

Дмитрий Михайлович Буланин

Третья книга Ездры в религиозной мысли Московской Руси

1499 г. считается значимой вехой в истории восточного христианства. Этим годом датирована *Геннадиевская Библия*, первый у православных славян полный свод книг Ветхого и Нового Заветов (Горский, Невоструев 1855: 1-164; Алексеев 1999: 195-201). Свод представлял собой структурную копию латинской Библии, с тем единственным отличием, что для наполнения заимствованной структуры использовались, по мере возможности, тексты, имевшиеся уже в багаже славянской письменности. То, чего в ней не хватало, восполнялось делавшимися специально для свода переводами по Вульгате. К латинским источникам восходят в *Геннадиевской Библии* и вспомогательные статьи, и маргиналии. Нельзя, однако, оценивать памятник вне исторического контекста. Работа над кодексом отвечала требованиям конкретной ситуации, сложившейся в Новгороде в последние десятилетия XV в. Архиепископ Геннадий стремился обеспечить русскую книжность авторитетными текстами для противостояния еретикам (действительным или мнимым – не столь важно в данном контексте), которых обвиняли в извращении Священного Писания. Чтобы дать отпор инакомыслящим, владыке понадобилось придать надлежащий вид и собрать в комплект все книги на церковно-славянском языке, составляющие библейский канон. Когда закончилась антиеретическая кампания, о своде 1499 г. благополучно забыли. Симптоматично, что вспомнили о нем не в Москве, а в Литовской Руси, где труд геннадиевских книжников лег в основу *Острожской Библии* 1581 г. Что касается Московской Руси, там библейские тексты, как и раньше, циркулировали в письменности в виде разрозненного множества. Положение вещей не изменилось и в последующие годы, когда средневековая эпоха осталась в прошлом. Тиражи Библии, какие заказывали и распределяли официальные инстанции, никак не отображают интересы читателей (ср. другое мнение: Алексеев 2019: 215). Библия с полным составом Ветхого и Нового Заветов никогда не получила в русском изводе православия того значения парадигмы христианской книги, какое она имеет в культурах, находящихся в сфере влияния католической и протестантских церквей. "Библию народ не читает, в народе она почти неизвестна", – отмечал в 1917 г. И.Е. Евсеев (1917: 2), лучший в то время знаток предмета.

Счастливей, чем у Геннадиевского свода, сложилась судьба отдельных вошедших туда книг, в том числе впервые переведенных для кодекса 1499 г. по Вульгате. Архиепископ, в интересах обороны от еретического соблазна, спешил расослать по монастырям,

которые поддерживали его церковную политику (в первую очередь, в Иосифо-Волоколамский и Кирилло-Белозерский), осуществлявшиеся по его указанию переводы. Он распространял их, не дожидаясь момента, когда те или иные книги займут свое законное место в библейском кодексе. В дальнейшем их копировали как самостоятельные произведения. Из всех переведенных с латыни библейских текстов наибольший интерес вызвала у древнерусских книжников 3-я книга Ездры. Популярность произведения нисколько не удивляет. Она объясняется его содержанием: по своему жанру книга относится к апокалиптической литературе, с присущими памятникам такого рода символическими предсказаниями, таинственными видениями и яркими образами. Скрытый смысл видений Ездры растолковывают ему ангелы. Как целое книга сложилась после Рождества Христова. Считается, что начальные и конечные ее главы присоединили к более древней центральной части текста. Полагают, что оригинал книги был написан на древнееврейском языке, но оригинал утрачен, как и сделанный с него перевод на греческий. К несохранившемуся греческому восходит тот латинский перевод, с которым пришлось иметь дело литераторам Новгородского архиепископа. Тридентский собор отнес 3-ю книгу Ездры (в латинской традиции она числится как 4-я книга) к разряду неканонических, сейчас ее не включает в канон и православная церковь. Но в Древней Руси ее сакральный статус не подвергался сомнению. Памятник был опубликован и в *Острожской Библии*, и в *Московской Библии* 1663 г. издания.

Интерес к апокалиптической литературе всегда обостряется в годы политических и религиозных катаклизмов, в переходные культурные эпохи. Переходным, или даже переломным, стал тот период русской истории, на который пришлась трансформация Московского княжества в Московское царство. Такая метаморфоза потребовала коренных изменений в религиозных представлениях – главных для средневекового человека. На протяжении всего XVI в. московские идеологи трудились без устали, конструируя достойный образ новосозданной державы. Литературе отводилась первенствующая роль в генерации такого образа. Он должен был соответствовать новому амплу Москвы как единственного уцелевшего в волнах истории “священного царства”, назначенного Провидением спасти гибнущее человечество накануне Светопреставления. Первые демонстративные шаги в обоснование вселенских претензий подобного рода делались еще в конце XV в., в те самые годы, когда литераторы Геннадия переводили и комплектовали свой библейский свод. Закономерно, что отклики на 3-ю книгу Ездры стали появляться одновременно с завершением ее перевода. Речь идет о миниатюре, находящейся в рукописи *РНБ, Погодина, 84*. Рукопись по-своему уникальна. Она содержит те именно тексты, которые для *Геннадиевской Библии* были переведены с латинского языка. Хотя Погодинская рукопись датируется 1560-ми гг., считают, что она точно воспроизводит черновик перевода (Ромодановская 2005). В рукописи есть одна-единственная миниатюра на л. 234, и эта миниатюра иллюстрирует 3-ю книгу Ездры – бывшее пророку видение, пятое по счету.

