



Кто совершал таинство покаяния въ древней церкви?

„Общество святыхъ“ и исключеніе тяжкихъ грѣшниковъ изъ церкви въ древнѣйшее время.—Епископъ разрѣшаетъ средніе грѣхи.—Ослабленіе первобытной строгости и принятіе въ церковь прелюбодѣвъ, падшихъ и убийцъ.—Епископъ—совершитель ихъ покаянія.—„Власть ключей“ или право вязать и рѣшить.—Мученики и исповѣдники.—Публичное покаяніе: дисциплина Постановленій Апостольскихъ и покаянныхъ степеней.—Публичная исповѣдь и вопросъ объ исповѣди тайной въ древней церкви.—„Наставникъ и руководитель“ Клиmenta Александрийскаго.—„Искусный врачъ“ Оригена.

Чтобы выяснить происхожденіе церковнаго органа покаянія—совершителя этого таинства, прежде всего надо остановиться на происхожденіи покаянной дисциплины въ церкви.

Первые христіане (приблизительно до 150 г.¹⁾) составляли общество святыхъ, по крайней мѣрѣ они называли себя святыми: они—„святые“ (2 Кор. I, 1; Ефес. I, 1; Филип. I, 1; VI, 22 и мн. др.), „народъ святый“ (1 Петр. II, 9), „призванные святые“ (Рим. I, 7; 1 Кор. I, 2), „братія святые“ (Евр. III, 7). Святость каждого вѣрующаго во Христа была идеаломъ, въ значительной степени осуществлявшимся и въ жизни. Въ маленькихъ первохристіанскихъ общинахъ, жившихъ замкнутой жизнью, легко было братіямъ взаимно наблюдать другъ за другомъ. Религіозный жаръ исповѣдниковъ Распятаго не охладѣвалъ, потому что поддерживался ежедневными упражненіями въ подвигахъ благочестія и участіемъ въ евхаристії, и естественно, что тяжкій грѣхъ съ трудомъ проникалъ въ общество святыхъ. Святость была свойствомъ христіанъ, отли-

¹⁾ Ульрихъ Штутцъ, Церк. право. Пер. подъ ред. Евг. Темниковскаго, Иросл. 1905 г. стр. 4.

чавшимъ ихъ отъ языческаго міра. Идеаломъ древнѣйшей церкви было сохранить неоскверненной чистоту крещенія. Впачь въ грѣхъ послѣ крещенія казалось виною не простительной¹⁾). Христіанинъ долженъ жить безъ грѣха и грѣшникъ незаконно носить имя христіанина, онъ — лжецъ²⁾. Но человѣкъ конечно не можетъ быть безгрѣшнымъ. Грѣшили и первые христіане и иногда грѣшили тяжко. Не говоря о частныхъ примѣрахъ, которые общеизвѣстны, приведемъ показаніе Ерма. „Цѣти твои, Ермъ, отступили отъ

¹⁾ Это видно изъ посланія къ Евреямъ, VII, 4—8: „невозможно однажды просвѣщенныхъ (крещенныхъ) и вкушившихъ дара небеснаго (въ евхаристіи)... и отпадшихъ снова обновлять покаяніемъ, когда они снова распинаютъ въ себѣ Сына Божія и ругаются Ему“. (Впрочемъ толкователи объясняютъ этотъ текстъ въ смыслѣ неповторяемости крещенія). Точно такая же строгость замѣтна въ „Пастырѣ“ Ерма. „Господинъ (обращеніе къ Пастырю), я слышалъ отъ нѣкоторыхъ учителей, что нѣть иного покаянія кромѣ того, когда сходимъ въ воду (т. е. въ крещеніи) и получаемъ отпущеніе прежнихъ грѣховъ нашихъ.—Справедливо, говорить, ты слышаль. Ибо получившему отпущеніе грѣховъ не должно болѣе грѣшить, но жить въ чистотѣ“ (Запов. IV, 3. Р. п. свящ. Преображенскаго М. 1860, 259—260. Ср. Вид. II, 2. „Ибо покаяніе праведныхъ имѣеть конецъ, и опредѣлены дни покаянія для всѣхъ святыхъ; но язычникамъ есть покаяніе до самаго послѣдняго дня“; р. п. 230. Комментарій см. у Функа KG. Abhandlungen und Untersuchungen, I, 170—171). Правда, вся книга Ерма призываетъ „святыхъ“ къ покаянію, но это объясняетъ писатель наступлениемъ пришествія Христова и конца міра и предсталяетъ какъ особенную милость Господа (См. Funk Ibid. 174. Batiffol, Etudes d' histoire et de theologie positive, ed. 2, Paris, 1902, р. 57). Справедливо, что Ермъ синходителенъ къ грѣхамъ христіанъ, чуждъ ригоризма и даетъ понять о прощеніи даже тяжкихъ грѣховъ для кающихся отъ всего сердца (Batiffol, о. с. 58—61). Но едва ли онъ имѣеть въ виду церковное покаяніе. Онъ разумѣеть прощеніе грѣховъ Богомъ, а не церковю. Покаяніе, къ которому приглашалъ Ермъ, могло выражаться наприм. въ милостынѣ (Запов. II, кон., р. п. 255). Вотъ отчего онъ совершенно не говоритъ о тѣхъ лицахъ, которыхъ должны принимать покаяніе. Православные писатели стараются однако видѣть здѣсь указаніе на іерархическую власть разрѣшенія грѣховъ (Катанскій, Догм. уч. о семи церк. таинствахъ, 62—63). — Въ Didascalia apostolorum говорится: „всѣмъ известно, что если кто согрѣшилъ какой-нибудь и неправдой послѣ крещенія, тотъ осуждается въ геенну“ (Edit. Edmundi Haurers, Lipsiae, MCM р. 16) Ср. Апост. Пост.: „крестившіеся въ смерть Господа Іисуса Христа не должны уже грѣшить“ (II, 7).

²⁾ Подробнѣе см. въ брош. abb. E. Vacandard, La pénitence publique, Paris, 1903, р. р. 9—12. Тамъ приводятся соответствующіе тексты изъ первохристіанской письменности.

Господа, хулили Его и въ великомъ нечестіи предали своихъ родителей; и прослыши они предателями родителей: предавши ихъ, они не исправились, но присоединили къ грѣхамъ своимъ распутство и скверны нечестія и такимъ образомъ исполнили мѣру неправдѣ своихъ¹⁾). Такъ среди „святыхъ“ возникала необходимость въ покаяніи. Очень возможно, что въ самое первое время въ церкви давалось прощеніе по всѣмъ грѣхамъ, не исключая и тяжкихъ. Къ покаянію призывали носители Духа пророки въ родѣ Ерма, каждый разъ по особому внушенію свыше. Но въ теченіе второй половины второго вѣка распространилась и утвердилась въ церкви мысль объ одномъ покаяніи послѣ крещенія. О немъ ясно говоритъ Ермъ, а Тертулліанъ даетъ знать, что это твердо установленное церковное учрежденіе, которое онъ называетъ „вторымъ покаяніемъ“²⁾.

Въ началѣ III в. возникаетъ классификація грѣховъ со стороны ихъ сравнительной тяжести. Они дѣлились на три класса (яснѣе всего у Тертулліана, менѣе ясно у Оригена). Грѣхи мелкіе, повседневные, которые прощались безъ исповѣди и формального покаянія. Грѣхи легкіе (сравнительно съ тяжкими), или средніе къ которымъ относятся болѣе серьезныя изъ прегрѣшений повседневныхъ, болѣе легкія формы грѣховъ тяжкихъ, наконецъ тяжкіе грѣхи, не вошедшие въ число трехъ каноническихъ. Тяжкіе (канонические) грѣхи: отреченіе отъ вѣры, блудъ и прелюбодѣяніе, убийство. Христіанинъ, согрѣшившій среднимъ грѣхомъ (по крайней мѣрѣ по Тертулліану и Кипріану)³⁾, долженъ былъ публично исповѣдываться, понести наложенное церковною властью покаяніе, чтобы быть воссоединеннымъ съ церковью. Оригенъ предписываетъ „обнародовать и выносить вонъ“ даже тайные грѣхи, грѣхи слова или мысли⁴⁾. О срокѣ покаянія въ 2—7 не-

¹⁾ Вид. II, 2; р. п. 229.

²⁾ Ермъ, Вид. II, 2; р. п. 229. Тертулл. De paenit., с. VII, IX, XI.

³⁾ Свидѣтельство Тертулліана будетъ приведено ниже. Кипріанъ же пишетъ: „Грѣшники и въ меньшихъ грѣхахъ (reccata leviora) должны приносить покаяніе въ продолженіе постановленного времени, должны по уставу благочинія совершать исповѣдь и потомъ ужъ чрезъ возложеніе руки епископа и клира получить право общенія“. Письмо 9 къ клиру. Твор. Кипріана, р. п. Киев. Дух. Акад. изд. 2, 1891 г., I, 123. Ср. Письмо 11 къ народу, стр. 130.

⁴⁾ In Lev. hom. III п. 4 р. 429. Катанскій, 242.

дѣль вѣроятно за такие средніе грѣхи свидѣтельствуютъ Постановленія Апостольскія ¹⁾). Грѣхи тяжкіе влекли за собою полное исключеніе изъ церкви, изъ общества святыхъ. Это никакъ не значитъ, что такие грѣшники теряли всякую надежду спасенія, почитались наравнѣ съ язычниками и изгнаные изъ ограды церкви тонули въ морѣ язычества. Нѣтъ. Они также приносили публичную исповѣдь и несли покаяніе. Ириней Ліонскій передаетъ о публичной исповѣди женщинъ, увлеченныхъ еретиками въ плотскія наслажденія, обѣ усердномъ исполненіи нѣкоторыми изъ нихъ публичнаго покаянія, которое въ слезахъ и плачѣ они проводили до конца дней своихъ, о стыдѣ и колебаніи другихъ ²⁾). Но покаяніе тяжкихъ грѣшниковъ въ первохристіанской церкви не сопровождалось возсоединеніемъ ихъ; ихъ подвиги имѣли цѣлью только умилостивленіе Бога; церковь за нихъ представительствовала въ своихъ молитвахъ, несомнѣнно она имѣла на этихъ кающихся свое воспитательное вліяніе, но не примиряла ихъ съ собою, чтобы оставаться обществомъ святыхъ ³⁾.

Дѣломъ покаянія грѣшниковъ и присоединенія къ церкви среднихъ завѣдывалъ епископъ. Первая по времени свидѣтельства обѣ этомъ принадлежитъ Тертулліану и римскому епископу Каллисту ⁴⁾). Грѣхи, какъ сказано, дѣлились на три разряда, но легко было различить только крайнія проявленія грѣховности—легкія прегрѣщенія отъ смертныхъ грѣховъ. Гораздо труднѣе было квалифицировать грѣхи средніе, которыми являлись повседневные грѣхи въ болѣе тяжкой степени и тяжкіе въ болѣе слабой,—средніе грѣхи, область которыхъ была неопределенна. Это и дѣлалъ прежде всего епископъ, замѣститель церкви; затѣмъ своею властью онъ прощалъ

¹⁾ II, 16. *Pitra, Juris eccles. gr. hist. et monumenta*, I, 148. Комментарій см. у Функа, *Kirchengesch. Abhandlungen und Untersuchungen*, I, 179—180 ст. *Zur christl. Bussdisciplin*.

