



ФИЛОЛОГИЯ PHILOLOGY

УДК 821.161; 246.6; 264-913

С. К. Севастьянова

«УМОЗРЕНИЕ» В ОБЛАЧЕНИИ (К ВОПРОСУ О БОГОСЛОВСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ УЧЕНИИ ПАТРИАРХА НИКОНА)³⁸

В статье сравниваются толкования архиерейского облачения, составленные патриархом Никоном и оппонентом Никона Газским митрополитом Паисием Лигаридом, который, представив собственное объяснение духовного значения богослужебных одежд, спровоцировал Никона на полемику об этом. Объяснения духовного значения облачений патриарх Никон включил в «Возражение» – его главный полемический труд. Сделан вывод о наличии у патриарха Никона собственного богословско-антропологического учения.

Ключевые слова: патриарх Никон, Газский митрополит Паисий Лигарид, архиерейское облачение, литургические толкования византийских отцов-толкователей, «Возражение».

S. K. Sevastyanova

“SPECULATION” IN THE GARB (ON THE THEOLOGICAL AND ANTHROPOLOGICAL DOCTRINE OF PATRIARCH NIKON)

The article “Speculation’ in the Garb (On the theological and anthropological doctrine of Patriarch Nikon)” is dedicated to the study of the spiritual (notional) value of the episcopal vestments, which gives Patriarch Nikon in connection with his polemic on the issue of Gaza with Metropolitan Paissy Ligarid. The study of the composition of the library of New Jerusalem Monastery, founded by Patriarch Nikon, found that he knew the writings of Byzantine Fathers commentators’ liturgy, liturgical actions, objects, and the episcopal vestments and used them in his explanations. But two sources were for the patriarch of the most authoritative, published in the Moscow printing house in 1655–56, the book, “Blueprint” and the work of St. Gregory of Sinai “On the Church Authorities”. Metropolitan of Gaza claimed that the garment is an emblematic image of the moral qualities of the priest. Of the virtues that the bishop should have, he singled out meekness, truth, patience and chastity. Keeping with the teachings of the Holy Fathers, Patriarch Nikon characterized as an integral part of his spiritual and corporeal beings. As the Metropolitan of Gaza, as Patriarch Nikon, considered no different Christian piety and fidelity to the Orthodox Church, of the symbolism of the episcopal vestments revealed through the characterization of the moral qualities of the Metropolitan. Following the Holy Fathers, Patriarch Nikon claimed that the bishop during the liturgy symbolically likened to Christ. Therefore, the spiritual content of the episcopal vestments, he saw through the three pillars of the spiritual foundation of the Church: the fruits of the Holy Spirit (as a set of Christian virtues), the gifts of the Holy Spirit (as a special thanksgiving, served by a priest), and the Holy Mysteries that feed them. By building their own theological and anthropological study of the fruit of the Holy Spirit as the robes of Christ, Patriarch Nikon gave an explanation of the spiritual meaning of the following elements set episcopal vestments: alb, stole, cuffs, belt, epigonaty, wand, cloak (or sakkos) omophorion, cross, Panagia, miter. Liturgical garments as a mirror of the soul and the spiritual

³⁸ Статья написана в рамках проекта IX.87.1.2 «Художественная литература в системе словесной культуры: сюжеты, мотивы, жанры».

transformation of the priest, two topics that complemented and helped open the main topic of debate Patriarch Nikon with his opponent, the superiority of the priesthood over the kingdom. The rise of the priesthood, Nikon understood as the rise of religious rank, this idea vigorously and persistently carried out in his reform efforts. The idea of the rise of the priesthood as the embodiment of all spiritual penetrating the Russian Orthodox culture and way of life, consistent with the interpretation of the patriarch of the speculative value vestments as a bishop, the highest in the degree of the church hierarchy. Invested for the divine liturgy a bishop symbolizes the head of the Orthodox kingdom, the kingdom of Orthodox Christians, for whom it represents the spiritual and moral ideal, embodied in Christ.

Keywords: Patriarch Nikon, Metropolitan of Gaza Paissy Ligarid, the bishop's vestments, liturgical interpretation of the founding fathers of the Byzantine commentators, "Objection".

Одна из совершенно не исследованных тем «Возражения, или Разорения» патр. Никона на вопросы – ответы Стрешнева-Лигарида (цит. по рук. ГИМ, Воскресенское собр., № 133; далее: В) – толкование патриархом символического значения храма, богослужебных вещей и священнических облачений³⁹. В 14 и 23 взрр. он касался темы (В, л. 100 об. – 101 об., 255–268 об.). Даже при поверхностном знакомстве с этими объяснениями очевидно, что они прочно базируются на материале святоотеческих толкований литургии, основу которого составили сочинения византийских отцов-толкователей. Переведенные со славянских и греческого языков в XI–XVII веках их труды были усвоены русскими книжниками как в форме анонимных сочинений и их фрагментов, так и систематизированных сводов-обобщений о литургии, которые оказали влияние на формирование православного литургического чина.

Какие из толкований архиерейских облачений были известны патр. Никону? Несомненно, патриарх знал и канонические, и анонимные тексты. Творения, подписанные именами свт. Кирилла Иерусалимского и Германа Константинопольского, св. Дионисия Ареопагита и преп. Максима Исповед-

ника, свт. Софрония Иерусалимского и преп. Григория Синаита – известных толкователей литургических действий и предметов, на протяжении многих веков включались в индексы истинных книг и составляли основу богословского раздела монастырских библиотек. Рукописи с каноническими и анонимными текстами о чинопоследовании и предметах службы находились в библиотеке Воскресенского Ново-Иерусалимского монастыря, причем многие из них были вкладом самого патр. Никона.

В 1653 году по просьбе патр. Никона находившийся в Москве константинопольский патр. Афанасий III (Пателар) написал «Толкование божественных литургии, егда священнодействует архиерей по чину и обычаю восточных церкве». В том же году константинопольский патр. Паисий I прислал патр. Никону книгу «Скрижаль», которая вскоре была переведена с греческого языка и издана в 1655–56 годах на Московском печатном дворе (далее: С). Главный источник Скрижали – толкования богослужебных действий и вещей архиеп. Николая Кавасилы, дополненные фрагментами из сочинений патр. Германа, блж. Симеона Солунского, св. Дионисия Ареопагита, Никифора Ксанфопула и др. В Скрижали были напечатаны и ответы патр. Паисия I на вопросы, заданные ему патр. Никоном в июне 1654 года при подготовке к церковному Собору 1655 года; содержание некоторых из них касались духовного значения архиерейского облачения.

³⁹ В статье приняты сокращения: ап./апп. – апостол/-ы; архиеп. – архиепископ; блж. – блаженный; взрр. – возражения; гл. – глава; еп. – епископ; игум. – игумен; изд. – издание; митр. – митрополит; мчц. – мученица; патр. – патриарх; преп. – преподобный; св./свв. – святой/-ые; свт./свтт. – святитель/-и.

По убеждению митр. Паисия Лигарида, архиерейское облачение являет собой символический образ морально-нравственных качеств священнослужителя: «Паки глагоleshь, толкуя о одежде архиерейской: “Не видиши ли, все облачение архиерейское, что есть кротость одежды и правды?”» (В, л. 255) – цитирует митрополита патриарх и заключает: «Паки глаголеши: “Яко что архиерейское облачение являет: терпѣние, кротость, цѣломудрие и богоизбранная всѣхъ добродѣтелей правда”. Хвалиши терпѣние инѣмъ, а сам, ничто же терпя, являешися. Кротость ублажаеши, а самъ, яко левъ, яришися, или яко песь от явныхъ // твоихъ сердечныхъ сокровищъ неистовуешъ. Цѣломудрие похваляеши, самъ присно прелюбы дѣеши. Добродѣтель и правду любити закониси, сам не престаеши, враждуя» (В, л. 268–268 об.).

По Лигариду, облачение архиерея знаменует не все плоды духовной мудрости, лишь: кротость, правду, терпение и целомудрие. Этот ряд, далеко не полное «собрание всѣхъ добродѣтелей», состоит из двух категорий, описанных в апостольском учении о добродетелях [1, с. 473–477]: божественные добродетели Христа – правда, терпение и кротость; добродетель аскетического образа жизни – целомудрие. Подробный список добродетелей – «плодов духа» – озвучен ап. Павлом в обращении к Галатам (Гал. 5: 22–23) и к Тимофею (1 Тим. 6: 11); ап. Петром составлен перечень «великих и драгоценных обетований» (2 Петр 1: 5–7).

В русле святоотеческого учения одежду священнослужителя можно охарактеризовать как неотъемлемую часть его духовно-телесного существа. Что же касается богослужебных облачений, то, в согласии с общими понятиями о церковной символической, они таинственно содержат в себе благодатную силу своих первообразов – небесных одежд. Как и все предметы, употребляемые для совершения Евхаристии, облачение наделялось

«таинственным смыслом», и к тому, кто облачался для службы, предъявлялись особые требования. Газский митр. Паисий Лигарид, по мнению патр. Никона, никогда не отличался христианским благочестием и верностью православию: на протяжении всего «Возражения» патриарх не устает называть его лицемером и притворщиком, «зломным» и «некнижным», «лжесловцем», «писателем неправды и беззакония». Не случайно, завершая 23-е возр., патр. Никон обращается к митр. Паисию словами Христа к смеющимся над Ним фарисеям: «Вы бо, – рече Господь, – оправдаете себе пред челоуѣки; Богъ же вѣсть сердца ваша» [Лк. 16: 15]. Символику архиерейского облачения патр. Никон раскрывает через характеристику нравственных качеств митрополита, выстраивая собственное богословско-антропологическое учение о плодах Св. Духа как одеждах Христовых.

Полемизируя с Лигаридом о духовном содержании архиерейского облачения, патр. Никон заметил: «Что же все не по ряду писалъ еси о священныхъ одеждахъ архиерейскихъ и сие скудно зѣло? Какъ самъ малоумень, так и святыя Таинства описалъ безумно» (В, л. 258 об.). Как видно, патр. Никон особо подчеркнул роль святых Таинств, подающих Божественную благодать для исполнения добродетелей.

Рассуждая об облачении, патр. Никон неоднократно упрекает газского митрополита в «недостойнстве» занимать им степень священства, в слабости веры, указывает Лигариду на то, что писания его «полны неправды и беззакония», осуждает его поступки. Возможно, таким образом патр. Никон показывает, что облачающийся в священнические одежды газский митрополит не имеет особых благодатных дарований, которые, согласно Св. Писанию, подаются клиру для служения Церкви. Главным образом, это происходит в таинстве Хиротонии, когда служители Церкви соответственно своему служению наделя-

ются благодатными полномочиями. Обилие благодатей – чрезвычайных даров и дарований Св. Духа – обуславливается чистотой сердца их принимающего: «Не приходит Господь, ниже воплощается в сердца злобы» (В, л. 263 об.), – восклицает патр. Никон, обращаясь к митр. Паисию. Как семь даров Св. Духа истолкованы одежды архиерея в Скрижали (С, л. 105). В наиболее полном виде дарования Св. Духа перечислены пророком Исаией и названы именами семи Его духовных действий (Ис. 11: 2–3). Семь даров Духа, как учат богословы, размещены пророком в последовательности от наибольших к основным. Дух Господень – высший дар, состоящий в самом близком пребывании в Боге. Дух премудрости и разума – охватывает интеллектуальные качества служителя Божия, проникая в суть вопросов веры и нравственности. Дух совета (рассудительности) и крепости – распространяется на деятельные качества священнослужителя. Дух ведения и благочестия (или страха Божия) – обнимает собой религиозно-нравственную основу служителя Божия и помогает познавать истины веры [2].

Вся полнота дарований – так понимаются Св. Отцами семь чрезвычайных даров Св. Духа – есть духовно-нравственный идеал, воплощенный в Христе. Во время литургии архиерей символически уподобляется Христу – это объяснял патр. Никону константинопольский патр. Паисий I [3, с. 333]. Блж. Симеон Солунский утверждал, что облачение архиерея в храме указывает на пришествие Бога в мир [4, с. 399]. Таким образом, духовное содержание архиерейского облачения рассматривается патр. Никоном через три важные составляющие – основу духовного фундамента Церкви – плоды Св. Духа (как комплекс христианских добродетелей), дары Св. Духа (как особые благодарения, подаваемые священнослужителю свыше) и св. тайны, которые их питают.

Чтобы выяснить, на какие тексты-толкования символического значения архиерейского облачения опирался патр. Никон в полемике с газским митр. Паисием Лигаридом, автором статьи привлечены следующие сочинения, имевшие рукописную и печатную историю в России до середины XVII века:

1. «Толковая служба» – компилятивное сочинение, в котором собраны все толкования на литургию, известные в домонгольской Руси (содержание памятника – [5; 6]):

1.1. «Сказанье церковное» – древнеславянский перевод «Церковной истории» патр. Германа I (далее: СЦ) [7, с. 323–370];

1.2. «Слово о церковнѣм сказании» – толкование, древнейший текст которого находится в составе Троицкого списка сборника «Златая цепь» (далее: ЗЦ) [8, с. 58–64];

1.3. «Слово св. Василья. Толк ученическаго чина» – краткая статья в вопросоответной форме из сборника «Златая цепь» (далее: ВВ) и редакция статьи (далее: ВВр) [8, с. 64–66; 9, с. 44–45];

2. «Софронія, патріарха ієрусалимскаго слово, содержащее всю церковную историю и подробное объяснение всего, что совершается въ божественномъ священнодѣйствіи» – толкование, приписываемое св. Софронію (далее: СИ) [9, с. 24–38];

3. Григорий Синаит «Что есть образъ иноческаго жительства и что образования коегождо истина» – отрывок из раздела «О церковнѣм священноначальствіи» его трактата – ГИМ, Синодальное собр. № 385, л. 122–125 об. (далее: ГС);

4. Изданные в «Скрижали» толкования литургии св. Николая Кавасилы и свт. Симеона Фессалоникийского с параллельными сравнениями, с отрывками из сочинений этих авторов, изданных в XIX–XX веках отдельно (далее: НК [10, с. 113–114] и СФ [4, с. 377–424; 11] соответственно);

5. Три статьи, изданные в Кормчей (М., 1653): «Правило иереомъ, иже не облачаются во вся священныя ризы ли не-

разумиємъ, или гордостію, или лѣностию», «Разумъ о сложении обою закону Христова иерейства и образа скимнаго» и «Сказание о мантии патриарховѣ и митрополитовѣ, и архиепископовѣ, и что есть именованіе патриархово и митрополита, и архиепископа, и епископа, и архимандрита, и игумена, и протопopa, и протодиакона, и презвитера, и диакона» (далее: Кпр, Кр и Кск соответственно);

6. «Паисий, милостию Божіею архиепископъ Константинопольскій, Новаго Рима и вселенскій патриархъ» – изъясненіе божественной литургии патр. константинопольскаго Паисія, напечатанное в «Скрижали» (далее: ПК).