Перед взором Ездры из моря поднялся орел с двенадцатью крылами и о трех головах, означающих злые царства. На смену одного царства приходило другое, но

потом из леса выбежал лев, изрекший орлу приговор Всевышнего. Кончилось дело тем, что тело орла сгорело. На миниатюре изображен слева погрузившийся в сон визионер, справа – поднявшийся на задние лапы лев под короной, а весь задний план занимает орел с короной на каждой из трех голов. Скорее всего, рисунок воспроизводит какую-то западноевропейскую гравюру. Оригинал рисунка был сделан при дворе Геннадия, для Погодинского кодекса с того оригинала сняли копию. Пятое видение Ездры (гл. 11-12) – самое знаменитое из семи, описанных в книге. Толкователи текста многократно пытались примерить образы орла и льва к одному или другому земному царству. Не приходится сомневаться, что иллюминатор или заказчик миниатюры, в свою очередь, усматривал в ее персонажах какие-то скрытые исторические аналогии. Вопрос лишь в том – какие именно. Некоторую популярность у специалистов приобрела концепция, впервые сформулированная Д. Стремоуховым. Он полагал, что орел в видении Ездры послужил основой для представления о Москве как Третьем Риме (Strémooukhoff 1953). По мнению ученого, идея зародилась в среде, оппозиционной по отношению к Москве. Антимосковские настроения, отразившиеся, например, в Псковских летописях, распространялись в конце XV-начале XVI в. в Новгороде и Пскове после насильственного их подчинения великому князю. Слабым местом в таком построении является его откровенная политизированность, малопригодная для интерпретации религиозных идей. Еще бросается в глаза умозрительный характер доказательной базы (ссылки на такие поздние тексты, как *Повесть о белом клобуке* в пространной редакции, *Сказание о зачатии Москвы и Крутицкой епископии*, *Повесть о псковском взятии 1510 г.* в варианте с интерполяцией, не добавляют убедительности аргументам). Данная концепция, поддержанная, хотя и с разными оговорками, Я.С. Лурье и Ч. Де Микелисом (Лурье 1960; De Michelis 1986), подверглась сокрушительной критике в книге Н.В. Сеницыной (Сеницына 1998: 252-263). Она справедливо настаивает на религиозном, никак не политическом содержании формулы *Москва – Третий Рим*. Исследовательница отметила и то, что до недавнего времени интерпретация формулы базировалась на позднейшем чтении в *Послании* Михаила Мисюря Мунехина, и то, что у сторонников взглядов Д. Стремоухова возникает непреодолимое противоречие между отрицательной характеристикой третьего царства (третьей головы орла) в 3-й книге Ездры и безусловно апологетическим содержанием московской формулы.

Соглашаясь в целом с возражениями Н.В. Сеницыной, не будем все же спешить и вычеркивать из совокупности многих элементов, создавших питательную среду для пресловутой теории *Москвы – Третьего Рима*, того орла и того льва, какими они предстают в видении Ездры и в иллюстрирующей его картинке. Отличительной чертой символической экзегезы (именно она реализуется в *translatio imperii*, согласно московскому изводу этой теории) является произвольность устанавливаемой ею связи между образом и его семантикой. При символической экзегезе нравственный императив часто утрачивает свою силу. В случае с орлом стоит еще отметить полисемию его образа в библейских и славянских текстах. Стоит еще вспомнить, что 1497 г.

датируется документ, скрепленный печатью Ивана III. На реверсе печати изображен двуглавый орел, каждая из голов которого увенчана короной. Стоит, наконец, не забывая (и это верно отметил Д. Стремоухов), что христианская традиция вкладывала в само понятие империи (русским его эквивалентом стало “священное царство”) как положительное, так и отрицательное значение. В такой перспективе замена отрицательного знака на положительный не кажется чем-то невероятным: орел, потерявший одну за другой свои головы, хотя и соотносился в видении Ездры с отверженным Богом царством, не переставал быть символом власти (ср. ниже в панегириках эпохи барокко). С другой стороны, мы убедимся в дальнейшем, что в русской средневековой литературе публицистического характера с образом орла из 3-й книги Ездры все-таки прочно срослись как раз отрицательные коннотации.

Двадцать лет спустя после появления Геннадиевской Библии к 3-й книге обратился Федор Карпов, московский аристократ и видный интеллектуал, хорошо знавший переводчиков распавшегося к тому времени Геннадиевского кружка. Карпов адресовал недавно прибывшему с Афона Максиму Греку специальное *Послание* с просьбой растолковать ему некоторые пассажи библейской книги (Максим Грек, I: 337-339). Его смущал читающийся там в гл. 6 рассказ о Сотворении Мира, расходящийся с тем, что говорится в Книге Бытия. У Ездры написано, что в третий день Бог собрал воду в седьмую часть земли, а шесть частей осушил. В пятый день, говорится далее, когда созданы были пресмыкающиеся и птицы, Творец сохранил с ними два живых существа – Еноха на осушенной части земли, а Левиафана в воде, собранной в седьмой части. Бог сохранил их, чтобы отдать на пропитание тем, кому он почитает нужным (комментарий к библейскому тексту см.: Stone 1990: 186-188; Orlov 2023). Кроме того, Карпова волновало, можно ли считать Ездру пророком на том основании, что он оставил ясные предсказания о явлении Спасителя. Интересы Карпова к тексту Ездры созвучны религиозным переживаниям его эпохи: еретики, как заявляли их гонители, отрицали прообразовательное значение Псалтири, возможность типологического ее толкования. А “правильность” Сотворения Мира демонстрировала, по представлениям людей того времени, предустановленность всей последующей его судьбы, в чем на крутых поворотах истории важно было еще раз убедиться.