²⁾ См. у Катанскаго Догмат. ученіе о семи ц. таинствахъ. Спб. 1877. 116.

³⁾ Приведенное положеніе высказано въ наукѣ давно *Sirmond Hist. paenitentiae publ. 1651 in Opera varia 1728 IV, 324. Petarius Animadversiones in S. Epiphani Panarium ad Haeres. 59 въ corpus haereseologicum III cf. p. CC.* Въ настоящее время оно почти принято въ наукѣ.

⁴⁾ Вотъ свидѣтельство Тертулліана: *Salva illa paenitentiae specie post fidem* (т. е. крещенія), *quaes aut levioribus delictis veniam ab episcopo consequit poterit, majoribus et irremissilibus a Deo solo* (*De pudicitia*. XVIII c.) Свидѣтельство Каллиста ниже.

средніе грѣхи послѣ перенесенія кающимся публичнаго покаянія. Въ каждомъ частномъ случаѣ епископъ опредѣлялъ видъ и срокъ покаянныхъ подвиговъ. Для грѣшниковъ тяжкихъ устанавливаль видъ покаянія, чтобы держать ихъ подъ воспитывающимъ вліяніемъ церкви.

Безусловно строгое отношение къ тяжкимъ грѣшникамъ въ первохристіанской церкви начало ослабѣвать съ III стол. Нравы христіанъ падали по мѣрѣ расширенія церкви и послѣдняя постепенно стала превращаться изъ общества святыхъ въ учрежденіе воспитательное, которое ставило святость своихъ членовъ только идеаломъ и цѣлью. Ослабленіе началось съ грѣховъ плоти. Епископъ римскій Каллистъ (218 — 223)¹⁾ издалъ снисходительный эдиктъ, которымъ блудники и прелюбодѣи возвращались въ церковь послѣ перенесенія покаянія²⁾. Изъ цѣпи трехъ смертныхъ грѣховъ эдиктомъ папы вынуто было среднее кольцо. И Тертулліанъ, полемизируя съ Каллистомъ (трактатъ *De pudicitia*), справедливо съ точки зрењія первобытной церкви указывалъ на то, что было бы послѣдовательнѣе уже допускать покаяніе и совершившихъ два остальныхъ каноническихъ грѣха, или уже считать всѣ ихъ непростительными. Олицетворяя эти грѣхи, Тертулліанъ заставляетъ ихъ говорить: „или прелюбодѣяніе совершено лишено благъ покаянія или прощеніе можемъ получить мы всѣ трое. Или мы удержимъ прелюбодѣяніе или послѣдуемъ за нимъ“ (гл. 5). Разумѣется, такая аргументація имѣла значеніе для римскаго епископа лишь въ томъ случаѣ, если онъ считалъ непростительными два остальные грѣха, если въ отношеніи ихъ онъ продолжалъ оставаться на суровой точкѣ зрењія, на которой стояла цер-

¹⁾ Въ прежнее время епископомъ, издавшимъ снисходительный эдиктъ, признавали Зефирина, папу римскаго, а некоторые изслѣдователи даже епископа карѳагенскаго, современаго Тертулліану. Но *Philosophena*, открытая знаменитымъ археологомъ до Россіи въ 1850 г., определено называютъ авторомъ эдикта епископа римскаго Каллиста. Въ настоящее время это мнѣніе въ наукѣ принято. См. *Batiffol*, о. с. р. 89, not. 3. Текстъ эдикта Каллиста возстановленъ и снабженъ комментаріемъ *E. Rolffs* въ *Das Indulgenz—Edict des römischen bischofs Kallist, Leips. 1893. Texten und Untersuchungen zur Gesch. d. altchr. Litter.*, t. XI.

²⁾ Епископъ постановляетъ: „разрѣшаю грѣхи прелюбодѣянія и блуда тѣмъ, которые исполнили покаяніе“ — *ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto. Rolffs*, о. с. 114.

ковъ первой половины III вѣка. Интересно отмѣтить, что распоряженіе Каллиста не сразу привилось и на западѣ¹⁾.

Допуская въ церковь блудниковъ и прелюбодѣевъ, хотя и покаявшихся, римскій епископъ долженъ быть иѣсколько отступить отъ первобытнаго ученія о церкви, какъ обществѣ святыхъ. И дѣйствительно, онъ уже сравниваетъ церковь съ полемъ, на которомъ ростутъ и пшеница и плевелы, съ ковчегомъ Ноевымъ, въ который вошли какъ чистыя такъ и нечистыя животныя²⁾.

Вслѣдъ за грѣхами плоти ослаблена была дисциплина относительно грѣха идолослуженія, — *допущено принятие въ церковь падшихъ*. Совершенно понятно, почему этотъ грѣхъ сталъ считаться болѣе извинительнымъ: отреченіе отъ вѣры было для христіанъ грѣхомъ вынужденнымъ, тогда какъ блудъ и прелюбодѣяніе грѣхами свободными³⁾. Ослабленіе произошло въ гоненіе Декія, когда явилось очень много падшихъ. Извѣстны споры, вызванные вопросомъ о падшихъ въ Карнагенской церкви. Пять пресвитеровъ отдалились отъ святого епископа Кипріана вмѣсть съ иѣкоторыми исповѣдниками, охотно давшими миръ падшимъ, и стали принимать всѣхъ падшихъ безъ покаянія (безъ исповѣди, покаянныхъ подвиговъ и возложенія руки епископа). Это расколъ Фелициссима. На соборѣ 251 г. карнагенская церковь постановила: принимать послѣ раскаянія наименѣе виновныхъ, — получившихъ записки (*libelli*) отъ судей, удостовѣрявшихъ ихъ не принадлежность къ христіанству (т. н. *libellatici*), а также имѣвшихъ намѣреніе принести жертву идоламъ въ случаѣ невыносимыхъ мукъ, но не успѣвшихъ привести свое намѣреніе въ исполненіе (послѣ исповѣди предъ священникомъ, т. е. епископомъ). Что же касается болѣе тяжкихъ наденій, — христіанъ,

¹⁾ Кипріанъ Карнагенскій пишетъ. „Междуди предшественниками нашими иѣкоторые епископы здѣшней области не считали позволительнымъ давать миръ прелюбодѣямъ и вовсе не допускали покаянія за прелюбодѣянія: и однако они не отступали отъ сообщества епископовъ своихъ и не разрывали каѳолического единства упорствомъ въ своей жестокости и строгости: и изъ за того, что другіе давали миръ прелюбодѣямъ, не отдалялся отъ церкви тотъ, кто не давалъ его“. I, 232, 2-е изд.

²⁾ *Rolls*, o. c. 104.

³⁾ На это указываетъ и св. Кипріанъ: „Вина прелюбодѣя гораздо тяжѣе и хуже вины откупившагося запискою отъ мученія (*libellatici*): этотъ согрѣшилъ по необходимости, тотъ по своей волѣ...“ Твор. р. II, 236.

принесшихъ жертву (*sacrificati*) или куреніе (*thurificati*), то было постановлено принимать ихъ лишь въ опасности смерти, хотя бы срокъ епитиміи не окончился. Только тѣхъ изъ падшихъ, которые не обнаружать раскаянія въ своемъ грѣхѣ и лишь въ болѣзни и опасности станутъ просить о принятіи въ церковь, св. Кипріанъ рѣшилъ не принимать. Однако черезъ годъ, на Карѳагенскомъ соборѣ 252 г. было постановлено принять всѣхъ падшихъ въ виду надвигавшагося гоненія ¹⁾.

Въ Римской церкви папа Корнелій (251—252) на соборѣ далъ всѣмъ падшимъ средство спасенія чрезъ покаяніе ²⁾. Въ Александрійской церкви того времени повидимому воз- соединяли падшихъ на смертномъ одрѣ ³⁾. Постановленіе папы Корнелія вызвало широко распространенную и долго продолжающуюся схизму — расколъ новаціанъ. Новаціанъ опирался на существующую древне-церковную практику и этимъ объясняется распространенность и продолжительность новаціанской схизмы какъ на Западѣ, такъ и на Востокѣ. И слѣды этой древней практики, исключающей окончательно изъ церковной среды христіанъ отрекшихся отъ вѣры, встречаются все время, пока были гоненія ⁴⁾.

Новаціане признавали отлученными отъ церкви, „не допускали къ таинствамъ принесшихъ жертву идоламъ и вообще сдѣлавшихъ послѣ крещенія какой бы то ни было смертный грѣхъ, потому что святая церковь, по ихъ ученію, должна и состоять изъ однихъ святыхъ въ смыслѣ нравственно чистыхъ (*хадарбг*); въ противномъ случаѣ она сама перестанетъ быть чистою невѣстою Христовою“. Отсюда ихъ название каѳары. Разрѣшеніе падшихъ новаціане пре-

¹⁾ Данная обѣ этомъ въ письмахъ св. Кипріана. См. кн. *свѧтиц. А. Молчанова. Св. Кипріанъ Карѳагенскій и его ученіе о церкви.* Каз. 1888, стр. 105—106, 116.

²⁾ *Евсевія* И. Ц. VI, 43.

³⁾ Это можно заключать изъ двухъ посланий св. Діонисія Алекс. къ Фабію еп. Антіохійскому и Конону, еп. Ермополісскому (Творенія, р. п. Каз. д. акад. изд. 1900 г. стр. 55 — 56 и 57). Изъ послѣдняго видно, что возникало затрудненіе въ тѣхъ случаяхъ, когда умирающей и получившей разрѣшеніе снова выздоравливаль: возникъ вопросъ, не слѣдуетъ ли снова отлучать его отъ церкви и отъ св. Таинъ до новой тяжкой болѣзни. Діонисій совѣтуетъ считать выздоровѣвшаго грѣшника возсоединеннымъ.

⁴⁾ Таковы постановленія Эльвирскаго собора ок. 300 г. 1 и 2 пр., по которымъ падшие и другие тяжкие грѣшники исключались вовсе изъ церкви.

