемы, связанные с изучением «Жития св. Николая».

Помимо полного «Жития св. Николая» существует также три варианта кратких, проложных житий Николая Чудотворца. Кроме того, в рукописной традиции на Руси широко распространялись отдельные Сказания о св. Николае – о его погребении, о переносе его мощей, об отдельных чудесах, службы святому. Имя св. Николая было окружено легендами и преданиями, распространявшимися в устной традиции.

Средневековые агиографические сочинения о Николае Мирликийском и легенды о нем были хорошо известны и печорским крестьянам-старообрядцам. Особое почитание Николы на низовой Печоре объясняется не только широким распространением его культа на Русском Севере вообще, но и тем обстоятельством, что первая церковь, построенная в Усть-Цильме в 1547 г. ее основателем Ивашкой Дмитриевым Ласткой, «сыном Новгородцевым», была посвящена этому святому, покровительство которого убергло устьцилемов от разрушения их жилищ¹⁹⁴.

Бытовавшие на Печоре списки произведений о св. Николае находятся в настоящее время в составе трех собраний устьцилемских рукописей: Усть-Цилемского собрания ИРЛИ (Пушкинского Дома) РАН, Усть-Цилемского нового собрания ИРЛИ и

¹⁹¹ Правило веры и образ кротости.

¹⁹² Крутова М. С. Свяtitель Николай Чудотворец в древнерусской письменности.

¹⁹³ Калугин В. В. «Житие свяtitеля Николая Мирликийского» ...

¹⁹⁴ Канева Т. С. Усть-цилемская «Повесть о быке» в контексте местной фольклорной традиции. С. 86.

Усть-Цилемского собрания рукописей Научной библиотеки Сыктывкарского государственного университета¹⁹⁵.

В данной публикации мы приводим наши предварительные наблюдения над особенностями печорских списков одного из «Сказаний о св. Николае», рассказывающего о поведении святого на Первом Вселенском Соборе, проходившем летом 325 г. в Никее и осудившем ересь Ариана. Один из этих списков представляет особый интерес, так как он принадлежит руке И. С. Мяндина. Мяндинский список Сказания входит в состав известного сборника ИРЛИ, УЦ 66 (л. 420–423 об.), содержащего целый ряд литературных переработок И. С. Мяндина. Источниками для Мяндина могли послужить дошедшие до нас более ранние списки этого сказания, бытовавшие на Печоре. К ним мы и обратились в первую очередь. Этот эпизод из жизни св. Николая содержится в печорских списках полного Жития Николая Чудотворца – ИРЛИ, УЦ 11 (кон. XVII в., л. 27 об.–28) и УЦ 184 (кон. XVIII в., л. 72 об.–74). Повествование об участии св. Николая в Первом Вселенском Соборе содержится также в составе «Сказания о смерти святого Николая», известного в двух печорских списках нач. XVIII в.: ИРЛИ, УЦ 12 (л. 194 об.–196 и УЦ н. 183 (л. 176 об.–179).

Сопоставление вариантов сказания о хождении св. Николая на Первый Никейский собор из Жития и из «Сказания о смерти» показало, что они весьма различаются как по полноте, так и по тексту. В Житии УЦ 11 присутствию св. Николая на Соборе посвящена отдельная главка, в названии которой обозначается ее тема – «хождение» на Первый Вселенский собор «святаго отца Николы», однако о роли святого в споре с Арием в этой главке говорится предельно кратко, буквально двумя предложениями: *«Тогда же убо и сей чудный Никола на мѣсте собора бысть и доблественнѣ став на Ариево блудословие. И тако со святыми отцы разрешение о исправлении правовѣрия всѣм извѣстно предав»* (в списке ИРЛИ,

¹⁹⁵ Обзор рукописных текстов, связанных с именем Николая Мирликийского, в составе печорских сборников см.: Волкова Т. Ф. Житие святителя Николая и его чудеса в кругу чтения печорских крестьян.

УЦ 84 текст тот же). Это краткое сообщение о позиции св. Николая на Соборе предваряется в Житии описанием организаторской деятельности императора Константина по созыву Никейского собора, вслед за которым сразу излагаются итоги Собора – изгнание ереси и проклятие Ария. Завершающая часть главы, следующая после процитированного выше фрагмента, представляет собой риторически украшенное прославление проповеднической деятельности св. Николая, вернувшегося с Никейского собора к «своему стаду», и напрямую не касающаяся споров, звучавших на Соборе.

Совсем иначе рисуется этот эпизод из жизни святителя Николая в «Сказании о смерти». Здесь после краткого вступления, дающего самые основные сведения о Соборе (его организаторе Константине, месте его проведения – Никее и теме – *«на окояннаго и злочестиваго проклятаго Ария, на зломысленника Христова»*), достаточно конкретно рисуется ход Собора: пассивная позиция царя Константина (*«царь же нача послушати»*), активная – *«святых отцов»*, которые *«начаша спиратися со окоянным еретиком Ареємъ, покладая ему чудное Святое Писание о Христе Иусуѣ, сынѣ Божии»* и *«заграждали»* ему уста *«Писанием святых пророк и святых апостол»*. Лаконично, но выразительно описано и поведение «еретика» Ария: *«А онь еретикъ Арий злочестивый непрестано хулы глаголя»*. Далее в этот спор вмешивается св. Николай, наносящий пощечину Арию: *«и удари его по лицу, окояннаго и злочестиваго Ария»*. Из-за этого неожиданного поступка святитель, по версии «Сказания о смерти», чуть было не лишился своего сана, однако был спасен явлением Богородицы и Иисуса Христа. Завершается повествование в Сказании объяснением, что это чудесное явление и изображается на иконах св. Николая Чудотворца.

Сопоставление мяндинского списка ИРЛИ, УЦ 66 с двумя охарактеризованными выше версиями рассказа об участии св. Николая в Никейском соборе показало, что список Мяндина, безусловно, связан с версией, изложенной в «Сказании о смерти»: в нем сохранены основные мотивы сюжета «Сказания»: прение святых отцов с Арием, биение Ария по лицу св. Николаем, намерение

участников Собора лишить святителя архиерейского сана, спасительное для него явление Христа и Богородицы. Однако в мяндинской версии, во-первых, появляются отсутствующие в «Сказании о смерти» эпизоды и мотивы, во-вторых, обнаруживается иная интерпретация описываемых событий. Рассмотрим более подробно эти расхождения.

Примечательно уже само заглавие Сказания у Мяндина – «Повесть о святем Николе, како он не успе на собор святыи». В списках Жития ИРЛИ, УЦ 11 и УЦ 184 заглавие иное: «О хождении на Первый Собор Вселений святаго отца Николы» (в списках «Сказания о смерти» ИРЛИ, УЦ 12 и УЦ н. 183 рассматриваемый сюжет заглавия не имеет). Как видим, в мяндинском заглавии Сказания обозначен не факт присутствия на Соборе св. Николая (как в списках Жития), а важное, с точки зрения печорского редактора, обстоятельство – опоздание святого к началу Собора.

Для выявления характера мяндинской переработки текста Сказания мы сопоставили список ИРЛИ, УЦ 66 со списком из «Сказания о смерти» ИРЛИ, УЦ н. 183, который побывал в свое время в руках И. С. Мяндина (переплет рукописи – работы Мяндина, листы при переплете – черновики его деловых бумаг¹⁹⁶) и мог послужить источником для его переделки.

Наши наблюдения показали, что тексты данных списков значительно отличаются друг от друга как на фабульном, так и на стилистическом уровнях, что прослеживается уже с первых строк повествования. В списке УЦ н. 183 рассказ о Первом Вселенском Соборе предваряется кратким вступлением, в котором сюжет Сказания осмыслен как история о «милости» Иисуса Христа и Богородицы к святому Николаю: «...*Еще же повѣдаю вамъ о милости Христовѣ и Пречистой его Матери ко святому Николѣ Чудотворцѣ*» (л. 176 об.). В списке УЦ 66 это вступление отсутствует,

¹⁹⁶ См. рабочее машинописное описание Усть-Цилемского нового собр. ИРЛИ, хранящееся в Дрeвнeлeкранилищe им. В. И. Малышевa в Пушкинском Домe.

что позволяет предположить иную сюжетную установку в списке Мяндина.

Непосредственное начало рассказа о Первом Вселенском Соборе представлено в данных списках по-разному. В списке УЦ н. 183 перед нами краткая фактографическая справка, обозначающая время действия (правление императора Константина) и повод для созыва Собора (арианская ересь). В мяндинском списке УЦ 66 подробно разрабатывается образ Ария: указывается на его образованность, место жительства и излагается суть его еретического учения («...онъ не ужаснуся глаголати, яко Господь Исусъ Христосъ нѣсть Сынъ Божий, но тварь, яко же и вси человецы, и пречистую Деву Марию Богордицу не именоваше Богородицею, но Христородицею»). В качестве действующего лица представлен также и сам император Константин. Таким образом, сопоставление начальных фрагментов текста в списках УЦ н. 183 и УЦ 66 показывает, что с самого начала повествования Мяндин стремится расширить краткий текст «Сказания о смерти» известными ему из других источников подробностями, помогающими читателю, возможно, не осведомленному ни о самом Арии, ни о его учении, лучше понять тот исторический контекст, в рамках которого развивается сюжет о необычном поведении на Соборе св. Николая.

Различия между списками прослеживаются далее в той части повествования, где называются присутствовавшие на Соборе: в них даются прямо противоположные сведения о пребывании среди участников Собора с самого его начала героя Сказания – св. Николая. В списке УЦ н. 183 говорится, что *«святой Николае был в том числѣ со святыми отцы»*, в мяндинском списке УЦ 66 повествователь отмечает: *«точною не бѣ в той часъ епископъ Мирский Никола»*. Это замечание сразу концентрирует внимание читателя на фигуре известного святого, который почему-то отсутствует на столь важном Соборе, и создает художественное напряжение в развитии сюжета.

Следующее далее описание прения святых отцов с Арием в мяндинском списке (по сравнению со списком «Сказания о смер-

ти», в котором больше внимания уделено поведению «святых отцов» – противников Ария, нежели самого «еретика»), представлено в сжатом виде, при этом Мяндин «уравновесил» в тексте позиции обеих сторон, изложив их предельно кратко, как бы спеша перейти к самому главному эпизоду своего повествования. Зато момент «ударения» святым Николаем «злочестивого еретика» Ария, представленный в списке УЦ н. 183 всего одним лаконичным предложением («*А еретик злочестивый непрестанно хулы глаголя на Господа нашего Иисуса Христа, Сына Божия. И святой Николае удари еретика по лицу*» – л. 177 об.), у Мяндина описан более подробно. Отметим, что по версии Мяндина, именно в кульминационный момент Собора, когда Арий пытался утвердить свою точку зрения, «пряся» и «хуля» официальный церковный взгляд на дуальную природу Иисуса Христа, и появляется на нем («*приспѣ*») св. Николай¹⁹⁷, сразу привлекая к себе внимание читателя. Различно в списках УЦ н. 183 и УЦ 66 и само описание неожиданного поведения святого, нарушившего этикет поведения церковного иерарха. Во-первых, в списке Мяндина вводится внешняя мотивировка «ударения» Ария св. Николаем: собравшиеся на Соборе противники Ария не могли противостоять «многим доводам» еретика («*не могуще препрети*»), что объясняло решительные действия св. Николая; во-вторых, вводится внутренняя, субъективная мотивировка поступка св. Николая, казалось бы несовместимого с личностью христианского святого: пощечина Арию осмысливается Мяндиным как выражение горячей приверженности святого Хри-

¹⁹⁷ В этом месте повествования другой список «Сказания о смерти» – ИРЛИ, УЦ 12 – дает оригинальное чтение: «Святы Николае *воставъ от сна* и удари его по лицу, окояннаго и злочестиваго Ария». Здесь прослеживается мотив, перекликающийся с мяндинским: св. Николай в УЦ 12 хотя физически и присутствует на Соборе с самого начала, но почему-то спит, т. е. фактически отсутствует, не принимает участия в ходе собора до тех пор, пока не наступает критический момент, требующий его активного вмешательства. По-видимому, этот список отразил какой-то переходный момент в формировании данного сюжета, когда уже наметилась тема внезапного вмешательства святого, вначале ведущего себя пассивно (сон, опоздание к началу собора), в спор с Арием.

сту как Сыну Божьему (*«ревности божественныя исполнися»*), то есть как акт служения Богу, а его «неподобающая» форма – как результат праведного гнева, ибо Арий искажил истинное понимание Божественной природы, и св. Николай повел себя как активный защитник истины. В-третьих, Мяндин вносит в этот эпизод дополнительную деталь: св. Николай ударил еретика, «окровавив» ему лицо. Эта маленькая подробность позволяет читателю зрительно представить силу удара, нанесенного Арию св. Николаем.

Приведенные примеры сюжетно-композиционной и стилистической работы Мяндина над текстом «Сказания о посещении св. Николаем Первого Вселенского Собора» вполне согласуются с ранее выявленными исследователями приемами редакторской работы печорского книжника, прослеживающимися во многих других мяндинских переработках.

Во второй части Сказания, рассказывающей о дальнейших действиях собравшихся на Собор святых отцов и явлении Иисуса Христа и Богородицы, нами также выявлены различия в изложении событий в списках УЦ н. 183 и УЦ 66. Однако в этой части рассказа в мяндинском тексте прослеживается противоположная рассмотренной выше тенденция. Если эпизод пощечины, нанесенной св. Николаем Арию, в списке УЦ 66 разработан более детально, чем в «Сказании о смерти», то в эпизоде лишения св. Николая епископского сана мяндинский список более лаконичен, чем УЦ н. 183: в частности, у Мяндина отсутствует мотив «паления» бороды святого, содержащийся в списке УЦ н. 183 (*«И тогда святые отцы вси начаша роптати на святаго Николу о том ударе-нии. И начаша всѣм собором снимати с него святителский сан. И разжегли (...) начали ему браду палити, глаголя: “Не подобает нам, святителем суущим, рукою дерзку быти. Держим Святое Писание...”*» – л. 177 об.).

Отметим, что упоминание о «палении бороды» св. Николая читается только в списке «Сказания о смерти» УЦ н. 183. Другой печорский список этого Сказания – УЦ 12 – близок к нему по тексту, но мотив «паления бороды» в нем отсутствует. Нам не извест-

но, был ли знаком Мяндин со списком «Сказания» УЦ 12, но текст УЦ н. 183 он не мог не знать, переплетая рукопись, содержащую версию сказания, близкую к созданной им самим. Тем не менее он не воспользовался такой яркой деталью из этого списка, как попытка своеобразной казни святителя за его неэтикетный поступок. Причина устранения Мяндиным этой художественной детали в эпизоде лишения св. Николая архиерейского сана кроется, по-видимому, в нежелании печорского книжника снизить образ святого, слишком детализированно изобразить его унижение.

Кардинально отличается в рассматриваемых нами списках и окончание повествования о Первом Вселенском Соборе. В списке УЦ н. 183 оно завершается описанием чуда, вернувшего св. Николаю его архиерейский сан, – неожиданного явления всем собравшимся на Соборе Иисуса Христа, который «из облака» подавал св. Николе евангелие, и Богородицы, «з другия страны» протягивавшей ему омофор». Заканчивается рассказ о «хождении» св. Николы на Никейский собор в списках «Сказания о смерти» концовкой, обращенной к читателям с призывом поразмыслить о случившемся на Соборе («*Братие, примѣмъ в разумъ*»), в которой снова, как и в начале повествования, звучит тема «милости Божьей» к св. Николаю, придавая кольцевую завершенность композиции рассказа. При этом чудо явления Христа и Богородицы участникам Собора связывается с иконографическим каноном изображения Николая Мирликийского: «*Того ради пишут на иконах образъ святаго Николы – Иисовъ образ во облаце и Пречистыя Его Матере во облаце же*» (УЦ 12, л. 96; в УЦ н. 183 данный текст несколько искажен). На этом повествование в списках «Сказания о смерти» завершается.

В списке Мяндина такая концовка отсутствует, однако история о посещении святым Николаем Первого Вселенского Собора не заканчивается возвращением святому его сана, а получает дальнейшее развитие. Во-первых, упоминается о смерти Ария, во-вторых, раскрывается причина опоздания святого Николая на Собор: он спасал тонущего в море человека. В-третьих, вводится эпи-

зод, связанный с другим участником собора – «Касияном римлянином», который скептически отнесся к значимости причины опоздания св. Николая на Собор, прокомментировав слова святителя об обещании тонущего в море человека «дати малу свѣщу Господу Богу» в случае своего спасения так: *«Како ми итти малы ради свѣщи в морѣ, азъ бы и за сий столтъ (на который он опирался в момент произнесения этих слов. – Т. В.), аще свѣщею былъ, не пошелъ бы в море»*. Это замечание Кассиана, по версии Мяндина, помогает участникам собора осознать, что *«воистинну архиепископъ святой Никола Божий человекъ есть и достоинъ по успѣнии его память творити трижды в лѣто»*, в то время как «память» Кассиану они определяют «творить» *«точно на четвертое лѣто»*. Мотивировкой такого особого почитания святителя Николая звучат в списке Мяндина пророческие слова о том, что *«по всей земли славно будетъ имя его и вездѣ онъ будет скоръ помощникъ и заступникъ в бѣдахъ»*.

Завершается повествование в мяндинском списке кратким морально-назидательным обращением автора к читателю с призывом уподобиться святому Николаю, которое заменяет здесь описанную выше развернутую концовку списков из «Сказания о смерти».

Таким образом, в сюжет повествования о посещении святым Николаем Первого Вселенского Собора Мяндин вводит не только отдельные мотивы, но и целый эпизод, в котором сначала ретроспективно рассказывается о спасении св. Николаем тонущего в море человека, а затем рисуется осуждение его одним из участников Собора¹⁹⁸, что смещает акценты в повествовании, выдвигая на первый план в образе Николая Чудотворца не столько черты защитника христианских канонов, сколько защитника и спасителя простых людей, попавших в трагические ситуации, ради которых св. Николай готов даже опоздать на важный церковный собор.

¹⁹⁸ Возможно, эта часть мяндинского рассказа восходит к народной легенде о Николе и Касьяне (см.: Народные русские легенды А. Н. Афанасьева. № 11).

Мы охарактеризовали версию рассказа о Первом Вселенском Соборе и участии в нем св. Николая, какой она вышла из-под пера И. С. Мяндина, и показали ее отличие от версии, наиболее близкой мяндинской, которую донесли печорские списки «Сказания о смерти св. Николая». На данном этапе исследования невозможно с уверенностью сказать, какие повествовательные элементы мяндинской версии принадлежат самому печорскому книжнику, какие почерпнуты им из каких-то пока нам неизвестных источников – средневековых сочинений, в том числе и оригинальных, русских, посвященных св. Николаю, или из устных легенд и преданий о святом. Но в любом случае, сам выбор Мяндиным этих элементов, предпочтение их иным, известным по другим печорским спискам, свидетельствует о его осознанном отношении к художественному материалу источников, о целенаправленном отборе им сюжетных мотивов и деталей для создания такого образа знаменитого святого, который был бы близок и понятен читателям Мяндина – простым печорским крестьянам, которые, как и спасенный св. Николай перед Никейским собором «утопающий», тоже не раз оказывались жертвами водной стихии и, вероятно, так же, как он, в этих ситуациях обращались в молитве к св. Николаю Чудотворцу. Изучение всего комплекса сказаний о св. Николае Мирликийском, возможно, выявит те источники, которые использовал печорский книжник, создавая свою версию рассказа о том, как св. Николай опоздал на Первый Вселенский Собор.

Повесть По списку ИРЛИ УЦ 66 публикуется в т. 2 монографии.

Повесть Святого Августина об обретенном старце

Заинтересовало И. С. Мяндина и одно из чудес, связанных с именем епископа Гиппонского Августина, христианского богослова и философа второй половины IV – первой трети V в., автора более тысячи богословских сочинений, одного из отцов христианской церкви. Это «Чудо св. Августина об обретенном старце». Оно входит в состав так называемой «Книги святого Августина», ком-

пилятивного произведения, в котором наряду с подлинными произведениями Блаженного Августина использованы и дидактические сочинения других латинских церковных писателей, а также Житие св. Августина. Кроме того, в конце «Книги» читаются две повести о чудесах, связанных с епископом Августином¹⁹⁹. Одной из этих повестей и является исследуемая нами повесть, которая в научных публикациях получила условное название «Чудо св. Августина об обретенном старце». Оно дошло до нас в небольшом количестве списков, найденных в старообрядческих районах: НБ МГУ, собр. рукописей старообрядцев Бессарабии и Белой криницы, № 2194, л. 109–115 об.; РГБ, собр. Е. Е. Егорова (ф. 98), № 1571, л. 163 об.–165; РГБ, собр. Е. В. Барсова (ф. 17), № 259, л. 45–49; БАН, собр. В. Г. Дружинина, № 1008, л. 37–43; НБ СГУ, УЦ р. 46, л. 74 об.–76; ИРЛИ, УЦ н. 368, л. 57–64. Два списка из названных – из Научной библиотеки Сыктывкарского университета и из Усть-Цилемского нового собрания ИРЛИ – были найдены на Печоре. Они созданы И. С. Мяндиным.

Один из Мяндинских списков Чуда св. Августина читается в составе рукописного Торжественника, им составленного, в окружении торжественных слов, житий и целого ряда переработок Мяндина.

Второй список «Чуда» находился в составе «Цветника», также составленного И. С. Мяндиным, место пребывания которого в настоящее время неизвестно, но во время экспедиции в Усть-Цильму Н. С. Демкова сделала копию этого заинтересовавшего ее текста, которая сейчас хранится в Усть-Цилемском новом собрании ИРЛИ (№ 368).

Чем же интересна эта небольшая агиографическая повесть? Она рассказывает о встрече св. Августина на необитаемом острове с отшельником, которого по его просьбе епископ обучает необходимым молитвам, поскольку тот признался, что малограмотен и

¹⁹⁹ *Калугин В. В.* «Книга святого Августина» в русской письменности XVI–XIX веков. С. 14–15.

плохо помнит молитвы. Прощаясь со старцем, епископ дарит ему свою ризу. Однако им суждена была еще одна встреча: когда епископ и сопровождавшие его возвращались домой, в море они увидели движущегося к кораблю прямо по воде человека. Им оказался старец с посещенного св. Августином острова, а плыл он на подаренной ему епископом ризе. Это чудо поразило св. Августина, старец же, поднявшись на борт, простодушно объяснил, зачем он догонял корабль: оказывается, он забыл молитвы, которым его обучил на острове епископ, и хочет, чтобы Августин повторил свой урок. Тогда прославленный епископ осознал, что пред ним истинный святой, который не осознает своей святости.

Исследователь «Книги св. Августина» В. В. Калугин так объясняет интерес к «Чуду об обретенном старце» переписчиков-старообрядцев: оно посвящено «защите простецов от высокомерных нападков ученых книжников. Его автор находится целиком на стороне простолудинов, рядовых священников и дьяконов, хотя и не искушенных в книжной премудрости, но познающих Бога в простоте сердца, чистоте жительства и тяжелых трудах»²⁰⁰. Видимо, именно это в Повести и привлекало старообрядцев, большинство из которых были именно такими «простецами», ощущавшими себя божьими рабами. Поэтому они и создавали свои списки этой понравившейся им повести.

Знали «Чудо об обретенном старце» и обитатели знаменитого Выголексинского общежития²⁰¹. Возможно, одна из рукописей с чудесами св. Августина могла попасть на Печору и оказаться в руках любознательного книжника И. С. Мяндина.

В текстологическом отношении мяндинские списки повести о Святом Августине и старце-отшельнике до нас никем еще не изучались²⁰². Единственное наблюдение о соотношении этих списков

²⁰⁰ Калугин В. В. «Книга святого Августина»... С. 122.

²⁰¹ Там же. С. 153.

²⁰² См. нашу статью, используемую в данном разделе: Волкова Т. Ф., Забродина Д. А. Два списка Повести Августина-епископа об обретенном старце, созданных И. С. Мяндиным.

сделала Н. С. Демкова в отчете об археографической экспедиции на Печору, указав, что в списке из «Торжественника» находится краткий и более интересный в литературном отношении вариант повести, но не раскрыв этого тезиса²⁰³.

Предпринятое нами изучение мяндинских списков Чуда св. Августина в контексте других известных нам списков «Чуда» показало, что они несут на себе отпечаток редакторской работы печорского книжника. Во-первых, по сравнению с текстом XVIII в. (список НБ МГУ) в списках Мяндина отсутствует начальный фрагмент, касающийся хода Карфагенского собора, с которого епископ возвращался в свою епископию, и нравоучительное заключение. Отличия прослеживаются и в языковом оформлении фабульных мотивов. При этом ближе всего к самому раннему из изученных нами списков «Чуда», каким является список НБ МГУ первой пол. XVIII в. (далее – Б), оказался список из мяндинского «Цветника» (далее Ц), тогда как список из Торжественника (далее Т) иногда дает существенно отличный от Б и Ц текст.

В целом ряде случаев список Ц дословно повторяет текст Б, чего нельзя сказать о списке Т. Например, это видно из рассказа о первой встрече Августина со старцем на острове, о вопросах Августина к старцу, где список Ц дословно повторяет Б, а список Т дает другой текст. Сохраняет список Ц текст Б и в конце повести, когда устыженный своим пренебрежительным отношением к старцу Августин выполняет его просьбу и принимается снова обучать его молитвам, в то время как в Т читается иной текст, отличный от Б и Ц.

Однако и в списке Ц при всей его близости к списку Б все же есть чтения, отсутствующие в списке Б. Так, например, в списке Ц обнаруживаются некоторые синонимические инварианты к чтениям списка Б, которые в целом не изменяют смысл написанного, но свидетельствуют о самостоятельности писца, выбирающего свои слова и выражения для передачи мысли, почерпнутой в источнике.

²⁰³ Демкова Н. С. Отчет об археографической экспедиции на Печору. С. 357–360.

Б	Ц
«... навыкъ ли какое книжное учение...» (л. 111).	«... учил ли еси книжное учение...» (л. 59 об.).
«Егда во вселенной пребываль...» (л. 111).	«Егда во отечествеи прибывах...» (л. 59 об.).
«...и иные краткие молитвы отнюдь неискусно и несогласно, горняя долу поставляя и иная же опако глаголаше» (л. 111 об.).	«...и иныя краткия молитвы отнюдь неискусно и несогласно, горняя долу превращая и иная опако глаголаше» (л. 60).
«...прямо стремлениемъ к кораблю грядуща » (л. 112).	«...прямо стремлением к кораблю идущу » (л. 61).

В этих примерах отчетливо видно стремление Мяндина упростить текст, сделать его более понятным: архаическое «*навыкл ли*» он заменяет более современным «*учил ли*», «*грядуща*» синонимом «*идущу*». Не очень понятное в данном контексте выражение «*во вселенной*», правильно понятое переписчиком как место прежней, мирской жизни старца, он переводит как «*во отечествеи*», то есть в месте, где он жил у своих родителей; выражение «*горняя долу поставляя*», означающее, что старец высокие выражения молитв («горни») занижает своим неправильным их произношением, он делает более понятным, используя деепричастие «*превращая*», более подходящее для выражения мысли об искажении старцем традиционных молитв.

Сопоставление списков Т и Ц между собой показало, что, во-первых, списки неодинаковы по тексту и сюжетное наполнение фабульных эпизодов у них различное. Рассмотрим, как на втором этапе работы над «Чудом» Мяндин изменил свой первоначальный текст. Оказалось, что печорский книжник в списке Т, с одной стороны, сокращает текст своего первого списка Ц, с другой – добавляет новые детали и мотивировки, переводит косвенную речь в прямую, стремится к большей конкретности описаний, вводит новые диалоги. Покажем на конкретных примерах редакторскую работу Мяндина в списке Т.

Работа Мяндина по сокращению списка Ц на втором этапе освоения сюжета обнаруживается уже в первом эпизоде «Чуда» по списку Т. В списке Ц говорится о том, что Августин находился на церковном соборе о правоверии, после которого возвращался по морю в свою епископию. В списке Т Мяндин опускает упоминание о соборе, возможно, опасаясь, что эта информация будет непонятна или неинтересна его старообрядческому читателю. Он вводит более понятную причину плавания Августина – посещение епископом городов и сел, входящих в его епископию.

Причина, по которой корабль Августина попадает на остров, обозначена в списках Ц и Т также по-разному. В списке Ц причина провиденциальная: *«принесен бысть по Божию строению корабль...»* (л. 57 об.). В списке Т причина более реалистичная: *«И воста ветрь силенъ зѣло»* (л. 74 об.).

Когда «корабленцы» (как называет автор плавающих на корабле) подплывают к острову, в списке Ц сообщается, что они бросили якорь из-за поднявшихся волн (*«утвердивши корабль якорми нужды ради волн»* – л. 57 об.), а в Т просто констатируется факт: «корабленцы» *«ввергоша якори»* (л. 74 об.).

По-разному в списках Ц и Т объясняется, зачем обитатели корабля сошли на остров. В списке Ц мотивировка лишена прагматизма – *«прохлаждения ради»* (л. 57 об.); в Т причина более практическая – *«для собрания былии»* (л. 74 об.).

Сойдя на остров, Августин с «корабленцами» в списке Ц сначала идут внутрь острова и только там они встречают старца-пустынника: *«И егда разыдошася // во внутренняя острова и обретоша на нем человека некоего пустынника»* (л. 57 об.–58). Описание облика старца здесь довольно лаконично: *«нага суца и многолетна»* (л. 58). В Т встреча со старцем происходит сразу после высадки на остров епископа и его свиты, при этом автор дорабатывает образ отшельника, делая его более зримым: *«И се узрѣша мужа нага и черна, обросша власы и бралою»* (л. 74 об.).

Если в списке Ц старца просто приводят к Августину (*«И привелоша его к Августину»* – л. 58), то в списке Т снова появляется

уточняющая деталь: епископ *«узрѣша мужа»* и повелевает привести к себе старца для знакомства с ним: *«Августинъ епископъ по вѣле привести его пред ся»* (л. 74 об.).

Когда старца приводят к Августину, в списке Ц следуют вопросы епископа к пустыннику о том, как старец попал на остров и как ему здесь живется, переданные через косвенную речь: *«кто и каков родом, и откуда, и како прииде на пустое сие место, и о пребывании его, и о нуждах телесных от горения солнечнаго и от мраза в зимнее время, и о пищи»* (л. 58). В списке Т Мяндин оживляет этот эпизод, описывая поведение старца, который, увидев Августина, *«паде на нозѣ епископу, прося благословения»* (л. 74 об.). Затем Мяндин вводит новые детали в описание внешнего облика старца *«мужа священнолепна и сединами украшена»* (л. 74 об.), а вопросы Августина из косвенной речи в сокращенном виде переводит в прямую речь: *«вопроси его глаголя: «Отче святыи, повеждь ми, како здѣ пребываеши // и откуда прииде?»*» (л. 74 об.–75).

В списке Ц старец сообщает, что он родился в «Африкийской» земле от родителей-христиан – «убогих» земледельцев, а причина его бегства из дома на остров дается в чисто агиографическом духе: подобно героям житий, он вдохновляется евангельским словом: *«Аще кто не отречется всех своих, и не возмет креста своего и вслед мене не грядет – несть мне достоин»* (л. 58 об.). Следуя этим словам, юноша и покидает родительский дом. Он нанимает *«мал кораблец»* и приплывает на остров. Создавая второй список, Мяндин, во-первых, «Африкийские» земли заменил окрестностями Константинополя, во-вторых, выбрал другой агиографический мотив бегства героя из родительского дома – намерение родителей «сочетати» его браку, а он *«не изволихъ жену пояти и тѣло осквернити»* (л. 75). При этом добавляется зримая подробность бегства, которой нет в первом мяндинском списке: *«тай ноцию утаився, изыдохъ из дому отца моего»* (л. 75). По-видимому, этот агиографический этикетный мотив на второй стадии осмысления сюжета показался Мяндину более убедительным и понятным его

читателям, чем достаточно отвлеченный мотив вдохновения героя евангельским словом.

Объясняя епископу, чем он питается на острове и как долго здесь живет, старец в списке Ц изъясняется довольно высокопарно: *«и пребываю в пустом сем месте многа уже лета любви ради Христа моего, покрываем и помогаем благодатию его о всех приключившихся скорбях и нужд телесных»* (л. 59). В списке Т эта часть речи старца намного лаконичнее и конкретнее: он называет точное количество лет пребывания на острове: *«И се имамъ лѣтъ 35»* (л. 75), указывает свою обычную пищу – *«питахся от овощей и ягодичий острова сего»* (л. 75), а трудности пребывания на острове сводит к *«кознемъ бѣсовскимъ»*.

Стремление к конкретизации прослеживается в списке Т и в том, что безымянный в Ц и Б старец под пером Мяндина обретает имя – Иоанн. Мяндин вводит диалог старца и епископа, отсутствующий в Ц и Б: *«Епископъ же вопросы его: “Отче, како имя твое есть?”. Онъ же, отвѣща, рече: “Имя мое есть Иоаннь, нареченъ во святомъ крещении”»* (л. 75).

Та же тенденция к лаконизму и конкретности повествования в списке Т прослеживается и в эпизоде обучения старца молитвам. Когда Августин задает старцу вопросы о знании грамоты и молитв, в списке Ц отшельник отвечает по-книжному: *«Учению книжному ни мало причастень есмь»* (л. 59 об.), объясняя это тем, что *«нудим есмь к сродному ми земледелию»* (л. 59 об.). В списке Т старец говорит проще: *«не бысть // ми времени учитися книгамъ»* (л. 75–75 об.). А неопределенное в Ц наименование изученных во «младости» молитв (*«краткие молитвы навыкох всем християномъ обычныя»* – л. 59 об.) в списке Т заменяется на одну самую важную молитву – *Отче наш («но точию едину затвердихъ молитву Отче нашъ»* – л. 75 об.). В этой редакторской правке отчетливо

ощущается крестьянский взгляд автора, передающий речь героя-крестьянина²⁰⁴.

Момент дарения епископом ризы старцу также по-разному представлен в мяндинских списках «Чуда», причем в списке Т он описывается более подробно и ярко. Старец после обучения просит благословения у Августина и хочет уйти, но епископ останавливает его и дает ему ризу, повелевая облачиться в нее, сам же возвращается на корабль с «дружиною»: *«И яко вытвердив молитву и возьмь благословение старецъ у святого Августина и хотяше пойти. Епископъ же вда ему ризу, повелѣ облещися в ню. Сам же иде в корабль со дружиною. И яко преста ветр, и поплыша по морю»* (л. 75 об.). В списке Ц говорится о том же самом, только более кратко: *«И егда бысть ветр благополучен, епископ, поучив старца и ризою своею наготу его одев, и плавая восвояси»* (л. 60 об.). Возможно, для И. С. Мяндина риза является важной составляющей совершения чуда и на втором этапе работы над текстом «Чуда» он решил обратить на нее большее внимание читателей, расширив этот эпизод.

В кульминационной сцене приплытия старца на ризе к кораблю Августина мы наблюдаем те же принципы переработки первоначального текста Мяндиным: с одной стороны – значительное сокращение текста, с другой – создание «эффекта присутствия» читателя при описываемых событиях.

Если список Ц изобилует подробностями, отвлекающими внимание читателя (хорошая погода для плавания, второй день плавания по морю после отплытия с острова, место нахождения сопровождающих Августина людей *«наверху ... корабля»*), то в Т Мяндин сразу же сообщает главное – описывает то, что сидящие на корабле узрели в море: «издалеча» движется нечто непонятное – какое-то «черное пятно». Так в тексте Т в этом месте повествования создается некая загадка. Далее перечисляется последова-

²⁰⁴ См. о крестьянском взгляде Мяндина, проявлявшемся в его переработках: Волкова Т. Ф. К вопросу о крестьянском взгляде на средневековые сюжеты ...

тельность действий обитателей корабля, в ходе которых эта загадка проясняется: *«Потомъ же в зрительную трубу узреша человека, сѣдяща на полы ризы»* (л. 75 об.). В списке Ц (как и в Б) загадки не создано: зрители *«наверху сядяще корабля»* (л. 60 об.) видят не непонятное «черное пятно», а «подобие человека», при этом ни о какой подозрительной трубе не упоминается. Опускает Мяндин в списке Т и описание эмоций, охватывающих обитателей корабля в списке Ц, где они «дивляхуся», размышляя, кто к ним приближается: *«яко зверя морскаго человекообразна или привидение»* (л. 61). Утратив эти подробности, текст в списке Т стал беднее, но обрел стремительность и зримость.

Значительно сокращен в Т и эпизод встречи старца, поднявшегося на борт корабля Августина. В Ц после того как старец *«взыде на корабль»*, *«Августин видев сие преславное видение, радости и ужаса исполнився»* (л. 62), после чего он пространно благодарит Бога за «преславное видение», вспоминая евангельский рассказ о том, как Господь «по волнам морским» ходил «пеша» и приравнивая к этому чуду плавание старца на ризе. После этого и сам Августин, и все находящиеся на корабле *«паде пред ногама старца»* (л. 62 об.), который начал их поднимать, произнося свою просьбу заново обучить его молитвам, которым епископ обучал его на острове. В ответ на это Августин *«со страхом и рыданием // слезным»* (л. 62 об.–63) произносит ответную речь, прося прощение у старца за то, что «зазрех» его *«неискусству»*, называя старца *«безценным сокровищем»*, которому *«не бе достоин весь мир»* (л. 63). Этот большой фрагмент в Т передан кратко с сохранением основного мотива – осознание епископом, что он встретился с истинным святым и что он пытался обучать молитвам того, кто совершает чудеса: *«Епископъ же виде таковое чудо, ужасеся и рече: “Како азъ ты имамъ учити такова свята мужа, по вода шествующа?”»* (л. 76). Так Мяндин на втором этапе работы облек в слова идею повести: святость может представлять и в обличии простого малограмотного полунищего старца, не осознающего, что совершает

чудеса. Эта главная мысль очищается Мяндиным от излишних деталей, описаний, эмоций, евангельских аналогий.

Развязкой Повести служит эпизод отплытия Августина к своей епископии, который также по-разному описан в мяндинских списках. В списке Ц говорится, что он отправляется в свою епископию в Апон-град, так как хочет «преестественное чудо», увиденное во время плаванья по морю, поведать всем людям: *«Епископ же отплыв ко своей епископии во Апон-град, аки обогащен // и одарен от Бога мздою – зрением преестественнаго чудодейства и видением плотнаго ангела и поведая всем на пользу»* (л. 63 об.–64). В списке Т дается более краткая и конкретная информация о возвращении Августина домой: *«прииде на свой столъ, сказа сию повѣсть. И вси прославиша Бога. Аминь»*.

Проведенный текстологический анализ двух мяндинских списков Повести подтверждает наше предположение о том, что список «Повести об обретенном старце» из Т является дальнейшей переделкой списка Ц. Второй вариант, созданный Мяндиным, вполне соотносим с вторичными вариантами других повестей, переработанных печорским книжником: на последующих этапах работы Мяндин, по сути, создавал свою версию описываемых событий, излагая ее своим языком, включая новые детали, устраняя при этом из текста сложные понятия, почерпнутые на первом этапе работы из своего источника.

Повесть Августина епископа об обретенном старце по спискам «Торжественника» и ИРЛИ, УЦ н. 368 издается в т. 2 монографии

Чудо о купце, обогатившемся от иконы Богородицы²⁰⁵

«Повесть о купце», «обогатившемся утварию пресвятой Богородицы», стоит в ряду практически не исследованных памятников

²⁰⁵ В разделе использованы материалы статьи: *Волкова Т. Ф.* Роль лексических и фразеологических вариантов в установлении редакций древнерусских сочинений (на материале печорских списков «повести о купце, обогатившемся утварию пресвятой Богородицы»).

древнерусской литературы. Нам пока известен только один ранний список Повести, опубликованный в «Памяниках», издаваемых Г. Кушелевым-Безбородко²⁰⁶. Список озаглавлен «Слово о некоем купце» и сопровождается краткими комментариями издателя, в которых он указывает, что Повесть находится в сборнике XVII в., который был «доставлен г-жею Савушкиной», но откуда он был привезен, не сообщается. Однако издатель высказывает предположение о происхождении легенды, ссылаясь на текст Повести: «Плаць, вместо плачь, особенность новгородского наречия, в котором ч заменяет ц. Вместе с этим признаки характера торгового быта этой легенды также заставляют предполагать, не сложилась ли она в Великом Новгороде? Особенности языка и склада показывают, что она старинного происхождения»²⁰⁷. В дальнейшем этот ранний список Повести мы будем условно обозначать как список К.

Во второй половине XIX в. Повесть привлекла внимание И. С. Мяндина: сохранилось два его списка Повести, входящие в известные сборники его переработок. Один из списков находится в составе сборника РНБ, НСРК О. 100 (л. 71–74 – далее Як.) и имеет заглавие «Повесть о некоем милостивом купце, како обнища и помощью пресвятыя Богородицы паки обогате».

Другой список «Повести о купце», созданный Мяндиным, находится в составе «Горжественника» (НБ СГУ, УЦ р. 46, л. 331 об.–333 – далее Т)²⁰⁸. В этом списке Повесть имеет иное название – «Чудо пресвятыя Богородицы о купце, како обнищавшу ему, обогатися утварию пресвятыя Богородицы». Непосредственный источник Мяндина пока не установлен. Возможно, при изучении севернорусских рукописных сборников из разных регионов найдутся и другие списки этой повести, текст которых окажется

²⁰⁶ Легенда о купце.