И здесь возникает текстологическая проблема. Цитаты из Ездры в послании Максиму Греку точно воспроизводят перевод *Геннадиевской Библии*. А в ней переводчик 3-й книги камуфлировал (не обязательно сознательно) участь Еноха и Левиафана, назначенных стать “блюдом” на мессианской трапезе. В тексте 1499 г. придаточное предложение поставлено в зависимость от слова “часть”: “дал еси седьмую часть мокра и держал еси ея, да будет в пожрение которых хочещи и коли хочещи” (*ГИМ, Синодальное, 915, л. 317 об.*). Между тем, в Вульгате судьба того и другого творения определена недвусмысленно: *et servasti ea, ut fiant in devorationem quibus vis et quando vis* (3[4] Ez. 6:52). Обратившись к истории латинского текста, выясняем, что на этом месте не согласны между собой уже старшие списки Ездры: в списках так называемой испанской группы читается Бегемот (Behemoth), а в

списках французской группы – Енох (Enoch) (Vensly 1895: 24). Что касается более поздней славяно-русской традиции, обречь Еноха на съедение никто из переписчиков и редакторов так и не решился. В *Острожской Библии*, для которой перевод 3-й книги активно правился, главным образом, насыщался книжными элементами (Вернер 2022)¹, в текст внесено небольшое исправление: имя Еноха осталось в неприкосновенности, но в пищу отдается здесь один Левиафан: “и дръжал еси его”. Исправление воспроизведено в Библии 1663 г. и в *Елизаветинской Библии* 1751 г. Одного Левиафана оставляет для трапезы избранных и Синодальный перевод, но тут, наконец, Еноха заменяет Бегемот.

Как бы то ни было, Карпову показалось странным упоминание в данном контексте праведного Еноха, имя которого хорошо знал всякий русский книжник. А вот о том, кто такой Левиафан, автор послания, возможно, не имел представления. Он писал Максиму Греку: “О том, отче, молю твою честность разрешити сия: о воде, и о земли, и о Еносе и о Еливиафаме”. Что же ответил ему старец? И средневековые писцы, и современные исследователи не сомневались, что ответом Максима Грека нужно считать отрывок, озаглавленный *О Елевиафанте* (Максим Грек, I: 335-336). Его копировали и издавали вместе с *Посланием* Карпова. Теперь установлено, что отрывок не имеет отношения к Максиму Греку, но представляет собой выдержку из русского перевода *Троянской истории* Гвидо де Колумна². Весьма вероятно, ответного письма Карпов так и не дождался, и вот почему. Адресат Послания, скорее всего, не нашелся, что ответить своему корреспонденту. Для Максима Грека авторитетом высшей инстанции всегда оставалась Септуагинта, но там отсутствовала 3-я книга Ездры. Примечательно, что переведенный Максимом Греком фрагмент из 2-й книги Ездры (гл. 3-4: 1-47) о споре телохранителей Дария не имеет ничего общего с переводом Геннадиевской Библии (Иванов 1969: 67)³. С ней он то ли не был знаком, то ли сознательно игнорировал находящиеся в ней переводы. Текстом Септуагинты как источником всех славянских переводов, сделанных до *Геннадиевской Библии*, объясняется, в свою очередь, плохая осведомленность собственно московских книжников о том, кто такой библейский Левиафан. В Септуагинте загадочное чудовище обозначалось словом *δράκων*, а стандартным эквивалентом к нему стало у переводчиков “змий”. Имя Левиафана славянские начетчики могли встретить в нескольких переводных произведениях (*Слово на Богоявление* Григория Богослова, *Откровение Авраама*) (СлХI-XVII, VIII: 184), но трудно сказать, соотносили ли они его с библейским контекстом.

¹ В опубликованном И. Франко фрагменте (3 Езд. 12: 1-39) из сборника конца XVI-начала XVII в., текст *Острожской Библии* подвергся дополнительной архаизации (Франко 1907).

² Отрывку из *Троянской истории* автор настоящих слов посвятит самостоятельное исследование.

³ История о состязании телохранителей и позднее распространялась как самостоятельный сюжет. Ср. в проповеди Андрея Денисова, основателя Выговского общежития, на Прит. 16:24 (Журавель 2012: 361-362).

Сам Максим Грек в начальные годы своего пребывания в Москве настойчиво употреблял грецизм. При этом слово “дракон” он использовал не только в собственных сочинениях (Максим Грек, I: 257, 261) и переводах. Он ставил его также на месте “змий” в существовавших издавна славянских переводах. В Толковой Псалтири, с которой начались его писательские труды в Москве, вариант “дракон” находим, помимо переведенных старцем толкований, в самом псалтирном тексте (см. Пс. 73:13; 73:14; 90:13; 103:26; 148:7), где в целом довольно точно воспроизводится старая славянская редакция (*киприановская*) библейской книги (MacRobert 2018). Напротив, в той Псалтири, перевод которой Максим пересмотрел на закате своей жизни в совместных занятиях с Нилом Курлятевым в 1552 г., он везде возвращается к славянскому термину. Интересно, что один раз к слову “змеи” в Пс. 148:7 дана на полях маргиналия “драконы” (Вернер 2019: 852). Использование здесь множественного числа симптоматично: налицо та же деперсонификация образа Левиафана, которую отмечают в словоупотреблении Септуагинты (она отчетливо видна в Ис. 27:1: ἐπὶ τὸν δράκοντα ὄφιν φεύγοντα, ἐπὶ τὸν δράκοντα ὄφιν σκολιόν). Оказиональное употребление грецизма можно найти и в других древнерусских текстах. В XVII в. его со свойственной ему запальчивостью отстаивал, ссылаясь на Максима Грека, Евфимий Чудовский, который считал понятие “змий” родовым, а понятие “дракон” видовым (Успенский 2002: 463-464; Пентковская 2016а: 205-206; Пентковская 2016б: 40-41). В каких-то случаях, быть может, к первой или ко второй лексеме прибегали как к эвфемизмам, чтобы лишний раз не упоминать имени Левиафана. Ибо само слово могло толковаться как одно из имен дьявола (как и имя Бегемота, парного к Левиафану сухопутного чудовища, впрочем, не известного древней славянской письменности)⁴. Сошлемся на комплекс текстов, которые сопровождают в ряде рукописных сборников сочинения Максима Грека и которые с большой долей вероятности ему атрибутируются: “Левиафан еврейски, а по-русски Сатана, а гречески противник” (*БАН*, л. 5.97, л. 235 об.)⁵.