доставляли не церкви, а Богу, могущему и имѣющему отпускать грѣхи¹⁾. Въ противовѣсь этому Кипріанъ Карнагенскій развивалъ иное ученіе о церкви, которое и стало послѣ него церковнымъ достояніемъ. Церковь—невѣста Христова, цѣломудренная, святая, стыдливая. Но какъ живой организмъ она представляеть разнообразіе силъ, способностей и талантовъ, имѣть и болѣзни. Святость церкви не зависитъ отъ святости членовъ ея. Она свята, какъ источникъ благодати для всѣхъ вѣрующихъ: „святая вода церкви (крещеніе) не можетъ ни испортиться, ни оскверниться“. Свята по назначенію и плодамъ своимъ: она стремится очистить насъ и содѣлать тѣла наши жилищемъ Господа и храмомъ Духа Святаго. Свята наконецъ церковь какъ невѣста Христова, потому что живеть съ нимъ одною жизнью, одушевляется Его духомъ. „Она одна хранить и обладаетъ всею властію своего Жениха и Господа“. Несовершенные члены церкви исправляются Руководителемъ ея Господомъ посредствомъ гоненій, возбуждающихъ спящую вѣру, и самою церковью посредствомъ дисциплины, прямая задача которой проведение въ жизнь христіанъ божественныхъ заповѣдей²⁾.

Третій канонический грѣхъ—убийство. Древняя дисциплина относительно его оставалась безъ смягченія до начала IV в. Кипріанъ, упоминающій о смягченіи дисциплины за идоло-служеніе и блудъ, молчитъ о грѣхѣ убийства. Григорій Чудотворецъ (8 пр.) не допускаетъ вольнымъ убийцамъ быть даже въ числѣ кающихся (въ чинѣ слушающихъ). Только Анкирскій соборъ (22 пр.) дозволяетъ принимать ихъ въ разрядъ припадающихъ и удостоивать общенія при концѣ жизни³⁾.

Такъ слагалась покаянная дисциплина въ церкви. Въ эту эпоху для образованія и сформированія ея и установлениія органа покаянія большое значеніе имѣли мученики и исповѣдники, которые еще при жизни своей пользовались великимъ уваженіемъ въ древней церкви и всюду являлись высшей инстанціей въ дѣлахъ церковной дисциплины⁴⁾.

¹⁾ Св. Епифаній Кипр. Haer. LIX с. 1; *Сократъ И. Ц.* кн. IV, гл. 28; р. п. 370.

²⁾ Молчановъ, Св. Кипріанъ Кар. 314—324. Д. Ф. Кашицынъ, Расколы первыхъ вѣковъ христіанства: монтанизмъ, новаціанство и донатизмъ и вліяніе ихъ на раскрытие ученія о церкви *Прибавл. къ Тв. св. отц.* т. 44, 364.

³⁾ Funk, o. с. 163—164.

⁴⁾ См. кн. E. Lucius'a, Die Anfânge des Heiligenkults in der chr. Kirche. Tübingen, 1904, SS. 61—68.

Въ дѣлѣ примиренія тяжкихъ грѣшниковъ съ церковю имъ принадлежала видная роль. Простѣйшая и вѣроятно первобытная форма ихъ вмѣшательства въ это дѣло открывается изъ показанія Діонисія Алекс. „Божественные мученики наши, возсѣдающіе нынѣ со Христомъ, общники царства и участники суда Его, производящіе вмѣстѣ съ нимъ судъ, принимали нѣкоторыхъ падшихъ братій, виновныхъ въ жертвоприношеніи идоламъ. Видя обращеніе и раскаяніе ихъ и полагая, что оно можетъ быть пріятно Тому, Который вообще не хочетъ смерти грѣшника, но ожидаетъ его покаянія, они допускали и вводили ихъ въ свои собранія и дѣлали ихъ общниками трапезы въ молитвословіяхъ и трапезахъ“¹⁾). Надо сказать, что все посланіе къ Фабію, епископу Антіохійскому, откуда взяты приведенные слова, направлено противъ новаціанства, которымъ зараженъ былъ Фабій, и имѣетъ задачей доказать, что падшихъ надо принимать хотя бы передъ смертью. И вотъ въ прежней церковной практикѣ Діонисій находитъ одно основаніе для своего тезиса — примѣръ мучениковъ, принимавшихъ въ общеніе падшихъ²⁾). Ясно, что только одни мученики и были распорядителями этого дѣла, потому что именно они начали смягчать строгость церкви III вѣка къ падшимъ. Не было очевидно инстанціи выше ихъ, которая бы провѣряла и утверждала ихъ рѣшеніе: епископы не считали этого своимъ правомъ³⁾). Принятіе въ общеніе производилось безъ всякой торжественности и состояло въ простомъ фактѣ общенія мучениковъ съ падшими въ молитвахъ и трапезахъ,—фактѣ, который свидѣтельствовалъ, что тяжкій грѣхъ падшихъ прощенъ. Но съ другой

¹⁾ Твор. св. Діонисія, р. п. Каз. 1900 г., 55.

²⁾ И историкъ Евсевій направляєтъ противъ новаціанъ показаніе посланія Ліонской церкви (178 г.), разсказывающее, какъ ліонскіе мученики въ гоненіе Марка Аврелія давали миръ сидѣвшимъ съ ними въ темницѣ падшимъ, разсчитывая, что тѣ будутъ исповѣдниками и повидимому подъ этимъ условіемъ. И. Ц. V, 1 и 2; *Lucius*, о. с. 67, пр. 1.

³⁾ Доказателствомъ этого могутъ служить дальнѣйшія слова Діонисія: „Итакъ что совѣтуете вы намъ, братія, въ этомъ случаѣ? Что вамъ дѣлать? Остаться ли въ согласіи и единомысліи съ ними, соблюсти ихъ судъ и любовь и сдѣлать добро тѣмъ, которыхъ они миловали? Или признать ихъ судъ несправедливымъ, поставить самихъ себя цѣнителями ихъ мнѣнія, оскорбить милосердіе и разрушить (установленный ими) порядокъ“?

стороны и рѣшеніе мучениковъ не имѣло общеобязательнаго и полнаго значенія: оно лишь уполномочивало, но не привлажало непремѣнно церковную общину принимать падшаго. Когда община слѣдовала рѣшенію мученика и допускала грѣшника къ общенію въ молитвахъ, она обращалось къ епископу иногда съ требованіемъ сдѣлать принятаго участникомъ св. чаши. Но это послѣднее рѣшеніе оставалось во власти епископа¹⁾.

Дальнѣйшую стадію въ развитіи вопроса можно наблюдать въ Римской церкви первой четверти III в. Епископъ Каллистъ, снисходительнымъ эдиктомъ своимъ допустившій въ церковь прелюбодѣевъ и признавшій эту функцию принадлежностью замѣстителя церкви епископа, несомнѣнно считался съ правомъ мучениковъ на принятие въ церковь тяжкихъ грѣшниковъ даже и этого вида. Но онъ уже ограничилъ эту власть мучениковъ. По внѣшнему виду Каллистъ оставилъ ихъ право, но между постановленіемъ мучениковъ о принятіи грѣшника и принятіемъ ихъ общиной онъ вдвинулъ рѣшеніе епископа. Ихъ постановленіе получало для общины полную силу лишь въ томъ случаѣ, когда его утверждалъ епископъ²⁾. Чѣмъ же оправдывалась въ Римской церкви власть разрѣшенія мучениковъ? Она основывалась, какъ это видно изъ полемики Тертулліана, на удовлетворяющемъ значеніи ихъ страданій. Эта же послѣдняя мысль покоялась на трехъ взаимно связанныхъ положеніяхъ: мученикъ сообщаетъ грѣшнику часть своихъ заслугъ, добытыхъ имъ предъ Господомъ путемъ страданій; своимъ страданіемъ онъ искупаетъ чужую вину; въ мученикѣ есть Христость³⁾.

Въ Каѳаагенской церкви въ гоненіе Декія (249—251) зна-

¹⁾ См. ст. K. Mюллера *Bussinstitution in Karthago unter Cyprian*, *Zeitschr. f. Kirch-Gesch.* XVI, 1, 55. 26—28, 42—43.

²⁾ K. Mюllerъ о. с., 43 S. Этотъ ученый поддерживаетъ воззрѣнія Прейшена, книги которого (*Tertullians Schriften De paenitentia und De pudicitia*) къ сожалѣнію мы не имѣли подъ руками. Roffъ о. с. 58—62 держится иного воззрѣнія, которое оспаривается.

³⁾ Слѣдующія мѣста изъ *De pudicitia* служатъ основаніемъ для приведеннаго въ текстѣ вывода. At tu (еп. Каллистъ) jam et in martyras tuos effundis hanc potestatem (власть вязать и рѣшить). Cum tamen moechi- et fornicatoribus a martyre expostulas veniam, ipse confiteris ejusmodi cri- mina nonnisi proprio martyrio diluenda. qui praesunis alieno.—Sufficiat

ченіе мучениковъ и исповѣдниковъ достигаетъ своего алогея и затѣмъ окончательно падаетъ. Это можно наблюдать по письмамъ Кипріана. Нѣсколькими указаніями св. отецъ рисуетъ дѣятельность прежнихъ карѳагенскихъ мучениковъ въ дѣлѣ примиренія падшихъ. Она происходила въ полномъ согласіи съ руководительствомъ клира. Кипріанъ пишетъ мученикамъ и исповѣдникамъ: „И до сихъ поръ я былъ увѣренъ что находящіеся тамъ у васъ (въ Карѳагенѣ) пресвітеры и діаконы руководствуютъ васъ своими совѣтами и самыми полными образомъ наставляютъ въ законѣ евангельскомъ, какъ это и прежде дѣжалось при нашихъ предшественникахъ: тогда діаконы обязаны были, посѣщая темницы, своимъ совѣтомъ и внушеніемъ заповѣдей Писанія давать направление желаніямъ мучениковъ“ (относительно мира падшихъ). „Предшественники ваши—мученики... были во всемъ внимательны“, т. е. „внимательно и осторожно взвѣшивали желанія просящихъ“ (падшихъ, просящихъ о примиреніи¹⁾). Отсюда мы видимъ, что карѳагенские мученики, относясь очень осторожно къ отвѣтственному дѣлу принятія падшихъ, направлялись совѣтами клира, который, разумѣется, руководился волею епископа. Такимъ образомъ въ Карѳагенѣ дѣйствовалъ порядокъ, введенный епископомъ Каллистомъ въ Римѣ: мученики признавали ограничивающую ихъ власть епископа.

Другая картина рисуется Кипріаномъ относительно его времени. Его письма устанавливаютъ прежде всего различіе въ терминахъ: „мученики“ и „исповѣдники“, а затѣмъ указываютъ разную роль тѣхъ и другихъ въ дѣлѣ примиренія падшихъ. *Мучениками* въ собственномъ смыслѣ Кипріанъ называетъ вѣрующихъ, которые путемъ мученичества взошли на небо, но сверхъ того еще и тѣхъ, которые померли въ тюрьмѣ или ссылкѣ, даже въ бѣгствѣ терпя за Христа; *исповѣдниками* онъ называетъ такихъ вѣрующихъ, которые

martyre propria delicta purgasse. Ingrati vel superbi est alios quoque spar gere quod pro magno fuerit consecutus. Quis alienam mortem sua solvit nisi solus Dei Filius?—Habeo etiam nunc quo probem Christum. Si propterea Christus in martyre est, ut moechos et fornicatores martyr absolvat, occulta cordis edicat, ut ita delicta concedat, et Christus est. Мѣста собраны у Rolf's'a, *Ibid.*

¹⁾ Пис. 10 къ муч. и испов. Твор. I, 126, 128.

