

СИБИРСКИЕ ЛЕТОПИСИ В КОНТЕКСТЕ БИБЛЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ: ИСТОРИЯ ЕРМАКА КАК ХРИСТИАНСКИЙ АРХЕОСЮЖЕТ

Исследуется летописный сюжет об Ермаке в контексте библейской и летописной традиций. Через призму христианских мотивов показана связь сибирского летописного цикла и текстов Священного Писания.

Ключевые слова: Ермак; сибирские летописи; библейская традиция; мотив.

Сибирские летописи как историко-литературное явление были связаны с сакральной проблематикой изначально. Так, в 1927 г. С.В. Бахрушин отмечал, что именно созданное по инициативе архиепископа Киприана казаچه «написание» послужило первоисточником для всего сибирского летописного цикла [1. С. 22]. Позднее Е.И. Дергачевой-Скоп было убедительно показано, что официальная («церковная») линия сибирского летописания получила наибольшее выражение в Есиповской летописи (1636 г.) [2. С. 136]. При этом исследователь отметила, что не один Савва Есипов стремился оснастить рассказ о Ермаке агиографическими мотивами. В своеобразную «житийно-историческую повесть» превратил свой труд и первый сибирский историк Семен Ремезов. Житийный характер «Истории Сибирской» отразился не только на структуре произведения (ратные подвиги, соединенные с «подвижнической чистотой», чудесные явления на могиле князя и, наконец, молебная и «похвалы» святому [2. С. 33]), но и на его сюжетике: наряду с реальными персонажами (казаками и татарами) среди действующих лиц «Истории» – святые и «сам Бог с небесным воинством» [3. С. 98]. Со временем сакральная тема сибирских летописей и, в частности, произведения тобольского дьяка не утратили своей актуальности.

Творение Саввы Есипова было детально проанализировано в монографии Е.К. Ромодановской, автор которой не только прослеживает связи текстов Тобольской архиепископии (Синодик, Есиповская летопись), но и показывает зависимость жанровой природы Есиповской летописи от провиденциалистских задач ее создателя [4. С. 97]. Наряду с историками Сибири и специалистами по древнерусской книжности взаимосвязь сакрального сюжета о Ермаке и символического статуса восточных земель отмечают исследователи поэтики литературы Сибири XIX – начала XX в. [5. С. 67]. В последнее время художественное осмысление похода Ермака в летописной и богослужебной литературе становится предметом изучения уральских ученых [6. С. 91–108]. Таким образом, сакральные

обертоны нарратива о походе Ермака стали своеобразными *loci communes*, краеугольным камнем исследовательской литературы о книжности Сибири и Урала.

Однако до сих пор провиденциальная проблематика военной кампании Ермака изучалась авторами преимущественно в тесных рамках сибирского летописания. Связь сибирских летописей с ветхозаветными и новозаветными текстами исследователями практически не учитывалась. Тем не менее труды сибирских писцов не просто связаны с библейской традицией, но, в некоторой мере, обусловлены ею. Подобная «обусловленность» – обычное явление в истории русского летописания, которое, изначально являясь делом людей церковного окружения, было маркировано идеологически. Библейский текст и труд предшественника веками определяли литературные «вкус» древнерусского летописца. Сибирские летописи не стали исключением. Сопоставление сюжета о Ермаке с библейским контекстом, с одной стороны, и изучение его зависимости от летописной и агиографической традиций – с другой, позволят вычленивать такие мотивные конструкты, выявление которых при ином подходе было бы существенно затруднено.

Так, в сибирском летописном цикле находит свое отражение столь свойственный литературе Древней Руси мотив борьбы «благаго» героя с темными силами. В проекции на древнерусскую традицию Кучума, побежденного от «простых людей», соотносится со смирением дьявола при свержении Перуна в Киеве. Слова «не о(т) апо(с)толь» Лаврентьевской в данном случае как нельзя лучше соответствуют словам «от простых людей» летописи Есипова, еще раз подчеркивая проповедническое значение похода Ермака. Отметим, что для страны, в которой «Путья крестил мечом, а Добрыня огнем», подобная «проповедь» вовсе не была чем-то сверхъестественным (Ср. призыв Ермака из произведения П.П. Свиньина: «Пойдемте с мечом и огнем за Каменный пояс и покорим Золотое царство и нечистивого Кучума...» [7. С. 342], а также уральское предание о том, что Ермак вогул «дубиной крестил» [8. С. 22]).