²⁰⁷ Там же. С. 134.

²⁰⁸ Издание списков Як. и Т впервые было осуществлено в статье: *Волкова Т. Ф., Косырева (Мальшева) Л. Л.* Два печорских списка Повести о купце, обогатившемся «утварию» пресвятой Богородицы.

близок тексту мяндинских списков. Пока же при характеристике мяндинских списков Повести о купце мы можем сопоставлять их только с опубликованным списком XVII в., с текстом которого, как будет показано ниже, в списках Мяндина много дословных совпадений.

Исследуемая нами Повесть относится к жанру чудес от богородичных икон, представляющему собой особую разновидность агиографических сочинений²⁰⁹, достаточно широко представленную в печорской рукописной традиции²¹⁰. Фабула повести такова: некий богатый купец, разорившись, стал молиться перед иконой Богородицы о том, чтобы она отдала ему на время свою богатую «утварь» – оклад иконы, чтобы он мог с его помощью поправить свои торговые дела. Богородица услышала мольбу купца, и однажды он нашел в церкви оклад иконы отделившимся от нее и лежащим под ней на полу. Купец забрал богатое убранство иконы и отправился на «гостьбу». Ему удалось снова разбогатеть, поэтому он смог вернуть иконе Богородицы ее «утварь» и поделиться своим богатством со служителями церкви и нищими.

Сопоставительный анализ трех списков Повести показал, что эта фабула сохраняется в обеих мяндинских версиях Повести, однако на уровне сюжета в них произошли под пером печорского книжника определенные изменения, связанные главным образом с лексической разработкой темы Мяндиным, что будет показано ниже. Наши наблюдения над текстами трех списков сводятся к следующему.

Во-первых, связь печорских списков Повести XIX в. со списком XVII в. прослеживается не только на уровне фабулы: целый ряд фрагментов текста и отдельные чтения во всех трех списках

²⁰⁹ *Нечаева Т. В.* Наблюдения над жанровыми особенностями сказаний о чудотворных иконах.

²¹⁰ См. о некоторых из них статьи: *Волкова Т. Ф., Носова О. С.* Печорские списки «Сказания о битве новгородцев с суздальцами»; *Носова О. С.* Сказания об Иверской иконе Богоматери...; *Носова-Ермолина О. С.* «Повесть об огненной туче» (из Жития Прокопия Устюжского) ...

совпадают дословно, иногда с небольшими орфографическими вариантами. Сходно во всех трех списках и описание богатого убранства иконы. Есть такие дословные совпадения во всех трех списках Повести и в других фрагментах, хотя к концу Повести их становится меньше. В целом же текст мяндинских списков существенно отличается от текста списка К, при этом целый ряд чтений объединяет только мяндинские списки и свидетельствует о том, что эти списки сходны не только почерком, а принадлежат руке одного редактора.

Текстовые совпадения списков Т и Як., отличные от К, многочисленны, но выявляются только после тщательного их сопоставления, так как они окружены в тексте мяндинских списков, с одной стороны, чтениями, восходящими к архетипу Повести и потому сходными во всех трех списках, с другой стороны, оригинальными чтениями печорских списков, присущими только одному из них. Приведу несколько примеров таких общих чтений Т и Як. В обоих списках Мяндина прослеживается другой, чем в К, порядок слов («*о своихъ грѣсѣхъ*» (Т и Як.) – «*о грѣсѣхъ своихъ*» (К)); Мяндин использует наименование служителей церкви «*церковницы*» (в К – абстрагированное «*нѣщии*»); почти дословно в печорских списках совпадают фразы и отдельные словосочетания: «*яко уже три дни погипе (...) утварь*» (Т); «*яко три дни погипе утварь*» (Як.) – ср. в К: «*погибиую утварь на иконѣ 3 дни*»; «*...моляся ..., еже бы вдати мнѣ утварь*» (Т) – «*моляся ..., еже дати ми утварь*» (Як.); ср. в К, где обращение купца к иконе Богородицы дано в форме прямой речи: «*Пречистая! Дай же ми утварь...*» и т. д.

Наличие в нашем распоряжении списка XVII в., текст которого «просвечивает» в поздних печорских списках, позволяет охарактеризовать редакторскую работу Мяндина на стилистическом уровне. Во-первых, при сравнении текстов обнаруживается, что текст мяндинских списков по-разному соотносится со списком К: в одних случаях ближе к тексту XVII в. оказывается список Т, в других – Як.

Обратимся к тем фрагментам, в которых список Т дословно совпадает с К, а второй мяндинский список – Як. – дает иное чтение. Например, в эпизоде, рассказывающем о том, как купец обнаружил отделившуюся от иконы «утварь», список Т сохраняет некоторые чтения К, отсутствующие в Як.: купец кланяется иконе «с плачем» (в К – «с плацель»); в Т, как и в К, он «узрѣ» украшения иконы, тогда как в Як. он «зритъ» их (те же чтения, совпадающие с К – «с плачем», «узрѣ» – сохраняются в Т и в рассказе купца служителям иконы о том, как он обрел ее «утварь»). Взяв украшения иконы, купец в Т, как и в К, идет «в домъ свой, слава святую Богородицу, помощницу печальнымъ», тогда как в Як. говорится только, что он «взель утварь оную и отиде». В сообщении о том, что служители церкви стали рассказывать купцу после его возвращения о пропаже «утвари» на иконе, в списке Т, как и в К, они «начаша повеѣдати», а в Як. – «сказаша». В обещании купца удвоить стоимость украшений иконы в Т используется то же чтение «вдвое», как и в К, тогда как в Як. оно заменено синонимом «сугубо».

Вместе с тем и в списке Як. тоже есть чтения, сближающие его со списком К XVII в., отличные от Т. Например, в самом начале Повести, рассказывая о том, как купец до разорения делил свой капитал на три части, в Як., как и в К, говорится, что «вторую» часть он оставлял «на пищу себѣ», тогда как в Т – «другую же на пищу дому своему». Рассказывая о том, что купец делал, получив «утварь» от иконы, список Як. повторяет формулу К: «И пришедь в гостьбу», (ср. в Т: «и отиде в гозбу») и сохраняет порядок слов списка К в словосочетании «лѣто все», говоря о продолжительности торговли купца (в Т: «все лѣто»). Список Як. использует мотив расспрашивания разбогатевшим купцом служителей церкви об иконе, следующий за сообщением, что купец после возвращения с «гостьбы» сразу пошел в церковь поклониться иконе: «И воспроси вины о иконѣ» (К); «И вопросы о иконѣ» (Як.), тогда как в Т этот мотив отсутствует и служители церкви сами, без вопросов купца, начинают рассказывать о том, что уже три дня икона висит без «утвари». Сохраняет список Як. некоторые слова и словосоче-

тания списка К – дословно или в синонимическом варианте, опущенные в Т, и в рассказе купца о приобретении им иконной «утвари» и возвращении с богатством после «гостьбы»: *«понеже быхъ убожалъ»* – К; *«егда бѣхъ в убожествѣ»* – Як. (ср. в Т: *«Егда азъ обнищавъ»*).

Приведенные выше наблюдения могут быть объяснены двояко: либо Мяндин дважды обращался к одному и тому же источнику, близкому по тексту к списку К, либо в его распоряжении были два разных списка, и на одном этапе работы над текстом Повести он обращался к одному, а на другом – ко второму. Мы склонны предполагать первое, так как разночтения списков таковы, что наличие у печорского редактора двух разных и в то же время весьма близких по тексту списков Повести менее вероятно, чем его повторное обращение к одному и тому же источнику, тем более что такая практика отмечена исследователями на материале других переработок Мяндина.

Но в тексте мяндинских списков есть и такие фрагменты, которых вообще нет в тексте XVII в., и по своему стилю они близки к другим мяндинским переработкам. В этих случаях мы можем говорить о художественной разработке печорским книжником ключевых эпизодов Повести. Рассмотрим те чтения мяндинских списков, которые позволяют рассматривать их как два варианта печорской редакции Повести.

Сравнительное исследование списков Т и Як. привело нас к предположению, что первичным был список Т. Постараемся обосновать это анализом. Примем первичность списка Т как рабочую гипотезу и проанализируем, что в нем изменилось по сравнению со списком XVII в.

Первое, что сразу бросается в глаза, это стремление печорского книжника, которое прослеживается и в других его переработках, усилить эмоциональную сторону повествования. Этого эффекта Мяндин добивается, внося в текст в дополнение к архетипным чтениям, отразившимся в списке К, свои синонимы, подчеркивающие эмоциональное состояние героя Повести. Например,

если в К упоминаются только слезы купца, когда он пришел к иконе Богородицы, то в списке Т это эмоциональное состояние героя усилено: перед иконой он *«плачется вельми»* *«со многимъ сокрушением сердца»* (ср. в К: *«И пришедъ челоуѣкъ ко иконѣ святыя Богородица, со слезами глаголаше...»*). Сообщая о том, что Богородица услышала плач купца, Мяндин добавляет *«сердечный»*. Рассказывая о судьбоносном приходе купца в церковь, когда он обретает вымоленное убранство иконы, к словам, читающимся в К, *«и поклонився с плацемъ»*, Мяндин добавляет *«и рыданиемъ»*.

В списке Т Мяндин старается усилить мотив чуда, случившегося в церкви, когда по молению купца богатое убранство иконы оказалось *«пред иконою лежащу»* (К). Он вводит возглас, который передает отношение к случившемуся самого рассказчика: *«О чудо! Внезапу узрѣ: драгая та утварь лежаше пред иконою сама о себѣ»*. В этой фразе каждое внесенное Мяндиным слово «работает» в нужном редактору направлении: *«внезапу»* драматизирует повествование, вносит мотив неожиданности в ту картину, которую *«узрѣ»* купец, напоминание о богатстве иконной «утвари» – *«драгая»* – подчеркивает материальную значимость дара Богородицы, замечание о том, что «утварь» иконы лежала *«сама о себѣ»*, подчеркивает чудесное отделение «утвари» от иконы: она становится как бы самостоятельным, независимым от иконы предметом. Значимость для Мяндина этого уточнения подтверждается его повторным употреблением в рассказе куца служителям церкви: *«и обрѣтохъ утварь, лежащу саму о себѣ пред иконою ея»*.

Второе чудо, тема которого также разрабатывается Мяндиным в списке Т, – это сокрытие иконой потери своего убранства – все то время (*«все лѣто»*), что купец торговал, используя богатую «утварь» иконы, никто не замечал ее отсутствия на иконе, и обнаружилась ее пропажа только с возвращением купца после «гостыбы». Разрабатывая тему этого второго чуда, Мяндин вводит целый фрагмент, подчеркивая удивление своего героя услышанным от служителей церкви, которые рассказали ему, что уже *«три дни»* *«погибе от иконы Богородицины драгая утварь»*, хотя купец за-

владел ею год назад: *«Купецъ же, слышавъ таковыя глаголы, и дивися в себѣ, како чрезъ годищное время не бѣ онъ, а утварь та явися тогда, когда онъ уже возвратися в домъ свой»* (здесь выражение *«а утварь та явися»* по контексту означает, что на самом деле «явились» следы ее пропажи. (Тексты мяндинских переделок зачастую свидетельствуют о том, что печорский крестьянин не всегда справлялся со стилем и логикой изложения событий). Сравним мяндинское описание реакции купца на известие о пропаже украшений иконы с соответствующим фрагментом списка К: *«И начаша заповѣдати по граду, кто есть взявъ утварь на иконѣ»,* а когда купец пришел в церковь, *«начаша повѣдати погибиую утварь на иконѣ 3 дни»*. Ни о каком удивлении купца здесь речи не идет: дальше следует рассказ купца о том, что он *«взялъ утварь на иконѣ, понеже быхъ убожалъ»*, и обо всех последующих событиях. Как видим, чтобы эмоционально усилить мотив чуда, Мяндин передает чувства героя-участника событий (*«дивися в себѣ»*) и его мысли: купец недоумевает, как могло случиться, что он торговал с помощью взятой у иконы «утвари» целый год, а пропажа «утвари» *«явися»* только три дня назад. Это хронологическое указание Мяндин еще раз повторяет уже в рассказе купца служителям церкви: *«И се точною три дни возвратихся во свой градъ»*.

Временная дистанция между получением купцом «утвари» от иконы и моментом обнаружения «церковниками» ее пропажи подчеркивается Мяндиным еще одной вставкой: говоря о времени обнаружения утраты «утвари» на иконе, Мяндин добавляет *«И по времени многомъ внидоша церковницы в церковь...»* (ср. в К: *«И внидоша нѣции в церковь...»*). Благодаря всем этим уточнениям и разъяснениям, внесенным печорским редактором, факт чуда – сокрытия иконой Богородицы от глаз посторонних утраты своих украшений до того момента, когда купец уже смог бы вернуть их иконе, – становится еще более очевидным.

Такое заострение сюжета в версии Мяндина на чудесной стороне описываемых в вести событий поддерживается и ее заглавием в этом списке – *«Чудо пресвятыя Богородицы о купцѣ, како»*

обнищавшу ему, обогатися утварию пресвятыя Богородицы». Два других списка Повести дают ей иные жанровые обозначения – «Слово» (К) и «Повесть» (Як.)

В списке Т можно проследить и целый ряд мелких дополнений уточняющего и мотивирующего характера, которые отсутствуют в раннем списке К: ускоряется действие («**И абие поять ю** («утварь») ...» – Т; «**И возмя...**» – К); одно событие связывается с другим лексической связкой («**И оттолъ начатъ куплю дѣяти**» – Т; «**И пришед в гостьбу, начатъ куплю дѣяти**» – К); уточняется объект рассказа («**повѣдати ему**» – Т; «**начаша повѣдати**» – К). Уточнения Т иногда носят и более развернутый характер:

К	Т
И то слышавъ купецъ онъ и прииде в церковь...	Слышавъ же купецъ той, яко утварь ту испытуютъ по всему граду , и прииде в церковь, поклонися пред иконою пресвятыя Богородицы

Таковы особенности мяндинского списка Повести из «Торжественника». Что же представляет собой другой печорский список и почему он показался нам вторичным? Главное основание для такой гипотезы – стиль Повести в этом списке. Как и во многих других переработках Мяндина, он отражает новую (часто третью) стадию освоения печорским книжником древнерусского сюжета²¹¹. Он состоял в том, что на последней стадии освоения сюжета читателю предлагался уже достаточно свободный его пересказ, как правило, языком самого Мяндина, соединявшего фрагменты древнерусского текста с собственными высказываниями, в которых ощущается язык крестьянина XIX в., а также обнаруживаются характерные для крестьян-устыцилемов нарушения синтаксических конструкций, ошибки в падежах. Если применить этот «алгоритм» к переработке «Повести о купце», то списки Т и Як. будут соот-

²¹¹ См. об «Алгоритме» редакторской работы Мяндина при создании нескольких списков древнерусских повестей: *Ромодановская Е. К.* Повести о гордом царе... С. 220–225.

ветствовать второй (Т) и третьей (Як.) стадиям обычной редакторской работы Мяндина. Возможно, существовал еще один список Мяндина, возникший в начале его работы над сюжетом понравившейся повести, но он до нас не дошел. Приведем примеры дальнейшей переработки Мяндиным текста в списке Як.

Как и в списке Т, во втором списке Мяндина сохранились рудименты архетипного текста Повести, дословно совпадающие во всех трех списках. Но в списке Як. есть целые фрагменты другого, чем в К и Т, текста и многочисленные отдельные оригинальные чтения. Так, рассказывая о молитве купца в церкви перед иконой Богородицы, повлекшей чудесное обретение им «утвари» от иконы, Мяндин, используя некоторые архетипные чтения источника, дополняет их уточняющими выражениями, не совпадающими с первым его списком Т: *«Единою же пришед человек той в церковь и па[д] пред иконою пресвятыя Богородицы и рече со многими слезами...»* (Як.; ср. в К: *«И пришедъ человекъ ко иконѣ святыя Богородица, со слезами глаголаше...»*; в Т: *«Той же человекъ плачяся вельми пред иконою...»*). Таким же образом обработан в Як. и фрагмент об отклике Богородицы на молитвы купца: *«Всемиловитая же небесная царица и госпожа пречистая Богородица услыша теплыя молитвы человека онаго сицевым образом»* (ср. в К: *«И услыша плачь его Богородица»*; в Т: *«Пресвятая же Богородица услыша его плачь сердечный»*). Увидев лежащие перед иконой ее богатые украшения, в Як. *«человекъ же онъ возрадовася радостию, паче же и недежду велию объемя, возьмъ утварь оную и отиде»* (ср. в К: *«И возмъ, идяше в домъ свой, радуяся...»*; в Т.: *«И абие поятъ ю с радостию и иде в домъ свой...»*). Во всех приведенных примерах в списке Як. Мяндин лишь отталкивается от текста своих источников (какого-то раннего списка, близкого к К, и своего первого списка Т), вводя новые слова и выражения: так в наименовании Богородицы он увеличивает число традиционных ее наименований: «всемиловитая», «небесная царица», «госпожа» «пречистая»; вносит в описание зримые подробности: купец, придя в церковь, падает пред иконой, уходя

из церкви с «утварью» иконы, он не только «*возрадовася радостию*», но и «*недеждею велиею объемяся*». Весьма характерна и замена в списке Як. в сообщении о том, что «цековницы» «*начаша заповѣдывати по всему граду*» о пропаже убранства иконы, глагола «взял» («*возмя*» в К; «*взя*» в Т) на «*украде*», передающая осмысление Мяндиным на этой стадии работы описываемого происшествия: «*И начаша заповѣдывати по всему граду, кто есть украде утварь оную*». Передавая содержание рассказа служителей церкви пришедшему в нее купцу, Мяндин в списке Як. прибавляет к тексту списка Т («*яко уже три дни погиге от иконы ... утварь*») слова о неведении «церковников», куда она подевалась: «*и не вѣмы, кто оную взя*». Все эти изменения, внесенные в список Як., создают впечатление вторичности этого списка, в котором Мяндин пытался заново передать, более простым языком и с большими деталями сюжет Повести.

Однако, по-видимому, эта работа над текстом Повести в списке Як. не была доведена печорским редактором до конца: список Як. заканчивается текстом, который не стыкуется с предшествующим, хотя по содержанию он вполне мог быть последней фразой Повести в этом списке, так как в нем речь идет о главной ее героине – Богородице, хотя имя ее не названо ни в этом тексте, ни в предшествующем: «*Еи же молитвами вси избавимся от мук ...*»). Этот текст следует сразу за фрагментом, упоминающим, как и в Т, об удивлении присутствующих в церкви рассказом купца о приобретении им спасительного для него убранства иконы и его годичной торговле в другом месте: «*Се же слышавше вси, дивишася, како чрез годищное время не яви никому о погибшей утвари, но по возвращении из гозбы*». Обе приведенные фразы списка Як. производят впечатление недоработанных, это как бы заготовки для дальнейшей работы. Формируя эту финальную часть Повести в списке Як., Мяндин явно ориентировался не на свой предшествующий список, хотя взял именно из него выражение «*чрез годищное время*», а на последовательность эпизодов в другом своем источнике: в К Повесть заканчивается также мотивом удивления

присутствующих в церкви рассказом купца, за которым следует этикетное сообщение о прославлении Богородицы (*«И се слышавше, удивившася вси, и прославиша святую владычицю нашу Богородицю»*). В Т после упоминания о том, что *«церковницы дившася»* следует рассказ об украшении купцом иконы новой утварью *«еще драгоцѣннѣе»* прежней и о раздаче нажитого богатства *«церковникомъ и нищимъ»*.

Таким образом, сопоставление двух мяндинских списков «Повести о купце» со списком XVII в. позволяет увидеть в них два варианта созданной Мяндиным редакции этой повести и выявляет сложную работу печорского книжника над текстом своих источников, которая проявилась в монтировании текста, соединении в нем своей лексики и фразеологии с чужим текстом, почерпнутым из его источника, в использовании на второй стадии работы как своего предшествующего списка, так и списка нам пока не известного источника, близкого к опубликованному тексту XVII в. Исследование новой переработки талантливого печорского редактора расширяет наши представления о методах его редакторской работы, в которой важную роль играли вводимые им синонимические варианты к лексике его источника, вводимые им фразеологические обороты, позволяющие лучше передать эмоциональное состояние героя, уточняющие его действия, несколько иначе передать чудесный характер описываемых событий.

Текст обоих мяндинских списков «Повести о купце» – списка «Торжественника» и списка РНБ, НСРК О. 100 – мы публикуем в т. 2 монографии.

Житие Корнилия Выговского

Другое агиографическое произведение, своим содержанием связанное с судьбами соловецких подвижников времени борьбы за сохранение старых церковных обрядов, также было переписано и переработано И. С. Мяндиным. Это «Житие Корнилия Выговско-

го», основателя Выговской пустыни²¹², легендарного старца, жизнь которого была столь продолжительна, что захватила царствование десяти русских самодержцев – от Ивана Грозного до Петра I – и правление всех русских патриархов, начиная с Иова до последнего, Адриана, при котором он и скончался в 1695 г. в возрасте 125 лет, за что один из исследователей старообрядчества назвал его «мафусаилом раскола»²¹³. «Житие Корнилия» пользовалось большой популярностью в старообрядческой среде, так как в нем «отразилось отношение старообрядцев-поморцев, в среде которых оно и было составлено, к целому ряду обрядовых и догматических проблем, волновавших старообрядческий мир в первое время его существования»²¹⁴. Об этом свидетельствует большое количество его списков, бытовавших на старообрядческом Севере, где это Житие имело давнюю письменную традицию²¹⁵. Было оно популярно и у печорских старообрядцев: в усть-цилемских собраниях ИРЛИ имеется 5 его списков (УЦ 42, л. 50 об.–123; УЦ 52, л. 48–89 об.; УЦ 66, л. 254–270 об.; УЦ н. 193, л. 45 об.–123 об.; УЦ н. 299, л. 51).

«Житие Корнилия», по-видимому, привлекало печорских крестьян, как и староверов других старообрядческих центров, не только своим идеологическим наполнением, но и необыкновенной биографией старца Корнилия, который был лично знаком с многими знаменитыми иерархами русской церкви (патриархами Филаретом и Иоасафом I, митрополитом новгородским Аффонием, будущим патриархом Никоном (еще в период его служения митрополитом новгородским), с многими известными подвижниками,

²¹² Интерес И. С. Мяндина к судьбе основателя Выговской пустыни, возможно, имел и личную биографическую основу, так как по некоторым данным печорский книжник знал о Выголексинском общежительстве не понаслышке: он проходил там обучение (*Мальшев В. И.* Переписка и деловые бумаги усть-цилемских крестьян... С. 443).

²¹³ *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество... С. 377.

²¹⁴ *Брежневский Д. Н.* Житие Корнилия Выговского как литературный памятник... С. 131.

²¹⁵ Там же. С. 132.

начиная с о. Капитона, предводителя «лесных аскетов», организовавшего в 110 верстах от Тотьмы, по реке Шуге, скит Преображения Христова²¹⁶, в котором начал свое духовное служение юный Корнилий, до выговских подвижников Даниила Викулина и Андрея Денисова, которых он, уже древний старец, благословил продолжать его дело защитника старой веры. Не могли не привлечь пещорцев и драматические перипетии скитальческой жизни Корнилия, который избородил в своих странствиях всю Россию от глухих Северных прионежских мест, которые в начальный период старообрядческого протеста стали своеобразной севернорусской «Фиваидой»²¹⁷, до Дона, где Корнилий скрывался вместе с игуменом тихвинского Николо-Беседного монастыря Досифеем, которого позднейшие старообрядческие писатели называли «великим аввой», «равноангельским отцом»²¹⁸. Следуя за героем Жития, читатель оказывался то в Москве, то в Новгороде, то в Каргополе, то переходил из одной северной лесной пустыни святого в другую. «Житие местами читается как путеводитель по северным окраинам тогдашней России»²¹⁹.

В период своих северных странствий, в которые Корнилий вынужден был отправиться, когда началась реформа церковных обрядов и исправление богослужебных книг, на его пути повстречались и знаменитые соловецкие старцы, первые борцы за старую веру – инок Епифаний, Игнатий и Герман Соловецкие, черный дьякон Пимен. Старец Епифаний, будущий духовник Аввакума по Пустозерску, двенадцать лет провел в стенах знаменитой обители, придя в Соловецкий монастырь еще в 1645 г. и после семи лет послушничества (в 1652 г.) приняв здесь постриг. Начавшаяся церковная реформа заставила его в 1657 г. покинуть монастырь и скрываться в онежских лесах, сначала на Суне-реке со старцем

²¹⁶ См. о нем: *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество... С. 146–147.

²¹⁷ Там же. С. 275–276.

²¹⁸ Там же. С. 275.

²¹⁹ *Брежневский Д. Н.* Житие Корнилия Выговского как литературный памятник... С. 132.

Кириллом, а затем на Кяткозере – с Корнилием. «Житие Корнилия» не только сообщает читателю этот факт, но и рисует с живыми подробностями отшельнический быт старцев, которые ведут разговоры «о соловецких отцах ревности» и «како пострадаша добре», едят «осинову кору», «великия ... ради хлебной скудости», выварив ее в трех водах, высушив и замесив «по ржаному росту»²²⁰. Так Корнилий – через беседы с Епифанием – мысленно переносился в знаменитый монастырь, куда ему – неутомимому путешественнику – так и не удалось попасть и куда он «помышлял» идти незадолго до появления в его келье «близ Водлы-реки» старца Епифания. Именно в совместной келье Корнилия и Епифания, построенной ими на Кяткозере, рождается знаменитая Челобитная Епифания царю, которая и определила его последующую трагическую судьбу пустозерского мученика.

С соловецкими старцами Игнатием и Германом Корнилий, согласно тексту Жития, сталкивался в Каргополе, куда ходил в период своего скитничества на Нигозере, «ово бегая страха ради гонителей, а ино и своих ради нужд». Здесь, у игумена Каргопольского Спасова монастыря Евфимия, не боявшегося служить «постарому», в «поварной» скрывалось около восьми старцев, в том числе и известные соловецкие иноки²²¹.

Еще один соловецкий монах, черный дьякон Пимен, появляется в Житии в тот период, когда Корнилий, еще до своего ухода в «пустыню», в очередной раз попадает в Новгород – уже во времена Никона, до его поставления в патриархи, и, будучи знаком с ним ранее, когда Никон был еще «простым мнихом», постоянно общается с ним, «ходя ко благословию его многаяжды»²²². Пимен, в это время также находившийся в Новгороде, открывает Корнилию глаза на «антихристову» природу Никона, которая, по

²²⁰ Текст цитируется по списку ИРЛИ, УЦ 52, изданному Д. Н. Брецинским (*Брецинский Д. Н. Житие Корнилия Выговского Пахомиевской редакции (тексты)*. С. 85).

²²¹ Там же. С. 90.

²²² Там же. С. 74.

его мнению, выдает себя в том, как Никон слагает персты и благословляет народ. Убедившись, что Никон действительно благословляет *«не тако, якоже прежнии святители благословляли»*, Корнилий начинает избегать Никона и уклоняться от его благословения.

Все эти подробности, составлявшие живую историю раскола «в лицах», столь важные и интересные для читателей-старообрядцев последующих веков, в «Житии Корнилия», по большей части, образуют сюжетные эпизоды, по своей смелости и бытовому колориту близкие некоторым рассказам Киево-Печерского патерика и предвосхищающие колоритные зарисовки протопопа Аввакума²²³.

Что же представляют собой списки «Жития Корнилия Выговского», читающиеся в вышеназванных сборниках, бытовавших на Печоре? Исследование Д. Н. Брецинского показало, что они относятся к разным вариантам Пахомиевской редакции, созданной в Выго-Лексинском монастыре между 1723 и 1727 гг. келейником и учеником Корнилия Пахомием²²⁴, который начал записывать отдельные факты биографии учителя еще при его жизни со слов самого святого. Список ИРЛИ, УЦ 52 относится к Основному виду Пахомиевской редакции²²⁵, отличающемуся «относительной простотой языка и стиля»²²⁶ (его текст использован Д. Н. Брецинским как основной при издании Пахомиевской редакции Жития²²⁷); списки ИРЛИ, УЦ 42 (издан Д. Н. Брецинским в вариантах под

²²³ *Брецинский Д. Н.* Житие Корнилия Выговского как литературный памятник... С. 132.

²²⁴ *Брецинский Д. Н.* Житие Корнилия Выговского как литературный памятник... С. 128.

²²⁵ Таким образом, исследование Д. Н. Брецинского уточнило первоначальные наблюдения над текстом этого списка В. И. Малышева, который считал его печорской обработкой Пахомиевской редакции (см.: *Малышев В. И.* Усть-Цилемские рукописные сборники... С. 104).

²²⁶ *Брецинский Д. Н.* Житие Корнилия Выговского Пахомиевской редакции (тексты). С. 64.

²²⁷ Там же. С. 67–107.

условным обозначением Ц2) и ИРЛИ УЦ н. 193²²⁸ – к Особому виду, отличающемуся от Основного заметной олитературенностью текста, а также введением ряда подробностей²²⁹ (списки близки по тексту, а сборники, в составе которых они читаются, по своему содержанию и композиции²³⁰); примерно тот же состав имеет и сборник ИРЛИ, УЦ н. 299²³¹, также содержащий список «Жития Корнилия» (в работе Д. Н. Брецинского он не рассматривался, можно только предположить, что текст его близок к тексту списков УЦ 42 и УЦ н. 193 (на основании общности их состава))²³².

Пятый печорский список «Жития Корнилия» – ИРЛИ, УЦ 66 (л. 254–270 об.) – представляет особый интерес. Он читается в составе сборника третьей четв. XIX в., переписанного И. С. Мяндиным и содержащего ряд известных его переработок. Д. Н. Брецинский отнес его к сокращенному виду Пахомиевской редакции, представляющему позднейшую модификацию текста²³³. В. И. Малышев также рассматривал этот список как особый печорский вариант Пахомиевской редакции²³⁴. По наблюдению Д. Н. Брецинского, список УЦ 66 «резко отличается от всех остальных списков, представляя собой скорее пересказ Жития ..., текст настолько переработан, что трудно сказать, к какому виду он вос-

²²⁸ Сборник XVIII в. (конец), в 8-ку, 164 л., написан поморским полуустановом. Книга переплетена и реставрирована И. С. Мяндиным, им же написаны л. 1, 8, 145–164.

²²⁹ *Брецинский Д. Н.* Житие Корнилия Выговского Пахомиевской редакции (тексты). С. 64.

²³⁰ *Брецинский Д. Н.* Житие Корнилия Выговского Пахомиевской редакции и его литературная история. С. 276.

²³¹ Сборник XVIII в. (конец), в 8-ку, 197 л., написан поморским полуустановом.

²³² В рабочем описании Усть-Цилемского нового собрания, имеющемся в Древлехранилище ИРЛИ, отмечено лишь, что это список Пахомиевской редакции с добавлением рассказов о Никоне (Дмитрия Волжанина, старца Кирика и ученика патриарха Андриана и др.).

²³³ *Брецинский Д. Н.* Житие Корнилия Выговского Пахомиевской редакции (тексты). С. 64.

²³⁴ *Малышев В. И.* Усть-Цилемские рукописные сборники. С. 114.

ходит»²³⁵. Исследователь отмечает также подновление языка в печорском списке Жития. По всей видимости, эта переработка текста была осуществлена составителем сборника – И. С. Мяндиным.

Наше знакомство с мяндинским списком «Жития Корнилия» в УЦ 66 показало, что приемы сокращения текста, прослеживающиеся в нем, вполне соотносятся с характерными для И. С. Мяндина приемами редактирования текста источников. Приведем некоторые наши наблюдения, сделанные в ходе сопоставительного анализа мяндинского текста и текста Основного и Особого видов Пахомиевской редакции, опубликованных Д. Н. Брецинским.

Основная направленность редакторской работы Мяндина состояла в последовательном сокращении тех эпизодов Жития, которые в Основном и Особом вариантах создавали фон для рассказа о скитальческой жизни героя и непосредственно не касались его личности. Так, например, в начале Жития, рассказывая о первых этапах духовного становления Корнилия как христианского подвижника-аскета, И. С. Мяндин лишь пунктирно обозначает эти этапы, оставляя в повествовании только связанные мотивы, необходимые для логической последовательности рассказа: опущены все подробности пребывания Корнилия в скиту у старца Капитона (количество иноков, живших в нем, указание на место нахождения скита в Ветлужских лесах, упоминание о расспросах, которые пришлось вести Корнилию, чтобы найти скит старца Капитона, описание аскетического быта скитян и т. п.). Все эти подробности заменены в редакции Мяндина кратким сообщением о том, что Корнилий нашел скит Капитона, получил от него благословение, прожил в скиту более двух месяцев (что соответствует тексту Основного вида) и затем пошел в монастырь Корнилия (Комельского) по повелению Капитона. При этом Мяндин, как правило, опускает диалоги Корнилия со своими первыми духовными наставниками, заменяя прямую речь, обильно присутствующую в этой ча-

²³⁵ Брецинский Д. Н. Житие Корнилия Выговского пахомиевской редакции и его литературная история. С. 275.

сти текста Основного вида, косвенной, передающей лишь суть диалога. Эта тенденция прослеживается и в дальнейшем повествовании.

Однако важные с точки зрения печорского крестьянина-старообрядца вехи биографии Корнилия в редакции Мяндина освещены достаточно подробно, и текст таких эпизодов иногда почти дословно совпадает с текстом Основного и Особого вариантов, опускаются лишь мелкие подробности повествования (рассказ о благословении Корнилия Иерусалимским патриархом Феофаном и о пребывании его некоторое время келейником патриарха; эпизод, рисующий последствия раздачи в Успенском соборе просфор с «латинским крыжем», и предшествующий ему эпизод пророческого сна Корнилия на тему споров о кресте).

Сохранил И. С. Мяндин и те эпизоды Жития Корнилия, которые воссоздавали его живой человеческий образ талантливого проповедника и стойкого к искушениям мира подвижника, которому преодоление их, тем не менее, давалось порой большим усилием воли (рассказы об атамане разбойников, которого общение с Корнилием в ночном подмосковном лесу заставило отказаться от разбойной жизни, и о прекрасной вдове, которой так и не удалось склонить на «блуд» еще молодого в ту пору («средовечного») Корнилия).

Следует отметить, что сокращение текста произведено Мяндиным довольно искусно: в его рассказе сохранены все основные моменты скитальческой жизни Корнилия, которая благодаря устранению ряда побочных эпизодов и подробностей представала перед читателем хотя и несколько схематично, но зато более четко очерченной, при этом личность Корнилия выдвигалась на первый план, не заслоненная множеством эпизодических персонажей, чьи судьбы на разных этапах биографии Корнилия перекрещивались с его судьбой. Если в Основном и Особом вариантах Пахомиевской редакции перед нами зачастую не столько биография знаменитого основателя Выговской пустыни, сколько полный ярких деталей рассказ о начальном этапе сопротивления Никоновским «нови-

нам», то в печорской редакции на первый план выдвинута личность самого главного героя Жития, жизненный путь которого в его основных поворотах прослеживается вполне отчетливо, с сохранением только самых важных и ярких деталей.

Проведенный нами сопоставительный анализ текстов позволяет сделать и предварительные наблюдения об источнике мяндинской переработки. В ряде случаев текст Мяндинского списка обнаруживает близость к тексту не Основного вида (список УЦ 52), а Особого (списки УЦ 42 и УЦ н. 193): целый ряд чтений в мяндинском списке совпадают с текстом списка УЦ 42 Особого вида²³⁶. Если учесть, что текст другого печорского списка особого вида – УЦ н. 193, по наблюдениям Д. Н. Брецинского, близок к тексту УЦ 42, можно предположить, что именно этот второй список Особого вида Пахомиевской реакции Жития – УЦ н. 193 – был использован Мяндиным как источник, так как эта рукопись была им реставрирована с восстановлением отдельных листов, что мы уже отмечали выше.

Текст Жития Корнилия Выговского по списку ИРЛИ, УЦ 66 публикуется в т.2. монографии.

²³⁶ См. нашу статью: *Волкова Т. Ф.* «Соловецкая тема» в печорских рукописных сборниках. С. 421–428. В приложении к статье опубликован список Жития Корнилия ИРЛИ УЦ 66 (с. 430–435).

ГЛАВА IV

ТЕМЫ ЗАВИСТИ, КЛЕВЕТЫ И ПРЕДАТЕЛЬСТВА В ПЕРЕРАБОТКАХ И. С. МЯНДИНА

Среди многообразных тем, которые привлекли внимание И. С. Мяндина в древнерусских повестях, был своеобразный тематический комплекс, оформившийся в разного типа литературные сюжеты, включающий темы предательства, клеветы (как одного из методов его осуществления) и зависти (как движущей силы, толкающей на предательство). В одних случаях в сюжете присутствуют все три названные тематические составляющие, в других актуализируется на сюжетном уровне какая-то одна из них. Рассмотрим круг мяндинских переделок, в которых нашли отражение обозначенные темы, и проследим, в какой степени и как именно они трансформировались под пером печорского книжника.

В произведениях, переработанных Мяндиным, тема предательства представлена в трех аспектах: *предательство родины* («Повесть о Тимофее Владимирском»), *предательство веры* (помимо «Повести о Тимофее Владимирском» она своеобразно раскрывается в сказании об участии св. Николая Мирликийского в работе Первого вселенского собора, в котором описывается «предательство» Арием истинной веры, каким воспринималось его учение участниками Собора и активная позиция на Соборе св. Николая); *предательство близкого человека в семейной сфере*: жены – мужем («Повесть о царице и львице»), дочери – отцом («Повесть о царевне Персике»), мужа – женой («Сказание о Самсоне и Далиде»), брата – родными братьями («Сказание об Иосифе Прекрасном»), воспитателя – приемным сыном («Повесть об Акире премудром»), спасителя – спасенной («Троянские сказания»).

Из этого комплекса в данной главе мы рассмотрим четыре Повести, в которых эти темы звучат особенно отчетливо.

Повесть о царице и львице

Наиболее полно все три рассматриваемые сюжетно-тематические составляющие – предательство-зависть-клевета – представлены в переводной повести о царице и львице, имеющей сложную судьбу в европейской и русской литературе²³⁷. Повесть эта дважды перерабатывалась Мяндиным²³⁸. Меня также заинтересовал сюжет русской версии этой переводной повести, что позволило несколько углубить наблюдения Т. Ф. Чалковой в сфере сюжетной организации «Царицы и львицы». Остановимся на той части наших наблюдений, которая дает возможность выявить некоторые скрытые от поверхностного взгляда редакторские приемы печорского книжника, проявившиеся в обоих его списках «Царицы и львицы».

В структуре «Повести о царице и львице», на наш взгляд, отчетливо вырисовываются пять самостоятельных сюжетных линий, находящихся друг с другом в разных композиционных связях. Три из них организованы движением внешних событий – поступками действующих лиц, приводящими к изменению жизненных ситуаций и развивающими исходный конфликт вплоть до его разрешения; две другие складываются из событий «внутренних», скрытых от глаз стороннего наблюдателя: они свершаются в мире мыслей и чувств героев и открываются читателю иногда в их диалогах и монологах, иногда – через авторский комментарий, но всегда имеют следствия в их поступках и также влияют на развитие конфликта. Именно эти, скрытые, сюжетные линии и придают повествованию

²³⁷ История формирования и трансформации сюжета Повести о царице и львице на русской почве была прослежена Т. Ф. Чалковой: *Чалкова Т. Ф.* О структуре и жанровой специфике Повести о царице и львице; издание основной редакции по списку БАН 38.5.32 (кон. XVII в.) см.: Повесть о царице и львице.

²³⁸ Об особенностях мяндинских редакций «Царицы и львицы» см.: *Чалкова Т. Ф.* Повесть о царице и львице в обработке И. С. Мяндина; издание мяндинских редакций Повести см.: по списку ИРЛИ УЦ 66, л. 304–335 об.: *Чалкова Т. Ф.* Повесть о царице и львице в обработке И. С. Мяндина. С. 238–248; по списку РНБ НСРК О. 100: *Волкова Т. Ф.* Иван Степанович Мяндин – редактор древнерусских повестей ... // ТОДРЛ. С. 863–870.

«Царицы и львицы» в основной редакции Повести «сверхсмысл», возносящий читателя от земных перипетий бытия к духовным истинам, раскрытие которых и было для средневековых авторов первостепенной задачей письменного слова.

Первый из внешних сюжетов мы определили как *сюжет о зависти, ревности и клевете, способных разлучить любящих людей на долгие годы*; второй – как *сюжет об испытаниях оклеветанной царицы и ее разлученных детей и о воссоединении всей семьи*; третий – как *сюжет о львице, воспитавшей по промыслу Бога одного из сыновей царицы*. Помимо этих трех самостоятельных историй в «Повести о царице и львице» рассказаны еще две, составляющие скрытый, внутренний подтекст описанных в Повести событий. Одну из них можно определить как *сюжет о выборе, который делает сердце человеческое, столкнувшись с видимым проявлением зла*; другую – как *сюжет о вере, смирении и терпении, побеждающих смерть и вознаграждаемых Богом*. В первой из них главным героем является царь, во второй – осужденная им царица. В рамках данной публикации я остановлюсь только на одной из них, чтобы показать характер осмысления этого сюжета печорским книжником.