лишь признали себя христіанами предъ языческимъ судомъ и не были подвергнуты мученіямъ¹⁾). Роли тѣхъ и другихъ въ дѣлѣ примиренія падшихъ были не одинаковы: примиряли съ церковю собственно мученики и ихъ грамоты мира (*libelli pacis*) получали силу лишь послѣ ихъ смерти. Грамоты обычно давались исповѣдниками, претерпѣвшими мученія, голодъ или заключеніе и въ этомъ состояніи ожидающими своей смерти. И если ихъ ожиданія не исполнялись, миръ съ церковю, дарованный ими, не признавался совершеннымъ. Исповѣдники же давали грамоты во имя мученика, уже умершаго, получившаго вѣнецъ отъ Господа. Такъ поступалъ исповѣдникъ Лукіанъ, благочестивый и усердный, но мало опытный въ Писаніи, многимъ безъ разбора дававшій миръ во имя мученика Павла и по его предсмертному завѣщанію. Вотъ это завѣщаніе: „Лукіанъ! передъ Христомъ говорю тебѣ, если кто постѣ моего отшествія будетъ просить у тебя мира, дай во имя мое“. Тотъ же Лукіанъ давалъ грамоты мира во имя умершаго мученика Аврелія, который самъ не умѣлъ писать²⁾. Вотъ почему къ этому Лукіану обращается съ просьбой о примиреніи двухъ падшихъ женщинъ другой исповѣдникъ Целеринъ, который очевидно самъ не несъ мученій, не имѣлъ отъ мучениковъ и полномочій, какія Лукіанъ отъ Павла, и потому не считалъ себя въ правѣ примирить двухъ своихъ падшихъ родственницъ. Формула примиренія такова: „да будутъ (имена падшихъ) въ мирѣ по заповѣди Павла и прочихъ мучениковъ“ (имена мучениковъ). Иногда же формула имѣла видъ еще болѣе общій; въ грамотѣ мира значилось: „да имѣеть онъ общеніе съ своими“³⁾. Получившіе такую грамоту падшіе считали себя примиренными. Они „говорили, что имѣютъ уже миръ на небесахъ“⁴⁾.

Однако на что же опирались карѳагенскіе мученики и исповѣдники, давая миръ падшимъ? Въ чёмъ заключался источникъ ихъ власти? Они опирались на свои заслуги, которыхъ ставили ихъ судіями міра. „Вы все отпускаете вашими святыми молитвами и моленіями, на которыхъ мы уповаемъ, потому

¹⁾ K. Мюллеръ о. с. 5—9.

²⁾ Письмо Лукіана къ Целерину. Тв. Кипр. I. 144, прим. 149, прим.

³⁾ Письмо 10 къ мучен. и исповѣдник., 128.

⁴⁾ Письмо рим. клира къ Кипріану I. 154, прим.

что вы други и свидѣтели Христовы“, такъ пишетъ исповѣдникъ Целеринъ Лукіану¹⁾. Приблизительно также понимаетъ ихъ полномочія и св. Кипріанъ. Онъ обращается къ мученикамъ и исповѣдникамъ „и вы, какъ други Господа, нѣкогда будете судить вмѣстѣ съ нимъ“. „Мы вѣруемъ, что весьма много могутъ у Судіи заслуги мучениковъ и дѣла праведниковъ“. „Господь можетъ зачислить (за кающимся) то, о чёмъ просили мученика“²⁾. Но сверхъ этого чисто формального права на дѣло примиренія падшихъ съ церковью мученики имѣли и высшее помазаніе. Они — носители Духа. Основываясь на словахъ Господа (Мѳ. X, 19 — 20 *не вы будете глаголющіи, но Духъ Отца вашего глаголяй въ васъ*), св. Кипріанъ, утверждаетъ, „что не мы тогда (въ моментъ исповѣданія) говоримъ, но Духъ Бога Отца, который, не отступая и не отлучаясь исповѣдниковъ, самъ въ насъ и говоритъ и вѣнчается“. „Слово, полное Духа Святаго“, изливается изъ устъ мученика и онъ пророчествуетъ³⁾. Этотъ харизматизмъ мучениковъ наравнѣ съ заслугами вѣроятно также доставлялъ имъ высокую власть въ дѣлѣ примиренія кающихся.

Это было ихъ право, которое признавалъ Кипріанъ и даже въ началѣ оберегалъ отъ нарушеній. Когда нѣсколько карѳагенскихъ пресвитеровъ стали принимать падшихъ безъ покаянія, узурпируя власть мучениковъ и повторяя простѣйший, первобытный порядокъ принятія ими падшихъ, Кипріанъ указываетъ, что они возмутили „почтительность мучениковъ и скромность исповѣдниковъ“, „подвергаютъ поношенію блаженныхъ мучениковъ“. И вотъ, когда падшихъ стало въ Карѳагенской церкви очень много, мученики и исповѣдники начали примирять ихъ массами,—выдавали ежедневно

¹⁾ Твор. Кипр. I, 147 прим. Ср. выраженіе Кипріана: падшіе „заступленіемъ ихъ (мучениковъ) предъ Господомъ надѣются получить отпущеніе грѣховъ своихъ“. Пис. 13 къ клиру I, 133.

²⁾ Письмо 10 къ муч. и испов. I, 128. Кн. о падшихъ II, 160, 175.

³⁾ Письмо 48, къ Фиваритянамъ I, 277. Ср. Пис. 49 къ Корнелію и I, 275. Пис. 8 къ муч. и испов. I, 120.—Тертуліанъ пишетъ мученикамъ, что Духъ Святый сопровождаетъ ихъ въ темницы. Ad mart. 1. Эти выражения обозначаютъ тоже самое, что о присутствіи Христа въ мученикѣ. Въ Постановленіяхъ Апост. (V, 1) мученикъ называется „брать Господа, сынъ Вышняго, пріятелище Духа Святаго“.

безъ всякаго разбора и испытанія по тысячѣ свидѣтельствъ¹⁾. А потомъ они сдѣлали общее постановленіе относительно цѣлаго ряда падшихъ: „мы даровали имъ миръ“²⁾.

Но любопытно, что власть карѳагенскихъ мучениковъ, доставлявшая падшимъ „миръ на небесахъ“, даже по ихъ собственному признанію, не была достаточна для примиренія съ церковію. Необходимо было утвержденіе ихъ ходатайства епископомъ, хотя это утвержденіе, кажется, представлялось имъ дѣломъ формы. Лукіанъ, давая миръ двумъ падшимъ женщинамъ, пишетъ: „изложивши дѣло предъ епископомъ и принесши исповѣданіе, да имѣютъ онъ миръ“. Римскій клиръ писалъ къ Кипріану, осуждая настойчивость мучениковъ и падшихъ, требовавшихъ немедленнаго примиренія: „если мученики полагали, что должно давать таковымъ миръ, то почему сами не дали его? Зачѣмъ почли нужнымъ, какъ сами говорятъ, отсылать таковыхъ къ епископу?“³⁾. Это объясняется тѣмъ, что мученики и исповѣдники въ Карѳагенѣ признавали то ограниченіе своей власти, которое произвель въ Римѣ епископъ Каллистъ за 30 лѣтъ передъ тѣмъ. Мученикъ былъ заступникъ, ходатай и до нѣкоторой степени замѣститель падшаго предъ Богомъ, былъ ходатай предъ епископомъ, какъ замѣстителемъ церкви и совершителемъ покаянія. Но церковь должна была руководиться разсужденіемъ своего представителя епископа и требовать прохожденія публичнаго покаянія, заканчивавшагося торжественнымъ присоединеніемъ кающагося посредствомъ возложенія епископскихъ рукъ. Таковъ былъ порядокъ. Однако въ разгаръ гоненія, когда тысячи вѣрующихъ пали и оказались въ церкви, когда церковь разсѣялась изъ Карѳагена и не могла сходиться на торжественные молитвенные собранія, когда епископъ удалился изъ города, а въ клирѣ произошло движеніе противъ него, падшіе оказались не терпѣливы. Кипріану они

¹⁾ Письмо 9 къ клиру I, 123 и 124. Ср. Письмо 10 къ муч. и испов., I, 126. Письмо 14 къ пресв. и діак. рим., I, 135.

²⁾ Вотъ почти въ цѣломъ видѣ письмо исповѣдниковъ къ Кипріану: „Знай, что всѣмъ тѣмъ, о которыхъ тебѣ сообщено, какъ они вели себя послѣ своего проступка, мы даровали миръ. Пусть это чрезъ тебя сдѣлается известнымъ и другимъ епископамъ. Желаемъ тебѣ имѣть миръ со святыми мучениками“ (I, 138, прим.).

³⁾ I, 150, прим., 154, прим.

прислали дерзкое письмо, въ которомъ не просили, а требовали мира, будто бы уже даннаго имъ, „потому что,—такъ говорили они,— Павель всѣмъ далъ миръ“ ¹⁾). Такъ какъ степени паденія были разныя и разныя были степени раскаянія, то св. Кипріанъ справедливо требовалъ испытанія каждого падшаго въ отдельности. Это вызвало неудовольствие падшихъ. Они начали добиваться примиренія съ цервію силой. Движеніе вылилось за предѣлы Кареагена и провинціальные епископы уступили. Кареагенскій клиръ колебался. Открыто требовали смягченія прежней строгости относительно принятія падшихъ и указывали Кипріану на тягость существующаго порядка. Кипріанъ долженъ былъ пойти на уступки, но остановился на полдорогѣ: онъ писалъ изъ своего удаленія, что въ случаѣ опасности смерти для падшихъ, которые имѣютъ свидѣтельства отъ мучениковъ, ихъ должны примирять пресвитеры, а въ случаѣ ихъ отсутствія діаконы: они должны принять исповѣдь грѣха и возложить на падшихъ руки въ знакъ покаянія ²⁾; но окончательное рѣшеніе этого великой важности вопроса онъ откладываетъ до прекращенія гоненія, „когда самой матери нашей церкви по милосердію Божію, будетъ дарованъ миръ“, когда будетъ возможно собраться всей церкви ³⁾.

Мы уже знаемъ рѣшеніе кареагенского собора 251 г. Въ исторіи покаянной дисциплины оно имѣть огромное значеніе. Въ постановленіяхъ собора нѣть ни слова о роли мучениковъ въ дѣлѣ принятія падшихъ, о значеніи ихъ грамотъ мира. Соборъ точно намѣтилъ дисциплину покаянія для разныхъ видовъ падшихъ. Значить, волѣ мучениковъ и исповѣдниковъ, которая руководилась высшими внушеніями, или личными соображеніями, не оставалось никакого мѣста. Ихъ великіе подвиги, которыми блистала церковь, ихъ заслуги предъ Господомъ и дерзновеніе, которое имѣли они какъ други Божіи, были первоначально тѣмъ основаніемъ, на которомъ церковь (это общество святыхъ) давала миръ слабѣйшимъ по вѣрѣ и по жизни членамъ своимъ. Высшая святость однихъ восполняла слабость другихъ. Но теперь, уступая времени и ослабленію нравовъ въ христіанской

¹⁾ Письмо 22 къ пресв. и діак. рим., I. 153.