Лаврентьевская летопись

Оувы мне яко отсюда прогоним есмь сде бо мняхъ жилище имети яко сде не суть ученья апостольска ни суть ведущее Б[ог]а но веселяхъся о службе ихъ, еже служажу мне и се оуже побежень есмь о(т) невегла(с) а не о(т) апо(с)толь ни о(т) мученик не има(м) оуже ц(а)р(с)твовати въ страна(х) сихъ [9. Стб. 118].

Подтверждением параллелизма Кучум / нечистая сила являются слова гордого правителя: «обратися болельнь моя на главу мою, и неправда моя сниде на мя»

Есиповская летопись

О горе! О люте мне! Увы, увы! Что сотворю и камо бегу! Покры срамота лице мое! Кто мя победи и напрасно мя из царства изгна? От простых людей Ермак не со многими пришед и толька зла сотвори, воя моя изби, мене посрами [10. С. 54–55].

[10. С. 25], сказанные им при поражении от Ермакова войска. Эти слова отсылают нас к тексту молитвенного правила об избавлении от злых помыслов (духов): «Да

обратится болезнь твоя на главу твою, и на верх твой хула твоя да снидет, лукавый бесе и нечистный, аз бо Господу Богу моему кланяюся и Того никогда похулю...» [11. С. 568–569].

Согласно логическому принципу: если $a=b$, $b=c$, то $a=c$, отождествление Кучума с нечистой силой образует ряд образных пар, каковыми являются Кучум=враг, Кучум=дьявол, Кучум=бес, Кучум=змея (ср. слова молитвы из молитвенного правила на сон грядущим: «изми мя от уст пагубного змия, зияющего пожрети мя и свести во ад жива») [11. С. 52]). Кроме того, данное равенство (Кучум=змея) бросает на летописный сюжет отблеск сказки, согласно которой «при встрече со змеем одна опасность подстерегает героя: опасность сна, засыпания» [12. С. 220], что позволяет вычлени мотив сна-смерти. Именно сон позволяет Кучуму-«змею» погубить Ермака со товарищи, которые, по замечанию Толстовского списка Строгановской летописи, «безнадежно уснуша крепко». Сон – основное оружие лукавого и в православной традиции. Такие слова, как «всю сатанину детель отжени от мене, и просвети ми разумныя очи сердечныя, да не усну в смерти», «не даждь ми уснути во греховней смерти», встречаются в составе утренних и вечерних молитв. Не случайно и главный христианский грех – уныние – неразрывно связан со сном: просьба о бдении заключена в составе молитв Богородице из того же правила: «Бдети кь песни оукрепи, уныния сон отгоняющи». Важен и временной параметр – полночь – «Тоя ж нощи бысть дождь велий, в полунощи ж множество поганых, казаком же спящим без всякого опасения» [10. С. 63]. После полуночи согласно русскому поверью нечистые духи обретают большую силу, и с полночью новозаветная традиция связывает появление Христа. «Се Жених грядет в полунощи, и блажен раб, егоже обрящет бдяща; не достоин же паки, егоже обрящет унывающа (спящего греховным сном)», – поется на утренях в первые три дня Страстной седмицы.

По замечанию Б.А. Успенского, «ассоциация сна и смерти... представляет собой типологически обычное – по-видимому, универсальное – явление и может отражаться как в языке, так и в мифологических представлениях. <...> В русском языке *успение* означает “умирание”, тогда как *замирание* (*обмирание*) значит “засыпание”; глагол *жить* употребляется в значении “бодрствовать, не спать”, тогда как глагол *заснуть* в значении “умереть, задохнуться (о рыбе)”» [13. С. 23]. Семантическая взаимосвязь сна и смерти находит свое отражение и в текстах Священного Писания. Одним из таких мест, по наблюдению ученого, является евангельское повествование о воскресении Лазаря: «Сия рече, и посем глагола им: Лазарь друг наш оуспе: но иду, да возбужу его. Реша оубо оученицы его: Господи, аще оуспе, спасен будет (если уснул, то выздоровеет. – Ю.Р.). Рече же Иисус о смерти его: они же мнеша, яко о успении сна глаголет. Тогда рече им Иисус не обинуяся: Лазарь оумре» (Ин. 9, 11–14) [13. С. 50. Прим. 17]. Указанную семантическую доминанту репрезентирует также рассказ о воскрешении Спасителем дочери начальника синагоги Иаира: «Еще ему глаголюшу, прииде некий от архисинагога, глаголя ему, яко умре дщи твоя: не движи Оучителя. Иисус же слышав отвеща

ему, глаголя: не бойся: токмо веруй, и спасена будет. Пришед же в дом, не остави ни единого внити, токмо Петра и Иоанна и Иакова, и отца отроковицы и матери. Плакахуся же вси, и рыдаху ея. Он же рече: не плачтитеся: не умре бо, но спит» (Лк. 8, 49–52). Но есть и более явные параллели. О бдении в ночь перед крестной смертью просил избранных от двенадцати и сам Спаситель. Апостолы же не исполнили повеления своего учителя – «беста бо им очи отяготене» (Мф. 26.43). «Отяготене очи» в ночь перед смертью и у «апостола» Сибири – Ермака.