Рассказ 3-й книги Ездры о сохранных Творцом в пятый день Енохе и Левиафане нашел, помимо Федора Крапова, и других заинтересованных читателей. В первом (старшем) типе *Азбуковника*, древнерусской разновидности словаря-тезауруса, сложившейся на рубеже XVI-XVII вв., имя Левиафана (“Левиафама”) объясняется со ссылкой на сборник слов Григория Богослова с толкованиями Никиты Ираклийского (“царь сущим в водах”), но на полях выставлено дополнительное указание на 3-ю книгу Ездры (в *Азбуковнике* ошибочно – 2-я), гл. 6 (Ковтун 1989: 223). Указание имеет тем бóльшую ценность для исследователя, что это единственный случай использования какой-либо из книг Ездры на страницах древнерусского словаря. Составители второго типа *Азбуковника*, самого распространенного в рукописях, пошли дальше

⁴ По мнению Ю.М. Лотмана, против такого именно понимания имен Левиафана и Бегемота была направлена *Ода, выбранная из Иова* М.В. Ломоносова (Лотман 1996).

⁵ Ср. еще одно толкование – “отступник” в статье *Σατανᾶς*, переведенной Максимом Греком из *Лексикона Свиды* (Буланин 1984: 177, № 90).

(перечень списков см.: Коваленко 2018: 48-49). Они привели цитату по Ездры и даже сопоставили ее с рассказом из Книги Бытия:

А в третьих книгах Ездры в 6-й главе Левиафама наричет душу сущим в водах, рече бо: 'И тогда сохранил еси, Господи, души и едино имя назвал еси Левиафам.' Тако же и Моисей, израильтеский законодавец, в первой книзе подобно некако сему написа, глаголя: 'И рече Бог: да изведут воды душа гадам живых, и прочее'" (РГБ, ф. 173/III, № 93, л. 101 об.-102).

Отметим, что вводившее читателя в соблазн известие о Енохе составители благоразумно опустили. В одной из популярных в древности вопросо-ответных (эро-тапокрифических) статей, развившихся из *Беседы трех святителей*, находим такой вопрос: "Кои души две прежде Адама сотворены, и како им имя, и когда им откровение будет?" Ответ гласит: "Прежде Адама сотвори Бог две души: единой имя Енох, а второй Алнафам (!), и повеле Еноху Господь землю владеть, Алнафаму – морем, и по сих сотвори Адама и уготова ему рай" (Забелин 2005: 992).

О замешательстве, которое вызывало все то же известие о "двух душах", узнаем из произведения князя Семена Ивановича Шаховского, заметной фигуры среди литераторов первой половины XVII в. На его разностороннем творчестве лежит отпечаток мировоззренческого кризиса, пережитого подданными Московского царства в Смутное время. Закономерно, что писателей той эпохи волновали все те же вопросы о начале и конце Мироздания. Произведение Шаховского помещено в сборнике его сочинений под маловыразительным заголовком *Вопросих некоего любомудреца о неудобобразумных вещех. Тогожде* (РГБ, ф. 173/I, № 213, л. 329-331)⁶. Автор задает не названному по имени адресату три вопроса, касающихся трудных для понимания, а потому не дававших ему покоя пассажей в библейских известиях о Сотворении Мира (Ляпин 2022). Первым ставится вопрос о том, кто же они такие Енох и Левиафан:

Вопросих твоего богоразумия онаго дня на беседе некоего благочестива мужа о недоуменных мне вещех, еже обретается в третьих книгах священника Ездры, сына Захариева, в главе десятой (!): 'В пятый, рече, день рекл еси седмой части, где бысть вода собрана, да сотворят животная, и летящая, и рыбы. И тогда, рече, сохранил еси две души, имя единой назвал еси Енох, и имя второй назвал еси Левиафам.' Ты же рекл еси не Енох, но инак некако. И сего ради дозрех в книзе бытейстей, и тако суть, яко и онагда рех ти. И по сем молю ти ся: разреши мое недоумение о тех двою животных, что есть Енох и что Левиафам, и чесо ради разлучи Бог единаго от другого? 'И не бо, рече, можаше седмая часть, где бысть вода собрана, снести их. И дал еси Еноху едину часть, иже (испр., в ркп. ине) осушена есть, да обитает на ней, где суть гор тысяща. А Левиафаму же дал седмую часть мокра и держал еси его, да будет в пожрение их же хочещи и когда хочещи.' Что суть сия словеса разреши, молю ся.

⁶ Ср. в тождественном по составу сборнике РГБ, ф. 173/I, № 214, л. 440 об.-443 об.

В рассказе 3-й книги Ездры Шаховскому (и его бывшему собеседнику) бросились в глаза те же сомнительные для знающего Книгу Бытия нюансы, что и Карпову на сто лет раньше. Правда, автор XVII в., в отличие от своего предшественника, имел возможность читать *Острожскую Библию* (ее он и называет “книгой бытейстей”), что явствует из разночтений приводимых цитат относительно *Геннадиевской Библии* (ср. “их же хощеси и когда хощеси” против “которых хощеси и коли хощеси” в рукописи 1499 г.).