²⁾ Письма 12 и 13 къ клиру, I. 131, 133, 135.

³⁾ Письмо 9 къ клиру I. 125. Ср. Письмо 10 къ испов., I. 127.

средѣ, церковь отвергла новаціанскій ригоризмъ и начала трактовать принятіе падшихъ, какъ обычное и планомѣрное дѣло. Во главѣ его, единственнымъ судьей и проводникомъ въ церковную жизнь соборнаго опредѣленія она поставила епископа: онъ опредѣляетъ видъ и размѣръ грѣха, онъ указываетъ путь покаянія и руководитъ имъ, наконецъ онъ же торжественно возсоединяетъ падшаго съ церковю. Носитель церковной должности—епископъ одолѣлъ носителя Духа—мученика ¹⁾.

Итакъ право вязать и рѣшить или власть ключей принадлежитъ только епископу, оно связано съ его іерархическимъ положеніемъ. Поэтому каждый предстоятель церкви есть носитель этой апостольской, богодарственной власти въ силу полномочія, даннаго Господомъ первоверховному апостолу (Ме. XVI, 18 и 19). На это полномочіе ссылаются оба епископа, сыгравши такую видную роль въ образованіи покаянной дисциплины—Каллистъ римскій и Кипріанъ карѳагенскій.

Однако такое воззрѣніе не было всеобщимъ въ древней церкви. И на востокѣ и на западѣ съ глубокой древности и во все продолженіе періода вселенскихъ соборовъ встрѣчались воззрѣнія, несогласныя съ этимъ или прямо противоположныя. Принадлежность епископу власти ключей рѣшительно отвергалъ Тертулліанъ въ своемъ сочиненіи *De pudicitia*. Сочиненіе писано въ монтанистической періодъ жизни карѳагенского учителя и направлено противъ римскаго епископа Каллиста и его снаходительнаго эдикта. Тертулліанъ не отрицаетъ, что епископъ можетъ отпускать средніе грѣхи, но разрѣшать грѣхи тяжкіе онъ не имѣеть никакой власти. Римскій епископъ основывалъ свою власть на преемствѣ ап. Петру, а потому Тертулліанъ выясняетъ съ своей точки зрѣнія характеръ такого преемства: онъ устанавливаетъ различіе между дисциплиной апостоловъ и властью апостоловъ, т. е. между властью управлѣнія и властью рѣшенія ²⁾. Епископъ—преемникъ апостоловъ

¹⁾ Надо сказать, что Западъ шелъ впереди въ этомъ отношеніи. Мы видѣли изъ приведенного выше письма Діонісія Алекс., современника Кипріана, что роль мучениковъ въ дѣлѣ принятія падшихъ была здѣсь несравненно важнѣе епископской. Позднѣе въ гоненіе Діоклітіана (303—311) мученики на Востокѣ играютъ такую же роль какъ при Кипріанѣ въ Карѳагенѣ. *Евсевія* И. Ц. VI, 1; р. и. 465.

²⁾ *Disciplina hominem gubernat, potestas adsignat.*

только въ дисциплинѣ, но не во власти, къ сферѣ которой принадлежитъ разрѣшеніе отъ грѣховъ. Каллистъ ссылался на слова Господа, сказанныя Петру (Ме. XVI, 18—19), и полагалъ, что власть вязать и рѣшить, данная апостолу Петру, перешла на церковь имъ основанную, а онъ епископъ является замѣстителемъ церкви. Противъ этого Тертулліанъ утверждаетъ, что власть ключей дана апостолу лично такъ же, какъ и власть совершать чудеса, и это доказываетъ вся история дѣятельности первоверховнаго апостола. Господь повелѣлъ Петру прощать грѣхи брату до седьмидесяти разъ, но это сказано лишь относительно грѣховъ противъ ближнихъ, а не противъ Бога. Правда церковь можетъ разрѣшать и тяжкіе грѣхи, но то церковь духовныхъ людей (въ смыслѣ монтанистическомъ), а не душевныхъ,—церковь, замѣщаемая духовнымъ человѣкомъ. „Въ соотвѣтствіи съ личностью Петра эта власть (—вязать и рѣшить) приличествуетъ духовнымъ—апостолу или пророку (—монтанистическимъ)... Церковь есть собственно и главнымъ образомъ Духъ... Носему церковь даетъ разрѣшеніе грѣховъ, но церковь Духа по духовному человѣку, а не церковь какъ совокупность епископовъ, ибо Господу, а не рабу принадлежитъ право и рѣшеніе,—самому Богу, а не священнику“¹⁾.

Итакъ монтанистъ Тертулліанъ связывалъ обладаніе божественной властью ключей исключительно съ личными дарованіями ея носителя. Право вязать и рѣшить имѣть только „духовный“—апостолъ или пророкъ по его выраженію.

Ближе къ церковнымъ воззрѣніямъ стоитъ Оригенъ. Въ

¹⁾ Однако Тертулліанъ не считалъ полезнымъ разрѣшеніе тяжкихъ грѣховъ и приводить изреченіе одного монтанистического пророка: „церковь можетъ прощать преступленіе, но я не сдѣлаю этого, чтобы не впали и въ другія согрѣшенія“. *De pudicitia* cc. 18 и 21. Ср. E. Rolffs Das Indulgenz-Edict des römischen Bischofs Kallist. Leipzig. 1893, ss. 54—58; Катанскій, Догм. учение о семи церк. таинствахъ Спб. 1877, 309—312. Сочиненію *De pudicitia* обычно противопоставляется другое сочиненіе Тертулліана, трактующее о покаяніи *De paenitentia*, въ которомъ излагается необходимость покаянія для согрѣшившихъ послѣ крещенія, какъ выраженіе воззрѣній Тертулліана въ православный периодъ его жизни. Но и въ этомъ сочиненіи онъ не говоритъ о разрѣшении грѣховъ епископской (вообще священнической) властью или о воссоединеніи кающагося грѣшника съ церковью, а только о прощеніи грѣшника Богомъ послѣ выполненія *exomologesis'a*.

вопросъ о принятіи тяжкихъ грѣшниковъ въ церковь онъ колеблется. Въ раннѣйшихъ писаніяхъ своихъ Оригенъ говоритъ о превышеніи власти тѣми священниками, т. е. епископами, которые присвоютъ себѣ полномочіе разрѣшать ихъ: „я не знаю пишеть онъ, какимъ образомъ нѣкоторые, просвояя самимъ себѣ нѣчто превышающее священническое достоинство (*τὰ ἐπέρ τὴν ἱερατικὴν αὐξάνει*), быть можетъ даже не изучивши священнической науки, хвастваются, что они могутъ отпустить и идолослуженіе, простить прелюбодѣяніе и блудъ, какъ будто, по ихъ молитвѣ за отважившихся на эти грѣхи разрѣшается и смертный грѣхъ. Они не читаютъ того, что есть грѣхъ къ смерти, не о томъ говорю, чтобы онъ молился“ (I Ioan. V, 16) ¹⁾. Позднѣе Оригенъ призналъ господствующую въ церкви практику по возстановленію умершихъ грѣхомъ христіанъ въ прежнемъ достоинствѣ ²⁾). Однако ему было несомнѣнно, что примиряющій грѣшника съ церковью несетъ тяжкую отвѣтственность и что разрѣшеніе должно быть въ тоже время пробужденіемъ грѣшника къ новой жизни, исцѣленіемъ отъ ранъ грѣха. Этимъ опредѣлялись качества лица, которое Владѣть правомъ вязать и рѣшить. Прежде всего носитель этого права „духовный“. „Тотъ, кто получилъ дуновеніе отъ Иисуса, какъ апостолы,—о комъ узнать, что онъ получилъ Духа Святаго можно по плодамъ, а—что сдѣлался духовнымъ (можно узнать) изъ того, что онъ въ ка- ждомъ изъ дѣйствій, долженствующихъ совершаться по слову (*κατὰ λόγον*), руководится Духомъ Святымъ по образу Сына Божія,—такой человѣкъ отпускаетъ такие грѣхи, которые бы отпустилъ Богъ и удерживаетъ неисцѣлимые грѣхи. Онъ служитель; какъ пророки (служили) Богу тѣмъ, что говорили не свое собственное, но по божественной волѣ, такъ и онъ (служить) единому, имѣющему власть оставлять грѣхи, Богу“ ³⁾. Уже самое сужденіе носителя власти ключей о томъ, излѣчимъ ли грѣхъ и насколько онъ труденъ, можетъ быть правильно только въ томъ случаѣ, если оно открыто Духомъ. Но обладаніе Духомъ еще болѣе необходимо, чтобы совершенно исцѣлить грѣшника. Облагодатствованные по-

¹⁾ De orat., c. 28 *Migne P. G.* XI, 529.

²⁾ Contr. Cels. c. 51. *Migne XI*, 988.

³⁾ De orat. c. 28 *M. XI*, 528.

добно апостоламъ они безошибочно по суду Божію должны поступать съ падшими. „Апостолы и уподобившіеся апостоламъ, будучи священниками по великому архіерею, получивши науку Божія врачеванія, знаютъ научаемые Духомъ, относительно какихъ грѣховъ слѣдуетъ приносить жертвы и когда и какъ, и знаютъ, отяосительно какихъ не должно этого дѣлать“¹⁾). Второе качество лица, обладающаго властью ключей, есть достоинство его личнаго поведенія, чтобы онъ не побѣжался вратами ада, обнаруживъ плоды духовные, уподоблялся апостоламъ²⁾). Такихъ качествъ требовалъ Оригенъ отъ носителя права вязать и рѣшить. К. Голль выводить изъ приведенныхъ текстовъ, что по Оригену къ осуществленію власти вязать и рѣшить люди призываются единственно своею личною способностью, духовнымъ даромъ (харисмою), но, строго говоря, этого вывода не слѣдуетъ отсюда. Духовныя дарованія и апостольская жизнь необходимы лицу, вяжущему и рѣшающему, но достаточно ли ихъ однихъ для обладанія этой богодарованной властью,— объ этомъ Оригенъ не говоритъ прямо.