Дальнейший анализ летописных известий о покорении «бусорманской» Сибири в их связи с новозаветной традицией позволяет выявить ряд параллелей, благодаря которым особое значение обретает не только имя казака-завоевателя, но и его социальный статус. На волжском наречии «Ермак» означает жерновой ручной камень, само же звание «атаман» происходит из слова «ваттаман», что у нас на Руси означало прежде «всякого начальника на **рыболовном** судне» [8. С. 33, 35; 14. С. 81].

Таким образом, в свете книг Нового Завета Ермак ассоциативно может трактоваться как сибирский апостол Петр, из «**рыбака**» призванный стать ловцом человеков. Ср.: «...яко ты еси Петр и на сем **камени** созижду церковь мою» (Мф. 16.18.). Концепт «воды» в данном случае предельно архетипичен. Не случайно в античной литературе слово «apostolos» употреблялось для обозначения *морской* экспедиции. Лишь Геродот и Иосиф Флавий используют это слово в значении «посланник» к конкретному должностному лицу [15. С. 103]. Встроенная в образную систему ветхозаветных текстов (Ср. пророчество Исайи: «яко проторжеса вода в пустыни, и дебрь в земли жаждающей, и безводная будет во езера; и на жаждающей земли источник водный будет». Ис. 35, 6–7), данная метафора становится достоянием книг Нового Завета. Именно претворив *воду* в вино сотворил Господь «начаток знамением» в Кане Галилейской (Ин. 2. 1–11), и как о *воде* живой говорил о Своем учении жене самарянке (Ин. 4.10), кроме того, кровь и *вода* вышли по прободении копьем тела Христа (Ин. 19.34). Оставаясь верным христианской системе образов, митрополит Иларион, создатель «Слова о Законе и Благодати», писал: «Христова благодеть всю землю обят и яко *вода морьская* покры ю», противопоставляя сушь языческую христианской росе, дождю благодатному [16. С. 32].

Если истинной вере сопутствует сквозная метафора воды, то дьявольское заблуждение тексты Священного Писания связывают с образом дерева. Антитеза «спасительная вода – дьявольское древо» находит свое отражение уже в текстах Ветхого Завета: «пол его [древа. – Ю.Р.] сожже огнем, и пол его сожже на оуглие, и испече в них хлебы, и на них испече мясо, и яде, и на сытися, и согревся, рече: сладко мне, яко согрехся и видех огонь. Из оставшаго же сотвори бога изваянна, преклоняется ему, и поклоняется, и молится ему, глаголя: избави мя, яко бог мой еси ты» (Ис. 44, 16–17). Данная метафора, словно повинувшись какой-то неведомой договоренности авторов, переходит в тексты русской книжности. Об этом свидетельствует первое летописное упоминание о мучениках христовых (известие

под 973 г.), рассказывающее о том, как киевские бояре-язычники, бросив жребий, решили предать смерти сына варяжского христианина – да сотворят «потребу богом». Обрушивая на идолопоклонников предсмертную обличительную речь, христианин-мученик возглашает: «Не суть бо бози но древо днесь есть а оутро изьгнеть не ядят бо ни пьют ни молвят но суть делани руками в *дереве*» [9. Стб. 82]. Под 988 г. той же летописи содержится рассказ о свержении деревянного кумира Перуна, которого приставлены «бити жезльем» 12 мужей – прозрачная аллюзия на 12 апостолов (не случайно слово «Мужа» написано в летописи с большой буквы). «Се же не яко древу чююще но на поруганье бесу иже прелщаше сьмь образо(м) ч[e]л[о]в[е]кы» [9. Стб. 116–117], – объясняет летописец кажущуюся причудливость наказания потомкам. Аналогичную словесную конструкцию читаем в памятнике рубежа XIV–XV вв., Житии Стефана Пермского, автор которого влагает в уста «апостола зырян» увещевание оставить почитание «болванов истуканных и изваянных». В одном из мест, будто заимствуя слова варяга-мученика, Стефан изрекает: «кумири ваши – древо бездушно» [17. С. 102]. Характерно в данном случае биографическое замечание комментатора памятника: «начав проповедовать с Пырса (ныне г. Котлас), Стефан прошел по Перми не менее тысячи километров, уничтожая кумирни и *священные деревья* зырян, основывая церкви, часовни и ставя кресты. *Пень* срубленной им в Усть-Выми “прокудливой березы”, почитавшейся язычниками, он использовал как престол для им же основанной Архангельской церкви» [17. С. 19].