При внимательном чтении первой части «Повести о царице и львице» читатель может заметить, что параллельно с сюжетом о клевете и ее последствиях здесь развивается и другой, скрытый, сюжет – о драме, разыгрывающейся не в палатах царского дворца, а в душе одного из главных героев Повести – царя, оказавшегося в силу обстоятельств перед выбором, определившим всю последующую судьбу его семьи, и сделать этот выбор, по сюжету русской повести, должно было «сердце» царя, а не его разум, правильность же выбора зависела от степени мудрости царского сердца, способности его услышать «подсказку» того, в чьих руках оно находится, как и сердце всякого человека на земле, – Бога, ибо лишь он «весть всех человек тайная сердца». Таким образом, развитие внешнего конфликта (клевета свекрови – невинность царицы) переносится в рамках «внутреннего» сюжета в сферу чувств персонажей, кото-

рые передаются в Повести хотя и в довольно традиционном стилистическом оформлении, но логика их развития, отражающая авторскую идею, создает вполне осязаемое сюжетное движение. Исходной его точкой, завязывающей действие, становится противоречие между *видимым* – тем, что открылось телесным очам царя (царица в одной постели с его «рабом») – и *невидимым* – тем, что скрыто в глубинах его сердца (любовь к супруге и вера в ее ответную любовь). Лицемерие царем видимого зла толкает его на расправу с «рабом» и заключение в темницу царицы; происходящее в сердце погружает в «печаль», вызывает «страх» и «недоумение»: *«Царь же от полаты изыде, во мнозѣ печали и страхѣ быв, в недоумѣнии, срама ради. И размышляя в себѣ: “Что есть се и како горкое сие измѣнение сотворися?”»* (с. 428)²³⁹. Таким образом, по сюжету Повести, после наказания виновных царь начинает испытывать душевный разлад: поруганная любовь к царице вызывает печаль и страх позора, но образ любящей жены не совмещается в сознании царя с образом прелюбодейки, поэтому в душе его поселяется тревожное «недоумение». Так ситуация завязки ставит царя перед выбором: подчинить свои дальнейшие действия страху «срама ради», поверить увиденному плотскими очами и наказать супругу как прелюбодейку или углубиться в свое «недоумение», довериться сердцу, ощущающему любовь царицы, и пренебречь очевидным – не поверить «видимому» злу.

Дальнейшее повествование показывает, как происходит в царе внутренняя борьба: он трижды обращается к своим вельможам, пытаясь разрешить свои сомнения с их помощью, и каждый раз устами вельмож до царя доводится мысль о необходимости искать ответы прежде всего в собственном сердце, которое находится в руках Бога, ведающего всеми тайнами человеческой жизни. Эта тема далее находит поддержку в рассказе о поведении царицы, которая молится Богу и Богородице и в этих молитвах определяет

²³⁹ Здесь и далее в скобках приводим страницы по изданию: Повесть о царице и львице / Подгот. текста и комментарии Т. Ф. Чалковой // ПЛДР. XVII век. Книга 1. С. 427–441.

нравственное состояние ее супруга как «души повреждение». Оказавшись перед необходимостью принять окончательное решение, царь, когда царица пытается доказать ему свою невиновность, снова, как и в начале Повести, не может соединить несовместимое: добродетель и благочестие царицы и ее измену – «зло», увиденное собственными глазами: обращаясь к своим вельможам он говорит: *«видѣх бо очима моима зло сие, имѣхъ бо ю благочестиву и добродѣтелну, а обрѣтеся, егоже не чаяху. Како имѣти ю хощу пред очима моима, а самъ видѣвъ таковое зло»* (с. 430). Звучащий далее ответ вельмож призван, по замыслу автора, в последний раз обратиться взор царя от этого зримого зла, увиденного телесными очами, к сокрытой истине, познать которую царю поможет только все ведающий Господь, если царь доверит решение ему, а не будет принимать его сам, от своего ума. Они говорят царю: *«Единъ Богъ вѣсть всѣхъ человекъ тайная сердца, ожидаетъ обращения от всѣхъ»* (с. 431). По мысли автора, его герой не должен был сам судить царицу, доверившись только «правде зримого». Суд над ней он должен был отдать Богу, о чем и говорят царю его приближенные: *«Отдаждь ей Богу судити, иже вину и правду ея вѣдаетъ»*. Они советуют царю не посягать на жизнь царицы и отпустить ее с сыновьями, предоставив Богу решать ее дальнейшую судьбу.

Так в общих чертах выглядит история о выборе между видимой изменой и сокрытой истиной, который делает царь в тексте основной редакции «Повести о царице и львице»²⁴⁰.

Рассмотрим, в какой степени этот сюжет был воспринят и использован печорским редактором Повести. Проведенный нами анализ текста мяндинских списков «Царицы и львицы» показал, что перипетии внутренней жизни царя, его сомнения («недоумение») меньше заинтересовали печорского редактора, чем перипетии внешнего сюжета о клевете и зависти матери царя, приведших в конечном счете к изгнанию царицы. Благодаря целому ряду со-

²⁴⁰ Подробнее о сюжетной структуре основной редакции «Царицы и львицы» см.: Волкова Т. Ф. К вопросу о характере сюжета в «Повести о царице и львице».

крашений тема удивления царя изменой супруги, сохраненная в начале мяндинской версии Повести, не оформляется в дальнейшем (как в основной редакции) в сюжет о «поврежденном сердце» царя. Покажем, какая перестройка текста привела к такому изменению сюжетной структуры в редакции Мяндина.

Обработка текста Мяндиным заметна уже в первом фрагменте, с которого в основной редакции начинается развиваться внутренний сюжет о выборе царя между сердцем и разумом. Передавая состояние царя после увиденного в спальне, Мяндин сохраняет мотивы печали и страха царя, звучащие в этом фрагменте основной редакции, но опускает мотив «недоумения», формулирующий в основной редакции суть конфликта, лежащего в основе внутреннего сюжета Повести, при этом прямая речь царя переводится в косвенную, опускается эпитет «горькие», сопровождающий тему «изменения» (предательства) царицы в основной редакции, а увиденное царем определяется однозначно – «злое дело»: *«Царь же от полать изыде, во мнозѣй печали и стразѣ бывѣ, и размышляше в себѣ, чесо ради сотвори таковое зло дѣло и изменение царица к нему»* (л. 30)²⁴¹. Тем самым акцент повествования у Мяндина переносится с размышлений царя о непонятных («горьких») изменениях, произошедших с любившей его царицей, на результат «измены», увиденной земными очами царя – «зло дѣло».

Далее Мяндин производит и композиционные изменения. Во-первых, опускается третье, решающее обращение царя к вельможам с просьбой взять на себя решение судьбы царицы и детей, в котором прямо формулируется внутренний конфликт в душе царя: *«Имѣхъ бо ю (царицу) благочестиву и добродѣтелну», но «самъ видѣвъ таковое зло»*. Соответственно опускается и третий ответ «царского сигклита», в котором снова, уже в третий раз звучат темы божественного всеведения и справедливого суда.

Во-вторых, в Мяндинской редакции в молитвах царицы, ведомой из темницы на площадь с уготованным ей костром, а также в

²⁴¹ Цитируем по списку в сборнике РНБ НСРК О. 100.

ее речи, обращенной к царю, опущены все ключевые фразы, развивающие внутренний сюжет в основной редакции: о «повреждении души» царя, о том, что сердце царя в руках Бога и потому царица ждет милости только от Него. Опущены все фразы о поисках царицей своей вины в прежней ее жизни («высокоумие или кое иное прегрешение»), ее пророческие слова о том, что все равно рано или поздно Бог «известит» царя о том, что в чадах, которых царь собирается казнить вместе с матерью, «царское законное семя». В основной редакции царица предупреждает царя, что его ждет в будущем «сокрушение сердца», когда он узнает, что убил собственных детей.

Всех этих мотивов нет в мяндинской редакции Повести, но зато на первый план, «очистившись» от перипетий духовной жизни героя, выступает тема зависти и клеветы как первопричины страдания героев. Передавая молитву царицы к Богу, Мяндин добавляет отсутствующее в основной редакции объяснение, почему на царицу и любимого ею супруга обрушилась *«напасть сия»* – *«клеветы ради и зависти злых»*, а в речи, обращенной к царю, Мяндин (после слов царицы о ее невиновности) добавляет: *«но оклеветана есть от злых людей»*. Повторенная дважды на небольшом отрезке повествования фраза о клевете как источнике бед царицы переключает внимание читателя на это *видимое* зло, оставляя в тени другое, не столь очевидное зло – предательство царем в силу «повреждения души» своей возлюбленной супруги, нежелание его обратиться за помощью к Богу, перейти от «недоумения», вызванного случившимся, к вере в любовь и преданность близкого человека.

В результате проведенной Мяндиным переработки текста сюжета древнерусской повести в его редакции лишается глубины, своей двухуровневой структуры. Сокращая текст основной редакции, Мяндин убирает второй план повествования. Его сюжет концентрируется на раскрытии темы зависти и клеветы, а скрытый духовный аспект сюжета остается за пределами текста, лишь напоминая о себе в начальных фрагментах мяндинской версии Повести.

Повесть о царевне Персике

Тема зависти и клеветы организует сюжет и другой древнерусской переводной повести, к которой также дважды обратился Мяндин – «Повести о царевне Персике»²⁴². Эта переводная повесть первой половины XVIII в. отразила многие черты повествовательной литературы Петровской эпохи, но своими истоками восходит к мировому сказочному фольклору и христианской легенде. Сложная многовековая история лежащего в основе Повести сюжета, согласно источниковедческим исследованиям²⁴³, вкратце сводится к следующему. Итальянский вариант сказочного сюжета о «безручке» (или «косоручке»), известного у многих народов мира²⁴⁴, в XV в., по-видимому, послужил основой для создания христианской легенды, которая вошла в сборник «*Miracoli de la glorioso verzene Maria*» (1475 г.). На основе этой легенды в XVII в. в Италии была создана драма «Стела», которую в 1639–1641 гг. довелось увидеть афонскому монаху Агапию Критянину во время его пребывания в Италии, и он положил ее сюжет в основу рассказа об исцелении Богоматерью французской царицы-безручки, вошедшего в составленный Агапием сборник богородичных чудес «Грешных спасение». В 1641 г. он был издан на греческом языке в Венеции, а в конце столетия, в первые годы правления Петра I, переведен на русский язык. «Чудо первое на десять о царице фряжской...» из этого сборника и послужило, по-видимому, осно-

²⁴² См. первую публикацию Повести основной редакции: «Чюдо пресвятыя Богородицы о царевне Персике, дщери царя Михаила Болгарскаго» // Сиповский В. В. Русские повести XVII–XVIII вв. С. 254–267 (текст издан по списку: ЦНБ им. В. И. Вернадского Украины (ранее – БАН УССР), КДА о. л. 48/534, XVIII в.). На этом издании и основывались последующие исследования Повести. Киевский список после издания В. В. Сиповского не переиздавался, опубликован лишь его перевод на современный русский язык (см.: Повесть о царевне Персике / Перевод И. Калиганова).

²⁴³ См. обзор их в работе: *Елеонская Е. Н.* Некоторые замечания о русских народных сказках.

²⁴⁴ Публикацию четырех вариантов сказки «Косоручка» см.: Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. С. 279–282.

вой для создания в начале XVIII в. неизвестным русским автором оригинальной «Повести о царице Персике».

Сохранив многие характерные черты христианской легенды (идею воздаяния за долготерпение и покорность воле Бога, трафаретные стилистические формулы, с помощью которых характеризуются герои, насыщенность повествования риторическими оборотами, трогательными и изысканными монологами и диалогами, изображение героини не только благочестивой и кроткой, но и мудрой, поражающей своим красноречием)²⁴⁵, «Повесть о царице Персике» вместе с тем из легенды о богородичном чуде превращается под пером русского автора в любовно-авантюрное повествование, обнаруживающее сходство, с одной стороны, с переводным рыцарским романом XVII в., с другой – с повестями Петровской эпохи, подобными «Повести о Василии Кориотском»²⁴⁶.

Охарактеризуем вкратце сюжетную организацию «Повести о царице Персике», какой она вышла из-под пера русского книжника. Содержание Повести составляют приключения молодой красавицы-царицы, пострадавшей от завистливой мачехи. Композиционно Повесть делится на две части, каждая из которых развивает самостоятельный сюжет: первая часть – сюжет о преступной зависти, вторая – о любви и смирении, победивших зависть. Оба сюжета построены по одной схеме и переходят один в другой: завязка первого сюжета становится завязкой второго, а главная героиня повествования – жертва зависти и объект любви – связующим звеном двух сюжетных линий.

Повествование начинается с пространной экспозиции, в которой сообщается об обстоятельствах, предшествовавших рождению героини – царицы Персике, дочери болгарского царя Михаила, о ее детстве и юности, а также о втором герое Повести – королевиче

²⁴⁵ Подобная характеристика Персике, по наблюдениям Е. Н. Елеонской, сближает ее с такими героинями религиозно-учительной литературы, как св. великомученица Екатерина, св. Ефросиния Суздальская (*Елеонская Е. Н.* Некоторые замечания... С. 103).

²⁴⁶ *Кузьмина В. Д.* Источник повести о царице Персике. С. 452.

Евгении, сыне пфлагонского короля Кира, будущем избавителе и возлюбленном Персики: о его обучении в Риме, об успехах в науке и прилежании, а затем возвращении с триумфом домой.

Функцию завязки в первом сюжете Повести выполняет эпизод, рисующий реакцию новой жены царя Михаила Люции (занявшей место умершей матери Персики) на красоту ее падчерицы: *«Егда же узре ю (Персику. – Т. В.) мачеха ея Люция, и абие подивися красоте ея; и от того часа вложи в ню диавол ненависть на царевну Персику»*²⁴⁷. Это чувство ненависти, вспыхнувшее в душе мачехи Персики, и становится в дальнейшем повествовании движущей силой развития сюжета.

Дальнейшее повествование развивается по следующей схеме. Царь Михаил отправляется «на брань». В это время Люция, осквернив супружеское ложе с одним из «рабов», пытается опорочить Персику перед отцом и пишет мужу лживое письмо, бросающее тень на честь его дочери. Не получив желаемого результата, Люция решает сама погубить падчерицу. Она приказывает отвезти девушку в глухой лес и лишить ее рук, что в точности и исполняется одним из «рабов» царицы. Описание расправы с Персикой является в сюжете Повести первой кульминационной точкой. Здесь ненависть царицы к падчерице реализуется в конкретных действиях, ставящих юную царевну на край гибели.

Счастливая развязка – обнаружение в лесу умирающей Персики королевичем Евгением, уже вернувшимся в Пфлагонию из Рима и развлекавшимся охотой, – служит одновременно завязкой следующего сюжета, как бы продолжающего первый. Его содержанием становится история любви и соединения в счастливом браке Персики и Евгения. Она начинается с описания реакции Евгения на встречу с изуродованной царевной: Евгений поражен ее красотой и тронут ее горем. Он привозит Персику в свое королевство,

²⁴⁷ Сиповский В. В. Русские повести ... С. 258. Далее страницы по этому изданию приводим в тексте в скобках.

царевна выздоравливает, но ничего о себе не рассказывает, сославшись на потерю памяти, и называет себя «дѣвицею Елисавет».

Последующий рассказ рисует рождение пылкой любви в сердце Евгения, которую пробудила не только красота Персики, но и ее ум и образованность. Он уговаривает родителей разрешить ему жениться на прекрасной девушке. Далее напряжение в сюжете создается за счет разлучения героев, которое ставит одного из них перед испытанием на верность в любви и одновременно создает коллизию, позволяющую снова активизировать в повествовании мотив зависти как динамический стержень сюжета. Король Кир и Евгений по приказу царя Михаила прибывают в Болгарское царство. Евгений благодаря своим достоинствам сразу завоевывает любовь отца Персики, который провозглашает его своим названным сыном. Получив известие о рождении у Персики мальчиков-близнецов, король Кир и Евгений пишут ответные письма королеве пфлагонской Гликерии, дабы та «со всяким опасным хранением» берегла «Елисавет» и ее «чад».

Здесь в повествование вновь вводится образ царицы Люции. Увидев при дворе молодого королевича Евгения, она *«зело распалися похотию плотьскою на него»* и попыталась склонить юношу к греховной связи, но королевич, как и подобает положительному герою, не поддастся соблазну, мотивировав при этом свой отказ *«сотворить с нею блуд»* таким образом, что вызвал в Люции губительное для ее соперницы-Персики чувство зависти: *«яко свою жену прекраснейшую тебе имам!»* (с. 263). После этих слов Люция догадывается о том, что жена Евгения – не кто иная, как ее падчерица. Догадка эта никак сюжетно не мотивирована, и читателю предоставляется возможность самому дорисовать ход мыслей царицы.

После этого сюжет Повести начинает развиваться стремительно. В душе Люции вновь вспыхивает старая ненависть к Персике. Царица решает предпринять новую попытку погубить падчерицу, и сюжет, сделав виток, вновь возвращается к исходной точке. На этот раз для расправы с Персикой, отделенной от нее большим

расстоянием и не доступной для прямого насилия, Люция прибегает к хитрости: она подменяет письма короля Кира и Евгения к королеве Пеплагонской своими, в которых содержится приказ убить Елисавет и ее младенцев.

Далее действие переносится в Пеплагонию. Получив подложные письма, королевская семья погружается в траур. Однако, как и в первый раз, жестокий приказ не исполняется до конца. Дворецкий короля, пожалев Елисавет, не лишает ее жизни, а отвозит в то самое место в глухом лесу, где она когда-то была найдена Евгением, и оставляет одну с детьми на произвол судьбы. Так в Повести создается вторая кульминационная точка. Героиня вновь оказывается на краю гибели, причем в том же самом месте, что и раньше.

Однако вторая кульминационная сцена не является зеркальным отражением первой. Сюжетная ситуация «героиня в дремучем лесу» на этот раз наполняется более трагическим смыслом: гибель угрожает теперь уже не только Персике, но и ее маленьким детям и должна принести горе любящему ее Евгению, его родителям и всему Пеплагонскому королевству, успевшему полюбить добрую и прекрасную Елисавет. Из разных источников приходит и избавление к героине в двух кульминационных сценах: в первой – из мира людей, во второй – из мира Божественного. Оказавшись с детьми в лесу, Персика не теряет голову от отчаяния, а начинает молить о помощи Богородицу, как когда-то ей завещала мать – царица Александра, и помощь Богородицы незамедлительно приходит: она является героине во сне и возвращает ей отрубленные когда-то руки. Сон переходит в явь: Персика просыпается уже с полноценными руками.

С этого и начинается счастливая развязка сюжета. Евгений благополучно находит жену и детей и вместе с ними отправляется в «царство Болгарское», где и происходит узнавание царем Михаилом своей дочери. Царица Люция, виновница всех несчастий, подвергается жестокой казни, а Евгений и Персика утверждаются *«на царстве Болгарском пребывати»*.

Такой вид приобрела богородичная легенда афонского монаха Агапия под пером русского книжника. Однако на этом история Повести не кончается. В XIX в. текст ее подвергся переосмыслению и переработке под пером И. С. Мяндина, о чем свидетельствуют дошедшие до нас списки-автографы этого писца. Один из них – ИРЛИ, УЦ 67, л. 165–195 об. (XIX в., тр. четв.) – был введен в научный оборот В. И. Малышевым²⁴⁸; другой, читающийся в составе переписанного И. С. Мяндиным «Торжественника» (НБ СГУ УЦ р. 46, л. 303 об.–318 об. – далее список Т), был исследован нами²⁴⁹.

Готовя к изданию печорскую редакцию «Персики», В. И. Малышев обратил внимание на то, что в ней, как и в ряде других печорских произведений и переработок XIX в., в основе сюжета лежит семейный конфликт (что было актуально для печорских старообрядцев-беспоповцев, страдавших от неупорядоченности их семейного быта²⁵⁰), а в системе персонажей присутствует образ царя, связанного с народом, обращающегося к народу за советом. Такое переосмысление образ болгарского царя Михаила получает в печорской редакции Повести благодаря введенной И. С. Мяндиным небольшой концовке, рассказывающей о пире с участием «всенародного множества», на котором царь как бы обращается к народу, сообщая о своем решении оставить престол и передать власть дочери и ее супругу²⁵¹.

Сопоставив печорский список УЦ 67 (далее – П) со списком, опубликованным В. В. Сиповским (далее – К), В. И. Малышев установил, что первоначальный текст Повести подвергся в списке

²⁴⁸ Малышев В. И. Усть-Цилемская обработка Повести о царевне Персике.

²⁴⁹ Волкова Т. Ф., Чупрова Г. В. К изучению Повести о царевне Персике; Волкова Т. Ф. Древнерусская литература в кругу чтения печорских крестьян. С. 161–174.

²⁵⁰ Малышев В. И. Усть-Цилемская обработка Повести о царевне Персике. С. 331, прим. 10.

²⁵¹ Малышев В. И. Усть-Цилемская обработка Повести о царевне Персике. С. 328. Сходный образ создается и в другой мяндинской переработке (см.: Чалкова Т. Ф. Повесть о царице и львице в обработке И. С. Мяндина. С. 237–238).

П целенаправленной переработке: оставив почти без изменения фабулу Повести и сохранив ее идейную основу, И. С. Мяндин значительно сократил повествование, устранил из языка Повести архаизмы, грецизмы и церковнославянизмы, упростил синтаксис, приблизив язык повествования к народно-разговорной речи²⁵². Сходная переработка текста обнаруживается и в тексте списка Т.

Какое же преломление приобрела под пером Мяндина рассматриваемая в этой главе тема зависти-клеветы-предательства? Как показал наш анализ этой повести, в треугольнике *клеветник – герой, доверяющий клевете – жертва клеветы* роли внутри семьи царя Михаила распределяются иначе, чем в «Царице и львице». Жертвой клеветы становится царская дочь Персика, а ее отец, царь Михаил, подобно царю из рассмотренной ранее повести, включается в интригу как лицо, к которому обращена клеветническая информация. Однако, в отличие от героя «Царицы и львицы», царь Михаил, получив от второй жены клеветническое письмо с описанием недостойного поведения его дочери Персики, занимает пассивную позицию, ограничиваясь наставлением царице строже следить за падчерицей. Это самоустранение царя от решения семейной проблемы оборачивается, по существу, предательством родной дочери. Однако данная сюжетная линия в Повести осталась не разработанной. Автор лишь слегка коснулся темы сомнений царя в возможности для Персики столь неподобающего поведения, каким его изобразила в своем письме ее мачеха – царица Люция. Он, как и царь «Повести о царице и львице», пребывает «в недоумении» (отметим, что в «Персике» использован тот же словесный образ для передачи колебаний, сомнений царя), но эта тема здесь, в отличие от «Царицы и львицы», не получает сюжетного развития, а Мяндин в своей переработке этой повести опускает вместе с этим словом «недоумение» даже саму тему сомнений героя в добродетели дочери. Эпизод о получении царем Михаилом письма Люции

²⁵² Мальшев В. И. Усть-Цилемская обработка Повести о царевне Персике. С. 328–329.

предельно сокращен им: опущены и все конкретные составляющие клеветы на Персику (ее хождение по «*домам блудническим*», где она «*многия дни и нощи провождает*»), и реакция на это сообщение царя Михаила. Зато рассказ о действиях клеветницы Люции против падчерицы, вызвавшей ее зависть «красоты деля», передан во всех ключевых моментах фабулы. При этом печорским книжником проведена такая стилистическая обработка текста основной редакции «Персики», в результате которой тема зависти, как и в «Повести о царице и львице», оголяется и выдвигается на первый план повествования. Работу Мяндина над сюжетом «Персики» можно уподобить превращению живописного полотна в одноцветный рисунок: убираются все мелкие подробности, окружающие тему зла и зависти в основной редакции, и тема эта, лишенная лексического «кружева», отвлекающего внимание читателя, в графически оголенном сюжете выходит на первый план повествования.

Текст «Повести о царице Персике» в редакции И. С. Мяндина издается по тексту «Горжественника» (НБ СГУ, УЦ р. 46) в т. 2 монографии.

Повесть об Акире Премудром

«Повесть об Акире премудром», рассказывающая о мудреце Акире, преданном своим воспитанником, но благодаря своему уму, находчивости и мужеству спасшем не только свою жизнь, но и свою страну, – памятник древнерусской переводной литературы. Сюжет Повести своими корнями уходит в далекое прошлое: по одной из версий он восходит к арамейско-вавилонской повести VII в. до н. э.²⁵³. До сих пор не установлена дата славянского перевода «Акира». Если суммировать разные точки зрения, временной интервал появления Повести на Руси составит пять веков – от XI

²⁵³ Творогов О. В. Повесть о Акире Премудром. С. 343.

до XV в. Первые упоминания Повести в памятниках древнерусской литературы относятся к началу XV в.²⁵⁴

Фабула повести такова. У Ливийского царя Синографа был мудрый советник Акир, у которого не было детей. Бог подсказал Акиру, что ему следует усыновить племянника Анадана, что тот и сделал, воспитав его и дав образование, после чего передал его на службу царю. Вскоре Анадан, подвигнутый дьяволом на зависть к своему знаменитому приемному отцу, задумывает его скомпрометировать в глазах Синографа и устранить со своего пути. С помощью клеветнических писем он вынуждает Акира явиться перед дворцом царя со своим воинством, что вызывает гнев царя, поверившего в предательство Акира. Он приказывает казнить Акира, но тот придумывает путь своего спасения, и по его распоряжению преданные ему слуги казнят томящегося в темнице преступника, а Акир занимает его место. Враги Синографа, узнав о казни Акира, решают погубить царя и предлагают ему выполнить трудное задание, рассчитывая, что кроме Акира никто не сможет это сделать. Раскаявшийся в своем приказе о казни Акира Синограф от слуг Акира узнает о том, что его мудрый советник жив, освобождает его и отправляет выполнять задание «поганского царя», с чем Акир прекрасно справляется, а враги заключают мир с Синографом и подчиняются ему. Акир разоблачает своего воспитанника в его интригах, и Анадана казнят.

Занимательный и вместе с тем поучительный сюжет Повести обеспечил ей долгую жизнь на протяжении всего средневекового периода русской литературы, а затем – за его пределами, в старо-

²⁵⁴ См. обсуждение вопросов, связанных со славянским переводом «Акира»: *Пытин А. Н.* Очерки из старинной русской литературы. С. 124; *Владимиров П. В.* Древняя русская литература Киевского периода... С. 97–100; *Григорьев А. Д.* Повесть об Акире Премудром. С. 355–359; *Истрин В. М.* Новые исследования в области славяно-русской литературы... С. 333–365; *Дурново Н. Н.* Материалы и исследования по старинной русской литературе. 1. К истории повести об Акире. С. 128–131; *Орлов А. С.* Переводные повести древней Руси. История русской литературы. М., 1916. С. 356–361; *Творогов О. В.* Переводная беллетристика XI–XII вв.; *Мартиросян А. А.* История и поучения Хикара Премудрого. С. 3–21.

обрядческой среде. Был он знаком и старообрядцам низовой Печоры. В составе сохранившихся усть-цилемских рукописных сборников дошло четыре списка «Повести об Акире». Один – ранний, в сборнике ИРЛИ, УЦ 12, кон. XVII – нач. XVIII в. (далее – список Н²⁵⁵), три других – XIX в., в составе сборников, переписанных уже на Печоре. Один дошел фрагментарно – ИРЛИ, УЦ н. 148²⁵⁶, два других печорских списка созданы И. С. Мяндиным – ИРЛИ, УЦ 67, л. 107–219 об., и ИРЛИ, УЦ н. 368 (экспедиционная копия из составленного Мяндиным Цветника), л. 139–160 об.²⁵⁷

Как показало наше исследование, два мяндинских списка «Акира» не копируют друг друга, а представляют собой два разных варианта созданной Мяндиным редакции. Чем же она отличается от других редакций Повести²⁵⁸, к какой из них ближе всего и чем конкретно различаются мяндинские списки «Акира»?

Укажем, прежде всего, те общие для обоих мяндинских списков особенности, которые характеризуют работу печорского книжника. Первым исследователем одного из мяндинских списков «Акира» (ИРЛИ, УЦ, 67 – далее – ПД) был О. В. Творогов, кото-

²⁵⁵ О. В. Творогов относит список Н к III редакции Повести (*Творогов О. В. Переводная беллетристика XI–XII вв.* С. 171, сн. 61).

²⁵⁶ В тексте списка, по нашим наблюдениям, присутствуют некоторые специфические черты III редакции, при этом обнаружилась его зависимость от раннего печорского списка Н (*Волкова Т. Ф. Повесть об Акире Премудром в печорской рукописной традиции.* С. 115–117).

²⁵⁷ Списки ИРЛИ, УЦ 67 и УЦ н. 368 впервые были опубликованы нами: *Волкова Т. Ф. Неизданные литературные переработки усть-цилемского книжника И. С. Мяндина...* С. 39–52.

²⁵⁸ Классификация редакций Повести об Акире была предпринята Н. Н. Дурново (*Дурново Н. Н. Материалы и исследования...* С. 89–90) и уточнена О. В. Твороговым (*Творогов О. В. Переводная беллетристика XI–XII вв.* С. 170–180), выделившим четыре редакции «Акира»: древнейшую (первую), опубликованную в БЛДР (Т. 3: XI–XII вв. С. 28–57), Соловецкую (вторую), дошедшую фрагментарно и представляющую собой значительную переработку I редакции (издана: *Дурново Н. Н. Материалы и исследования...* С. 20–36), третью, сохранившую лишь фабулу повествования об Акире и не имеющую текстуальных совпадений с I и II редакциями, и четвертую, являющуюся переработкой III редакции в сторону ее фольклоризации и беллетризации (III и IV редакции опубликованы: ПСРЛ. Вып. 2. С. 359–370).

рый отнес список ПД, как и список Н, к III редакции Повести. Более детально особенности этого списка рассмотрела Е. К. Пиотровская в небольшой статье²⁵⁹, написанной по материалам дипломной работы, выполненной в ЛГУ под руководством Н. С. Демковой. Исследовательница приводит целый ряд наблюдений, касающихся работы Мяндина: значительное сокращение текста источника (наставления мудреца Акира своему племяннику Анадану, число загадок и заданий фараона), устранение некоторых сюжетных линий и мотивов, сокращение или изменение имен второстепенных персонажей). Вместе с тем, как отмечает исследовательница, Мяндин ввел некоторые дополнительные мотивы и детали, отсутствующие в списках III редакции: отмечены воинские заслуги Акира и особое расположение к нему царя после того, как Акир воспитал разумного отрока Анадана и отдал его на службу Синографу, подчеркнуты некоторые «демократичные» черты отношения царя к своим подданным; в текст Повести внесены отдельные замечания о царице, жене Синографа; поновлен язык Повести. Причину значительного сокращения Мяндиным текста III редакции повести Е. К. Пиотровская связывает с маленьким форматом (в 16-ю долю листа) сборника УЦ 67, предназначенного, по видимому, для карманного ношения, что диктовало и соответствующий объем переписываемых в него текстов. Но, сокращая текст, редактор стремился «сохранить основную линию сюжета – линию напрасно оклеветанного мудреца Акира своим неблагодарным воспитанником, племянником Анаданом»²⁶⁰.

Отмеченные Е. К. Пиотровской особенности мяндинского списка ПД мы обнаружили и в другом списке «Акира», читавшемся в составе мяндинского «Цветника», место нахождения которого сейчас неизвестно, – списке Ц. Добавим к ним и некоторые наши наблюдения. Помимо указанных Е. К. Пиотровской случаев сокращения текста III редакции, опущен у Мяндина и эпизод, опи-

²⁵⁹ Пиотровская Е. К. Усть-цилемская обработка «Повести об Акире Премудром».

²⁶⁰ Там же. С. 379.

сывающий совещание у царя Синографа по поводу предстоящего отгадывания загадок Фараона, на которое он созвал «*вся вельможя и вся дьяки и ближняя своя*» (Н, л. 176 об.). Здесь, на наш взгляд, проявилось характерное для Мяндина стремление сконцентрировать внимание читателя на главном герое повествования²⁶¹, устранить все побочные мотивы, отвлекающие внимание от личности Акира: в мяндинской версии у царя даже не возникает мысли о том, что ему может кто-то помочь, кроме Акира, поэтому, узнав о грозящей ему опасности, царь сразу впадает в отчаяние, «*зѣло рыдая и неугѣшно плакаше*» (ПД, л. 206 об.)²⁶².

Рассмотрим, как в этой повести Мяндиным раскрываются темы зависти, клеветы и предательства, которым посвящена данная глава. Отметим прежде всего, что в сюжете «Повести об Акире Премудром» мы встречаем тот же треугольник персонажей, насыщаемый данными темами, что и в выше рассмотренных повестях, но с новым распределением ролей. Роль завистника и клеветника отведена здесь приемному сыну главного героя – мудреца Акира – Анадану, сам Акир становится жертвой клеветы и зависти своего воспитанника, а орудием в руках клеветника становится ливийский царь Синограф. Приведем наши наблюдения об осмыслении печорским книжником этого средневекового сюжета и раскрываемых в нем тем.

Отметим, прежде всего, работу Мяндина по композиционной перестройке текста: он выстраивает события в их логической, с его точки зрения, последовательности, что приводит к определенному художественному эффекту: замысел Анадана открывается читателю не сразу, что способствует большему напряжению и занимательности сюжета. При этом Мяндин дает понять читателю, что

²⁶¹ См., например, наблюдения о работе Мяндина над текстом Жития Корнилия Выговского: *Волкова Т. Ф.* «Соловецкая тема» в печорских рукописных сборниках. С. 421–428.

²⁶² Подробнее о внесенных Мяндиным в свои списки изменениях см.: *Волкова Т. Ф.* Осмысление усть-цилемским крестьянином И. С. Мяндиным средневекового сюжета об Акире Премудром.

двигало Анаданом, когда он задумал оклеветать своего благодетеля Акира: почет, окружающий Акира при царском дворе, «многоценные дары», которые Акир получал за верное и мудрое служение, любовь к нему Синографа пробуждали в приземленной натуре Анадана жгучую зависть, которая искала выхода в клевете и обмане. Так исподволь в тексте мяндинской редакции на первый план выдвигается тема, особенно волновавшая печорского книжника, – тема зависти, толкающей человека на предательство самых близких ему людей. В других фрагментах в мяндинских списках Повести тема зависти уже не просвечивает в подтексте, а выходит на поверхность повествования. Это особенно заметно в списке Ц. Например, в «плаче» царя Синографа, раскаивающегося в казни Акира, в Ц также начинает звучать тема лжи и зависти, отсутствующая в аналогичном фрагменте списка ПД: *«Кто не удивится моему неразумию или кто не восплачет моему незапному премеению моему, како аз прельстихся и веровах лживым словесем и завистливым недостойнаго Анадана и погубих столь премудраго и добродетельнаго военачальника – великаго Акира!»* (Ц, л. 148 об.).

Если в древнейшей редакции основной конфликт Повести, по замечанию О. В. Творогова, – это «борьба двух моралей: столкновение благородного и мудрого Акира и его неблагодарного и коварного племянника Анадана»²⁶³, а в III редакции перед нами «не столько несчастный отец, вскормивший и воспитавший негодя, сколько ввапший в немилость, оклеветанный вельможа»²⁶⁴, то для Мяндина, воспитанного в строгих рамках старообрядческого семейного уклада, основанного на почитании родителей, послушании им, на первый план в сюжете «Акира» выдвигается проблема сыновнего предательства, причиной которого Мяндин считает зависть Анадана к богатству и славе его приемного отца Акира, поселившуюся в сердце воспитанника не без воздействия «злокоз-

²⁶³ Творогов О. В. Переводная беллетристика XI–XII вв. С. 174.

²⁶⁴ Там же. С. 175.

ненного» «врага дьявола». После описания казни Анадана в списках Мяндина добавлен комментарий к присловию, которым сопровождалось избиеание Анадана «палицею» («1 – не рождень – не сынъ, 2 – не окуплень – не холоп, 3 – без кормля и ворога не видать»): *«Сими словами даде звать Премудрый Акирь, чтобы не токмо дѣти родныя, но и усыновленныя бы почитали названныхъ своихъ отцев и матерей и не оклеветали бы зависти ради»* (ПД, л. 219–219 об.).

Тема нарушения этой моральной заповеди героем повести Анаданом в заключительных словах этой концовки выводится Мяндиным на философские высоты эсхатологической темы посмертной судьбы человеческой души, столь волновавшей старообрядцев: *«за что не токмо здѣ примут достойную казнь, но и по смерти муку вѣчную»* (ПД, л. 219 об.). Во втором списке Повести Ц это рассуждение, абстрагируясь от конкретики осмысляемого сюжета, приобретает еще более суровое звучание, внушая читателю мысль о неотвратимости наказания за зло, совершенное на земле, в другом – небесном – мире: *«хотя на сем свете и убежим должника наказания, но в будущем не бежати вечнога мучения»* (Ц, л. 160 об.).

Таким образом, анализ трех мяндинских переработок древнерусских повестей – о царице и львице, о царевне Персике и Акире Премудром – показывает, что печорский книжник увидел за строками средневековых произведений *свои* картины, соотносящиеся с его личным крестьянским и человеческим опытом, по-своему услышал диалоги героев старинных повестей. Упростив язык и в то же время добавив в повествование этикетные формулы, хранившиеся в «литературной» памяти начитанного в древнерусских текстах книжника, Мяндин придал своему повествованию напряженность, конкретность и зримость, усилив звучание волновавших его тем, сохранив вместе с тем в своем повествовании связь с литературной традицией. Однако при этом иногда утрачивалась сюжетная глубина, многоплановость повествования, сюжет выпрям-

лялся, концентрируя внимание читателя на темах, более всего волновавших печорского книжника.

Текст мяндинских списков «Сказания об Акире Премудром» по спискам ИРЛИ, УЦ 67 и мяндинского «Цветника» (ИРЛИ, УЦ н. 368) публикуется в т. 2 монографии.

Повесть о Тимофее Владимирском²⁶⁵

Совсем по-другому решается тема предательства в «Повести о Тимофее Владимирском», где предательство героя не подготовлено ни завистью, ни клеветой, а явилось следствием его личного греха – греха прелюбодеяния. Страх перед наказанием за этот грех и приводит героя к измене родине и своей православной вере. Обработка Мяндиным этого сюжета проделана столь тонко и скрупулезно, что отличия его версии Повести от основных редакций выявляются только после тщательного анализа текста.

«Повесть о Тимофее Владимирском» – один из малоизученных памятников древнерусской литературы, по своей теме связанный с кругом произведений о раскаявшихся грешниках. Ее герой – владимирский священник Тимофей, совершивший прелюбодеяние в церкви с пришедшей на исповедь девицей, бежавший затем в Казань, принявший там мусульманство и ставший воеводой казанского царя, – волею обстоятельств приходит к покаянию и получает отпущение своих грехов от митрополита Филиппа и великого князя Ивана III. Наступившая после этого внезапная смерть Тимофея служит мистическим знаком его прощения Богом, что и подтверждает умерший, явившись во сне русскому отроку, доставившему Тимофею грамоту о его прощении духовной и светской властью.

По своей тематике Повесть вписывается еще в один литературный контекст – историко-беллетристических повествований о

²⁶⁵ В разделе используются материалы дипломной работы: *Щербакова С. С.* «Повесть о Тимофее Владимирском» и ее усть-цилемский список / Научн. руков. Т. Ф. Волкова. Сыктывкар, 2000. и статьи: *Волкова Т. Ф.* Повесть о Тимофее Владимирском в переработке печорского крестьянина И. С. Мяндина.

русско-татарских отношениях: события личной судьбы священника Тимофея разворачиваются в ней на фоне русско-казанских отношений во время правления Ивана III, накануне окончательного падения монголо-татарского ига. Повесть написана, по-видимому, на рубеже XV–XVI вв. и по характеру своего повествования, в котором заметны элементы экспрессивно-эмоционального стиля, восходящие к Русскому Хронографу, близка к историко-беллетристическим повестям XVI в. Однако соединение в ней элементов исторического повествования с сюжетными мотивами, стилистикой и поэтикой агиографической литературы придают «Повести о Тимофее Владимирском» художественное своеобразие, усиливающееся тем обстоятельством, что Повесть, возможно, имеет устные истоки, на что указывает заключительный фрагмент произведения, сохранившийся в ряде его списков: *«Сия же повесть многа лѣтъ не написана бысть, но тако в людехъ в повѣстехъ ношашеся. Аз же слышахъ от многихъ сие и написахъ ползы ради прочитающимъ...»*²⁶⁶. Возможно, однако, что эта приписка – всего лишь литературный прием, – «обычное для древнерусского писателя умаление своих авторских заслуг»²⁶⁷. Но даже в этом случае ориентация автора на устную традицию отчетливо ощущается в самом жанре созданной им повести, которая «и по своему идейному содержанию, и по своей художественной манере близко стоит к легендарно-политическим сказаниям»: автор обращается к легенде как «к одному из элементов художественно-образительной системы»²⁶⁸.

Композиционно Повесть разделяется на четыре части. Первая, содержащая экспозицию и завязку сюжета, рассказывает о преступлении Тимофея и его бегстве из Владимира в Казань. Вторая часть рассказывает о неожиданной встрече Тимофея, ставшего казанским воеводой, с русским пленником, бегущим из Казани на Русь, который принял Тимофея за русского человека, услышав его

²⁶⁶ «Повесть о Тимофее Владимирском». С. 66.