Правда онъ не выводить нигдѣ заключенія, что власть вязать и рѣшить связывается только съ опредѣленной іерархической должностю, однако же не оспариваетъ принадлежность этой власти достойнымъ ея епископамъ. Судъ достойнаго „непоколебимъ какъ судъ самого Бога, въ немъ судящаго, дабы, судя въ Немъ (т. е. въ Богѣ), онъ не былъ побѣженъ вратами ада. Когда же судить неправедно и не по слову Божію связываетъ на землѣ, а также и не по волѣ Божіей разрѣшаетъ на землѣ, то побѣждается вратами ада. Но кого не побѣждаютъ врата ада, тотъ судить праведно. Поэтому онъ имѣеть ключи царства небеснаго... Если же занимающіе мѣсто епископское пользуются этимъ изреченіемъ, какъ Петръ, и принявъ отъ Спасителя ключи царства небеснаго учать, что связанное ими, т. е. осужденное связано и на небесахъ, то нужно признать, что они здраво утверждаютъ, если имѣютъ то самое, ради чего и Петру сказано: *ты еси Петръ и если они таковы, что на нихъ устрается Христомъ церковь и къ нимъ основательно могло бы это относиться*. Но врата адовы не должны одолѣвать того, кто хочетъ вязать и рѣшать».

¹⁾ De orat. 25. M. XI, 529.

²⁾ Comm. in Matth. t. XII, c. 14. M. XIII, 1012 и привед. выше.

шить. Если же онъ связанъ узами собственныхъ грѣховъ, то напрасно онъ связываетъ и разрѣшаеть”¹⁾.

Итакъ чистота вѣры и жизни епископа необходимое условіе, чтобы власть ключей, которою владѣть онъ по должности, была действительной въ его рукахъ. Въ другихъ мѣстахъ своихъ твореній Оригенъ яснѣе излагаетъ эти черты нравственного облика, которыми долженъ обладать священникъ, поѣдающій грѣхи народа. Черты эти—совершенная вѣра, любовь отъ чистаго сердца и благой совѣсти²⁾.

Допустивъ обратное принятіе тяжкихъ грѣшниковъ и создавъ совершилеля таинства покаянія, церковь дозволила сначала одно только покаяніе, другими словами—дозволила тяжко грѣшить вѣрующимъ всего одинъ разъ³⁾. Папа Сирицій (384—398) дозволяетъ пріобщеніе вторично падшихъ предъ смертью. Но это было новостью. Когда же ослабленіе пошло дальше и начало практиковаться возсоединеніе съ церковью многократное, послѣ каждого новаго тяжкаго паденія, встрѣчается протестъ противъ такого послабленія. Толедскій соборъ 589 г. призналъ эту практику прямо антikanоничной⁴⁾.

Первоначальное ослабленіе покаянной дисциплины состояло въ томъ, что кающійся грѣшникъ послѣ публичной исповѣди исключался изъ церкви и возсоединялся съ церковью

¹⁾ In Matth. t. c. 14 М. XIII, 1013. Проф. Катанскій дѣлаетъ разъясненіе къ приведенному тексту, что подъ „узами собственныхъ грѣховъ“ по связи рѣчи, нужно разумѣть не преступленія священника (точнѣе—епископа) противъ нравственности, или ииаче не грѣхи его какъ частнаго лица, а преступленія противъ вѣры и церковныхъ правилъ или преступленія какъ лица іерархическаго (о. с. 247, прим.) Проф. Суворовъ (Къ вопросу о тайной исповѣди... 21. прим. 2) оспариваетъ такое пониманіе Оригена текста. „Естественно думать, что подъ исповѣданіемъ Христа Оригений понималъ исповѣданіе не словомъ только, а и жизнью, такъ чтобы „полученіе душевенія отъ Іисуса доказывалось „плодами“. Дальнѣйшая данная относительно возврѣй восточныхъ писателей на право вязати, и рѣшить (о чмъ рѣчь ниже) подтверждаютъ толкованіе проф. Суворова.

²⁾ При составленіи всего отдѣла объ Оригенѣ мы пользовались кн. Голля Enthusiasmus und Bussgewalt... SS. 230—234, Катанскаго, О семи таинствахъ, 236—251, Суворова Къ вопр. о тайной испов., 17—22.

³⁾ Объ одномъ покаяніи свидѣтельствуютъ многіе писатели древности: Ермъ, Тертулліанъ, Климентъ Алекс., Оригенъ, Амвросій, Августинъ, папа Сирицій см. Funk, op. с. 177. Къ этимъ даннымъ слѣдуетъ добавить свидѣтельство писателя сирійской церкви Афраата, Text. u. Untersuch. III B. Heft 3—4 SS. 116—117.

⁴⁾ Пр. 11 Funk, o. с. 178.

лишь на смертномъ одрѣ: всю свою жизнь послѣ паденія онъ былъ обязанъ проводить въ покаянныхъ подвигахъ. Дальнѣйшее ослабленіе сводилось къ тому, что начали ограничивать время покаянія извѣстнымъ срокомъ въ зависимости отъ размѣра грѣха и поведенія кающагося. Въ церкви образуется классъ кающихся, обязанныхъ проводить особенно строгой образъ жизни¹⁾). Возникаетъ регламентациѣ публичнаго покаянія.

Въ наукѣ долго господствовалъ взглядъ, что *публичное покаяніе* во всей древней церкви выражалась въ формѣ четырехъ (или трехъ) степеней, что покаянныя степени—институтъ общечерковный. Въ настоящее время такой взглядъ уступилъ мѣсто иному, по которому степени публичнаго покаянія представляются явленіемъ мѣстнымъ и довольно мало распространеннымъ. Покаянныя степени неизвѣстны въ Римской церкви. Ихъ слѣдовъ нѣть въ государствѣ Франковъ. Правда ихъ устанавливаетъ первый вселенскій соборъ. Но Никейскій соборъ былъ греческій, члены его греки (западные участвовали только чрезъ пословъ) и при изложеніи каноновъ въ основу было положено то, что свойственно Востоку. Наконецъ никейскіе каноны имѣли значеніе только для Востока, а въ свое время употребленіе ихъ ограничивалось царствомъ Ликинія, хотя возможно, что благодаря Никейскому собору область распространенія системы публичныхъ степеней увеличилась. Подмѣчено, что всѣ отцы и соборы, говорящіе о покаянныхъ степеняхъ, изъ Малой Азіи и отсюда дѣлается заключеніе, что институтъ

¹⁾ *L. Duchesne, Origines du culte chretien*, 3 ed., Paris, 1903, pp. 435—436 такъ описываетъ образъ жизни кающихся IV и V вв. „Все время, пока продолжалось покаяніе, они должны были жить въ условіяхъ почти тѣхъ же, что и совершенные аскеты. Не могли ни жениться, ни пользоваться уже заключеннымъ бракомъ; должны были отказаться отъ воинского званія, отъ публичныхъ функций, отъ церковной карьеры, быть воздержными въ питіи, пищѣ, одеждѣ, въ пользованіи баней, быть усердными къ храму,—однимъ словомъ, жить какъ монахи. Все отличие между положеніемъ монаха въ мірѣ и положеніемъ кающагося состояло въ томъ, что монахъ принималъ свой образъ жизни добровольно, тогда какъ для кающагося это было условіе возстановленія“. Мы однако опасаемся, что некоторые черты этой картины подсказаны автору болѣе поздними католическими правилами, руководившими поведеніе кающихся, а не почерпнуты имъ изъ данныхъ IV и V стол.

покаянныхъ степеней ограничивался малоазійскими церквами, главнымъ образомъ Каппадокіею ¹⁾.

Вообще слѣдуетъ сказать, что однообразнаго порядка покаянія по всей христіанской церкви въ древности не было, что изученіе древней покаянной дисциплины въ каждой мѣстной церкви отдельно показываетъ значительное разнобразіе ея тамъ и здѣсь. Подмѣчены два главныхъ типа публичной покаянной дисциплины на Востокѣ. Болѣе простая—дисциплина описанная во II книгѣ *Постановленій Апостольскихъ* ²⁾ и болѣе сложная дисциплина публичныхъ степеней.

Апостольскія Постановленія описываютъ первый видъ публичного покаянія, менѣе строгій и чуждый регламентаціи. Единственнымъ держателемъ власти ключей по Постановленіямъ является епископъ (гл. 11, 18, 20), въ рукахъ котораго сосредоточивается все дѣло покаянія. О правѣ пресвитера вязать и рѣшить нѣтъ рѣчи и діаконы являются здѣсь только какъ органы епископа. Епископъ принимаетъ покаяніе какъ въ большихъ такъ и въ малыхъ грѣхахъ,—и добровольное покаяніе и вынужденное по доносу діаконовъ или вѣрующихъ другъ на друга (глл. 48, 44, 47). Задача дѣятельности епископа въ сферѣ покаянія двойная—судъ надъ грѣшникомъ и исправленіе его (гл. 13). Епископъ присуждаетъ грѣшниковъ къ изверженію, но удаляетъ ихъ на малое время—отъ двухъ до семи недѣль—и налагаетъ малую мѣру наказанія (гл. 16) ³⁾. Постановленія Апостольскія предоставляютъ епископу большую свободу въ дѣлѣ примиренія кающагося съ церковю. Они намѣчаютъ только основная линія покаянной дисциплины, указываютъ одну

¹⁾ Изложеніе мнѣніе о покаянныхъ степеняхъ разработано Функоузъ Его раздѣляются: K. Голль, o. c. 246. *Vakanadar*, Le traitement des peccata leviora, p. 461. Въ пользу того, что институтъ покаянныхъ степеней не вездѣ существовалъ на Востокѣ, указываютъ между прочимъ на то, что о нихъ не упоминаютъ: Златоустъ въ своихъ многочисленныхъ писаніяхъ о покаяніи, Апостольскія Постановленія.

²⁾ Эта часть Постановленій Апостольскихъ (памятн. к. Шили нач IV в.) представляетъ изъ себя болѣе древній памятникъ нач. Ш в. сирійскаго происхожденія, наз. *Didascalia apostolorum*.

³⁾ Въ XIV—XVI гл. II кн. Постановленій Апост. Вакандаръ усматриваетъ дѣйствованіе епископа *in foro interno*, частную исповѣдь среднихъ грѣховъ, которые по его толкованію XVI гл. отпускались безъ помощи разрѣшенія. *Le traitement des peccata leviora* *Revue de Clergé Fr.* 1901, août, pp. 458—459.

степень кающихся,—имено слушающихъ (гл. 59). Кающіеся по Постановленіямъ Апостольскимъ (VIII кн. 6 гл.) были удаляемы изъ храма послѣ слушанія Слова Божія и молитвы о нихъ, предъ началомъ литургіи вѣрныхъ. Кающійся находился въ общенія съ вѣрующими въ молитвахъ и ему только давалась возможность выполнить условіе, отъ кото-раго зависѣло принятіе его въ церковь—улучшеніе жизни. Такимъ образомъ основной принципъ, что церковь есть об-щество святыхъ, твердо выдерживался при дисциплинѣ Постановленій Апостольскихъ.