Богослужебные одеяния духовенства делятся на одежды диаконскіе, иерейскіе и архиерейскіе. Священник имеет все диаконскіе одеяния (стихарь, орарь и поручи) и те, что присущи его сану (подризник, епитрахиль, поручи, пояс, палица), епископ – все священническіе одежды и присущіе ему сану архиерея (омофор, саккос) [12] (НКС IV, с. 117–148).

Стихарь: «Стихарь, – по мнению газскаго митрополита, – образуеть ангелскую чистоту и свѣтлаго архиерейскаго житія» (В, л. 255).

Стихарь – это общее для священства всех степеней и самое древнее богослужебное одеяние. У архиереев – это подризник, нижнее облачение, поверх котораго надеваются прочіе одежды. В святоотеческих и богословских толкованіях символическаго значенія стихаря выделяются несколько аспектов:

1) Святость Бога и световидность небесных сил («ангельская чистота» – у Лигарида) (СИ, с. 29, 30; ВВр, с. 44).

2) Чистота священнаго чина («свѣтлое архиерейское житіе» – у Лигарида) (ГС, л. 124 об). При надеваніи подризника-стихаря, как указано в изданіях Служебников времени патр. Никона (напр., М., 1655 и 1656; далее: Сл 55 и Сл 56), священник произносит

молитву: «Возрадуется душа моя о Господѣ» [Пс. 34: 9]» (Сл 56, л. 276); в дониконовских Служебниках (напр., М., 1627, 1633, 1640, 1651; далее: Сл 27, Сл 33, Сл 40 и Сл 51) архиерей проговаривал молитвы, произносимые диаконом: «Да возрадуется душа моя о Господѣ [Пс. 34: 9]. Облече бо мя в ризу спасенія и одежду веселія обложи мя, якъ на жениха возложи на мя венец, и яко невѣсту украси мя красотою [Ис. 61: 10]» (Сл 51, л. 91 об.; Сл 40, л. 63 об.; Сл 33, л. 66 об.; Сл 27, л. 63 об.). Каноническій белый цвет архиерейскаго подризника полностью выражает то таинственное значеніе, какое связывали с ним учителя Церкви: и ангельская чистота, и чистота священнаго чина. Белый цвет соответствует небесным одеждам ангелов и людей-праведников (последніе «испраша ризы своя и убѣлиша ризы своя во крови агньчи» [Отк. 7: 14]) и белым ризам Христа в Преображеніи (в песнопеніи чина Крещенія и на литургии Иоанна Златоуста, совершаемой в Лазареву субботу, вместо Трисвятаго поется: «Елицы бо в Христа креститесь въ Христа облекостесь» [Гал. 3: 27]). Это придает данному богослужебному одеянію двойной смысл. По формѣ и отделке стихарь является образом одежды земной жизни и страданія Христа Спасителя, но по цвету изображает одеяніе света Божественной славы (НКС IV, с. 127–128). Архиерей, духовно облакаясь в подвиги и страданія Сына Божія, очищает и убеляет душу свою, приобщается чистоте Иисуса Христа, свету Его Фаворской славы.

3) Страданія Спасителя (ЗЦ, с. 59; ВВ, с. 65; СИ, с. 29; СЦ, с. 333; С, л. 106, 133).

4) Учительная благодать иерарха и дары, данныя ему свыше и чрез него на всех изливаемые (СФ, т. 3, с. 17–19 (ср.: СЦ, с. 345)).

Из четырех толкованій духовнаго содержанія архиерейскаго стихаря-подризника, которые существовали в современной Лигариду греческой богослужебной практикѣ, митр. Паисий назвал два: «ангельская

чистота» и «свѣтлое архиерейское житие»; его объяснение «таинственного» значения стихаря созвучно толкованию Скрижали (С, л. 133). Однако Лигарид по-своему расставил, казалось бы, близкие по значению понятия «чистота» и «свет», соотнеся первое с ангелами, второе – с архиерейским житием.

В объяснении стихаря патр. Никон особо выделяет понятие «свет», которое в языковом сознании средневекового человека, как правило, соотносилось с явлениями нравственными. Свет – это сущностный атрибут Бога, следовательно, понятие это всегда ассоциировалось с радостью, чистотой и непорочностью; светносная природа Бога распространялась и на Его творения; понятие света соотносилось с миром земным и потусторонним – раем, тогда как тьма – с адом, с греховными явлениями [13, с. 240–241]. Обращаясь к Лигариду, патр. Никон выстраивает два цитатных ряда. В первом монтаже дихотомия «свет – тьма» ключевая: «Тако Господу глаголющу: “Азь есмь свѣту миру; ходяй по Мнѣ не имать ходити во тмѣ” [Ин. 8: 12]. Почто, слыша про свѣтъ, во тму беззакония отходиши? Христу глаголющу: “Не имать ходити во тмѣ”. И паки Господу глаголющу: “Вы есте свѣтъ миру” [Мф. 5: 14]» (В, л. 255).

Во втором монтаже антонимический ряд усилен и построен на дихотомии «свет» и «истина» – «тьма» и «грех»: «Послушай возлюбленнаго ученика Христова Иоанна Богослова, что есть свѣтъ, и навькни: “И си есть обѣтование, еже слышахомъ от Него, и повѣдаемъ вам, яко Богъ свѣтъ есть, и тмы в Немъ нѣсть ни единая. Аще речемъ, яко причастие имама с Нимъ, и во тмѣ ходимъ, лжемъ и не творимъ истины. Аще ли же во свѣтѣ ходимъ, яко Самъ есть во свѣтѣ, причастие имама другъ ко другу, и Кровь Иисуса Христа, Сына Его, очиститъ нас от всякого грѣха” [1 Ин. 1: 5–7]. “Аще свѣтъ, иже в тебѣ, тма, колми паче тма?” [Мф. 6: 23]. Которое ты причастие имѣеши ко другомъ, по писанию своему, покажи ми!»

(В, л. 255 об.). Понятие «свет» у патр. Никона – каноническое: это Господь и Его ученики. Примечательно, что в толкованиях Св. Отцов подобранных патр. Никоном цитат с концептом «свет» особо выделяется тема приобщения к Божественному свету, нравственного просветления и духовного очищения, спасения через веру и служение Христу. Второй цитатный ряд вводит еще одно ключевое понятие христианства – «Кровь Христа». Принятием Тела и Крови Христовой очищается и просвещается человеческая сущность.

Содержание и ключевые слова цитатных блоков напоминают суть двух величайших таинств Церкви – Крещения и Причащения. Новокрещеный после троекратного погружения в воду облачается в белую одежду, что знаменует возвращение человека к целостности и невинности, которыми он обладал в Раю, восстановление его истинной природы, не замутненной и искаженной грехом. Во время облачения новокрещеного священник проговаривает: «Облачается раб Божий (раба Божия имярек) в ризу правды во имя Отца и Сына, и Святого Духа. Аминь», и поется тропарь на 8 глас: «Ризу мне подаждь светлу, одеяйся светом, яко ризою, многомилостиве Христе Боже наш». После чина Крещения начинается чинопоследование таинства Миропомазания, сообщение новокрещеному дара Св. Духа. Это двойное значение белой одежды раскрывает истинный смысл обновления и вступления в новую жизнь. Архиерей, облеченный в стихарь, символизирует зримый образ Божественной чистоты и света. Во время таинства Причащения происходит реальное, живое соединение с Христом в той степени, в какой священник готов принять Его. Вся полнота Божества, вмещенная в святых дарах – Тело и Кровь Христовы, которые оживотворяют и одухотворяют душу и тело. Облаченный в стихарь архиерей символизирует и соединенное с Христом в таинстве Причащения свободное от греха человеческое естество. При помощи новозаветных

цитат патр. Никон показывает, что принять Божественную благодать готова только очищенная и просвещенная сущность облаченного в стихарь архиерея.

Таким образом, объясняя духовное значение архиерейского подризника, патр. Никон не только связывает его с нравственным обликом архиерея, но и трактует как возрождение нового человека. Не случайно патриарх восклицает, обращаясь к Лигариду: «Покажи намъ собою свѣтъ, понеже и ты архиерейскою одѣянъ одеждою, // аще и недостойнѣ носиши ю, по неправдѣ твоей, явной в писмѣ твоемъ» (В, л. 255–255 об.). Необходимо заметить, что тема света – ключевая в святоотеческих учениях, тем не менее она может указывать на связь патр. Никона с определенным кругом авторов, исповедующих «метафизику света»: понятие «свет» в нематериальном значении (как «Божественный свет», «свет изнутри» и «Фаворский свет») достигло своего апогея в исихазме. В сотериологическом смысле стихарь-подризник символизирует «Божественный свет», преображение и обожение.

Епитрахиль: «Епитрахиль, – по словам газского митрополита, – низшедшая свыше совершенная благодать Всесвятаго Духа» (В, л. 256). Это облачение одевается поверх подризника и является важнейшим в комплекте архиерейских одежд: традиция запрещает архиерею совершать богослужение без епитрахили (СФ, т. 3, с. 152).

В богословских толкованиях символического значения епитрахили выделяются несколько аспектов:

1) Превосходство священнического служения над другими видами служения (СФ, т. 3, с. 20; ПК, л. 667–668). Епитрахиль образована из диаконского ораря. Не теряя благодати диаконского сана, архиерей приобретает благое иго священства как крестной ноши и в этом смысле является подражателем Иисуса Христа как в своем служении Богу и людям, так и в духовном крестоношении (НКС IV, с. 134).

2) Низшедшая на архиерея благодать Св. Духа («совершенная благодать Всесвятаго Духа» – у Лигарида) (С, л. 115–116; СФ, т. 2, с. 100; НК, с. 113).

3) Узы, возложенные на шею Спасителя, когда Его влекли на Распятие (ЗЦ, с. 59; СЦ, с. 345; КИ, с. 70).

Паисий Лигарид объясняет духовное значение епитрахили традиционно – как благодати Св. Духа, низшедшей на архиерея. Именно это толкование характерно для современной ему греческой богослужебной практики: «Благословен Бог, изливаяй благодать свою на священники своя, яко миро на главѣ, сходящее на браду Аарону, сходящее на ометы одежды его» (Сл 56, л. 277). А вот толкование епитрахили как уз, возложенных на шею Спасителя, усвоено древнейшими объяснениями литургии и характерно, в частности, и для диатаксиста Божественной литургии свт. Филофея Коккина, и для богослужебных изданий, вышедших до патриаршества Никона: «Емше Иисуса, взявше, предаша Его // понтийскому Пилату игемону» (Сл 51, л. 91 об. – 92; Сл 40, л. 63 об.; Сл 33, л. 66 об.; Сл 27, л. 63 об.). Это толкование епитрахили в большей степени, чем другие, связано с символическим изображением земной жизни Спасителя и главных моментов Его искупительной деятельности; к основному значению епитрахили как благодати Св. Духа патриарх добавляет и это объяснение, заимствуя текстовый фрагмент из трактата преп. Григория Синаита: «Обаче же от отецъ: “Епитрахиль есть, по единому повѣсти образу, уже, имѣ же связавше злодѣи Владыку Христа и распяша. По образному же видѣнию, есть препоясание царское и аггельское знамение”» (В, л. 257).

Между тем, толкование Синаита «по образному же видѣнию» расширяет духовное значение епитрахили, связывая его с символикой диаконского ораря и усиливая тему служения людям: «препоясание царское» напоминает о событиях Тайной вечери, когда

Христос снял с себя верхнее одеяние и стал омыwać ноги ученикам, отирая их свободными концами полотенца, которым был опоясан (этим Он дал ученикам пример служения высших низшим (Ин. 13: 4, 5, 15), явив собой и образ духовного очищения человечества); «аггельское знамение» говорит о необходимости священника в своей службе и жизни подражать ангелам, всегда готовым к быстрому исполнению воли Божией, хранящим непорочность и чистоту, пребывающим в совершенном целомудрии (НКС IV, с. 130, 131).

В нравственной чистоте и служении людям и заключается, по мнению патр. Никона, благодать Св. Духа. Объясняя, что такое «благодать», он строит цитатный монтаж из высказываний апп. Луки, Иоанна, Матфея и Павла: «Писано есть: “И се, Азь послю обѣтование Отца Моего на вы” [Лк. 24: 49]. И индѣ: “И, дунув, глаголя: ‘Приимите Духъ Святыи: имъ же отпустите грѣхи, отпустятся; и имъ же держите, держатся” [Ин. 20: 22–23]. И паки: “Но приимите силу, нашедшу Святому Духу на вы” [Деян. 1: 8]. И паки: “И бысть внезапно с небесе шумъ, яко носиму дыханию бурну, и исполни весь домъ, идѣже бяху сѣдяще. И явишася имъ раздѣлени языцы, яко огненнии, сѣдѣ же на единомъ кождо ихъ. И исполнишася вси Духа Свята” [Деян. 2: 2–4]. И индѣ: “И Азь вам глаголю: просите, и дасться вамъ” [Лк. 11: 9]. И помалѣ: “Аще убо вы зли суще, умѣте даяния блага даяти чадомъ вашим, // колми паче Отець, иже с Небесе, дасть Духъ Святъ просящимъ у Него” [Лк. 11: 13]» (В, л. 256–256 об.). Свв. отцы, объясняя содержание этих цитат, учили: к наделению свыше небесной силой и энергией надо готовиться духовно, развивать в себе способность к принятию Духа и учиться распознавать присутствие Духа в себе, Церкви, людях и окружающем мире.

С точки зрения мистического богословия, этот цитатный монтаж можно разделить на две части: Лк. 24: 49; Ин. 20: 22–23;

Деян. 1: 8 и Деян 2: 2–4; Лк. 11: 9, 13; в центре каждой части – свидетельства двух сообщений Св. Духа Церкви. Первое – при помощи «дуновения» Христа вечером в воскресенье; второе – при сошествии Св. Духа в день Пятидесятницы. Первое сообщение относится ко всей церковной совокупности; Св. Дух «преподается собору, которым Христос одновременно сообщает священническую власть вязать и решить... Это – то последнее завершение, которое Христос дает Церкви, прежде чем покинуть землю». Во втором схождении Св. Дух является в виде огненных языков и «сообщает себя личностям, отмечая каждого члена Церкви некой печатью личного и уникально неповторимого отношения с Пресв. Троицей». Св. Дух таинственно соединяется с тем, кто готов Его принять, сообщая ему Божественную полноту. Принятие Св. Духа происходит в таинстве Миропомазания, которое следует за крещением. Действуя в обоих обрядах, Св. Дух воссоздает чистую человеческую природу, соединяет ее с Церковью и сообщает человеческой личности благодать – Божественную энергию, «нетварный и обоживающий дар», по словам преп. Серафима Саровского, «крещенскую благодать» [14, с. 253–255, 257].