В литературе XVII в. 3-я книга Ездры была у всех на слуху. Повышенный интерес к ней связан с религиозным брожением, которое отличает духовную атмосферу Московской Руси в это время. Как и прежде, люди обращают мысленный взор к событиям, которыми отмечено начало Мира, и особенно к пророчествам, которые предрекают его конец. Характерно, что выписки из соответствующих глав сопровождают копировавшиеся тогда хронографы разных редакций (Андреев 1959: 106-107, 234). Начиная со второй половины XVII в., апокалиптические образы Ездры станут проходной темой у старообрядческих публицистов. Но тема оказалась востребованной и их оппонентами, что объяснимо. Изображение двуглавого орла на российском гербе служило неиссякаемым источником фантазии для барочных сочинителей, начиная с классиков силлабической поэзии Симеона Полоцкого и Сильвестра Медведева. Первый прямо называет царя орлом⁷, второй олицетворяет нарисованную на гербе символическую фигуру, так что под пером стихотворца орел, наравне с членами семьи и подданными, оплакивает умершего царя Феодора Алексеича (Новиков 1790: 98). Ассоциации с видением Ездры не смущали апологетов. В одной из своих Иверских декламаций (1660 г.) Симеон Полоцкий дает такое толкование трехглавому орлу Ездры (уничтоженные головы означают, согласно его объяснению, погибшие “слинску, и перску, и римское власти”), которое позволяет поэту уподобить царя Алексея Михайловича орлу, но орлу особенному, отличному от увиденного Ездрой – “обновившемуся” (ср. Пс. 102:5). Так сравнение превращается в панегирик (Сазонова 2006: 722-723).

Наиболее оригинальную трактовку образа предложил ученейший Юрий Крижанич, которого называют первым идеологом панславизма. Явившийся в Москву в надежде вернуть схизматиков в лоно латинской церкви, Крижанич в 1661 г. был сослан в Тобольск. Там он написал самый знаменитый свой трактат, известный в историографии под условным названием *Политика*. В трактате, решительно отвергнув идею *translatio imperii*, автор заявляет, что Римское царство, во исполнение пророчества Даниила, безвозвратно погибло и восстановлению не подлежит. Правителям Руси негоже примерять к себе титул царя и римский герб. По мысли Крижанича, ассоциирующийся с Римом титул “царь” менее почетен, чем “король”, которым он и награждает русского самодержца. Само римское имя, считает он, навлекает проклятие

⁷ См. в ‘книжице’ Симеона *Гуль доброгласная* (Еремин 1953: 129-132). Ср. *Орел российский* – другую его ‘книжицу’, образец эмблематической поэзии, где образ орла вынесен в заголовок.

на его носителя, поэтому тот, кто называет “Русское королевство” Третьим Римом, не может быть другом этому “королевству”. Три головы орла в видении Ездры погибли подобно тому, как закончили свое существование три державы – Римское царство при Ромуле Августуле, Византия вместе с убитым турками василевсом Константином Палеологом, наконец, западная империя с последним венчанным “немецким царем” Карлом V (Тихомиров 1965: 288-297, 624-636). Некоторые новые мысли высказаны словоохотливым писателем в составленном десятилетием позже (1674 г.) сочинении, который издатели озаглавили как *Толкование исторических пророчеств*. Между прочим, пользуясь формулировками из *Donatio Constantini*, Крижанич отделяет от языческого Рима тот духовный и непоколебимый, который отдан был преемникам апостола Петра. “Ездриному пророчеству” отводится в новом сочинении целый раздел (Соколов 1891: 11-15). Здесь автор возвращается к несостоятельности идеи Третьего Рима, приписывая ее изобретение Константинопольскому патриарху Иеремии. Именно от его имени “великое Росийское царствие” объявлено Третьим Римом в *Уложенной грамоте* об учреждении русской патриархии (Catalano, Rašuto 1989: 187). С грамотой Крижанич познакомился по *Кормчей* в издании 1653 г. (Синицына 1998: 257-259). Писатель удивляется, как патриарху Иеремии не пришло в голову соотнести формулу *Москва – Третий Рим* с видением Ездры из 3-й книги. Отметим, что Крижанич, вероятно, взял с собой в Тобольскую ссылку латинскую Библию, ибо он, согласно принятому в ней счету, неизменно называет 3-ю книгу четвертой.

Старообрядцы оставили многочисленные отклики на видения Ездры, мы остановимся только на самых показательных из них. Сопrotивление церковной реформе с первых дней раскола и на протяжении всей его дальнейшей истории было проникнуто напряженным ожиданием конца света. Закономерно поэтому, что выписки, ссылки, толкования 3-й книги Ездры встречаются уже в произведениях, принадлежащих писателям из первого поколения старообрядцев. Безусловным авторитетом у них пользовался юродивый Афанасий, во иноках Авраамий. Единомышленники отдавали ему на суд свои писания. Подготовленный им в 1667-1669 гг. *Христианоопасный щит веры против еретического ополчения* представляет собой свод важнейших полемических сочинений противников никоновских “новин”, включая собственные писания составителя свода. Твердость в вере Авраамий доказал, приняв мученическую кончину: в 1672 г. он был сожжен на Болотной площади. Непосредственной причиной казни вольнодумца послужила написанная им на имя царя в резких тонах *Челобитная*. Указывая на несчастья, постигшие страну в наказание за нововведения Никона, автор напоминает о знамениях последних времен, которые ангел открыл Ездре (3 Езд. 5: 1, 8-10):

Придет, рече, время последнее, живущии на земли обременени будут даньми великими, и скрется путь правды, и будет царство неплодно от веры, труси будут по местом, и огонь безпрестани опустится, и в сладких водах сланы обрящутся. И тогда разум в хранилищи своем разлучится, изыщется от многих и не обрящется, и

неправда же и воздержание умножится на земли” (Материалы, VII: 264)⁸.