²⁶⁷ Скрипиль М. О. Повесть о Тимофее Владимирском. С. 291.

²⁶⁸ Там же. С. 293.

пение хвалебной песни Богородице. Тимофей просит отрока отвезти в Москву царю и митрополиту его покаянное письмо. Третья часть Повести содержит рассказ о возвращении отрока на условленное место с грамотой о прощении Тимофея и встрече с раскайшимся изменником. Здесь наступает кульминация сюжета, за которой сразу следует неожиданная развязка – смерть уже прощенного Тимофея и описание его погребения отроком. В последней части, представляющей собой эпилог сюжета, рассказывается о возвращении отрока в Москву с «отчетом» о выполненном поручении и его дальнейшей жизни счастливого обеспеченного человека.

Повесть замечательна и тем, что ее главный герой – бывший пресвитер Тимофей – предстает в ней «как личность со своим индивидуальным характером, особенности которого сказываются на его поступках и на его судьбе»²⁶⁹. В этом – проявление новых принципов изображения человека, которые уже заявили о себе в конце XV – начале XVI в. (например, в повестях о Петре царевиче Ордынском, о Луке Колоческом).

Изображение в «Повести о Тимофее Владимирском» «механизма» духовного перерождения грешника сближает ее и с повестями завершающего русское Средневековье XVII века, прежде всего с «Повестью о Горе-Злочастии»²⁷⁰, также повествующей о прозрении героя, порывающего в конце концов с прежней греховной жизнью.

«Повесть о Тимофее Владимирском», вошедшая во многие антологии²⁷¹, долгое время тем не менее не привлекала внимания исследователей²⁷². В научный оборот Повесть была введена в 1860 г.,

²⁶⁹ *Скрипиль М. О.* Повесть о Тимофее Владимирском. С. 293.

²⁷⁰ См.: *Демкова Н. С.* Повесть о Тимофее Владимирском: Комментарии. С. 677.

²⁷¹ ПСРЛ. Вып. 1. С. 195–197; Русские повести XV–XVI вв. С. 28–33.; Русская бытовая повесть XV–XVII вв. М., 1991. С. 41–46; ПЛДР. Конец XV – первая половина XVI века. С. 58–67; БЛДР. Т.9. Конец XV – первая половина XVI века. С. 106–113.

²⁷² Основные сведения о Повести и истории ее изучения см.: *Дмитриев Л. А.* Повесть о Тимофее Владимирском.

когда она была опубликована по списку А. М. Лазаревского XVII в. в «Памятниках старинной русской литературы» Кушелева-Безбородко, однако первое текстологическое исследование ее было проведено только столетие спустя М. О. Скрипилем²⁷³, который датировал Повесть концом XV – началом XVI в. и разделил все известные ему 24 списка Повести на две редакции. Основой для такого деления послужило приведенное выше окончание Повести, указывающее на устную основу произведения. К I редакции, более близкой к архетипу, ученый отнес списки, содержащие эту приписку, ко второй – списки, в которых она отсутствует и заметна работа по некоторому сокращению текста. В целом литературная история Повести, по мнению М. О. Скрипиля, не отмечена яркими и значительными этапами, изменения текста Повести сводятся к мелким разночтениям и перифразам; текст произведения не подвергался сознательным переделкам, редактированию с целью изменения идейного смысла и стиля, но «движение текста во всей массе списков Повести в смысле накопления новых чтений весьма значительно»²⁷⁴. Ограничившись этими общими наблюдениями и приведя несколько примеров сокращения текста во II редакции, М. О. Скрипиль завершает свое исследование публикацией текста I и II редакций Повести по спискам РНБ, Q. XVII. 199 (I ред.)²⁷⁵ и ГИМ, собр. Уварова, 1895 / 851 (II ред.).

Мяндинская переработка повести представлена в рукописи, найденной в с. Усть-Цильма (ИРЛИ, УЦ 70, л. 55 об.–69 об.). Ниже мы приводим наши наблюдения над работой Мяндина при создании его варианта Повести²⁷⁶.

²⁷³ Скрипиль М. О. Повесть о Тимофее Владимирском. С. 287–307.

²⁷⁴ Там же. С. 294.

²⁷⁵ Текст I редакции «Повести о Тимофее Владимирском» по этому списку был переиздан Н. С. Демковой с исправлениями по рукописи конца XVII в. (ГИМ, собр. Барсова, № 2134) в ПЛДР (см. сноску 271).

²⁷⁶ Впервые этот анализ был нами представлен в статье: Волкова Т. Ф. Повесть о Тимофее Владимирском в переработке печорского крестьянина И. С. Мяндина. Здесь мы приводим его в сокращенном виде.

Составляя описание рукописи УЦ 70, В. И. Малышев отнес список «Повести о Тимофее Владимирском», в ней читающейся, к I редакции памятника по классификации М. О. Скрипиля, отметив при этом, что отличия списка «идут за счет распространения отдельных эпизодов», и указав на отсутствие в нем концовки об устной основе повести (имеющейся в списках I редакции)²⁷⁷. Проведенное нами сопоставление печорского списка с опубликованными списками I и II редакций показало, что печорский список несет на себе следы редакторской работы И. С. Мяндина. Во-первых, в списке УЦ 70 может быть отмечено характерное для мяндинских переработок сокращение текста источника. Уже начало Повести в усть-цилемском списке обнаруживает эту тенденцию: здесь не конкретизировано ни место действия, ни эпоха, как это сделано в I и II редакциях Повести, зато «тяжкий грех» пресвитера Тимофея, составляющий завязку ее сюжета, «расшифрован», что представлялось редактору, по-видимому, более важным, чем приведение имен великого князя и митрополита, в правление которых с героем произошли описанные в Повести драматические события.

Иногда сокращение производится печорским редактором довольно небрежно, что сказывается на смысловой и логической стороне текста. Особенно заметна работа редактора по упрощению повествовательной структуры источника в эпизоде встречи через два месяца в условленном месте раскаявшегося грешника Тимофея и отпущенного им на Русь отрока – ходатая о его прощении. В I и отчасти во II редакциях художественное решение этого эпизода строится, с одной стороны, на ряде конкретизирующих деталей, с другой – на создании некоторого сюжетного напряжения с помощью традиционного средневекового приема – сокрытия на время от героя того, что известно читателю. Сравним тексты:

²⁷⁷ Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописные сборники... С. 120.

I редакция	II редакция	ИРЛИ УЦ 70
<p>...зряше отрокъ при- лѣжно х Казани прямо, на горѣ высокоѣ <u>на древо</u> <u>возлѣзе</u>, узрѣ: и се гнаше полемь <i>единь человекъ</i> <i>от Казани</i> путем на дву скорых драгих конехъ своихъ к мѣсту тому, <u>вельми спѣшася</u>. <u>Отрок</u> <u>же позна, яко той есть</u> <u>другъ его, бусорман,</u> и <u>вмалѣ скрыся от него,</u> <u>искушая его</u>. Он же прискочи на мѣсто то, и не видѣ отрока, ча- яше, яко солгахъ ему, и не пришедша во уречен- ний час и день (с. 64).</p>	<p>...прилежно смот- ряше его прямо х Казани, на горе высоце <u>на древо</u> <u>возлезе</u>. И се гнаше полемь <i>един человек</i> <i>от Казани</i> на дву скорых конехъ, к месту <u>спеша велми</u>. <u>Отрок же позна,</u> <u>яко той есть друг</u> <u>его бусорман,</u> и вмале <u>искушая его</u> и скрывся от него. Он же, прискочив на место, не виде отрока, чая его оболгавшася (с. 307).</p>	<p>...зряше к Казани, стоя прямо на горѣ высоцѣѣ и се гнаше <i>оний бусорманъ</i> на дву прекрасных конѣхъ в драгихъ уборѣхъ. И приеха на то мѣто и не видѣ никого же. Отрокъ же утаился мало. И яко не видѣ нико- го, мя, яко солгалъ есть отрокъ (л. 65 об.–66).</p>

Как видим, в тексте I и II редакций действие развивается на наших глазах: отрок, влезший на высокое дерево, видит стремительно приближающегося издалека, со стороны Казани, неизвестного всадника, потом он узнает в нем поджидаемого «бусормана», и, наконец, прячется, «искушая его». В печорском списке текст сокращен так, что, во-первых, читатель лишается некоторых зримых деталей (опущены упоминание о высоком дереве, откуда наблюдал за дорогой отрок; слова, характеризующие в I и II редакциях не только скорость передвижения всадника («гнаше»), но и его душевное состояние («вельми спешася»), во-вторых, опускается мотивировка поведения отрока (прячущегося на время от Тимофея) желанием испытать его («искушая его»). Кроме того, текст в печорском списке утрачивает напряжение в начале фрагмента, так как отрок здесь сразу узнает в движущемся всаднике Тимофея («и се гнаше оний бусорманъ»). Несколько иначе в печорском

списке разработан и мотив «искушения» Тимофея отроком, создающий второй момент напряжения в этом эпизоде: в I и II редакциях читатель сначала узнает о действиях отрока и их причине, а затем видит реакцию Тимофея, не обнаружившего отрока на «уреченном» месте. В результате в читателе пробуждается интерес к последующему поведению казанского воеводы и спрятавшегося отрока. В усть-цилемском списке ничего не говорится до прибытия на условленное место Тимофея о замысле отрока (как в I и II редакциях), и читатель видит место встречи глазами Тимофея («*И приеха на то мѣсто и не видѣ никого же*»). Только после этого объясняется отсутствие отрока: «*Отрокъ же утаился мало*». Таким образом, напряжение в данном месте рассказа в мяндинском списке приобретает дополнительный оттенок недоумения, в которое на мгновение погружается читатель, знающий о пребывании на горе отрока, ждущего Тимофея. Это недоумение тут же разрешается авторским замечанием о спрятавшемся отроке, но отсутствие мотива испытания («искушения») Тимофея оставляет поведение отрока для читателя не совсем понятным.

В результате перечисленных, казалось бы, незначительных, пропусков и перестановок художественный рисунок эпизода в мяндинском списке меняется, рассказ становится более схематичным, утрачивает важные в сюжетном плане мотивировки. В тексте, продолжающем данный эпизод, эта тенденция становится еще более ощутимой. Описывая реакцию Тимофея, не обнаружившего отрока в условленном месте, списки I и II редакций подчеркивают горе Тимофея, отчаявшегося получить прощение за измену родине и грех прелюбодеяния, с помощью олицетворяющей метафоры: плач Тимофея был столь горьким, «*яко могуццю что и самое камение с собою на плачь подвигнути*». Этот мотив «горького плача» усиливается далее неожиданным в этом контексте сообщением о возрасте Тимофея: «*верстою бы онъ в пятьдесят лѣтъ бывъ*», что, по-видимому, должно было подчеркнуть силу потрясения казанского воеводы, зрелого мужчины, прожившего полвека, кото-

рый теперь проливает обильные слезы, не вписывающиеся в образ жестокого воина, который не может «от плача утѣшитися».

В печорском списке все эти экспрессивные образы, аранжирующие мотив «горького плача», отсутствуют, хотя сам мотив сохранен и даже имеет свое образное решение, отличающееся, однако, предельным лаконизмом: «И абие вержесе на землю со многими слезами яко и мѣсту омочитися» (л. 66).

Точно так же в последующем эпизоде встречи Тимофея с отроком, вышедшим, наконец, из своего укрытия, составитель печорского текста опускает экспрессивные детали, делающие эту встречу в I и II редакциях «зримой»: отрок «борзо» спускается с горы, Тимофей «позна его» и «потече скоро к нему», «паде на выю отроку», «плакася з горкими слезами». У Мяндина это полное экспрессии описание превращается в лаконичный перечень действий героя: Тимофей «узрѣ» отрока, восстал и, обняв его, «цѣлова любезно» (л. 66–66 об.) с добавлением новой подробности: называл его «истиннымъ другомъ» и «сотрудникомъ».

Однако в тексте печорской редакции есть и такие фрагменты, в которых заметна более серьезная обработка текста, в результате которой меняется логика повествования и добавляются отсутствующие в других редакциях мотивы, в которых просматривается крестьянский взгляд на описываемые события. Одним из таких фрагментов является рассказ о погребении отроком внезапно скончавшегося Тимофея после получения им прощения от великого князя и митрополита.

В I и II редакциях локальный сюжет этого эпизода развивается следующим образом. Переодев Тимофея в «смирненные» одежды (что должно было символизировать возвращение героя через покаяние к прежней «человеческой» жизни перед кончиной) и выкопав могилу, отрок погребает его, а сам засыпает возле могилы. Во сне ему является Тимофей «у гроба своего» и обращается к отроку со словами благодарности за то, что тот помог ему получить отпущение грехов. В качестве награды он предлагает отроку забрать его коней «со всемъ, еже на нихъ» и просит по возвращении на Русь

помянуть его «молениемъ и милостынею». Проснувшись, отрок прощается с умершим и, выполняя его волю, забирает его коней, обнаруживая при этом привезенные на конях «басманы великие», полные золота, серебра и драгоценных камней. Получив такое щедрое вознаграждение за свои труды по спасению души Тимофея, отрок отправляется на Русь, «радуясь и веселяся».

Кульминацию этого локального сюжета, безусловно, составляет чудо явления Тимофея спящему отроку, при этом все составляющие ее мотивы (благодарность, награда, просьба о поминании), выраженные в равной степени лаконично, выступают как равноценные составляющие сюжетного ядра этого эпизода. Следующая далее развязка (обретение отроком драгоценностей) содержит элемент неожиданности, так как слова явившегося отроку Тимофея («*да возми кони мои со всемъ, еже на нихъ*») не раскрывают в полной мере, сколь щедрое вознаграждение ожидает героя после пробуждения («*и обрете на них басманы великие, полны насыпаны злата и сребра и драгихъ камней*»). При таком развитии сюжета эмоциональный рисунок повествования строится на постепенном переходе от печали («*и погребе его ту со слезами*») к радости («*поѣде на Русь, радуясь*»).

В мяндинской редакции эта сюжетно-композиционная структура разрушается. Описание богатств, которые достались отроку от казанского воеводы, из развязки сюжета редактор перенес в экспозицию: похоронив Тимофея, отрок «*обрѣтѣ при конѣхъ его*» привезенные Тимофеем богатства. При этом к их перечню в печорском списке добавлены «*драгое вино и сладкия ягоды*», которые отрок тут же и использует по назначению, устроив поминки по усопшему («*и седь, яде*»). Этот мотив ужина после погребения в печорском списке завершает собой целостную картину похоронного обряда, которая здесь расширена рядом подробностей (размер могилы, пение псалмов), отсутствующих в I и II редакциях.

Рассмотренные особенности печорского списка (композиционная перестановка, развитие мотива погребения) имеют в данном эпизоде два художественных следствия: во-первых, слова Тимо-

фея, явившегося во сне отроку, о ждущем его вознаграждении в печорском списке утрачивают эффект новизны (Тимофей просто разрешает взять то, что отрок уже сам обнаружил и частично использовал); во-вторых, мотив погребения превращается из лаконичного сообщения (каким он является в I и II редакциях) в небольшой рассказ, включающий все основные элементы похоронного обряда: приготовление могилы по размеру тела, пение Псалтыри над умершим, трапеза после погребения).

Меняются акценты и в рассказе печорского списка о явлении Тимофея спящему отроку: поскольку читатель и герой здесь уже знают, какие богатства спрятаны в «босманах» на спинах Тимофеевых коней, мотив «дарения» как бы отодвигается на второй план, а на первый выдвигается мотив благодарности за спасение души. Редактор перерабатывает эту часть речи Тимофея стилистически, переводя слова благодарности из косвенной речи в прямую, вводя обращение к отроку («*любезный друже мой*») и распространяя текст о роли отрока как ходатая за душу Тимофея.

Развязка эпизода в печорском списке, лишившись эффектного описания обретенных отроком драгоценностей, перестает играть роль эмоциональной доминанты, утрачивается и противопоставление «радости» «слезам», так как в печорском списке опущен мотив оплакивания отроком Тимофея: земные слезы отрока печорский редактор заменил духовным пением псалмов, что, по-видимому, представлялось ему более подходящим для рассказа о похоронах раскаявшегося грешника. Желанием завершить «как надо», по обычаю, сцену похорон было вызвано, вероятно, и композиционное смещение мотива «обретения богатств», что давало редактору сюжетную возможность одновременно «накормить» уставшего от погребальных трудов отрока и завершить обряд похорон своеобразными поминками.

Намечается в этом эпизоде Повести по печорскому списку и еще одно смещение акцентов. Рассказывая о переодевании Тимофея перед погребением, списки I и II редакций подчеркивают мотив покаяния героя: «драгия ризы» Тимофея отрок заменяет свои-

ми «смирненными» одеждами. Печорский редактор «драгия ризы» заменяет на «драгоцѣнныя одежды», а вместо «смирненных одежд» отрока появляются «простыя портища». Здесь помимо замены высокой архаической лексики на более разговорную происходит и семантический сдвиг: оппозиция «гордость – смирение», прочитывающаяся в подтексте этого фрагмента I и II редакций, у Мяндина заменяется противопоставлением «богатство – бедность».

Тема внезапно обретенного бедным пленником богатства постепенно выдвигается в печорском списке на первый план, несколько отодвигая главную тему первоначального текста – тему неожиданного раскаяния закоренелого грешника и чудесного прощения его грехов Богом. Это особенно явственно ощущается в последнем эпизоде Повести, рассказывающем о возвращении отрока в Москву, его встрече с великим князем московским и митрополитом и получении от них вознаграждения за приведение к покаянию человека, опорочившего сан священника и запятнавшего себя многочисленными преступлениями против родины.

При сравнении этого рассказа по печорскому списку с рассказом I и II редакций сразу видна редакторская работа И. С. Мяндина: ряд подробностей, читающихся в этих списках, он опускает, делая повествование предельно лаконичным, одновременно вводя в рассказ совершенно новые мотивы, которые, по-видимому, представлялись печорскому крестьянину необходимыми в данном художественном контексте. Так, в самом начале этого эпизода он сокращает сообщение о приезде отрока на Русь и встрече его с великим князем и митрополитом. Однако вслед за этим сокращенным фрагментом в печорском списке появляется текст, отсутствующий в других редакциях: автор снова подробно перечисляет все сокровища Тимофея, привезенные отроком и теперь представшие взору великого князя и митрополита, в то время как в I и II редакциях лишь кратко упомянуто об их удивлении, когда они услышали рассказ отрока:

I редакция	II редакция	ИРЛИ УЦ 70
...и остальшаяся вся показа имъ. Князь же и митрополитъ удивишася о семь ... (с. 66).	...и оставшаяся Тимофеева вся показа им. Князь и митрополит удивишася о сем ... (с. 307).	Они же слышавше и видѣша <i>драгоцѣнныя кони и одежды, и дорогия сбруи, и злато, и сребро, и камени многоцѣнныя...</i> (л. 68 об.–69).

Далее во всех трех редакциях следует мотив прославления Бога за спасение души раскаявшегося грешника, при этом в печорском списке он снова выражен намного лаконичнее, чем в тексте других редакций.

Сделанные в печорском списке сокращения в сочетании со вставкой, фокусирующей внимание читателей на драгоценностях Тимофея, меняют смысловые доминанты в этом рассказе: если в I и II редакциях такой доминантой становится мысль о великой силе покаяния, спасающего даже самую грешную душу (мотив «наследства» Тимофея здесь притушен схематичным ретроспективным пересказом основных событий встречи отрока и Тимофея), то в печорской редакции, напротив, на первый план выдвигается тема земной награды за спасение грешника: на фоне лаконичных сообщений о ходе встречи отрока с великим князем и митрополитом и схематичного описания их реакции на рассказ отрока повторный перечень привезенных им драгоценностей приковывает внимание читателей к земной стороне произошедшего чуда.

В завершающем эпилог тексте печорского списка эта тенденция побеждает, и тема земной награды за духовный подвиг отрока получает оригинальное развитие. Печорский книжник в соответствии со сказочной традицией дорабатывает краткое сообщение I и II редакций о получении отроком в виде награды от князя и митрополита земельного надела, приводя описание дальнейшей счастливой жизни отрока: великий князь женит его на «добродетельной» дѣвице, отрок заводит себе дом «близ Москвы» и проживает

в нем *«в щастии и богатствѣ», поминая Тимофея по его завещанию».*

Такой финал, очевидно, представлялся печорскому книжнику наиболее подходящим для раскрытия темы воздаяния за благие дела еще на земле, в земной жизни. Лаконичное сообщение источника о получении бывшим казанским пленником – бедным отроком – сначала сокровищ казанского воеводы, затем земельного надела от великого князя, по-видимому, показалось усть-цилемскому писателю недостаточно художественно убедительным и он развил эту тему с помощью хорошо знакомых и любимых в крестьянской среде сказочных образов.

Такое развитие приобретает тема предательства в «Повести о Тимофее Владимирском», сюжет которой призван дать надежду всем грешникам, указав на искреннее покаяние как на единственный путь к спасению души. Печорский книжник, осознававший роль покаяния, тем не менее обратил внимание и на сопутствующие покаянию земные радости, получаемые тем, кто этому покаянию содействовал.

Повесть о Тимофее Владимирском по списку ИРЛИ, УЦ 70 публикуется в т. 2 монографии.

ГЛАВА V

«ДУШЕПОЛЕЗНОЕ» И НАЗИДАТЕЛЬНОЕ ЧТЕНИЕ

В этой главе мы собрали исследования о произведениях разных жанров древнерусской литературы – оригинальных русских повестях (о купце Басарге, о новгородском посаднике Щиле), новеллах переводного сборника «Великое Зерцало» («Повесть о некоем царе»), сочинениях назидательного характера о происхождении табака и вина, поучениях против лени, которые также привлекли внимание И. С. Мяндина и были им переработаны. В них особенно отчетливо проявилась назидательная тенденция. Такие произведения средневековые авторы называли «душеполезным» чтением.

Повесть о Дмитрие Басарге²⁷⁸

Среди древнерусских повестей, привлечших внимание И. С. Мяндина и ставших объектом его редакторских трудов, оказалась и известная оригинальная русская повесть о купце Дмитрие Басарге и его мудром сыне-отроке, созданная, по всей видимости, в конце XV – начале XVI в. русским книжником на основе широко распространенного в мировой литературе и фольклоре сюжета о жестоком правителе, загадывающем трудные загадки, и о подставном лице, отгадывающем их вместо того, кому они были заданы²⁷⁹. Сюжет этот, вошедший в науку под условным названием «анекдот об императоре и аббате»²⁸⁰, под пером древнерусского книжника приобрел оригинальные черты, в своей совокупности не известные письменным памятникам средневековой Европы, что и позволяет

²⁷⁸ В главе использованы материалы статьи: *Волкова Т. Ф.* Ранее не изученный печорский список Повести о Дмитрие Басарге.

²⁷⁹ Основные сведения о Повести и истории ее изучения см.: *Лурье Я. С.* Повесть о Дмитрие Басарге и его сыне Борзосмысле.

²⁸⁰ *Андерсон В. И.* Император и аббат...

отнести эту повесть к разряду оригинальной русской беллетристики²⁸¹.

Повесть неоднократно перерабатывалась в процессе ее рукописного бытования и имеет сложную литературную историю, которая в общих чертах была восстановлена М. О. Скрипилем, разделившим известные ему списки Повести на четыре редакции: Антиохийскую (древнейшую), Киевскую (самую распространенную в рукописной традиции, представленную 8-ю вариантами, которые имеют еще 8 подвидов) и две более поздние по времени возникновения – Басурманскую и Венецианскую²⁸². Исследование М. О. Скрипиля было опубликовано после его смерти Л. А. Дмитриевым, который к текстам выявленных М. О. Скрипелем редакций и вариантов Повести добавил текст не известной исследователю печорской редакции (по списку, найденному В. И. Малышевым в Усть-Цильме, – ИРЛИ, УЦ 66, л. 291–299 об.)²⁸³.

Список Повести печорской редакции через пятнадцать лет стал предметом дипломного исследования Е. П. Ширмаковой²⁸⁴, которая позднее опубликовала небольшую статью, излагающую основные выводы и некоторые наблюдения ее работы²⁸⁵. Занимаясь изучением Усть-Цилемского списка Повести о Басарге, Е. П. Ширмакова могла уже опираться на ряд работ, посвященных мяндинским переработкам древнерусских повестей, в том числе и на работу О. В. Творогова о переработке И. С. Мяндиным Троянской истории²⁸⁶, список которой находится в том же сборнике, что и список «Повести о Басарге». Это позволило Е. П. Ширмаковой

²⁸¹ Анализ повествовательных особенностей Повести см.: Истоки русской беллетристики... С. 363–365, 372–375, 383–386.

²⁸² Повесть о Дмитрие Басарге и о сыне его Борзосмысле / Исследование и подготовка текстов М. О. Скрипиля. (текст списка ИРЛИ, УЦ 66 и списков Киевской редакции цитируется далее по этому изданию).

²⁸³ Повесть о Дмитрие Басарге и о сыне его Борзосмысле. С. 214–216.

²⁸⁴ Работа выполнялась под руководством Н. С. Демковой.

²⁸⁵ Ширмакова Е. П. Повесть о Басарге в усть-цилемской переработке.

²⁸⁶ Творогов О. В. Троянская история в переработках усть-цилемских книжников.

атрибутировать печорскую редакцию Повести И. С. Мяндину и тем самым расширить круг отредактированных им сочинений.

Мы продолжили работу Е. П. Ширмаковой, обратив внимание еще на один список «Повести о Басарге», о котором кратко упомянул В. И. Малышев²⁸⁷: он читается в составе одного из трех рукописных сборников, попавших в РНБ в составе коллекции М. А. Яковлева (РНБ, НМРК О. 100, л. 62–70 об. – далее Як.). Изучение списка Як. в сопоставлении с уже изучавшимся списком ИРЛИ, УЦ 66 (далее – П) позволяет расширить и уточнить наблюдения Е. П. Ширмаковой над особенностями печорской редакции Повести.

Выводы Е. П. Ширмаковой о характере Печорской редакции, сделанные на основе списка П, сводятся к следующему: мяндинский текст восходит к Киевской редакции и ближе всего к варианту 1а (по классификации М. О. Скрипиля)²⁸⁸, но существенно короче текста Киевской редакции, причем сокращение произведено не столько за счет пропуска незначительных деталей, сколько за счет устранения целых сюжетных мотивов и эпизодов, в том числе тех, которые далее сюжетно не разрабатываются (в П, например, отсутствует мотив сокрытия Басаргой и его сыном царских чаш после испития меда, опущен третий персонаж – «раб» Басарги). В мяндинском тексте произведено и композиционное «стяжение»: церемония загадывания и отгадывания загадок совершается в один день (а не в три), при этом обмен одеждой и местами царя и сына купца при стечении народа происходит при отгадывании уже первой загадки (тогда как в традиционном тексте Повести так отгадывается только третья загадка). Целью указанных изменений в тексте печорской редакции исследовательница считает упрощение изложения, «очищение» повествования от усложняющих его эпизодов. Отмечает Е. П. Ширмакова и случаи расширения текста Ки-

²⁸⁷ Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописные сборники... С. 39. Сн. 1.

²⁸⁸ Первым на связь усть-цилемского списка с Киевской редакцией указал Л. А. Дмитриев, рассматривавший текст списка П как 9-й вариант Киевской редакции (см.: Повесть о Дмитрие Басарге и о сыне его Борзосмысле. С. 71).

евской редакции в печорском списке (описание бури на море), а два эпизода Повести – рассказ купцов о положении в городе и ответ сына купцу Дмитрию после его рассказа о предстоящих испытаниях – в том виде, как они представлены в печорском списке, рассматривает как плод редакторской работы И. С. Мяндина²⁸⁹.

Сопоставление списка П, исследованного Е. П. Ширмаковой, со списком Як. показало, что они представляют собой два самостоятельных варианта печорской редакции, существенно отличающиеся друг от друга разработкой отдельных мотивов и объемом, но родственные по композиционному решению и основному тексту. Во-первых, список П короче списка Як., и в ряде случаев работа по сокращению текста, сходного с П, в списке Як. очевидна. Эта тенденция прослеживается и в других фрагментах списка П. Вторичность варианта П подтверждается и тем, что многие описки Як. в П исправлены.

Во-вторых, сопоставление обоих печорских списков с текстом различных вариантов Киевской редакции показало, что к тексту Киевской редакции ближе список Як., сохранивший целый ряд чтений Киевской редакции, утраченных в П (в силу сокращения или переработки). При этом обнаруживается, что список Як. имеет родственные чтения не с вариантом 1а, а с рядом других вариантов Киевской редакции, что не позволяет отождествить источник Як. ни с одним из них. Текстологические наблюдения привели нас к предположению, что при создании варианта П Мяндин использовал не только свой вариант Як., но и какой-то список Киевской редакции. Анализ разночтений показал, что в списке П есть совпадения с вариантом IV (У), при этом основной текст списков варианта IV (У) существенно отличается от ранних вариантов Киевской редакции и печорского списка П. Учитывая характеристику этого варианта, данную М. О. Скрипилем, считавшим, что список У отражает черты протографа IV варианта, восходящего к вариан-

²⁸⁹ Ширмакова Е. П. Повесть о Басарге в Усть-цилемской переработке. С. 268–269.

ту 1г и сохранившего некоторые черты первоначального текста Повести²⁹⁰, можно предположить, что в руках у печорского книжника был список Повести, сохранивший ряд чтений ранних вариантов (1в, 1г), но отражающий более позднюю стадию в развитии текста Повести, когда в ней появились уже те чтения, которые закрепились в более поздних вариантах, прежде всего варианте IV. При этом к подобному списку Мяндин мог обращаться дважды, по-разному используя его текст²⁹¹.

Рассмотрим далее вопрос о различии двух печорских вариантов Повести. Особенностью варианта Як. является усиление (по сравнению с П) провиденциального звучания Повести, присутствующего и в тексте Киевской редакции, но получившего у Мяндина самостоятельную художественную разработку.

В Киевской редакции провиденциальные мотивы появляются трижды и прикреплены к образу мудрого отрока: во-первых, в словах Борзосмысла о том, что надлежит делать Басарге до назначенного царем срока отгадывания загадок – положиться во всем на Господа (приводится цитата из Псалтири) и молиться; во-вторых, в словах того же Борзосмысла, но сказанных уже непосредственно перед испытанием («Воля Господня да будет» – 1в, л. 645 об.), в-третьих, в эпизоде возведения отрока на царство: свою победу над тираном он рассматривает как промысел Божий («*Аще бы не Господь предал такового гонителя злаго, како бы мне, младому отроку, и зрети против такового гонителя*» – 1в, л. 650).

Изменив в своей редакции сюжет Повести, И. С. Мяндин меняет и динамику развития темы Божьего промысла, сконцентрировав ее в начальном эпизоде беседы купца с сыном о предстоящем испытании. При этом в варианте Як. Мяндин вводит самостоятельный мотив «искушения», каким представляется сыну (в печорской редакции он именуется Иоанном) столкновение с царем-иноверцем, и сопровождает его своеобразным «обоснованием»

²⁹⁰ Повесть о Дмитрие Басарге и о сыне его Борзосмысле. С. 53.

²⁹¹ Подробнее см.: Волкова Т. Ф. Ранее не изученный печорский список Повести о Дмитрие Басарге.

подобной трактовки произошедшего. В П рассматриваемый эпизод сокращен, провиденциальная тема «свернута», но по сравнению с текстом Киевской редакции более актуализирована и связана с темой «нечестивого» царя. Сравним тексты:

П	Як.	Ів
<p>Сын же его, слышав от отца своего сия, и рече: «Не плачи, отче, о сем, но возверзи печаль свою на Господа, и той разгадати нам поможет. По триех бо днех идем к царю и что суть его вопросы и да отвечаем ему. Аз бо надеюся на Господа Бога, яко он создания своего не оставит и не попустит нечестивым ругатися рабом Божиим». (л. 294 об.–295).</p>	<p>Сын же его, слышав от отца своего сия, и рече: «Не плачи <u>и не сетуй</u>, отче, зла ради сего, но возверзи печаль сию на Господа. <u>Аще бы Господь восхотел погубити ныне, то в мори бы погубил, но искушение на ны посылает Господь и с милостию, ибо никогда же оставляет боящихся его.</u> По триех бо днех идем к царю и что есть вопросы, <u>да глаголет к нам, и Господь дает нам разум и мудрость, еже не токмо дати ответ, но и больши сего.</u> Надею бо ся на Господа нашего Иисуса Христа <u>и на пречистую его Матерь, и на русских чудотворцев, яко вся мудрования их до конца погибнут.</u> (л. 65 об.–66).</p>	<p>И рече сын отцу своему: «Прости (благослови-Х) мя, отче, глаголати пред тобою: безумных мужей твое рыдание, хощеша о тебе печалию (печален быти-Х), а мне, младому своему отрочати и возлюбленному сыну, не поведаеша. Аз, отче мой, помогу ти. Возверзи на Господа печаль свою, и той тя препитаем²⁹². Молися Богу, пей да ешь в славу Божию, а яз иду к царю, отгадаю загадку» – (1в, л. 645 – 645 об (с. 113); с незначительными различиями данный фрагмент повторяется как в более ранних вариантах (1а, 1б), так и в поздних).</p>

²⁹² Псалом 54, стих 23.

Таким образом, в Як. предстоящий поход к «нечестивому» царю и противостояние ему трактуется как особое испытание на преданность «истинной» вере²⁹³, которая открывает путь к разгадыванию любых «загадок», ибо «верным» Господь «даёт... разум и мудрость», чтобы их отгадать «и больше сего».

Эти слова отрока в мяндинской редакции делают его не просто мудрым, но «вещим», провидящим будущее развитие событий. Такое освещение образ Борзосмысла / Иоанна получает только в списке Як., хотя рудименты его прослеживаются и в более позднем списке П (в котором текст Як. подвергся сокращению): в эпизоде, предшествующем рассмотренному, сообщение о расспросах, с которыми обратился Иоанн к опечаленному отцу, сопровождается указанием на скрытую связь действий и слов отрока с неким высшим замыслом: «Тогда младый детищь, яко от Бога наставляем, начат отца своего вопрошати о прилучшейся напасти от царя» (П, л. 294)» (в Як. сходный текст с небольшими разночтениями; в списках Киевской редакции отсутствует).

Тема мудрости, посылаемой Богом, развивается в Як. далее – в следующем фрагменте, описывающем реакцию купца Дмитрия (прозвище Басарга Мяндин опустил) на услышанное от сына (в П соответствующий текст опущен):

П	Як.
Сия же слышав Димитрей от сына своего, зело удивися и от плача на радость преложи-ся и прослави Бога (л. 295).	Сия же слышав отец от сына своего, вельми удивися и возрадовася, яко тако умудряет Господь боящихся его и уповающих на безчисленное человеколюбие его (л. 66 об.).

²⁹³ Такая трактовка сюжета древнерусской повести печорским писателем нам представляется не случайной, так как в сознании крестьянина-старообрядца, каким был И. С. Мяндин, сюжет о борьбе христианина «русской веры» с «нечестивым царем», вероятно, соотносился с той борьбой, которую вели первые старообрядческие вероучители с царем Алексеем Михайловичем, а также все последующие поколения старообрядцев – с официальной властью.

Таким образом, купец и его сын, в понимании И. С. Мяндина, – «водимые Богом» мстители за «истинную» веру, поруганную «нечестивым» царем, поэтому через три дня они приходят в царские палаты *«не яко на смерть, но яко на пир некий и гозбу богатую»* (Як., л. 66 об.; в П и традиционном тексте Повести отсутствует). Эта вставка, сделанная в Як., удивительна по своей органичной связи со средневековой традицией (в частности, воинского повествования) сравнения воинов, отправляющихся на битву под божьим покровительством, с людьми, спешащими на пир²⁹⁴.

Вариант П, лишенный этих провиденциальных мотивировок, взамен их приобретает мотивировки «реалистические» (отсутствующие в Як.). Они появляются на том отрезке повествования, где рассказывается о церемонии загадывания и разгадывания загадок, которая у Мяндина, как уже отмечалось выше, не делится на три этапа, а происходит единовременно «перед множеством народа».

Если в списке Як. речи и требования отрока приводят царя в состояние, близкое к безумию (*«яко обезумев»*), в котором он и совершает абсурдный, с точки зрения здравого рассудка, обмен царскими регалиями и одеждой с сыном купца (что вполне согласуется с провиденциальной трактовкой сюжета, превращающей этот эпизод в попущенное Богом чудо), то в списке П печорский автор, напротив, пытается рационалистически объяснить нелепое поведение царя, несколько раз в разных выражениях подчеркивая, что царь не отнесся всерьез к словам отрока, а поначалу исполнял его требования, как бы вступив с ним в своеобразную игру, подшучивая над «детищем» – *«якобы бы глумяся над ним»* (П, л. 297 об.).

²⁹⁴ Например, выход русского войска к Казани под предводительством Ивана Грозного в 1552 г. описывается автором «Казанской истории», расценивавшим поход царя как «боговодимый» подвиг, с использованием того же образа: «И седше скоро, яко высокопарныи орлы, полетевше из очию безчисленого множества народа московскаго, *борзо идуще...яко на царев пир позвани царем, радующеся, идяху»* («Казанская история» / подгот. текста и перевод Т. Ф. Волковой. С. 458).

Впервые об этом говорится в П при появлении отрока в царских палатах и его первом смелом обращении к царю («*Повели ми, царю, глаголати к тебе*»): «*Царь же, видев седмилетнаго детища смела пришедша и рещи слово вопроцающа, удивися, но потом ни во что положи, точию повеле ему рещи ради глумления*» (П, л. 295 об.–296). Второй раз эта мотивировка используется, когда описывается реакция царя на речь «детища», в которой тот предлагает царю свои условия отгадывания загадок: «*Сия хитросплетенныя и премудрыя глаголы младаго детища яко услыша царь и уловлен бысть, и силою словес его обезумев, наипаче же мя, яко ничто же есть речи детища, и положи в глумление*» (П, л. 297). В этом же состоянии «глумления» царь совершает и самый «безумный» свой поступок – отдает отроку свой царский меч, которым он собирался отсечь головы своим очередным жертвам после игры в загадки: «*...и вдаде ему и скипетр, якобы глумяся над ним, вдаде же и мечь свой*» (П, л. 297 об.).

Вариант П завершается рассказом об освобождении заточенных царем в темницы купцов, возвращении им всех их богатств и описанием всеобщей радости и прославления Бога, который «*умудрил младаго детища на избавление их и погибель неверным*». О дальнейшей судьбе отрока и освободившегося царского престола в списке П ничего не говорится. Зато список Як. подробно описывает и то, и другое, при этом совершенно вразрез с традиционным текстом Повести, но зато в полном соответствии с другими мяндинскими переделками древнерусских повестей: «*весь народ*» устремляется к спасителю, желая избрать его царем, но мудрый отрок «*повеле избрати из среды христиан благоразумнаго царя*», который так и не смог «*того благоразумнаго отрока у себе оставити ни в каком чину великом*». Однако освобожденные «*христиане*» «*довольне наградиша*» отрока и его отца «*дары многоценными*» и «*отпусти с честью во свою землю*».

Не забыл печорский книжник упомянуть – в традиционных для него выражениях – и о всеобщем веселии и ликовании, которыми завершается повествование и в ряде других мяндинских со-

чинений²⁹⁵: *«И тако при избрании новаго царя и при таком торжестве, паче же за учиненое отроком внезапное избавление вси возвеселишася радостию неизглаголанною, хвалу Богу воздавающе и благодаряще отрока за таковое его премудрое распоряжение»* (Як., л. 70).

Как видим, в финале Повести по списку Як. присутствуют излюбленные мотивы мяндинских переработок: «благоразумный» царь, близкий к своему народу; народ, активно принимающий участие в судьбах страны и своих правителей; всенародное веселье по поводу счастливого разрешения описываемых драматических событий.

Таким образом, два мяндинских списка «Повести о Басарге» отражают два разных подхода печорского книжника к раскрытию этого старинного сюжета: в одном случае в Мяндине побеждает «реалист», стремящийся рационалистически объяснить непонятную доверчивость «нечестивого» царя, приведшую его к гибели (список П), в другом – «мистик», стремящийся в описываемых событиях увидеть скрытый промысел Божий, объяснить их как чудо, ниспосланное Богом (список Як.). Отличаются списки и своей концовкой: в Як. она более развернутая и содержит характерные для мяндинских переделок идеи и образы, в П, представляющем собой более позднюю версию, эти мотивы отсутствуют, что, по видимому, объясняется общей установкой этой версии на сокращение текста.

Текст списков «Повести о Дмитрие Басарге» ИРЛИ, УЦ 66 и РНБ, НСРК О. 100 публикуется в т. 2 монографии.

²⁹⁵ Ср., например, концовки повестей о царевне Персике, о царице и львице в печорских списках.

Повесть о новгородском посаднике Щиле²⁹⁶

«Повесть о новгородском посаднике Щиле», построившем на добытые ростовщицеством деньги церковь и монастырь, попавшем за грех «лихоимства» в ад, но затем освобожденном из него благодаря заупокойным молитвам его сына, по мнению большинства ученых, была создана в XV в.²⁹⁷, по-видимому, на основе устного предания²⁹⁸, опирающегося, однако, на исторический факт, зафиксированный большинством новгородских летописей (Первой, Второй, Третьей, Четвертой и Пятой)²⁹⁹, – основание монахом Олонием Щилом (Шилом, Шкилом) в 1310 г. при архиепископе Давиде³⁰⁰ церкви Покрова пресв. Богородицы и при ней монастыря в окрестностях Новгорода.