Плоды Св. Духа – христианские добродетели – складываются из человеческих усилий и благодатных действий, преобразующих человеческое естество: «Но, по заповѣди Божией, повелѣно от плодъ коегождо познавати, аще от Бога есть, – поучает патр. Никон Лигарида. “От плодъ ихъ познаете ихъ” [Мф. 7: 16], – рече. “Плод бо духовный есть во всякой благодыни и правдѣ, и истинѣ; искушающее, что есть благоугодно Богови” [Ефес. 5: 9]. И паки: “Плод духовный есть любы, радость, миръ, долготерпѣние, благодать, милосердие, вѣра, кротость, воздержание” [Гал. 5: 22–23]. И помалѣ: “Аще живемъ духом, духомъ и да ходимъ. Не бываемъ тщеславни, другъ друга раздражаю-

ще, другъ другу завидяще» [Гал. 5: 25–26]» (В, л. 256 об.). Свв. отцы, комментируя эти цитаты, объясняли, что плоды Духа есть результат преображения человека в образ Христа, сближения с Ним, изменение характера в соответствие с волей Бога. Патр. Никон противопоставил во втором монтаже понятия «плод» («плод духовный») и «дело». На оппозиции «плоды Духа» – «дела плоти» строили свои комментарии этих цитат и свв. отцы. Характеризуя в русле святоотеческой традиции поведение газского митрополита, патр. Никон не находит в нем духовных оснований: «Ты же, которыя от сихъ плоды в себѣ носиши? Не все ли противная, по писанному, “или сотвориши древо добро и плодъ // его добръ; или сотвориши древо зло и плодъ его золь” [Мф. 12: 33]. Тако и твое дѣло явлено есть. От дѣлъ и глаголь уст твоихъ Святыи Богъ да возмѣрять в день судный противу твоихъ беззаконныхъ смысловъ» (В, л. 256 об. – 257).

Таким образом, облачение в епитрахиль символизирует принятие Божественной силы и энергии, обязывает архиерея совершенствовать духовно-нравственную жизнь как свою, так и других людей. Тема чистоты, просветительности и «Божественного света» получает развитие и новое преломление: облачаясь и символически сопереживая события жизни Спасителя, архиерей укрепляется на пути богопознания и нравственного самоусовершенствования: епитрахиль символизирует обязанность архиерея быть носителем Божественных добродетелей; сошедшая свыше благодать Св. Духа побуждает его познавать себя и Бога в себе. Процесс обожения и постепенного сближения с Богом переживается священником в последовательном его облачении.

Поручи: «прообразуютъ ужи, что были связаны руки Христовы», – толкует Паисий Лигарид (В, л. 257).

Все известные значения поручей – ими завершается комплект диаконского облачения – обобщены свт. Симеоном Фессалони-

кийским: «Глаголемыя же нарукавницы и вседѣтельство дѣйствія Христова образуют и что свойственными руками священнодѣйствие тѣла и крови совершил Иисус; тѣм же и глаголемая, вегда сим возлагатися сему свойственна суть: “Десница Твоя, Господи, прославися в крѣпости” [Исх. 15: 6] и: “Руцѣ Твои сотворишѣ мя” [Пс. 118: 73]. И яже на рукахъ узы Спасительвы, ими же связан бысть, вегда веден был к Пилату, нарукавницы изобразуют, нѣции глаголют» (СФ, с. 395; СФ, т. 2, с. 101; т. 3, с. 21).

Паисий Лигарид придерживается последнего из упоминаемых свт. Симеоном значения, принадлежащего «некоторым» богословам и трактуемого как «ужи» – путы (верви), которыми были связаны руки Спасителя. Следует заметить, что в Скрижали такого объяснения поручей нет. О нарукавниках в московском издании упоминается дважды: первый раз – то же, что и в приведенной выше цитате из свт. Симеона (С, л. 119), второй: «Нарукавницы являют силу, ею же Христос побѣди враги своя» (С, л. 134). Эти молитвы в греческой традиции произносил диакон, облачаясь в поручи, а священник, надевая «зарукавие», проговаривал молитвословия только из Псалтыри, что зафиксировано в древнейших уставах Божественной литургии: «Зарукавие, възлагая, глаголет: “Десница Господня створи силу” [Пс. 117: 15 (16)] “Десница Господня възнесе мя.” [Пс. 117: 16] На лѣвой же глаголет: “Руцѣ Твои створиста мя и создаста мя” [Пс. 118: 73]». Именно эти слова содержат Служебники дониконовской печати (Сл 27, л. 64–64 об.; Сл 33, л. 67–67 об.; Сл 40, л. 64–64 об.; Сл 51, л. 92–92 об.), в то время как в современном патр. Никону издании Служебника молитвы соответствуют новейшей греческой богослужбной практике: «Нарукавницѣ же, налагая на руки; на десную убо глаголет: “Десница Твоя, Господи, прославися в крѣпости. Десная Твоя рука, Господи, сокруши враги, и множествомъ славы Твоя стерт еси супоста-

ты» [Исх. 15: 6-7]. На лѣвую же глаголет: // “Руцѣ Твои сотвористѣ мя и создастѣ мя, вразуми мя, и научюся заповѣдем Твоим” [Пс. 118: 73]» (Сл 56, л. 274–275).

Объясняя Лигариду значение поручей, патр. Никон точно следует за Скрижалью, компилируя тексты двух глав, где истолковано духовное содержание этих предметов: «По иному же образу, нарукавницы яже знаменуютъ вседетелное Божие, яко вся дела создания Той сотвори. Сие глаголетъ и молитва: “Десница Твоя, Господи, прославися в крепости”, и “Руце Твои сотвористе мя”. По другому же образу, нарукавницы являютъ силу, еже Христос победи враги Своя» (В, л. 257 об. – 258). Совершенно очевидно, что патр. Никон излагал догматический смысл символики поручей, заключающийся в обозначении силы, крепости и мудрости священнослужителя в совершении таинств и служб, данных ему от Бога. Поэтому толкование Лигаридом поручей как уз, которое связывает духовный смысл этого облачения только с темой земных страданий Спасителя, вызвало у патр. Никона резкий полемический выпад: «...обаче есть связание рукъ ужи знаменуютъ. Почто техъ не велель еси связати, дабы не действовали по неправде смысла твоего? Или паче, поминая Владыку своего, связана тебе ради, почто не постыделся еси теми связати бремя тяжко и неудобь носимо на брата своего? Самъ же единымъ перстомъ не хочещи двинути!» (В, л. 257–257 об.). Сарказм патр. Никона лишил объяснение Лигарида внутреннего духовного содержания.

Между тем, толкование поручей как пут восходит к инославной христианской традиции, в которой священнические облачения истолковываются как орудия Христовых страданий: священник во время службы изображает страдающего Спасителя. В Римско-католической церкви аналогом православных поручей служит манипул (декоративное облачение в виде полосы ткани), который епископ надевает в алтаре на левую руку в начале

мессы. В молитве на надевание манипула упоминается о скорбях земной жизни, которые надо нести с терпением, ожидая небесной награды [15]: «Да удостоюсь я, о Господь, нести сноп слез и скорбей, дабы мог я с радостью обрести награду за труды мои» [16]. Паисий Лигарид, воспитанник иезуитской греческой коллегии в Риме, священник, поставленный униатским митрополитом, друг иезуита Льва Алляция и активный пропагандист веры католической Конгрегации [17, с. 8–11], именно это значение поручей мог считать основным.

Развивая тему божественных дарований, кроме указанных символов поручей патр. Никон вводит еще одно, которое заимствует у преп. Григория Синаита: «По писанию святому, нарукавницы ко благочестию и сопрятанию точию умышлены быша» (В, л. 257 об.). Основатель византийского исихазма учил: надевая поручи, священнослужитель особенно остро ощущает страх Божий, безоговорочно признает приоритет Божьей воли и подчиняется ей, подавляя («съпрятание») проявления естества. Поручи, таким образом, символизируют приобретение священнослужителем тех даров Св. Духа, которые составляют религиозно-нравственную основу служителя Божия, – ведения, благочестия, или страха Божия. Их роль заключается в познании истин веры; они состоят в благочестивой религиозной настроенности, жаждущей все совершать со славу Божию. Комплект диаконского облачения, завершившийся надеванием поручей, по своему духовному значению объял низший (первый) уровень пирамиды даров Св. Духа.

Пояс: «Поясь... – связание Христова», – заключает Лигарид (В, л. 258). Архидией препоясует подризник и епитрахиль поясом, который, согласно толкованиям богословов, имеет несколько духовных значений:

1) Сила, которую Бог дает для служения (ЗЦ, с. 65; НК, с. 113).

2) Духовная сила, подаваемая Богом для борьбы с грехом (СИ, с. 30).

3) Чистота и целомудрие священника (СЦ, с. 337–338; ГС, л. 123). Данное толкование восходит к монашескому поясу (СФ, т. 2, с. 344).

4) Сила Божества (Кр, л. 619 об.)

Сила, крепость, власть, готовность к служению – все эти умозрительные значения пояса собраны свт. Симеоном Фессалоникийским (СФ, с. 394 и СФ, т. 2, с. 100). В толкованиях духовного значения пояса, получивших распространение в русской рукописной традиции к XVII веку, объяснение, связанное с крестной смертью и страданиями Спасителя – а именно это отметил Паисий Лигарид – не было первостепенным. Облачаясь в пояс, архиерей, согласно древнейшим чинопоследованиям Божественной литургии и Службникам московской печати, много веков подряд читал одну и ту же молитву: «Бог препояса мя силою и положи непорочен путь мой, совершая нозѣ мои, яко елени, и на высоких поставляя мя» [Пс. 17: 33–34] (Сл 51, л. 92; Сл 40, л. 64; Сл 33, л. 67; Сл 27, л. 64).

Не связывает значение пояса со страданиями Христа и Скрижаль, откуда патр. Никон заимствовал два текстовых фрагмента, объясняя духовное содержание этой части архиерейского облачения: «По писанию же, поясъ “являет благолѣпие, имѣ же Христос, царствовавъ, препоясая благолѣпною и красною силою Божества”. Инде же глаголетъ: поясъ, “иже знаменуеъ силу, данную в чресла его, сирѣчь, в среду его, цѣломудрия ради и чистоты, да будетъ связанъ девством и чистотою”. Тѣмъ же и глаголетъ псалма приличное: “Благословенъ Богъ, препоясуяй мя силою, и положи непорочен путь мой. Си есть животь мой непорочен, сирѣчь, чистый и добродѣтельный”» (В, л. 258).

Из всех известных толкований архиерейского пояса патр. Никон выбрал два: сила Божества Христова и чистота служащего, с помощью которых он развивает темы нравственных качеств архиерея и познания служителем Бога. Надевая пояс, учит патр. Никон,

архиерей обретает свободу – такое духовное состояние, при котором отсутствует связь с велениями естества и душевными движениями: «Что же ты, слышай и глаголай, препоясуяйся ниже, якоже самъ глаголеши, яко связанъ пребываешь? Связанный не к тому дѣяти, что можетъ, но едино, да свободу улучит. Ты же сам связанъ, по писанному, многими пути желѣзными, нерѣшимыми, по правилом Святыхъ Апостоль и Святыхъ Отецъ» (В, л. 258 об.). Несмотря на то, что толкование значения пояса, данное Лигаридом, имеет глубокий духовный смысл (понимание пояса как уз (пут или цепей), которыми был связан Христос) и принято в сочинениях литургистов инославных христиан [15], патр. Никон при помощи ряда метафор с полярными значениями (препоясаться – быть связанным, пояс Христа – пути железные, затрудненность в действиях – свобода) переводит содержание духовной категории из области высокого понимания в область материально-вещественную. Метафорический стиль помогает Никону принизить личностные морально-нравственные качества Лигарида. Не случайно именно здесь он называет Паисия лицемером: «И о себѣ не судиши праведно, лицемѣре. Но насъ, труждающихся в словѣ Божии, наскачеши, ничто же тебѣ зла сотворшу, яко же и ко всѣмъ» (В, л. 258 об.). Отступление митрополита от следования принципу христианских добродетелей выражается не только в совершении им поступков, отличающихся двуличностью и притворством, но и в слабости Лигарида как оппонента в полемике, в непрочных знаниях основ православного вероучения: «Какъ в первых солгалъ, такъ и в семь ничто же истинствуеши... Что же все не по ряду писалъ еси о священныхъ одеждахъ архиерейскихъ и сие скудно зѣло? Какъ самъ малоумень, так и святые таинства описалъ безумно» (В, л. 258 об.).

Таким образом, надевание пояса символически делает архиерея свободным, то есть

погружает священнослужителя в такое духовное состояние, в котором он обретает свободу и крепость духа. С точки зрения владения дарами Св. Духа, архиерей поднимается на тот уровень, где регулируются деятельностные способности служителя Божия, в первую очередь отвечающие за правильность принимаемых им решений. На этой ступени богопознания укрепляется сила воли священника. Выражаясь метафорически, поясом связываются грехи, происходящие от естества.

В связи с таким пониманием духовного содержания пояса возникают ассоциации с содержанием таинства Покаяния, во время которого происходит раскрытие и очищение души перед Богом. Роль священника в таинстве играет особое значение. Во-первых, в таинстве Священства ему ниспосланы духовные дары и дополнительная благодать, которая действует независимо от его личных опыта и святости – именно здесь проявляются деятельностные способности священника, верность и обдуманность его наставлений и запрещений; во-вторых, духовно-нравственное состояние самого священника должно быть чрезвычайно высоко, поскольку врачевать чужие души, не излечив себя, нести мир другим, не имея его в себе, невозможно. Надевание пояса, первого элемента священнического облачения, символизирует, таким образом, запрет нарушать христианский нравственный закон, то есть запрет греха.

Епигонатий: «палица, – по Лигариду, – означает смертную побѣду» (В, л. 259 об.).

В отличие от набедренника – аналога палицы в Русской церкви, – епигонатий представляет собой четырехугольный плат квадратной формы с изображением креста, привешиваемый при бедре на ленте с правой стороны одним острым углом. Издревле в Греческой церкви эта часть облачения была принадлежностью исключительно архиереев – это было воспринято и русским духовенством, но с XVI века в Русской церкви палица стала наградой, даваемой архиман-

дритам. В соответствии с богословскими толкованиями, палица-епигонатий имеет значения, связанные с попечением архиерея о подчиненном духовенстве. Умозрительное содержание палицы-епигонатия подробно объяснил свт. Симеон Солунский (СФ, с. 394–395). А в молитве при надевании епигонатия и набедренника звучат стихи псалма, характеризующие этот элемент облачения как оружие против всего греховного и порочного: «Препояши оружие Твое по бедрѣ Твоею, Силне, красотою Твоею и добротою // Твоею и на ляцы и успѣвай, и царствуй истинны ради и кротости, и правды, и наставитя дивно десница Твоя всегда и нынѣ, и присно, и во вѣки вѣков. Аминь [Пс. 44: 4–5]» (С 56, л. 278–279).