Столь же авторитетным документом для противников реформы, как *Христианоопасный щит* Авраамия, можно считать рукописный сборник *РГБ, ф. 17, № 883*, найденный И.М. Кудрявцевым. Вероучительное достоинство книги сочли необходимым дополнительно подтвердить пустозерские узники (протопоп Аввакум, священник Лазарь, дьякон Федор, инок Епифаний), которые скрепили ее собственноручными подписями. На л. 136-197 об. рукописи находится незаглавленное и безымянное *Сказание об Антихристе и о Страшном Суде*. *Сказание* представляет собой искусную компиляцию, сплавленную из многих библейских и внебиблейских источников, среди которых и 3-я книга Ездры (Кудрявцев 1972: 167).

Старообрядцы не могли, конечно, пройти мимо аналогии между орлом на российском гербе, столь рьяно воспевавшимся панегиристами, и другим орлом – проклятым и уничтоженным Богом, как то показано в пятом видении Ездры. В *Послании* дьякона Федора сыну Максиму, важнейшем памятнике для понимания истории старообрядческого протеста, упоминается некая “книга Орел” (Титова 2003: 158). Книга, если верить высоко ее оценивающему автору *Послания*, была вдобавок снабжена каким-то толкованием (“толковал он Орел от Ездриных книг”). Соединение в этой характеристике слова “орел” со ссылкой на книгу Ездры не оставляет сомнений, какой именно библейский текст имел в виду писатель. В статье, специально посвященной не дошедшей до нас загадочной книге, Т.А. Опарина пишет, что, возможно, существовали какие-то особые толкования на 3-ю книгу, которые читал и по-своему интерпретировал Федор (Опарина 1990). Не стоит сбрасывать со счета и более простое объяснение: по рассказу Библии символическое содержание образов, которые Всевышний явил Ездре в семи видениях, каждый раз раскрывает визионеру ангел. Его объяснения и являются, собственно говоря, толкованиями, иногда довольно подробными. Не исключено, что сама “книга Орел” представляла собой собрание выписок из разных произведений эсхатологического содержания, каких немало обращалось в русской письменности. Если выдержка из 3-й книги о пятом видении Ездры находилась в таком цветнике на первом месте, это вполне могло послужить основанием, чтобы назвать “Орлом” целый сборник.

В то время как об интерпретации пятого видения Ездры дьяконом Федором можно только догадываться, о толкованиях, которые предложил старообрядческий священник Самойла, служивший в церкви Черкаска, сохранились самые подробные сведения. Правда, Самойла не успел изложить свои взгляды на бумаге. Его понимание библейской книги запечатлено в обширном комплексе документов, отражающих московский сыск о противниках церковной реформы среди донских казаков. У них

⁸ Ср. ссылку на те же знамения Ездры в другом сочинении Авраамия (Материалы, VII: 428), а еще в челобитной Антония, бывшего архимандрита Спасо-Муромского монастыря (Материалы, VIII: 121).

дело чуть было не дошло тогда до открытого мятежа (ДАИ, XII: 137-215). Как Самойла признался на допросах, он удостоился видения, вдохновленный которым открыл в себе учительный дар. Он стал не только читать проповеди в церкви, но также разъяснять книжную премудрость частным образом. “И в домех, кто позовет, читал же и сказывал из тех же книг, да из Библии и из Ездрых книг, как в них напечатано в 11 главе в 3 книге о последних временах и о иных превеликих таинственных делах”. Для своих просветительских бесед он купил Библию московского издания. Сравнив напечатанное там изображение двуглавого орла с орлом из видения Ездры, он пришел к выводу, что под библейским орлом нужно понимать покойного царя Алексея Михайловича, а три головы орла – это царевы дети Иоанн, Петр и София. Самойла стремился дать символическое толкование каждой из деталей в апокалиптическом образе орла, каким он описан у Ездры. Своей экзегезе новоявленный пророк придавал государственное значение. Он соглашался поделиться открывшимся ему провидческим знанием только со специально уполномоченными властями человеком (“и то он объявит, кому великие государи укажут”). Желание Самойлы было исполнено, так что он удостоился поведать о “таинственных и великих делах” лично боярам В.В. Голицыну и А.В. Голицыну. Участь его это, понятное дело, не изменило: 10 мая 1688 г., Самойлу, вместе с другими “ворами и расколщиками”, казнили на Красной площади.

Для сторонников “древлего” благочестия конец православию в лоне официальной церкви настал тогда, когда Никон в 1652 г. занял патриарший престол. Движение истории остановилось, человечеству надлежит жить теперь в напряженном ожидании конечной расплаты за грехи. Ориентация на последний Суд Божий придавала силы участникам религиозного протеста в их стремлении противостоять ненавистным им нововведениям духовной и мирской власти. Нужно понимать, что на протяжении всей последующей истории старообрядчества, хотя оно и распалось со временем на многочисленные согласия, идеологи оппозиции и отстаивающие ее интересы публицисты опирались на один и тот же круг книжных авторитетов. Авторитет каждого памятника определялся, прежде всего, древностью памятника, благодаря чему противники официальной церкви стали верными хранителями основ древнерусской духовной культуры. Ощущение близящегося конца света объясняет повышенный запрос в среде традиционалистов на литературу апокалиптического содержания. Сложившаяся в этой среде ситуация обеспечила 3-й книге Ездры ее законное место в комплексе текстов, живописующих ужасы, которые ждут людской род перед Вторым Пришествием.