В Повести развиваются три основные идеи: о греховности ростовщичества, греховности использования средств, добытых «лихоимством», на строительство церквей и монастырей и о возможности спасения души «лихоимца» с помощью заупокойных цер-

²⁹⁶ Повесть по печорским спискам была первоначально исследована в дипломной работе 2001 г.: *Исакова О. Ю.* Древнерусские повести в печорской рукописной традиции Наблюдения О. Ю. Исаковой были мною уточнены и дополнены. См.: *Волкова Т. Ф.* Печорские списки Повести о новгородском посаднике Щиле.

²⁹⁷ См.: *Еремин И. П.* Из истории старинной русской повести. Повесть о посаднике Щиле. С. 102–103; *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV– начала XVI веков. С. 49–50; *Черепнин Л. В.* Образование русского централизованного государства... С. 449; *Янин В. Л.* Новгородские посадники. С. 55; *Пятнов П. В.* Жанры новгородской литературы XIII–XV веков. С. 11–14.

²⁹⁸ *Еремин И. П.* Из истории... С. 103–104.

²⁹⁹ Новгородская летопись по синодальному харатейному списку. С. 311; Новгородские летописи. СПб., 1879. С. 26, 214; ПСРЛ. СПб., 1915. Т. 4. Ч. 1. Вып. 1, 2. С. 240.

³⁰⁰ В новгородской III летописи наряду с записью, идентичной другим новгородским летописям, имеется другая, относящая рассматриваемое событие не к 1310, а к 1410 г. и называющая имя другого архиепископа, при котором это произошло – Иоанн (см.: Новгородские летописи... С. 253). Объяснение такого расхождения в дате основания Щилова монастыря см.: *Еремин И. П.* Из истории... С. 96–97; см. также: *Лихачев Д. С.* О русской летописи, находившейся в одном сборнике со Словом о полку Игореве. С. 139–141 (о летописной статье 1310 г. как литературной реминисценции автора).

ковных служб³⁰¹. В эпоху, когда создавалась Повесть, эти идеи стали особенно актуальными в связи с защитой церковью в контексте начавшейся секуляризации церковных земель практики вкладов «по душе» (расширивших церковные владения), с помощью которых богатые миряне надеялись искупить свои грехи. Практика эта опиралась на учение о спасительности заупокойной церковной молитвы³⁰², в «Повести о Щиле» эффектно раскрывавшегося средствами литературного сюжета. Актуализировались идеи повести и развитием в XV в. ростовщичества, вызывавшего протест в народной среде, а также в связи с распространением ереси стригольников, которые осуждали заупокойные молитвы. «Повесть о посаднике Щиле», иллюстрировавшая своим сюжетом искупительную силу заупокойных церковных служб и неизбежность посмертного наказания «лихоимца», с одной стороны, противостояла враждебным церкви идеям, с другой – учитывала антиростовщические настроения народных масс³⁰³. Отразились в повести, по видимому, и интересы купеческих кругов, страдавших не только от ростовщиков, но и от грабителей и поджигателей церковей (где хранились товары купцов) из среды городского плебса: повесть наглядно показывала, что наказание грешнику-«лихоимцу» приходит от Бога, а не от людей, которым не дано судить себе подобных, и муки в адском огне для грешника-богача намного страшнее, чем потеря имущества в подожженной церкви³⁰⁴.

Текстологическое исследование «Повести о посаднике Щиле», начатое Х. М. Лопаревым³⁰⁵ и Е. В. Петуховым³⁰⁶, было проведено И. П. Ереминым, который выделил помимо трех первых редакций, установленных его предшественниками, еще три более поздние, определил время их создания и основную направленность, выявил

³⁰¹ Еремин И. П. Из истории... С. 105.

³⁰² Там же. С. 110.

³⁰³ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодалные еретические движения... С. 49.

³⁰⁴ Черепнин Л. В. Образование Русского централизованного государства... С. 450.

³⁰⁵ См.: Лопарев Х. М. Описания рукописей Общества любителей древней письменности. С. 302–308.

³⁰⁶ Петухов Е. В. Очерки литературной истории Синодика. № 108. С. 223.

внутри второй редакции несколько вариантов и восстановил общую картину истории текста повести³⁰⁷.

К числу еще не изученных списков Повести относятся и три списка, найденные В. И. Малышевым на Нижней Печоре³⁰⁸. Первый из них – ИРЛИ, УЦ 91 (л. 21 об.–33) – находится в сборнике конца XIX в., в 8-ку, переписанном печорским полууставом на 34 листах в окружении сочинений религиозно-назидательного характера³⁰⁹. Часть сборника (л. 9–19) переписана почерком И. С. Мяндина. Второй список «Повести о посаднике Щиле» находится в известной мяндинской рукописи – ИРЛИ, УЦ 66, л. 280–285 (далее – М). Третий список Повести находится в сборнике из собрания М. А. Яковлева – РНБ, НСРК. О. 100, л. 74 об.–79 (далее – Як.). Большая часть этого сборника (л. 1–2 об., 8–179 об. (в том числе и «Повесть о Щиле»)) переписана почерком И. С. Мяндина и включает, так же, как и сборник ИРЛИ, УЦ 66, ряд известных мяндинских переработок.

Таким образом, среди печорских списков «Повести о посаднике Щиле» оказались два списка, переписанные И. С. Мяндиным, причем в окружении ряда его литературных переработок. Наличие наряду с мяндинскими, еще одного явно печорского по происхождению списка «Повести о Щиле» XIX в. (ИРЛИ, УЦ 91), к тому же находящегося в сборнике, частично переписанном И. С. Мяндиным, изначально давало возможность предположить текстуальную связь мяндинских списков и УЦ 91, что и подтвердилось последующим анализом.

³⁰⁷ Еремин И. П. Из истории... С. 64–95.

³⁰⁸ Известен еще один список Повести о посаднике Щиле, бытовавший на нижней Печоре. Он находится в сборнике конца XVII–начала XVIII в. (в 8-ку, на 402 л., полуустав и скоропись), который был найден Н. Е. Ончуковым в Пустозерске и поступил в 1903 г. в БАН (шифр.: 1.2.24; описание сборника см.: Описание рукописного отделения БАН СССР. Т. 4. Вып. 1. С. 211–212). Повесть о посаднике Щиле (л. 292–293 об.), содержащая текст V редакции, по Еремину (там же. С. 212), была опубликована В. И. Срезневским в приложении к описанию рукописей (*Срезневский В. И. Сведения ...* С. 132–133).

³⁰⁹ Описание рукописи см.: *Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописные сборники... С. 132–133.*

Список УЦ 91 при сопоставлении его со списками различных редакций, опубликованными И. П. Ереминым, довольно легко обнаруживает свою генетическую связь с одной из них³¹⁰. На сюжетном уровне она выявляется при анализе художественного решения мотива «стенного писания» (приказ новгородского архиепископа писать на стенах построенной Щилом церкви «в подобии образъ Шиловъ») в УЦ 91 и известных редакциях повести.

По характеру использования этого мотива (его наличие или отсутствие, а также его дальнейшее использование в ходе повествования) все редакции Повести можно разделить на три вида. К первому виду относятся те редакции, в которых мотив «стенного писания» присутствует и играет большую роль в развитии действия (I редакция, первый вариант II редакции, III и IV редакции). В этих редакциях архиепископ приказывает писать на стенах «вапы», изображающие Щила в аду. Затем после молитв Щилова сына за упокой души отца это «стенное писание» таинственным образом видоизменяется. Когда посланный архиепископом архидьякон в первый раз приходит в церковь, он видит, что на «стенном писании» голова Щила изображена уже вне ада. Во второй раз архидьякон видит Щила в аду лишь по пояс. В третий – всего вне ада.

В списках второго вида (второй, третий, четвертый, пятый варианты II редакции) мотив «стенного писания» присутствует, но в сюжете повести не имеет никакого развития. В данных вариантах II редакции архиепископ, так же, как и в первом случае, приказывает писать «образъ Шиловъ» на церковных стенах, однако затем «стенное писание» не подвергается никаким изменениям, а чудо состоит в том, что сам гроб с телом Щила постепенно появляется из поглотившей его пропасти. Подобная трактовка чуда характерна для всех вышеназванных вариантов II редакции, однако мотив «стенного писания» выражен в них неравнозначно. Так, в тексте второго варианта архиепископ всякий раз, посылая архидьякона в

³¹⁰ Отнесение этого списка В. И. Малышевым к IV редакции, выделенной И. П. Ереминым (см.: *Малышев В. И.* Усть-Цилемские рукописные сборники ... С. 133), не подтвердилось проведенным нами анализом.

церковь, приказывает ему смотреть на «стенное писание», с которым далее в тексте Повести не происходит никаких изменений. По мнению И. П. Еремина, автор II варианта не смог оказать сопротивления тексту источника, поэтому «стенное писание» упоминается в тексте второго варианта множество раз без всякого воздействия на развитие сюжета³¹¹. В третьем, четвертом, пятом вариантах II редакции этот мотив появляется лишь один раз (архиепископ приказывает писать на стенах образ Щила), в дальнейшем же о «стенном писании» не упоминается вовсе.

Третий вид представлен более поздними редакциями Повести (V, VI), а также шестым вариантом II редакции. Трактовка чуда с гробом Щила в них совпадает с его описанием во втором, третьем, четвертом и пятом вариантах II редакции, а мотив «стенного писания» здесь вообще отсутствует: о приказе архиепископа писать «вапы» на стенах не упоминается.

Печорский список Повести УЦ 91 соотносится в мотиве «стенного писания» и трактовке чуда с третьим, четвертым и пятым вариантами II редакции. Однако сопоставление УЦ 91 со списками этих вариантов показало, что УЦ 91 относится к третьему варианту II редакции. Это прослеживается и на фабульном, и на текстовом уровнях³¹². В УЦ 91 мы наблюдаем, с одной стороны, такое использование мотива «стенного писания», при котором оно присутствует, но не участвует в сюжете, что характерно для третьего, четвертого и пятого вариантов II редакции, с другой – отсутствие специфических особенностей, присущих четвертому и пятому вариантам. Это позволяет сделать вывод о том, что источником печорского списка «Повести о посаднике Щиле» УЦ 91 был один из списков третьего варианта II редакции. Последовательное сопоставление УЦ 91 и списков этого варианта, опубликованных И. П. Ереминым, подтверждает данный вывод, обнаруживая почти

³¹¹ Еремин И. П. Из истории... С. 69.

³¹² Подробнее см.: Волкова Т. Ф. Печорские списки Повести о новгородском посаднике Щиле.

дословное их совпадение при наличии более или менее существенных различий со списками четвертого и пятого вариантов.

Сопоставление УЦ 91 с выявленным нами списком того же варианта II редакции – ИРЛИ, Латгальское 114 – показало, что текст УЦ 91 в ряде случаев содержит чтения, отличные от чтений основной группы списков третьего варианта II редакции и совпадающие с чтениями, сохраненными в списке ИРЛИ, Латгальское 114. Приведенные выше выводы из нашего текстологического исследования позволяют предположить, что источником печорского списка УЦ 91 был, по-видимому, какой-то список, восходящий к протографу данной группы списков третьего варианта II редакции.

Выяснив генетические корни УЦ 91, охарактеризуем особенности текста двух мяндинских списков Повести (М и Як.) и характер их близости к тексту УЦ 91. Сопоставление всех трех печорских списков показало следующее: 1) списки М и Як. очень близки по тексту между собой и имеют весьма незначительные различия; 2) М и Як. отражают текст третьего варианта II редакции (как и УЦ 91) и представляют собой сокращенный вариант этой редакции; 3) в той части Повести, которая в мяндинских списках не подверглась сокращению, текст их очень близок к тексту списка УЦ 91, в том числе передает и некоторые его специфические чтения, однако ряд различий М и Як. со списком УЦ 91 заставляет предполагать, что Мяндин, возможно, использовал и другие списки Повести.

Некоторые из чтений М и Як., отличные от УЦ 91, скорее всего принадлежат самому Мяндину, т. к. не отыскиваются в других опубликованных И. П. Ереминым списках:

III вар II ред	УЦ 91	Як., М
...взимаше <i>на год на новгородцкой рубль новгородцкую денгу</i> (ОЛДП, л. 1)	...взимаше <i>народъ новгородской рубль денгу новгородскую</i> (л. 21 об.–22).	...взимаше <i>на годъ на рубль денгу прицен-ту...</i> (Як., л. 74 об.; М, л. 280)

«Нынѣ <i>ти</i> повелѣваю: устрой <i>вся своя погребальная</i> , срачицу и савань...» (ОЛДП, л. 8)	«Нынѣ <i>ти</i> повелеваю: устрой <i>вся своя погребальная</i> , срачицу и савань...» (л. 25 об.)	«Нынѣ повелѣваю: устрой <i>вся погребальная своя</i> ; страчицу и савань...» (Як, л. 76 об.; М, л. 282 об.)
--	---	---

Другие чтения, отличающие мяндинские списки от УЦ 91, на наш взгляд, позволяют уточнить вопрос об их источниках. Мы обратили внимание на то, что одно из чтений Як. и М отыскивается только в четвертом варианте II редакции:

III вар II ред	УЦ 91	Як., М	IV вар. II ред.
«...И нынѣ, владыко, что ми повелиши, честный отче?» (ОДП, л. 8)	«...И нынѣ, владыко, что ми повелѣваеши, честный отче?» (л. 25 об.)	«...И нынѣ, владыко, что ми повелѣваеши, <i>да сотворю</i> ». (Як., л. 76 об.; М, л. 282 об.)	«...Ныне же, владыко святой, честный отче, что ми повелиши, <i>да сотворю</i> ». (Погод. 1940, л. 271 об.)

С этим же вариантом II редакции сближается и одно общее чтение М, Як. и УЦ 91, отличающее их от других списков III варианта, которое мы приводили выше.

III вар. II ред.	УЦ 91	Як, М	IV вар. II ред.
сына <i>единочада</i> (ОЛДП, л. 1)	сына <i>единороднаго</i> (л. 21 об.)	сына <i>единороднаго</i> (Як, л. 74 об.; М, л. 280)	сына <i>единородна</i> (Погод. 1940, л. 270)

В остальных случаях списки четвертого варианта по тексту отличны от списков III варианта, в том числе и печорских. Если учесть, что, по наблюдениям И. П. Еремина, четвертый вариант II редакции восходит к третьему, можно предположить, что чтения,

сближающие печорские списки с четвертым вариантом, появились на более ранней стадии переработки III варианта, предшествовавшей окончательному формированию текста четвертого варианта. К списку, отражающему эту стадию, по-видимому, и восходят самостоятельно, с одной стороны, УЦ 91, с другой – не известный нам список, послуживший И. С. Мяндину непосредственным источником для его переработки. Это объясняет текстуальную близость трех печорских списков на фоне других списков третьего варианта II редакции при наличии индивидуальных чтений в мяндинских списках, отыскивающихся в четвертом варианте.

Обращаясь к вопросу о проведенных И. С. Мяндиным сокращениях своего источника, отметим два их вида: 1) сокращения текстовых повторов, оформляющих повторы сюжетные (приказы архиепископа сыну Щила, действия сына Щила в течение 40 дней, посещения церкви архидиаконом); 2) сокращение отдельных деталей, подробностей повествования.

В качестве примера первого типа сокращений приведем текст рассказа о том, как вел себя сын Щила, получив после смерти отца первое наставление новгородского архиепископа:

УЦ 91	М
Шиловь же сынъ повелѣ сорокоусты пети и литургии совершати лишения ради отца своего, и милостиню довольно нищимъ даяти, и соверши всю 40 дней елика заповѣда ему святитель. Сынъ же Шиловь прииде к святителю и возвести ему, [е]же сотвори лишения ради отца своего (л. 28 об.–29).	Сынъ же Шилов вся заповѣданная святителем сотвори и прииде к святителю (л. 284).

Такие же стяжения текста произведены Мяндиным и в других, вышеназванных сюжетных мотивах, троекратно повторяющихся в тексте Повести. Наряду с этими значительными сокращениями, существенно меняющими текст, в мяндинских списках можно отметить и целый ряд мелких сокращений, прослеживающихся по всему тексту, которые иногда сопровождаются и перестановкой слов. Например:

УЦ 91	Як., М
...и основание церкви положилъ с <i>освященным соборомъ.</i> (л. 23–23 об.)	...и положи основание церкви. (Як., л. 75 об.; М, л. 281)

Отметим, что наряду с сокращениями, И. С. Мяндин в отдельных случаях упрощает текст, заменяя прямую речь косвенной, например, при передаче слов архиепископа, обращенных к сыну Щила:

УЦ 91	М
Архиепископъ же повѣлѣ ему в постѣ и в молитвѣ пребывати, и речѣ: «Заповѣдаю ти, чадо, дай в 40 дней у четыредесяти церковей священникомъ довольно, таже и причетникомъ, и нищимъ, и темничникомъ, и в тѣ дни <i>на всякъ день</i> четырьдесять панахидь и литургий повели пети неизменно, и на распутьяхъ никого же ни мини: ни алчна, ни жадна, ни нага, да монастыри препитай елико возможно. И тако сотворивъ, прииде к нашему смиреню и возвѣсти ми о сѣмъ» (л. 27 об.–28 об.).	Архиепископъ же повелѣ ему в постѣ и в молитвѣ пребывати, и у 40-ти церковей священником и причетникомъ довольно милостыню дати, такоже и нищимъ, и темничником и в 40 дней по 40 понахидь и по 40 литургий пѣти, и на распутьяхъ каждаго алчна, и жадна, и нага, и монастыри препитати и одѣти. Сия сотворити и возвѣстити святителю (л. 283 об.–284; в Як. текст почти дословно совпадает с М, см. л. 78)

Безусловно, проделанная И. С. Мяндиным редакторская работа не могла не сказаться на общей направленности сюжета Повести: в результате предпринятых печорским книжником сокращений исподволь сдвигаются акценты в сюжете повествования о Щиле – внимание читателя с однотипных, повторяющихся действий сына «лихоимца», описанных к тому же в сходных выражениях, переключается на самого героя Повести – грешника Щила, за посмертной судьбой которого и следил читатель мяндинского текста. Для И. С. Мяндина, по-видимому, более важным в сюжете Повести был сам факт покаяния Щила (тема, весьма волновавшая

печорских старообрядцев³¹³, судя по дошедшим печорским рукописям), его полная отдача на волю Бога и полученное затем через сына прощение, чем детали ритуала «отмаливания» грехов отца сыном во время церковных служб.

В заключение остановимся на вопросе о соотношении текста мяндинских списков и последовательности их появления из-под пера печорского книжника. При всей близости текста М и Як. мы отметили ряд незначительных разночтений, свидетельствующих о большей близости к тексту УЦ 91 списка Як. Приведем один пример из нескольких:

М	Як.	УЦ 91
...пѣти надгробная пѣния, а церковь... (л. 285).	...пѣти надгробная <i>и погребе его, а храм</i> ... (л. 79).	...отпети надгробное пение <i>и погрѣбѣ его</i> самъ со освященнымъ соборомъ с великою честью, <i>а храм</i> той... (л. 32).

Однако в ряде случаев ближе к УЦ 91 (и другим спискам третьего варианта II редакции) оказывается текст «Повести о Щиле» по списку М, а не Як. Например:

Як	М	УЦ 91
И абие обрѣтєся Шилев гробъ весь наруже. И прииде архиепископъ... (л. 79).	И абие обрѣтєся Шилев гробъ весь наруже. <i>И возвѣсти архидияконъ</i> . Тогда архиепископъ прииде... (л. 285).	Архидияконъ же прииде в церковь и видѣ тотъ Шилев гробъ весь наруже, <i>возвести</i> великому святителю чудо сие. Архиепископъ же повѣлѣ... (л. 32–32 об.).

³¹³ Отметим в данном контексте тот факт, что в печорском списке УЦ 91 после текста «Повести о Щиле» следует приписка, по-видимому отражающая размышления писца рукописи после прочтения «Повести о Щиле», из которой явствует, что именно тема покаяния для печорского читателя выдвигалась в сюжете Повести на первый план: «*А святой Иоанъ Златоустый называетъ нынѣ оныхъ учитѣлѣй псами, волками и проклятыми еретиками, и дияволовыми детми. Аще не покается, и будѣтъ тамо мучитися не годъ, не два, но во вѣки и утѣшающаго нѣ будѣтъ онѣхъ*» (л. 32 об.–33).

Приведенные выше разночтения свидетельствуют, на наш взгляд, о повторном обращении И. С. Мяндина к списку, близкому УЦ 91, когда на основе своего первого списка (Як.) он создавал новый список Повести (М).

Рассмотренный нами материал мяндинских списков «Повести о посаднике Щиле» обнаруживает и в них редакторскую работу печорского книжника, которая на этот раз не состояла в композиционной перестройке сюжета, а в основном ограничивалась сокращением текста, устранением из него сюжетных и текстовых повторов, опусканием деталей, несущественных для читателей, которым предназначалась Повесть. При этом для уточнения отдельных чтений и исправления неточностей И. С. Мяндин заново обратился к ранее использованному источнику. Это свидетельствует о внимательном отношении печорского книжника к слову, о его «филологическом чутье», об умении работать одновременно с несколькими текстами.

Текст «Повести о посаднике Щиле» по списку ИРЛИ, УЦ 66 публикуется в т. 2 монографии.

Повесть о происхождении табака³¹⁴

«Повесть о происхождении табака» представляет интерес как литературный памятник позднего русского Средневековья, с одной стороны, вобравший в себя архаические дохристианские верования, с другой – новые идеи и представления, сформировавшиеся в демократической среде защитников «старой веры»³¹⁵. Они донесли до нас ту «альтернативную» – по отношению к ортодоксальной христианской – систему мировидения, которая сложилась в народной среде и может быть названа «повседневным», «быто-

³¹⁴ В разделе использованы материалы статьи: *Волкова Т. Ф.* Повесть о происхождении табака (Список усть-цилемского книжника И. С. Мяндина...) и дипломной работы 1994 г.: *Уляшова О. С.* Сказания о табаке: проблемы поэтики и текстологии.

³¹⁵ Общие сведения о Повести см.: *Волкова Т. Ф., Понырко Н. В.* Повести о табаке.

вым» христианством³¹⁶. В этой системе мировидения представления, почерпнутые из официального церковного учения, причудливо переплетались и сливались с апокрифами и народными верованиями, уходящими в глубины архаической культуры. Сопоставление повести о табаке с памятниками мирового фольклора (легендами, преданиями, сказками) показывает, что под слоем христианских мотивов и представлений скрывается более архаический пласт сознания и соответствующих ему верований. В основе сюжета Повести, как отмечали уже первые ее исследователи, лежат древние мифологические представления о произрастании различных трав и деревьев на могилах добродетельных и порочных людей сообразно свойствам покойников. Согласно народным поверьям, красивые кусты и кустарники (розы, лилии, боярышник) украшают могилы добрых, хороших, зачастую несчастных людей, а на могилах скверных, злых людей вырастают дурные, некрасивые травы: крапива, волчец³¹⁷.

Эти представления, закрепленные в фольклоре и литературе, подготовили почву для однозначного осмысления завезенного из Америки в христианскую Европу «губительного зелья»: в контексте мифологической бинарной дифференциации трав народное сознание могло связать табак только с порочными людьми³¹⁸. Об этом свидетельствуют многочисленные легенды и поверья, записанные в самых разных регионах России³¹⁹. Чаще всего первопричиной появления «богопротивного» зелья в народных преданиях изображается женщина, что также вскрывает архаические истоки мотива, так как нашим предкам именно женщина казалась ближе стоящей к природным силам и более интимно с ними связанной³²⁰.

³¹⁶ См. о народном христианстве в кн.: *Гуревич А. Я.* Средневековый мир...

³¹⁷ *Перетц В. Н.* Отчет об экскурсии семинария русской филологии в Киев 30 мая – 10 июня 1915 года... С. 129.

³¹⁸ *Перетц В. Н.* Отчет об экскурсии семинария русской филологии в Киев. С. 129.

³¹⁹ См. обзор их: *Волкова Т. Ф.* Легенды и сказания о табаке в круге чтения устцелемских крестьян.

³²⁰ *Гуревич А. Я.* Средневековый мир... С. 51–52.

На почве христианской культуры эти архаические представления неизбежно должны были трансформироваться и обрести новые черты и мотивировки, что мы и видим в целом ряде легенд, где место блудницы или прелюбодея занимает самое греховное в системе христианских ценностей существо – дьявол (черт, сатана, бес). Мало-помалу образ дьявола вытесняет в сюжетах легенд о табаке более архаический мотив, и многие из них уже не связывают происхождение табака с могилами грешников, а прямо ведут его происхождение из ада. Церковь, стремясь по возможности подчинить себе народные традиции и приспособить их к своим требованиям, постепенно перемещает акценты в истории табака с обстоятельств его происхождения на пагубность его воздействия на человека, который через курение, а особенно через нюхание табака, «отпадает от Бога» и обрекает себя на вечные муки в аду³²¹.

Раскол церкви в XVII в., породивший богатую сюжетами и назидательными мотивами старообрядческую литературу, обусловил новый этап в развитии никоцианской темы. Она обросла новыми деталями и подробностями, апокалипсическими мотивами и религиозной дидактикой. По-видимому, именно в старообрядческой среде и возникают литературные варианты легенды о происхождении табака, известные нам сейчас в поздней рукописной традиции³²².

До нас дошли два варианта «Повести о происхождении табака». Первый вариант известен пока только в четырех списках. Один из них – перв. пол. XVIII в., из собрания Киевской Духовной академии, Аа 117 (современный шифр: ИР НБУВ, ф. 302 (Макарий), № 60 П), опубликован в 1916 г. учеником В. Н. Перетца

³²¹ См.: *Волкова Т. Ф.* Повести и легенды о табаке в контексте мифопоэтических представлений о смерти.

³²² Об этом писали уже первые исследователи и издатели Повести. См., например, комментарий Д. М. Львова, предвещающий издание Повести о табаке (*Львов Д. М.* Легенда о происхождении табака. С. 593).

А. П. Сыроевым³²³, второй – начала XIX в. – ранее хранился в частном собрании А. М. Вилькена в Казани, а сейчас утрачен³²⁴; два списка выявила М. Г. Бабалык – РНБ, НСРК, Ф. 465, кон. XVIII в. и БАН, Казачье собрание, 38 (фрагмент кон. XIX в.)³²⁵.

В этом варианте Повести в качестве ее источника называется некий «греческий летописец», а местом действия является Литовская земля. Используя сюжетный мотив произрастания табака на могиле согрешившей девушки, составитель повести совершенно самостоятельно разрабатывает тему грехопадения блудницы. Текст этого варианта Повести, как считал В. Н. Перетц, испытал на себе значительно меньше литературных влияний, чем второй вариант, и представляет собой самостоятельный рассказ, являющийся в значительной мере независимой записью устного предания³²⁶. Героиня повести, согласно ее сюжету, – единственная дочь богатого королевского сановника, посланная бездетным родителям Богом взамен на обещание сохранить ребенка в телесной чистоте и выросшая в заточении, «впаде ... в блуд со псом». Родив четырех «песцей», девушка, не вынеся «срама», удавилась собственным поясом. В этом сюжете дьяволу также отведено центральное место. В образе «ангела света» он неоднократно является отцу блудницы и руководит его действиями, связанными с дальнейшим распространением табака, вырастающего на могиле его дочери. Особый интерес представляет включенное в сюжет этой повести видение, ниспосланное Богом некоему святому мужу, в котором старцу открывается загробная судьба «нюхарей» и курильщиков табака:

³²³ *Перетц В. Н.* Отчет об экскурсии семинария русской филологии в Киев 30 мая – 10 июня 1915 года... С. 149–152.

³²⁴ *Никифоров А. И.* Литературные материалы... С. 66–74.

³²⁵ *Бабалык М. Г.* Растения хмель и табак в поздних старообрядческих сочинениях // Гора калинова: (бильни свет у традиционалној култури Словена): зборник рада / уредила Зоја Карановић. Белград, 2019. С. 139–157.

³²⁶ *Перетц В. Н.* Отчет об экскурсии семинария русской филологии в Киев... С. 130.

им уготована вечная мука в «тартаре», «его же и сам сатана трепещет».

Второй вариант «Повести о табаке», которым и воспользовался И. С. Мяндин, получил гораздо большее распространение в рукописной традиции: он известен в большом количестве списков XVII–XIX вв.³²⁷ В качестве источника сюжета в заглавии большинства списков этого варианта называется некая книга «Пандок» (то есть «сборник»): «Сказание от книги, глаголемыя Пандок...». Некоторые ученые отождествляют ее с книгой, переведенной на Руси с греческого в начале XVII в., в которой курение было изображено как смертный грех, а табак – как проклятая Богом трава³²⁸. Этот вариант повести впервые был издан в 1860 г. Н. И. Костомаровым по списку XVIII в. из собрания Погодина³²⁹, а затем дважды переиздавался по тому же списку³³⁰.

Тема табака, его происхождения особенно волновала старообрядческого читателя. В 1914 г. в Москве в «Христианской типографии» (по-видимому, это типография Преображенского кладбища) была напечатана книга «О происхождении табака», включавшая несколько сочинений и документов о табаке и никоианской политике русского правительства, в том числе и

³²⁷ В настоящее время нам известно 78 списков Повести.

³²⁸ *Львов Д. М.* Легенда о происхождении табака... С. 594. Скорее всего, название этого варианта Повести связано с книгой «Пандекты» Никона Черногорца, которая иногда в средневековой литературе называлась «Пандоком». Составленные между 1059–1067 гг. монахом Никоном Черногорцем, жившим в монастыре около Антиохии, «Пандекты» в древнерусской письменности считались авторитетным византийским сочинением. Будучи сборником монашеских правил, они касались правил поведения в быту, еды и питья. Древнерусский перевод Пандектов был сделан, по-видимому, в конце XII в., и составитель «Повести о происхождении табака» мог знать его (см. издание: Пандекты Никона Черногорца, Почаев, 1795).

³²⁹ РНБ, Погодинское собр., № 1364 (см.: Легенда о происхождении табака (импер. публ. биб-ки, собрания Погодина № 1364).

³³⁰ Повесть о Новгородском белом клобуке и Сказание о хранительном былии ... С. 47–75; *Львов Д. М.* Легенда о происхождении табака... С. 594–600 (текст частично пересказан издателем).

Повесть о табаке «из книги Пандок». Для публикации ее было привлечено издание Д. Е. Кожанчикова, в свою очередь использовавшего первое издание Повести по списку Погодинского собр. № 1364.

Ядро сюжета в этом варианте «Повести о происхождении табака» составляет рассказ о том, как некому эллинскому царю Анепсию удалось выяснить (при посредничестве божественного посланца) происхождение неизвестной дотоле травы, приводившей его подданных в крайне экстатическое состояние. Насадителем табака здесь выступает дьявол, покропивший землю на могиле блудницы из чаши, полной *«мерзости и скверности любодояния»* ее, которую *«во чреве ея почерпе»*. В той земле и *«вкоренися» «былие травное»*, которое *«еллины»*, по наущению сатаны, начали разводить в своих огородах *«на прелесть будущим родом»*. Автор Повести представлялся ее первому издателю Н. И. Костомарову неким «грамотеем», наслушавшимся в детстве народных преданий о травах, вырастающих на могилах людей, а затем начитавшимся переводных повестей благочестивого содержания. «Из этой смеси впечатлений и образов и могла выйти из-под его пера повесть о происхождении табака»³³¹.

Вариант сказания «из книги Пандок», как показывает изучение усть-цилемских рукописных сборников, был хорошо известен печорским крестьянам и активно ими читался³³². Заинтересовала Повесть и любознательного переписчика старинных рукописей И. С. Мяндина, включившего список «Повести о табаке» в свой «Горжественник» (НБ СГУ, УЦ р. 46, л. 00).

Что же представляет собой мяндинский список «Повести о происхождении табака» с текстологической точки зрения? В настоящее время благодаря диссертационному исследованию

³³¹ Памятники старинной русской литературы, издаваемые Г. Кушелевым-Безбородко. СПб., 1860. Вып. 2. С. 435.

³³² См. об этом в нашей статье: *Волкова Т. Ф.* Легенды и сказания о табаке в кругу чтения усть-цилемских крестьян.

Т. В. Бровкиной мы уже можем ответить на этот вопрос³³³. Список из «Горжественника» является одной из 10 кратких редакций Повести³³⁴.

В чем же состояла редакторская работа Мяндина при создании его версии «Повести о происхождении табака»? Как показало наше исследование, в тексте Повести печорский книжник сделал значительные сокращения. Опустив всю вводную ее часть, рисующую апокалипсические картины и создающую образ вавилонской блудницы, Мяндин начинает повествование с обозначения времени и места действия – апостольские времена, «еллиньская» земля, где царствует царь Анепсий. Из введения, каким оно предстает в основной редакции, используется в сокращенном виде только рассказ о чернице, наделенной пророческим даром, родившей «дщерь-любодеицу». При этом опускается имя черницы – Иезавель, сокращается количество бранных эпитетов, которыми имя «любодеицы» окружено в основной редакции, а также апокалипсический образ «червленого зверя», на котором ездит блудница. Благодаря этим сокращениям *апокалипсическая* история под пером Мяндина превращается в *бытовую*. При этом печорский книжник переосмыслил некоторые детали рассказа основной редакции в соответствии со своим пониманием текста. Так, пророческий дар Иезавели, по-видимому, не совмещался в сознании печорского крестьянина с ее последующим безнравственным поведением. Поэтому упоминание о пророческом даре черноризицы, взятое из основной редакции, он сопровождает своим комментарием (отсутствующим в других списках): *«от лукавого сатаны сподобися такового дара»*, что делает более объяснимым для читателей Мяндина следующее

³³³ Бровкина Т. В. Древнерусские повести о происхождении табака: проблемы истории текста и сюжетной организации: автореф. ... канд. филол. наук. Вологда, 2021.

³³⁴ Подробнее см.: Бровкина Т. В. Краткие редакции Повести о происхождении табака. О других редакциях Повести см.: Бровкина Т. В.: 1. Основная редакция «Повести о происхождении табака»; 2. Некоторые наблюдения об особой и пространственной редакциях «Повести о происхождении табака».

далее сообщение о том, что бывшая «черноризица» прельстилась *«первие – на пищу и питие, потом – на блуд»*.

Основное внимание Мяндин в своей версии Повести сосредоточил на центральных ее частях, повествующих о пророческом сне царя Анепсия, о его бегстве из царства, о встрече царя в пустыне с ангелом, который объясняет царю символический смысл увиденного им во сне, рассказывает историю рождения блудницы от согрешившей пророчицы-черницы (имя которой – Иезавель – снова не названо), описывает ее трагический конец – низвержение в землю *«на тридцать локтей»* за то, что не раскаялась в своих прегрешениях, описывает, как сатана полил землю над трупом блудницы *«из чрева ее от скверны любодояния»*, сообщает о произрастании на этом месте *«былия травного»*, которое впоследствии назовут табаком и разведут в своих огородах *«еллины»*. Ангел описывает Анепсию разрушающее действие табака на курильщиков и предсказывает ему, что он увидит таких пьяных от табака людей у своего дворца, и это их явление должно означать начало дьявольского воздействия на людей посредством табака.

Сохраняет Мяндин и следующий раздел композиции, содержащий историю обретения врачом Тремикуром *«некоего зелья травного»* над *«некою глубокою пропастию»*, его дальнейшего разведения *«еллинами»* и приобщения к нему жителей той страны, опуская лишь мотив заблуждения *«еллинов»* относительно причины появления в их жизни веселящего зелья: в основной редакции они думают, что табак им послал Бог вместо вина для их увеселения. В дальнейшем повествовании Мяндин также сохраняет набор мотивов основной редакции, производя редакторскую работу в основном на уровне стиля. Это эпизоды о появлении курильщиков перед дворцом Анепсия, их допрос и откапывание смердящего трупа на месте, где был найден табак, мотив воспоминания Анепсия о встрече с ангелом, который ему заранее рассказал о судьбе этой блудницы, сообщение о решении Анепсия принять христианскую веру, рассказ об общении его с девицей-христианкой, ее рассказ о Христе и епископе, крестившем ее и приобщившем к хри-

стианской вере, о втором сне Анепсия, в котором ему явился ангел, повелевший ему призвать к себе епископа-христианина, и наконец рассказ о просвещении епископом Анепсия относительно христианской веры и его крещении под именем Алексия вместе с его подданными.

Последующие разделы повести почти полностью опускаются Мяндиным. Устраненным оказывается большой фрагмент Повести, представляющий собой ретроспективный рассказ царя Анепсия епископу обо всем, с ним произошедшем. В основной редакции он почти дословно повторяет читающийся ранее текст того же содержания, Мяндин же ограничивается кратким замечанием: *«Царь же по тонку возвьсти все произшествие // о проклятом былии»* (л. 390 об.–391), заменяющим большой текст основной редакции.

Не вошли в мяндинскую редакцию и разделы, включающие описание явления ангела епископу с повелением проклясть табак и с рассказом, какая судьба ждет курильщиков после смерти, а также рассказ о повторном явлении ангела епископу с требованием отлучить курильщиков от церкви и с наставлением, какие епитимьи следует налагать на курильщиков, как обращаться с раскаявшимися курителями табака. Отсутствует у Мяндина и традиционная концовка с прославлением святой Троицы. Текст в печорской редакции заканчивается предостережением читателей о том, что каждый, кто не примет во внимание этой повести, станет врагом Божиим и другом дьявола, и молением: *«Насъ же да сохранитъ Господь от сего смраднаго былия и проклятой травы табаки во веки! Аминь»*.

Такое значительное сокращение текста Повести не могло не сказаться на характере ее сюжета. Он утратил эсхатологическое обрамление, сосредоточив внимание читателя на приключениях царя Анепсия, ставшего главным героем повествования, в котором оказываются устраненными почти все сугубо назидательные

фрагменты, зато художественно доработаны некоторые детали сюжетного повествования «приключенческой» части Повести³³⁵.

Список «Повести о происхождении табака» из мяндинского «Торжественника» издается в т. 2 монографии.

Повести о происхождении вина

Тема винопития, его негативного влияния на жизнь человека, как и тема курения табака, издавна привлекали древнерусского читателя³³⁶, а с появлением после раскола церкви старообрядцев с новой силой привлекла к себе старообрядческую читательскую аудиторию. Произведения, объединенные темой пьянства, весьма разнообразны и в жанровом отношении, и по своим сюжетам. Среди них есть и повествовательные произведения, и риторические – поучения, слова³³⁷. Рассмотрим те произведения этой тематики, которые сохранились в списках И. С. Мяндина.

Повесть о происхождении винокурения³³⁸

Повесть представляет собой сочинение, принадлежащее к жанру этиологических легенд, объясняющих происхождение различных природных и культурных явлений. В рукописях Повесть известна с XVI в. Сюжет ее восходит к апокрифической легенде о Ноевом ковчеге, повествующей о том, как жена Ноя по наущению дьявола с помощью хмельного зелья выведала у мужа, где он построил ковчег, после чего дьявол разрушает его. В Повести эта ле-

³³⁵ О приемах мяндинской редакции текста Повести, лежащих в сфере стиля, см. в нашей статье: *Волкова Т. Ф.* Повесть о происхождении табака...

³³⁶ См.: *Калиновская В. Н.* К изучению древнейших русских поучений и слов против пьянства.

³³⁷ Обзор произведений о вине и винопитии см.: *Волкова Т. Ф.*: 1. Средневековые произведения о хмеле и винопитии в составе печорских рукописных сборников; 2. Феномен пьянства в древнерусской литературе.

³³⁸ Повесть была опубликована в 1860 г. в Памятниках старинной русской литературы, издаваемых Г. Кушелевым-Безбородко (СПб, 1860. Вып. 1. С. 137–138). Общие сведения о ней и библиографию исследований см.: *Смирнов И. П.* Повесть о происхождении винокурения.

генда служит завязкой сюжета: «*пьяный бес*» рассказывает сатане о некоей опьяняющей траве, с помощью которой была прельщена жена Ноя, и обещает найти эту траву. Дьявол решает с помощью хмеля погубить человеческий род, «*а наипаче православных христиан*», а «*пьяный бес*» должен соблазнить людей на пьянство. Чтобы выполнить задание сатаны, бес прибегает к помощи некоего нищего, которого обучает искусству винокурения и поручает ему преподнести вино палестинскому царю под видом «*честнейшего дара*». Нищий приходит в Палестину и выполняет поручение беса. Царь и вельможи, отведав вина, становятся веселы, а нищий пребывает «*в чести велицей*». Дьявол такому повороту событий был весьма рад и дал «*пьяному бесу*» в помощь еще 300 бесов «*пригонять людей к пьянству*». Так хмельное питье распространилось по всем землям и странам «*на пагубу душам христианскимъ*».

Обратимся к печорским спискам Повести. Она дошла до нас в четырех списках XIX в.: ИРЛИ, УЦ 85, л. 3 об.–11³³⁹; УЦ 66, л. 271–275 об.³⁴⁰; УЦ 201, л. 1–2 об.³⁴¹; РНБ, НСРК, О. 100, л. 193–198³⁴². Два из этих списков «Повести о происхождения вина» – УЦ 66 и 85 – переписаны Мяндиным, а список РНБ, хотя и переписан другим почерком, но Мяндину был явно знаком, так как соседствует в рукописи с его списками сказаний на библейские сюжеты. Отметим, что печорские списки из сборников ИРЛИ, УЦ 66, 85 и НСРК О. 100 содержат полный текст Повести, а список УЦ 201 дефектен: в нем между л. 1 об. и 2, утерян один лист.