Не чужды подобной метафорической трактовки образа главного героя и произведения сибирских летописцев. Под 1593 г. составитель Лихачевской редакции Есиповской летописи описывает, как остяцкий народ, надеясь помощью идола «христиан взяти и смерти предати», начал «жрети» ему. Однако диковинное оружие христиан разбивает «болвана» вдребзги: «Силни бо сии стреляти, яко таково древо велико разбиша на многие части да и кумира, бога нашего, раздробиша и убиша» [10. С. 126], – сетуют остяки. Знаменательно, что, по словам Григория Новицкого, автора памятника начала XVIII столетия «Краткое описание о народе Остяцком», русское оружие становится причиной небывалого среди неверных смирения – главной добродетели христиан: «Егда же и паки победоносным оружием вся Сибирь под область российскому скипетру прииде, тогда и народ сей зело великому порабожен *смирению*» [18. С. 45]. Особое выражение в указанном сочинении находит и метафора древа: «Близ Пелима, яко разстоянием попрыще, едино бысть *древо листвичное* (ср. с «прокудливой березой» в «Житии Стефана Пермского»), никакого подобия не имущее растомо: се такожде от древних своих праотцев обыкоша боготворить, и ничтоже тамо бысть, яко едина кумирня и то древо» [18. С. 83]. Не случайно главное поучение проповедника «истинныя веры» в том, что «се противу естественнаго ума – боготворити руку дел своих и поклонятися утворенному от себе древу» [18. С. 88]. А один из самых почитаемых остяцких богов «Старик Обский» есть не что иное, как «дска некая» [18. С. 56].

Взаимосвязь образов воды и древа может быть истолкована, если привлечь третий, органично присущий данной паре элемент – огонь, геенну огненную, ад. Как вода крещения способна погасить «пещь огненную», где будет «плач и скрежет зубом» (Мф. 13.42) (Ср. слова молитвы Богородице в составе утреннего правила: «Избави мя *огня* вечнующаго, и червья же злаго, и *тартара*»), так «всяко оубо древо, еже не творить плода добра, посекают е, и во огонь вметають» (Мф. 7.19). И подобно тому, как, повинувшись закону мирозданья, древо усиливает огонь, – величайшее мучение ожидает в аду непокаявшихся идолопоклонников, – гласит церковное предание.

Отблеск на образ другого первоверховного апостола бросает текст Хронографической повести, согласно которой до похода на Сибирь Ермак «многие пакости деяху по *Волге реке*, грабящее и *кровь христианскую проливающе*» [19. С. 38]. Эти сведения являются точкой отсчета в духовной эволюции героя и обуславливают появление в структуре его личности мотива нравственного перерождения. Как некогда Павел, Ермак «пакости деяху» христианам. Разница в том, что будущий апостол Сибири не только потворствовал убийству их, но и сам проливал кровь верных. И как в случае с Савлом, Господь провидит в Ермаке «сосуд избранный»: «сведый тайная мысли сердца их (Ермака «с протчими своими сверстники». – Ю.Р.), и, видя их от злаго обычая на добрый претворяющихся, умилиосердися над ними, вложи в сердца их благая», – завоевание Сибирского царства [19. С. 38–40]. Таким образом, Сибирь – «страна полунощная», как и некогда идольские земли для проповедника «языков» Павла («Во еже быти ми служителю Иисусу Христову во языцех, священнодействующу благовествованию Божию». Рим. 15, 16), становится апостольским уделом Ермака.