Особенно ярко тема суда духовного в раскрытии символики епигонатия прозвучала у архиеп. Фессалоникийского Николая Кавасилы: «А поскольку [священник] является не только отцом и педагогом, но и судьей, знающим, как наказывать духовно, нечто подобное мечу препоясывает его, т. н. гонатион, который делается в виде ножей, и когда мы слышим [слова] «кинжал духа» (Еф. 6: 17), то сказанное [становится] ясным. Когда гонатион прикрепляют к поясу, то говорят: препоясал меч свой на бедро свое, Сильне (Пс. 45: 4), ибо воистину силен имеющий в себе крепкого Бога» (НК, с. 114).

Из всех известных толкований епигонатия митр. Паисий Лигарид дал, пожалуй, одно из самых древних, означавших победу над смертью и Воскресение Христово. В Греческой церкви уже в XVI веке епископ после облачения во все священные иерейские одежды во время хиротесии «украшался» епигонатием, «какъ получившій уже залогъ пречистой Нѣвесты-церкви въ знакъ побѣды крестомъ въ непорочности и чистотѣ, и воскресенія прекраснаго жениха Иисуса Христа Бога нашего; ибо это означаетъ епигонатій, какъ мечъ, висящій при поясѣ, изображающій

крестъ и воскресеніе, которое на немъ начертывается, и являющій побѣду надъ смертью» [18, с. 241].

Для объяснения значения епигонатия патр. Никон обратился к Скрижали, где тема «меча духовного» – суда духовного – раскрывается особенно подробно; автор заимствовал из книги цельный, довольно обширный фрагмент (В, л. 258 об. – 259 об.). Патриарх принципиально не называет греческий епигонатий ни палицей, ни набедренником, проводя различие между этими элементами облачения, которые на самом деле различаются по форме, способу ношения и отчасти по внутреннему содержанию. В отличие от епигонатия, набедренник имеет прямоугольную форму и привешивается к поясу архиерея за два конца; его духовное значение, совпадая в целом с трактовкой духовного содержания епигонатия, не имеет четвертого из вышеприведенных значений; в Русской церкви набедренник появился в XVI веке, чтобы отмечать заслуги перед Церковью не только епископов, но и особо выдающихся представителей белого и черного духовенства [19, с. 115].

Слово «палица», употребленное Лигаридом, вызвало у патр. Никона полемический выпад: используя метафорический стиль, он показал отсутствие у Паисия прочных знаний по богословию и литургике (при том, что Лигарид, как известно, был доктором богословия и философии) [17, с. 8], а зная, что Лигарид не в совершенстве владеет русским языком, Никон-полемист, отвечая митрополиту, с удовольствием поиграл словами и их значениями: «Называеши палицу побѣдою... Какая палица? Есть у насъ палица, глаголется, которою дебелия дрова разбиваютъ. Можетъ же таковою палицею и дебелисть непреподобнаго ума твоего разбити кто! И паки палица есть, аще кто хоцетъ сырость сластолюбия от кого отгнати, склиная и бия божественною палицею. И изгнetaетъ» (В, л. 259 об. – 260).

В данном фрагменте особо выделяется метафора, основанная на отождествле-

нии предметов с одинаковым названием, но различающихся по внешнему виду и назначению; многозначность слова «палица» раскрывает контекст: с одной стороны, это материальный предмет – палка/дубина, «которою дебелия дрова разбиваютъ», с другой, – невещественное орудие божественной силы для борьбы с грехом – меч духовный, «божественная палица». Значение этой метафоры усилено, возможно, игрой Никона созвучными и близкими по написанию наименованиями одного и того же предмета, чего Лигарид, не владеющий русским языком, скорее всего и не знал. Словом «пáлица» или «полица» в русском обиходе XVII века, согласно документальным источникам, называли набедренник [20, вып. 14, с. 134; вып. 16, с. 219; 19, с. 114], который, как показано ранее, не в полной мере соответствовал греческому епигонатию. В языковом сознании патр. Никона эти два элемента архиерейского облачения были четко разведены. Продолжая обыгрывать значение слова «палица», патриарх вводит другую метафору (по аналогии), основанную на внешнем сходстве предметов: он предполагает, что палицей Лигарид мог назвать и архиерейский жезл: «Аще ли о жезлѣ архиерейском пишешь, послушай писания...» (В, л. 260 об.). Однако, настаивая, что словом «палица» в русском языке чаще всего называют палку или дубину, патр. Никон заключает: «Довольно ли ти есть о палицѣ, еже ты глаголеши? Не будетъ виновень грѣху, кто, взявъ палку, и отгналь бы ты, аки волка или яко пса бѣснующагося и угрызающаго неопасныя чловѣки» (В, л. 261).

Таким образом, епигонатий, как показывает патр. Никон, символизирует власть архиерея над грехом и всем порочным; и лишь тот, кто в совершенстве овладел правилами духовного наставничества и духовного суда и в попечительстве о подчиненном духовенстве следует христианским добродетелям, достоин этой награды. Не случайно после стихов 44-го псалма (этими стихами завер-

шается процитированный Никоном фрагмент из Скрижали) о правде, истине и кротости – о духовных качествах, которыми характеризуется поведение архиерея, подражающего Христу, – патриарх спрашивает Лигарида: «Гдѣ же твоя правда?», подчеркивая несоответствие его поступков нормам христианского поведения.

Жезл архиерейский – принадлежность служащего епископа. Повествование об архиерейском посохе возникло в полемике патр. Никона с митр. Паисием, как может показаться, случайно: слова «жезл» и «палица» обозначают предметы, которыми можно совершать физическое наказание. Однако в духовном смысле и епигонатий, и жезл как предметы архиерейского облачения предназначены для духовного наказания и оба символизируют суд духовный.

Символические значения архиерейского посоха многократно истолковывались христианами литургистами и богословами [21, с. 260–279] и в наиболее полном виде представлены в сочинениях свт. Симеона Солунского: «Жезлъ же, который архіерей держитъ, означаетъ власть Духа, силу утверждения народа (въ вѣрѣ), пасенія душъ, путеводства, наказанія непокорныхъ, привлеченія къ себѣ отдаляющихся (поэтому-то онъ имѣетъ наверху ручки наподобіе якорей) и отраженія звѣронравныхъ и вредныхъ людей. Наконецъ онъ знаменуетъ крестъ Христовъ, который есть вмѣстѣ и трофей Христовъ, которымъ мы и побѣждаемъ, и утверждаемся, и путеводимся, и пасемся, и запечатлѣваемся, и дѣтоводимся, и привлекаемся ко Христу, умерщвляя страсти, и прогоняемъ враговъ, и охраняемся во всемъ» (СФ, т. 2, с. 98).

На архиерейских жезлах русских архиереев, как, пожалуй, ни на каких других знаках архиерейского достоинства, пояснения духовных значений пастырского посоха были представлены в разнообразных зримых образах и украшениях: рукоятка с двумя отрогами (посох свт. Петра); в первой половине

XVII века крест [22, с. 31–32], а во второй половине того же столетия змеиные головы [23, с. 71–80] – на рукояти; вероучительные надписи; сулок [21, с. 264, 275–279].

Символом высшей духовной власти на Руси служил посох митр. Петра, врученный святителю константинопольским патр. Афанасием в 1308 году; после кончины митрополита посох хранился в Успенском соборе Московского кремля и символически вручался при посвящении русских митрополитов и патриархов. Примечательно, что патр. Никон дважды использовал этот знак архиерейского могущества для демонстрации своих патриарших обязанностей: в 1658 году, оставляя патриаршую кафедру, он поставил посох митр. Петра близ Царских врат и, взяв простую палку, покинул Успенский собор [24, ч. 1, с. 29–33]; в 1664 году, когда Никон попытался вернуться на кафедру, но его не принял царь Алексей Михайлович и московское духовенство, он удалился из Успенского собора в Воскресенский монастырь, забрав с собой посох митр. Петра [24, ч. 2, с. 117–123].

Объясняя умозрительный смысл архиерейского жезла, патр. Никон обратился к Скрижали (В, л. 260 об. – 261), где основным наполнением объяснения символики архиерейского посоха стала тема духовной власти и ее границ. Помимо обретенного со священством долга поучать и духовно питать паству архиерей наделяется свыше обязанностью бороться с противниками православия, наказывать непокорных вере и Богу. Согласно Чину избрания епископа Русской церкви (М., 1630), патриарх вручал новопоставленному посох и произносил молитву, в которой духовное значение архиерейского посоха выражено наиболее ярко: «И ты // убо о Святѣм Дусѣ, сыну, восприими и паси стадо Христово словесных овец со всяким прилѣжанием нелѣпно и на сѣдалищи старѣишинства во имя Господа Бога и Спаса нашего Иуса Христа и Пречистыя Его Богоматери на престол митрополии или епископы, имярек,

взыди и моли Господа Бога и Пречистую Богородицу и великих чудотворцов Петра и Алексея и Иону и всех святых и нас Бога ради во святых своих молитвах незабвенно учини» (л. 38–38 об.).

Эти две стороны пастырства – духовное наказание и справедливый суд – стали темой собственных рассуждений патр. Никона об архиерейском посохе: «Жезль убо, его же держит архиерей, являеть власть архиерейскую к людемь. Яко же Моисей и Аарон жезлы чудотворяше во Египтѣ, и в мори, и в камени. Тако и нынѣ жезль правды чудотворить в сердцахъ, злобы Египецкия содержащихъ, истину в неправдѣ: аще кто, яко змия, лютоствию, потребится от жезла правды; аще кто, яко вода, напоеваяй лестных напоений, ссядется, яко кровь, на возгнушение пиющимъ; аще ли кто, яко фараонъ жестосердый, накажется жабами и скнипы и прочими язвы, дондеже потонеть, яко олово в водѣ зѣльне, в море тмы вѣчная, идѣже червь ихъ не умираеть и огонь не угасаеть» (В, л. 260–260 об.). Примером пастырской защиты служат деяния первосвященников Аарона и Моисея, посохам которых Господь подал чудодейственную силу. Жезл Аарона процвел в ветхозаветной скинии, подтвердив его первосвященничество (Числ. 17: 1–11; Евр. 9: 4). Во время Исхода евреев из Египта ударом жезла Моисей рассек воды Черного моря (они пропустили евреев и поглотили преследовавших их египтян) и извел воду из скалы горы Хорива (из-за недостатка воды народ Моисея начал роптать) (Исх. 14: 5–21; 17: 11, 12). Архиерею, вооруженному жезлом – символом высшей духовной власти, во все времена вменяется свыше обязанность бороться с проявлениями греха, непокорностью и слабостью в вере: «Тако и нынѣ жезл правды чудотворить».

Для характеристики «вечных» пороков Никон обращается к ветхозаветной истории. Со времен Исхода «жезл правды» направлен на сердца, охваченные «злостью Египецкой»,

которые ищут «истину в неправдѣ», наполняются «лестными напоениями», ожесточаются и перестают быть восприимчивыми к Богу, поэтому история, повторяясь, готовит им наказание, подобное казням, посланным Богом на египтян. Ряд метафор и сравнений, использованных патр. Никоном («яко змия», «яко вода», «яко кровь», «яко фараон жестосердый»), отправляет к конкретным библейским сюжетам с описаниями проявлений Божьего могущества – о чудесных знаменьях Моисею: о превращении жезла в змея и обратно в жезл (Исх. 7: 8–13); четырехкратном превращении воды в кровь (Исх. 7: 14–25); нашествии жаб, мошек, мух (Исх. 8: 1–32) и поражении египтян язвой и нарывами (Исх. 9: 1–12). Следует заметить, что сюжеты о наказании фараона, библейские фразы, превратившиеся со временем во фразеологизмы («идѣже червь ихъ не умираеть и огонь не угасаеть» [Мк. 9: 44, 46, 48] и иносказания («тма вѣчная»), типичные устойчивые выражения («яко олово в водѣ зѣльне») в русской полемической культуре были одними из самых востребованных. Вводя в повествование традиционные библейские метафоры и сравнения, прибегая к образности и аналогиям, патр. Никон демонстрирует умение украсить свою речь изобразительными средствами языка, сделать ее одновременно эмоциональной и напряженной, убедительной и доступной для восприятия.

Пастырское окормление, борьба с грехом, утверждение слабых в вере и наказание ее противников – вот границы архиерейского долга, в рамках которых рассуждает и патр. Никон. А если вспомнить о содержании 23-го вопроса, заданного Стрешневым Лигариду: «Может ли архиерей физически наказывать людей?», – то тема жезла, являющего «власть архиерейскую к людемь», в полной мере соответствует тематике возражения. Приводя примеры «суровства» и «немилости» ветхозаветных патрр. Авраама и Моисея, свв. Давида и Иова, Иисуса Христа и ап. Пав-

ла, патр. Никон признавался: «А еже в церкви смиряли мы овогда вервицею, а иногда рукою // помалу, того не отрицаемся, и нынѣ творити врагомъ и безстрашнымъ людемъ по образу Христову и по правилу Святыхъ Апостоль и Святыхъ Отець. Не погрѣшити истинны и нынѣ, аще кто, вземъ бичъ, изгонити изъ церкви соборной прелюбы творящихъ и прочая беззакония» (В, л. 253–253 об.). Но если патр. Никон рукой или вервицею смирял непокорныхъ Церкви, то известенъ случай, когда патр. Филаретъ в присутствіи бояръ ударилъ архиерейскимъ жезломъ своего сына – правящаго царя Михаила Федоровича, воспротивившагося воле первосвятителя.

Фелонь (полиставрий), или саккос: «Сакось или палиставрия, еже ради страсти и распятія, правдуя истинною образуетъ», – писалъ Паисій Лигаридъ (В, л. 261).

Фелонь и саккосъ похожи по внешнему виду и покрою (свободная одежда, одеваемая черезъ голову и закрывающая все тело, чемъ напоминаетъ стихарь-подризникъ). В Древней Руси фелонь былъ принадлежностью всехъ митрополитовъ, а полиставрий – расширенный крестами фелонь – сталъ входить въ обиходъ русскаго епископа примерно съ середины XIV вѣка. В Московскій Руси въ саккосъ облачался только Всероссійскій митрополитъ, а послѣ учрежденія патриаршества – только Московскій патриархъ. Московскій соборъ 1675 года призналъ право на саккосы за митрополитами [25, с. 23–27]. В богословскомъ смыслѣ фелонь, или саккосъ имеетъ несколько духовныхъ значеній:

1) Страданія Христа (СЦ, с. 334; ЗЦ, с. 59; ВВр, с. 45; СФ, с. 396).

2) Одновременно: благодать и сила Св. Духа, Преображеніе и Воскресеніе Христа (СИ, с. 30; СФ, с. 395–396).

3) Святость Бога, свѣтлость и чистота небесныхъ силъ (ВВр, с. 45).