По составу мотивов и характеру лексики печорские списки Повести можно разделить на две группы: первая объединяет мяндинские списки УЦ 66 и 85, вторая – списки УЦ 201 и список РНБ.

³³⁹ См. описание рукописи: *Мальшев В. И.* Усть-Цилемские рукописные сборники... С. 129.

³⁴⁰ См. описание рукописи там же, с. 112–115.

³⁴¹ См. описание рукописи: *Мальшев В. И.* Усть-Цилемские рукописи XVII–XIX вв. исторического, литературного и бытового содержания. С. 584.

³⁴² См. описание сборника: *Волкова Т. Ф.* Рукописные сборники печорского книжника И. С. Мяндина. С. 208–209.

Эти группы различаются следующим: во-первых, мяндинские списки выделяются объемом текста – в них включена в качестве концовки статья «О матерной брани»³⁴³; во-вторых, концовка основного текста Повести по спискам РНБ и УЦ 201 несколько отличается от концовки УЦ 66 и 85; в-третьих, списки выделенных групп отличаются набором мотивов и некоторыми деталями. В качестве примера рассмотрим эпизод, в котором бес передает нищему приготовленное вино, чтобы он преподнес его царю в Палестине.

РНБ, НСРК. О. 100 (в УЦ 201 сходный текст)	УЦ 66 и 85 (списки здесь совпадают дословно)
<p>«И на умъ чловѣку не възыде, тако умудри бѣсъ на погибель чловекомъ и наипаче православному хрестияномъ. И наливъ скляницу, и дасть чловѣку тому. <i>И посла его бѣсъ къ царю, яко дары честныи</i>»</p>	<p>«И на умъ чловѣку не възыде, тако умудри бѣсъ на погибель чловѣкомъ, а наипаче православнымъ хрестияниномъ. И наливъ скляницу и дасть чловеку тому, <i>иже испивъ зѣло и возвеселися.</i> И посла его бѣсъ глаголя: <i>"Иди, чловѣче, ко царю и даждь ему сие питие и болярю его, иже примутъ с радостию, яко честнѣйшая дары, и будеши у царя великъ"</i>»</p>

Как видим, в мяндинских списках в этом эпизоде читается небольшое уточнение, делающее описываемое более зримым: нищий пробует вино, изготовленное бесом, и пьянеет («*иже испивъ зѣло и возвеселися*»). Этот мотив отсутствует в списках РНБ и УЦ 201. Кроме того, у Мяндина введена прямая речь – слова беса, обращенные к нищему, в которых бес инструктирует своего посланца, что ему надо делать при дворе палестинского царя, и обещает ему, что после выполнения задания он станет большим человеком при

³⁴³ Название статьи «О матерной брани» в УЦ 66 и 85 сделано на полях карандашом.

дворе. Рудименты этой «инструкции» обнаруживаются и в двух других списках, в которых читается или дефектный или неумело сокращенный текст, из которого неясно, что нищий должен сделать при дворе, и можно только догадываться, что означает синтаксически дефектная фраза *«И посла его бѣсъ къ царю, яко дары честныи»*.

Мы сопоставили печорские списки «Повести о происхождении вина» с тремя изданными списками – списком XVI в. Румянцевского Музея № 363³⁴⁴, списком А. Бровковича³⁴⁵ и близкой по сюжету к Повести устной легендой, записанной священником Федоровым и изданной П. С. Ефименко³⁴⁶. Сопоставление печорских списков с этими текстами привело нас к следующим наблюдениям. Во-первых, оказалось, что текст повести в издании А. Бровковича расходится лишь с двумя – мяндинскими – списками Повести (УЦ 66 и 85), с другими же печорскими списками (УЦ 201 и списком РНБ) расхождений почти нет. «Повесть о происхождении винокурения» в издании А. Бровковича не сопровождается статьей «О матерной брани», которая включена в литературный конвой в мяндинских списках Повести. Незначительные разночтения также указывают на большую близость списка Бровковича к спискам УЦ 201 и РНБ, чем к мяндинским спискам. Например, в эпизоде встречи беса с нищим речь беса почти полностью совпадает в списках УЦ 201, РНБ и Бровковича, а у Мяндина иначе формулируются слова беса о приятных последствиях для нищего появления у палестинского царя и угощения его вином: если в РНБ и у Бровковича читаем: *«и будеши у царя пожалованъ, чего ты и не вѣдаеши»*, то у Мяндина мотив выражен иначе: *«и будеши у царя к чести велицѣй, чего ты и не вѣдаеши»*. Здесь мы снова видим у

³⁴⁴ Список издан: Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко. Вып. 1. С. 137–138.

³⁴⁵ См. издание: Бровкович А. Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками... С. 338–340.

³⁴⁶ Материалы по этнографии русского населения Архпнгельской губернии. С. 225–227.

Мяндина конкретизацию: «*будеши ... пожалованъ*» – «*к чести велицѣй*».

Второе наблюдение касается соотношения печорских списков и раннего (XVI в.) списка, изданного в «Памятниках старинной русской литературы». Его особенностью является отсутствие обращения к читателю («*Братие, разумѣм хмѣльное питие, отъ бѣса сотвореное на пагубу душамъ православнымъ хрестияномъ и на вѣчную муку*»), которое есть во всех Печорских списках и в издании А. Бровковича.

Между печорскими списками и ранним Румянцевским списком мы выявили также ряд различий. Приведем один пример из эпизода, описывающего, как сатана почтил «пьяного беса», подсадившего ему способ погубить человечество с помощью вина.

Список Румянцевского Музея № 363 (XVI в.)	Список РНБ (XIX в.) (В списках УЦ 66 и 85 почти тот же текст; в УЦ 201 потерял лист с этим эпизодом).
И посадиша его на престолѣ своемъ царьстемъ, <i>и даша ему</i> вѣнецъ <i>царьскій</i> , и порфиру, и скепѣтръ и нарѣче его <i>сатана</i> «Пьяный еси бѣсъ, <i>возлюбленный мой</i> »	И посадиша его на престолѣ своемъ, и <i>положиша на главу его</i> венець, <i>облече его</i> в порфиру <i>и даде ему</i> скипетръ царскій, и нарече ему <i>имя</i> Пьяный бѣсъ

Как видим, в поздних печорских списках действия беса детализированы, каждый его жест описан самостоятельно: сначала он «*положиша*» на голову беса «*венець*», затем «*облече*» его в «*порфиру*», после чего «*даде ему скипетръ*», а в завершение «*нарече ему имя*». В списке XVI в. все эти последовательные действия сатаны объединены одним глаголом «*даша*». В то же время поздние списки утратили выразительную добавку к имени беса, которую дает ему сатана в Румянцевском списке – «*возлюбленный мой*».

Близость Мяндинских списков к списку РНБ, который был знаком Мяндину, так как читается в сборнике вместе с его переработками библейских сюжетов, позволяет предположить, что именно

этот список (или близкий к нему по тексту) был источником одного из мяндинских списков.

В заключение охарактеризуем список, изданный П. С. Ефименко. При сопоставлении его с печорскими списками оказалось, что своими дефектами, пропусками значительных фрагментов текста он сближается со списками УЦ 201 и списком РНБ, в то время как списки Мяндина содержат текст без этих пропусков. Вместе с тем, и в списках Мяндина есть связь с записью священника Федорова. Дело в том, что в записи Федорова, как и в Мяндинских списках, в конце Повести читается статья о матерной брани, но она значительно короче по сравнению с текстом в мяндинских списках³⁴⁷.

Таким образом, сопоставление нескольких списков «Повести о происхождении вина» показало, что два мяндинских списка ее очень близки по тексту и имеют ряд отличий от двух других печорских списков, имея с ними и общие чтения, отличающие их от опубликованного раннего списка XVI в. А редакторская работа Мяндина состояла в сокращении текста и его конкретизации.

Повесть о хмеле

Другая повесть этой тематической группы, которая была переписана Мяндиным, – «Повесть о хмеле» – дошла в трех печорских списках XIX в.: ИРЛИ, УЦ 66 (л. 276 об.–278); УЦ 85 (л. 1–2 об.) и сборнике РНБ, НСРК, 0. 100 (л. 199–200 об.) с пометой «Из Старчества». «Старчество» – сборник нравственно-аскетического содержания, сформировавшийся к XVI веку³⁴⁸. «Повесть о хмеле» читается в нем в разделе «Повести о послушании». Она рассказывает о богоугодном старце, у кельи которого выросла трава-хмель, после чего три дня старца «блзнили» «злое пьянство». В первый

³⁴⁷ Подробнее см.: *Волкова Т. Ф.* Средневековые произведения о хмеле и винопитии в составе печорских рукописных сборников; *Волкова Т. Ф., Цицликina (Васкецова) Я. А.* Печорские списки древнерусской повести о происхождении винокурения.

³⁴⁸ См.: *Семячко С. А.* Сборник «Старчество»...

день появляется «красная девица, украшена ризами», во второй день «явися коза, скакаше брегчуще», в третий день «явися песь, седя лающе». От этих видений старца спасает игумен, потому что был старец «во всем Богу угодень».

Своим героем – старцем-отшельником, обнаруживающим возле своего жилища траву-хмель, – печорская повесть сближается с «Повестью о хмеле», изданной Н. И. Костомаровым³⁴⁹, в основе которой лежит «Слово о высокоумном хмелю и худых пьяницах», известное в древнерусской рукописной традиции с XV в. и дошедшее до нас в различных редакциях³⁵⁰. Однако сюжет повести «из Старчества» иной: в ней Хмель является старцу в трех образах – красной девицы, козы и пса, а в Памятниках Г. Кушелева-Безбородко герой в поисках пищи обретает яблоню с плодами, от которой исходит голос хмеля. Хмель здесь обращается с речью к старцу и рассказывает о себе. В «Повести о хмеле», бытовавшей на Печоре, этот монолог Хмеля отсутствует. Поэтому герой ее, старец-отшельник, и не понимает, что выросшая возле его келии трава – это хмель, и именно ее воздействие рождает странные образы перед его взором.

Сопоставительное изучение трех печорских списков «Повести о хмеле» показало, что два из них, переписанные почерком И. С. Мяндина – УЦ 66 и УЦ 85 – близки по тексту и отличаются от третьего списка РНБ, НСРК, О. 100 на лексическом уровне. Откуда Мяндин позаимствовал этот сюжет, нам предстоит еще выяснить.

Повести о происхождении вина по спискам ИРЛИ, УЦ 66, л. 271–276 и л. 276 об.–278.

³⁴⁹ Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко. Вып. 2. С. 447–449.

³⁵⁰ Махновец Т. А. Слово о Хмеле; см. издание: Слово о Хмеле.

Повесть о некоем царе, научившем приближенных бояться суда Божия из «Великого Зеркала»³⁵¹

Один из малоисследованных пластов в литературном наследии И. С. Мяндина составляют переписанные им новеллы «Великого Зеркала», читающиеся в составе целого ряда мяндинских сборников. «Великое Зерцало» – сборник нравоучительных рассказов и легенд, восходящий к широко распространенному в Западной Европе латинскому сборнику «*Speculum ex emporum ex diversis libris in unam laboriose collectum*»³⁵², – дважды переводился на Руси с польского в последней четверти XVII в.³⁵³

Имея много общего со старой учительной литературой, новеллы «Великого Зеркала» вместе с тем шире использовали светские сюжеты и даже включали отдельные шуточные рассказы из фавелл, приспособленные к задачам нравоведения: нередко в повествование вводилась аллегория, пронизывавшая все изложение дидактизмом³⁵⁴. Рассказы «Великого Зеркала» по своему построению напоминают анекдоты, в которых «сюжет излагается таким образом, чтобы с наибольшей ясностью показать читателю религиозно-нравственный смысл описываемых происшествий»³⁵⁵.

Назидательность новелл «Великого Зеркала» в соединении с занимательностью их сюжета определила активный интерес к ним старообрядческого читателя: выписки из польского сборника встречаются во многих рукописях, бытовавших и переписывавшихся в различных старообрядческих центрах. На популярность «Великого Зеркала» в среде печорских старообрядцев в свое время

³⁵¹ В разделе использованы материалы дипломной работы: *Карманова Н. А.* Новеллы «Великого Зеркала» в кругу чтения печорских крестьян (2003 г.) и статьи: *Волкова Т. Ф., Карманова Н. А.* Работа печорского книжника И. С. Мяндина над текстом новелл «Великого Зеркала».

³⁵² Вкратце об истории формирования сборника Великое Зерцало см.: *Ромодановская Е. К.* Великое Зерцало. С. 165).

³⁵³ О русских переводах «Великого Зеркала» см.: *Державина О. А.* «Великое Зерцало»... С. 27–47; 156–161.

³⁵⁴ *Адрианова-Перетц В. П.* Переводные западные повести. С. 411.

³⁵⁵ Там же.

обратил внимание В. И. Малышев, писавший, что данный сборник в прошлом имел очень широкое хождение среди жителей низовой Печоры наряду с другими переводными сборниками постоянного состава – «Звездой Пресветлой», «Скитским патериком», «Измарагдом», «Старчеством», «Прологом», «Златоструем» и т. п.³⁵⁶ В ходе описания печорских рукописных сборников В. И. Малышев выявил в их составе целый ряд новелл «Великого Зеркала», сопроводив их краткими комментариями и ссылками на единственное к тому времени наиболее значительное исследование, посвященное «Великому Зеркалу», – работу П. В. Владимирова. Появившееся позднее исследование русских версий «Великого Зеркала» О. А. Державиной³⁵⁷ сделало актуальным снова обратиться к изучению печорских списков отдельных новелл этого сборника. Большую работу в этом направлении проделала моя ученица Н. А. Карманова, сначала в своей дипломной работе 2003 г.³⁵⁸, а затем в ряде научных публикаций³⁵⁹.

Среди списков новелл «Великого Зеркала», бытовавших на Нижней Печоре, оказалась и новелла «Како подобает бояться суда Божия милосердный некий царь научи» (глава 38 в издании О. А. Державиной³⁶⁰, далее – Д-38). Фабула новеллы Д-38 сводится к следующему. Приближенные одного царя удивляются тому, что

³⁵⁶ Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописные сборники ... С. 34–35.

³⁵⁷ Державина О. А. «Великое Зеркало»...

³⁵⁸ Карманова Н. А. Новеллы «Великого Зеркала» в круге чтения печорских крестьян.

³⁵⁹ Карманова Н. А.: 1. Печорские списки новелл «Великого Зеркала»; 2. Новелла «Великого Зеркала» «О славе небесней» в обработке печорского крестьянина-старообрядца И. С. Мяндина; 3. Печорский крестьянин-старообрядец И. С. Мяндин – переписчик и редактор новелл «Великого Зеркала»; 4. Усть-Цилемская обработка новеллы «О Иоанне Конаксе и о дочерях его» из «Великого Зеркала»; 5. Печорская обработка новеллы «Великого Зеркала» «О силе имени Христова»; 6. Печорские списки новеллы о нечестивых монахах из «Великого зеркала»; 7. Печорские книжники-старообрядцы И. С. Мяндин и С. А. Носов – редакторы новелл «Великого Зеркала»; 8. Карманова Н. А. Новеллы «Великого Зеркала» в обработке печорского писателя С. А. Носова; 9. Старообрядческий писатель С. А. Носов – переписчик и редактор новелл «Великого Зеркала».

³⁶⁰ Державина О. А. Там же. С. 218–219.

он *«никогда же в животе своем весел бысть»*, и просят брата царя узнать причину этой постоянной печали. В ответ на просьбу брата царь приказывает вырыть ров, засыпать его *«углием горящим»*, поставить над ним стол с яствами, над которым повесить острый меч, а вокруг него поставить стражу с обнаженными мечами. За этот стол царь приказывает посадить брата, чтобы он ел,пил и веселился. Предложение царя вызывает естественное сопротивление приглашенного, который говорит, что не может веселиться, когда со всех сторон видит *«всеконечную свою погибель»*. Ответ брата и подводит царя к объяснению причин своей печали: так же, как брат царя не может есть и веселиться в таких неподходящих условиях, царь, видя грехи свои и боясь адского огня, не может жить не печалясь.

Новелла Д-38 была дважды переписана И. С. Мяндиным. Первый список находится в составе сборника ИРЛИ, УЦ 67, на л. 221–232 об. и озаглавлен: *«Повѣсть о нѣком царѣ, како научи брата своего и вельмож бояться страха Божия»*); второй – ИРЛИ, УЦ 70, л. 70–77 об. имеет то же заглавие. Списки по тексту очень близки, но композиционно организованы по-разному. Записи, сохранившиеся на полях сборников УЦ 67 и 70, позволяют конкретизировать их датировку в пределах третьей четверти XIX в.: УЦ 67 был составлен до 1875 года, УЦ 70 по записям датируется 1882 г. Таким образом, список новеллы Д-38, читающийся в составе сборника УЦ 67, появился раньше списка УЦ 70, что подтверждается и сопоставительным текстологическим анализом списков. Слова, вынесенные в списке УЦ 67 на поле (*«и радостию»* на л. 222 об., *«человече»* на л. 224 об.), в списке УЦ 70 включены в основной текст. Фрагмент предложения *«Азь же како»* (л. 225), взятый в списке УЦ 67 в скобки как описка, отсутствует в тексте УЦ 70. Редактором исправляются в УЦ 70 и другие описки и грамматические неточности списка УЦ 67: *«зизирующе»* (л. 222 об.) на *«зазираху»* (л. 71), *«поволь»* (л. 222) на *«повелъ»* (л. 70 об.). Художественная разработка сюжета в УЦ 70 также свидетельствует о том, что этот список отражает более позднюю ста-

дию овладения И. С. Мяндиным сюжетом источников по сравнению со списком УЦ 67.

В чем же состояла работа печорского книжника над текстом новеллы из «Великого Зеркала»? Во-первых, она проявилась в иной художественной разработке фабулы новеллы. Новела Д-38 носит притчевый характер. В ней, как в притче, повествование предельно абстрагировано: отсутствуют имена героев, нет никаких описаний и характеристик – не указывается место действия, не описывается внешний облик героев, не упоминаются какие-либо черты характера персонажей или особенности их жизненного поведения, кроме тех, которые необходимы для реализации притчeveго сюжета. Единственная конкретизация личностных черт главного героя – царя – «никогда же в животе своем весел бысть» – является связанным мотивом, необходимым для дальнейшего развития действия, так как постоянная грусть царя становится загадкой для приближенных, которую они пытаются разгадать. Как и в притче, в Д-38 композиционно выделяются две части: собственно рассказ и толкование к нему, в рамках которого происходит детальное раскрытие аллегории. Сохраняется в новелле и главная особенность притчи – дидактичность³⁶¹.

Эта притчевая структура Д-38 явно разрушается в Повести И. С. Мяндина. Переработка текста была произведена редактором на нескольких уровнях: сюжетном, композиционном, образном, текстуальном. Рассмотрим сюжетные различия между новеллой Д-38 и мяндинскими списками Повести. Если в Д-38 притчевый сюжет построен на мотиве загадочного для приближенных постоянного уныния царя, причина которого в аллегорическом ключе раскрывается в сцене «обеда» его брата в экстремальных условиях, то в мяндинской «Повести» сюжет испытания царем брата и вельмож осложняется отсутствующими в Д-38 эпизодами, не только углубляющими тему «страха Божия», основную в Д-38, но и привнося-

³⁶¹ См. о жанровой природе притчи: *Аверинцев С. С. Притча; Ромодановская Е. К. Повести о гордом царе...* С. 38–52.

щими в «Повесть» новую, отсутствующую в Д-38 тему сокрытых от внешнего, поверхностного взгляда духовных ценностей.

Первый внесенный И. С. Мяндиным эпизод представляет собой рассказ о встрече царя с нищими странниками, к которым царь проявляет поражающее его приближенных внимание: не только дает им милостыню, но и снисходит до беседы с ними, проявляя при этом знаки необычного почтения к нищим «в скверных ризахъ» («*востав самъ царь и поклонися страннымъ тѣм до земли*»). Озадаченные вельможи просят брата царя узнать, почему царь так ведет себя «со странными», а также выяснить причину постоянной печали их повелителя. Таким образом, в мяндинской Повести мотив загадочного поведения царя усложняется введением нового эпизода и соответственно усложняется «задание», получаемое братом царя от вельмож.

Второй внесенный Мяндиным эпизод, выполняющий функцию дальнейшего развития сюжета, повествует о странной реакции царя на заданные ему братом вопросы о его поведении: он приказывает слугам протрубить у дома брата в «смертную трубу» (что делалось с приговоренными к смерти), чем вызывает смутнение и страх в душе брата. Явившись на утро к царю, облаченный «*в плачевныя ризы*», он получает от царя разъяснение случившегося: звуки «*смертной трубы*» оказались своеобразным испытанием, с помощью которого царь попытался объяснить брату, почему он не может «*жити в веселии*».

Эпизод с нищими, создавший еще одну загадку для вельмож в версии Мяндина, потребовал введения в сюжет его Повести третьего эпизода, в котором аллегорически раскрывается смысл поведения царя при встрече со странниками. Он также сюжетно оформлен как рассказ об испытании, которому на сей раз подвергаются вельможи. В ходе его царь предлагает им оценить четыре «ковчега», из которых два были снаружи украшены, а внутри наполнены «злосмердящими вещами», два же других, наоборот, были внешне неприглядны, но скрывали в своих недрах драгоценности. Вельможи ошибаются в оценке ковчегов, исходя из их внешнего обли-

ка, что дает возможность царю через аналогию с внешне неприглядным обликом нищих странников объяснить приближенным смысл своего поведения при встрече с ними: подобно внешне неприглядным «ковчегам» странники скрывают за нищенскими одеяниями невидимые сокровища духа.

Как мы выяснили, источником, из которого И. С. Мяндин позаимствовал этот дополнительный литературный материал для своей Повести, послужила популярная в средневековой Руси переводная «Повесть о Варлааме и Иоасафе», насыщенная многочисленными притчами, «которые на бытовых, понятных каждому примерах поясняют глубочайшие мировоззренческие проблемы: преэминентность традиций, необходимость духовного начала в жизни человека, ... убежденность и умение отстаивать свои интересы ...»³⁶². Повесть эта была известна и печорским крестьянам: одна из ее притч, «Слово о богатых человецех», получившая на Руси особенное распространение в отдельных списках, дошла в составе двух печорских сборников – ИРЛИ, УЦ 14 (л. 253 об.–256 об.) и мяндинском сборнике ИРЛИ, УЦ 67 (л. 221–232 об.), где читается и один из списков рассматриваемой «Повести о некоем царе».

Мяндинская «Повесть о некоем царе...» вобрала в себя (в переработанном виде) одну из притч «Повести о Варлааме и Иоасафе», сюжетный материал которой был Мяндиным «вписан» в рассказ «Великого Зерцала», сближающийся с заимствованным Мяндиным притчевым материалом повести об индийском царевиче и образом главного героя – некоего царя, и ситуацией испытания, которое он устраивает своим приближенным, и общей темой сокрытых тайн духа.

В «Повести о Варлааме и Иоасафе» все три эпизода, в мяндинской «Повести» дополняющие Д-38 (встреча царя и вельмож с нищими, испытание брата царя «смертной трубой» и испытание вельмож «ковчегами»), читаются друг за другом и помещены в

³⁶² «Повесть о Варлааме и Иоасафе»... С. 3.

начале повести в контексте рассказа о первой встрече царевича Иоасафа с мудрецом Варлаамом, который и рассказывает царевичу историю об испытании неким царем своего брата и вельмож (глава VI)³⁶³. Сопоставление текста притчи из «Повести о Варлааме и Иоасафе» с соответствующими эпизодами мяндинских списков «Повести о некоем царе» показало полную идентичность составляющих их ключевых сюжетных мотивов.

Объединение двух разных притч в единый повествовательный комплекс удалось печорскому книжнику не без усилий, о чем свидетельствует сопоставление двух мяндинских версий «Повести» – УЦ 67 и УЦ 70. При достаточно большой текстуальной близости списки УЦ 67 и УЦ 70 имеют существенные различия в общей композиции повествования, обнажающие процесс постепенного художественного усовершенствования И. С. Мяндиным предпринятой им компиляции двух разных источников. На первом этапе (список УЦ 67) объединение разных сюжетов сделано еще достаточно неумело. Материал «Повести о Варлааме и Иоасафе» разбит на два неравных по объему фрагмента, первый из которых (бóльший, включающий рассказы о встрече царя со странниками, об испытании брата царя «смертной трубой» и оценке вельможами ковчегов) вставлен между завязкой сюжета Д-38 о тревожащем вельмож унынии царя и описанием необычного обеда, который царь устроил для своего брата; второй (объяснение царем смысла испытания ковчегами) – после рассказа Д-38 об испытании трапезой перед объяснением царя, почему он не может веселиться «*в семь суетномъ мирѣ*». Таким образом, в тексте УЦ 67 оказались разделенными фрагменты, описывающие испытания-загадки царя и их последующее разъяснение испытателем, в обоих источниках И. С. Мяндина представляющие собой неразрывный текст: оценка ковчегов и раскрытие их аналогии с бедными странниками, трапеза на шатком помосте над огненным рвом и уподобление ее напряженной духовной жизни человека, осознающего свои грехи и

³⁶³ «Повесть о Варлааме и Иоасафе». С. 131–132.

боящегося Божьего суда. При этом в тексте УЦ 67 обнажились «швы», соединяющие разные сюжеты. Так, в речи царя, который после испытания брата опасной трапезой собрал в палате своих «*болярь и князей*», И. С. Мяндин соединил ответы царя на два совершенно разных вопроса приближенных – о его повседневной печали и о причине его почтительного отношения к нищим, не отредактировав при этом переход от одной темы к другой: после раскрытия аллегорического смысла ковчегов царь без всякого перехода заявляет: «*Сего ради и азъ не могу жити весель в скоро преходящей сей жизни и мимо текущей...*», после чего следует рассказ об ощущении царем своей греховности и ожидании строгого Божьего суда, аналогию чему царь видит в переживаниях брата во время трапезы под нацеленными на него мечами. Однако рассказ о трапезе брата отделен от объяснений царя обширным фрагментом о вскрытии ковчегов и разъяснении связанного с ними испытания вельмож, поэтому начало фразы, переключающей речь царя на новую тему, – «*сего ради*» – не имеет логической опоры в предшествующем тексте, а рассказ о трапезе и ее истолковании воспринимается как механически разорванный.

В списке УЦ 70 этот композиционный дефект устранен. Здесь весь рассказ о ковчеге читается в одном месте: повествование об оценке вельможами ковчегов сразу сменяется описанием их вскрытия и последующей комментирующей это испытание вельмож речью царя. Так же соединен воедино весь заимствованный из Д-38 рассказ о трапезе брата царя с последующим толкованием ее аллегорического смысла.

Однако в ходе последующего редактирования скомпилированного сюжета не обошлось и без некоторых художественных утрат. В УЦ 67 И. С. Мяндин попытался переосмыслить эпизод «Повести о Варлааме и Иоасафе» о «смертной трубе» в соответствии с темой новеллы «Великого Зеркала», взятой им за основу. В «Повести о Варлааме и Иоасафе» все три заимствованные Мяндиным эпизода органично связаны друг с другом единой темой скрытых от внешнего взгляда духовных ценностей. Эпизод испы-

тания брата царя «смертной трубой» здесь, как и эпизод испытания ковчегами, содержит своеобразный ответ царя своим приближенным на их «негодование» и «недоумение» по поводу его поведения во время встречи с нищими, которое в глазах вельмож роняло *«высоту и славу царьскаго вѣнца»*. Объясняя смысл испытания своему брату, царь упрекает его в том, что он, будучи ни в чем не повинным перед царем, близким и родным ему человеком, тем не менее устранился его глашатая, сам же решил укорять царя (*«како на мя зазрѣние наведе...?»*) за то, что тот смиренно приветствовал странников – глашатаев самого Бога, напоминающих ему о его земных грехах и скорой встрече с высшим Судией (*«гласнѣ трубы наречествовавшю ми смерть и страшнаго усрѣтениа Владыки моего»*). Вставляя этот эпизод в свою «Повесть», И. С. Мяндин решил изменить трактовку испытания «смертной трубой», связав этот рассказ не с историей о странниках, а с началом своего повествования, восходящим к новелле «Великого Зерцала» и развивающим тему загадочной печали царя, скрытые причины которой и пытался узнать его брат. Поэтому он вкладывает в уста царя совсем другое объяснение тому, почему он подверг брата испытанию «смертной трубой»: *«Безумне человеце, почто устрашился еси подобна тебѣ человека и брата, единоутробна тебѣ и любима, и ничтоже согрѣшиша мнѣ. Азъ же, толико согрѣшая на всякъ день и нощъ, како могу жити в веселии и не боятися моего владыки и Бога?»* (УЦ 67, л. 224–225).

В УЦ 70 последняя, выделенная нами фраза, объясняющая смысл испытания брата царя «смертной трубой», оказалась опущенной³⁶⁴, что делает весь эпизод сюжетно не мотивированным и оставляет загадку царя до конца не раскрытой. В остальном текст

³⁶⁴ В списке УЦ 70 данный эпизод завершается риторическим вопросом царя, как мог его брат испугаться царского глашатая, будучи невиновен перед ним: *«Безумнѣ человеце, почто устрашился подобна тебе человека и брата единоутробна тебѣ и любима и ничто же мнѣ согрѣшиша и достойна смерти содѣлавша»* (л. 72 об.–73).

УЦ 70 производит впечатление более сюжетно и композиционно разработанного.

Работа над «Повестью о некоем царе» потребовала от И. С. Мяндина дополнительных творческих усилий, так как ему пришлось соединять в единое целое хотя и тематически близкий, но сюжетно различный материал двух разных источников, и дошедшие мяндинские версии этой компилятивной Повести помогают понять, как происходила эта работа: от достаточно механического соединения сюжетных эпизодов в единое повествование к устранению соединительных «швов» и более логичному и целостному повествованию.

Однако И. С. Мяндин, создавая свою Повесть, не ограничился простым соединением нескольких рассказов притчевого характера, но попытался их художественно разработать. Главные герои Повести получают ряд дополнительных по сравнению с источниками характеристик. В отличие от Д-38, где царь охарактеризован только как не умеющий веселиться (*«никогда же в животе своем весел бысть, ниже когда ослабися»*), и притчи из «Варлаама и Иоасафа», где он – *«велий»* и *«славен»*, в мяндинских версиях главный герой наделяется рядом этикетных агиографических характеристик: *«благочестивый»*, *«бѣ милостивъ и страннолюбивъ вельми»*, что, по-видимому, было вызвано осмыслением сюжета о встрече царя с нищими странниками. Определяется И. С. Мяндиным и характер взаимоотношений между героями: *«Имяше же той царь брата, иже зѣло любляше»*, царь *«многожды от брата и вельможъ зазираем бяше»* (за свое страннолюбие).

В рассказе об испытании «смертной трубой» И. С. Мяндин дополняет текст притчи из «Повести о Варлааме и Иоасафе» рядом деталей. В рассказе об испытании брата царя трапезой, взятом из Д-38, И. С. Мяндин несколько меняет последовательность распоряжений царя, что делает описываемое испытание еще более психологически напряженным. В Д-38 царь сначала приказывает полностью подготовить испытание (вырыть ров, наполнить его горячими углями, поставить над ним ветхий «престол», повесить над

ним «на тончайшей нити» острый меч, приготовить стол «со множеством брашен и драгаго вина», вокруг которого расставить четырех «мужей» с обнаженными мечами), после чего брата царя усаживают за накрытый стол. В мяндинской версии испытуемый, уже сидя надломом с горящими углями, наблюдает за всеми страшными приготовлениями к своей необычной трапезе, что увеличивает протяженность во времени описываемых действий и создает «эффект присутствия» читателя при описываемых событиях. После объяснения царем причин своей постоянной печали И. С. Мяндин вводит мотив раскаяния вельмож, отсутствующий в Д-38³⁶⁵: «*Си слышавше от царя, вси бояре и брат поклонишася до земли и оттолѣ обѣщашася пожити по Божѣ и остатися всѣх прежних заблуждений*» (УЦ 67, л. 232). В этих дополнениях и изменениях, внесенных в текст источников, проявился характерный для многих переработок И. С. Мяндина интерес печорского книжника к психологическому состоянию героев в напряженные моменты развития сюжета.

Чтобы усилить назидательный смысл рассказанного, И. С. Мяндин вводит в конце своей «Повести» краткое поучение, приближающее сюжет о давно произошедших с неким царем событиях к повседневной жизни своих читателей: «*...такоже и мы, братие, поревнуем симъ, останемся всѣх своихъ злыхъ дѣлъ, якоже и доблиши вельможи Царя Небеснаго, послушаем его спасенныя поучения, да не лишимся царствия небеснаго своим невоздержанием и бестрашием и во вѣки мучитися, но да достигнем святых блаженства о Христѣ Иисусе Господе нашем. Аминь*» (УЦ 67, л. 232–232 об.).

Наряду с этими дополнениями в Повести И. С. Мяндина могут быть отмечены и характерные для мяндинских переработок сокращения текста источника. Они затронули описания некоторых испытаний, устроенных царем приближенным, а также монологи

³⁶⁵ Новелла Великого Зеркала заканчивается речью царя, разъясняющей его поведение.

царя, в которых он разъясняет значение этих испытаний. Так, например, в описании испытания брата царя опасной трапезой И. С. Мяндин сокращает фрагмент Д-38 о четырех «мужах», по приказу царя окруживших его брата с обнаженными мечами в руках: число стражников уменьшается до двух и опускаются все детали картины.

Все рассмотренные выше отличия мяндинской «Повести» от двух притчевых текстов – Д-38 и «Повести о Варлааме и Иоасафе» – изменили не только тематическое наполнение вновь созданного рассказа по сравнению с его источниками, но привели и к жанровой трансформации исходного материала. Притчевая структура, присущая обоим текстам-источникам, в результате объединения И. С. Мяндиным разных сюжетов и изменений, внесенных в текст, потеряла свой лаконизм и однозначность. Вместо одной жизненной ситуации, затем получающей толкование, раскрывающее ее внутренний смысл, как это имеет место в обоих притчах-источниках, в «Повести» Мяндина появляются две, по очереди разъясняющиеся, при этом в первой мяндинской версии еще и композиционно невразумительно. Таким образом, Повесть И. С. Мяндина утрачивает необходимую для притчи тематическую цельность. Притчевый характер повествования в мяндинской редакции разрушается и вследствие предпринятой печорским книжником художественной разработки образов главных героев повествования, которые теряют притчевую абстрактность, приобретая некоторые конкретные черты жизненного поведения. В результате сокращений, произведенных И. С. Мяндиным, остаются не реализованными и некоторые задачи притчевого сюжета Д-38: не получает полного раскрытия символика трапезы под мечами грозных стражников, описание которой в Д-38 построено на симметрии образов, лишь частично воспроизведенной Мяндиным, в результате чего утрачивается смысловая глубина притчевого сюжета Д-38. Способствует отдалению мяндинского текста от первоисточников и введение назидательного наставления читателям, заменяющее скрытый дидактизм притчи прямым морализатор-

ством, что тоже соотносится с уже выявленными исследователями особенностями редакторской работы И. С. Мяндина. Отметим и характерные для многих мяндинских переработок приемы стилистической правки источников, прослеживающиеся в «Повести о некоем царе»: упрощение языка, замена старославянизмов стилистически нейтральными вариантами, сокращение риторических фрагментов.

Таким образом, анализ новеллы о царе из «Великого Зеркала», переработанной И. С. Мяндиным, подтверждает выводы наших предшествующих исследований и вместе с тем расширяет представления о типе редакторской работы печорского книжника. Будучи знаком как переписчик с разнообразными средневековыми литературными текстами, И. С. Мяндин иногда объединял заинтересовавшие его сюжеты в рамках нового произведения, находя связующую идеологическую нить в рассказах, на уровне фабулы, казалось бы, не связанных напрямую друг с другом, и пытался объединить их в рамках единого повествования.

В целом же значение этой литературной переработки Мяндина для его читателей весьма значительно. Благодаря новому сюжетному материалу, Повесть И. С. Мяндина получает более глубокий философский смысл: доносит до читателя мысли о необходимости ежедневного покаяния ввиду ожидающего каждого суда Божия, о важности строжайшей самооценки в свете предстоящих посмертных испытаний души, – идеи, близкие и понятные старообрядческому читателю. Через эти идеи повествование выводится к более широкому обобщению – мысли о приоритете содержания над формой, духовного существа человека над его физической оболочкой, что в средневековой русской литературе кратко сформулировано в одном из афоризмов Даниила Заточника: «Не зри внѣшняя моя, но возри внутреняя моя».

Повесть о некоем царе из Великого Зеркала по спискам ИРЛИ, УЦ 67 и УЦ 70 публикуется в т. 2 монографии.

Поучения против лени

В ходе изучения печорских рукописных сборников наше внимание привлекли рукописные тексты поучительного характера, посвященные теме лени и ее разрушительного воздействия на человека, на его личную судьбу и судьбу его близких, переработанные И. С. Мяндиным³⁶⁶.

Наше знакомство с текстом 13-ти печорских списков поучений к ленивым, выявленных в составе усть-цилемских рукописных сборников, показало, что они представляют собой разного типа литературные памятники на тему о ленивых³⁶⁷. Особый интерес для нас представляет «Слово о ленивом и сонливом», сложившееся, по-видимому, еще в XIV–XV вв., когда шло формирование сборников типа «Измарагда» и «Златой Цепи», вобравших в себя большой круг религиозно-назидательных произведений³⁶⁸. Со ссылкой на «Пчелу» как его источник (в ряде списков) оно вошло в состав «Измарагдов», было в сокращенном варианте включено в «Пролог» (под 31 июля), а также встречается во многих рукописных сборниках непостоянного состава, в том числе и печорских.

На основе именно этой версии «Слова о ленивых» на Печоре были созданы в XIX в. свои местные редакции, по-новому развивающие тему лени и ее губительных последствий для человека. Печорские крестьяне дополнили афоризмы своих средневековых

³⁶⁶ Поучения против лени еще мало изучены в текстологическом отношении. См.: *Владимиров П. В.* Древнерусское слово о ленивом и сонливом (опубликованы два разных списка «Слова о ленивом и о сонливом» из Измарагда XVI в.); Поучение к ленивым (опубликован список поучения из старообрядческого рукописного «Цветника» 1826 г.; данная публикация была воспроизведена в изд.: *Пономарев А. И.* Памятники древнерусской церковно-учительной литературы; Красноречье Древней Руси. (XI–XVII вв.). С. 302–303); Старинное русское слово о ленивых. С. 4–5 (опубликовано «Слово о лѣнивыхъ» по списку XVIII в.); *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. С. 569 и далее (приводится текст «Слова о ленивых и о сонливых и упиянчивых» в стихотворной редакции XVII в.).

³⁶⁷ См. обзор их: *Волкова Т. Ф.* Поучения против лени в круге чтения старообрядцев Нижней Печоры.

³⁶⁸ *Владимиров П. В.* Древнерусское слово о ленивом и сонливом. С. 2–3.

предшественников личными весьма конкретными и реалистическими наблюдениями над жизнью и бытом некоторых своих обленившихся односельчан.

Мы выявили пять усть-цилемских списков этого «Слова»: НБ СГУ, УЦ р. 172 (л. 1–3); ИРЛИ, УЦ 16 (л. 141–41 об.), УЦ 91 (л. 1–4 об.), УЦ 120 (л. 29–32), ИРЛИ УЦ н. 94 (л. 174–176 об.)³⁶⁹. Три из них написаны рукой И. С. Мяндина. Они читаются в сборниках ИРЛИ, УЦ 70 («О лѣнвивыхъ», л. 35 об.–36 об.) и УЦ н. 322 (без заглавия, л. 37 об.–39), содержащих такие известные переделки Мяндина, как повести о царевне Персике, о царе Аггее, об Акире Премудром. В этих списках мы находим оригинальный текст, не встречающийся в других списках Слова. Только в самом начале Слова обнаруживается его связь с известным «Словом» из «Пчелы». В этих мяндинских списках представлен с незначительными сокращениями начальный фрагмент «Слова» из «Пчелы», заканчивающийся перечнем бед ленивого. Далее следует изобилующее конкретными деталями и зримыми подробностями описание разрушенного ленью хозяйства нерадивого крестьянина. Начинается оно, естественно, с дома – основного богатства крестьянина: *«У лѣнвиваго хозяина в домѣ безпорядки: крыша худа, снѣгъ и дождь у него в гостяхъ, а изба стоитъ на боку...»* (УЦ 70, л. 36). Второй показатель благополучия крестьянского хозяйства – здоровая и ухоженная скотина. У ленивого же *«голодная скотина стоитъ без сѣна»* (там же). Столь же неблагополучно и в семье ленивого: его «робятишка» бегают *«полунаги без хлѣба»*. Если средневековое «Слово» обрушивает всю силу своих обличений на ленивых хозяев-мужчин, то печорское «Слово» «восстанавливает справедливость» и крупным планом рисует картину запущенной крестьянской избы, за состояние которой отвечает женщина-хозяйка: *«У лѣнвивой хозяйки в доми полъ не мытъ, печь и трубы едва стоятъ, а у самой платьишко едва закрываетъ стыд. У лѣнвивой хозяйки в*

³⁶⁹ Текстологическое исследование этих списков см. в указанной выше статье (Волкова Т. Ф. Поучения против лени ...).