В исследовательской литературе не раз отмечался знаковый характер мифологемы Сибирь [20. С. 28]. Для литературы XIX столетия terra incognita превратилась в пространство внутреннего перерождения героя [21. С. 723–724]. И в данном случае обретение Ермаком нового нравственного качества по дороге в страну «полунощную» как нельзя лучше вписывается в сюжетное звено: преступление (подлинное или мнимое) – ссылка в Сибирь – воскресение [5. С. 67]. Однако мотив покаяния (ср. греч. «μετανοια» – *перемена* ума) опального казака имеет и более глубокие корни. Как некогда случилось духовное возрождение Савла по дороге в Дамаск, так же, странствуя, перерождается и сибирский разбойник, что позволяет говорить о хронотопическом слиянии «жизненного пути человека с его реальным пространственным путем-дорогой» [22. С. 271]. Однако в случае с Ермаком мотив смерти-воскресения носит не столько мистический, сколько буквальный характер. Преступления, совершенные Ермаком, обрекают его на казнь, захват Сибири претворяет приговор судьбы в милость: событийная достоверность «Сибирского взятия» совпадает с археосюжетом и преобразует Ермака из исторического персонажа в литературного героя.

Приведенные примеры проекции библейских текстов на летописный сюжет о «волском заворуе» не только «подсвечивают» присущую ему христианскую мотивику, но и порождают новые, до этого нереали-

зованные, сакральные смыслы. Биографически неясный и противоречивый образ покорителя Сибири Ермака в результате соотнесения с космологическим, религиозным контекстом обретает большую оформленность и четкость. В пользу этого говорит и восприятие летописцами военной кампании казацкого атамана в перспективе миссионерских походов его

предшественников. В конечном счете христианские мотивы оказывается возможным реконструировать не только на материале собственно церковных памятников типа Есиповской летописи, но и в более демократических источниках, таких как «Хронографическая повесть», «Кунгурский летописец», «История Сибирская» С.У. Ремезова.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бахрушин С.В. Научные труды. М.: Изд-во АН СССР, 1955. Т. 3, ч. 1.
2. Дергачева-Скоп Е.И. Из истории литературы Урала и Сибири XVII века. Свердловск: Средне-Уральское книж. изд-во, 1965. 152 с.
3. Скрынников Р.Г. Ермак. М.: Молодая гвардия, 2008. 253 с.
4. Ромодановская Е.К. Сибирь и литература XVII века. Избранные труды. Новосибирск: Наука, 2002. 390 с.
5. Анисимов К.В. Проблемы поэтики литературы Сибири XIX – начала XX века: особенности становления и развития региональной литературной традиции. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005. 304 с.
6. Соболева Л.С. Художественная концептуализация похода Ермака в летописных и богослужебных текстах конца XVI – начала XVII в. // Литературный процесс на Урале в контексте историко-культурных взаимодействий: конец XIV–XVIII вв. / Отв. ред. Е.К. Созина. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 2006. С. 91–108.
7. Свиньин П.П. Шемякин суд, или Последнее междоусобие удельных князей русских. Ермак, или Покорение Сибири: Исторические романы. М., Кронос, 1994.
8. Блажес В.В. Народная история о Ермаке. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 2002. 185 с.
9. Полное собрание русских летописей. М.: Языки русской культуры, 1997. Т. 1.
10. Полное собрание летописей. М.: Наука, 1987. Т. 36.
11. Полный православный молитвослов для мирян и Псалтырь с поминовением живых и усопших. М., 2008.
12. Протт В.Я. Исторические корни волшебной сказки. М.: Изд-во МГУ, 1986. 364 с.
13. Успенский Б.А. История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема) // Успенский Б.А. Избр. тр.: В 2 т. М.: Языки русской культуры, 1996. Т. 1. С. 9–70.
14. Небольсин П.И. Покорение Сибири. Историческое исследование [репр. издание 1849 года]. СПб.: Альфарет, 2008. 112 с.
15. Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2001. Т. 3.
16. Митрополит Иларион. Слово о законе и благодати // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 1997. Т. 1. С. 26–61.
17. Святитель Стефан Пермский / Под ред. Г.М. Прохорова. СПб.: Глаголь, 1995. 278 с.
18. Новицкий Григорий. Краткое описание о народе остяцком. СПб., 1884. 116 с.
19. Летописи сибирские / Сост. и общ. ред. Е.И. Дергачевой-Скоп. Новосибирск: Новосиб. книж. изд-во, 1991.
20. Тюпа В.И. Мифологема Сибири: к вопросу о «сибирском тексте» русской литературы // Сибирский филологический журнал. 2002. № 1. С. 27–35.
21. Лотман Ю.М. Сюжетное пространство русского романа XIX столетия // Лотман Ю.М. О русской литературе. СПб.: Искусство-СПб., 1997. С. 723–724.
22. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М.: Худ. лит., 1975. 502 с.

Статья представлена научной редакцией «Филология» 17 марта 2010 г.