4) Духовная чистота и божественная простота священника (ГС, л. 123 об. – 124).

Толкованіе саккоса, или кресчатой фелоніи митр. Паисія строитъ на соотношеніи раз-

ныхъ по своему догматическому наполненію паръ понятій: «правда» и «истина», съ одной стороны, и «страсти» и «распятіе», – съ другой. Въ языковомъ сознаніи русскаго средневековаго человека понятія «правда» и «истина» осмыслялись въ категорияхъ религиозныхъ и этическихъ. Если значеніе первой категории находилось въ границахъ понятій справедливости, закона, принципа, установленности, то смыслъ второй соотносился обычно съ Божественнымъ; однако какъ этическое понятіе «истина» была «правдой» [13, с. 227, 297]. Какъ важнѣйшія категории христіанскаго вероученія «правда» и «истина» свои значенія всегда взаимодополняли, например: Пс. 84: 11–12; 88: 1; 118: 142; Ин. 8: 31–32, 44; 14: 6; 2 Ин. 3; Рим. 14: 17 и др.

Использованіе митр. Лигаридомъ въ одномъ контекстѣ понятій «правда» и «истина» заставляетъ обратиться къ статьѣ изъ печатной Кормчей подъ названіемъ «Правило иереомъ, иже не облачаются во вся священные ризы...» (Кпр, л. 595), заимствованной въ московское изданіе изъ Стоглава. Правило строится на объясненіи умозрительнаго смысла стихаря и фелоня, олицетворяющихъ собой соответственно правду и истину: «Стихарь есть правда, а фелонь – истина. И прииде правда съ небесе и облечеса во истину, слово Божіе облечеса въ плоть и неразлучно пребываетъ». Какъ следуетъ изъ этого фрагмента, Слово Божіе есть правда, а истина – вера христіанская: «Ты же, брате, изволивый санъ иерейскій, не разлучай стихаря съ фелонемъ, аки Христа во двою естеству» (Кпр, л. 595). Правда и вера едины, какъ духъ и плоть, какъ Слово Божіе и вера въ Него. Такое соотношеніе правды и веры типично для мировоззренія русскаго средневековаго человека [26, с. 144–170]. «Истинная правда» представляетъ собой примиреніе высшаго и низшаго, небеснаго и земнаго: истина – въ Христѣ, а правда – въ Богѣ.

Для понятій «правда» и «истина» митр. Паисій Лигаридъ находитъ другіе параллели, которые ограничиваютъ ихъ значеніе темами

мученичества Иисуса Христа и искупительной жертвы, принесенной Богом за грехи всех людей, – «страсть» и «распятие». Согласно Евангелию, Страсти Христовы – это совокупность событий, принесших Христу физические и духовные страдания в последние дни и часы Его земной жизни. Распятие – кульминационный момент Страстей Христовых. Если в гимнографии и искусстве Восточной Церкви Страсти не расцениваются как унижение Спасителя, а напротив, обретают характер торжества, в котором величие Христа просвечивает сквозь образы унижения, то в Западной Церкви акцент делается на «изображение человеческой стороны страданий И. Христа в ущерб их идеальному значению» [27, с. XLIII, XLIV]. Символикой Страстей пронизано и значение главного литургического облачения католического и лютеранского епископа и священника – казулы (готического покроя), схожего с православной фелонью (особенно с греческим ее вариантом). Казула, подобно фелони, имеет на себе кресты, которые вышиты на орнаменте – полосе, пришитой к одеянию. Надевая казулу, священник совершает моление о послушании и принятии ответственности на себя, о подобии Спасителю: «О Господь, рекший “Иго Мое сладко, и бремя Мое легко”, даруй мне нести их так, дабы заслужить милость Твою» [16].

Облеченный в крестчатую фелонь, или саккос священник, по Лигариду, олицетворяет собой страдающего Спасителя, взшедшего на Крест, а само одеяние символизирует Крестный подвиг Христа, одежду покаяния [15]. Несомненно, понятия «правда» и «истина» в понимании митр. Паисия как типичного представителя Средневековья синонимичны и связаны с Божественным, но преимущественно с проявлением в Нем жертвенного начала и спасительной миссии Христа.

Объяснение духовного значения саккоса патр. Никон начинает с обращения к толкованию преп. Григория Синаита: «Богоноснии

же отцы знаменуют сакос, или фелонь – святительского устройства знамение, // чистыя и простыя, и от страстей свободныя души» (В, л. 261–261 об.) и продолжает фрагментами из Скрижали о крестчатой фелони – одеяния исключительно архиерейского: «Полиставрий, сиречь многокрестный, яже знаменует червлену ризу, в ню же облекоша Христа». Жиды, по збытию пророческих глаголь, “совлекоша с Него ризы Его и облекоша Й в ризу червлену”. Яко же и инде пишеть: “Кто сей, приходи от Едома?” Едомъ толкуется земный или избранный, или червленый. Таже глаголетъ: червленость риз его от винограда Восора. “Чесо ради суть ризы Твоя червлены, яко от прания гроздий”? Являет одежду Христову, сиречь плоть, яко омочися кровию на кресте. И паки, яко носи червлену ризу Христос, в страсти грядый на крестъ. Сею одеждою показывают архиерее, коего архиерея служи и поборницы» (В, л. 261 об.).

Судя по содержанию этих выписок, облачение архиерея в фелонь символизирует внутреннюю чистоту и простоту как «неразлучную черту смирения» (свт. Феофан Затворник), свободную от греха душу – всю полноту духовных дарований и чувств (НКС IV, с. 139). Подобие Богу и Его волеволенной сущности наиболее ярко проявляется при облачении в фелонь; не случайно с древнейших времен при его надевании традиционно произносилась молитва об обретаемых священником праведности и духовной радости: «Священницы Твои, Господи, облечутся в правду, и преподобнии Твои радостию // возрадуются» (Сл 56, л. 279–280; ср.: Сл 27, л. 64 об.; Сл 33, л. 67 об.; Сл 40, л. 64 об.; Сл 51, л. 92 об.). Темы подчиненности собственной воли Богу и победы над чувственным естеством в результате трансформации всего существа священнослужителя особенно ярко выражены в словах свт. Николая Кавасилы о фелони: «[Одежда] же священника, именуемая фелонью – без ру-

кавов, что обозначает непригодность иерея для человеческой деятельности и то, что он и в обыденной жизни пребывает как бы вне плоти и мира, и во время [совершения] своего служения, которое во всем зависит от одной только божественной длани и [в которое] он сам не привносит никакой человеческой инициативы» (НК, с. 113).

Патр. Никон показывает, что духовное преобразование архиерея подобно Преображению Спасителя. Идеей преобразования пронизано толкование в Скрижали риз Спасителя как одежды покаяния и напоминания о багрянице Иисуса Христа. Два фрагмента из книги о полиставрии, символизирующем одновременно торжество смерти и величие Христа, совершающего тайну Спасения, с одной стороны, и Преображение образа Спасителя, униженного и оставленного, – с другой, соединены патр. Никоном словами стихир хвалитной, читаемой на утрене Великой пятницы: «Совлекоша с Мене ризы Моя и облекоша Мя в ризу червлену». Христос, поругаемый солдатами, к концу песнопения становится грозным Царем, готовым судить мир на Страшном суде: «И в десную Мою руку вдаша трость, да сокрушу их, яко сосуды скудельничи» [14, с. 222–223]. Совершенно очевидно, что патр. Никон при толковании умозрительного значения фелоня-саккоса делает акцент на нравственном и духовном преобразении священнослужителя, и это не случайно. Если вспомнить об иерархии дарований Св. Духа, то облачению в фелонь соответствует предпоследний «уровень» всей полноты благодати – дух премудрости и разума, который «отвечает» за интеллектуальные качества служителя и состоит в глубоком проникновении в суть вопросов веры и нравственности [2]. Обнажая религиозно-нравственную сущность своего оппонента, патр. Никон составляет три блока цитат, каждый из которых реализует указанные темы духовных дарований – об исповедании Иисуса Христа (крепость веры), о духовном мире

и любви (уровень нравственности). Каждый цитатный блок патр. Никон завершает вопросом к митрополиту.

«Яко верховный апостоль Павел глаголетъ: “Имуще убо Архиерея велика, прошедшаго небеса, Иисуса Сына Божия, да держимся исповедания” [Евр. 4: 14]. И паки: “Богъ же мира, возведый из мертвыхъ Пастыря овцамъ велика Кровию завета вечнаго, Господа нашего Иисуса Христа, да совершить вы во всякомъ деле блазе, сотворити волю Его, творяй в васъ благоугодное пред Нимъ Иисус Христомъ” [Евр. 13: 20–21]» (В, л. 261 об. – 262). Св. отцы учили, комментируя послание ап. Павла к евреям: неиссякаемая вера в Христа, Его смерть и Воскресение, совершенствование богоугодных дел делает человека достойным не только получать духовную помощь свыше, но и стать наследником обетованного покоя, которого достиг Спаситель. В понимании верности Христа Богу и состоит «исповедание». Обращение патр. Никона только к посланию ап. Павла к евреям не случайно, ведь оно адресовано принявшим крещение евреям с целью утвердить их в вере и содержит многочисленные предостережения против отступничества. Проверая крепость веры Лигарида, его «исповедание», патр. Никон спрашивает: «Ты же како держиши исповѣдание Его, то есть Евангелие?» (В, л. 262).

В двух следующих цитатах слово «мир» ключевое: «“Миръ Мой даю вамъ, миръ Мой оставляю вамъ” [Ин. 14: 27]. И паки: “Идѣже внидите во градъ или в домъ, глаголите: 'миръ дому сему” [ср.: Мф. 10: 11–12; Лк. 10: 5]» (В, л. 262). В первом контексте выражено отношение принадлежности: «миръ Мой» – это мир Божий, отличающийся от того, в котором обитает человек, – это мир единоклассия и взаимности, мир, который делает учеников Христа сильнее духом. Во втором – традиционная форма приветствия обращена к достойным принять спасение, способным усвоить этот мир. Жизнь

в мире и несение собой мира означает жизнь в Боге, в «исповедании». «Ты же который мирь принес? – спрашивает патр. Никон у Лигарида. – Яже повсюду свидѣлствуют писания твоя вся, яже полна неправды и беззакония» (В, л. 262).

Заключительное высказывание о любви: «По сему васъ и познают, – глаголетъ Христос, – яко Мои ученицы есте, аще любовь имате между собою» [Ин. 13: 35] (В, л. 262–262 об.). Любовь – это знак и примета истинного христианина; а любовь к ближнему – своему духовному брату, есть проявление высших нравственных чувств, отличающихся чистотой и бескорыстием: «Ты же которую любовь, пришед, показалъ, развѣ свара и ненависти, яко же диаволь?», – спрашивает патр. Никон у митрополита и сам же отвечает цитатами о противлении и непослушании Богу: «“Всякъ, ненавидяй брата своего, – человекъкоубийца” [1 Ин. 3: 15] и проч. “Вы отца вашего диавола есте, и похоти отца вашего творите” [Ин. 8: 44]. И паки: “Нѣсте от овецъ Моихъ... Овца Моя гласа Моего слушаетъ” [Ин. 10: 26–27]» (В, л. 262 об.). Примечательно, что весь цитатный ряд о любви патр. Никон строит из высказываний ап. Иоанна Богослова, любимого ученика Иисуса Христа; его еще именуют Апостолом Любви, поскольку евангелист преимущественно проповедовал взаимную любовь друг к другу. Придавая заповеди о любви самое высокое значение, ап. Иоанн считал, что исполнения ее одной достаточно для спасения.

Облачение в фелонь, как показывает патр. Никон, означает наделение священнослужителя всей полнотой духовных дарований. Подчинив свою волю Богу, подавив движения человеческого естества, он награждается озарением ума Божественной мудростью, истиной и правдой, наполнением сердца любовью и радостью, миром души. Понимание патр. Никоном духовного содержания фелоня как раскрытия духом интеллектуальных и нравственных качеств служителя позволя-

ет провести параллель с иконографическим изображением Богоматери «Прибавление ума», известного в России с XVII века. Прототипом иконографии послужила статуя Богоматери из города Лорето в Италии, изображения которой появились в России в XVI веке. Символика иконописного образа отражает идею искупительной жертвы Иисуса Христа, открывающей верующим дорогу в Небесный Иерусалим.

Омофор. «Что на рамо заблудшее овча, восприимъ, понесе» (В, л. 262 об.), – так характеризует последнюю деталь облачения Паисий Лигарид. Омофор – самое древнее архиерейское облачение, в духовном содержании которого богословы выделяют следующие символические значения:

1) Уподобление Христу в попечении о пастве – символ Доброго Пастыря (НК, с. 113–114; ВВр, с. 45).

2) Полнота благодатных дарований епископа как священнослужителя (СИ, с. 29, 30; ЗЦ, с. 60; ВВр, с. 45; СЦ, с. 335–336).

3) Св. Троица (СИ, с. 29; ВВ, с. 64; ВВр, с. 45).

4) Вочеловечение Слова Божия (СФ, с. 396–397; СФ, т. 2, с. 269).

Отвечая Лигариду, патр. Никон значительно расширил символику облачения, обратившись, как и прежде, к двум авторитетным для него источникам – Скрижали и трактату преп. Григория Синаита. В выписках из Скрижали – первой и третьей – обращено внимание на изображение крестов на омофоре, символизирующих, с одной стороны, полноту христианской Церкви («Омофорий же конечный налагаетъ архиерей. Ему же подобаетъ соделану быти от руна, четыре кресты имуща» (В, л. 262 об.)), с другой, – страдания Спасителя («Заблудшее овча назнаменуеть, еже прииде на рамо вземъ пастырь добрый, очистивъ и просветивъ, и освятивъ, и овцеви крестомъ жертву принесть, и еже от всехъ умершвление, и славу тому даровавъ, и едино с ним непреложно

бывъ. Кресты же знаменуютъ, зане Христос ношаше на раме Своем Крестъ Свой. Еще же и архиерее хотят жити, яко же бе житие Христово, взимають крестъ Его на рамена своя, еже есть злострадание, зане крестъ есть скрижаль злострадания» (В, л. 263)).

В центре цитатного монтажа – взаимодействие из трактата преп. Григория: «Сугубая одежда благодати. Назнаменуеть же и Слову от страстей умершвление, аггелский видъ наворачая, и светъ быти, // и во свете жити, просветително имея навькновеение и силу, и просвещатися, и просвещати» (В, л. 262 об. – 263). Этот отрывок вводит понятие «одежда благодати» и отправляет к «Посланию ап. Павла к Колоссянам», призывающему облечься в одежды христианской праведности – в христианские добродетели [Кол. 3: 12–14]. Облечение в омофор духовно означает овладение архиереем высшим всеобъемлющим даром Св. Духа, состоящим в самом близком пребывании в Боге. Символизируя в Церкви образ Христа Спасителя по полноте Его прав и обязанностей, епископ в полном архиерейском облачении уподобен Христу «в несении Креста за спасение душ человеческих» (НКС IV, с. 143–144).