Главное место в комплексе занимало Откровение Иоанна Богослова. Стоит, правда, вспомнить, что его привилегированный статус обеспечил библейскому памятнику на Руси не только (и даже не столько) текст, но и украсивший его в XVI в. грандиозный цикл красочных миниатюр. Лицевой Апокалипсис, к которому не найдено близких аналогий в византийском и западноевропейском искусстве, относится к числу книг, особенно любимых старообрядцами. Однако о видениях Ездры они тоже не забывали. В незаглавленном старообрядческом *Послании XVIII в.*, автор кото-

рого доказывает антихристову природу русского царя, уподоблявшегося панегиристами орлу, публицист проецирует изображенного на российском гербе двуглавого орла на орла из пятого видения. При этом в своих обличениях составатель *Послания* манипулирует и образами из последней книги Нового Завета (Гурьянова 1988: 118-122). Случалось, выписку из 3-й книги все о том же видении Ездры, наряду с более или менее полным набором предсказаний о конце света, включали в одну и ту же рукописную книгу рядом с Лицевым Апокалипсисом (Подковырова 2016: 392-403).

В одной статье невозможно подробно рассмотреть великое множество поздних старообрядческие опытов в толковании видений Ездры, сопоставлявшихся с иными текстами родственного содержания (ср., например: Першина 2012; Старухин 2014; Боровик 2018). Заканчивая на этом наши разыскания, считаем нужным подчеркнуть, что значение апокалиптических мотивов (а значит, и варьирующей их 3-й книги Ездры) для русской культуры новейшего времени никоим образом не ограничивается старообрядческой средой. Накануне и в ходе революционных потрясений подобные мотивы с новой силой реанимируются в культуре модерна, воплощаясь как в беллетристике, так и в трудах религиозных философов. Достаточно вспомнить трилогию *Христос и Антихрист* Д.С. Мережковского, *Память* Н.С. Гумилева, *Краткую повесть об Антихристе* Владимира Соловьева, *Апокалипсис нашего времени* В.В. Розанова и многие другие произведения. Но феномены такого рода обладают в разной социальной и культурной среде собственной спецификой, а потому апокалиптика русского модерна нуждается в самостоятельном исследовании.

Сокращения

БАН:	Библиотека Академии наук.
ГИМ:	Государственный исторический музей.
ДАИ:	<i>Дополнения к Актам историческим, собранные и изданные Археологической комиссией</i> , I-XII, Санкт-Петербург 1846-1872.
Максим Грек:	Н.В. Сеницына (ред.), <i>Преподобный Максим Грек. Сочинения</i> , I-II, Москва 2008-2014.
РНБ:	Российская национальная библиотека.
СлХI-XVII:	<i>Словарь русского языка XI-XVII вв.</i> , I-XXXII, Москва 1975-2023.
Материалы:	Н.И. Субботин (ред.), <i>Материалы для истории раскола за первое время его существования</i> , I-IX, Москва 1874-1894.
РГБ>	Российская государственная библиотека.

Литература

- Алексеев 1999: А.А. Алексеев, *Текстология славянской Библии*, Санкт-Петербург 1999.
- Алексеев 2019: А.А. Алексеев, *Чтение Библии в Древней Руси*, “Актуальные вопросы церковной науки”, 2019, 2, с. 209-217.
- Андреев 1959: А.И. Андреев (ред.), *Описание Рукописного отдела Библиотеки Академии наук СССР*, III/1, Москва-Ленинград 1959².
- Боровик 2018: Ю.В. Боровик, “Времена, они меняются”: *Дискуссии уральских старообрядцев о прошлом и будущем в контексте поисков “истинного” священства в конце XIX в.*, “Государство, религия, церковь в России и за рубежом”, 2018, 1, с. 253-274.
- Буланин 1984: Д.М. Буланин, *Переводы и послания Максима Грека: Неизданные тексты*, Ленинград 1984.
- Вернер 2019: И.В. Вернер, *Интерлинейная славяно-греческая Псалтырь 1552 г. в переводе Максима Грека*, Москва 2019.
- Вернер 2022: И.В. Вернер, *Переводческие стратегии острожских редакторов в III (IV) Книге Ездры*, в: Е.А. Кузьминова (ред.), *Острожская Библия и развитие библейской традиции у славян*, Москва 2022, с. 149-165.
- Горский, Невоструев 1855: А.В.Горский, К.И. Невоструев, *Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки*, Москва 1855.
- Гурьянова 1988: Н.С. Гурьянова, *Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма*, Новосибирск 1988.
- Евсеев 1917: И.С. Евсеев, *Собор и Библия*, Петроград 1917.
- Еремин 1953: И.П. Еремин (ред.), *Симеон Полоцкий. Избранные сочинения*, Москва-Ленинград 1953.
- Журавель 2012: О.Д. Журавель, *Литературное творчество старообрядцев XVIII-начала XXI в.*, Новосибирск 2012.
- Забелин 2005: И.Е. Забелин, *Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях*, Москва 2005.
- Иванов 1969: А.И. Иванов, *Литературное наследие Максима Грека*, Ленинград 1969.
- Коваленко 2018: К.И. Коваленко, *Азбуковник Давида Замаряя как источник по русской лексикографии XVII в.*, Дисс., Санкт-Петербург 2018.
- Ковтун 1989: Л.С. Ковтун, *Азбуковники XVI-XVII вв.: Старшая разновидность*, Ленинград 1989.