Імѣла ли дисциплина Постановленій практическое значеніе? На этотъ вопросъ отвѣчаютъ утвердительно. Прежде всего Пра-вила Апостольскія, которыя несомнѣнно имѣли такое значеніе, стоять на той же точкѣ зрѣнія: отсутствіе степеней, полная власть и усмотрѣніе епископа, отсутствіе сроковъ покаянія согрѣшившимъ (за исключеніемъ 24 прав.); эти сроки опре-дѣляются поведеніемъ кающагося. Предполагаютъ, что опи-санная система Апостольскихъ Постановленій и Правиль практиковалась въ Антіохійской и Лаодикійской церквяхъ, можетъ быть въ Іерусалимской и Александрійской. Такимъ образомъ наиболѣе простая форма покаянной дисциплины господствовала въ большей части восточныхъ церквей.

Система покаянныхъ степеней представляетъ дальнѣйшее развитіе дисциплины Постановленій Апостольскихъ. Ихъ задача—усилить тотъ успѣхъ, который грѣшникъ могъ ока-зать при прохожденіи покаянія, регулировавъ возстановле-ніе исключенного грѣшника по отдѣльнымъ ступенямъ, раз-вить въ немъ смиреніе. Система степеней—болѣе строгая чѣмъ дисциплина Постановленій и время покаянія здѣсь значительно увеличено, покаянные сроки считаются годами, въ иныхъ случаяхъ десятками лѣтъ. Система степеней имѣла то безспорное преимущество предъ дисциплиной Постано-вленій Апостольскихъ, что ставила препятствіе къ слабому осужденію грѣха, лишала епископа права подвергать нака-занію падшихъ по произволу, давала возможность подвер-гать планомѣрной дисциплинѣ болѣе легкіе грѣхи. Но въ системѣ покаянныхъ степеней былъ тотъ недостатокъ, что она вводила виѣшнюю оцѣнку тяжести грѣха, оставляя безъ наказанія грѣховныя намѣренія (См. 4 прав. Неокес. соб.).

Четыре покаянныхъ степени (плачущіе, слушающіе, при-

падающіе и купно стоящіе) явились не сразу. Первое упоминаніе о нихъ относится къ половинѣ III в. въ канонахъ Григорія Неокесарійскаго (265—270). Онъ знаетъ двѣ степени (слушающихъ и припадающихъ) или три (еще—купно стоящихъ)¹⁾. Низшая степень кающихся—плачущихъ явилась, какъ предполагаютъ, послѣ Никейскаго собора около половины IV в. Первое свидѣтельство о ней содержится въ канонахъ Василія Великаго²⁾. Публичное покаяніе въ формѣ степеней долго практиковалось на Востокѣ, въ продолженіе всего періода вселенскихъ соборовъ³⁾.

Мы видѣли, что покаянная дисциплина первыхъ трехъ вѣковъ носила открытый, публичный видъ. Соответственно этому и исповѣдь—начальный моментъ и исходный пунктъ всѣхъ покаянныхъ дѣйствій—была всенародной: произносилась въ храмѣ предъ собраніемъ христіанской общины. О публичной именно исповѣди говорятъ церковные писатели II и III вѣковъ. Она существовала въ IV стол., но въ VI в., какъ предполагаютъ, ея уже не было въ церкви⁴⁾. Предметомъ публичной исповѣди, какъ говорилось, были грѣхи тяжкіе и средніе. Она была добровольная или вынужденная.

Вопросъ о происхожденіи *тайной исповѣди* въ церкви чрезвычайно трудный и запутанный въ ученой литературѣ. И въ этомъ въ значительной степени виноваты исповѣдныя вѣрованія разныхъ изслѣдователей, напередъ подсказывающія имъ то или иное рѣшеніе вопроса. Католические писатели признаютъ, что съ древнѣйшаго времени на ряду съ публичной исповѣдью, совершаемой предъ церковнымъ собраніемъ, существовала исповѣдь полуоткрытая предъ епи-

¹⁾ 12 канонъ, въ которомъ упоминаются всѣ четыре степени, признается позднѣйшей прибавкой, см. Funk. 182—183.

²⁾ Голля о. с. 245—246; *Funk, Busstationen im christlichen Kirche (Kirch.-gesch. Abhandlungen und Untersuchungen)* ss. 182—184.

³⁾ См. Суворова, О церк. наказаніяхъ, 76—77. Объемъ дисц. суда, 127—130. Наиболѣе полный сводъ данныхъ по вопросу о дисциплинѣ покаянныхъ степеней начиная съ IV в. см. у Голля о. с. 273—301. Поправки къ этому отдали у Суворова въ рецензіи (*Виз. Врел.* 1899, отд. отт. 42—45). По всему этому, намъ кажется, несправедливо разсуждаетъ Функъ, о. с. 201—204, что на Востокѣ система покаянныхъ степеней исчезла послѣ известного распоряженія патр. Нектарія.

⁴⁾ Проф. Алмазовъ. *Тайная исповѣдь*, I, гл. I, въ которой собраны данные изъ церковной литературы относительно исповѣди, см. особ. стрр 39, 53, 69.

скопомъ и пресвитеріумомъ и тайная предъ однимъ или нѣсколькими священниками. Протестантскіе ученые доказываютъ, что въ теченіе первыхъ трехъ вѣковъ тайной исповѣди не было и что во все продолженіе периода вселенскихъ соборовъ она не была прочно установленнымъ и всеобщеобязательнымъ церковнымъ институтомъ. Наши изслѣдователи склоняются то на ту, то на другую сторону. Есть ученые, которые утверждаютъ, что тайная исповѣдь существовала въ церкви уже въ вѣкъ апостольский¹⁾. Но признавая, что обычай взаимной исповѣди христіанъ — изначальный, трудно доказать существованіе въ церкви первыхъ съ половиной столѣтій частной (или тайной) исповѣди въ качествѣ установленнаго учрежденія, церковнаго института. Въ пол. III в. на Востокѣ былъ сдѣланъ опытъ ввести такую исповѣдь. Органомъ ея служилъ покаянный пресвитеръ, предметомъ такой исповѣди были тѣ же самые грѣхи, которые принято было исповѣдывать публично,—грѣхи тяжкие и средніе. Здѣсь надо видѣть новое ослабленіе покаянной дисциплины. Введеніе должности покаяннаго пресвитера, о которомъ еще намъ придется говорить подробно, важно въ двухъ отношеніяхъ: во-первыхъ оно вводить частную исповѣдь въ цѣль покаянныхъ актовъ официально-церковнаго характера, во-вторыхъ, оно впервые на Востокѣ приставляетъ къ дѣлу церковнаго покаянія, которымъ ранѣе завѣдывалъ только епископъ, пресвитера въ качествѣ замѣстителя епископа. Въ Константинополѣ должность покаяннаго пресвитера была уничтожена въ концѣ IV в. при патріархѣ Нектаріи. Но распоряженіе этого патріарха не отмѣнило для всей восточной церкви два установленія,—официально-церковный характеръ тайной исповѣди и участіе пресвитеровъ въ совершеніи церковнаго покаянія.

Въ какомъ состояніи находилась тайная исповѣдь въ восточной церкви съ конца IV в. во все продолженіе периода вселенскихъ соборовъ (до пол. IX стр.), — вопросъ также очень трудный и пока не выясненный въ канонической наукѣ. Историческая данная относительно тайной исповѣди за этотъ периодъ времени крайне скучны въ сравненіи хотя бы съ тѣми данными, которыхъ имѣются о монашеской ис-

¹⁾ См. у Алмазова, о. с. I, 21.

повѣди и которые позволяютъ нарисовать довольно полную картину монастырской покаянной практики. И здѣсь возникаетъ рядъ вопросовъ, рѣшаемыхъ совершенно разно нашими отечественниками учеными, которые, надо сказать, не мало потрудились надъ ихъ разрѣшеніемъ. Была ли тогда тайная исповѣдь церковнымъ институтомъ? Обязательна ли она была для всѣхъ грѣховъ всѣхъ христіанъ? На какіе именно грѣхи распространялась тайная исповѣдь—явные и тайные, тяжкіе и легкіе? Кто былъ полномочнымъ совершившемъ тайной исповѣди (обязательно ли совершалъ ее пресвитеръ)? Существовала ли обязательность храненія тайны исповѣди? Было ли чинопослѣдованіе исповѣди и написаны ли правила покаянія? Соединялась ли тайная исповѣдь съ судебнаго функція? Являлась ли тайная исповѣдь, какъ необходимый предшествовавшій моментъ, предъ принятіемъ св. Таинъ вѣрующимъ? Научныя рѣшенія этихъ вопросовъ какъ въ западной, такъ и въ нашей литературѣ распадаются на двѣ противоположныя группы, изъ которыхъ одна приписываетъ происхожденіе тайной исповѣди, какъ церковнаго общеобязательного института если не къ первымъ вѣкамъ, то къ періоду вселенскихъ соборовъ, другая относитъ установление этого церковнаго института къ эпохѣ послѣ вселенскихъ соборовъ.

Камнемъ преткновенія и яблокомъ раздора по крайней мѣрѣ для нашихъ русскихъ канонистовъ служить такъ называемый Номоканонъ Иоанна Постника, древнѣйшее на Востокѣ руководство для слушанія тайной исповѣди. Изслѣдователи, признающіе его подлинность (Павловъ, Горчаковъ, Алмазовъ, въ прежнее время Заозерскій), естественно доказываютъ существованіе тайной исповѣди, какъ общеобязательного церковнаго института, еще въ періодѣ вселенскихъ соборовъ. Ученые же, не убѣжденные въ подлинности и особенной древности этого первого руководства тайной исповѣди (Суворовъ), естественно не склонны преувеличивать древность самаго института.

Мы не думаемъ разбираться пока въ этихъ мнѣніяхъ, такъ какъ не считаемъ это необходимымъ для нашего вопроса. Присоединяться къ той или иной сторонѣ на вѣру не считаемъ удобнымъ и полезнымъ для дѣла. Выработать же свое всесторонне проверенное и продуманное убѣженіе по во-

просу о тайной исповѣди въ эпоху вселенскихъ соборовъ намъ не удалось—сознаемся въ этомъ. Создать такое убѣжденіе возможно только овладѣвъ всей огромной древней церковной литературой и еще болѣе огромной ученой литературой обѣ исповѣди и покаяніи, накопившейся въ продолженіе трехъ столѣтій. А выходить изъ предположеній для того, чтобы рѣшить другой вопросъ, правда тѣсно связанный съ этимъ, но довольно ясный самъ по себѣ—такимъ намъ представляется вопросъ о совершилѣ таинства покаянія—значило бы заключать отъ неизвѣстнаго къ извѣстному. Считаемъ нужнымъ замѣтить только одно, что новѣйшая работы по изслѣдованію Номоканона Иоанна Постника, работы двухъ ученыхъ, прежде не согласныхъ въ вопросахъ исторіи покаянія въ древней церкви, довольно единодушно указываютъ время появленія Номоканона—пол. IX в.¹⁾. Это уполномочиваетъ насъ на время не считать Номоканонъ Иоанна Постника произведеніемъ періода вселенскихъ соборовъ и отложить вопросъ о немъ до слѣдующей части изслѣдованія.