Крест – «проповѣданіе евангельское, – по Лигариду, – первому пастырю знаменіе». Это высказывание митрополита, в отличие от других его заключений, патр. Никон не цитировал и не пояснял.

С XVII века в Русской православной церкви при архиерейской хиротонии на епископа стал возлагаться крест в соответствии с традицией Греческой церкви. Символика нагрудного креста четко ограничена служением Иисусу Христу. Двухконечная цепь, на которой носится крест, знаменует собой, с одной стороны, пастырское попечение священника о вверенном ему приходе, с другой, – подвиги и страдания Спасителя в земной жизни. Очевидно повторение в этом символика архиерейского омофора (НКС IV, с. 118, 121).

Для раскрытия духовного значения креста патр. Никон составил цитатный монтаж: «Господу свидѣтельствующу: “Иже не возмет креста своего и вслѣдъ Мене не грядет, нѣсть Мене достоинъ” [Мф. 10: 38]. “Враги креста Христова; имъ же кончина – погибель, имъ же богъ – чрево” [Флп. 3: 18–19]. И паки: “Слово крестное погибающимъ убо юродство есть, намъ же спасаемымъ – сила Божия есть. Зане писано есть: ‘погублю премудрость премудрыхъ, и разума разумныхъ отвергуся’” [1 Кор. 1: 18–19]» (В, л. 263 об.). Примечательно, что цитаты расположены в порядке расширения и уточнения содержания понятия «крест»: от «жизни согласно с законами Христа», «горькой и смертоносной», лишенной лицемерия и порока – к совершенствованию своего спасения. Понимание креста как проповеди Евангелия, которое дает Газский митрополит, и сегодня характерно для неправославных религиозных конфессий [29; 30].

Трактовка архиерейского креста патр. Никоном значительно шире и охватывает духовно-нравственную область сосуществования священнослужителя с Богом; для патр. Никона нагрудный крест означает жизнь во Христе, личный духовный подвиг служителя, заключающийся в терпеливом крестонесении. В Православии, по учению Свв. Отцов, крест есть познание Бога (свт. Григорий Палама); «глава нашего спасения» и «причина бесчисленных благ» (свт. Иоанн Златоуст); «страх Господень» (преп. Иоанн Кассиан); «примирение и содружество человека с Богом» (преп. Симеон Новый Богослов); «борьба с собою» (свт. Феофан Затворник) и т. д. А несение креста – это «борьба за Божию правду и в своей душе, и в мире» (архиеп. Иоанн); руководство Евангелием в жизненном пути (старец Иоанн Крестьянкин); служение (свящ. Александр Мень); сила веры. При надевании креста в процессе облачения архиерея читается молитва (парафраза Мф. 16: 24): «Аще кто хочет по Мнѣ ити,

да отвернется себе и возмет крест свой и по Мнѣ грядет». Находясь в русле святоотеческого учения о кресте, патр. Никон связывал крест архиерея с духовной и нравственной чистотой его носителя, с очищением и преобразованием служителя; не случайно он спрашивал у Лигарида: «Ты же почто не возьмь еси креста своего, но // и носящихъ крестъ Христовъ хулишь?» (В, л. 263–263 об.).

Крест играет доминирующую роль и при совершении епископом таинств Церкви: «Крещение – все под знаком креста; Миропомазание – тоже; Покаяние есть “второе крещение”, “крещение слезами”; Елеосвящение сугубое крещение слезами покаяния; Брак есть крещение на совместную жизнь мужа и жены; Священство – крещение на служение Церкви, а св. Евхаристия без креста и немислима вовсе. Св. Иоанн Кассиан Римлянин, размышляя о Таинстве креста – Евхаристии, утверждает, что это Таинство будет вечно совершаться в Царстве Небесном Самим Первосвященником-Христом. Ибо никогда, во веки веков не может быть забыта Жертва Креста Христова» [31]. Будучи знаком высшей власти в Русской церкви, нагрудный архиерейский крест символизирует обладание им всей полнотой духовных дарований и полное овладение им плодами Св. Духа.

Панагия – «Бога Слова воплощение», – заключил Паисий Лигарид (В, л. 263 об.). Это объяснение по содержанию и лексическому оформлению (по крайней мере в переводе на русский язык) напоминает классическую формулу, произнесенную св. Афанасием Александрийским: «Слово вочеловечилось, чтобы мы обожились», которая стала излюбленной мыслью для восточного богословского сознания, определив всю антропологию православия [32].

Как и крест, панагия архиерея является знаком высшей духовной власти. Духовно своим значением они связаны с запрестольным Крестом и иконой Богородицы и

символически означают, что сердце архиерея отдано Господу и Богородице, поэтому от избытка сердечной чистоты и правды уста епископа произносят лишь благое (НКС IV, с. 120). Не случайно при надевании на епископа первой панагии произносятся стихи покаянного 50 псалма, которые вошли в евхаристический канон литургий Иоанна Златоуста и Василия Великого (в эпиклесе): «Сердце чисто съзиди в мнѣ, Боже, и Дух прав обнови в утробѣ моей» (Пс. 50: 12), а при надевании второй – слова избранного 44 псалма: «Отрыгну сердце мое слово благо, глаголю аз дѣла моя цареви, язык мой – трость книжника скорописца» (Пс. 44: 2), где понятие «чистое сердце» как источник «благого слова» – ключевое. Как «исповедание веры» и «исповедание сердца» истолкована панагия в Скрижали: «И сие на персех висит за исповѣдание сердца» (С, л. 110).

При обращении к оппоненту патр. Никон выстраивает цитатный монтаж, в котором понятие «сердце» –местилище Бога – смыслообразующее: «Не приходит Господь, ниже воплощается в сердца злобы. “Аще кто любить Мя, и слово Мое соблюдетъ; и Отец Мой возлюбитъ его, и к нему приидетъ и обитель в нем сотворитъ” [Ин. 14: 23]. И паки: “Яко же заповѣда Мнѣ Отецъ, тако творю: встаните, // идемъ отсюду” [Ин. 14: 31]. Откуда? От презорниковъ святыхъ Его заповѣдей. И паки: “Яко же розга не можетъ плода сотворити о себѣ, аще не будетъ на лозѣ, тако и вы, аще во Мнѣ не пребудете. Азь есмь Лоза, вы же родите; и иже будетъ во Мнѣ, и Азь в немъ, той сотворитъ плодъ много; яко без Мене не можете творити ничего же. Аще кто во Мнѣ не пребудетъ, извержется вонъ, яко же розга, и изсышетъ; и собирають ю, и во огонь влагаютъ, и згараетъ” [Ин. 15: 4–6]» (В, л. 263 об. – 264).

Примечательно, что для монтажа патр. Никон использует выписки только из Евангелия от Иоанна, причем конца 14-й и начала

15-й глав. Дело в том, что содержание этого Евангелия, в отличие от книг Матфея, Марка и Луки, ограничено служением Иисуса Христа в Иерусалиме, Его беседами с теми или иными людьми (гл. 3–4, 18–19) и учениками (гл. 13–17): во второй половине 14-й главы (ст. 15–31) апостол повествует об обещании Спасителя послать им Утешителя, а в первой части 15-й главы (ст. 1–10) он раскрывает аллегория виноградно́й лозы. Канонические толкователи выбранных патр. Никоном цитат объясняли их содержание как принятие (непринятие) заповедей, иначе говоря – как наличие в душе и сердце Бога, сохранение в чистоте веры в Христа. Панагия епископа в таком контексте является символом не только высочайшей нравственной чистоты, но и духовного единения с Христом. Ярким примером такого толкования панагии может служить панагия патр. Никона, с которой он изображен на парсуне в полном святительском облачении в окружении учеников и которая была возложена на него при погребении, совершенном по архиерейскому чину, с поминанием схимонаха Никона патриархом [33, с. 59–60].

Говоря о сердце как месте средоточия Бога в человеке, патр. Никон учит, что сердце может вмещать в себе как злобу, так и любовь. Это убеждение святителя восходит к библейскому учению о сердце, особенно к новозаветной части Священного Писания, где утверждается, что именно сердцем человек воспринимает горний мир: достаточно вспомнить заповеди блаженства (Мф. 5: 8) или послания ап. Павла, где он рассуждает, как любовь Бога изливается в сердца (Рим. 5: 5), и свет Бога озаряет сердца (2 Кор. 4: 6), а Св. Дух и Христос заполняют сердца (2 Кор. 1: 22; Гал. 4: 6; Еф. 3: 17) и др. Однако злое сердце, как учит Новый Завет, лишено присутствия Бога (Мф. 15: 8; Мк. 3: 5; Лк. 6: 45; Деян. 28: 27; Рим. 1: 24; 2 Петр 2: 14 и др.). Мысль патр. Никона о том, что «не приходит Господь,

ниже воплощается в сердца злобы», находится в русле аскетического и святоотеческого учения о сердце – вместилище Бога. Следует заметить, что в выбранных патр. Никоном фрагментах из Евангелия от Иоанна получают развитие две темы: тема тесной связи между учениками и Христом как отражение повиновения Сына Отцу и тема любви Спасителя к ученикам как отражение любви Отца к Сыну. Очевидно, что здесь узнается характерное для книг Нового Завета учение о «сыновстве» и «усыновлении» (напр., Ин. 1: 12; Рим. 8: 14–18; Гал. 4: 5–7), богоуподоблении (напр., Еф. 1: 14, 23; 1 Ин. 3: 2) и «причастии Божеского естества» (напр., Кол. 2: 9–10; 2 Петр 1: 4). Учитывая такое содержание цитатного блока, наличие на груди епископа панагии означает не только то, что Господь овладел внутренним пространством его естества, в духовно-богословско-антропологическом, конечно, понимании, но и то, что в познании Бога архиерей максимально приблизился к Нему, пришел к преобразенному духовному состоянию всего своего психофизического состава. Иначе говоря, достиг обожения.

Архиерейская митра: «Митра есть, – глагоleshь, – царское священство» (В, л. 264).

Митрой завершается епископское облачение. При посвящении епископа и при возложении на него митры, как и при возложении омофора, поется возглашение «аксиос», и это означает, что митра есть принадлежность сана, символ высшей духовной власти и полномочий ее носителя [28, с. 412; 34, с. 393].

Не вдаваясь в подробности происхождения митры [25, с. 28–50], заметим, что греческое духовенство называло митру венцом – как царскую корону. В «Откровении» Иоанн Богослов видит Христа Вседержителя в золотом венце (14: 14) и в головном уборе, который выглядит как много диадим (19: 12). Оба головных убора не сразу были включены в обиход высшей власти, но, будучи «по природе своей однородны» (А. А. Дмитриевский), митра епископа и царский ве-

нец довольно долго были близки по форме, напоминающей корону [35, с. 297–310; 36, с. 156–168]. Впервые в Москве архиерейскую митру-корону увидели на Феофане, патр. Иерусалимском, который возглавил интронизацию патр. Московского Филарета. Митру-корону носил и патр. Никон.

Духовное значение архиерейской митры в Скрижали не объяснялось; архиеп. Симеон Солунский, ссылаясь на предание ап. Павла, рекомендовал иерархам совершать богослужение с непокрытой головой (СФ, с. 397–399).

Не имея достоверных источников о духовном содержании и значении в богослужении митры, в 1654 году патр. Никон спрашивал об этом у константинопольского архиеп. Паисия I, на что получил ответ: «В пятом же отвѣщаем, яко митру носит патриарх изначала, отнелиже облачится во всю священническую одежду, являя тайное и Небесное Царство Господа нашего Иисуса Христа. За еже и егда налагает ю на главу свою, глаголет: “Господь воцарися, в лѣпоту облечеса”. И отлагает ю токмо, егда взимает частицы во время, егда поется Херувимская пѣснь и егда освящает пречистая Таинства, и егда причащается сам. // И повнегда причастится сам паки налагает ю и с нею преподает со служителем своим святыи хлѣб и святую кровь. И сие бывает вегда на всякую литургию всего лѣта» (С, л. 607–608).

Руководствуясь разъяснением о том, что епископ в полном облачении символизирует Небесное Царство, патр. Никон строит свое объяснение духовного значения митры, противопоставляя два царства – земное и небесное – и двух правителей, обладающих венцами власти. Противопоставляя земное и небесное, священство и царство, патр. Никон исходит из убеждения, неоднократно им высказываемого и базирующегося на словах свт. Иоанна Златоуста о священстве, которое «больше царской власти» и «столько выше (всякой) власти, сколько духъ превосходитъ

плоти» [37, т. 1, с. 415; т. 6, с. 414]: «Но мы уже выше сихъ написали, яко священство болѣе есть царства. Почто предваряеши царствомъ? Увѣждь в вышеписанныхъ, яко и царие предпочтоша священство паче царства. Почто // низводиши священство, горѣ сѣдящее на небеси? Не поминаеши ли хотящихъ обезчестити священство Дафана и Авирона, что случися тѣмъ? И паки: Саул и Озия, паче достояния своего поискавше, и еже имѣвше погубиша?» (В, л. 264–264 об.). Источником дальнейшего повествования патр. Никона стали беседы свт. Иоанна Златоуста на 14 посланий ап. Павла (К., 1623).

Первый фрагмент заимствован из беседы третьей на цитату из Второго послания ап. Павла к Коринфянам (2 Кор. 1: 12): «Но мы не едино, но три достоинства съ преимѣтелствомъ имама нынѣ... Видѣль ли еси многоплетеную и благообразнѣйшую митру? Но обаче свыше тая опаснѣе да истяжемъ о царствѣмъ» (В, л. 264 об. – 265 об.).

Для патр. Никона отрывок этот важен тем, что, как и в цитате ап. Павла, на которую дает пояснение свт. Иоанн Златоуст, здесь духовное противопоставлено плотскому, слава мирская – благодати Божией, сила физическая – силе духа, простота совести – погоне за честью и властью. «Обуздывающий свои помыслы» архиерей управляет многочисленными, разнообразными и неуместными помыслами так же ловко, как царь командует войском; но если царю (облеченному только в диадему) подвластны воины, то его помыслы им владеют, отягощая его душу и ум. Отличает царя и особая одежда, которую святитель сравнивает с облачением епископа по их духовному содержанию. Одежда светского правителя тленна и собой являет богатство и могущество земной власти; ее блеск и цвет не вечны. А тот, кто обуздывает свои помыслы, носит одежды благодати, свидетельства совести, простоты и богоугодной искренности (2 Кор 1: 12). И в таком контексте митра-венец епископа, «многоплетеная

и благообразнѣйшая», становится символом щедрот и милости Божией, благоволения и благодати, знаком чистоты души и совести.