избѣ сорь и шаль во всякомъ углу, а из червѣй и торакановъ хошь уху вари» (УЦ 70, л. 36–36 об.). Завершается это краткое описание указанием на ежегодно повторяющееся небрежение ленивых хозяев к крестьянскому труду: *«Лѣнвивыя хозяева лѣтом росу просыпаютъ, а зимой ни хлѣба, ни сѣна нѣ видаютъ»* (УЦ 70, л. 36 об.). Далее следует назидательная концовка, обращенная к «братьям» и «сестрам» с призывом не лениться, *«да здѣ не будем гладни и жадни и в будущем не получим вѣчныхъ мукъ»* (там же), в которой снова, как и в начале этого поучения, слышатся отголоски «Слова» из «Пчелы», также завершающегося угрозой «вечных мук» (ср. в ИРЛИ, УЦ 120: *«И убудится, окаянный, от сна, умышляетъ в разсуждении горшюю себе погибель и муку вѣчную»* – л. 32).

Сопоставление списков УЦ 70 и УЦ н. 322 показало, что они очень близки по тексту и некоторыми чтениями начальной части сближаются с печорскими списками УЦ 91 и УЦ 120, при этом в списке УЦ н. 322 есть опiski (например, на л. 38 об. в слове «хозяйки» не дописаны две последние буквы), слова «печь и труба» не согласуются в числе с глаголом – *«едва стоитъ»* (ср. в УЦ 70: *«печь и трубы едва стоятъ»*). Есть и небольшие разночтения между списками как в начальной, заимствованной, так и в «печорской» частях этих «Слов» (ср., например, УЦ 70: *«...а из червѣй и торакановъ хошь уху вари»*; УЦ н. 322: *«...а в избѣ червей и торакановъ – хошь уху вари»*). Однако эти наблюдения не позволяют на данном этапе исследования сделать вывод о первичности одного из рассматриваемых мяндинских списков. Сопоставление их лишь подтверждает наблюдение исследователей переработок И. С. Мяндина о неустойчивости текста его редакций, являющейся следствием творческого отношения печорского книжника к каждому новому создаваемому им списку. На материале поучений против лени это проявилось и в том, что наряду с рассмотренным довольно лаконичным текстом «Слова о ленивых» у И. С. Мяндина есть и развернутый вариант того же «Слова». Он читается в сборнике ИРЛИ, УЦ 67 («Разсуждение» – л. 25 об.–

29 об.). Вариант этот весьма отличается от рассмотренного выше целым рядом дополнений и своим стилем, хотя внутренняя связь этих вариантов – краткого и пространного – очевидна, так как ряд оригинальных картин УЦ н. 322 и УЦ 70 в списке УЦ 67 повторяется практически дословно.

«Разсуждение» начинается с автобиографического замечания о том, что автор сам сталкивался с *«не хотящими тружатися»*, сам видел *«прилѣжащих лѣностному сему недугу»*. Отметив кратко общее социальное неблагополучие ленивых (они *«лишаютя ... честнаго звания и покоя, но и нужной пици не имѣють»*), автор дает развернутое объяснение причин, которые их к этому приводят. Среди них и процитированные выше описания покосившейся избенки, в которой *«снѣгъ и дождь всегда ... в гостях»*, поскольку *«крыша худа»*, и голодной скотины, которая *«по задворкамъ ходитъ без сѣна, а иногда у ясель стоитъ хохочетъ, потому что лѣнливый хозяинъ сѣна не припасъ лѣтомъ»* (л. 26). Эти уже знакомые нам по краткому печорскому варианту «Слова» картины здесь дополнены новыми описаниями, показывающими, как невыполнение одного вида крестьянских работ ленивым хозяином ведет к катастрофическим последствиям в другом сезонном цикле: ленивый *«зимой скотину не дозоритъ, полосу не уневозитъ, потому и хлѣба хорошаго не снимаетъ. Весной не посѣешь, лѣтомъ не страдаешь, осѣнью не примыслишь, а зимой и помирай с голоду»* (л. 26 об.).

Тема неблагополучия в семье ленивого здесь дополнена новыми деталями: *«У лѣниваго хозяина жена и дѣти ходять в лохмотьяхъ, баклуши бьютъ и христорадничаютъ»* (л. 27). Описание беспорядка в избе ленивой хозяйки здесь в целом сходно с кратким вариантом, хотя лишено той ритмической упорядоченности и афористичности, которая присутствует в кратком варианте: *«У лѣнливой хозяйки в дому безпорядки, полъ не мытъ, печь и трубы едва стоятъ, а робятшишки полунаги, а у самой платишко смѣшино и посмотрѣтъ, что и по полу нелзя пройти, в избѣ смѣтъя и шалу – чортъ ногу изломитъ, а изъ червѣй хотъ уху вари»* (л. 27). После

назидательного рассуждения о грозящих ленивому «вечных муках», сходного с концовкой краткого варианта, в списке УЦ 67 следует продолжение, выводящее тему лениности из чисто бытового плана в духовный. Здесь почти на двух листах автор рассуждает о пьянстве и ростовщичестве как приметах «дней сиих» «антихристова царствия» и призывает не прельщаться «суетами и попеченьми мира сего», но «блюстися» и «хранитися» от всех соблазнов, *«аще и благи мнятся, но не полезны, паче же губительны»* (л. 29–29 об.). Здесь возникает популярная в старообрядческой литературе тема необходимости бегства от «нынѣшняго Вавилона». В качестве антипода ему называется библейский Сигор, где скрылся Лот с дочерьми после гибели Содома и Гоморры, как символ места, *«идѣже нѣсть никаких соблазновѣ»*. Именно там, по мысли автора, *«с плачемъ и въздыханиемъ»* и следует *«без лѣности ... молити милостиваго Бога»* об отпущении грехов, без чего невозможно унаследовать Царства Божия. Таким образом, от призыва не лениться в крестьянских трудах автор переходит во второй части своего «Разсуждения» к призыву не лениться в молитвах. Эти части в «Слове» достаточно механически соединены, без всякого перехода, что лишает «Слово» цельности, единства тематического и стилистического. Прямых заимствований из «Слова о ленивых» в списке УЦ 67, в отличие от краткого варианта, нет, поэтому скорее всего последовательность появления пространного и краткого вариантов печорской редакции «Слова» такова: сначала Мяндин переписывает своей рукой текст «Слова» из «Пчелы» (УЦ 120); затем на его основе создает краткий вариант с сохранением начала «слова»-источника, к которому добавляется в сходной стилистической форме оригинальная часть, рисующая быт ленивого крестьянина; позднее на этой основе создается новое поучение, которое уже совершенно текстуально отрывается от «Слова» из «Пчелы», картины крестьянского быта дополняются новыми деталями и описаниями, и дописывается вторая часть, выводящая «Слово» из бытового контекста к эсхатологическим темам и призванная уберечь читателя от лени духовной. Такой тип работы

вполне согласуется с принципами переработки Мяндиным источников, прослеживающимися в его сборниках: от простого копирования текста с небольшими сокращениями и упрощением языка к полной переработке текста на сюжетно-композиционном и стилистическом уровнях.

Остановимся кратко еще на двух печорских списках «Слова о ленивых». Оба они явно созданы на Печоре в XIX в. и также содержат оригинальный текст, отличный и от текста «Слова» из «Пчелы», и от рассмотренных Мяндинских списков «Слова», но, как и последние, отражают крестьянский взгляд на проблему лениности. В списке УЦ 71 («О лѣнивых», л. 9 об.–11) со «Словом» из «Пчелы» соотносится только самое начало текста (до слов «а ставайте рано»). Далее идет оригинальный текст, в котором лишь слегка просвечивают некоторые темы и образы, разработанные в мяндинских списках. Во-первых, в форме поговорки отражена тема «сонливости», позднего вставания ленивых, следствием чего становятся заброшенные дела: *«ибо лѣнивый человѣкъ всегда зорю просыпаетъ, Богу – нѣ поклона, а царю – нѣ оброка»* (л. 9 об.). Далее очерчивается общественное положение ленивого – отношение к нему как домочадцев, так и посторонних людей, старше и младше его по возрасту: *«старшихъ нѣ слушаетъ, младшии имъ гнушаются, жѣне и дѣтям онѣ наскучилъ, а стороннымъ надоелъ»* (л. 9 об.–10). Такое положение представляется автору следствием тунеядства, бродяжничества, обрекающих ленивого на голод, превращающих его в оборванца: *«потому что лѣнивый человѣкъ всегда хочетъ ходить изо двора во дворъ, чужия обѣды глядеть, а работать лѣнь. Проходитъ цѣлой дѣнь, когда выгладить, а когда и нѣтъ хлѣба кусокъ, а иногда голоденъ проходитъ. Цѣрева чиркаютъ, рубашонка вся в дырѣяхъ. Придѣтъ домой, на печи лѣжитъ, какъ поплавна колода, и засыпаетъ»* (л. 10).

Иначе раскрывается в этом списке «Слова» и тема семейных отношений в доме ленивого: *«а жена и дѣти голодом мрутъ и от мраза околѣваютъ. Пробудився от сна, брюхо голодно кричить, просить ясти, а жена бранить нуци, вѣлитъ ему работать, а*

*онъ еще кидается на нѣй съ дубиной; хорошо, что рабятнишки вы-
просятъ у сосѣдъ Христовымъ именемъ, и онъ поестъ и опять в
гульбу»* (л. 10 об.).

Любопытно переработан в УЦ 71 тот фрагмент «Слова» из «Пчелы», где ленивый хозяин дискредитируется как глава семьи. В печорском списке по тому же принципу отрицания строится характеристика ленивой хозяйки, зеркально отражающая традиционный текст «Слова»: *«Такъ же и жена лѣнива в домѣ нѣ хозяйка, // а мужу нѣ жена, а дѣтем нѣ мати»* (л. 10 об.–11). Следующее далее описание беспорядка в доме по мотивам совпадает с другими печорскими списками, но несколько сокращено и менее выразительно: *«В доми у нѣй всегда нѣчистота: полъ нѣ мыть, изба нѣ выпажана, дворъ полонъ грязи и сору, а посуда – червѣй»* (л. 11). Концовка в этом списке также несколько переработана в сторону расширения: *«Да того ради, братие и сестры, нѣ будетъ лѣнивы, аки худии раби и нѣсмыслени пищницы, но уподобимся добрымъ мужемъ, иже рано встають и до пота работают, сперва Богу молятся и до вечера трудятся и с молитвой засыпають. Такъ от Бога мзду получаютъ»* (л. 11).

В заключение приведем оригинальные отрывки еще из одного печорского списка «Слова о ленивых» – ИРЛИ, УЦ 47 («О лѣнивомъ», л. 12–14 об.), переписанного известным печорским писцом второй половины XIX в. Никитой Ивановичем Носовым. К сожалению, рукопись в том месте, где переписано «Слово о ленивомъ», сильно повреждена, обгорел верхний левый угол, поэтому текст читается фрагментарно. Но сохранившиеся связные отрывки передают самостоятельный текст, не читающийся в других печорских списках: *«... ибо у лѣниваго хозяина нѣтъ ни двора, ни кола, ни заднего тына. Хоша бы какой-нибудь родителской ветхой и осталсе ему по породы, онъ об немъ нимамо...»* (л. 12); *«а клѣти...козель скачетъ, в одномъ хлѣву заперта одна кобыла, и та стоить без сѣна, а в другомъ – корова, и та без молока, и овъця блѣетъ»* (л. 12 об.); *«...у лѣнивой хозяйки печь ни замазана, подь разилился, хлѣбы печи не годитце»; «Лѣ[нивый] мужъ тол-*

ко ходит...из [д]вора во дворъ шатаице, работу робить не хочеть, платьемъ ободралсе, а с хлѣбомъ и давно уже ни видалсе» (л. 13 об.); *«У [лѣни]вой хозяйки въ ...[пл]ащи блохи и виши, а в головы хошъ безъпрестани чаши. Лѣнивой хозяинъ об доми не радѣеть, об житии въпреть не смекаетъ, только об томъ болѣе старанье им[ѣетъ как] бы спать д[а]...»* (л. 14–14 об.). Однако и в этом списке есть некоторые переклички с мяндинскими списками УЦ 67, 70 и УЦ н 322: *«Лѣнивый мужъ лѣтомъ утреню росу просыпа[ет]»* (л. 13 об.–14); *«У лѣнивой хозяйки полонъ хлѣвъ назму и сору...»* (л. 13).

Приведенные сведения о печорских списках Слова свидетельствуют о популярности этой темы у печорских книжников, что, по-видимому, объясняется ее актуальностью для северного Печорского края, где крестьянский труд (уход за скотиной, земледелие) был сопряжен с некоторыми трудностями, обусловленными северным суровым климатом, и часто конкурировал с более органичным для этих мест трудом охотника и рыболова. Это порой приводило к «выпадению» некоторых усть-цилемских хозяйств из ряда благополучных, так как их хозяева переставали следить за своим хозяйством и постепенно превращались в «героев» поучений о ленивых, уподобляясь персонажам средневековых назидательных сочинений и давая тем самым новый материал местным авторам для переработки старинных текстов с учетом современной им местной специфики.

Списки «Слова о ленивых», созданные И.С. Мяндиным, свидетельствуют о хорошем знании усть-цилемским книжником трудной жизни своих земляков, об умении показать трагедию лениности на своем местном материале.

Поучения против лени по спискам ИРЛИ: УЦ 67, УЦ 70, УЦ н 322 публикуются в т. 2 монографии.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Как показало проведенное нами исследование, рукописное наследие И. С. Мяндина поражает своей обширностью и разнообразием тем и сюжетов, привлечших внимание печорского книжника. Это и полные драматизма биографии библейских героев (*сказания об Иосифе Прекрасном, Юдифи, Соломоне* и др.), евангельские сюжеты в их апокрифическом преломлении (*«Сказание Афродитиана»*, в котором отразились события, связанные с рождением Христа), и сюжеты из древней, дохристианской истории, почерпнутые из Хронографов и связанные с судьбой великих завоевателей и легендарными военными эпопеями древности (*«Сказание об Александре Македонском», «Троянские сказания»*), и рассказы о трагических судьбах русских людей, в далекие от И. С. Мяндина эпохи русской истории переживших необычайные, драматические коллизии в своей земной (внешней) и духовной (внутренней) биографии (*«Повесть о новгородском посаднике Щиле»* и *«Повесть о владимирском священнике Тимофее»*). Привлекли И. С. Мяндина и судьбы выдающихся подвижников, стоящих у истоков старообрядчества (*«Житие Корнилия Выговского»*), и семейные конфликты и трагедии совсем не исторических героев, место жизни которых и эпоха весьма смутно вырисовываются из повествований о них (*повести о царице и львице, о царевне Персике*), и жизненные перипетии мудрецов, иногда становящихся жертвами зависти и злобы своих близких (*«Повесть об Акире премудром»*). Нашли место в круге мяндинских переделок и повести, развивающие сюжет о неожиданных поворотах в судьбе человека – о превращении недавнего преступника, заключенного в «богоизбранного» царя, «милостивого» к народу и идущего на добровольные мучения, чтобы искупить грех своего договора с дьяволом (*«Повесть об убогом человеке...»*), и наоборот, повествующие о противоположном превращении – богатого и славного царя в жалкого нищего, который вынужден зарабатывать на скромное пропитание службой у бродячих слепцов, искупая грех гордыни, сомне-

ния в истинности евангельского слова («*Повесть о годе царя Аггее*»). Попали в число мяндинских переработок и рассказы о контактах христианских подвижников с язычниками и бесплотными представителями «нижних миров» – бесами («*Повесть о Григории чудотворце*», рассказывающая о том, как св. Григорию Неокесарийскому удалось разочаровать в язычестве «идольского» жреца и окрестить его в христианскую веру; «*Повесть о бесе Зерефере*», развивающая тему мирового зла (персонифицированного в образе дьявола), которое угрожает миру и может поглотить добро). Это далеко не полный перечень тем и сюжетов, которые можно найти в многочисленных переработках И. С. Мяндина.

Столь же разнообразны и жанровые формы Мяндинских переработок. В ходе работы над своими источниками И. С. Мяндин имел возможность соприкоснуться с самыми разными жанрами средневековой русской и переводной литературы, освоить – в ходе переписывания и переделки этих сочинений – основные повествовательные (композиционно-сюжетные и стилистические) особенности этих жанров. Среди переписанных и в разной степени отредактированных им текстов есть и переводные повести («*О Царице и львице*», «*О царице Персике*»), и жития (*Корнилия Выговского*, *Варлаама Хутынского*), и апокрифы («*Сказание Афродитиана*», «*Хождение Агапия в рай*», «*Повесть об апостоле Фоме*»), и новеллы из Великого Зеркала (*о двух калугерах*, *о царе и его брате*, *о славе небесной*, *о Иоанне Конаксе и его дочерях* и др.), и произведения демократической сатиры («*Азбука о голом и небогатом*»), и оригинальные повести историко-легендарного характера (*о Щиле*, *о Тимофее Владимирском*), и хронографические сказания (*об Александре Македонском*, *о взятии Трои*), и произведения оригинальной русской беллетристики (*повести о Басарге*, *о царице Динаре*), и поучения на морально-бытовые темы («*Слово о ленивых*»), и видения («*Повесть об Антонии Галичанине*», «*Макариево видение*»), и исторические своды-компиляции («*Миробытная история*»).

После изучения всего сделанного И. С. Мяндиным становится очевидным, что печорская рукописная традиция донесла до нас литературное явление значительного для народной, демократической культуры масштаба. Печорский книжник И. С. Мяндин, судя по усвоенному им и своеобразно переработанному значительному пласту средневековой письменности, обладал незаурядными литературными способностями, невероятным трудолюбием, широтой литературных интересов, любознательностью и стремлением донести до своих земляков, основных читателей его произведений, не только важнейшие христианские идеи, насыщавшие духовное бытие печорских крестьян-старообрядцев, но и почерпнутые в рукописных повестях об экзотических странах и героях простые человеческие истины о правильных, достойных отношениях в семье и более широких человеческих сообществах, помогавшие преодолевать низменные проявления человеческой природы – зависть, лень, неблагодарность, недоверие, ревность, сварливость, дававшие примеры всепобеждающего терпения и смирения, всегда вознаграждаемых Богом.

Читая старинные произведения из попавших в его библиотеку рукописей, печорский книжник видел за строками средневековых произведений *свои* картины, соотносящиеся с его личным крестьянским и человеческим опытом, по-своему слышал диалоги героев старинных повестей. Упростив язык и в то же время добавив в повествование этикетные формулы, хранившиеся в «литературной» памяти начитанного в древнерусских текстах книжника, Мяндин придавал своему повествованию напряженность, конкретность и зримость, усилив звучание волновавших его тем, сохранив вместе с тем в своем повествовании связь с литературной традицией.

Литература

1. Аверинцев С. С. Притча // Краткая литературная энциклопедия. М.: Сов. Энцикл., 1962–1971. Т. 6. 1971. 1040 стб.
2. Адрианова-Перетц В. П. [Рец. на книгу О. А. Державиной] // ИОЛЯ. 1967. Т. 26. Вып. 1. С. 75–79.
3. Адрианова-Перетц В. П. Переводные западные повести // История русской литературы. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948. Т.2. Ч. 2. С. 374–414.
4. Андерсон В. Н. Император и аббат. История одного народного анекдота. Казань, 1916. Т. 1. 526 с.
5. Адрианова-Перетц В. П. Апокрифы // История русской литературы: в 5 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. Т. 1. Литература конца XI – нач. XIII вв. С.71–86.
6. [Адрианова-Перетц В. П. Литература 1590-х – 1690-х гг.] Введение // История русской литературы. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948. Т. 2. Ч. 2. С. 7–11, 14–21.
7. Амосов А. А., Бубнов Н. Ю. Археографические экспедиции Библиотеки АН СССР // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1978. С. 286–288.
8. Апокрифы древней Руси / сост., предисл. М. В. Рождественской. СПб.: Амфора, 2002. 239 с.
9. Бабалык М. Г. Апокриф «Беседа трех святителей» в списках книжника-старообрядца И. С. Мяндина // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2010. № 5 (110). С. 63–69.
10. Бабалык М. Г., Пигин А. В. О некоторых древнерусских произведениях в сборнике И. С. Мяндина ИРЛИ, Усть-Цилемское собрание, № 67 // Вторые Мяндинские чтения : материалы Всероссийской науч.-практич. конф., с. Усть-Цильма, 11–12 июля 2010 г. Сыктывкар: Кола, 2011. С. 99–114.
11. [Белоброва О. А.] Переводная беллетристика XI–XIII вв. // Истоки русской беллетристики. Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1970. С. 149–154.
12. Белокуров С. А. Оглавление и указатель к «Сведениям о славянских рукописях, поступивших из книгохранилища Свято-Троицкой Сер-

гиевой лавры в библиотеку Троицкой духовной семинарии» архимандрита Леонида // ЧОИДР. М., 1886. Кн. 3. С. I–VIII; 1–27.

13. Бернштам Т. А. Русская народная культура и народная религия // Советская этнография. 1989. № 1. (Послание Василия Калики владыке Феодору о «земном рае»). С. 91–100.

14. Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, Н. В. Поньрко; РАН ИРЛИ. СПб.: Наука, 1997–2013. Т. 1–17.

15. Бобров А. Г. Апокрифическое «Сказание Афродитиана» в литературе и книжности Древней Руси: Исследование и тексты. СПб.: Наука, 1994. 170 с.

16. Бобров А. Г. Усть-Цилемская редакция «Сказания Афродитиана» // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера. Сыктывкар: б.и., 1989. С. 41–46.

17. Бобров А. Г. Усть-Цилемская редакция «Сказания Афродитиана» // Памятники письменности в хранилищах Коми АССР : каталог-путеводитель. Сыктывкар: Коми книжное изд-во, 1989. Ч. 1. Рукописные книги. Вып. 1. Рукописные собрания Сыктывкарского государственного университета. С. 253–258.

18. Брещинский Д. Н. Житие Корнилия Выговского Пахомиевской редакции и его литературная история // ТОДРЛ. Л.: Наука, Ленингр. отд-е, 1983. Т. 37. С. 269–285.

19. Брещинский Д. Н. Житие Корнилия Выговского как литературный памятник и его литературные связи на Выгу // ТОДРЛ. Л.: Наука, Ленингр. отд-е, 1979. Т. 33. С. 127–141.

20. Брещинский Д. Н. Житие Корнилия Выговского Пахомиевской редакции (тексты) // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского Дома. Л.: Наука, Ленингр. отд-е, 1985. С. 62–107.

21. Бровкина Т. В. Древнерусские повести о происхождении табака: проблемы истории текста и сюжетной организации : автореф. дис. ... канд. филол. наук. Вологда, 2021. 25 с.

22. Бровкина Т. В. Краткие редакции Повести о происхождении табака // Человек и событие в исторической памяти : сборник статей. Сыктывкар: Информационно-издательский отд. ИЯЛИ КНЦ УрО РАН, 2017. С. 104–114.

23. Бровкина Т. В. Некоторые наблюдения об особой и распространенной редакциях «Повести о происхождении табака» // Филологические

науки. Вопросы теории и практики. Тамбов. 2019. Т. 12. Вып. 11. С. 10–14.

24. Бровкина Т. В. Основная редакция «Повести о происхождении табака» // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2019. Т. 12. Вып. 10. С. 7–11.

25. Бровкович А. Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола // Записки А. Бровковича. Ч. 1–2, СПб., 1861.

26. Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства: в 2 т. / сочинение Ф. Буслаева. СПб.: Типография Товарищества «Общественная польза», 1861. Т. 1. Русская народная поэзия. [8], IV, 643 с.

27. Бычков А. Ф. Описание церковно-славянских и русских рукописных сборников имп. Публичной библиотеки. СПб.: тип. Имп. акад. наук, 1878–1880. 352 с.

28. Великие Минеи Четьи, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Октябрь 4–18. СПб.: издание Археографической комиссии, 1874. С. 815–822.

29. Верещагина Н. В. Чудотворный образ Николы Мокрого в восточнославянской культурной традиции // Правило веры и образ кротости. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского гуманитар. ун-та, 2004. С. 403–412.

30. Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. СПб.: 1879. Приложение к 155 т. Записок имп. Академии наук. № 1. СПб.: тип. Имп. академии наук, 1883. 265 с. (раздел VI. Духовные сюжеты в литературе и народной поэзии румын).

31. Веселовский А. Н. Слово о двенадцати снах Шахаиши // Записки имп. Академии наук. СПб., 1879. Т. 34. Кн. I. С. 3–47.

32. Владимиров П. В. «Великое Зерцало». (Из истории русской переводной литературы XVII в.). М.: Унив. тип. (М. Катков и К.^о), 1884. 270 с.

33. Владимиров П. В. Древнерусское слово о ленивом и сонливом // Доклады, читанные на девятом археологическом съезде в Вильне: Отдельный оттиск из Трудов IX Археологического съезда в Вильно. М., 1897.

33. Владимиров П. В. Древняя русская литература Киевского периода XI–XIII веков. Киев: тип. Импер. ун-та св. Владимира, 1900. 480 с.

34. Волкова Т. Ф. Археографическая работа Сыктывкарского университета на Нижней Печоре в 1977–1990-х гг. // Источники по истории

народной культуры Севера. Сыктывкар: Коми книжное изд-во, 1991. С. 94–105.

35. Волкова Т. Ф. Библейские сюжеты в осмыслении печорского книжника XIX в. И. С. Мяндина // Евангельский текст в русской литературе: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2014. С. 92–111.

36. Волкова Т. Ф. Библейский сюжет о Самсоне и Далиде в обработке печорского крестьянина-старообрядца И. С. Мяндина // Старообрядчество. История. Культура. Современность : материалы: в 2 т. М.: Музей истории и культуры старообрядчества, 2014. Т. 2. С. 35–48.

37. Волкова Т. Ф. Два апокрифа из Торжественника, составленного печорским книжником И. С. Мяндиным // Вестник Сыктывкарского университета. Серия гуманитарных наук. 2013. Вып. 2. С. 20–35.

38. Волкова Т. Ф. Древнерусская и старообрядческая агиография в печорской рукописной традиции // Русская агиография: Исследования. Публикации. Полемика. СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. С. 236–271.

39. Волкова Т. Ф. Древнерусская литература в кругу чтения печорских крестьян. Печорские редакции средневековых повестей : учебное пособие по спецкурсу. Сыктывкар: Изд-во Сыктывкарского ун-та, 2005. 308 с.

40. Волкова Т. Ф. Житие Кирилла Белозерского в составе Усть-Цилемского Торжественника. (К вопросу о рукописном наследии печорского книжника И. С. Мяндина) // Книжные центры Древней Руси. Кирилло-Белозерский монастырь СПб.: Дмитрий Буланин, 2008. С. 411–421.

41. Волкова Т. Ф. Житие святителя Николая и его чудеса в кругу чтения печорских крестьян // Почитание святителя Николая Чудотворца и его отражение в фольклоре, письменности и искусстве : материалы и исследования. М.: Сканрус, 2007. С. 48–52.

42. Волкова Т. Ф. Иван Степанович Мяндин – редактор древнерусских повестей. (Некоторые итоги изучения литературного наследия печорского книжника) // ТОДРЛ. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. Т. 57. С. 839–890.

43. Волкова Т. Ф. Итоги изучения рукописного наследия Ивана Степановича Мяндина (2019–2015 г.) // Третьи Мяндинские чтения : сборник научных трудов по материалам Всероссийской научной конференции (8–9 июля 2015 г. г. Сыктывкар). Сыктывкар: , 2016. С. 10–17.

44. Волкова Т. Ф. К вопросу о крестьянском взгляде на средневековые сюжеты (устыцилемец И. С. Мяндин и устькуломец И. С. Рассыхаев) // Народная культура в слове и тексте : сборник исследований и материалов памяти Валентины Викторовны Филипповой. Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 2013. С. 43–51.

45. Волкова Т. Ф. К вопросу о рукописном наследии печорского книжника И. С. Мяндина. («Торжественник» из собрания Е. И. Тороповой) // Университетские библиотеки: прошлое, настоящее, будущее : материалы Межд. научно-практической конференции 8–11 декабря 2003 г., Санкт-Петербург, Россия. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2003. С. 163–170.

46. Волкова Т. Ф. К вопросу о характере сюжета в «Повести о царице и львице» // Вестник Сыктывкарского ун-та. Сер. 9. Филология. 2003. Вып. 5. С. 4–17.

47. Волкова Т. Ф. К изучению печорских списков Троянских сказаний (две редакции И. С. Мяндина) // ТОДРЛ. СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. Т. 55. С. 394–414.

48. Волкова Т. Ф. Крестьянский взгляд печорского старообрядца И. С. Мяндина на сюжетные ситуации древнерусских повестей // Двадцатая годовичная сессия Ученого совета Сыктывкарского государственного университета (Февральские чтения) : сборник материалов. Сыктывкар, 2013. С. 16–21.

49. Волкова Т. Ф. Легенды и сказания о табаке в круге чтения устьцилемских крестьян // Вестник Череповецкого государственного университета. 2016. № 4 (73). С. 59–65.

50. Волкова Т. Ф. Материалы базы данных о печорских списках древнерусских апокрифов в государственных хранилищах // Документальное наследие России: теория и практика сохранения и использования научных фондов : сб. научных статей к 60-летию Научного архива Коми НЦ УРО РАН. Сыктывкар: Изд-во КНЦ УРО РАН, 2013. С. 243–248.

51. Волкова Т. Ф. Мяндины – переписчики, хранители и читатели старинной книги // Вторые мяндинские чтения : материалы Всероссийской научно-практической конференции, 11–12 июля 2010 г., с. Усть-Цильма: в 2 т. Сыктывкар: Кола, 2010. Т. 1. С. 86–98.

52. Волкова Т. Ф. Неизданные литературные переработки устьцилемского книжника И. С. Мяндина (1823–1894) // Книжные центры Республики Коми: Усть-Цилямский район : сборник материалов и иссле-

дований / отв. ред. Т. С. Канева. Сыктывкар: Изд-во СГУ им. Питирима Сорокина, 2017. С 19–116.

53. Волкова Т. Ф. Новое прочтение древнерусских сюжетов печорским крестьянином XIX века (литературные редакции И. С. Мяндина) // Вестник Вологодского университета. 2022. № 3 (26). С. 76–82.

54. Волкова Т. Ф. Осмысление библейских сюжетов книжником старообрядцем XIX в. И. С. Мяндиным // Человек. Культура. Образование: Научно-образовательный и методический журнал. 2019. № 2 (32). С. 35–50.

55. Волкова Т. Ф. Осмысление усть-цилемским крестьянином И. С. Мяндиным средневекового сюжета об Акире Премудром // Рябининские чтения-2011 : материалы VII науч. конф. по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. Петрозаводск: Гос. историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник «Кижы», 2011. С. 425–428.

56. Волкова Т. Ф. Отчет об археографической экспедиции в Усть-Цилемский район Коми АССР // ТОДРЛ. Л.: Наука, Ленингр. отд-е, 1979. Т. 34. Куликовская битва и подъем национального самосознания. С. 375–376.

57. Волкова Т. Ф. Печорские списки Повести о новгородском посаднике Щиле // О древней и новой русской литературе : сборник статей в честь профессора Натальи Сергеевны Демковой. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2005. С. 184–205.

58. Волкова Т. Ф. Печорские списки сказания об Александре Македонском // Вестник СыктГУ. Серия гуманитарных наук. 2014. № 3. С. 297–318.

59. Волкова Т. Ф. Печорский книжник И. С. Мяндин и его место в северном тексте // Северный текст русской литературы: Вып. 4: Структура и контекст : материалы Всероссийской научной конференции с международным участием: 16–17 ноября 2017 г. Архангельск: КИРА, 2018. С. 58–67.

60. Волкова Т. Ф. Повести и легенды о табаке в контексте мифопоэтических представлений о смерти // Смерть как феномен культуры: межвузовский сборник научных трудов. Сыктывкар: Изд-во Сыктывкарского гос. ун-та, 1994. С. 75–106.

61. Волкова Т. Ф. Повесть о папе Григории в крестьянской обработке // Памятники письменности в хранилищах Коми АССР: Каталог-

путеводитель / сост.: Т. Ф. Волкова (отв.), А. А. Амосов, А. Н. Власов, Л. А. Петрова. Сыктывкар: Коми книжное изд-во, 1989. Ч. 1. Вып. 1: Рукописные собрания Сыктывкарского государственного университета. С. 243–253.

62. Волкова Т. Ф. Повесть о происхождении табака (Список устьцилемского книжника И. С. Мяндина в контексте рукописной традиции повести) // Вестник Сыктывкарского университета. Серия 6. Филология. Искусство. 2008. Вып. 7. С. 5–33.

63. Волкова Т. Ф. Повесть о Тимофее Владимирском в переработке печорского крестьянина И. С. Мяндина // Вестник Сыктывкарского университета. Серия 9. Филология. 2001. С. 4–21.

64. Волкова Т. Ф. Повесть об Акире Премудром в печорской рукописной традиции // Известия Уральского госуниверситета. Серия 2. Гуманитарные науки. 2011. № 2. С. 113–129.

65. Волкова Т. Ф. Поучения против лени в круге чтения старообрядцев Нижней Печоры // Старообрядчество: история, культура, современность. 2004. № 10. С. 55–79.

66. Волкова Т. Ф. Ранее не изученный печорский список Повести о Дмитриии Басарге // Человек и общество в информационном измерении : материалы региональной научной конференции, посвященной 10-летию деятельности научных отделов ЦНБ УрО РАН (28 февраля – 1 марта 2001 г.). Екатеринбург: Центральная научная библиотека УрО РАН, 2001. С. 96–104.

67. Волкова Т. Ф. Роль лексических и фразеологических вариантов в установлении редакций древнерусских сочинений (на материале печорских списков «Повести о купце, обогатившемся утварию пресвятой Богородицы») // Вестник Череповецкого Государственного Университета. 2018. № 5 (86). С. 51–62.

68. Волкова Т. Ф. Рукописные сборники печорского книжника И. С. Мяндина // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2011. Т. 10. Вып. 8: Филология. С. 201–215.

69. Волкова Т. Ф. Севернорусские жития святых в составе печорских сборников // Святые и святыни Обонежья : материалы Всероссийской научной конференции «Водлозерские чтения – 2013», посвященной 380-летию со дня преставления святого преподобного Диодора Юрьегорского, основателя Троицкого монастыря в Водлозерья (2–4 сентября 2013 года). Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2013. С. 74–83.

70. Волкова Т. Ф. Сказания о библейских героях в рукописном наследии печорского книжника-старообрядца И. С. Мяндина // Староверие на Северо-Востоке европейской части России / ИЯЛИ КНЦ УрО РАН. Сыктывкар: б. и., 2006. С. 52–91.

71. Волкова Т. Ф. Создатели и хранители рукописно-книжной традиции на Нижней Печоре. (Некоторые итоги и проблемы создания банка данных «Печорская книжность») // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Материалы III Международной научно-практической конференции 26–28 июня, г. Улан-Удэ. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. С. 309–314.

72. Волкова Т. Ф. «Соловецкая тема» в печорских рукописных сборниках // Книжные центры Древней Руси: Книжники и рукописи Соловецкого монастыря. СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. С. 405–435.

73. Волкова Т. Ф. Средневековые произведения о хмеле и винопитии в составе печорских рукописных сборников // Двадцать четвертая годовичная сессия Ученого совета Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина (Февральские чтения) : сборник материалов [Электронный ресурс] : текстовое научное электронное издание на компакт-диске / отв. ред. В. В. Миронов. Сыктывкар: Изд-во СГУ им. Питирима Сорокина, 2017. С. 44–48.

74. Волкова Т. Ф. Средневековые сказания об Александре Македонском (списки печорского крестьянина-старообрядца И. С. Мяндина) // Литература Урала: история и современность : сб. ст. Вып. 7: Литература и история – грани единого (к проблеме междисциплинарных связей) : в 2 т. / Ин-т истории и археологии УрО РАН. Екатеринбург: изд-во Урал. ун-та, 2013. Т. 2. С. 175–180.

75. Волкова Т. Ф. Средневековые сюжеты о предательстве, зависти и клевете в осмыслении печорского книжника XIX в. И. С. Мяндина // Сибирский филологический журнал. 2011. № 2. С. 11–17.

76. Волкова Т. Ф. Темы и сюжеты древнерусской и старообрядческой литературы в осмыслении печорских крестьян // Филологические исследования 2014. Источники, их анализ и интерпретация : сборник статей по итогам Всероссийской научной конференции (14–17 октября 2014 г.) / Ин-т языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения РАН. Сыктывкар, 2014. С. 58–62.

77. Волкова Т. Ф. Усть-цилемский книжник И. С. Мяндин: итоги изучения рукописного наследия // Первые мяндинские чтения : материа-

лы республиканской научно-практической конференции, с. Усть-Цильма, 12 июля 2008 г. Сыктывкар: б.и., 2009. С. 52–66.

78. Волкова Т. Ф. Усть-Цилемский список повести о табаке // Рукописна та книжкова спадщина України. Археографічні дослідження унікальних архівних та бібліотечних фондів. Киев: б.и., 1996. Вып. 3. С. 192–213.

79. Волкова Т. Ф. Феномен пьянства в древнерусской литературе и северно-русской старообрядческой письменности // Шестнадцатый Славянский научный собор «Урал. Православие Культура». Кирилло-Мефодиевская традиция в культуре России : материалы всерос. науч.-практ. конф. / сост. О. В. Терехова; Челяб. Гос. ин-т культуры, адм. Челяб. обл., Челяб. Митрополия Русской православной церкви. Челябинск: ЧГИК, 2018. С. 179–186.

80. Волкова Т. Ф. Фольклорные темы и образы в литературных переработках древнерусских сюжетов И. С. Мяндина // Рябининские чтения – 2015 : материалы VII конференции по изучению и актуализации культурного наследия русского Севера. Петрозаводск: Макс-принт, 2015. С. 463–465.

81. Волкова Т. Ф. Эсхатологические сочинения в круге чтения печорских крестьян // Мир старообрядчества: История и современность. М., 1999. Вып. 5. С. 279–288.

82. Волкова Т. Ф., Дронова Т. И., Мелихов М. В., Прокуратова Е. В. Книжные центры Республики Коми. Великопоженский скит : монография / отв. ред. и сост. Т. Ф. Волкова. Сыктывкар: Изд-во СГУ им. Питирима Сорокина, 2021. 440 с. (Слово и текст в контексте культуры. Серия монографий).

83. Волкова Т. Ф., Забродина Д. А. Два списка Повести Августина-епископа об обретенном старце, созданных И. С. Мяндиным // Вестник Сыктывкарского университета. Серия гуманитарных наук. 2020. Вып. 4 (16). С. 106–114.

84. Волкова Т. Ф., Забродина Д. А. Печорские списки Чуда св. Августина об обретенном старце // Слово.ру: балтийский акцент. Калининград, 2021. Т. 12. № 1. С. 71–85.

85. Волкова Т. Ф., Карманова Н. А. Работа печорского книжника И. С. Мяндина над текстом новелл «Великого Зеркала» (Новелла о царе, научившем приближенных бояться суда Божия) // От средневековья к

новому времени : сборник статей к 80-летию О. А. Белобровой. М.: Ин-дрик, 2006. С. 324–346.

86. Волкова Т. Ф., Кононова И. Ф. Сочинения протопопа Аввакума в круге чтения печорских крестьян-старообрядцев // Старообрядчество: история, культура, современность. 2012. Вып. 14. С. 59–69.

87. Волкова Т. Ф., Кориэлл О. Р. Апокрифическое «Сказание о двенадцати снах царя Шахаиши» и его печорские списки // Вестник СГУ, 2021. № 4. С. 38–48.

88. Волкова Т. Ф., Косырева (Малышева) Л. Л. Два печорских списка Повести о купце, обогатившемся «утварию» пресвятой Богородицы // Вестник Сыктывкарского университета. Серия гуманитарных наук. 2019. Вып. 1(9). С. 142–147.

89. Волкова Т. Ф., Михайлова М. В. Сказание об Иосифе Прекрасном в обработке печорского книжника И. С. Мяндина // ТОДРЛ. СПб.: Наука, 2009. Т. 60. С. 529–555.

90. Волкова Т. Ф., Носова О. С. Печорские списки «Сказания о битве новгородцев с суздальцами» // Старообрядчество: история, культура, современность : материалы IX Международной конференции, проходившей в Новгороде 30 сентября – 2 октября 2009 г. М.; Боровск: б. и., 2010. С. 274–288.

91. Волкова Т. Ф., Плехова С. Е. Печорские списки Повести о хождении святого Николая на Первый вселенский собор // Слово и текст: история, культура, этнос : сборник научных трудов памяти Лидии Яковлевны Петровой. Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 2009. С. 44–53.

92. Волкова Т. Ф., Поньрко Н. В. Повести о табаке // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. Вып. 3. (XVII в.) Ч. 3: П–С. С. 44–47.

93. Волкова Т. Ф., Цицилкина Я. А. Два списка повести о происхождении винокурения из усть-цилемских рукописных сборников // Вестник СГУ. Серия гуманитарных наук: филологические науки, исторические науки, психологические науки, политические науки, культурология, журналистика. 2018. Вып. 8. С. 73–78.