Изучая спеціально вопросъ о духовномъ отцѣ, который впослѣдствіи сталъ органомъ церковнаго сакраментального покаянія, мы считаемъ нужнымъ внимательно остановиться теперь на одномъ только вопросѣ въ исторіи покаянной дисциплины періода вселенскихъ соборовъ—на вопросѣ о совершилѣ таинства покаянія. Намъ представляется, что вопросъ этотъ, пока недостаточно разработанный, можетъ быть рѣшенъ съ большою вѣроятностью, чѣмъ другіе вопросы изъ исторіи покаянія, а такъ какъ въ исторіи покаянія онъ занимаетъ видное мѣсто, то его рѣшеніе можетъ содѣйствовать выясненію и другихъ вопросовъ, съ ними связанныхъ.

Сущность вопроса заключается въ томъ—выработанъ ли былъ въ церкви періода вселенскихъ соборовъ особый органъ тайной исповѣди, другими словами: какой путь развитія въ церкви названного времени прошелъ органъ покаянія.

Несомнѣнно съ первыхъ вѣковъ встречаются въ церкви

¹⁾ Проф. Н. А. Заозерскаго и А. С. Хаханова, Номоканонъ Иоанна Постника въ его редакціяхъ грузинской, греческой и славянской М. 1902. предисловіе проф. Заозерскаго. — Проф. Н. С. Суворова Вѣроятный составъ древнѣйшаго исповѣднаго и покаян. устава въ восточной церкви. *Виз. Вре.н.* т. VIII и IX.

попытки разработать органъ тайной исповѣди съ теоретической стороны и ввести его въ церковную жизнь. И любопытно, что въ этихъ раннихъ попыткахъ уже намѣтились тѣ два направлениія, въ которыхъ разрабатывался институтъ духовнаго отца въ теченіе ряда послѣдующихъ вѣковъ,—двѣ его стороны: нравственно-бытовая и каноническая, изъ которыхъ первую, какъ мы уже видѣли, создало исключительно монашество, вторую, какъ увидимъ въ слѣдующей части работы, строили преимущественно канонисты XII вѣка.

Совершителя покаянія со стороны его нравственного облика и характера пастырскихъ отношеній къ падшимъ и кающимся изображаютъ два учителя Александрійской церкви: Климентъ и Оригенъ.

Въ своемъ сочиненіи „*Кто изъ богатыхъ спасется*“ Климентъ Александрійский пишетъ: „Необходимо, дабы ты, состоя человѣкомъ вліятельнымъ и богатымъ, выбралъ себѣ въ учители и руководители какого-нибудь человѣка Божія (*δεῖ... ἐπιστήματα ἔκπτω τις ἀνθρώπος Θεῷ καθάλεῳ αἰείπτῃ καὶ κυρεούτῃ*). Стыдись хотя кого-либо, бойся хотя кого-либо. Стараися слушаться хотя кого-нибудь, кто говоритъ тебѣ прямодушно, но вмѣстѣ строго и спасительно... Бойся гнѣва такого мужа; а если вздыхаетъ онъ, печалься; и если утишается его гнѣвъ, оставайся при стыдѣ; а если о вразумленіи тебя онъ Бога просить, будь внимателенъ къ сему. Онъ многія ночи, состоя за тебя посредникомъ предъ Богомъ, можетъ безъ сна оставаться, проникнутыми вѣрою своими молитвами Отца умилостивляя... Просить же за тебя Бога будетъ онъ безукоризненно, если ты чтить его будешь какъ ангела Божія, и если не ты его будешь опечаливать, а онъ изъ за тебя печалиться“¹⁾). Какъ примѣры воздѣйствія такого руководителя Климентъ разсказываетъ извѣстную исторію съ юношой—разбойникомъ, о которомъ заботился ап. Іоаннъ Богословъ. Разбойникъ умеръ Богу (*Θεῷ τέθνηκε*) и былъ врагомъ церкви (*ἀντὶ τῆς ἐκκλησίας*). Онъ былъ отлученъ. Когда апостолъ добился раскаянія грѣшнаго юноши, послѣдній обнялъ старца и со слезами просилъ его прощенія. „Но свою правую руку пряталъ онъ. Іоаннъ

¹⁾ Quis dives solvetur с. XLI по изд. Bibl. sacra patrum eccles. graec Lipsiae, 1832, III, 352—353; р. п. Н. Корсунскаго Яросл. 1888, стб. 42.

же клятвенно ручался ему, что вымолить ему у Спасителя прощенье; палъ онъ на колѣна, цѣловалъ очищенную раскаяніемъ его руку и такимъ образомъ возвратилъ его въ церковь... Не прежде удалился апостоль, какъ введши юношу въ церковь”¹⁾.

Кого разумѣть Климентъ Александрійскій подъ „учителемъ и руководителемъ“ (*ἀλειτής и κυριούτης*)? Признаютъ²⁾, что разумѣть онъ здѣсь „истиннаго гностика“, совершенного христіанина, богоподобное существо, обладающее истиннымъ вѣдѣніемъ и проникающее въ глубину богооткровенной истины, высокое въ нравственномъ отношеніи—обладающее безстрастіемъ, любовью и благочестіемъ³⁾). Обладая же такими

¹⁾ Ibid. c. 42, по изд. Bibl. sacra, pp. 353—356; p. II. 43—45.

²⁾ Голль, Enthusiasmus.... SS. 226—230. Vacandard, Confession sacramentelle, pp. 46—49. Обстоятельствъ Le traitement des peccata leviora... Rerue du Clergé Fr. 1901 aout 452—455.

³⁾ Образъ совершенного христіанина или истиннаго гностика у Клиmentа Алекс. сложился подъ сильнымъ вліяніемъ философскихъ системъ платонической и стоической. Онъ представляется въ такомъ видѣ. Прежде всего цѣль, которую преслѣдуетъ гностикъ, высочайшее благо, котораго онъ домогается—стать подобнымъ Богу (*ξομοίωσις τῷ Θεῷ*). Стать же подобнымъ Богу по Клименту не означаетъ только быть другомъ Божіимъ, равнымъ ангеламъ, но значить — „становиться богомъ“, „богомъ во плоти“. Этого достигаетъ христіанинъ подъ водительствомъ Божественнаго Логоса. Богоподобіе заключается прежде всего въ высшемъ знаніи (*γνῶσις*, подъ которымъ Климентъ разумѣть знаніе, основанное на вѣрѣ и неразрывно связанное съ нею). Предметомъ гносиса служать дѣла божественные. А такъ какъ природа гносиса не только интеллектуальная, но и моральная, то обладаніе гносисомъ и есть подобіе Богу. Главныя черты, изъ которыхъ слагается моральная физіономія гностика, слѣдующія: безстрастіе, любовь и благочестіе. Безстрастіе (*ἀπάθεια*) вытекаетъ изъ радикального уничтоженія всей болѣзнейной, чувствительной и страдательной части человѣческой природы. *Ἀπάθεια* параллельна *ἀταράξις* невозмутимость. Это добродѣтель чисто стоическая. Другая добродѣтель христіанская—любовь (*ἀγάπη*). Совершенный христіанинъ долженъ не только не дѣлать зла, онъ долженъ дѣлать добро,—долженъ дѣлать его не по страху, не въ видахъ полученія награды, а единственно ради добра. Любовь—двигательное начало, главная пружина въ душѣ истиннаго гностика и въ тоже время истинная добродѣтель, которая обнимаетъ и оплодотворяетъ всѣ другія. Благочестіе истиннаго гностика въ тѣсномъ смыслѣ означаетъ богочитаніе въ смыслѣ церковнаго культа, а въ болѣе общирномъ—непрерывное общеніе съ Богомъ, постоянную молитву, наружную и внутреннюю. Въ отличие отъ обыкновенного христіанина—психика Климентъ называетъ своего гностита пневматикомъ. Но, слѣдуетъ сказать, что мистическая сторона (—вопросъ относительно внутренняго,

достоинствами, истинный гностикъ не только имѣеть право, но и обязанъ учить людей высшей истинѣ и воспитывая исправлять ихъ. Спорный вопросъ составляетъ то, разумѣеть ли Климентъ подъ „истиннымъ гностикомъ“, а значитъ и подъ „наставникомъ и руководителемъ“ непремѣнно іерархическое лицо, или же нѣтъ. Останавливаясь болѣе внимательно только на приведенномъ мѣстѣ, гдѣ учитель церкви говоритъ объ „наставникѣ и руководителеѣ“ и объ его участіи въ дѣлѣ покаянія вѣрующаго, нельзя не видѣть, что іерархическій санъ для Него вовсе не обязательенъ. Прежде всего термины, опредѣляющіе положеніе „наставника и руководителя“, не имѣютъ такого узко опредѣленнаго значенія. „Человѣкъ Божій“—этими словами обычно назывались пророки ветхаго завѣта, а въ христіанской письменности съ IV в.—богоносные старцы¹⁾. Словомъ *εἰειτής* обозначали также монастырскихъ старцевъ²⁾,—т. е. носителей духовнаго опыта и добровольныхъ ходатаевъ предъ Богомъ, а вовсе не лицъ іерархическихъ. Потомъ и та роль, которую играетъ „наставникъ и руководитель“ при покаяніи христіанина не похожа на роль полномочнаго совершилеля таинства. Онъ является только посредникомъ и ходатаемъ, могущимъ умолить Господа за грѣхи вѣрующаго, но не полномочнымъ рѣшителемъ и вязателемъ. Ап. Іоаннъ, присоединяя разбойника къ церкви, которая его окончательно исключила и считала мертвымъ, не говорить, что своею апостольскою властью онъ разрѣшаетъ грѣшника, онъ только выскаживаетъ твердую надежду на то, что вымолить у Господа ему прощеніе. Если принять во вниманіе, что Климентъ стоялъ на древне-церковной точкѣ зренія на покаяніе, особенно въ

благодатнаго общенія Бога съ совершеннымъ христіаниномъ) у него оставлена въ тѣни.

Таковъ „совершенный христіанинъ“ или „истинный гностикъ“ Клиmenta Александрийскаго. Это конечно прежде всего идеалъ, къ которому надо стремиться. Но Климентъ указывалъ и людей, достигшихъ этого идеала—Моисея, Іова и апостоловъ, и предлагалъ ихъ въ качествѣ примѣра. *Eugène de Faye, Clément d' Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II-e siècle.* Paris, 1898, pp. 256—293 cf. 183—199.

¹⁾ См. нашъ очеркъ: „Духовный отецъ или старецъ въ древн. вост. монастыряхъ“ *Бог. Вѣстн.* 1904, дек. 685.

²⁾ Тотъ же очеркъ, 1904, ноябр. 479.

грѣхахъ тяжкихъ, т. е. если допустить, что онъ считалъ тяжкаго грѣшника окончательно исключеннымъ изъ церковнаго общества, то ужъ конечно успