

Каптерев Н.Ф., 1909 г.

Глава V. Церковно-обрядовые реформы Никона

Посылка Никоном грамоты Константинопольскому патриарху с просьбою решить предложенные в ней вопросы. Приезд в Москву антиохийского патриарха Макарие и его участие в церковно-реформаторской деятельности Никона. Расправа Никона, при поддержке и ободрении антиохийского патриарха Макарие, с иконами франкского письма. Публичное одобрение Макарием распоряжение Никона о замене двоеперстного перстосложение троеперстным. Собор 1655 года по рассказу служебника и по рассказу Павла Алепского. Соборная ответная грамота константинопольского патриарха Паисие на вопросы Никона, не одобряющая его реформационного увлечение, направленного на исправление и переделку безразличных для веры и благочестие старых русских чинов и обрядов. Провозглашение антиохиским патриархом Макарием русского двоеперстие армянским перстосложением. Торжественное проклятие в Успенском собор антиохийским патриархом Макарием, сербским патриархом Гавриилом и никейским митрополитом Григорием всех крестящихся двоеперстно. Древние свидетельства, доказывающие, что двоеперстие есть старое православное перстосложете и что оно древнее троеперстия. Отлучение от церкви и проклятие двоеперстников собором русских иерархов 1656 года. Другие церковно-обрядовые реформы Никона, совершенные им по указаниям антиохийского патриарха Макария. Общие замечания о характере и ценности церковно-обрядовых реформ Никона.

Немедленно после собора 1654 года Никон обращается с особою грамотою к Константинопольскому патриарху Паисию, в которой пишет: «ныне же мы, рассмотривше прилежно в книгах наших, разньство в них обртохом, от преписующих ли, или от преводников, неведущих языка греческого, не вемы. Сего ради пишем ко пресвятости твоей, пржеаемый брате, да ту пресвятость твоя, с прочими святейшими патриархи и браты нашими, и прочими архиереями, соборне, известно и со всяким прилежным взысканием о всяком чине церковном, пишите». Затем, указав на самые замеченные им разности, какие уже были указаны на соборе 1654 года, Никон заключаешь грамоту словами: «нас же церкви Божие любовь возжизаше, да без порока ю пасем, сего ради к святости твоей восписуем, да даси нам о всех сих вышереченных, о коеждо особь, потонку твоего святительства, чрез писание твое скоро, совет благ: како вышереченная нами восточная церковь у вас содержаше и содержит, и како ныне лет есть тоя блюсти, и что сотворити соблажняющимся о сих и непокорно прящимся». К этой черновой сохранившейся грамоте, Никон в беловом ей списке, отсланном Паисию, прибавил еще нисколько новых вопросов (так что всех их оказалось 27), и обвинения против епископа

Итак, Никон все дело намечаемой им церковной реформы передал на благоусмотрение и решение собора восточных иерархов, благодаря чему весь дальнейший ход его реформаторской деятельности должен был зависеть от такого или иного решения Константинопольским патриархом посланных ему вопросов. Очевидно также, что своим обращением на православный восток Никон открыто и торжественно признал высший авторитет восточных иерархов в делах русской церкви, обязательность для русских в делах церковных руководствоваться указаниями и решениями восточных иерархов. После этого позволительно было ожидать от Никона, что он начнет свои дальнейшие реформаторские шаги не раньше, как получив из Константинополя ответ на посланные туда вопросы, и что вся его дальнейшая реформаторская деятельность будет в духе полученного им ответа. В действительности не было ни того, ни другого.

В это самое время (2-го февр. 1655 г.) в Москву приехал за милостынею антиохийский патриарх Макарий. Он надолго остался в Москве, всячески старался угодить всемогущему тогда Никону, на которого приобрел заметное влияние. Вместо того, чтобы умерять и сдерживать односторонний, слишком бурный реформаторский пыл Никона, остерегать его от неосторожных, опрометчивых, а в то же время крутых мер, сильно раздражавших и обижавших русских, Макарий — по собственному ли невежеству, по предосудительному ли желанию порисоваться пред русскими своею горячею преданностью делам церковным, с корыстной ли целью как можно больше угодить, понравиться Никону, в видах получения от Московского правительства более щедрой милостыни, — только он действовал как раз напротив. Он постоянно указывал Никону на разные будто бы отступления и новшества в русской церковной практике, требовал их немедленного исправления, и своим авторитетом торжественно одобрял и оправдывал самые необдуманнейшие и крутые меры Никона. Под влиянием Макария, при его деятельном участии и одобрении, Никон совершил ряд таких действий, которые сильно повредили ему и его реформе, и на которые он, вероятно, не отважился бы без одобрения и поощрений Макария.

В неделю православие, в 1655 году, богослужение в Московском Успенском соборе совершалось с особою торжественностью, так как в нем участвовали три патриарха: московский, антиохийский и так называемый сербский — Гавриил, приехавший в Москву почти одновременно с Макарием и поселившийся было в Москве на всегдашнее житье. В соборе находился сам царь, бояре и разные придворные чины; стечете народа было громадное. По окончании литургии Никон стал говорить поучение, направленное против новых икон — франкского письма. Племянник антиохийского патриарха Макария Павел Алепский, как очевидец, рассказывает о происшедшем в это время в соборе следующее: «во время проповеди Никон велел принести иконы старые и новые, кои некоторые из московских иконописцев стали рисовать по образцам картин франкских и польских. Так как этот патриарх отличается чрезмерною крутостью нрава и приверженностью греческим обрядам, то он послал своих людей собрать и доставить к нему все подобные

иконы, в каком доме ни находили их, даже из домов государственных сановников, что и было исполнено. Это случилось летом пред появлением моровой язвы. Никон выколол глаза у этих икон, после чего стрельцы, исполнявшие обязанность царских глашатаев, носили их по городу, крича: «кто отныне будет писать иконы по этому образцу, того постигнет примерное наказание». Это происходило в отсутствие царя (т. е. в 1654 году). Так как все московиты отличаются большою привязанностию и любовью к иконам, то они не смотрят ни на красоту изображения, ни на искусство живописца, но все иконы, красивый и некрасивые, для них одинаковы: они всегда их почитают и поклоняются им, даже если икона представляет набросок на бумаге или детский рисунок... Видя, как патриарх поступал с иконами, подумали, что он сильно грешит, пришли в смущение и волнение и сочли его противником икон. В это время случилась моровая язва и солнце померкло пред закатом 2-го августа. Они подумали: «все случившееся с нами есть гнев Божий на нас за надругательство патриарха над иконами». Образовались скопища, враждебные патриарху, которые покушались убить его, ибо в это время царя не было в Москве, и в городе оставалось мало войска. [В донесении боярина Михаила Петровича Пронского царице в Колязин монастырь, о смутах в Москве во время морового поветрия, говорится: августа, государи, в 25 день (1654 г.) были мы, холопы ваши, у обедни в соборной церкви, и в обедню к соборной церкви приходили земские и разных слобод люди, и принесли с собою в киоте икону, а написан был образ Спасов нерукотворенный: лице у той иконы и подпись верх... скребено. И как мы, холопы ваши, пошли от обедни, и земские люди учили нас говорить: взят-де образ Спасов, на патриархов двор новгородские сотни у тяглеца у Софрова Федорова сына Лопотникова; а отдан-де ему тот образ из тиунские избы для переписки, лице выскреблено, а скребен-де тот образ по патриархову указу. И того же, государи, числа, в восьмом часу дни, земские ж люди многие приходили к красному крыльцу и приносили иконные цки, а говорили, что и с тех цков образы скребеныж, и они-де те цки разнесут для оказания во все сотни и слободы и придут-де к нам, холопам вашим, для того августа в 26 денье. В ответ государыни на это донесение между прочим говорится: «а которые иконы скребены, и те иконы написаны были не по отеческому преданию с папезского и с латынского переводу». (Гиббенет, о патр. Никоне, т. II, стр. 475—475).]

В этот день (т. е. в неделю православия 1655 года) патриарху представился удобный случай для беседы в присутствии царя, и он много говорил о том, что такая живопись, какова на этих иконах, недозволительна. При этом он сослался на свидетельство нашего владыки патриарха, и, в доказательство незаконности новой живописи, указывал на то, что она подобна изображениям франков. Патриархи предали анафеме и отлучили от церкви и тех, кто станет изготовлять подобные образа, и тех, кто будет держать их у себя. Никон брал эти образа правою рукою один за другим, показывал народу и бросал их на железные плиты пола, так что они разбивались, и приказал их сжечь. Царь стоял близ нас с открытою головою, с видом кротким, в молчании внимая проповеди. Будучи человеком очень набожным и богобоязненным, он тихим голосом стал просить патриарха, говоря: «нет, отче, не сожигай их, но пусть их зароят в землю». Так и было сделано. Никон, поднимая правою рукою икону, всякий раз при этом восклицал; «эта икона из дома

вельможи такого-то, сына такого-то», т. е. царских сановников. Целию его было пристыдить их так, чтобы остальной народ, видя это, принял себе в предостережение».

Но одною расправою с иконами франкского письма Никон на этот раз не ограничился. Вслед за проповедию против новых икон, он сейчас же восстал еще и против старого русского двоеперстного перстосложения для крестного знамения. Попытку эту, как мы видели, Никон сделал уже ране, немедленно по вступлении своем на патриарший престол, но принужден был тогда отказаться от своего требования, так как встретил себе слишком сильное сопротивление, и не мог никакими серьезными Данными оправдать вводимую им перемену в перстосложении. Теперь он решился воспользоваться авторитетом и поддержкой антиохийского патриарха Макария, чтобы показать несправедливость русского двоеперстного перстосложение и истинность греческого троеперстного, и тем показать всем, что он был прав, когда, по вступлении на патриаршую кафедру, издал известное распоряжение «и тремя бы персты есте крестились». Понятно, что Кипрский патриарх Макарий охотно поддержал Никона и, в угоду ему, торжественно заявил чрез переводчика всему бывшему в Успенском соборе народу, что правое перстосложение для крестного знамени есть троеперстное, которое согласно употребляют вей православные народы. Павел Алепский, как очевидец, рассказывает об этом, что Никон, расправившись с иконами франкского письма, «стал говорить о крестном знамени, ибо русские не крестятся подобно нам сложенными тремя пальцами, но складывают их подобно как архиерей, когда он благословляет. При этом Никон также сослался на свидетельство нашего владыки патриарха. Об этом предмете наш учитель еще раньше говорил Никону, что такое крестное знамение недозволительно; и теперь всенародно чрез переводчика сказал следующее: «в Антиохии, а не в ином месте, верующие во Христа (впервые) были наименованы христианами. Оттуда распространились обряды. Ни в Александрии, ни в Константинополе, ни в Иерусалиме, ни на Синае, ни на Афоне, ни даже в Валахии и Молдавии никто так не крестится, но всеми тремя пальцами вместе».

Понятно какое тяжелое, угнетающее впечатление на всех производили эти крайне резкие, необдуманные действия Никона. Он грубо оскорблял весь народ в самом заветном и священном для него чувстве: его исконную приверженность к святым иконам, так как народ — масса — плохо, конечно, понимал различие живописи франкской и греческой, и видел в иконе всякого письма именно только святую икону, к которой всякий обязан был относиться с подобающим святыне уважением, — недаром в его глазах Никон являлся иконоборцем. Но соблазнительною расправою Никона с новыми иконами был затронут не только простой народ, а и более образованные и передовые лица высшего класса. В это время у нас началось все более усиливаться и крепнуть западное влияние, которому подчинились некоторые лица высшего по преимуществу сословия, особенно побывавшие в разных заграничных посольствах, или дома познакомившиеся с жившими у нас иностранцами, или знакомившиеся с западом при посредстве польско-литовского влияния. Иконы франкского письма, отобранные Никоном у разных знатных лиц и были, между прочим, одним из проявлений западного влияния на тогдашнее высшее русское

общество. Никон не понял и не оценил этого нового направления в нашей общественной жизни, не подметил в нем здоровой и живой силы, не отгадал его великого культурного значения для всей последующей жизни России, и потому резко и решительно восстал против него, как зловредного. Следовательно, Никон своим грубым выступлением против новых икон не удовлетворял никого, а раздражил решительно всех: и приверженцев родной старины, и приверженцев запада, и всех вообще людей благочестивых, которых не могло не возмущать его отношение к предметам благочестия. Очевидно также, что Никон своими резкими выходками против новых икон, а равно и русского перстосложения для крестного знамения, из чего русские неожиданно узнали о себе, что они будто бы доселе и лба-то перекрестить, как следует, не умели — сам давал против себя прекрасное оружие членам кружка ревнителей, которые естественно указывали всем на нетактичные, необдуманные поступки Никона, как на доказательство справедливости всего, что они говорят о нечестии и злых умыслах Никона.

Никон сильно торопился с своими церковными реформами. Не дожидаясь получения из Константинополя ответа на посланные им туда вопросы, он, под влиянием указаний антиохийского патриарха Макария, в марте 1655 года, поспешил созвать в Москве собор, на котором, кроме Никона и русских архиереев, присутствовали еще патриархи: антиохийский Макарий и сербский Гавриил. Сведения об этом соборе изложены в предисловии к служебнику, напечатанному в 1656 году, с согласия и одобрения Никона. Здесь рассказывается, что будто бы еще до собора 1655 г. была получена ответная грамота константинопольского патриарха Паисия на посланные ему Никоном вопросы; в этой грамоте Паисий будто бы вполне одобрял всю деятельность икона, настойчиво советовал ему провести намеченные им реформы, и даже указывал ему на некоторые другие новшества русских, которые не были обозначены в вопросах Никона. Рассказывается, что будто бы только после прочтения этой соборной грамоты, присланной Константинопольским патриархом Паисием, Никон «сим к большому благих желанию воздвигшеся», стал собирать имевшиеся в русских монастырях древние славянские рукописи богослужебных книг и затем послал Арсения Суханова на восток для приобретения там древних греческих рукописей, чтобы, таким образом, исправить русские богослужебные книги по древним греческим спискам и по старым славянским переводам. Только после таких приготовлений и собран был собор в 1655 году, на котором был прочитан ответ константинопольского патриарха Паисия Никону, «и судиша е право и от Святого Духа составлено быти». Рассказывается, что антиохийский патриарх Макарий принес на собор и свои книги — служебник и другие, и что на соборе «тако вся старописанныя греческия и славянския книги рассмотревше, обретоша древния греческия с ветхими славянскими книгами во всем согласующася; в новых же московских печатных книгах, с греческими же и славянскими древними, многая несогласия и погрешения. Прочтенным же сим всем и рассужденным, судиша тако быти, якоже апостольская и седми вселенских соборов святыя правила повелевают, и якоже на святых соборех, первое в царствующем граде Москве в царских палатах, потом же — в Константинополи, у всесвятейшаго Паисия патриарха, и с ним священных мужей, установлено бысть».

Весь этот рассказ о соборе 1655 года, напечатанный, вероятно, с ведома Никона, только спустя год после собора, имел в виду показать, что Никон, в деле исправления русских церковных книг, чинов и обрядов, руководился не личным только усмотрением, не указаниями случайных заезжих в Москву греческих иерархов—милостынесобирателей, а голосом всей константинопольской церкви, выразившемся в соборном определении, которое прислал, Никону константинопольский патриарх Паисий. Только после получения этого ответа, вполне будто бы одобрявшего реформы Никона и прямо его поощрявшего, он приступает к собранию старых славянских книг, на основании которых, довольно их изучивши, и производить исправление русских богослужебных книг. Все дело исправления служебника Никон представляет затем на усмотрение собора, который, после тщательного рассмотрения и сличения древних греческих и славянских служебников, одобряет приготовленный к изданию служебник, постановляет и другая книги исправить таким же образом и, между прочим, согласно с теми указаниями, какие сделаны в соборной грамоте константинопольского патриарха Паисия.

Сведения о соборе 1655 года, изложенные в предисловии к служебнику, напечатанному Никонем в 1656 году, во многом, и очень важном, неверны и тенденциозны. Прежде всего, грамота константинопольского патриарха Паисия которая будто бы послужила исходной точкой для книжных исправлений Никона и публично читалась на соборе 1655 г., в действительности была получена в Москве уже спустя почти два месяца после собора. Собор был в марте, а грамота патриарха Паисия была прислана с греком Мануилом Константиновым, который прибыл в Москву только первого мая, так что все, что предисловие служебника говорить о соборной грамоте константинопольского патриарха Паисия, читанной на соборе 1655 года, есть заведомая неправда.. Затем, по несомненному свидетельству Павла Алепского, собор 1655 года продолжался никак не более одной недели. Следовательно собору решительно не было времени заниматься сличением множества собранных греческих и славянских рукописей с книгами московской печати, не было времени и книгу служебник «во всем справить и согласну сотворить древним греческим и славянским» служебникам.

Как в действительности происходил собор 1655 года, что и как на нем делалось, об этом сохранилось вполне достоверное и довольно обстоятельное известие у Павла Алепского, очевидца собора, так как он лично на нем присутствовал. Он сообщает: «московский патриарх созвал собор (1655 г.) вследствие указаний, которые сделал ему наш учитель (т. е. патриарх Макарий), и совета, который он им дал относительно нововведений и разных погрешностей в делах веры: во первых, относительно того, что они не служат, как мы, на антиминсе с изображениями и с надписями, освященным мощами святых, а на куске белого полотна; во вторых, что они, принося священную жертву, вынимают не девять чинов (частиц), а только четыре; в третьих, что они делают в некоторых словах ошибки в «Верую во единого Бога»; в четвертых, прикладываются к иконам только раз или два в году; в пятых, не принимают антидора; в шестых, касательно их крестного знамения при ином расположении пальцев; в седьмых, относительно крещения ляхов, ибо они крестят их, теперь вторым крещением, и относительно разных дел и обрядов, о коих мы уже

говорили и будем говорить. Патриарх Никон послушался слов нашего владыки патриарха и перевел служебник литургии с греческого языка на русский, изложил в нем обряды и проскомидии в ясных выражениях, доступных пониманию детей, согласно подлинной греческой обрядности. Он напечатал этот служебник в нескольких тысячах (экземпляров) и роздал их по церквам всей страны; напечатал также более пятнадцати тысяч антиминов с письменами и изображениями, освятил мощами святых и также роздал их по всей стране». Исправил многие ошибки, по царскому утверждению и повелению, на основании свидетельств закона и пророков. Заключили рассуждения на соборе (постановив), согласно мнению нашего учителя, что крещение ляхов недозволительно, как повелевается в Евхологии и Законе (Номоканон), ибо ляхи веруют в св. Троицу, крещены и не так далеко от нас, как прочие еретики и лютеране, как-то: шведы, англичане, венгеры и иные французские народы, кои не постыятся, не поклоняются ни иконам, ни кресту и т. п. Патриарх Никон, так как он любит греков, выразил согласие (на исправление) и сказал, обращаясь к архиереям и прочим присутствующим архимандритам и священникам: «я русский, сын русского, но мои убеждения и моя вера греческие». Некоторые из архиереев ответили повинованием, говоря: «свет веры во Христа и все обряды религии и ее таинства воссияли нам из стран востока»; а некоторые из них — ибо во всяком народ непременно есть люди грубого нрава и тупого ума — внутренно возроптали, говоря про себя: «мы не переменим своих книг и обрядов, кои мы приняли издревле». Однако, они не смеют говорить открыто, ибо гнев патриарха неукротим: (доказательство) как он посту пил с епископом коломенским, ссылая его.

Таким образом, из свидетельства Павла Алепяского оказывается, что собор 1655 года был созван вслствие указаний на недостатки русского церковного обряда и чина со стороны антиохийского патриарха Макарие, что Никон исправлял те церковные недостатки, на которые ему указывал теперешний его вдохновитель, руководитель и советчик в деле реформы — патриарх Макарий, что на соборе вовсе не было никаких тщательных рассмотрений и обсуждений древних греческих и славянских книг, а только представлен был простой перевод с служебника Макария, с которого потом и напечатано было несколько тысяч экземпляров; что указания Макария Никону почти все касались разных незначительных обрядовых мелочей, не имевших никакого отношения к вероучению, и потому совершенно безразличных для веры и благочестия.

На соборе 1655 года Никон очень торжественно и, в то же время, очень резко, никем не вынуждаемый, заявил решительно о своем полном разрыве с традиционными русскими верованиями и убеждениями, свой окончательный переход на сторону греков и греческих воззрений. «Я русский, сын русского, но мои убеждения и моя вера — греческие», говорил Никон отцам русского собора. Это публичное, торжественное отречение верховного архипастыря русской церкви от русских верований и убеждений в пользу иностранных — греческих, это торжественное признание себя Никоном по духу истым греком, необходимо должно было произвести крайне неприятное и тяжелое впечатление на всех тех русских, которые вовсе не думали и не желали отказываться от своего русского в пользу греческого, в чем, конечно, и нужды-то никакой не было и для Никона. На

обидное для национального самосознания русских заявление Никона, некоторые из членов собора подобострастно отвечали, что «свет веры во Христа и все обряды религии и ее таинства воссияли нам из стран востока». Но другие молчали, и хотя, из боязни пред грозным и всемогущим патриархом, не решались на открытое его порицание, однако с неудовольствием говорили про себя: «мы не переменим своих книг и обрядов, кои мы приняли издревле». Значит, собор 1655 года не был выражением свободного голоса всей русской церкви, а почти исключительно личным делом Никона, действовавшего теперь по указаниям и под руководством случайно приехавшего в Москву за милостынею антиохийского патриарха Макария, так как некоторые члены собора вовсе не одобряли производимой Никоном ломки русских церковных чинов и обрядов, и если они открыто и не восстали против него на собор, то единственно потому, что боялись жестокой расправы за это со стороны Никона, который не допускал никакого противоречия своим мнениям, как это ясно для всех было видно из примера епископа Павла Коломенского. Что же касается рассказа о соборе 1655 года, помещенного в предисловии к служебнику, изданному Никоном, где события собора передаются в значительно извращенном виде, но при том так, чтобы все для собора представить в благоприятном для Никона свете, то, по нашему мнению, самое уже появление этого тенденциозного рассказа служить доказательством за то, что и собор 1655 года происходил далеко не так, как хотел Никон, почему и признано было необходимым представить происходившее на соборе значительно иначе, нежели как было в действительности.

Прошло уже более месяца после собора 1655 года, как в Москву был прислан ответ константинопольского патриарха Паисия на предложенные ему Никоном вопросы. Этот ответ Паисия заслуживает нашего особого внимания, так как в нем выражен взгляд всей тогдашней константинопольской церкви на реформаторскую деятельность Никона, и так как он для всей его последующей деятельности должен бы был иметь руководственное значение. [Отвты Паисие напечатаны были Никоном в скрижали. В недавнее время найден подлинный греческий текст этих ответов, которые, вместе с русским переводом, и напечатав в журнале Христ. Чтение на 1881 г., кн. I.]

Самая грамота с вопросами Никона константинопольскому патриарху Паисию не дошла до нас, но мы с нею хорошо можем познакомиться из ответов Паисия. Все двадцать семь вопросов Никона, которые он предложил на разрешение Паисия и собора, очень характерны, как для самого Никона, так и производимой им реформы. При чтении этих вопросов Никона, невольно поражаешься их медочности, неважности, полным безразличием для веры и благочестия. Наш известный церковный историк, преосвященнейший Макарий, рассказывая о том; как патриарх Иосиф посылал вселенскому патриарху грамоту «о церковных великих иотребах», под которыми он разумел самые незначительные церковно-обрядовые вопросы, замечает, в заключение рассказа: «читая эти вопросы нашего патриарха Иосифа, за решением которых он обращался к константинопольской кафедре, невольно подумаешь: вот что считал он «великими церковными требами», вот что не умел он или не осмелился решить сам с одними русскими святителями и всем освященным собором». То же самое замечание с

полным правом следует сделать и относительно вопросов, предложенных Никоном на разрешение константинопольского патриарха, так как между вопросами Иосифа и Никона нет никакой существенной разности, все различие между ними заключается не в качестве, а в количестве вопросов: один предложил четыре только вопроса, а другой набрал совершенно таких же вопросов двадцать семь. Если патриарх Иосиф спрашивал: можно ли многим архиереям и иереям служить божественную литургию на двух потирах? подобает ли в службах по мирским церквам и монастырям соблюдать единогласие? то патриарх Никон, с своей стороны, спрашивал: в какой час нужно начинать и оканчивать божественную литургию? Когда лампадарий зажигает свечу, чтобы звать иерархов в церковь? Когда отверзаются врата св. алтаря? приемлется ли жертва того иерея, который, литургисая, хранит в сердце своем соблазн памятозлобия? Кровотечения и искушения во сне служат ли для иерея препятствием к совершению божественной литургии? где полагается антиминос по окончании литургии — над или под святым потиром? священническое благословение совершается посредством ли прикосновения к благословляемому или нет? и т. под. Из этих вопросов Никона с очевидностью открывается, что он, как и его предшественник Иосиф, мелочные и неважные обрядовые вопросы тоже считал делом крайне важным — «великими церковными потребностями» — почему он, подобно Иосифу, и не осмеливается порушить эти вопросы сам, с одними русскими святителями и всем освященным собором, а отсылает их на рассмотрение и решение константинопольского патриарха и собора. Такой образ действий и Иосифа и Никона объясняется тем, что они, не обладая какими либо научными богословско-историческими знаниями и хотя бы каким-нибудь правильным образованием и развитием, помимо очень случайного и одностороннего начетчества — не имели правильного представления о происхождении и значении в христианской церкви обряда; не знали того, что обряд вырабатывался в церкви постепенно, в течение очень долгого периода времени, и что процесс его образования не закончился и сейчас; не знали того, что каждый обряд имеет в себе две стороны: одну существенную, которую составляет вложенная в обряд мысль, учение, другую — несущественную, которая служит только внешним, наглядным выражением мысли или учения; они не знали, что для веры и благочестия важна по преимуществу первая сторона, тесно связанная с христианским вероучением, а что касается второй, то она всегда подвергалась и может впредь подвергаться разным изменениям, в различных церквах была и всегда может быть неодинакова, смотря по тем или другим обстоятельствам разных поместных церквей; они не знали, что нормою для определения пригодности или непригодности известного церковного обряда всегда служила и служит его верность православному учению, его наглядность, понятность и назидательность для верующих; что все разные частные обрядовые вопросы и недоумения могут быть решены каждою поместною церковью при свете и под руководством общего христианского православного учения, поставленного в связь с церковною практикою древнейших православных церквей. Не для правильного представления о происхождении и значении в церкви обряда, Никон не понимал поэтому и того, что если русская церковь осталась во всем верна догматам и всему вообще учению православной церкви, то значит, она сохранила и правильный обряд, поскольку он был в ней верным отражением содержимого ею учения, и что вовсе нет никакой беды в том

обстоятельстве, что русская церковь в некоторых обрядах разошлась с своими единоверцами, — тогдашними греками. Каждая поместная церковь всегда имела и имеет право на те местные обрядовые особенности, которые, не касаясь существа веры и благочестия, однако боле привычны и понятны для массы, чем какие бы то ни было обряды другой поместной церкви, тем более, что в поместном обряде народ оставляет видимый, понятный ему и очень ценный для него памятник своего понимания той или другой христианской истины, того или другого христианского православного учения.

Невысокое представление о русском церковном реформаторе получил константинопольский патриарх Паисий из вопросов Никона. Они поразили его крайней мелочностью, неважностью, полным непониманием со стороны вопрошавшего значения и смысла в православной церкви того или другого обряда. Паисий увидал в Никоне человека очень ревностного и горячего к делам церкви, но в тоже время человека необразованного, не обладавшего высшим кругом христианских знаний, и потому направляющего свою ревность на предметы безразличные для веры и благочестия, и даже могущего своею деятельностью, благодаря своей неумеренной ревности и недостаточному пониманию дела, принести церкви не пользу, а вред. Поэтому Паисий в своих ответах, написанных от лица всей константинопольской церкви, не только не поощряет мелочно-обрядовой реформаторской деятельности Никона, его стремления исправлять особенности местного русского обряда, но наоборот: старается умерить его реформаторский пыл, ввести его ревность в должные границы, отклонить его внимание от безразличных обрядовых мелочей. В видах просветить, возвысить христианское понимание Никона, Паисий сообщает ему более правильный взгляд на христианский обряд, его происхождение, значение в православной церкви, отношение его к вероучению, старается дать Никону умение решать самому различные неважные и мелочные церковно-обрядовые вопросы. Вместе с этим Паисий дает понять Никону всю односторонность заявленной им ревности, так как православие вовсе не требует того, что бы оно раз навсегда было заключено в какую либо во всех подробностях и частностях определенную обрядовую форму, но что оно всегда допускало и допускает разнообразие внешних форм выражения своего учения, лишь бы только эти внешние обрядовые различия церквей не были выражением различия в самом их учении. Вообще весь ответ Паисия был поучением и назиданием для Никона, имел в виду предостеречь и удержать его от спешной и необдуманной переделки практиковавшегося в русской церкви обряда, поскольку он не касался существа веры и благочестия, а такими Паисий находил все предложенные Никоном вопросы.

В своих ответах патриарх Паисий, после приветствия и восхваления пастырской ревности и личных высоких качеств Никона, указывает на необходимость единения всех церквей, но только это единение, по прямому смыслу слов самого Господа (Иоан. XVII, 1) и ап. Павла (1 Кор. 1, 10), должно состоять, говорит Паисий, *«в одном и том же исповедании веры, с одним разумением и с одною мыслию»*. Говорю это потому, продолжает Паисий, что усматриваю основания к тому в грамотах твоего блаженства: ты жалуешься сильно на не согласие в кое-каких порядках, существующих в поместных церквах, и думаешь: не

вредят ли эти различные порядки нашей вере. В ответ на это мы похваливаем мысль, — поелику кто боится впасть в малые погрешности, тот предохраняет себя от великих, — *но исправляем опасение:* поелику, что касается еретиков, то мы действительно имеем поведение от апостола избегать их после первого и второго вразумления, как развращенных (Тит. Ш, 1), равно как и раскольников, которые хотя и оказываются согласными с православными в главнейших догматах, но имеют кое-какие и свои особенные, чуждые общепринятым в церкви. *Но если случится, что какая-нибудь церковь будет отличаться от другой какими либо порядками, неважными и несущественными для веры, или такими, которые не касаются главных членов веры, а относятся к числу незначительных церковных порядков, каково, например, время совершения литургии, или вопрос о том: какими перстами должен благословлять священник и под.; то это не должно производить никакого разделения, если только сохраняется неизменно одна и та же вера. Это потому, что церковь наша не с самого начала получила тот устав чинопоследования, который содержите в настоящее время, а мало-помалу,* (как говорит св. Епифаний Кипрский в слове под заглавием: «Краткое истинное слово о вере кафолической и апостольской церкви», в конце): первоначально читали в церкви только одиннадцать псалмов, а потом уже больше, равно как имели разные степени постов и мясоятий. И Великий Василий в 29 гл. о св. Духе говорить относительно церкви Неокесарийской, что неокесарийцы не прибавили ровно ничего к своему чинопоследованию, ни одного священнодействия, ни слова, ни таинственного знака, с тех пор, как предал им это чинопоследование их архиерей чудотворец Григорий: поэтому то (говорить он) многое, что у них совершается, *кажется неудовлетворительным, так как успело уже устареть* с тех пор, как они все это приняли в начале, и так как они не принимали того, *что ввели у себя после другие церкви;* равным образом антифонов, составленных Златоустом, с водружением пред каждым из них креста, не имеет уже церковь. И прежде святых Дамаскина и Козьмы, и других творцов, *мы не пели ни тропарей, ни канонов, ни кондаков.* При всем том, так как сохранялась одна и та же вера всеми поместными Церквами, то это различие в чинопоследованиях не могло тогда служить основанием признавать их еретическими или схизматическими. *Не следует нам 'и теперь думать, будто извращается наша православная вера, если кто-нибудь имеет чинопоследование, несколько отличающееся в вещах, которых не принадлежат к числу существенных, или членов веры: лишь бы соглашался в важных и главных с кафолическою церковию.* А для того, чтобы знать, какие это важные и существенные члены нашей веры, о которых мы говорим, наш св. Синод составил одну книгу на общеупотребительном языке, под заглавием: «Православное исповедание веры кафолической и апостольской церкви восточной», в которой -мы твердо обосновали все члены древней нашей веры... Если вы нуждаетесь в этой книге, *а она действительно нужна вам* для того, чтобы все пять патриархий были единомысленны, мы пришлем вам одну копию с нее».

Раскрыв и обосновав свой общий взгляд на происхождение и значение в православной церкви разных чинопоследований и обрядов, которые были и теперь могут быть в различных поместных церквах не одинаковы, что однако, при единстве виры, никогда не

мешало и сейчас не может мешать им составлять из себя единую и единомысленную вселенскую церковь; порекомендовав Никону поближе и получше познакомиться с вероучением православной церкви, в чем Паисий, очевидно, заметил у Никона значительный пробел, препятствующей ему различать важное и неважное в строй жизни церковной, патриарх Паисий переходит затем к решению самых вопросов, предложенных ему Никонем. Но прежде чем ответить на тот или другой частный вопрос Никона, Паисий старается предварительно объяснить происхождение, состав, существенные стороны и смысл частностей православной литургии, чтобы Никон, поели этого объяснение, уже сам видел, как следует ему решать такие вопросы, как, например, предложенный им Паисию: когда следует в литургии отверзать царские врата? Отвечая на вопрос Никона, в какие часы надлежит совершать литургию и находя правильным начинать ее «с третьего часа дня», Паисий однако, зная с кем имеет дело, спешить, сейчас же прибавить: «но мы должны прибавить, что часы эти не определены однажды навсегда так, чтобы мы не имели позволения литургисать и в какой либо другой час кроме третьего... благодать Св. Духа не ограничивается тем или другим моментом времени».

Отвечая на те или другие частные вопросы Никона, Паисий опять старается убедить его не придавать значение предметам неважным и прекратить относительно их споры и препирательства. «Что же касается полемики, пишет, например, он, которую ведете из-за чина божественного таинводства, как пишете в седьмом вопросе, *то умоляем именем Господа нашего И. Христа, да прекратит ее твое блаженство, с свойственной тебе рассудительностью: рабу бо Господню не подобает свариться (2 Тим. 11, 24), и особенно в вещах, которых не принадлежат к числу главных и существенных и членов веры, а убеждай их принять тот чин, который мы описали, чин, содержимый во всей восточной церкви... Но может быть, говорить далее Паисий, ваши чины и порядки несогласны с нашими в вещах необходимых, а не в тех, относительно которых устав предоставляет выбор на волю настоятеля, в таком случае, напишите нам, каше это чины и порядки, и мы рассудим об этом соборне*». Очевидно, Паисий те обрядовые различия и отступления в русской церкви, на которые указывал ему в своих вопросах Никон, относил к разряду совершенно безразличных и неважных, о которых *рабу Господню не подобает свариться*, так что всякая полемика относительно их, по мнению константинопольского собора и патриарха, должна быть немедленно прекращена в интересах мира русской церкви. Но если бы в русской церкви действительно нашлись какие либо чины и порядки, отступающие от общецерковных чинов и порядков «в вещах необходимых», Паисий просит тогда Никона писать ему об этом. Или, например, Паисий пишет, так: «что же касается чина крещения, то он неизменно остается в том вид, как предписывает устав, находящейся в Евхологии. Там вы можете его видеть. И если он в чем либо разнится от нашего, то или *исправьте его сами*, по взаимному соглашению, или пишите к нам и мы рассудим соборне».

Но особенного вниманья конечно заслуживает ответ Паисия на вопросы Никона о перстосложении, как для крестного знамения, так и для архиерейского и иерейского благословения, в виду того исключительно важного значения, какое придавали этому

вопросу в Москве. «На двадцать четвертый (вопрос), пишет Паисий, в котором спрашиваете, как подобает христианину изобразить свой крест, т. е. какими перстами, отвечаем, что мы все имеем древнее обыкновение, по преданию, поклоняться: имея первые три перста соединенными вместе во образ св. Троицы, просвещением которой открыта нам тайна домостроительства по плоти, и мы научены славить единого Бога в трех ипостасях — Отца, Сына и Св. Духа, и да сораспнемся вместе с крестом Господа нашего Иисуса, Сына Божия, сшедшего с небес и вочеловечившегося и плотию пострадавшего ради нашего спасения. Да это и основательно, поелику чрез соединение трех перстов мы воспоминаем тайну Св. Троицы, а темь, что изображаем на себе крест Господень, напоминаем страдание и воскресение Его, с которыми и ради которых призываем от Бога помощь». — Вот и весь ответ собора и патриарха относительно перстосложения для крестного знамения. В нем указывается только на древний обычай греческой церкви, принятый, по преданию, креститься тремя перстами, и объясняется смысл такого перстосложения. А между тем Паисий, конечно, хорошо понимал, что Никон требовал от него решительно высказаться за то, какое перстосложение истинно правое и древнее: русское ли двоеперстное, или тогдашнее греческое троеперстное и, конечно, уверенно ожидал, что Паистй, вместе с константинопольском собором, решительно одобрит греческое троеперстное перстосложение, а русское двоеперстное, как неправое, осудит. Однако Паисий в своем ответе счел достаточным только указать на существовавший тогда у греков обычай и на выражаемую им мысль, вовсе не думая в тоже время утверждать, что греческое троеперстное перстосложение для крестного знамения есть единственно правое и всегда неизменно употреблявшееся в православной церкви; не говорить, чтобы только в этом виде оно было обязательно для всех, не говорить и о неправильности иного перстосложения — русского двоеперстия. Очевидно вопрос о сложении перстов для крестного знамения Паисий относить к числу предметов неважных и несущественных, относительно которых каждая поместная церковь может оставаться при своем местном обычае, — греки употребляют троеперстие и — правы, потому что исповедуют этим правую мысль; русские спокойно могут держаться своего двоеперстия и также будут правы, конечно если они соединяют с этим правую мысль.

Еще более определенно и решительно свое и соборное мнение о безразличии того или другого перстосложения для крестного знамения Паисий высказывает в следующем ответе на вопрос Никона относительно перстосложения для архиерейского и иерейского благословения. Что касается перстосложения для архиерейского и иерейского благословения, пишет Паисий, «то церковь благословляет всех, изображая иерейской рукой имя Мессии или, что тоже, — имя І. Христа, именно: изображая *і* и *с*, — что в сокращении значит Иисус, и *х* и *с*, что в таком же сокращении означает Христос. *А какими перстами кто начертывает эти четыре буквы, это безразлично*, лишь бы благословляющей и благословляемьй имели в мысли, что это благословение нисходит от І. Христа при посредстве руки священника, и что І. Христос сам дает благодать благословения по прошению того, что ищет ее с верою. Но приличнее делать так, как изображается І. Христос на иконах, поелику такая форма перстосложения отчетливее выражает имя Иисус Христос, именно большой т. е. первый и четвертый, будучи

соединены вместе, изображают Иисус, а два (второй и третий) стоймя с небольшим наклоном одно из них, х, и малый последний с, — что значить Христос. Впрочем, то же самое будет означать, если будешь держать и два последние перста (приклонными) книзу в форме двух сс, три же первые стоймя, как изображающее *i* и *x*, — *и это не делает никакого различия*».

Таким образом, патриарх Паистй, отвечая от лица константинопольского собора на вопрос Никона относительно архиерейского и иерейского перстосложения для благословения, прямо и решительно говорить, что оно имеет в виду изобразить иерейскою рукою имя Мессии, а какими это будет сделано перстами — дело безразличное: «лишь бы только благословляющий и благословляемый имели в мысли, что это благословение нисходит от I. Христа, при посредстве руки священника». Затем, рекомендуя держаться известной формы перстосложения в благословении, он однако опять замечает при этом, что так или иначе будут слагать персты «и это не делает никакого различия», и тем ясно дает понять Никону, что сущность дела здесь заключается не в том или ином перстосложении, а в самой мысли, выражаемой им, что если человек держит правильную мысль, то уже совершенно безразлично будет, какие и как именно он слагает персты. Само собою понятно, что если относительно важнейшего — архиерейского и иерейского благословения вполне допустима свобода того или другого перстосложения, то тем более, конечно, эта свобода допустима относительно обычного для каждого верующего знаменования себя крестом, лишь бы мысль, выражаемая перстосложением, была при этом правильна.

В ответах патриарха Паисия и собора на вопросы Никона есть один пункт, который принимается некоторыми как прямое доказательство, что Паисий действительно настаивал пред Никоном об исправлении всего вообще русского обряда, в видах полного, до мельчайших подробностей, согласования его с тогдашним греческим, и что он этой сторон дела придавал особенно важное значение. На сделанное ему Никоном сообщение об епископе Коломенском Павле и протопопе Неронове, Паисий отвечает: «а что касается епископа Коломенского Павла и одинакового с ним (по воззрениям) протопопа, которые говорят, что ни книги их, ни литургия, ни перстосложение не согласуются с вашими, и которые порочат молитвы наши (т. е. молитвы греческой церкви), будто они совершаются страха ради человеческого, а не ради страха Божьего, и говорят, что патриарх (т. е. как таковой вообще) должен пред совершением литургии в присутствии других иереев молиться иначе, именно униженнее и смиреннее страха ради Божьего, и должен искать и других молитв, разнящихся от тех, которые заключает в себе греческая литургия, особенно произносить молитвы о бедных, как вы пишете в восьмом и девятом вопросе, отвечаем, что все это суть признаки ереси и раскола, и кто так верует и говорит, тот чужд православной нашей веры... Пусть примут нелицемерно все, *что содержите и принимает за догмат православная наша церковь*, или после первого и второго вразумления, если останутся неисправимыми, отрекитесь от них и отделите их отлучением от овец Христовых, чтобы они не питали их смертоносным кормом. В таком случае вы будете иметь согласие на это и наше и нашего синода. В самом деле, на каком

соборе или у какого древнего святого нашли они будто молитвы нашей церкви совершаются по человекоугодию; что они недостаточны и неудовлетворительны и в силу этого (присвоят себе право) требовать их восполнения? Всеми мерами остерегайтесь таких собак, или, точнее сказать, волков; ибо они под видом исправляя (притворяясь) будто желают исправлять недостатки церковные, на самом же деле стремятся внести в нее (церковь) ядовитые свои плевелы... Они приносят к нам свои нововведения и апокрифические молитвы в качестве исправлений. В действительности эти лица являются вратами ада, вводящими в геену огненную, попадающую повинующихся им. Вследствие этого и будут отсечены от церкви, как гнилые и неисцелимые члены, оставаясь нераскаянными; поелику таковые молитвы их мы считаем богохульством, так как они бросают подозрение на наших святых, и пытаются ввести новые порядки, которым нас никогда не учили отцы, предавшие нам веру».

Чтобы понять смысл сейчас приведенных мало понятных речей ответа константинопольского патриарха Паисия, нужно иметь в виду следующее: Павел Коломенский и Неронов не хотели принимать «чина архиерейского совершения литургии на востоке», составленного для Никона патриархом Афанасием Пателаром, в бытность его в Москве и тогда же переведенного на русский язык, так как они находили, что этот греческий чин расходится в некоторых пунктах с прежним русским *и*). За это Никон и жаловался на Павла и Неронова константинопольскому патриарху, и, вероятно, к этому присоединил и другие какие-либо обвинения, может быть не вполне ясные для Паисия. Как бы то ни было, только последний понял все дело таким образом, что будто бы Павел и Неронов имеют какие-то свои книги, литургию, перстосложение, отличные от употребляемых и в русской церкви («не согласуются с вашими») и порочат молитвы церкви греческой, что под видом исправления они привносят в церковь свои нововведения и апокрифические молитвы, и пытаются ввести новые церковные порядки, каким никогда не учили отцы, предавшие веру. Словом Павел и Неронов явились в представлении константинопольского патриарха Паисия какими-то новаторами, которые угрожали русской церкви появлением в ней или ереси, или раскола, почему Паисий и советует Никону немедленно отлучить их от церкви; если они откажутся принять нелицемерно, «что содержит и принимает за догмат православная наша церковь». Очевидно Паисий, на основании, может быть, непонятого им доноса Никона, составил о Павле и Неронове совсем неверное представление. Дьякон Федор по этому поводу пишет: «на епископа же Павла коломенского, нового исповедника, и на казанского протопопа Иоанна Неронова, писал Никон тогда ко греческим патриархом ложные басни, оправдывая сам себя, а на них клеветая, яко диавол, будто они составили свои новые молитвы и чины церковные и теми людей развращают, и от соборные церкви отделяются. И цареградский патриарх Паисий, поверя его клевете, писал ответы ему, чая его пастыря сущего бытия, глоголя ему: блюдися, брате, таковых, кои что ново вчиняют, и от церкви отделяются; таковии, рече, втории люторцы, сиречь немцы, прельщенные от Лютора еретика неведанне. И те ответы напечатал Никон в новой книге своей Скрыжали, на гибельное оправдание себе и неведущем людем на соблазн. Патриарх убо Паисий о том право ему отвеща по отписке ево; но он, враг, к нему, судии, неправду писал, но праведных мужей

оклеветал, и заводом, яко Езавель Навуфея. Нам же всем православным христианам во всей русской земле ведомо о том, что несть их творение, Павлова и Иоаннова, ни единые молитвы, ни тропаря нового, и единого слова развратного не вложили они в старые книги наши нигде отнюд, и раскола у них в церкви не бывало никакова, и у книжные sprawy на печатном двор не сиживали никогда, и в наборщиках не бывали: ведомо о сем всей Москве» Действительно ли Никон оклеветал Павла и Неронова, в своих вопросах, пред константинопольским патриархом Паисием, как уверяет дьякон Федор, мы не знаем, так как самые вопросы Никона не дошли до нас. Но во всяком случае несомненно только то, что Паисий советовал Никону немедленно отлучить Павла и Неронова от церкви не потому, что видел в них защитников старого русского обряда, удержание которого он считал бы несовместным с православием русской церкви, а единственно потому, что видел в них опасных новаторов, церковных нововводителей, стремящихся изменить существующие церковные порядки, т. е. Паисий советовал Никону отлучить Павла и Неронова за такие вины, в которых они были решительно неповинны.

Итак, соборный ответ константинопольского патриарха Паисия на вопросы Никона, далеко не заключал в себе одобрения и поощрения реформаторской деятельности Никона. Правда, в Константинополе похвалили ревность Никона к предметам веры и порядкам церковным; но, в тоже время, сочли нужным настойчиво исправить его намерение — исправлять русские церковные чины и обряды, постарались, в видах научения Никона, сообщить ему более правильный взгляд на его собственное дело, сделать для него понятным ту истину, что интересы веры и благочестия, правильно понимаемые, вовсе не требуют уничтожение существующих в различных церквях поместных обрядов и чинов, что единение церквей вовсе не состоит в тождестве их обряда во всех его частностях и подобностях, а «в одном и том же исповедании веры с одним разумением и с одною мыслию», что при таком условии различие обряда в поместных церквях, как в прежнее время никогда не нарушало, так и теперь не может нарушить единства вселенской церкви. Конечно, при сильном желании Никона видеть в ответах Паисия оправдание своей церковно-обрядовой реформы, он мог найти в них, игнорируя их общую мысль и характер, несколько отдельных выражений, которые, по-видимому, могли оправдывать его реформаторскую деятельность. Так, в предисловии к своим ответам, Паисий пишет: «да будем всегда заодно как в единой вере и едином крещении, так и в едином исповедании, одно и тоже говоря всегда одними устами и единым сердцем, чтобы не разногласить друг с другом ни в чем». Но, сказав это, Паисий сейчас же переходит к объяснению, как нужно понимать это единство и доказывает Никону, что оно заключается «в одном и том же исповедании веры с одним разумением и с одною мыслию», а не в единстве обряда, который в разных церквях может быть неодинаков. Такого же рода и два другие места из послания Паисия, на которые Никон мог посмотреть как на поощрение и оправдание своей реформаторской деятельности. В первом своем ответе Паисий, кратко объяснив Никону состав, существенные стороны и таинственное знаменование чина божественной литургии, говорит в заключение: «вот чин, которого мы держимся в нашей литургии. Надеюсь, что этого же чина держитесь и вы, в против-ом же случае, т. е. если ваш чин отстывает в чем либо от нашего, *вы постарайтесь*

согласоваться с нашим, сообразно с указанным распорядком, который мы приняли с самого начала, дабы одними устами и одним сердцем славить и вам и нам единого Бога». То же Паисий заявляет и в седьмом своем ответе, когда просит Никона прекратить полемику «особенно в вещах, которые не принадлежат к числу главных и существенных и членов веры». «Но, замечает Паисий, может быть ваши (чины и порядки) несогласны с нашими в вещах необходимых, а не в тех, относительно которых устав предоставляет выбор на волю настоятеля, в таком случае пишете нам, каше это (чины и порядки), и мы рассудим об этом соборне». Очевидно, Паисий, настаивая в указанных случаях перед Никоном, чтобы на Руси принят был тот чин, который он описал, разумел основные и существенные стороны этого чина, а вовсе не безразличные обрядовые частности и подробности, о которых собственно хлопотал Никон и из-за которых, по мнению Паисия и собора, рабу Господню не подобает свариться. Что же касается существенных и основных черт, то русский церковный чин и обряд никогда не расходился ни в чем с греческим; вся разность между ними заключалась в самых неважных и даже ничтожных частностях и подробностях, при чем и эти неважные русские особенности были не русским созданием, а древнегреческие, только позднейшими греками видоизмененные у себя, почему они и стали у них кое в чем непохожи на русские.

Ответная соборная грамота константинопольского патриарха Паисия, долженствовавшая служить Никону исходною точкою для всех его дальнейших реформ, способная, при правильном понимании и усвоении ее, предохранить, остеречь Никона от слишком поспешной, крутой и мало полезной, а в тоже время крайне опасной для мира церкви, ломки русских церковных чинов и обрядов, — эта грамота не была понята и как следует усвоена Никоном, и потому не имела никакого влияния на его последующую, по крайней мере ближайшую, реформаторскую деятельность. Это объясняется, с одной стороны, тем, что изложенные в грамоте Паисия воззрения на церковный обряд, как на слагавшиеся мало-помалу, различно в различных церквях, что он с течением времени видоизменялся и всегда может быть в разных церквях не одинаков, и что из-за обрядовых разностей и мелочей, как безразличных для веры и благочестия, рабу Господню не подобает свариться, — такие воззрения на обряд были слишком новы и потому, на первый раз, просто непонятны для Никона. Никон, как показывают его вопросы патриарху Паисию и вся вообще его церковно-обрядовая реформа, в понимании церковной обрядности, по крайней мере в первые годы своего патриаршества, ничем существенно не отличался от понимания тогдашнего заурядного московского начетчика, т. е. Никон, вместе со всеми тогдашними русскими, смотрел на обряд так же, как и на вероучение, думал, что обряд так же важен, свят, спасителен и неизменен, как и самое вероучение, что разность в обряде указывала на разность в учении, так как обряд, как и вероучение, всегда и всюду должен быть один и тот же. Исходя из этого тогдашнего общерусского представления об обряде и его значении, Никон, как скоро лично составил себе убеждение о неправоте некоторых московских чинов и обрядов, считал своею священной обязанностию немедленно исправить их, чтобы ради их совсем не замутилось на Руси истинное благочестие, при чем он искренно верил, что приводя русский обряд в полное соответствие с тогдашним греческим, он тем самым производит крайне важную и прямо

необходимую в интересах православие реформу, и производит ее так, что его реформа не есть изменение или переделка старого, а только реставрация, восстановление в прежнем виде того, что по тем или другим причинам изменено было русскими в позднейшее время. С другой стороны, если бы Никон усвоил истинный смысл ответной грамоты патриарха Паисия и стал бы действовать в ее духе, то ему пришлось бы ограничить свою церковную реформу только исправлением русских богослужебных книг, поскольку в них вкрались ошибки и погрешности, темные непонятные выражения и т. под.; пришлось бы вычеркнуть из своей реформаторской программы все, что относилось к перестройке и переделке русских церковных чинов и обрядов по тогдашнему греческому образцу, так как, поучали его из Константинополя, «не следует нам и теперь думать, будто извращается наша православная вера, если кто-нибудь имеет чинопоследование, несколько отличающееся в вещах, которые не принадлежать к числу существенных и членов веры: лишь бы соглашался в важных и главных с кафелическою церковью». Но Никон уже слишком далеко зашел в своей реформаторской деятельности, и на всякое отступление от спешно намеченной и очень спешно проводимой им программы реформ, смотрел как на свое личное поражение, как на умаление престижа своей патриаршей власти, к которой он всегда относился крайне ревниво. Это значило бы доставить торжество его врагам, которые, уже с самого начала, так резко настойчиво указывали на несостоятельность его реформы, это значило бы признать правоту и справедливость их заносчивых нападений на него, значило бы сознаться, что его противники понимали дело гораздо лучше и вернее его — Никона. Но это было выше сил Никона. Он, никогда не любил сознаваться в своих ошибках, у него всегда были виноваты другие, а сам он во всем и всегда оказывался правым. Тем более, конечно, он не мог признаться в своих ошибках в то время, когда пред ним преклонялось все, когда он буквально царил и в церкви и в государстве, когда рядом с ним и государево имя стало мало слышно. Поэтому вполне естественно было, что Никон или вовсе не придавал никакого значения грамоте константинопольского патриарха Паисия, или же придавал ей совершенно не то значение, какое бы она должна была иметь для него. Следствием такого положения дел было то, что Никон проявил более готовности слушать не тех, кто сдерживал и охлаждал его реформаторский пыл, а тех, кто поощрял его и поддерживал на излюбленном пути. За поощрителями дело не стало, они были под рукой у Никона, готовы были оказать всякую услугу всемогущему патриарху.

Антиохийский патриарх Макарий, постоянно поощрявший Никона на проведение в русской церкви обрядовых реформ, уже ранее одобрил крутую расправу Никона с иконами франкского письма и, тоже в угоду Никону, ранее торжественно заявил в Московском Успенском соборе, что для крестного знамения следует употреблять не двоеперстное — русское, а троеперстное греческое перстосложение. Но выслуга Макария перед Никоном этим не ограничилась:

В память св. Мелетия антиохийского (12 февраля) того же 1656 года Никон, после службы в Чудове монастыре, в присутствии царя, синклита и множества народа, прочел из пролога известное сказание о св. Мелетии антиохийском, на которое обыкновенно

ссылались русские в защиту употребляемого ими двоеперстия, и обратясь к Макарию, спросил его, как следует понимать это сказание? В ответ на это Макарий торжественно, в слух всех возгласил: «мужие всего православие, слышите: аз преемник и наследник сего св. Мелетия престолу; вам известно, яко сей. Мелетий три первые персты разлучены показа друг от друга, от них же и знамения не быть; ты же паки три соедини, ими же и знамение показа. И аще кто сими тремя персты на лице своем образ креста не изобразует, но имать творити два последния соединя с великим пальцем, да два великосредняя простерта имети, и тем образ креста изобразати, *таковий арменоподражателъ есть, арменове бо тако изображают на себе крест*». Из этого торжественного всенародного заявляя заезжего в Москву патриарха — милостынесобирателя — русский народ получил о себе совершенно неожиданное сведение, что он крестится еретически, по-армянски. Это поразительное открытие, конечно, должно было крайне смутить и изумить всех благочестивых русских людей, доселе знаменовавших себя в крестном знаменнии двоеперстно т. е., как оказалось, по-армянски. Но Никон не давал времени одуматься русскому благочестивому человеку, поразмыслить о том, что это теперь творится на Москве, — он приготовил для, него еще более поразительное зрелище.

Спустя двенадцать дней после памятного для народа праздника в день св. Мелетия антиохийского, наступила так называемая неделя православие. На этот раз торжественная служба совершалась в Успенском соборе, на ней присутствовал царь со всем синклитом, стечете народа было громадное. Когда начался известный обряд православия, два приехавших в Москву с востока патриарха: антиохийский Макарий и сербский Гавриил, да еще приезжий греческий никейский митрополит Григорий, стали пред царем, и его, синклитом, пред всем служившим духовенством и бывшим в соборе народом, и Макарий антиохийский, сложив три первые перста и показывая их, воскликнул: «сими тремя первыми великими персты всякому православному христианину подобает изобразати на лице своем крестное изображение; *а иже кто по феодоритову писанию и ложному преданию творит, той проклят есть*». За Макарием тоже проклятие на двоеперстников повторили сербский патриарх Гавриил и никейский митрополит Григорий.

Так торжественно пришлые иностранцы прокляли в Москве всех крестящихся двумя перстами. А между тем двоеперстником был тогда весь русский народ, все русские, может быть за самыми ничтожными исключениями, крестились дотоле двумя перстами, и не только в данное время, но так крестились их предки и между ними всем ведомые и чудесами прославленные угодники Божии. Что же это значит, невольно думали русские, что в Московском Успенском собор, этой национальной Московской святыне, которая есть «всего государства мати всем церквам», пришлые случайные чужеземцы торжественно предавали анафеме никого другого, как самих русских, их почивших предков и чуть не самых русских угодников Божиих? Что это значит, что убогие пришлецы-милостынесобиратели, явившиеся в Москву молить русских о подаении или о приют, решаются так торжественно в присутствии царя, патриарха и народа позорить русских, их виковую свяую старину, издеваются над их благочестием, доселе еще никем

не похуленным? Под угрозой церковного проклятия велят пришлые чужеземцы креститься русскому не так, как крестились его предки и самые русские угодники Божии; но кому должен был более доверять благочестиво, в преданности своей церкви воспитанный русский: голословному ли заявлению подозрительных пришельцев, или голосу своей церкви, которая устами целого собора изрекла: «иже кто не знаменается двема персты, яко же и Христос, да есть проклят?» Напрасно было говорить русскому о подложности слова Феодорита, о неправильности в сказании русского пролога о св. Мелетии, напрасно было ему указывать на двоеперстие, как еретическое армянское перстосложение, — ему достаточно было в этом случае только посмотреть на лики своих русских великих угодников, которыми так богата русская церковь, ради молитв которых крепло и ширилось русское царство, чтобы вполне и окончательно убедиться, что двоеперстие не армянская ересь, а правое, вполне православное перстосложение, доказанное несомненною святостию лиц, его употреблявших: лики угодников Божиих, вот это, а не какие-либо сказания, прежде всего и главным образом убеждали русского в правоте его двоеперстия. Странно было бы не то, что русский стойко стал за свое перстосложение, а то, если бы он, несмотря на определенный и ясный соборный голос своей церкви, несмотря на вековую святую старину, вдруг бы без всякого колебания бросил свое родное и принял чужеземное только потому, что какие-то пришельцы приказывают ему это. Только одного не мог взять в толк русский человек: что же это значить, что патриарх дает волю каким-то пришельцам в самом чтимом московском храме произносить всенародно хулы на русское благочестие, на самих русских чудотворцев, нетленно почивающих в этом самом храме? Очевидно правду говорят про патриарха, что он действительно отступник от православия, разоритель истинного русского благочестия, что он, сговорившись с отступниками греками, хочет и на Руси искоренить правую веру, — иначе нельзя и объяснить происходящее теперь на Москве.

В силу указанных обстоятельств анафема на двуперстников, так торжественно произнесенная в московском Успенском соборе антиохийским патриархом Макарием, сербским Гавриилом и никейским митрополиим Григорием, не произвела однако на народ того впечатления, на какое рассчитывал было Никон, так горячо желавший всем доказать, что он был прав, когда в первый год своего патриаршества издал свое известное распоряжение, чтобы его пасомые крестились не двумя, а тремя перстами. Сам Никон сознается, что и после произнесения анафемы, в Москве возникли претя о перстосложении и поэтому поводу произошло разделение: одни держались прежнего двоеперстного перстосложения, другие же стали употреблять новое — троеперстное. Тогда Никон решил поступить такими образом: так как в это время прибыл в Москву молдавский митрополит Гедеон, но Никон обратился ко всем бывшим тогда в Москве восточным иерархам с предложением, письменно известить его, какое перстосложение действительно правое, причем, конечно, требовал этого формального письменного удостоверения не для себя лично. На свое предложение Никон получил следующий письменный ответ, подписанный Макарием, Гавриилом, Григорием и Гедеоном: «предаше приехом от начала веры от св. апостол, и св. отец, и св. седми соборов, творити знамение честного креста тремя первыми персты десные руки, я кто от христиан

православных не творить крест тако, по преданию восточная церковь, еже держа с начала веры даже до днесь, *есть еретик и подражатель арменом. И сего ради имамы его отлученна от Отца и Сына и св. Духа и проклята*: извещение истины подписах своею рукою». Этот ответ восточных иерархов Никон напечатал в Скрижали. Приведенные решительные, не допускающие никаких возражений и сомнений, заявления указанных бывших тогда в Москве восточных иерархов, что будто бы церковь Христова от самих апостолов, древних св. отцев и от семи вселенских соборов приняла и всегда неизменно употребляла в перстосложении для крестного знамения троеперстие, и не допускала иных форм перстосложения, считая их за еретические; такое утверждение во всех отношениях было несправедливо. В исторической действительности дело с перстосложением для крестного знамения стояло совсем не так, как возвещали указанные восточные иерархи, желавшие выслужиться пред Никоном. Первоначально и древнейшею формою перстосложения для крестного знамения, которая употреблялась в первые века христианства и, по церковным верованиям, ведет свое начало со времен апостольских, было единоперстие, — тогда знаменовались в крестном знаменит *одним перстом*. За это имеется целый ряд несомненных свидетельств. Так св. Иоанн Златоуст говорить: «когда знаменуешься крестом, то представляй всю знаменательность креста... Не просто *перстом* должно изображать его, но должны сему предшествовать сердечное расположение и полная вера». Св. Епифаний говорить о некоем знакомом ему православном муже Иосифе, что он, «взяв сосуд с водою собственным своим *перстом* напечатлел на нем крестное знамение». Об употреблении одного перста в крестном знаменити говорят затем: блаженный Иероним, блаженный Феодорит, церковный историк Созомен, св. Григорий Двоеслов, Иоанн Мосх и в первой четверти VIII века Андрей Критский. Только у одного Кирилла иерусалимского мы встречаем такое свидетельство: «с дерзновением да изображаем *перстами* знамеше креста на челе и на всем». Самый крест, при знаменовании себя, в первые века христианства, изображался иначе, чем в последующее время и теперь, именно: одним перстом изображали тогда крест по преимуществу на челе, иногда же и на устах, очах, персях и вообще на отдельных частях тела, так знаменована себя теперешним большим крестом, с возложением перстосложенной руки на чело, живот, на правое и левое плечо, в первые века христианства вовсе не употреблялось, а вошло в обычай уже в позднейшее время, вероятно начиная с IX века.

Древнехристианское единоперстие с течением времени, начиная с IX века, стало заменяться в православной греческой церкви двоеперстием, которое, вытеснив собою единоперстие, сделалось у греков господствующим. Это подтверждается несомненными свидетельствами. Более раннее и очень важное свидетельство об употреблении греками двоеперстия принадлежит несторианскому митрополиту Илию Гевери, жившему в конце IX и в начале X века. Желая примирить монофизитов с православными или мелхитами, как обыкновенно сирийцы-несториане называют православных, — и с несторианами, он говорит: «в согласии веры между несторианами, мелхитами и яковитами, что они несогласны между собою в изображении креста, что конечно неважно. Именно, они знамение креста изображают одним перстом, ведя руку слева направо; другие *двумя*

перстами, ведя, наоборот, справа налево. Яковиты, осеняя себя одним перстом слева направо, означают этим, что веруют в единого Христа — привел искупленных от греха (слева) к благодати (направо). Несториане и мелхиты (мелхитами сирийцы называли православных), изображая крест в знамении *двумя перстами* — справа налево, исповедывают тем свое верование, что на кресте божество и человечество были вместе соединены, что это было причиной нашего спасения и что вера началась с правой стороны, а неверие, заблуждение прогнаны с левой». Кроме Илии Гевери уже давно были известны еще два свидетельства из XI века, что православные употребляли тогда в крестном знамении двоеперстие. Так один грек XII века обличает латинских архипастырей в том, что они благословляют пятью перстами, а знаменуют себя, подобно монофелитам, одним перстом, «между тем как персты в знаменованиях должны быть располагаемы так, чтобы ими обозначались два естества (в Христе) и три лица (в Божестве)» т. е. правильным перстосложением считает именно двоеперстное. Монах Петр из Дамаска, писавший около 1157 года (хотя некоторые думают и утверждают, что он жил гораздо ранее) говорит, что в крестном знамении *два перста* убо и единая рука являют распятого Господа нашего Иисуса Христа, во двою естеству и в едином составе познаваема». Силу приведенных свидетельств некоторые думают ослабить тем соображением, что эти свидетельства, если и говорят за существование двоеперстия, то только будто бы у одних сирийских христиан, живших среди монофизитов и несториан, так что на это явление следует смотреть только как на исключительно местный, как на специально сирийский обычай, которого совсем не знала и никогда не держалась вселенская православная константинопольская церковь, в которой двоеперстие вовсе не употреблялось. Но такое понимание дела будет несправедливо и несогласно с действительностью, так как в настоящее время найдены два таких свидетельства, которые ставят вне всякого сомнения существование двоеперстия в самой константинопольской церкви с начала XI и в XII столетиях.

Первое свидетельство заключается в следующем: яковитский патриарх Иоанн VIII Абдон, живший в Антюхии, которая в то время принадлежала грекам, был обвинен милитинским митрополитом Никифором пред греческим императором Романом Аргиропулом в том, что будто бы Иоанн старается совращать греков в свою ересь. Император приказал привести Иоанна в Константинополь. В 1029 году, 15 июля Иоанн Абдон с 6 епископами, 20 пресвитерами и монахами-яковитами, в сопровождении обвинителя митрополита Никифора, прибыл в Низанию. Здесь патриархом Константинопольским составлен был собор с целью обратить яковитов в православие, но они остались непреклонными в своем заблуждении. «Тогда, говорит Ассеман, снова устроивши собрание, патриарх (греческий) и приглашенные епископы (греческие) приказали Иоанну Абдону патриарху и Елию, епископу симнадийскому, присутствовать (на соборе). Когда же, после долгого спора, могли преклонить наших к своему мнению, потребовали их единственно того, чтобы не примешивали елея в евхаристии и *крестились не одним перстом, а двумя*». Таким образом, в 1029 году константинопольский патриарх, вместе с другими греческими епископами, желая обратить в православие яковитского патриарха Иоанна VIII и его спутников, торжественно от них потребовал на соборе, чтобы они крестились не одним

перстом, а двумя. Ясное дело, что в начале XI века, как сам константинопольский патриарх, так и другие греческие иерархи, в крестном знамении употребляли двоеперстие, которое они и считали истинно православным перстосложением, вопреки тогдашнему монофизитскому одноперстию.

Византийские императоры не раз усиливались примирить армян с православием, для чего они неоднократно вступали с армянами в церковные сношения. В этих видах император Мануил Комнин, в 1170 году, послал к армянам одного из константинопольских ученых, по имени Феориана, для богословских собеседований с ними. Феориан описал свои собеседования с армянами и о втором из них, между прочим, сообщает и следующее: «Когда это (предшествующее) было сказано, встал один сирский священник и сказал Феориану: для чего вы (т. е. константинопольские греки) *изображаете крестное знамение двумя перстами* не разделены ли (между собою) персты, как особые один от другого? следовательно, по вашему разделены и два естества Христовы. Но Феориан, как бы прибегая к шутке, сказал: не знаменуя два естества Христовы, так делаем мы, но, быв избавлены от мучительства диавола, мы научены творить против него ополчение и брань, ибо руками соделываем мы правду, милостыню и прочие добродетели, и это есть ополчение; а перстами, полагая на челе печать Христову, мы составляем брань и таким образом побеждаем его и с Давидом благословляем Господа, говоря каждый: *благословен Господь Бог мой, научали руце мои на ополчение и персты моя на брань* (Пс. 143, 1) — не персть (т. е. не один перст, как у вас — армян), но персты». [О перстосложении для крестного знамения, употреблявшимся в христианской церкви за различное время, находится довольно обстоятельный трактат в нашей книге: Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов, где (на стр. 72—91) указаны все относящиеся к этому вопросу источники.] Из приведенного свидетельства видно, что когда один сирийский священник упрекнул константинопольских греков, представителем которых был Феориан, «для чего вы изображаете крестное знамение двумя перстами? не разделены ли персты, как особые один от другого, следовательно — по-вашему и два естества Христовы разделены между собою?», то Феориан подтвердил, что константинопольские греки действительно крестятся двумя перстами по таким-то основаниям. Значит, в 1170 году в Константинопольской церкви в крестном знамении несомненно употреблялось двоеперстие, которое служило и признавалось тогда внешним наглядным признаком, отличающим православных от монофизитов.

Почему греки древнее первохристианское единоперстие в крестном знамении заменили потом у себя (не позже начала IX века) двоеперстием — понятно. Когда появилась ересь монофизитов, то она воспользовалась дотоле употреблявшейся формой перстосложения — единоперстием для пропаганды своего учения, так как видела в единоперстии символическое выражение своего учения о единой природе во Христе. Тогда православные, вопреки монофизитам, стали употреблять в крестном знамении двоеперстие, как символическое выражение православного учения о двух природах во Христе. Так произошло, что одноперстие в крестном знамении стало служить внешним, наглядным признаком монофизитства, двоеперстие православия. Продолжительная и

упорная борьба с монофизитством, которую пришлось вести греческой церкви, естественна заставила православных греков придавать особенно важное значение двоеперстия, как видимому и понятному для всех знаку принадлежности известного лица к православной церкви, тем более, что в Сирии, Египте, и некоторых греческих городах, православное народонаселение было перемешано с монофизитским. Этим и объясняется, почему константинопольский патриарх и епископы, обращая в православие яковитского патриарха и его спутников, настойчиво требовали от них, чтобы они изображали крест не одним перстом, а двумя; а, с другой стороны, этим же объясняется, почему монофизиты упорно стояли за единоперстие и никак не хотели, не смотря на все убеждение, а в некоторых случаях угрозы и принуждения греков, переменить свое единоперстие на греческое православное двоеперстие. Это бы значило, по их убеждению, явно и открыто изменить самому своему вероучению, так как, по употреблению в крестном знамении двоеперстия или одноперстия, заключали тогда о принадлежности лица к православию или монофизитству. Борьбою и постоянным совместным жительством с монофизитами объясняется и то обстоятельство, почему двоеперстие так долго держалось в константинопольской церкви, и потом между сирийскими православными христианами, и почему троеперстие, эта, по-видимому, самая естественная для христианина форма перстосложения, могло сделаться в греческой церкви господствующим обычаем только в позднейшее время, когда уже окончательно прекратилась борьба с монофизитством. Этим же объясняется и то обстоятельство, почему в западной церкви, не соприкасавшейся непосредственно с монофизитами, троеперстие встречается ранее, чем у греков.

Греки, изменившие, по требованию указанных обстоятельств, древнехристианское единоперстие на двоеперстие, которое продолжалось у них более четырех сот лет, и переменили потом у себя двоеперстие на троеперстие. Причины этого явления можно полагать в следующем: если греки отказались от древнего единоперстия не потому, чтобы эта форма перстосложения, сначала строго православная, употреблявшаяся великими отцами и учителями церкви, сделалась с течением времени неправославною сама по себе, но потому, что ею воспользовались еретики монофизиты, связавшие с нею, к соблазну православных, свое еретическое учение, так что единоперстие стало символом монофизитства, а двоеперстие — православия; то и от двоеперстия греки отказались потом не потому, что оно сделалось само в себе неправославным, а совершенно по другим причинам. Если появление двоеперстия и продолжительность его существования в православной греческой церкви зависело исключительно от монофизитства, только во время борьбы с ним имело свой особый смысл и значение, то, как скоро борьба с монофизитством прекратилась, греческая константинопольская церковь, желая и самой формой перстосложения в крестном знамени отличаться не только от монофизитов — одноперстников, но и от несториан, всегда строго державшихся двоеперстия, так как они соединили с ним свое еретическое учение о соединении во Христе двух природ, и в двоеперстии видели символическое выражение и подтверждение своего еретического учения, — заменила у себя двоеперстие более естественным и свойственным каждому христианину, помимо вероисповедных его особенностей, троеперстием, как выражающим главный, основной догмат христианства — учение о св. Троице. Эта

перемена у греков перстосложения в крестном знамении — из двоеперстия в троеперстие произошла, как можно думать, в конце XII века и продолжалась до конца XIII-го, когда оно у них сделалось наконец господствующим, обстоятельство для нас в высшей степени важное. Русские, а ранее и другие православные славяне, приняли от греков христианство в то время, когда, как мы видели, в константинопольской церкви двоеперстие в крестном знамении признавалось единственно правильным и всеми употреблялось, как внешний видимый для всех знак принадлежности известного лица к православной церкви. Русские, приняв от греков христианство, приняли к себе и присланных из Константинополя церковных иерархов, которые научили их вере и передали им весь греческий церковный обряд и чин. Понятно, что просветители русских христианством, константинопольские греки, прежде всего научили их творить на себе крестное знамение, как внешний, видимый для всех знак их обращения и принадлежности к христианству, понятно, что греки научили новопросвещенных русских творить крестное знамение таким же образом, как они сами творили его в то время. А так как правым и обязательным для православных греки считали тогда двоеперстное перстосложение, то конечно и русских они научили знаменовать себя в крестном знамении двумя перстами; понятно, что греки так же научили творить на себе крестное знамение всех обращенных ими в христианство славян. Вот откуда и когда появилось на Руси двоеперстие в крестном знамении.

Троеперстие, и другие предшествовавшие ему формы перстосложения, никогда в Греции не вводились путем законодательным, с помощью каких либо соборных постановлений, правил и принудительных предписаний. То или другое перстосложение было только обычаем, оно возникало и распространялось, как обычай, постепенно, мало-помалу и, как всякий обычай, с течением времени, по требованию тех или других обстоятельств, видоизменялось, переходя из одной формы в другую, причем греки естественно никогда не смотрели на ту или другую форму перстосложения как на что-то раз определенное, неизменяемое, равное по своей ценности самому вероучению — это только обычай, не более. Троеперстие, появившееся у греков не ранее конца XII века и распространившееся, как обычай, в течении XIII века, естественно от греков с XIV и XV веков, стало переходить и к нам на Русь и здесь находить себе последователей. Но на Руси троеперстие встретилось с ранее повсюду существовавшим у нас уже несколько столетий двоеперстием, к которому русские привыкли, и что главное и особенно важно — не смотрели на него, подобно грекам, как на изменяющийся с течением времени церковный обычай. Русские приняли все церковные обряды и чины от греков в готовом виде и были убеждены, что они — церковные обряды и чины обязаны своим происхождением или самому Христу, или апостолам, или целым соборам — вселенским и поместным, или хотя бы и отдельным позднейшим лицам, но обязательно святым, находившимся под непосредственным воздействием Божественной силы. Церковные чины и обряды, как имеющие божественное происхождение, сразу явились обязательно в известной строго-определенной форме, которая повсюду, поэтому, должна быть одна и та же, и, как божественного происхождения, не допускает в себе никаких изменений и потому не может быть в православной церкви не единообразна. Перстосложение для крестного знамения ввел или Христос или апостолы — и тот, кто его ввел в употребление, дал,

конечно, не несколько форм перстосложения сразу, а только одну определенную, которая и должна быть для всех обязательна, как божественная по своему происхождению. И святую песнь аллилуйю если велено петь, то только определенным образом: или двоить или троить, но не то и другое вместе. При этом в каждом церковном обряде и чине, под внешней, раз строго определенной формой, заключен всегда определенный точный смысл, и если они поучительны, назидательны и спасительны для верующих, то только под условием сохранения их в том первоначальном виде, как они произошли. Значит, по своему происхождению, смыслу и назначению церковные чины и обряды *должны быть* всегда одинаковы во всей вселенской православной церкви; изменить их, значить наложить руку на данное самим Богом, значит изменить заключенный в них смысл и тем отнять от них присущую им спасительность для человека, значить божественное установление заменить своим человеческим, и тем совершить ужасное нечестие. Когда, поэтому, к нам стало проникать из Греции троеперстие и русские увидели, что есть некоторая разность в перстосложении между греческою и русскою церквами, чего, по их представлению, никак не должно бы быть, то у них невольно возник вопрос: откуда и как могло произойти подобное невозможное явление? Ясно, казалось им, одно, что кто-то в этом случае грешит — или греки, или русские. А так как подобный вопрос возник у русских уже после падения Константинополя и принят греческим императором и самим константинопольским патриархом флорентийской унии, то русские и порешили, что относительно перстосложения погрешили не они, а греки, почему и постарались всеми мерами оградить и укрепить неизменяемость своего старого двоеперстия, торжественно провозгласив на Стоглавом соборе: «иже кто не знаменается двема персты, яко же и Христос, да есть проклят». Так случилось, что когда у греков вошло во всеобщей обычай троеперстие, русские не только остались при старом греческом двоеперстии, но и признали последнее единственно православною и потому для всех обязательною формою перстосложения, а греческое троеперстие новшеством, вошедшим в практику греческой церкви под влиянием латинства уже в последнее время.

Возвращаемся к прерванному нами рассказу о клятве двоеперстников, торжественно провозглашенной и собственноручною подписью засвидетельствованной антиохийским патриархом Макарием, сербским патриархом Гавриилом, никейским митрополитом Григорием и молдавским митрополитом Гедеоном.

Без всяких предварительных изысканий, без всякого уважения к исторической правде, восточные иерархи-милостынесобиратели, совершенно голословно и бездоказательно, вопреки истинному духу и пониманию церковного учения Христа, первые провозгласители у нас изначальное русское двоеперстие в крестном знамении армянским еретическим перстосложением, и первые произнесли анафему на всех держащихся двоеперстие. И это делали они смело, решительно, с авторитетом, не допускающим никаких сомнений и возражений, как будто провозглашенное ими о двоеперстии было действительно святою, непререкаемою, для всех очевидною истиною. Их, высших архиереев, несколько не смущала и не тревожила мысль, что поступая так легкомысленно, так грубо — резко оскорбляя своих милостивцев русских, они вносят в русскую, дотоле единую

православную церковную среду, раздоры, разделения и прямо — церковный раскол. Очевидно, пришлецы имели в виду только выслужиться пред всемогущим московским патриархом, только заработать себе возможно щедрую милостыню, а как, какую цену — они над этим не задумывались. [Диакон Павел Алепский, племянник антиохийского патриарха Макария, описавший совместное свое путешествие с дядей в Москву, откровенно сознается, что целью их пребывания в Москве было обогащение от русских. Он рассказывает например следующее: «Царь прислал патриарху (Никону, во время своего похода на Польшу) более ста облачений и мантий, принадлежащих армянам и иезуитам, говоря ему: «делай с ними что хочешь,» ибо считал их нечистыми — таково убеждение московитов. Получив их, патриарх не нашел для них лучшего употребления, как украсить трапезную монастыря и сиденья в церкви. Удивительно, что они даже не сняли с них серебряных пуговицы и крючки! Мы пожалели о них, ибо даже идолопоклонники освящаются крещением, и эти материи, если они будут окроплены святой водой, разве не освятятся и не станут годными для церковных облачений? Но таких порядков держатся московиты, несомненно потому, что у них изобилие богатств. Разве мы, в своей стране, не взяли бы парчевых одежд, даже если бы их носили евреи, и не переделали в священническая облачения? разумеется, взяли бы, но их редкости и дороговизне. Дай Бог, чтобы они подарили их нашему владыке патриарху, дабы переделать их в облачения и раздать архиереям и священникам в нашей стране, кои в них столь нужда. Но если бы он заговорил с ними об этом и стал просить их, то низко упал бы в их глазах, и они сказали бы: «смотрите, мала их вера!» Впрочем, добродушно замечает Павел, если Богу угодно, *да попустит Он, чтобы они разгневались на нас, лишь бы Он обогатил нас чрез них!*» (Муркос, вып. 3, стр. 62).] Конечно голос этих заезжих случайных милостынесобирателей был далеко не то, что голос целого константинопольского патриаршего собора, который, как мы видели, к вопросу о перстосложетнии отнесся очень осторожно, не только не признал двоеперстие каким-то неправым, или армянским перстосложением, но предоставлял русским полную свободу употреблять или свое старое двоеперстие, или тогдашнее греческое троеперстие, так как то и другое одинаково правы и безразличны для веры, если только с ними соединяется правое учение. Но Никону хотелось верить заезжим милостынесобирателям, а не голосу Константинопольского собора, так как ему нужно было своих врагов — стойких и горячих защитников двоеперстия, заклеить именем еретиков, доказать всем, что прав он Никон, а не его враги и порицатели. Благодаря пришлецам-милостынесобирателям Никон вполне достиг своей цели и притом так, что первое торжественное проклятие на двоеперстников — его личных врагов, было произнесено не им, а лицами совершенно сторонними, на которых действительно и падает главная тяжесть ответственности за дальнейшие смуты в русской церкви.

Опираясь на авторитет и поддержку антиохийского патриарха Макария и других, бывших тогда в Москве восточных иерархов, на торжественно провозглашенное ими проклятие на двоеперстников. Никон решает нанести своим врагам последний удар, — подвергнуть их, как еретиков, окончательному отлучению от церкви и проклятию. 23 апреля 1656 года он созывает в Москве собор из русских святителей и обращается к собору с обширною

речью, в которой указываете на побуждения, заставившие его приняться за исправление русских церковных чинов и обрядов, сообщает, что и как он делал это доселе, и особенно просил собор заняться вопросом о двоеперстии, так как, объяснял он собору, соединением, по Феодоритову писанию, великого перста с двумя малыми неправо, будто бы, исповедуется таинство пресвятыя Троицы, а совокуплением двух перстов, указательного и среднего, неправо исповедуется таинство воплощение; указал на соборное послание Константинопольского патриарха Паисия, как на осуждающее будто бы двоеперстие, но главным образом сослался, как и следовало ожидать, на толкование антиохийским патриархом Макарием известного сказания о св. Мелетии антиохийском, сделанное им в церкви Чудова монастыря; на проклятие, которое изрекли в Успенском соборе восточные святители на крестящихся двоеперстно, и на письменное изложение ими самого проклятия, и, в заключение, просил и русских святителей высказать и свое решительное слово о том же предмете. Речь Никона и весь предшествующий ход дела ясно показывал, чего хотел Никон от русских святителей. Им оставалось только признать и оформить уже совершившийся факт, почему и составилось следующее соборное определение по вопросу, в решении которого в ту или другую сторону так сильно был заинтересован Никон: «аще кто отселе, ведый, не повинится творити крестное изображение на лице своем, якоже древле святая восточная церковь прияла есть и якоже ныне четыре вселенстии патриархи, со всеми сущими под ними христианы, повсюду вселенныя обращающимися, имеют, и яко же zde прежде православнии содержаша, до напечатания слова Феодоритова в псалтырях со воследованием московския печати, еже тремя первыми великими персты десныя руки изображати, во образ святыя и единосущныя и нераздельныя и равнопоклоняемыя Троицы, но имать творити сие неприятное церкви, еже соединя два малые персты с великим пальцем, в них же не равенство святыя Троицы извещается, и два великосредняя простерта суца, в них же заключати два сына и два состава, по Несторивиеве ереси, или инако изображати крест: сего имамы, последующе св. отец седми вселенских собор и прочих поместных правилом и св. восточныя церкви четверем вселенским патриархом, — всячески отлученыя от церкви вкупе и с писанием Феодоритовым, яко и на пятом (соборе) прокляша его ложная писания на Кирилла архиепископа александрийского и на правую веру, суцая по Несторивиеве ереси, проклинаем и мы».

Приведенное соборное определение было внесено в «Скрижаль», которую собор, по предложению Никона, рассмотрел и одобрил к печати, внесена была и напечатана и речь Никона к собору. Можно думать, что между членами этого собора были конечно лица, настолько-то знакомые с своим церковным не особенно уже далеким прошлым, которые наверное знали, что двоеперстие существовало на Руси вовсе не со времени внесения слова Феодорита в Псалтырь с воследованием московской печати, а гораздо ранее; что двоеперстию учил Максим Грек и его противник — митрополит Даниил, что Стоглавый собор узаконил двоеперстие окончательно, конечно потому, что за такое именно перстосложение говорила собору, вся известная ему русская древность, большим знатоком, любителем и собирателем которой был председатель Стоглавого собора митрополит Макарий, человек для того времени очень сведущей во всей русской старине.

Конечно, по крайней мере для некоторых членов собора, вероятно было очень трудно и тяжело признавать, что двоеперстие включает в себе неправославное учение о св. Троице и ересь несторианскую, — так как все члены собора, не исключая и самого Никона до патриаршества, крестились доселе двумя перстами, вовсе не соединяя с этим какого либо неправого учения о св. Троице и ни мало не склоняясь, ради этого, в несторианскую ересь. Но под влиянием подавляющего примера бывших тогда в Москве восточных святителей и, главным образом, под давлением страшного и скорого на самую суровую расправу Никона, мноте которого к тому же им ранее заявлено было настолько ясно и определенно, что не допускало никаких сомнений и возражений, им оставалось одно: или безусловно подчиниться желанию Никона, или же, по всем памятным примерам Павла Коломенского, после позора и истязаний, отправиться в заточение. Естественно было, что святители избрали для себя первый путь — путь полного смиренного подчинения желаниям Никона, хотя бы оно и не согласно было с их личными убеждениями.

В виду указанных обстоятельств, враги Никона и его реформы могли смотреть и на собор 1656 года также, как и на предшествующее, т. е. как на личное только дело Никона и его друзей — восточных иерархов-милостынесобирателей, тем более, что присутствовавший на этом соборе и подписавшийся под его деяниями вятский епископ Александр, впоследствии открыто выражал свои сомнения в правильности произведенных Никоном церковных реформ.

Пользуясь присутствием в Москве антиохийского патриарха Макария, поощряемый им и опираясь на его авторитет, Никон спешил провести и другие перемены в нашем церковном чине и обряде, чтобы достигнуть их полного соответствия с тогдашней греческою церковною практикою. Он просил Макария не опускать из внимания и исправления, ни одной ошибки, ни одного отступления, какие только он заметит в нашей церковной практике. Павел Алепский свидетельствует, как очевидец: «Никон постоянно просил нашего учителя (т. е. патриарха Макария), говоря ему: «если что найдешь достойное порицания в чине наших обрядов, скажи нам об этом, дабы мы поступали, как должно», и, обыкновенно, принимал его совет с величайшим вниманием». Или, например, Павел говорит: «Никон всегда предлагал нашему владыке патриарху (т. е. Макарию), когда он служил с ним, совершать рукоположение, ибо искал в этом пользы, чтобы видеть, чьи обряды лучше, и постоянно спрашивал его о всяком предмете, дабы извлечь для себя пользу». Макарий действительно очень ревностно старался указывать Никону «на недостатки и неблагоприличные действия, существующие у русских», как выражается Павел Алепский, а Никон, с своей стороны, немедленно приводил в исполнение указания Макария, смело переделывая русскую церковную старину на современный греческий лад. Как это иногда происходило, помимо выше указанных случаев, видно и из следующего рассказа Алепского: «патриарх Никон постоянно просил нашего учителя написать для него чин обновления храма и весь порядок этого чина, согласно обряду греков... дабы он мог видеть, согласуется ли таковой с их обрядом. По этому поводу мы очутились в большом затруднении, потому что чин «обновления храма»

не содержится в печатных греческих Ёвхологиях, ни в арабских, ни в иных, но совершенно отсутствует в них, ибо, после самых тщательных поисков, наш учитель не нашел его. Проискав долгое время, мы нашли, по наитию свыше, в одной из книг Св. Горы, древнее греческое сочинение по этому предмету, и наш владыка патриарх с большим трудом перевел его с греческого на арабский. Как только он кончил это, патриарх Никон, по собственному понуждению, пришел к нему под вечер в понедельник Пятидесятницы и просил его освятить церковь и совершить всю службу по-гречески... За службой присутствовал архиерей московского патриарха с несколькими писцами, *чтобы записать весь чин*». Иногда же дело происходило проще, т. е. Макарий делал указание Никону единственно только на основании того, как сам знал и представлял себе известное церковное действие и Никон, руководствуясь его указанием, без всякого исследования и проверки, немедленно производил ту или другую перемену в каком либо русском церковном чине. Так в Великий четверг (1655 г.) в московском Успенском соборе, в присутствии обоих патриархов, все было приготовлено к совершению чина елеосвящения, причем в большую чашу налито было одно масло, а рядом с нею поставлен был кувшин с вином и еще чаша наполненная пшеницей». Когда патриарх Никон, рассказывает Алепский, спросил у нашего владыки, все ли в этом обряде сделано как следует, тот ответил: «да, но одного только не хватает, при этих словах он взял кувшин с вином и налил на масло, как велит Ветхий Завет и Святое Евангелие, где говорится, что Господь — да будет благословенно имя Его — излил на раны человека, впавшего в руки разбойников, вино вместе с маслом. Никон согласился с этим замечанием и остался доволен».

Однажды только Никон не согласился с указаниями и настояниями патриарха Макария и поступил самостоятельно. Это именно в вопросе об освящении воды в праздник Богоявления. Убедившись из древних греческих и славянских книг, что в древнее время освящение воды в праздник Крещения Господня совершалось один раз и именно: в навечерии праздника, и не в церкви, а на реке, Никон издал по этому поводу следующее соборное постановление: «мы убо, по данной благодати нам от пресвятого и животворящего Духа, должны есмы, последующе святым и богоносным отцем, погрешенное от некоторых невежд, исправить, да тверд и непоколебим чин святыя восточныя церкви соблюдается, я коже и о чине в навечерии святыя Богоявления, како исходити ко крестильнице, в греческих древних и в русских старых харатейных уставех писано. И аще кто, по сем нашем завещании, дерзнет инако мудрствовати, и не в навечерии святого Богоявления водоосвящение действовати, — еже есть в 5 день иануарие, — якоже святыя отцы уставили и затвердили, но на самый праздник святого Богоявления действовати, яко же и прежде, не повинуюсь отеческому преданию, да будет церковной казни повинен, еже есть: проклятию и отлучению». Против такого образа действий Никона по данному вопросу решительно восстал патриарх Макарий. Павел Алепский рассказывает: «в праздник крещения, когда Никон намеревался совершить службу водоосвящения, только один раз и когда это его намерение дошло до сведения нашего владыки патриарха, последний отправился к нему и убеждал его, что такое действие неправильно... но в этом случае Никон не захотел послушать (Макария),

отвергнув его авторитет по сему предмету. Царь, между тем, думал, что Никон, именно по совету нашего владыки патриарха, совершил обряд так, как совершил его; но теперь, когда до его сведения дошло, что дело было наоборот, он поспорил с ним и выбрал его, назвав *мужик бл...н сын*, т. е. глупый крестьянин. Патриарх сказал ему: «я твой духовный отец, зачем же ты оскорбляешь меня?» На что царь отвечал: «не ты мой отец, а святой патриарх антиохийский воистину мой отец».... Этот рассказ Алепского о ссоре царя с Никоном, при чем царь будто бы обругал Никона, есть, конечно, просто сплетня, составленная недоброжелателями Никона и которую Павел, сам не бывший свидетелем этого события, подхватил у какого-нибудь болтуна, желавшего этим понравиться антиохийцам. Никон, не смотря на все убеждения Макария сохранить прежний чин водоосвящения т. е. совершать его по-прежнему дважды: в навечерии крещения в церкви и на реке в самый день крещения, остался при своем мнении, как обязательном для всей русской церкви. Впоследствии собор 1667 года сделал поэтому вопросу такое постановление: «повеление же и клятву, еже нерассудно положи ю Никон, бывший патриарх, о действе освященные воды на святых Богоявлений, еже действовати единощи, точию в навечерии, разрешаем и разрушаем и в ничтоже вменяем. Повелеваем же и благословляем творити по древнему обычаю святые восточные церкви и по предании святых и богоносных отцев: в навечерии действовати освящение святых вод в церквах, и по утрени — на реке, яко же повелевают и вси церковный уставы теже молитвы глаголати и действовати». Справедливость требует однако заметить, что правда была на стороне Никона, когда он утверждал, что древняя христианская церковь знала только одно водоосвящение — в навечерии Богоявления, так как этот чин, выродившийся из обычая крестить оглашенных в ночь Богоявления, действительно в древней христианской церкви совершался только один раз и именно — в навечерии Богоявления. Так продолжалось до XI — XII века, когда стал вводиться обычай двойного освящения воды: в навечерии в церкви, а в день праздника на реке. Никон Черногорец для двукратного освящения воды не находить оправдания и оснований ни в письменных источниках, ни в практики великой церкви, ни в уставах — иерусалимском и студийском. В славянских уставах иерусалимской редакции говорится то о двукратном, то об однократном водоосвящении. В греческой церкви обычай двукратного водоосвящения окончательно возобладал, с течением времени, над однократным и сделался всюду господствующим. Но, очевидно, сравнительно с однократным водоосвящением, он был обычаем новым, не смотря на его всеобщую распространенность.

Переделывая русские церковные чины и обряды по указаниям антиохийского патриарха Макария, Никон решился воспользоваться услугами последнего, чтобы старый русский клубук переменить на новый греческий, и это потому, что старые русские клубуки были некрасивы, тогда как греческий клубук очень шел к Никону т. е. делал его на вид красивее. Естественно, что Никон сам стеснялся произвести эту реформу, знал, что она вызовет против него всеобщее неудовольствие, но искушение украсить свою голову более красивым греческим клубуком было так велико, что он вошел поэтому случаю в заговор с патриархом Макарием и научил его как действовать, чтобы прилично для своего патриаршего достоинства достигнуть желанной цели. Об этом казусе подробно

рассказывает соучастник в деле — Павел Алепский. «Патриарх Никон, говорит он, имея большую любовь к греческим камилавкам и клобукам, сделал себе ныне новый белый клобук, по покрою клобуков греческих монахов, только над глазами вышит золотом и жемчугом херувим. Клобуки московских монахов, их архиереев и патриарха, весьма некрасивы: все они вязаны из шерсти, не имеют камилавок, но пришиты к скуфьям без кружка, а с меховой опушкой. Клобуки монахов очень велики, закрывают глаза и уши и ниспадают на плечи: из под них едва различишь их лица... Зная любовь к себе царя, и пользуясь присутствием нашего учителя, одного из вселенских патриархов, Никон переговорил сначала с ним и втайне передал ему в алтаре упомянутый клобук, как обыкновенно, с камилавкой, прося его походатайствовать пред царем, чтобы тот возложил их на него, Никона, ибо он сильно опасался, как бы миряне не стали говорить ему: «ты уничтожил древний наш обычай и одеяние наших первых святых архиереев». Так это и случилось с ним потом, именно: когда он надел новый клобук, на него сильно возроптали, хотя и скрытно, из боязни царя. Наш учитель, подойдя к царю, сказал ему так: «нас четыре патриарха в мире и одеяние у всех нас одинаково; с нашего разрешения поставлен этот брат наш патриархом московским, в равном достоинстве с римским папой, признак коего тот, что он отличается от нас белым одеянием. Если угодно твоему царскому величеству, я желал бы надеть на него эту камилавку и клобук, которые сделал для него вновь, что бы он носил их подобно нам». Царь, по своей великой любви к патриарху Никону, был очень рад и отвечал нашему учителю: *«батюшка добро!* т. е. хорошо, принял от нашего учителя, поцеловал, велел Никону снять старые клобук и камилавку и надел на него новые. Когда он возложил их на патриарха, лицо последнего засияло: этот греческий убор очень шел к нему, прежний же, как мы сказали, безобразил их, будучи скуфьей, а не камилавкой, и с клобуком малым, коротким и стянутым. Патриарх был очень рад, но присутствующие архиереи, настоятели монастырей, священники и миряне, видя это, сильно возроптали на Никона и говорили: «смотрите, как он переменяет одеяние архиереев, которое они приняли по внушению Святого Духа с того времени, как мы сделали христианами чрез св. Петра. Как земля не поколеблется под ними ибо, одеваясь доселе по-московски, он сделался греком». Народ впоследствии сильно негодовал на него, но втайне, из страха пред царем. Под конец архиереи и монахи пожелали переменить свое прежнее одеяние, которое делало их смешными».

Это бездельное, и по существу конечно довольно безобидное, переодевание Никона, удовлетворяя его личному эстетическому вкусу, вызывало однако, как слишком бросавшееся в глаза и видимое всеми ненужное новаторство, сильное неудовольствие на него в народе, давало лишний повод его противникам нападать на него, как на презрителя и отметателя родной святой старины, так как народ и на самые одежды церковно-иерархических лиц смотрит как на нечто священное, неизменяемое, немогущее подчиняться изменчивым требованиям времени и вкуса.

Сделанный нами краткий обзор исключительно церковно-обрядовой реформаторской деятельности Никона показывает, что Никон, под влиянием и воздействием на него приезжавших в Москву восточных иерархов-милостынесобирателей, пришел к

убеждению, будто церковные чины и обряды, которыми русские порознились с современными греками, были нововводные, несогласные с истинно православными древними чинами и обрядами, которые в их первоначальном виде сохранились именно у современных греков. Усвоивши себе такой взгляд на особенности русского церковного чина и обряда, по сравнению его с тогдашним греческим, Никон логически неизбежно должен был придти к мысли немедленно заняться исправлением всего, что в русской церкви было нововводного, испорченного, неправого, — это был, очевидно, его прямой долг и обязанность, как архипастыря русской церкви. А так как Никон на обряд смотрел, как и большинство тогдашних русских т. е. приравнивал его к вероучению, то и считал себя прямо обязанным показать свою архипастырскую ревность прежде всего на исправлении неправого, по его мнению, русского обряда, из опасения, как бы из-за неправого обряда не замутилось на Руси самое православие и вся страшная ответственность за это не пала на него — Никона патриарха. Конечно, если бы Никон подошел к затронутому им вопросу о правоте или неправоте русского обряда иным путем, именно: путем предварительного более или менее тщательного исследования и изучения своей и греческой старины, то, вероятно, он пришел бы и к другому взгляду на особенности русского церковного обряда и иначе бы, конечно, стал проводить тогда и свою церковную реформу, не следуя рабски за указаниями восточных иерархов-милостынесобирателей. Так он действительно и поступил в вопросе об освящении воды в Богоявление, когда отказался последовать настояниям антиохийского патриарха Макария потому именно, что из древних греческих и славянских книг убедился, что в древнее время освящение воды в Богоявление совершалось только один раз, а не два, как уверял и настаивал патриарх Макарий. Но, к сожалению, путь самостоятельного изучения греческой и русской церковной старины для Никона, вовсе не получившего какого либо правильного, а тем более научного образования, был решительно недоступен, и потому он по необходимости принимал на веру неосновательные и прямо иногда несправедливые заявления своих случайных руководителей, будто особенности русского церковного чина и обряда представляют из себя нововведение, искажение древнего церковного чина и обряда, и, при этом, искажение чуть ли не еретическое. Не верить своим руководителям и учителям, людям более его сведущим и образованными, какими они представлялись ему — простому начетчику, он не имел сколько-нибудь серьезных данных. Конечно, соборный ответ константинопольского патриарха Паисия мог бы раскрыть Никону глаза на значение в христианской церкви обряда вообще и уяснить ему истинный смысл и полную ненужность некоторых его обрядовых реформ; но важность этих ответов константинопольского патриарха парализовалась присутствием в Москве антиохийского патриарха Макария и других восточных иерархов-милостынесобирателей, которые усердно поддерживали Никона в его стремлении исправлять русские нововводные чины и обряды, служили ему авторитетными советчиками и руководителями, всегда готовыми оправдать и подкрепить своим авторитетом вей его самые резкие и необдуманые меры, направленная на уничтожение в русском церковном обряде и чине всего, что в нем было несогласного с тогдашним греческим церковным чинем и обрядом. Подчиняясь указаниям и руководству этих случайных пришлецов, их голос принимая за голос всей греческой церкви, не имея сомнений в

правильности и полной компетентности их указаний, Никон, по крайней мере в то время, искренно верил, что своими церковно-обрядовыми реформами он действительно спасает русскую церковь от серьезной грозившей ей опасности исказить истинное православие. Эта уверенность, что он делает великое и святое дело — спасает от искажения русское православие, побуждала Никона действовать в своих реформах быстро, решительно и энергично, не обращая внимания на раздававшиеся повсюду вокруг его протесты, обвинения в новаторстве и чуть не еретичестве, заставляла его пренебрегать и общественным мнением, очень ему враждебным, и личную безопасность, которой угрожало возникшее против него сильное раздражение, — всякие колебания, нерешительность и медленность, казалось ему, вовсе неуместны в таком важном и святом деле.

Очевидно у Никона не хватало одного, но очень важного для него, как реформатора, качества: он не имел о своем деле, по крайней мере в начале, надлежащего правильного представления, он действовал, правда, очень искренно и с большим увлечением, но действовал по подсказкам других, под их руководством и по их указаниям, благодаря чему и его собственное отношение к своей реформе впоследствии, когда он приобрел более верный взгляд на нее, значительно, как увидим ниже, изменилось. В виду этого, главная доля ответственности как за самый церковно-обрядовый характер реформы Никона, так значительно и за характер ее выполнения, падает на его советчиков и руководителей восточных иерархов-милостынесобирателей и из них, по преимуществу и главным образом, на антиохийского патриарха Макария. Последний своими советами и указаниями, своим публичным словесным и письменным заявлениям, что двоеперстие есть армянская ересь, своей торжественно провозглашенной анафемой на двоеперстие, и другими подобного рода действиями, необходимо не только вводил Никона в обман, но и принимал в обрядовых реформах Никона настолько живое и деятельное участие, что Никон, без поощрения и поддержки Макария, едва ли бы сам решился на крутую ломку русской церковной старины. Даже более. Никон, вероятно, пришел бы прямо в ужас, если бы узнал и убедился, что изменяя русские обряды, как нововводные и неправые, он, в действительности, изменял древние православные греческие обряды, принятые русскими от древних греков и у русских неизменно сохранившиеся, тогда как позднейшие греки заменили свои старые обряды новыми, почему между ними и русскими обрядами и явилось, с течением времени, несогласие. Следовательно, Никон своими реформами не восстанавливал старый греческий обряд, как он думал и воображал, но только заменял новогреческим обрядом старогреческий, сохранившийся у русских.

Что слишком поспешная и крутая ломка русского церковного обряда не вынуждалась какую либо действительною, насущною потребностью и необходимостью тогдашней нашей церковной жизни, это понятно само собою. Беда тогдашней религиозной жизни русских заключалась вовсе не в том, что русская церковь имела свой местный чин и обряд, несколько отличный, в очень неважных и безразличных частностях, от современного греческого чина и обряда. Недаром, конечно, и соборная грамота константинопольского патриарха Паисия поучала Никона: «не следует нам думать, будто

извращается наша православная вера, если кто-нибудь имеет чинопоследование, несколько отличающееся в вещах, которые не принадлежать к числу существенных или членов веры; лишь бы соглашался в важных и главных с католическою церковью». Или, в другом месте та же грамота говорить, что местные особенности церковного чина и обряда не должны «производить никакого разделения (в церкви вселенской), если только сохраняется неизменно одна и та же вера. Это потому, что церковь наша не с самого начала получила тот устав чинопоследований, который содержит в настоящее время, а мало-помалу». Значит, с точки зрения константинопольской церкви, официально выраженной в соборном послании константинопольского патриарха Паисия на вопросы Никона, русская церковь всегда имела и имеет полное право на свой поместный обряд, и это нисколько не повредит ее единению с церковью греческою, поскольку обе они остались верными одному и тому же православному учению. И так, повторим, беда заключалась вовсе не в том, в чем полагал ее Никон — что русская церковь имела некоторые обряды не во всем тождественные с современными греческими, а собственно в том, что русские того времени, и сам реформатор Никон, имели об обряде неправильное представление, что они свой, уже поместный тогда обряд, считали за единственно правильный и потому для всех обязательный, от него, как нормы, не только заключали о правильности или неправильности обряда во всех других православных церквях, но о православии или неправославии самого содержимого ими вероучения, так как иной обряд, по их убеждению, указывал и на иное учение, почему они и к православию самих греков, как имеющих кое-какие иные обряды, чем у русских, — относились; очень подозрительно. Отсюда понятным становится, что от Никона реформатора требовалось не уничтожения особенностей русского церковного обряда сравнительно с тогдашним греческим, а уничтожения неправильных представлений русских об обряде, требовалось установить и уяснить им истинный взгляд на обряд, его происхождение, отношение к вероучению, значение в церкви, на его историческую постепенную изменяемость и потому неодинаковость в известное время в разных поместных церквях; требовалось возвысить, просветить религиозно-христианское сознание русских, чтобы им вполне доступно и понятно было представление о единстве церкви вселенской, при существовании обрядовых разностей в отдельных поместных церквях. А между тем церковно-обрядовая реформа Никона и не удовлетворяла нисколько этой насущной потребности русских: как имевшая дело исключительно обрядом, она по прежнему приковывала все внимание русских к обряду, к букве, а не к духу и смыслу христианского учения, она ничем не расширяла, не углубляла и не просветляла русского религиозного сознания, а только поддерживала и утверждала русских в справедливости их старого ошибочного представления, что в деле веры и благочестия обряд играет самую первостепенную роль, так что даже самое малейшее изменение в обряде, хотя бы уже освященное вековым его употреблением в церкви и вовсе не соединенное с каким либо неправильным церковным учением, как это именно и было у русских, не может быть однако терпимо в православной церкви. Вот почему, по нашему мнению, со стороны Никона было большею ошибкою начинать свою реформаторскую деятельность с изменения русского церковного чина и обряда, выдвигать эту сторону своей реформы на первый план, на ней по преимуществу сосредоточивать свою энергию, не обращая при

этом вниманья на то очевидное обстоятельство, что такая реформа, веденная притом исключительно сверху, с полным пренебрежением к общественному мненью, народному пониманью и заявлениям представителей народного большинства, может повести к расколу в единой дотоле русской церкви.[Говорим все это вовсе не в видах обвинения лично Никона, которого менее всего можно обвинять за церковно-обрядовой характер его реформы. Вина этого заключается прежде всего в воззрениях тогдашнего русского общества, придававшего преувеличенно важное значение всякому обряду. Никон был во всем сын своего времени, и ни условие его воспитания, ни постоянная среда, в которой он вращался, не дали ему возможности разглядеть ошибочности господствовавшего тогда у нас взгляда на обряд, возвыситься над уровнем прочно установившихся в обществе понятий, отнестись к ним критически и выработать себе иные, более верные воззрения. А между тем в Москву являются восточные иерархи-милостынесобиратели, сблизался здесь с Никоном и начинают «зазирать» ему, что будто бы Русская церковь содержит неправый, чуть не еретический обряд, вроде армянского двоеперстия, и что Никону, в интересах православия, следует всячески позаботиться исправить неправо русские обряды. Близко к сердцу принял впечатлительный, ревностный к православию Никон эти зазирания восточных иерархов, искренно стал думать, что одержимый русскою церковью неправый будто бы обряд, действительно грозит серьезною опасностью русскому православию. В своих зазирателях Никон видел людей более его сведущих, образованных и опытных в ведении церковных дел, и потому вполне и искренно поверил в справедливость и истинность их зазираний. Находившиеся в Москве ученые киевляне тоже подтверждали справедливость заявлений греческих иерархов, так как и в южно русской церкви существовали ранее подобные же обряды и тоже были исправлены по образцу греческих, ученым киевским митрополитом Петром Могилою. Под такими неотразимыми для Никона влияниями и воздействиями, при его московской вере в обряд, как равный вероучению, Никон неизбежно должен был придти к мысли о действительной испорченности некоторых русских обрядов и о необходимости немедленного их исправления. Не мог же в самом деле Никон объяснять и доказывать более его образованным восточным иерархам и ученым киевлянам, что они решительно ошибаются в понимании важности и значения в церкви особенностей в обрядах, что они неверно и ошибочно принимают русский обряд за неправый, а русское перстосложение даже за армянское еретическое, тогда как в действительности оно настоящее православное перстосложение, ранее употреблявшееся самою греческою церковью; невозможно было ожидать и требовать от Никона что бы он, только обыкновенный, хотя и очень даровитый московский начётчик, не знавший, что такое богословская и вообще наука, разъяснил своим образованным зазирателям и советчикам, что русская церковь, как и всякая другая, имеет полное право на свой поместный обряд, если только не соединяет с ним какого либо противного православию учения, что и в древнее время в различных поместных церквах обряд был очень не одинаков, однако это не мешало им держаться единого православного учения и составлять единую вселенскую православную церковь. Подобных разъяснений нужно было ожидать вовсе не от Никона, а от его образованных и ученых зазирателей и руководителей. Это была даже их прямая обязанность, как скоро они решились деятельно вмешаться в русские церковные дела. А

между тем они то именно и толкнули Никона на путь исправлений русского обряда, и деятельно поощряли и поддерживали его на этом пути. Для чести и оправдание Никона достаточно и того, что он, благодаря своему светлому уму, действительно пришел впоследствии к той верной мысли, что старые и новоисправленные служебники одинаково добры, что можно служить по тем и другим, что можно одинаково держаться и старого и новоисправленного обряда, и что эта верная мысль- Никона была потом усвоена и высказывалась и некоторыми русскими иерархами. Так патриарх Иоаким говорил впоследствии двоеперстникам, уже открыто восставшим против церковных властей: «кто как хочет, так и крестится — два ли персты, три ли, или; всю дланию, *то все едино*, лишь бы знамение на себе вообразить, и мы о том не истязуем». (Саввы Романова, в *Летописях русской литер. и древностей*, т. V.). К сожалению, эта вполне правильная мысль не была принята нашим церковным правительством., как руководственное начало в его отношениях к старообрядству.]

В доказательство неизбежности и необходимости Никона произвести именно церковно-обрядовую реформу, указывают обыкновенно на то, что будто бы дальнейшее оставление особенностей русского церковного чина и обряда, хотя и не заключающих в самих себе чего либо действительно неправославного, грозило однако разрушить в будущем единение русской церкви с греческою». Необходимо было, говорить наш церковный историк — высокопреосвящ. Макарий, устранить все этого рода (т. е. обрядовые) несогласия нашей церкви с греческою, чтобы они не повели к серьезным столкновениям и даже к разрыву между обоими церквами». Но уже чрез две страницы далее достопочтенный историк сам же уничтожает основательность только что сделанного им предположения; о возможности разрыва между русскою и греческою церквами из-за некоторых неважных обрядовых разностей. Именно: указывая на тот факт, что Никон, в конце своего патриаршества, признал одинаково добрыми и старые и новые служебники, что он дозволил Неронову служить по старым книгам и держаться старого обряда, историк говорит: «отсюда можем заключать, что если бы продолжалось служение патриарха Никона, и он скоро не оставил своей кафедры, то он, может быть, дозволил бы и всем еднномысленникам Неронова, приверженцам старопечатных книг, тоже самое, что дозволил Неронову: лишь бы только они покорились церкви и церковной власти. И тогда, сохраняя единство православной веры и подчиняясь одной и той же церковной иерархии, русские, одни совершали бы службы по новоисправленным книгам, а другие по книгам исправленным и напечатанным прежде, несмотря на все разности между ними, подобно тому, как до Никона одни совершали у нас службы по старым служебникам и требникам, напечатанным и правленным при патриархах Иове, Гермогене и Филарете, а другие по вновь исправленным служебникам и требникам, напечатанным при патриархах Иоасафе и Иосифе, хотя между теми и другими служебниками и требниками есть значительные разности. Таким образом раскол, начавшийся при Никоне, мало-помалу прекратился бы, и на место его водворилось бы так называемое ныне единоверие. Но если в пределах одной поместной церкви русской можно было безопасно держаться различного обряда, отправлять различные службы по неодинаковым, заключающим в себе «значительные разности» служебникам, и в тоже время составлять единую

поместную церковь, то тем более, конечно, та же самая разность в некоторых обрядах, содержимых двумя самостоятельными поместными церквами, никак уже не могла, очевидно, повести «к серьезным столкновениям и даже разрыву между ними». Это вполне подтверждается и теми отношениями, какие существовали между русской и греческой церквами до Никона. Разность в церковных обрядах русских и греков, обнаружилась у нас еще с конца XV века, а между тем это нисколько не мешало фактическому единению церквей и их постоянным взаимоотношениям, которые с течением времени не только не ведут к разрыву, но становятся все шире и теснее. С начала XVI века в Москву начинают приходить из самых различных мест православного востока митрополиты, архиепископы и епископы восточных кафедр, настоятели и братия различных восточных монастырей, в качестве просителей милостыни у своих единоверцев русских. Они встречают радушный прием в Москве, иногда долгу живут в ней и получаюся от правительства скудную милостыню. К концу XVI века мы встречаем: Москве, как просителей милостыни, уже двух патриархов восточных кафедр: антиохийского Иоакима и константинопольского Иеремию, благо даря чему между патриаршими восточными кафедрами, и из них константинопольской по преимуществу, и русским правительством, устанавливаются, с конца XVI века и в первой половине XVII, непрерывные живые сношения. Русское правительство стремится использовать эти сношения в своих видах и интересах: чтобы придать боле силы и блеска царскому венчанию Ивана Васильевича Грозного, оно обращается за утверждением его к восточным патриархам. Воспользовавшись приездом в Москву константинопольского патриарха Иеремии оно, с его согласие, учреждает у нас патриаршество и даже выражает желание признать, при известных условиях, к церковности не имеющих никакого отношения, самого Иеремию главою русской церкви — московским патриархом, и только после его отказа, патриархом московским поставляется Иереимею Иов. Освящение и благословение восточными иерархами таких важнейших актов нашей государственной и церковной жизни, сделанное притом по инициативе и настоянием самого русского правительства, ясно показывает, что оно придавало участию в этих актах восточных патриархов очень важное и существенное значение, какого бы оно никак не могло придавать им, если бы видело в восточных патриархах людей неполно и строго православных. Сближение русской церкви с греческою идет затем и далее. Эласонский архиепископ Арсений, приехавший в Москву с константинопольским патриархом Иереимею, остается навсегда в Москве, служит здесь и называется у нас суздальским. Ахридский архиепископ Нектарий, приехавший еще при Годунове, делается у нас вологодским епархиальным архиереем, а другой греческий архиерей — Игнатий, рязанским. Игнатий потом законно был избран и без всякого протеста поставлен русскими архиереями в патриархи московские, так что он некоторое время управлял всюю русскою церковию, как ее законный глава. Очевидно, постоянные непрерывные сношение с православным востоком привели постепенно высшее передовое московское общество, и прежде всего само правительство, к мысли, что тогдашние греки столь же православны, как и русские, почему московский патриарх спокойно может принимать ставление от греческого патриарха, греческий архиерей может быть и русским епархиальным архиереем и даже патриархом московским. Филарет Никитич, этот

ненавистник латинства и унии, строгий ревнитель православия, принимает свое поставление в патриархи от иерусалимского патриарха Феофана, к которому затем до самой своей смерти относится с великим почтением и уважением. Филарет Никитич еще более усиливает постоянные живые сношения с восточными патриархами, а у себя дома — на Москве содержит нескольких приезжих в Москву за милостынею греческих архиереев, которые не только принимают участие во всех русских церковных службах и церемониях, пользуются особым расположением патриарха, но даже присутствуют на торжественных приемах Филаретом Никитичем иностранных послов. Вообще все предубеждения против православие тогдашних греков, уже с конца XVI века, начинают окончательно вымирать при московском дворе и заменяться другим убеждением, что современные греки, с их иерархией, так же православны, как и русские, несмотря на то, что некоторые их церковные обычаи и несогласны кое в чем с русскими. Очевидно, столь распространенный ранее среди русских взгляд на тогдашних греков, как на потерявших истинное строгое православие, благодаря постоянным живым сношениям с православным востоком, особенно усилившимся с конца XVI века, как взгляд ошибочный и несправедливый, был осужден на постепенное естественное вымирание, должен был сам собою уступить, с течением времени, место другому — правильному взгляду, что современные греки так же православны, как и русские. Значить, некоторая разность в обрядах никак не могла служить в будущем препятствием к единству церквей — греческой и русской, как она не служила таким препятствием ранее, не служит и теперь, хотя и после церковной реформы Никона разности в церковных чинах и обрядах у греков и у русских существовали всегда, существуют и сейчас. Если же в действительности старые взгляды на греков, как на потерявших истинное православие, не только не умерли у нас окончательно, но в известной части русского общества, заявили потом себя с особою резкостью и силою, то на это имелись особые причины. Церковно-обрядовая реформа Никона, веденная им слишком круто, спешно, с публичным признанием особенностей тогдашнего русского церковного обряда чуждым не еретичеством, и все это при деятельном участии и одобрении бывших тогда в Москве восточных иерархов, — естественно, особенно в провинциальных кругах, оживила и придавала новую силу уже вымиравшим было взглядам на современных греков, как на потерявших истинное православие. Эти старые взгляды, под влиянием реформы Никона, вновь ожили теперь с особою силою и яркостью, были систематически вновь разработаны, вновь аргументированы и популяризованы приверженцами старины в широких массах народа, в целях подорвать в глазах народа всякое значение произведенных Никоном реформ.

Вполне возможно однако, что Никон мог бы произвести свои церковно-обрядовые реформы, в видах соглашения русского церковного чина и обряда с тогдашним греческим, и без тех тяжелых церковных потрясений, какими он сопровождался в действительности, так как для это у нас не было нечто новое и небывалое, а наоборот: нечто старое, не раз происходившее ранее в русской церковной жизни. Русская церковь приняла от Константинопольской церкви весь церковный чин и обряд и всю вообще церковно-обрядовую практику, как она тогда существовала в Константинополе. Но в XI веке и у самих греков церковная практика во всех своих частностях и подробностях далеко

еще не установилась, она и там продолжала еще развиваться и видоизменяться. Даже самый церковный устав (типик), которым регулировалось все церковное богослужение, переменялся в Константинопольской церкви: там, после XI века, вместо Студийского устава, перешедшего и к нам, русским, и определявшего всю нашу церковную практику, введен был так называемый Иерусалимский устав, который окончательно вытеснил собою Студийский, а это необходимо должно было произвести значительные перемены и во всей греческой церковной практике. И вот в то время, когда константинопольская церковь уже окончательно перешла к иерусалимскому уставу, и на его почве стала разрабатывать и решать все встречавшееся церковно-практические вопросы, русские остались при прежнем Студийском уставе, вследствие чего их церковная практика необходимо должна была значительно разойтись с современною практикою константинопольской церкви. Благодаря постоянным живым сношениям с православным востоком, и особенно благодаря митрополитам грекам, к нам, конечно постепенно, переходило многое из того нового, что вырабатывалось и устанавливалось позднейшею греческою церковною практикою, но переходило по частям, случайно и, сталкиваясь у нас с студийскими порядками, на востоке уже отмененными, вызывало недоумения, споры, вопросы. Вследствие этого являлась потребность более широкого и основательного соглашения старых русских церковных порядков с новыми, идущими с востока, или, другими словами, явилась потребность, в видах соглашения русской церковной практики с греческою, заменить и у нас Студийский устав практиковавшимся тогда всюду на востоке иерусалимским. В этом отношении особенно много сделал у нас митрополит Киприан, а потом митрополит Фотий. Знаток этого дела, проф. И. Д. Мансветов, по поводу интересующего нас вопроса, говорит следующее: «с XIV века число славянских рукописных требников начинает увеличиваться, а в XV веке являются такие полные записи, как синодальные № 374— 376, заключающие до 180 статей литургического и канонического содержания. Благодаря более близким сношениям с востоком, наши церковные власти заботятся о соглашении славянских служебных чинов с греческими усваивают себе результаты тамошнего литургического движения и стремятся довести уровень обряда до той высоты, на которой он стоял при патриархах Каллисте, Исидоре и Филофее. Московские митрополиты принимают на себя эту заботу и, при посредстве восточных властей, вводят новые чины и устанавливаюсь дополнительную, детальную сторону Евхология. Вопросы по исправлению обряда занимают митрополитов Киприана и Фотия и вызывают с их стороны ряд практических мер к осуществлению этой мысли. Значительный вклад в эту область делает Афон, и памятником живых книжных сношений с ним, особенно же с Хиландарем, является множество рукописей служебного содержания сербского извода, дошедших от XIV—XV веков, а между ними и несколько требников. Таким образом происходило увеличение состава требника, и в него входили чины и молитвы, которых дотоле не было. В отношении литургии такую крупную прибавкою было введеете устава Филофеева и чин литургии преждеосвященных, стоявший с первым в необходимой связи и служивший существенным его продолжением. Обряды крещения дополняются молитвами над родильницею и новорожденным, чин елеосвящения сопровождается канонам Арсения, и молитвы умоления ног в великий четверг начинают совершать после заамвонной молитвы, а не перед литургией, как было

принято в уставе Алексеевом, по обычаю Великой церкви, Феодорит Ростовский переводит в Константинополе чин малого освящения воды и с его именем это последование заносится в типографский требник № 129. По рукописи нашей академии (москов. духовной № 183, XVII века) ему приписывается перевод молитвы Филофея, глаголемой на покрестьи (лития, крестный ход), егда глад наведет. Киприан посылает псковичам синодик правый цареградский, который чтут в великой Софии, прибавив к нему устав, как великих князей поминати, переводит канон Филофея в нашествие врагов и другие его молитвы. В требниках и других служебных книгах XV века мы уже находим большое число молитв и канонов константинопольских патриархов XIV века, а некоторый из этих произведений становятся известными в славянском переводе и того раньше. Молитвы Каллиста и Филофея вытеснили из употребления некоторые из прежних подобного же содержания и вошли в требник наряду с оставшимися. То же случилось с ними и у нас на Руси. Особенно много их встречается в сербском требнике из синодальной библиотеки (XV в. № 374). Тут читается и молитва индикту (Филофея), и прибавочная на вечерне пятидесятницы, каноны и молитвы на безведрие, засухи и отвращение неприятельских нашествий и несколько других, также местновизантийского происхождения. Некоторые из них вносились в славянские требники без имени составителей и, получив местную переработку, принимались за славянские произведения. В виду нового наплыва молитв и последований, становилось все более и более необходимым разобраться в массе накопившегося литургического материала, подвести ему итог, ввести в круг служебных книг и согласить с прежними обрядами. Эту задачу, по отношению к требнику, приняли на себя митрополиты Киприан и Фотий, но как ее выполнили, в виду невозможности (говорим это за себя) опереться на подлинные труды Киприана, сказать не умеем. Во всяком случае, их труды можно было бы считать увенчавшимися успехом лишь в том случае, если бы просмотр и редакция чинов требника были проведены последовательно и всесторонне, если бы дело ограничилось не рекомендацией и сообщением просмотренных одиночных чинов, а выразилось изданием полного исправленного требника, и это исправление коснулось бы сколько содержания и состава, столько же и текста требничных служб. Вместо этого мы видим в евологиях славянских XV века постепенное нарастание служебного материала. Они разрастаются в обширные сборники чрезвычайно разнообразных чинов, служб, молитв и становятся проводниками практики великой церкви, Афона и земель южнославянских».

Таким образом в наших церковных книгах, чинах и обрядах не раз производились перемены сравнительно с существовавшими у нас ранее, производились по тем же основаниям, в том же духе и направлении, как это могло быть и при Никоне, т. е. практиковавшейся в русской церкви обряд и чин, как уже устаревший, более неудовлетворяющий требованиям времени и обстоятельств, заменялся новым греческим, выработанным дальнейшим движением греческой церковной практики. Такой порядок дел в то время казался настолько нормальным и правильным, что появлявшиеся к нам с востока разные церковные «новшества», изменявшие русскую церковную старину, не возбуждали тогда никаких сомнений, не вызывали обвинений в нововведениях и еретичестве, и это даже в тех случаях, когда сами нововводители решали у нас тот или

другой вопрос неодинаково. В Киприановской псалтири (рукопись москов. духовной академии) на полунощнице в чтении: блажени непорочнии, после первой статьи предписано говорить: «слава и ныне, аллилуиа, аллилуиа, слава тебе Боже 3-жды» (трижды т. е. самое славословие произнести трижды, а в нем — аллилуиа по дважды). То же на утрени в половине и по окончании шестопсалмия написано: «слава и ныне, аллилуиа, аллилуиа, слава тебе Боже 3-жды». Значит митрополит Киприан предписывал двоить, а не троить аллилуию. Иначе этот вопрос решает преемник Киприана митрополит Фотий. В своем послании к псковичам относительно аллилумю Фотий пишет: «а что ми пишете об аллилуии и на славах, сице глаголи: аллилуиа, аллилуиа, аллилуиа, слава тебе Боже; аллилуиа, аллилуиа, аллилуиа, слава тебе Боже; аллилуиа, аллилуиа, аллилуиа, слава тебе Боже». Ясно отсюда, что практика самой греческой церкви в то время еще не установилась относительно двоения или троения аллилуии, почему два русские митрополита, непосредственно следовавшие на кафедре один за другим, и оба присланные к нам из Константинополя, решают однако один и тот же вопрос неодинаково, что впрочем не вызывает каких либо нареканий на этих митрополитов, не вызывает обличений кого либо из них в неправду, в заблуждении, — упорядочение русской церковной практики с помощью и по указаниям современной греческой, было, очевидно, в то время явлением обычным, невозбуждавшим ни у кого никаких недоумений.

Патриарх Никон, исправляя современный ему русский обряд и чин по образцу более нового тогдашнего греческого, в существе дела только восстанавливал прерванные было традиционные отношения практики русской церкви к греческой, и, по вопросу о дальнейшем движении и разработки русского церковного чина и обряда, стоял собственно на той точке зрения, на какой русская церковь ране стояла уже целые столетие, и в силу которой всякое движение и развитие русской церковной практики должно было находиться в связи и соответствии с теми движениями и переменами, какие происходили в греческой вселенской церкви. Но при указанном сходстве между древним периодом нашей церковной жизни и временем и деятельностью Никона, было однако очень важное и существенное различие в двух отношениях. Никон исправлял тогдашний русский обряд по образцу современного греческого, не как обряд устаревший и отживший, и потому заменяемый новым греческим, более лучшим и совершеннейшим, а как обряд неправый, нововводный и даже еретический; исправлял не заменой старого отжившего обряда новым, а наоборот — русский обряд, как новый, заменял старым, будто бы потерянным русскими и сохранившимся у тогдашних греков т. е. поступал как раз обратно тому, как ему следовало поступать, и как у нас велось дело до флорентийской унии в тех случаях, когда русская церковная практика отставала от движения и развития практики греческой церкви. Это одна сторона дела. С другой стороны: в древний период нашей церковной жизни русские не сомневались в православии греков, считали их своими естественными и необходимыми в делах веры и церкви учителями и руководителями. Не то было при Никоне. Между его временем и старорусским лежала флорентийская уния и последовавшее за ней падение Константинополя, когда русские стали уже подозрительно относиться к самому православию современных греков,

чуждаться всякого их вмешательства в наши церковные дела, решили стоять в этих делах на своих только собственных ногах и даже только себя, из всех православных народов, признали единственными хранителями истинного православия и благочестия. Правда, жизнь и в этом случае шла навстречу Никону: она, как мы уже говорили, постепенно стала ломать тот барьер, который церковно отгородил было русских от современных греков, так что последние на Москве высшим нашим церковным и светским правительством стали уже признаваться такими же православными, как и русские. Значит, Никону нужно было только воспользоваться этим новым укрепившимся пока в одной Москве направлением, постараться, прежде чем приступить к своим грекофильским реформами распространить и укрепить это направление всюду, придать ему силу и убедительность в глазах паствы и потом, уже достаточно подготовив почву, приступить к постепенному, неторопливому проведению самых реформ. При таких условиях его реформы не производили бы на русских того тяжелого удручающего впечатления, какое они производили, когда Никон стал проводить их крутое поспешно, без всякой предварительной подготовки к ним общества, решительно не понимавшего что и зачем делается. В этом случае очень поучительным и очень полезным примером для Никона должен был бы быть киевский митрополит Петр Могила, тем более, что в числе руководителей Никона-реформатора были и ученые киевляне, личные очевидцы — свидетели жизни и церковной деятельности

Петра
Могила.

За пять лет до вступления Никона на московский патриарший престол умер киевский митрополит Петр Могила (1 янв. 1647 г.). Он произвел у себя те же реформы, что и Никон, так что сопоставление деятельности этих двух лиц, работавших на одном и том же поле, но с совершенно различными для церкви результатами, несомненно очень любопытно и характерно. Могила, как и Никон, обратил внимание на то, что в богослужебные книги юго-западной Руси вкрались многие ошибки, погрешности, разноречие, что в них не было единообразие в церковных чинах и обрядах и вообще в совершении разных церковных служб. Как Никона «зазирали» разные приезжие в Москву восточные иерархи, так православных южно-руссов зазирали разные противники православия, указывая на то, что у православных нет единообразия в церковных службах, один служит так, другой — иначе, что де доказываешь, что без единой главы русская церковь бессильна сохранить у себя даже правильные единообразные богослужебные книги, и тем Думали подвигнуть русских к признанию единого главы Церкви — папы. Как Никона, так и Могила, эти зазирания побудили обратить внимание на богослужебные книги и постараться ввести повсюду один церковный чин, почему оба издают исправленные служебники и требники, исправленные и с греческих и с старых славянских. Как против Никона, так и против Могила возбуждены были обвинения в латинстве, в намерении погубить православие. Сам низложенный предшественник Могила, киевский митрополит Исаия Копинский, ставленник иерусалимского патриарха Феофана, писал в монастыри: „а киевский-де митрополит Петр Могила веры христианской ныне отпал, и благословен-де митрополит Петр Могила от папы римского ныне в великий пост в патриархи, будто быть патриархом христианския веры. А присягал-де он, Петр Могила, Королю и всем панам радным и арцыбискупом ляцким, что ему хрестьянскую веру ученьем своим поправить и уставить всю

службу церковную по повеленью папы римского, римскую веру, и церкви христьянския во всех польских и литовских городах превратить в костелы ляцкие, и книги русская вывезть». Против благоустроенного Могилою киевского училища, в котором стали преподавать латинский и польский языки, тоже возбуждены были крайние подозрения. В то время, говорить один из воспитанников киевского училища, от неученых попов и казаков велие было негодование: на што латинское и польское училище заводите, чего у пас дотуду не бывало, а спаслись? Было хотели самого Петра Могилу и учителей до смерти побити; едва их уговорили».

При известном сходства самой задачи и некоторых обстоятельств, при которых приходилось действовать Никону и Могила, какое однако существенное различие у них в понимании тех предметов, над которыми им пришлось оперировать, в понимании способа ведения дела, тех необходимых условий, при которых оно только и могло иметь действительный успех и приносить пользу пасомым. Никон не приводит церковные чины и обряды к единообразию, в виду того что в общем они были у нас уже единообразны, а изменяет их по образцу современных греческих, так как находит их неправыми и нововводными, и так как он думает, что церковные чины и обряды имеют одинаковую силу с вероучением и что только известный определенный обряд спасителен, а всякий другой — нет. Совершенно иначе смотрит на обряд и его значение Могила. Он различает в обряде стороны главные и существенные, и стороны случайные и изменчивые. Первые — существенные неизменяемы, они заключаются, по толкованию Могила, а) в материи, б) в форме или слове и в) в интенции (намерении) совершающего священнодействие. Поэтому существенную, например, часть литургии составляют, кроме внутреннего намерение священнослужителя: материя, какую в литургии служить хлеб и вино, и форма т. е. освящающие материя Слова Спасителя: примите, ядите и пр. Все же остальные части богослужение, кроме существенных, могут видоизменяться, могут быть различны в различных церквах, неодинаковы в одной и той же церкви за разное время, и могут зависеть от временных обстоятельств,, местных преданий, обычаев и пр., — и это различие несущественных частей в богослужении нисколько не препятствует вселенскому единству православной церкви, потому что основанием его служить не обряд, а единство вероучения и правоучения. С этой точки зрения не только все различные чины и обряды в различных поместных православных церквах, за различное время их существования, одинаково святы и спасительны, но и чин латинской церкви заслуживает полного внимание и уважение, поскольку он не служит уклонением от учение вселенской православной церкви. При таком воззрении Могила, исправляя служебник и требник, сокращал и видоизменял некоторые чины, другие опускал, вводил новые, не встречавшиеся в прежних, и в этом случае пользовался даже латинскими служебниками, так как видел сущность различие латинской церкви от православной не в том или другом церковном обряде, но в самом учении. Исправляя богослужебные книги, Могила имел в виду удовлетворить тогдашним потребностям и нуждам юго-западной церкви, и потому не стеснялся отбрасывать старые церковные уже отжившие чины и вводить новые, даже заимствованные у латинян, сочинял и помещал в требник новые ектении и молитвы на разные случаи жизни. При этом он старался дать южнорусской церкви не только

единообразный, вполне соответствующий потребностям времени церковный но и сделать его понятным и доступным для всех, бы богослужение совершалось не бессмысленно и механически, а с полным пониманием того, что значило то или другое церковное богослужебное действие. Поэтому, например, к служебнику, изданному в 1629 году, он присоединил догматическое и обрядовое объяснение литургии, чтобы священники вполне понимали то, что они совершали в Церкви. Точно также и в своем знаменитом «требнике» Могилла поместил наставление, как поступать священнику при отправлении тех или других треб, в тех или других частных случаях. Но этого мало. Могилла заботился создать, благодаря своей школе, класс пастырей церкви из людей образованных и ученых, по так как это могло совершиться не вдруг, то он требовал, чтобы все ищущие священства, до своего посвящения, некоторое время оставались в Киеве и учились бы здесь у более сведущих и образованных лиц, так что подготовка некоторых иногда продолжалась целый год, при чем сам Могилла экзаменовал их и все время содержал на свой счет, благодаря чему и не учившиеся в школе пастыри, получали все-таки элементарный необходимый для их служения запас сведений, усвоили, под руководством опытных лиц, новый чин и обряд, научались понимать его смысл и значение, и не смотрели на него как на что-то ужасное, потому что оно новое. Так разумно, осторожно и верно действовал Могилла, исправляя богослужебные недостатки юго-западной церкви. Но заботами об исправление церковного чина и его разумным усвоением пастырями Могилла не ограничился. Верность церковного чина и обряда, его душеспасительность, основываются на знании и правильном усвоении самого православного вероучения, один обряд не может питать и воспитывать православного человека, он только помогает и уясняет в видимых наглядных образах истины христианского вероучения, без знания и понимания этих истин и самый упорядоченный обряд и чин многого не дадут. В виду этого Могилла позаботился составить полную и цельную систему христианского православного вероучения, которое известно под именем «Катихизиса Петра Могилы». Пока этот катихизис рассматривался на соборах в Яссах (1643 г.) и подписывался восточными иерархами, Могилла, для руководства православных русских, напечатал в 1645 году краткий катихизис. О цели его издания предисловие говорить: «книга эта публикуется не только для того, чтобы священники в своих приходах каждый день, в особенности в воскресные и праздничные дни, читали и объясняли его своим прихожанам; но также, чтобы мирские люди, умеющие читать, преподавали одинаковым способом христианское учение, преимущественно, чтобы родители учили по ней своих детей, а владельцы подвластных себе людей, а также, чтобы в школах все учителя заставляли своих учеников учить наизусть по этой книжечке». Таким образом на ряду с исправлением богослужебных книг, чинов и обрядов, шла другая работа, имевшая в виду пастырей и пасомых привести к правильному систематическому усвоению и пониманию всего круга христианского православного вероучения и нравоучения, чтобы их мысль не останавливалась, не почилла только на обряде, но переходила от него к усвоению высшего круга христианских понятий. — Подобно Никону и Могилла производить исправление богослужебных книг, составлял и издавал свой катихизис только с соборного одобрения. Так в 1640 году он созывает в Киеве собор, на который приглашает всех духовных и светских особ, особенно способных

и опытных в рассуждении духовных предметов, и предлагает на обсуждение собора составленный катихизис и разные другие церковные вопросы. Происходить целый ряд соборных заседаний, на которых, как самый катихизис, так и другие вопросы, подвергаются тщательному и всестороннему обсуждению, при чем присутствовавшее на соборе не только свободно высказывают свои взгляды по тому или другому вопросу, но и вступают в претя с самим Моголою, оспаривая те или другие его мнения, предложенные им в Катихизисе. Состоявшиеся на этом соборе решения были поэтому выражением свободного голоса всей церкви и потому принимались всеми, как для всех обязательные. — Но Могила очень хорошо понимала, что все самые благие, хорошо обдуманые и тактично проведенные реформы, имеющие в виду привести в порядок и возвысить всю церковно-общественную жизнь, не достигнуть надлежащей цели, не привьются к народу, если в нем не будет просвещенных образованных пастырей, если в обществе будет царить прежнее невежество, если не будет поднят уровень просвещения всего данного общества. Поэтому, наряду с церковными реформами, должны были идти заботы об устройении развитии школ и вообще образование. На эту сторону на школы и обучение в них, Могила обратил свое внимание, не жалея своих сил и трудов, не жалея и своего наследственного не малого достояния. В успехе школьного дела он видел залог процветания и силы русской церковной и общественной жизни, главное средство борьбы против церковных и общественных недостатков, верное обеспечение благодетельного действия на церковную жизнь всех произведенных им реформ и улучшений. Его энергия, его труды и жертвы в пользу школы и образования вообще принесли блестящие плоды еще при самой его жизни, продолжались получаться и после его смерти и не только в юго-западной России, но и в самой Москве. Как ясно и глубоко Могила понимал великое значение в церковной и общественной религиозной жизни народа науки и образования, как горячо и энергично старался вызвать и всячески развить эту силу в своей пастве, как он заботился, чтобы и после его смерти эта сила не умалилась, не заглохла, но продолжала бы и после него процветать ко благу и славе русского народа и церкви, это особенно видно из его духовного завещания. В нем, между прочим, он говорит: «лишь только Господь Бог сподобил меня сделаться архипастырем Киевской митрополии, и еще прежде архимандритом Печерской лавры, я, видя, что упадок веры и благочестия в русском народе происходит не от чего не иного, как от совершенного недостатка у него просвещения и школ, дал обет Богу моему: все мое имущество, доставшееся от родителей, и все, что будет оставаться от доходов с имений, принадлежащих вверенным мне, по моему служению, святым местам, обращать часть на восстановление разрушенных храмов Божиих, от которых остались жалкие развалины, часть на основание школ в Киеве и утверждение прав и вольностей народа русского... И этот недостойный обет мой и намерение Господь Бог, по благи своей, благословил так, что при жизни моей я видел великую пользу для церкви Божией от тех наук, и много появилось людей ученых и благочестивых на служение ей. Почему, желая оставить коллегия, как единственный залог мой, обеспеченною на будущее время, я подарил ей и настоящим завещанием моим даю и дарю навеки»...

Так действовал реформатор юго-западной России, киевский митрополит Петр Могила. И

намека на что либо подобное нет ни в деятельности, ни в стремлениях патриарха Никона. Обладая громадною, почти неограниченною властью в церкви и государстве, располагая громадными материальными средствами, имея полную возможность собрать в Москву целый полк ученых киевлян и иностранцев, и с их помощью завести целый ряд правильно поставленных школ, видя всюду кругом себя самое подавляющее беспросветное невежество и в духовенстве и во всем народе, Никон даже и не подумал о создании в Москве школы, о насаждении и развитии на Москве науки и образование. Он ядовито смялся над невежеством и даже безграмотностию московских архиереев, своих современников, но и не думал уничтожить это позорное явление в тогдашней нашей церковной жизни устройством школы, заботами о научении и хотя бы кое-каком просвещении поставляемых им самим пастырей и архипастырей. Мало того. Пред патриаршеством Никона наше и светское и духовное правительство заботятся о приискании и в южной Руси и на православном востоке хороших учителей, чтобы с их помощью открыть в Москве настоящую школу. Со вступлением на патриарший престол Никона все эти заботы об открытии школы прекращаются, о школе даже совсем забывают. Никон весь запас своих недюжинных сил, всю свою громадную энергию растрчивает на бесполезную борьбу с своими личными врагами и недоброжелателями, на проявление своей патриаршей мощи, как неограниченного, ничем нестесняемого властелина, личная воля и усмотрение которого есть единственный регулятор в отношении к подчиненным к пасомым, на чем единственно он и строит всю свою церковно-обрядовую реформаторскую деятельность. Свои громадные патриаршие материальные средства он тратит на бесполезную постройку новых монастырей, дворца для своего жилья, на сооружение дорогих роскошных митр, целой массы роскошных облачений, на снаряжение целых полков для войны с поляками, и ни одной копейки на школы и образование. Он, простой, необразованный московский начетчик, вовсе и не думал прививать московской Руси недостающую ей силу — силу науки и образования, конечно потому, что сам правильно не понимал и не ценил ее, не понимал, что без этой силы ничто в общественной жизни прочно и хорошо не строится. Поэтому то и результаты реформаторской деятельности Могилы и Никона были столь различны: реформы Могилы, хотя они были шире, всестороннее и, в церковно-обрядовой сфере, гораздо радикальнее, чем реформы Никона, не только не вызвали в киевской Руси какого либо раскола, но и водворили в ней церковный порядок; тогда как реформы Никона на Москве произвели в нашей церкви раскол, который продолжается и доселе.