- Кудрявцев 1972: И.М. Кудрявцев, *Сборник XVII в. с подписями протопопа Аввакума и других пустозерских узников*, "Записки Отдела рукописей [Гос. библиотеки СССР им. В.И. Ленина]", XXXII, 1972, с. 148-212.
- Лотман 1996: Ю.М. Лотман, *Об "Оде, выбранной из Иова" Ломоносова*, "Из истории русской культуры", IV, 1996, с. 637-656.
- Лурье 1960: Я.С. Лурье, *Заметки к истории публицистической литературы конца XV-первой половины XVI в.*, "Труды Отдела древнерусской литературы", XVI, 1960, с. 457-465.
- Ляпин 2022: Д.А. Ляпин, *Животные пятого дня и три вопроса князя С.И. Шаховского к одному мудрецу*, "Палеоросия", 2022, 1(17), с. 123-131.
- Новиков 1790: Н.И. Новиков (ред.), *Древняя российская вивлиофика*, XIV, Москва 1790².
- Опарина 1990: Т.А. Опарина, *К вопросу об использовании III книги Ездры в русской публицистике XVI-XVII вв.*, в: Д.С. Лихачев (ред.), *Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма*, Новосибирск 1990, с. 143-149.
- Пентковская 2016a: Т.В. Пентковская, *Новый Завет в переводе книжного круга Епифания Славинецкого и польская переводческая традиция XVI в.*, "Русский язык в научном освещении", 2016, 1(31), с. 182-226.
- Пентковская 2016b: Т.В. Пентковская, *С русского на сербский, с сербского на русский: Два опыта редактур церковнославянского текста в XVII в.*, "Stephanos", 2016, 3(17), с. 28-58.
- Першина 2012: М.В. Першина, *Об отношении старообрядцев-филипповцев к верховной власти в конце XIX в.*, "Гуманитарные науки в Сибири", 2012, 3, с. 42-45.
- Подковырова 2016: В.Г. Подковырова (ред.), *Описание Рукописного отдела Библиотеки Российской АН*, X/2, Москва-Санкт-Петербург 2016.
- Ромодановская 2005: В.А. Ромодановская, *Распространение переведенных с латыни частей Геннадиевской Библии. 2*, в: Е.К. Ромодановская (ред.), *Общественная мысль и традиции русской духовной культуры в истории и литературных памятниках XVI-XX вв.*, Новосибирск 2005, с. 256-266.
- Сазонова 2006: Л.И. Сазонова, *Литературная культура России: Раннее Новое время*, Москва 2006.
- Синицына 1998: Н.В. Синицына, *Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV-XVI вв.)*, Москва 1998.
- Соколов 1891: М.И. Соколов (ред.), *Собрание сочинений Юрия Крижанича*, II, Москва 1891.

- Старухин 2014: Н.А. Старухин, *Неизвестное сочинение сибирского белокриницкого писателя Г.А. Страхова “Оправдание старообрядствующей иерархии по пророку Ездре”*, “Гуманитарные науки в Сибири”, 2014, 4, с. 54-57.
- Титова 2003: Л.В. Титова, *Послание дьякона Федора сыну Максиму – литературный и полемический памятник раннего старообрядчества*, Новосибирск 2003.
- Тихомиров 1965: М.Н. Тихомиров (ред.), *Юрий Крижанич. Политика*, Москва 1965.
- Успенский 2002: Б.А. Успенский, *История русского литературного языка (XI-XVII вв.)*, Москва 2002³.
- Франко 1907: I. Франко, *Причинок до студій над Острожською Библиєю*, “Записки Наукового товариства імени Шевченка”, LXXX, 1907, с. 5-18.
- Bensly 1895: R. Bensly, *The Forth Book of Ezra*, Cambridge 1895.
- Catalano, Pašuto 1989: P. Catalano, V. Pašuto (a cura di), *L’idea di Roma a Mosca, secoli XV-XVI: Fonti per la storia del pensiero sociale russo*, Roma 1989.
- De Michelis 1986: C. De Michelis, *Origine e interpretazione della “Terza Roma” in Filofej (1523)*, в: P. Catalano (a cura di), *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia*, Napoli 1986, с. 521-527.
- MacRobert 2018: C. MacRobert, *Maksim Grek in Linguistic Context*, в: V.S. Tomelleri, I.Verner (eds.), *Latinitas in the Slavic World: Nine Case Studies*, Berlin 2018, с. 173-205.
- Orlov 2023: A. Orlov, *Eschatological Consumption of Leviathan and Behemoth as Revelation of the Messianic Torah*, в: A. Orlov (ed.), *Watering the Garden: Studies in Honor of D.Dempsey*, Piscataway (NJ) 2023, с. 239-285.
- Stone 1990: M. Stone, *Fourth Ezra: A Commentary on the Book of Fourth Ezra*, Minneapolis 1990.
- Strémooukhoff 1953: D. Strémooukhoff, *Moscow the Third Rome: Sources of the Doctrine, “Speculum”*, XXVIII, 1953, I, с. 84-101.

Abstract

Dmitrii Mikhailovich Bulanin

The Third Book of Ezra in the Religious Thought of Muscovy

The 3rd book of Ezra (4th in the Vulgate) was translated from Latin into Church Slavonic along with a number of other Old Testament books at the end of the 15th century. The translation was done at the court of the Novgorod Archbishop Gennadij. By combining the new texts with the already existing translations, the archbishop compiled the first complete collection of Old and New Testament books in *Slavia Orthodoxa*. The Council of Trent excluded the 3rd(4th) book of Ezra from the biblical canon, but in Old Russia its reliability was not in doubt. This book attracted the attention of Russian writers of the 15th-18th centuries much more than other Bible books translated from Latin. Their interest grew considerably during the years of spiritual crisis, because the content of the 3rd(4th) book of Ezra, which is an example of apocalyptic literature, corresponded to the religious quest of the people. The images of Ezra were projected onto the history of Russia and onto contemporary church problems. Outstanding writers took part in the discussion of the chapters concerning the creation of the world and its possible future, Fëdor Karpov, prince Semën Šachovskoj, Simeon Polockij among them.

Keywords

Translatio Imperii; Eschatological Consumption; Exegesis; Panegyric; Diatribe.