Далее патр. Никон обращается к беседе пятнадцатой на цитату из Послания ап. Павла к Филиппийцам (Флп. 4: 10–14). В цитате, к которой дан комментарий, звучит тема мира с Богом и мира с людьми. Благодеяние как основа мира обогащает дающих; испытание нищетой и скорбями, говорит ап. Павел, закаляет душу и учит искусству жизни и в скудости, и в изобилии, и в недостатке, но без пресыщения, праздности, зла. Источником крепости духа, совершенства жизни ап. Павел называет Иисуса Христа.

Несколько разных по объему выписок, соединенные парафразой залатоустовского текста, составляют обширный фрагмент, в котором охарактеризовано земное царство и его правитель: «Царя ли речеши? Но ниже онъ безпечальное живеть житие, но многих скорбей и попечений исполненное... Но мы печалуемся не о сихъ, о нихъ же царие, но о сицевыхъ, о нихъ же приобрѣтение имамы велие, яко же пишет апостоль: “Печаль бо по Бозѣ покаяние нераскаянное во спасение содѣловаетъ”» (В, л. 265 об. – 266 об.).

Царские инсигнии – венец («диадима») и порфира («багряница») – олицетворяют суету и мелочность, с точки зрения христианских ценностей, жизни земного царя, наполненной скорбями и войнами, пустыми беспокойствами и ничтожными переживаниями, лживостью и предательством, придворными интригами в борьбе за престол, – жизни, омраченной бездуховностью и греховностью. Тленность бытия держателя власти ослабляет его дух; внешнее благополучие и роскошь скрывают загубленную пустыми попечениями душу. Бесславная жизнь царей, удалившихся от Бога или не пришедших к Нему в наиболее сложные моменты жизни, служила источником многочисленных сюжетов и светских «басен», и библейских повествований. Свт. Иоанн Златоуст называет

имена ветхозаветных правителей, живших и скончавшихся во грехе: Саул, Давид, Соломон, Авиа, Езекия, Осия. Но патр. Никон этот фрагмент источника перефразирует, добавляя к негативной характеристике царей краткие сведения об их поступках: Давида называет праведным, однако жившим во грехе и много страдавшим; Саула называет искушенным многими грехами, не исполнившим волю Бога и покончившим жизнь самоубийством; Соломона называет мудрым, однако умершим во грехе.

Бездуховному и греховному земному царству противостоит Царство Небесное, приобретший которое получает мир, жизнь, радость и веселие; а заботы и скорби о котором, в отличие от тех, которыми обуреваемы правители на земле, приносят великую пользу. Патр. Никон приводит множество примеров того, как цари иудейские, судьи и служители еврейского народа находили примирение с Богом; по искренней молитве они получали заступничество Царя Небесного, обретали силу духа и веры. Он вспоминает об Аврааме, победившем четырех вавилонских царей при освобождении своего племянника Лота (Быт. 14: 14–16); и о Моисее, который увел евреев от преследований Фараона (2 Моис. 14); и о битве израильтян с амаликитянами (Исх. 17: 8–15), и израильтян с народами ханаанскими, где сначала Моисей, потом Иисус Навин, братья Иуда и Симеон одерживали победы (Исх. 17: 8–15; 23: 32; 34: 15–16; Числ. 16: 18; 21: 21–31, 33–35; Исх. Н. 2, 3, 6, 8, 10–12; Втор. 30: 14, 23; Суд. 1); о судьях израильских Гедеоне, Варакке, Самсоне, Иеффае, Самуиле, которые в разное время, защищая народ Израиля, возносили молитвы к Богу о его благополучии и мире и осуждали светских правителей, преследовавших израильтян (Суд. 4, 5, 6: 11–8: 27; 11–16; 1 Цар. 2, 7: 6; 15: 35). Патр. Никон вновь напоминает о первом Израильском царе Сауле и иудейском правителе Озии, которые, как утверждает святитель, были образцовы-

ми царями, пока они «священства сана не восхитили» (1 Цар. 13: 1–14) и «священства не преобидѣли» (2 Пар. 26). Плодотворный союз между светским правителем и Церковью патр. Никон видит в правлении первого христианского царя Константина Великого, который, благодаря своей вере, многократно одерживал военные победы и, царствуя, искал мира с Богом.

Заключительный фрагмент заимствован из самого начала беседы пятой свт. Иоанна Златоуста на отрывок из Второго послания ап. Павла к Солуныям (2 Фес. 3: 3–5): «Но ниже все, молитвам святых оставльшемъ, намъ праздномъ быти подобаесть, и к злѡбѣ ничесо же притекати, и ничесого же, в добродѣтель приводящихъ, держатися; ниже паки, дѣлающимъ благая, презирати пособие оно. Много бо можетъ молитва, бываемая о насъ, но егда и мы дѣлаимъ благая» (В, л. 268). Здесь охарактеризованы качества, которыми должен обладать епископ. Среди многих важных добродетелей, присущих главе Церкви, главными, по Златоусту, должны быть творение благодати, насаждение благодати Божией.

Таким образом, обращение к сочинениям свт. Иоанна Златоуста помогает патр. Никону выразить мысль о том, что митра архиерея, с богословской точки зрения, символизирует собой всю полноту духовной жизни, которой лишено земное существование человека; с сотериологической, – олицетворяет собой высшие христианские ценности, без усвоения которых душе человеческой не достичь Царства Небесного. Находясь на грани материального и духовного миров, церковные облачения являются святыней и зримым образом Божественной Славы, а наличие на архиерее митры во время богослужения напоминает о терновом венце, которым был коронован Спаситель, и подчеркивает абсолютность и достаточность духовных плодов и дарований, ниспосланных архиерею Св. Духом для служения Церкви и людям.

Иначе говоря, символически митра служит образом золотых венцов, которыми будут венчаться праведники в Царстве Небесном на брачном пире сочетавания Иисуса Христа с Церковью (НКС IV, с. 147). Не случайно при возложении на архиерея митры, как и при совершении таинства брака (прокимен, глас 8-й), звучит одна и та же молитва (парафраза Пс. 20: 4–5): «Положил еси на главѣ его вѣнецъ от камене честна, живота просилъ есть от Тебе, и далъ есть ему долготу дний в вѣкъ вѣка». Митра, таким образом, завершает собою символику богослужебных облачений архиерея как образа тех брачных одежд, о которых сказано в Евангелии (Мф. 22: 1–14) и Откровении Иоанна Богослова (Отк. 3: 5, 18; 16: 15; 22: 14).

Полное облачение высшего духовенства есть символ спасения, которое достигается как искупительной кровью Христа, так и личными усилиями человека в борьбе с пороком. Насаждая благодать Божию, облаченный для литургисания архиерей учит людей противостоять греху и использовать Божию милость как воплощение высших принципов в их жизни, что является важным фактором в спасении.

Подведем итоги. Судя по составу Синадальной (бывшей Патриаршей) библиотеки и книжного собрания Воскресенского Ново-Иерусалимского монастыря, патр. Никон обладал прочными знаниями о символическом значении литургических действий, священнических облачений и богослужебных предметов, полученных как из канонических, так и из анонимных источников. Для чтения и осмысления этих текстов патр. Никону не нужно было знать греческий или латинский языки, поскольку к середине XVII века многие канонические ерминии и анонимные компилятивные тексты уже имели русскую рукописную традицию и как литургические комментарии органично влились в законодательные (Стоглав), четьи (Златая цепь)

и богослужебные сборники. Между тем, для полемики с митр. Паисием Лигаридом о духовном значении архиерейского облачения патр. Никон выбрал всего два источника: один из них – изданная в 1655–56 годах на Московском печатном дворе книга «Скрижаль» – компилятивный сборник, содержащий описание литургических действий, священнических облачений и богослужебных предметов, соответствующих современной греческой богослужебной практике, другой – раздел из трактата преп. Григория Синаита «О церковнѣм священноначальствии». Особенность обращения к небольшому фрагменту из обширного сочинения о. Григория при составлении «Возражения» состоит в том, что выписки из трактата привлекались в качестве дополнительных, наряду с библейскими цитатами и заимствованиями из святоотеческих поучений и бесед, которые значительно расширяли и разнообразили толкования, предложенные Скрижалюю.

Будучи в ссылке в Ферапонтовом монастыре и объясняя духовное значение присланных царем Алексеем Михайловичем священнических одежд, патр. Никон вновь обратился к трактату преп. Григория Синаита.⁴⁰ На этот

⁴⁰ Заметим, что в одной из статей Н. В. Воробьевой [40, с. 14–33] сделано сравнение толкований патр. Никоном священнических одежд из 23 взр. и его письма из Ферапонтова монастыря 1675 года. Автору данной статьи уже приходилось писать о небрежных и недобросовестных исследованиях Н. В. Воробьевой, которая, бесстрашно проникая в области, далекие от ее ученых занятий, смело делает безосновательные заключения о духовном наследии патр. Никона. В указанной статье – яркий тому пример. Воробьева приписывает патр. Никону толкования облачений, которые на самом деле принадлежат Газскому митр. Паисию Лигариду и с которыми сам же Никон полемизирует! На с. 26 указанного издания Н. В. Воробьева утверждает, что толкование патр. Никона «восходит к сочинению Григория Синаита “О четырех священноначальствиих и колижды священноначальство глаголется и елижды разделяет-

раз сочинение преподобного отца было единственным источником его толкований символики облачений служителя. Дело в том, что патр. Никон давал объяснение пяти облачениям, которые были присланы ему царем: риза-фелонь, стихарь, епитрахиль, пояс, поручи – облачениям иерейским, соответствующим его положению в ссылке: Никон был сослан в Ферапонтов монастырь как простой монах, низложенный и лишенный священства на Московском церковном соборе 1666 года. Предметы облачения, судя по их описанию, составленному игуменом Ферапонтова монастыря Афанасием при переводе Никона в 1676 году в Кирилло-Белозерский монастырь, были украшены серебром и шиты из дорогих тканей [38, с. 379] и мало соответствовали монашескому образу жизни, однако подчеркивали искренность царского дара, желание государя угодить бывшему «собиному» другу; роскошным подарком, как можно думать, государь просил Никона о прощении. Поэтому выбор единственного источника толкований – трактата преп. Григория Синаита неслучаен. Произведения этого византийского писателя XIII–XIV веков, одного из основателей византийского исихазма, наставника

сыя”, которое находилось в изданной в 1656 г. книге “Скрижаль”. См. подробнее: Преподобный Григорий Синаит. Творения. М., 1999. С. 144–145». Между тем, в Скрижали указанного Воробьевой сочинения нет и никогда не было! Более того, на русском языке оно до сих пор не опубликовано. А еп. Вениамин (Милов), подготовивший издание трудов преп. Григория Синаита, на книгу которого ссылается Воробьева, не писал об издании сочинений преп. Григория в Скрижали! На указанных Воробьевой страницах (144–145) еп. Вениамин показывает неточности, которые допускал свт. Фефан Затворник при переводе другого сочинения преп. Григория Синаита «Весьма полезные главы... расположенные акростихами» с греческого языка для сборника «Добротолюбие». Воробьева бессовестно приписала известному ученому собственные фантазии и скрыла за его именем свою некомпетентность.

славянского монашества учили тому, как при помощи молитвы и борьбы с подчиняющими душу человека страстями прийти к Богу; его сочинения представляли руководство к этому спасительному пути. Обращаясь к текстам Синаита, патр. Никон раскрывал духовный смысл и значимость поступка Алексея Михайловича для спасения государевой души. Скрытые духовные смыслы священнического облачения в трактовке писателя-исихаста символизируют разные грани добродетели царя [39, с. 528, 531]. В литургическом действии эти подарки царя становятся зримым напоминанием об их жертвователе, а молитва к Богу священника – монаха Никона, бывшего патриарха, облаченного в государевы ризы, звучит искренней мольбой о спасении царской души.

Сближает оба описания духовного содержания священнических облачений – архиерейских и иерейских – мотив отражения при помощи богослужебных одеяний внутреннего состояния и их носителя, и их дарителя. Тема литургических одежд как зеркала души органично вписывает толкования священнических облачений патр. Никона в святоотеческую традицию объяснения церковных облачений как одежды христианских добродетелей, символически сотканной из подвигов во имя Христа.

Другая тема, явно выраженная в толковании патр. Никоном священнических одежд, – духовное преображение священнослужителя. В полемике с Газским митр. Паисием Лигаридом патр. Никон рассматривает умозрительное содержание архиерейского облачения через три составляющие духовный фундамент Церкви – плоды и дары Св. Духа и св. тайны, питающие их. Богослужебные одежды первосвященника отражают духовно-телесное существо их носителя и обязывают служителя к постоянному морально-нравственному совершенствованию. В полном архиерейском облачении святитель являет собой преобра-

женную телесную сущность Иисуса Христа и, участвуя в литургическом действе, познает себя и Бога в себе. «Облекаясь» в Христа, архиерей духовно и нравственно преображается, одновременно познавая Христа и воспринимая плоды и дары Св. Духа.

Но главная тема, которая увязывает толкование патр. Никоном всех частей комплекта архиерейского облачения, – «яко священство болѣе есть царства» (В, л. 264) – тема, пронизывающая все литературно-публицистические сочинения первосвященника. Возвышение священства патр. Никон понимал как возвышение духовного сана; эта мысль активно и настойчиво проводилась в его реформаторской деятельности. В результате книжной «справы» был изменен ряд обязанностей служителя во время литургии, новую тональность получили отдельные чинопоследования: все эти исправления отвечали одной цели – возвысить роль священника в совершении ряда богослужебных действий [41, с. 10–12]. Идее возвышения священства как олицетворения всего духовного, пронизывающего русскую православную культуру и быт, соответствовало толкование патр. Никоном умозрительного значения архиерейского – высшего по степени церковной иерархии – облачения. Архиерей, облаченный для божественной литургии, символизирует собой главу православного царства – царства православных людей [41, с. 11], для которых он являет собой духовно-нравственный идеал, воплощенный в Христе. К соответствию с христианско-православным идеалом человека, обладающим многочисленными плодами и дарованиями Св. Духа, должен стремиться каждый верующий, чтобы не только приблизиться к Богу, но и сохранить православное вероучение в первоизданной чистоте и каноничности. Благодаря чистоте православия Русская православная церковь сможет занять достойное место во Вселенском Православии.

Литература

1. Платон (Игумнов), архим. Добродетель. Священное Писание о Добродетели // Православная энциклопедия. – М.: Церков.-науч. центр «Православная энциклопедия», 2007. – Т. 15.
2. Александр (Милеант), еп. Сущность христианства [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://lib.eparhia-saratov.ru/books/01a/al-dr_mileant/al-dr_mileant1/17.html (дата обращения: 08.05.2013).
3. Грамота Константинопольского патриарха Паисия I к Московскому патриарху Никону // Христианское чтение. – 1881. – № 3–4.
4. Дмитриевский И. Изъяснение Божественной литургии. (Основано на Священном Писании, правилах Вселенских и поместных соборов и на писании Св. Отцов Церкви). – М., 1993.
5. Афанасьева Т. И. Древнеславянский перевод литургии в рукописной традиции XI–XVI веков: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. – СПб., 2012.
6. Красносельцев Н. Ф. «Толковая служба» и другие сочинения, относящиеся к объяснению богослужения в Древней Руси до XVIII века. (Библиографический обзор) // Православный собеседник. – Казань, 1878. – Ч. 2.
7. Красносельцев Н. Ф. Сведения о некоторых литургических рукописях ватиканской библиотеки с замечаниями о составе и особенностях богослужебных чинопоследований, в них содержащихся, и с приложениями. – Казань, 1885.
8. Златая цепь (по Троицкому списку): Тексты. Исследования. Комментарии / сост. и вступ. ст., изд. текста, коммент. М. С. Крутовой. – М., 2002.
9. Красносельцев Н. Ф. О древних литургических толкованиях. – Одесса, 1894.
10. Св. праведный Николай Кавасила. Христос. Церковь. Богородица. Богословские труды. – М.: Изд-во храма св. мчц. Татианы, 2007.
11. Писания Св. Отцов и учителей Церкви. – М., 1855–1857. – Т. 2, 3.
12. Настольная книга священнослужителя. – М., 1983. – Т. 4.
13. Вендина Т. И. Средневековый человек в зеркале старославянского языка. – М.: Индрик, 2002.
14. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / пер. с фр. мон. Магдалины (В. А. Решиковой). – Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2012.
15. Силуан (Туманов), игум. Богослужебные облачения инославных христиан [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.siluanfoto.nm.ru/oblachenial.htm> (дата обращения: 26.11.2010).
16. Католическая Россия. Азбука католицизма [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.catholic.ru/modules.php?name=Encyclopedia&op=content&tid=565> (дата обращения: 26.05.2013).
17. Романова А. А. Паисий Лигарид // Словарь книжников и книжности Древней Руси. – СПб., 1998. – Вып. 3 (XVII век), ч. 3: П – С. – С. 8–11.
18. Неселовский А. Чины хиротесий и хиротоний (опыт историко-археологического исследования). – Каменецк-Подольск, 1906.
19. Дмитриевский А. А. Ставленник: руководство для священноцерковнослужителей и избранных в епископы, при их хиротониях, посвящениях и награждениях знаками духовных отличий, с подробным объяснением всех обрядов и молитвословий. – Киев, 1904.
20. Словарь русского языка XI–XVII веков. – М.: Наука, 1988. – Вып. 14; М.: Наука, 1990. – Вып. 16.
21. Голубцов А. П. О происхождении, символическом значении и устройстве архиерейского посоха: [реферат в заседании XIV Археологического съезда в Чернигове] // Богословский вестник. – 1909. – Т. 2. – № 6.
22. Савва, архиеп. Тверской. Указатель для обозрения Московской Патриаршей (ныне Синодальной) ризницы. – М., 1883.
23. Щедрина К. А. Два посоха патриарха Никона: заметки о происхождении и символике // Никонские чтения в музее «Новый Иерусалим». – М., 2005.

24. Гиббенет Н. А. Историческое исследование дела патриарха Никона. – СПб., 1882. – Ч. 1; 1884. – Ч. 2.
25. Пальмов Н. Об омофоре, саккосе и митре (Историко-археологический этюд) // XXV: Киево-могилянский сборник в честь прот. Д. И. Богдашевского... по случаю двадцатипятилетия его научной деятельности. – Киев, 1913.
26. Юрганов А. Л., Данилевский И. Н. «Правда» и «Вера» русского Средневековья // Одиссей. Человек в истории. 1997. – М.: Наука, 1998.
27. Покровский Н. Евангелие в памятниках иконографии преимущественно византийских и русских. – СПб., 1892.
28. Желтов М. С. Аксиос // Православная энциклопедия. – М.: Церков.-науч. центр «Православная энциклопедия», 2000. – Т. 1.
29. Возьми свой крест! Проповедь пастора Федора Карташова [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.luther.ru/church/word/1283-2011-03-06-13-26-57.html> (дата обращения: 30.05.2013).
30. Что значит нести свой крест? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://nehemiah.ru/stati/218-2010-08-09-04-14-22> (дата обращения: 30.05.2013).
31. Андреев И. М. Крест Господень. К третьей, «Крестопоклонной» неделе Великого поста [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.stjohndc.org/Russian/feasts/fasts/grlent/r_lent_w3_andrejev.htm (дата обращения: 02.06.2013).
32. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы: дис. ... д-ра церков. наук Православ. богослов. ин-та в Париже. – Париж: YMCA-Press, 1950 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/kipke01/txt03.htm#11> (дата обращения: 24.04.2013).
33. Крюкова М. А. Реставрация пангии патр. Никона // Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим». – М., 2002.
34. Никольский К. О священных одеждах церковнослужителей // Христианское чтение. – 1889. – № 3–4.
35. Дмитриевский А. А. Митра: историко-археолог. очерк // Руководство для сельских пастырей. – 1903. – № 11.
36. Дмитриевский А. А. Архиерейские митры (Археологический этюд) // Сообщения Императорского православного палестинского общества. – 1916. – Т. 27.
37. Творения св. отца нашего Иоанна Златоуста, архиеп. Константинопольского. – СПб., 1895. – Т. 1, кн. 2; СПб., 1900. – Т. 6, кн. 1.
38. Дело о патриархе Никоне. – СПб.: Изд-во Археограф. комиссии, 1897.
39. Севастьянова С. К. Эпистолярное наследие патриарха Никона. Переписка с современниками: исследование и тексты / научн. ред. чл.-кор. РАН Е. К. Ромодановская. – М.: Индрик, 2007.
40. Воробьева Н. В. Христианская антропология патриарха Никона // Языки культуры: историко-культурный, философско-антропологический и лингвистический аспекты: мат-лы Регион. науч.-практ. конф. с междунар. участием. – Омск: Изд-во АНО ВПО «Омский эконом. ин-т», 2009.
41. Сазонова Н. И. Литургическая реформа патриарха Никона (1654–1666 годы) и идея православного царства (На материале исправления Требника) // Вестник ТГПУ. – 2012. – № 3 (118).

Literatura

1. Platon (Igunnov), arhim. Dobrodetel'. Svjashchennoje Pisanije o Dobrodeteli // Pravoslavnaja enciklopedija. – М.: Cerkov.-nauch. centr «Pravoslavnaja enciklopedija», 2007. – Т. 15.
2. Aleksandr (Mileant), ep. Sushchnost' hristianstva [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: http://lib.eparhia-saratov.ru/books/01a/al-dr_mileant/al-dr_mileant1/17.html (data obrashchenija: 08.05.2013).

3. Gramota Konstantinopol'skogo patriarha Paisija I k Moskovskomu patriarhu Nikonu // Hristianskoje chtenje. – 1881. – № 3–4.
4. Dmitrijevsij I. Izjasnenije Bozhestvennoj liturgii. (Osnovano na Svjashchennom Pisanii, pravilah Vselenskih i pomestnyh soborov i na pisanii Sv. Otcov Cerkvi). – M., 1993.
5. Afanas'jeva T. I. Drevneslavjanskij perevod liturgii v rukopisnoj tradicii XI–XVI vekov: avtoref. dis. ... d-ra filol. nauk. – SPb., 2012.
6. Krasnosel'cev N. F. «Tolkovaja sluzhba» i drugije sochinenija, odnosjashchiesja k objasneniju bogoslužhenija v Drevnej Rusi do XVIII veka. (Bibliograficheskij obzor) // Pravoslavnyj sobesednik. – Kazan', 1878. – Ch. 2.
7. Krasnosel'cev N. F. Svedenija o nekotoryh liturgicheskikh rukopisjah vaticanskoj biblioteki s zamechanijami o sostave i osobennostjah bogoslužhebnyh činoposledovanij, v nih sodержashchih'sja, i s prilozhenijami. – Kazan', 1885.
8. Zlataja cep' (po Troickomu spisku): Teksty. Issledovanija. Kommentarii / sost. i vstup. st., izd. teksta, komment. M. S. Krutovoj. – M., 2002.
9. Krasnosel'cev N. F. O drevnih liturgicheskikh tolkovanijah. – Odessa, 1894.
10. Sv. pravednyj Nikolaj Kavasila. Hristos. Cerkov'. Bogorodica. Bogoslovskije trudy. – M.: Izd-vo hrama sv. mhc. Tatiany, 2007.
11. Pisanija Sv. Otcov i uchitelej Cerkvi. – M., 1855–1857. – T. 2, 3.
12. Nastol'naja kniga svjashchennosluzhitelja. – M., 1983. – T. 4.
13. Vendina T. I. Srednevekovyj chelovek v zerkale staroslavjanskogo jazyka. – M.: Indrik, 2002.
14. Losskij V. N. Oчерk misticheskogo bogoslovija Vostochnoj Cerkvi. Dogmaticheskoje bogoslovije / per. s fr. mon. Magdaliny (V. A. Reshchikovej). – Svjato-Troickaja Sergijeva lavra, 2012.
15. Siluan (Tumanov), igum. Bogoslužhebnyje oblachenija inoslavnyh hristian [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <http://www.siluanfoto.nm.ru/oblachenial.htm> (data obrashchenija: 26.11.2010).
16. Katolicheskaja Rossija. Azbuka katolicizma [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <http://www.catholic.ru/modules.php?name=Encyclopedia&op=content&tid=565> (data obrashchenija: 26.05.2013).
17. Romanova A. A. Paisij Ligarid // Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnej Rusi. – SPb., 1998. – Vyp. 3 (XVII vek), ch. 3: P – S. – S. 8–11.
18. Neselovskij A. Chiny hirotesij i hirononij (opyt istoriko-arheolog. issledovanija). – Kameneck-Podol'sk, 1906.
19. Dmitrijevsij A. A. Stavlenik: rukovodstvo dlja svjashchennocerkovnoslužbitelej i izbrannyh v episkopy, pri ih hirononijah, posvjashchenijah i nagrzhdenijah znakami duhovnyh otlichij, s podrobnym objasnenijem vseh obrjadov i molitvoslovij. – Kijev, 1904.
20. Slovar' russkogo jazyka XI–XVII vekov. – M.: Nauka, 1988. – Vyp. 14; M.: Nauka, 1990. – Vyp. 16.
21. Golubcov A. P. O proishozhdenii, simvolicheskom znachenii i ustrojstve arhierijskogo posoha: [referat v zasedanii XIV Arheologicheskogo sjezda v Chernigove] // Bogoslovskij vestnik. – 1909. – T. 2, № 6.
22. Savva, arhijep. Tverskoj. Ukazatel' dlja obozrenija Moskovskoj Patriarshej (nyne Sinodal'noj) riznicy. – M., 1883.
23. Shchedrina K. A. Dva posoha patriarha Nikona: zametki o proishozhdenii i simvolike // Nikonovskije chtenija v muzee «Novyj Ijerusalim». – M., 2005.
24. Gibbenet N. A. Istoricheskije issledovanije dela patriarha Nikona. – SPb., 1882. – Ch. 1; 1884. – Ch. 2.
25. Pal'mov N. Ob omofore, sakkose i mitre (Istoriko-arheologicheskij et'ud) // XXV: Kijev-mogiljanskij sbornik v chest' prot. D. I. Bogdashevskogo... po sluchaju dvadcatipjatiletija jego nauchnoj dejatel'nosti. – Kijev, 1913.

26. Jurganov A. L., Danilevskij I. N. «Pravda» i «Vera» russkogo Srednevekov'ja // Odissej. Chelovek v istorii. 1997. – M.: Nauka, 1998.
27. Pokrovskij N. Evangelije v pamjatnikah ikonografii preimushchestvenno vizantijskih i russkih. – SPb., 1892.
28. Zheltov M. S. Aksios // Pravoslavnaia enciklopedija. – M.: Cerkov.-nauch. centr «Pravoslavnaia enciklopedija», 2000. – T. 1.
29. Voz'mi svoj krest! Propoved' pastora Fedora Kartashova [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <http://www.luther.ru/church/word/1283-2011-03-06-13-26-57.html> (data obrashchenija: 30.05.2013).
30. Chto znachit nesti svoj krest? [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <http://nehemiah.ru/stati/218-2010-08-09-04-14-22> (data obrashchenija: 30.05.2013).
31. Andreev I. M. Krest Gospoden'. K tret'ej, «Krestopoklonnoj» nedele Velikogo posta [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: http://www.stjohndc.org/Russian/feasts/fasts/grlent/r_lent_w3_andrejev.htm (data obrashchenija: 02.06.2013).
32. Kiprian (Kern), arhim. Antropologija sv. Grigorija Palamy: dis. ... d-ra cerkov. nauk Pravoslav. bogoslov. in-ta v Parizhe. – Parizh: YMCA-Press, 1950 [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <http://psylib.org.ua/books/kipke01/txt03.htm#11> (data obrashchenija: 24.04.2013).
33. Krjukova M. A. Restavracija panagii patr. Nikona // Nikonovskije chtenija v muzeje «Novyj Ijerusalim». – M., 2002.
34. Nikol'skij K. O svjashhennyh odezdah cerkovnosluzhitelej // Hristianskoe chtenie. – 1889. – № 3–4.
35. Dmitrievskij A. A. Mitra: istoriko-arheolog. ocherk // Rukovodstvo dlja sel'skih pastyrej. – 1903. – № 11.
36. Dmitrievskij A. A. Arhierejskie mitry (Arheologicheskij et'ud) // Soobshchenija Imperatorskogo pravoslavnogo palestinskogo obshchestva. – 1916. – T. 27.
37. Tvorenija sv. otca nashego Ioanna Zlatousta, arhijep. Konstantinopol'skogo. – SPb., 1895. – T. 1, kn. 2; SPb., 1900. – T. 6, kn. 1.
38. Delo o patriarhe Nikone. – SPb.: Izd-vo Arheograf. komissii, 1897.
39. Sevast'janova S. K. Epistoljarnoje nasledije patriarha Nikona. Perepiska s sovremennikami: issledovanie i teksty / nauch. red. chl.-kor. RAN E. K. Romodanovskaja. – M.: Indrik, 2007.
40. Vorob'jeva N. V. Hristianskaja antropologija patriarha Nikona // Jazyki kul'tury: istoriko-kul'turnyj, filosofsko-antropologicheskij i lingvisticheskij aspekty: mat-ly Region. nauch.-prakt. konf. s mezhdunar. uchastijem. – Omsk: Izd-vo ANO VPO «Omskij ekonom. in-t», 2009.
41. Sazonova N. I. Liturgicheskaja reforma patriarha Nikona (1654–1666 gody) i ideja pravoslavnogo carstva (Na materiale ispravlenija Trebnika) // Vestnik TGPU. – 2012. – № 3 (118).