94. Волкова Т. Ф., Цицилкина (Васкецова) Я. А. Печорские списки древнерусской повести о происхождении винокурения // Филологические исследования – 2017. Фольклор, литературы и языки народов европейской части России: формы, модели, механизмы взаимодействия : сборник статей по итогам Всероссийской научной конференции (9–13 октября

2017 г., Сыктывкар) / отв. ред. Ю. А. Крашенинникова. Сыктывкар: Изд-во КНЦ УрО РАН, 2017. С. 330–334.

95. Волкова Т. Ф., Чупрова Г. В. К изучению Повести о царевне Персике // Традиция и литературный процесс. Новосибирск: Изд-во СО РАН, Научно-издательский центр Объединенного института геологии, геофизики и минералогии (ОИГГМ) СО РАН, 1999. С. 16–25.

96. Гаева Е. П. Апокрифы «Хождение Агапия в рай» и «Деяние апостола Фомы» в печорской рукописной традиции : дипломная работа / науч. рук. Т. Ф. Волкова. Сыктывкар, 2007.

97. Галахов А. История русской словесности древней и новой. 2-е изд. СПб., 1880. Т. 1. [6], III, [1], 517 с.

98. Голоскова Н. А. Житие Диодора Юрьегорского в обработке И. С. Мяндина // Источники по истории народной культуры Севера. Сыктывкар: Коми книжное изд-во, 1991. С. 18–25.

99. Горинов Р. А. Печорские списки «Сказания об Александре Македонском» : дипломная работа / науч. рук. Т. Ф. Волкова. Сыктывкар, 2004.

100. Григорьев А. Д. Повесть об Акире Премудром. Исследования и тексты. М.: Синодал. тип., 1913. X, 562, [2], 316 с.

101. Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М.: Искусство, 1990. 396 с.

102. Гурьянова Н. С. Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма. Новосибирск: Наука, 1988. 187 с.

103. Гурьянова Н. С. Старообрядческое эсхатологическое учение как социальный миф // Источники по русской истории и литературе. Средневековье и Новое время. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2000. С. 94–123.

104. Гурьянова Н. С. Эсхатологический миф у старообрядцев XVII века // Традиция и литературный процесс. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1999. С. 410–418.

105. Демкова Н. С. Евангельская притча о блудном сыне и ее русские интерпретации XVII в. // Демкова Н. С. Средневековая русская литература. Поэтика. Интерпретации. Источники. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1997. С. 135–147.

106. Демкова Н. С. Житие протопопа Аввакума (творческая история произведения) / под общ. ред. Н. К. Гудзия, вступ. статья В. Е. Гусева. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1974. 167 с.

107. Демкова Н. С. Отчет об археографической экспедиции на Печору // ТОДР. Л.: Наука, Ленингр. отд., 1976. Т. 30. С. 357–360.
108. Демкова Н. С. Повесть о Тимофее Владимирском: Комментарии // ПЛДР. Конец XV – первая половина XVI века. М., 1984. С. 677.
109. Демкова Н. С. Русская проза XVII века в контексте традиции (источники, поэтика, интерпретации) : автореф. дис. ... д-ра филол. наук. СПб., 1997. 52 с.
110. Демкова Н. С., Дробленкова Н. Ф. «Повесть об убогом человеке, како от диавола произведен царем» и ее усть-цилемская обработка // ТОДРЛ. М.; Л.: Наука. Изд-во Академии наук СССР, 1965. Т. 21. С. 252–258.
111. Державина О. А. «Великое Зерцало» и его судьба на русской почве. М.: Наука, 1965. 440 с.
112. Державина О. А. Задачи изучения переводной повести и драматургии XVII в. // ТОДРЛ. М.; Л.: Наука, 1964. Т. 20. С. 232–255.
113. «Деяние святого апостола Фомы во Индии, како полату созда цареви»: Библиографические материалы, собранные А. Н. Поповым // ЧОИДР. СПб., 1889. кн. 3. С. 67–71.
114. Дмитриев Л. А. Житийные повести русского севера как памятники литературы XIII–XVII вв.: Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л.: Наука, Ленингр. отд., 1973. 303 с.
115. Дмитриев Л. А. Повесть о Тимофее Владимирском // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, 1989. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 2: Л–Я. С. 287–288.
116. Добин Е. Жизненный материал и художественный сюжет. Изд. 2-е расшир. и дораб. Л.: Сов. писатель, 1958, 261 с.
117. Добин Е. Герой. Сюжет. Деталь. М.; Л., 1962. 407, [1] с.
118. Древнерусские рукописи Пушкинского Дома (обзор фондов) / сост. В. И. Малышев. М.; Л.: Наука, 1965. 230 с.
119. Дурново Н. Н. Материалы и исследования по старинной русской литературе. 1. К истории повести об Акире. М.: Синод. тип., 1915. 131 с.
120. Елеонская Е. Н. Некоторые замечания о русских народных сказках // Этнографическое обозрение. 1905. № 4. С. 95–105.
121. Еремин И. П. Из истории старинной русской повести. Повесть о посаднике Щиле (Исследования и тексты) // Труды Комиссии по древнерусской литературе. Л.: Изд-во АН СССР, 1932. Т. 1. С. 59–151.

122. Ефрем Сирийский и Авва Дорофей. Поучения. Клинцы: тип. Железнодорожников, 1787, сентябрь. 2^о; 523 л.
123. Зеньковский С. А. Русское старообрядчество: духовные движения XVII в. (Репринтное воспроизведение). М., 1995.
124. Исакова О. Ю. Древнерусские поучения в печорской рукописной традиции: дипломная работа / науч. рук. Т. Ф. Волкова. Сыктывкар, 2001.
125. Исмаилова Д. М. Библейские сказания в редакциях печорского книжника И. С. Мяндина (Сказания об Иудифи, Эсфири и Далиде): дипломная работа / науч. рук. Т. Ф. Волкова. Сыктывкар, 2009.
126. Истоки русской беллетристики. Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе. Л.: Наука, 1970. 596 с.
127. Истрин В. М. Новые исследования в области славяно-русской литературы: [рец. на кн.: Григорьев А. Д. Повесть об Акире Премудром: исследования и тексты. Москва, 1913] // ЖМНП. Новая серия. 1914. Ч. LI, июнь. С. 333–365.
128. Итигина Л. А. К вопросу о репертуаре оппозиционного театра Елизаветы Петровны в 1730-е гг. // Восемнадцатый век. Л., 1974. Вып. 9. С. 321–331.
129. Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI веков. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955. 573 с.
130. «Казанская история» / подгот. текста и перевод. Т. Ф. Волковой // ПЛДР. Середина XVI в. М.: Худож. лит-ра, 1985. С. 300–565.
131. Калиновская В. Н. К изучению древнейших русских поучений и слов против пьянства // Древнерусская литература. Источниковедение. Л.: Наука, 1984. С. 55–63.
132. Калугин В. В. «Житие святителя Николая Мирликийского» в агиографическом своде Андрея Курбского / Союз писателей России; под ред. М. И. Чернышевой. М.: Языки славянской культуры, 2003. 240 с. (Памятники церковной письменности: Приложение к журналу «Новая книга России»).
133. Калугин В. В. «Книга святого Августина» в русской письменности XVI–XIX веков // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. 2013. № 4. С. 108–163.
134. Канева Т. С. Усть-цилемская «Повесть о быке» в контексте местной фольклорной традиции // Чтения по истории и культуре древней и новой России: материалы конференции. Ярославль, 1998. С. 155–175.

135. Карманова Н. А. Новелла «Великого Зеркала» «О славе небесней» в обработке печорского крестьянина-старообрядца И. С. Мяндина // Старообрядчество: история, культура, современность. М.: Музей истории и культуры старообрядчества, 2005. Т. 2. С. 190–200.

136. Карманова Н. А. Новеллы «Великого Зеркала» в кругу чтения печорских крестьян: дипломная работа / науч. рук. Т. Ф. Волкова. Сыктывкар, 2003.

137. Карманова Н. А. Новеллы «Великого Зеркала» в обработке печорского писателя С. А. Носова (по материалам фонда отдела рукописной книги Научной библиотеки Сыктывкарского государственного университета) // Сельская Россия: прошлое и настоящее (исторические судьбы северной деревни) : материалы Всероссийской научно-практич. конф. (Республика Коми, с. Усть-Цильма, 10–13 июля 2006 г.) М.; Сыктывкар: Полиграф-Сервис, 2006. С. 423–428.

138. Карманова Н. А. Печорская обработка новеллы «Великого Зеркала» «О силе имени Христова» // Рябининские чтения – 2007 : материалы V науч. конф. (Петрозаводск, сентябрь 2007 г.). Петрозаводск: изд-во ГИАЭМЗ «Кижичи», 2007. С. 420–423.

139. Карманова Н. А. Печорские книжники-старообрядцы И. С. Мяндин и С. А. Носов – редакторы новелл «Великого Зеркала» // Русская литература XVIII–XXI вв. Диалог идей и эстетических концепций : материалы междунар. науч. конф. (Польша: Лодзь, 18–20 сентября 2006 г.). Лодзь: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2008. С. 99–108.

140. Карманова Н. А. Печорские списки новелл «Великого Зеркала» // Древнерусское духовное наследие в Сибири: научное изучение памятников традиционной русской книжности на востоке России. Новосибирск: ГПНТБ СО РАН, 2008. Т. 1. С. 321–346.

141. Карманова Н. А. Печорские списки новеллы о нечестивых монахах из Великого Зеркала // Первые мяндинские чтения : материалы республик. научно-практич. конф., с. Усть-Цильма, 12 июля 2008 г. Сыктывкар: б.и., 2009. С. 66–81.

142. Карманова Н. А. Печорский крестьянин-старообрядец И. С. Мяндин – переписчик и редактор новелл «Великого Зеркала» // Старообрядчество: история, культура, современность. 2006. Вып. 11. С. 90–110.

143. Карманова Н. А. Старообрядческий писатель С. А. Носов – переписчик и редактор новелл «Великого Зеркала» (по материалам фонда

ОРК НБ СыктГУ) // Староверие на Северо-Востоке европейской части России / ИЯЛИ КНЦ УрО РАН. Сыктывкар: б. и., 2006. С. 91–112.

144. Карманова Н. А. Усть-Цилемская обработка новеллы «О Иоанне Конаксе и о дочерях его» из «Великого Зеркала» // Материалы докладов пятнадцатой Коми республиканской молодежной научной конференции (Сыктывкар, Республика Коми, 19–23 апреля 2004 г.): в 2 т. Сыктывкар, 2004. Т. I С. 270–272.

145. Клепиков С. А. Штемпели на бумаге русского и иностранного производства XIX–XX вв. (дополнение к таблице, опубликованной в 1959 г.) // Археографический ежегодник за 1966 г. М.: Наука, 1968. С. 116–141.

146. Косидовский З. Библейские сказания. М.: Изд-во политической лит-ры, 1968. 456 с.

147. Красноречие Древней Руси (XI–XVII вв.) / сост., вступ. ст., подгот. древнерус. текстов и коммент. Т. В. Черторицкой. М.: Сов. Россия, 1987. 448 с. (Сокровища древнерусской литературы)

148. Крутова М. С. Святитель Николай Чудотворец в древнерусской письменности. М.: Мартис, 1997. 223 с.

149. Крюкова А. А. Два печорских списка «Видения апостола Павла» // Вестник Сыктывкарского университета. Серия гуманитарных наук. 2022. Вып. 1–2 (21–22). С. 124–132.

150. Кузнецов Б. И. «Слово о двенадцати снах Шахаиши» и его связи с памятниками литературы Востока // ТОДРЛ. Л.: Наука, Ленингр. отд., 1976. Т. 30. Историческое повествование Древней Руси. С. 272–278.

151. Кузнецов Б. И. Сказание о двенадцати снах Шахаиши // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1. (X – первая половина XIV в.). С. 408–410.

152. Кузьмина В. Д. Источник повести о царевне Персике // ТОДРЛ. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1958. Т. 14. С. 449–452.

153. Кузьмина В. Д. Рыцарский роман на Руси: Бова. Петр Златых Ключей. М.: Наука, 1964. 355 с.

154. Кузьмина Т. Г. Северорусские жития в печорской рукописной традиции. Житие Варлаама Хутынского и его усть-цилемская обработка: дипломная работа / науч. рук. Т. Ф. Волкова. Сыктывкар, 2007.

155. Лавров П. А. Апокрифические тексты. СПб.: Типография Имп. Акад. наук, 1899. [3], XXVII, 162 с.

156. Легенда о купце // Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко. СПб., 1860–1862. Вып. 1. С. 131–134.

157. Легенда о происхождении табака (импер. публ. биб-ки, собрание Погодина № 1364) // Памятники старинной русской литературы, издаваемые Г. Кушелевым-Безбородко. СПб., 1860. Вып. 2. Сказания, легенды, повести, сказки и притчи. С. 427–434.

158. Леонид, архим. Сведения о пергаменных и бумажных рукописях, поступивших из книгохранилища Свято-Троицкой Сергиевой лавры в библиотеку Троицкой духовной семинарии в 1747 г. (ныне находящейся в библиотеке Московской духовной академии) // ЧОИДР. М., 1883. Кн. 1. С. 1–80; кн. 2. С. 81–107; кн. 4. С. 165–296; 1884. Кн. 3. С. 113–264; Кн. 4. С. 165–296; 1885. Кн. 1. С. 291–375. Отдельный оттиск. М., 1887. Вып. 1–2.

159. Летописец, списанный св. Дмитрием в Украине с готового 2-й редакции до 1617 г. с его примечаниями по полям, изображением его и 25-ю нумерами снимков его почерка из 30 рукописей и печатных книг, ему принадлежащих, и диплома, ему поднесенного Московской духовной академией / Изд. Амфилохия, епископа Углического. М., 1892. С. 58–63.

160. Липатов А. В. Формирование польского романа и европейская литература. Средневековье. Возрождение. Барокко. М.: Наука, 1977. 300 с.

161. Лихачев Д. С. О русской летописи, находившейся в одном сборнике со Словом о полку Игореве // ТОДРЛ. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1947. Т. 5. С. 139–141.

162. Лопарев Х. М. Описания рукописей Общества любителей древней письменности. СПб., 1892. Т. 1. С. 302–308

163. Лурье В. М. Славянское «Сказание о 12 снах Шахаиши». Сирийский оригинал, пехлевийский прототип (в связи с проблемой ранних сирийско-славянских контактов) // Средневековое православие от прихода до патриархата: сб. научных статей. Волгоград: Изд-во Волгогр. гос. ун-та, 1997. С. 5–39.

164. Лурье Я. С. Археографический обзор // Роман об Александре Македонском по русской рукописи XV в. М; Л.: Наука, 1965. С. 210–211.

165. Лурье Я. С. Повесть о Дмитрие Басарге и его сыне Борзосмысле // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Вторая половина XIV–XVI в. Ч. 2: Л–Я. Л.: Наука. Ленингр. отд-е, 1989. С. 236–239.

166. Львов Д. М. Легенда о происхождении табака // Известия Общества археологии, истории и этнографии при имп. Казанском ун-те. Казань, 1898. Т. 14. Вып. 6 С. 594–600.

167. Малышев В. И. Археографическая экспедиция в Усть-Цилемский район Коми АССР // ТОДРЛ. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955. Т. 11. С. 425–439.

168. Малышев В. И. Возможны ли еще рукописные находки в Усть-Цилемском районе Коми АССР? // ТОДРЛ. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1969. Т. 24. Литература и общественная мысль Древней Руси. К 80-летию со дня рождения чл.-кор. АН СССР В. П. Адриановой-Перетц. С. 370–374.

169. Малышев В. И. Отчет о командировке в с. Усть-Цильму Коми АССР // ТОДРЛ. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. Т. 7. С. 469–480.

170. Малышев В. И. Отчет о командировке на Печору в 1956 г. // ТОДРЛ. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. Т. 15. С. 398–408.

171. Малышев В. И. Отчет об археографической командировке на Печору 1958 г. // ТОДРЛ. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. Т. 16. С. 513–521.

172. Малышев В. И. Переписка и деловые бумаги усть-цилемских крестьян XVIII–XIX вв. // ТОДРЛ. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. Т. 18. С. 442–457.

173. Малышев В. И. Пижемская рукописная старина (отчет о командировке 1955 г.) // ТОДРЛ. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1956. Т. 12. С. 461–493.

174. Малышев В. И. Сведения о собраниях рукописей и старопечатных книг в некоторых городах северных областей // ТОДРЛ. М.; Л., 1940. Т. 4. С. 247–253.

175. Малышев В. И. Усть-Цилемская обработка Повести о царевне Персике // Исследования и материалы по древнерусской литературе. М.: Изд-во АН СССР, 1961. С. 326–337.

176. Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописи XVII–XIX вв. исторического, литературного и бытового содержания // ТОДРЛ. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. Т. 17. С. 561–604.

177. Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв. Сыктывкар: Коми книжное изд-во, 1960. 215 с.

178. Малышев В. И. Усть-Цилемский книгописец и писатель XIX в. И. С. Мяндин // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского Дома. Л.: Наука, 1985. С. 323–337.

179. Малышев В. И. Усть-Цилемское предание о протопопе Аввакуме // ТОДРЛ. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1948. Т. 6. С. 372–375.

180. Мартиросян А. А. История и поучения Хикара Премудрого : автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Ереван. 1970.

181. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 2. Народная словесность. М., 1878. (Труды Этнографического отд. имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Кн. 5. Вып. 2). 276 с.

182. Махновец Т. А. Слово о Хмеле // Словарь книжников и книжности древней Руси. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1989. Вып. 2. (Вторая половина. XIV–XVI в.). Ч. 2: Л–Я. С. 405–408.

183. Мелихов М. В. «Гистория о короле Брунцвике» (По вычегодскому списку XVIII в.) // ТОДРЛ. СПб.: Дмитрий Буланин, 1997. Т. 50. С. 544–550.

184. Мелихов М. В. Древнерусские воинские повести: Проблемы сюжетосложения и идейно-художественная трансформация жанра в книжной и рукописной традиции XV–XVIII вв. Сыктывкар: Изд-во Сыктывкарского ун-та, 2001. 270 с.

185. Мелихов М. В. «Сказание о Мамаевом воинстве» // ТОДРЛ. Л.: Наука, 1989. Т. 42. С. 389–403.

186. Мещерская Е. Н. Апокрифические деяния апостолов. Новозаветные апокрифы в сирийской литературе. М.: Прицельс, 1997. 454 с.

187. Мильков В. В. Церковные, народные и античные представления об ином мире в их отношении к апокрифическому образу рая // Древняя Русь. М., 1997. 250–280 с.

188. Михайлова М. В. Сюжет об Иосифе Прекрасном в древнерусской средневековой литературе и поздней старообрядческой традиции : дипломная работа / науч. рук. Т. Ф. Волкова. Сыктывкар, 2004.

189. Михайлова М. В. Библейский сюжет о царе Соломоне в хронографической и печорской редакциях // Духовное наследие народов Республики Коми: История и современность : материалы Всеросс. научно-практич. конф. «Редкие книги в фондах современных библиотек, архивов, музеев» (к 20-летию Отдела редкой и рукописной книги Научной библиотеки СыктГУ. Сыктывкар, 15–16 мая 2008 г.). Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 2009. С. 72–82.

190. Назаревский А. А. Библиография древнерусской повести. М.; Л., 1955. 191 с.

191. Народные русские легенды А. Н. Афанасьева. Новосибирск: Наука, 1990. 270 с.

192. Народные русские сказки А. Н. Афанасьева / сост. Л. Г. Бараг, Н. В. Новиков. М., 1985. Т. 2. 464 с. (Лит. памятники).

193. Нечаева Т. В. Наблюдения над жанровыми особенностями сказаний о чудотворных иконах // Герменевтика древнерусской литературы. М.: Наследие, 1995. Сб. 8. С. 102–123.

194. Никифоров А. Н. Литературные материалы: (Из рукописей Казанского центрального музея) // Казанский музейный вестник. 1922. № 2. С. 66–74.

195. Никифоров А. Н. Русские повести, легенды, поверья о картофеле // Изд. Общ-ва истории, археологии и этнографии при Казанском ун-те, т. XXXII, вып. 1, 1922. I, 86 с.

196. Новгородская летопись по синодальному харатейному списку. СПб.: изд-е Археографической комиссии, 1888. X, 490, XCIX с.

197. Новгородские летописи. СПб.: Археогр. комисс., 1879. XXIV, 448, 115 с.

198. Носова О. С. Сказание об Иверской иконе Богоматери в составе печорских рукописных сборников // Первые мяндинские чтения : материалы республик. научно-практич. конф., с. Усть-Цильма. 12 июля 2008 г. Сыктывкар: б.и., 2009. С. 81–100.

199. Носова-Ермолина О. С. «Повесть об огненной туче» (из Жития Прокопия Устюжского) в печорской рукописно-книжной традиции // Вторые Мяндинские чтения : материалы Всерос. научно-практич. конф. (11–12 июля 2010 г., с. Усть-Цильма): в 2 т. Сыктывкар: Кола, 2011. Т. 1. С. 114–120.

200. Ончуков Н. Е. Печорская старина // ИОРЯС. СПб., 1905. Т. 10. Кн. 3. С. Кн. 2 С. 355–356.

201. Описание рукописного отделения БАН СССР. М.; Л.: Наука, 1951. Т. 4. Вып. 1. Повести, романы, сказания, сказки, рассказы / сост. А. П. Конусов, В. Ф. Покровская. 598 с.

202. Орлов А. С. Переводные повести древней Руси. История русской литературы. М.: Мир, 1916. С. 333–374.

203. Орлов А. С. Переводные повести феодальной Руси и Московского государства. Л.: Изд-во АН СССР, 1934. 169 с.

204. Памятники письменности в хранилищах Коми АССР : каталог-путеводитель. Сыктывкар, 1989. Ч. 1 Рукописные книги. Вып. 1. Рукописные собрания Сыктывкарского государственного университета. 288 с.

205. Памятники старинной русской литературы, издаваемые Г. Кушелевым-Безбородко. Вып. 1–4. Сказания, легенды, повести, сказки и притчи. СПб.: тип. Кулиша, 1860–1862. Вып. 1–2. СПб.: тип. Кулиша, 1860. Вып. 1. [3], V, 304 с; вып. 2. [3], 305–484 с.; вып. 3–4. СПб.: тип. Кулиша, 1862. Вып. 3. [6], 180 с; вып. 4. [3], 221 с.

206. Панченко О. В. Житие Диодора Юрьегорского // Святой преподобный Диодор Юрьегорский и созданный им монастырь. СПб.: Дмитрий Буланин, 2017. С. 150–253.

207. Перетц В. Н. Отчет об экскурсии Семинария русской филологии в Киев 30 мая – 10 июня 1915 года: с прил. описания древ. рукописей и старопеч. книг Киево-Выдубицкого монастыря. Киев: тип. Имп. Ун-та св. Владимира, 1916. [2], 221, [3], 9, [2] с.

208. Петухов Е. В. Очерки из литературной истории Синодика. СПб., 1895. С. 83–394 (ОЛДП. № 108)

209. Пигин А. В. Демонологические сказания в русской рукописной книжности XIV–XX веков (Повесть о бесе Зерефере; Повесть о видении Антония Галичанина; Повесть Никодима типикариси Соловецкого о некоем иноке; Повесть о бесноватой жене Соломонии) : автореф. дис. ... д-ра филол. наук. СПб., 1999. 24 с.

210. Пигин А. В. Литературная история Повести о видении Антония Галичанина // ТОДРЛ. СПб.: Дмитрий Буланин, 2001. Т. 52. С. 247–249 .

211. Пигин А. В. Повесть о бесе Зерефере в обработке И. С. Мяндина // Русская литература. 2000. № 1. С. 159–166.

212. Пигин А. В. Русские рукописные произведения о «неизменяемости судеб Божиих» (сюжет «Марко богатый») // Проблемы исторической поэтики. 2022. Т. 20. № 4. С. 42–69.

213. Пигин А. В. Усть-Цилемская редакция древнерусской повести о бесе Зерефере // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера : доклады III Международной науч. конф. «Рябининские чтения-99». Петрозаводск: б.и., 2000. С. 426–429.

214. Пигин А. В., Бабалык М. Г. «Справедливая критика на табак» (XIX в.): вопросы генезиса, поэтики и истории текста // Текст и традиции: альманах. СПб., 2017. Т. 5. С. 7–19;

215. Пиотровская Е. К. Усть-цилемская обработка Повести об Акире премудром // ТОДРЛ. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1976. Т. 31. С. 378–383.

216. Плехова С. Е. Агиографические сочинения о святом Николае Чудотворце в печорской рукописной традиции: дипломная работа / науч. рук. Т. Ф. Волкова. Сыктывкар, 2008.

217. Повесть о Варлааме и Иоасафе: Памятник древнерусской переводной литературы XI–XII вв. / подг. текста, исслед. и комм. И. Н. Лебедевой. Л.: Наука, Ленингр. отд., 1984. 296 с.

218. Повесть о Дмитрие Басарге и о сыне его Борзосмысле / исслед. и подгот. текстов М. О. Скрипиля; под ред. Л. А. Дмитриева. Л.: Наука, 1969. 218 с.

219. Повесть о Новгородском белом клобуке и Сказание о хранительном былии мерзком зелии, еже есть табаце: два старинных произведения раскольничьей литературы. СПб.: Изд. Д. В. Кожанчикова, 1861. С. 47–75.

220. «Повесть о рождении и похождениях царя Соломона» / подгот. текста и комм. Л. В. Титовой // ПЛДР: XVII век. Кн. 1. М.: Худож. лит-ра, 1988. С. 455–461.

221. «Повесть о Тимофее Владимирском» / подгот. текста, перевод и прим. Н. С. Демковой // ПЛДР. Конец XV – первая половина XVI века. М., 1984. С. 58–67.

222. Повесть о царевне Персике / перевод И. Калиганова // Родник златострунный: Памятники болгарской литературы IX–XVII веков. М.: Художественная литература, 1990. С. 436–449.

223. Повесть о царице и львице / подгот. текста и коммент. Т. Ф. Чалковой // ПЛДР. XVII век. Книга 1. М.: Худож. лит-ра, 1988. С. 427–441.

224. Покровская В. Ф. Повесть об испанском королевиче Бруне и его супруге Мелеонии (к истории переводной литературы XVII в.) // ТОДРЛ. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1940. Т. 4. С. 176–186.

225. Пономарев А. И. Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. СПб.: Издатель, 1997. Вып. 3. 330 с.

226. Потанин Г. Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе / Издание Географического отделения Имп. Общества любителей естествознаний, антропологии и этнографии, на средства пожертвованные Ю.И. Базановой. М.: Типо-лит. Т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1899. X, 895 с.

227. Поучение к ленивым // Православный собеседник, издаваемый при Казанской духовной академии. Казань, 1861. Ч. 3. С. 472–475.

228. Почитание святителя Николая Чудотворца и его отражение в фольклоре, письменности и искусстве: материалы и исследования. М.: М-Сканрус, 2007. 256, XL с.

229. Правило веры и образ кротости. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2004. 520 с.

230. Приходько Н. Л. «Повесть о царице и львице» (Сыктывкарские списки Повести и их место в рукописной традиции памятника) : дипломная работа / науч. рук. Т. Ф. Волкова. Сыктывкар, 1983.

231. Пропп В. Я. Морфология сказки. Изд. 2-е. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1969. 168 с. («Исследования по фольклору и мифологии Востока»).

232. ПСРЛ. СПб., 1915. Т. 4. Ч. 1. Вып. 1 332 с.; вып. 2. Л., 1925. 215.

233. Пыпин А. Н. История русской литературы. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1898. Т. 2: Древняя письменность; времена Московского царства; канун преобразований. 566 с.

234. Пыпин А. Н. Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских. СПб.: тип. Имп. Акад. наук, 1857. 360 с.

235. Пыпин А. Н. Очерки из старинной русской литературы // Отечественные записки. СПб., 1855. Т. ХСVIII, № 2. С. 109–150.

236. Пьесы любительских театров. М.: Наука, 1976. 859 с.

237. Пятнов П. В. Жанры новгородской литературы XIII–XV веков : автореф. дис. ... канд. филол. наук / МГУ. М., 1982. 18 с.

238. Ромодановская Е. К. Великое Зерцало // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб: Дмитрий Буланин, 1992. Вып. 3 (XVII век). Ч. 1: А-З. С. 165–171.

239. Ромодановская Е. К. Повести о гордом царе в рукописной традиции XVII–XIX вв. / отв. ред. Л. А. Дмитриев. Новосибирск: Наука, 1985. 384 с.

240. Русская бытовая повесть XV–XVII вв. М.: Советская Россия, 1991. 448 с. (Сокровища древнерусской литературы)

241. Русские повести XV–XVI вв. / сост. М. О. Скрипиль. М.; Л.: Гослитиздат, 1958. 488 с.

242. Русский хронограф: Хронограф редакции 1512 г. // ПСРЛ. СПб., 1911. Т. 22. Ч. 1. [2], VIII, 568, II с.

243. Рыжова Е. А. Описание печорских рукописей из фондов Библиотеки Российской академии наук // Книжные центры Республики Коми: Усть-Цилемский район : сборник материалов и исследований. Сыктывкар: Изд-во СГУ им. Питирима Сорокина, 2017. (Слово и текст в контексте культуры. Вып. 2). С. 230–285.

244. Рыжова Е. А. Печорская редакция «Азбуки о голом и небогатом» // V Уральские археографические чтения. К 25-летию Уральской объединенной археографической экспедиции : тезисы докладов науч. конф. Екатеринбург, 14–16 октября 1998 г. Екатеринбург: б.и., 1998. С. 60–62.

245. Рыжова Е. А., Шучалина С. В. К вопросу о круге произведений И. С. Мяндина // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера. Сыктывкар: Изд-во Сыктывкарского гос. ун-та, 1997. С. 45–56.

246. Рыстенко А. В. Сказание о 12 снах Мамера в славянско-русской литературе // Летопись Историко-филологического общества при Новороссийском университете. Одесса, 1905. Т. 13. С. 23–134.

247. Садовников Д. Н. Сказки и предания Самарского края. СПб.: Тип. Мин-ва внутр. дел, 1884. 404 с.

248. Семячко С. А. Сборник «Старчество»: вариант Соловецкого монастыря // ТОДРЛ. СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. Т. 55. С. 343–357.

249. Сиповский В. В. Русские повести XVII–XVIII вв. СПб.: А. С. Суворин, 1905. LXIV, 307 с.

250. Сказания об Иосифе прекрасном в обработке крестьянина-старообрядца И. С. Мяндина / подгот. текста и комм. Т. Ф. Волковой // БЛДР. XVIII–XX века. СПб.: Наука, 2020. Т. 20. С. 24–34.

251. Скрипиль М. О. Повесть о Тимофее Владимирском // ТОДРЛ. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951. Т. 8. С. 286–325.

252. Слово о Хмеле / подг. текста, перевод и комм. М. Д. Каган-Тарковской // ПЛДР. Вторая половина XV века. М.: Художественная литература, 1982. С. 578–581; БЛДР. Т. 7. СПб.: Наука, 1999. С. 488–491.

253. Смирнов И. П. Повесть о происхождении винокурения // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1989. Вып. 2. Вторая половина XIV–XVI в. Ч. 2: Л–Я. С. 268–269.

254. Соколова Л. В. Литературная основа Повести об Аполлонии Тирском : автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1982. 19 с.

255. Справочно-библиографические материалы. Усть-цилемская книжность в исследованиях филологов Сыктывкарского университета : тематический библиографический указатель // Книжные центры Республики Коми: Усть-Цилемский район : сборник материалов и исследований. Сыктывкар: Изд-во СГУ им. Питирима Сорокина, 2017. С. 317–350.

256. Срезневский В. И. Сведения о рукописях, печатных изданиях и других предметах, поступивших в рукописное отделение БАН в 1903 г. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1904. 250 с.

257. Старинное русское слово о ленивых // ЧОИДР. М., 1899. Кн. 2 (189). V. Смесь. С. 4–5.
258. Тантлевский И. Р. История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. 402 с.
259. Творогов О. В. Апокрифы о апостолах Петре и Павле // Словарь книжников и книжности Древней Руси: XI – первая половина XIV в. Л.: Наука, Ленингр. отд., 1983. Вып. 1. С. 54–56.
260. Творогов О. В. Древнерусские хронографы. Л.: Наука, 1975. 320 с.
261. Творогов О. В. К переводу «Троянской истории» Гвидо де Колумна // Троянские сказания. Средневековые рыцарские романы о Троянской войне по русским рукописям XVI–XVII вв. Л.: Наука. Ленинград. отд., 1972. С. 188–190.
262. Творогов О. В. Переводная беллетристика XI–XII вв. // Истоки русской беллетристики. СПб.: Наука, 1970. С. 163–180.
263. Творогов О. В. Повести о Троянской войне в русской рукописной традиции // Троянские сказания. Средневековые рыцарские романы о Троянской войне по русским рукописям XVI–XVII вв. Л.: Наука. Ленинград. отд., 1972. С. 161–187.
264. Творогов О. В. Повесть о Акире Премудром // Словарь книжников и книжности Древне Руси XI – первой половины XIV вв. СПб.: Л.: Наука. Ленингр. отд., 1987. С. 343–345.
265. Творогов О. В. Притчи Варлаама в собрании древнерусских рукописей Пушкинского Дома // ТОДРЛ. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1969. Т. 24. Литература и общественная мысль Древней Руси. К 80-летию со дня рождения чл.-кор. АН СССР В. П. Адриановой-Перетц. С. 380–383.
266. Творогов О. В. Троянская история в переработках устьцилемских книжников // Рукописное наследие Древней Руси (По материалам Пушкинского Дома) : сб. ст. к 60-летию В. И. Малышева. Л.: Наука, Ленингр. отд., 1972. С. 228–241.
267. Творогов О. В. Троянские сказания в древнерусской литературе // Троянские сказания. Средневековые рыцарские романы о Троянской войне по русским рукописям XVI–XVII вв. Л.: Наука, Ленингр. отд., 1972. С. 148–160.
268. Томашевский Б. В. Теория литературы. Поэтика. М.: Аспект Пресс, 2001. 334 с.

269. Троицкая Т. С. Повесть о Динаре в редакции И. С. Мяндина // Древнерусская книжность (по материалам Пушкинского дома). Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1985. С. 36–47.

270. Троянские сказания: Средневековые рыцарские романы о Троянской войне по русским рукописям XVI–XVII вв. / подгот. текста и статьи О. В. Творогова, коммент. М. Н. Ботвинника и О. В. Творогова. Л.: Наука, Ленингр. отд., 1972. 232 с. (Литературные памятники).

271. Уляшова О. С. Сказания о табаке: проблемы поэтики и текстологии: дипломная работа / науч. рук. Т. Ф. Волкова. Сыктывкар, 1994.

272. Успенский сборник XII–XIII вв. / Акад. наук СССР, Ин-т языкознания; изд. подгот. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон; под ред. С. И. Коткова. М.: Наука, 1971. 751, [1] с.

273. Чалкова Т. Ф. О структуре и жанровой специфике Повести о царице и львице // Памятники литературы и общественной мысли эпохи феодализма. Новосибирск: Наука, 1985. (Археография и источниковедение Сибири; [вып. 9]). С. 98–113.

274. Чалкова Т. Ф. Повесть о царице и львице в обработке И. С. Мяндина // Литература и классовая борьба эпохи позднего феодализма в России. Новосибирск: Наука, Сиб. отд.-е, 1987. С. 234–248.

275. Черепнин Л. В. Образование русского централизованного государства в XIV–XV веках. М.: Изд-во социально-экон. лит-ры, 1960. 898 с.

276. Черторицкая Т. В. К вопросу о литературной истории древнерусского минейного Торжественника // Древнерусская рукописная книга и ее бытование в Сибири. Новосибирск: Наука, 1982. С. 5–27.

277. Черторицкая Т. В. О начальных этапах формирования древнерусских литературных сборников «Златоуст» и «Торжественник» (триодного типа) // Источниковедение литературы древней Руси. Л.: Наука, 1980. С. 96–114.

278. Черторицкая Т. В. О составе минейных Торжественников XV–XVI вв. // Сибирская археография и источниковедение. Новосибирск, 1979. С. 13–27.

279. Черторицкая Т. В. Торжественник из собрания ИИФиФ: (Опыт описания сборника постоянного состава) // Источниковедение и археография Сибири. Новосибирск: Наука, 1977. С. 162–198. [Археография и источниковедение Сибири; вып. 2.]

280. Черторицкая Т. В. Торжественник // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, Ленингр. отд., 1989. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 2: Л–Я. С. 432–435.

281. «Чюдо пресвятыя Богородицы о царевне Персике, дщери царя Михаила Болгарскаго» // Сиповский В. В. Русские повести XVII–XVIII вв. СПб.: А. С. Суворин, 1905. С. 254–267.

282. Чупрова Г. В. Усть-цилемская рукописная традиция: ее создатели и носители : дипломная работа / науч. рук. Т. Ф. Волкова. Сыктывкар, 1994.

283. Шварц Е. М. Повесть о Григории Чудотворце и идольском жреце в усть-цилемских рукописных сборниках // ТОДРЛ. Л.: Наука, Ленингр. отд., 1979. Т. 34. Куликовская битва и подъем национального самосознания. С. 341–350.

284. Шепелев Л. Ю. Апокрифическое «Видение святого Павла» : в 2 ч. Ч. 1. Харьков, 1891. Ч. 2. Харьков, 1892.

285. Ширмакова Е. П. Повесть о Басарге в усть-цилемской переработке // Древнерусская литература. Источниковедение. Л.: Наука, 1984. С. 267–269.

286. Шляпкин И. А. Царевна Наталья Алексеевна и театр ее времени / Имп. общество любителей древней письменности. СПб.: Тип. «В. Балашев и К^о», 1898. [4], LVIII, 84 с. (Памятники древней письменности и искусства).

287. Щеглова А. С. Неизвестная драма Петровской эпохи о царице и львице // Труды комиссии по древнерусской литературе. Л., 1932. Вып. 1. С. 199–229.

288. Эсфирь // Еврейская энциклопедия: свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем: в 16 т. СПб, [1913]. Т. 16 / под общ. ред. Л. Каценельсона. Стб. 318–319.

289. Юдифь // Еврейская энциклопедия: свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем: в 16 т. СПб, [1913]. Т. 16 / под общ. ред. Л. Каценельсона. Стб. 342–343.

290. Янин В. Л. Новгородские посадники. М.: Изд-во Московского университета, 1962. 387 с.

Научное издание

Волкова Татьяна Федоровна

ИВАН СТЕПАНОВИЧ МЯНДИН: РУКОПИСНОЕ НАСЛЕДИЕ

Литературные редакции и переработки древнерусских и старообрядческих сочинений: исследования и тексты

В двух частях

Часть 1. Исследования: литературные редакции памятников древнерусской и старообрядческой литературы, созданных И. С. Мяндиным

Выполнено с использованием программы Microsoft Office Word

Системные требования:

ПК не ниже класса Pentium III ; 256 Мб RAM ; не менее 1,5 Гб на винчестере ;
Windows XP с пакетом обновления 2 (SP2) ; видеокарта с памятью не менее 32 Мб,
экран с разрешением не менее 1024 × 768 точек ;
4-скоростной дисковод (CD-ROM) и выше, мышь ;
Adobe Acrobat Reader.

Редактор *Е. М. Насирова*

Верстка и компьютерный макет *Н. Н. Шергиной*

Техническое редактирование *А. А. Ергаковой*

Выпускающий редактор *Л. Н. Руденко*

1,9 Мб. 1 компакт-диск, пластиковый бокс, вкладыш.

Подписано к использованию 11.12.2024.

Заказ № 110. Тираж 50 экз.

Издательский центр СГУ им. Питирима Сорокина

167982. Сыктывкар, ул. Коммунистическая, 23Б

Тел. (8212)390-472, 390-473.

E-mail: ipo@syktsu.ru

<http://www.syktsu.ru/>

Титул

Об издании

Производственно-технические сведения

Оглавление



ВОЛКОВА ТАТЬЯНА ФЕДОРОВНА, доктор филологических наук, профессор кафедры русской филологии Сыктывкарского государственного университета им. Питирима Сорокина. После окончания в 1971 г. Ленинградского университета четыре года работала в Отделе редких книг Пермской областной библиотеки им. М. Горького.

С 1976 г. работает в Сыктывкарском государственном университете. В 1982 г. защитила канд. диссертацию, посвященную поэтике и текстологии «Казанской истории».

С 1977 по 1990 г. руководила археографическими экспедициями университета на Нижнюю Печору.

В 1988 г. возглавила Проблемную лабораторию фольклорно-археографических исследований.

В 2012 г. защитила докторскую диссертацию на тему «Литературное творчество усть-цилемских крестьян в контексте печорской рукописно-книжной традиции (XVIII–XX вв.)».

С 2019 г. является руководителем Научно-исследовательской лаборатории при Институте гуманитарных наук «Филологические исследования духовной культуры Севера».

В течение многих лет руководит курсовыми и дипломными работами студентов, магистрантов и аспирантов, посвященными печорской книжности и литературе. Автор свыше 240 научных публикаций, в том числе трех монографий.

С 80-х годов прошлого века Т. Ф. Волкова сосредоточила свое внимание на исследовании рукописного наследия замечательного усть-цилемского писца и редактора древнерусских и старообрядческих сочинений Ивана Степановича Мяндина, посвятив его творчеству целый ряд научных статей.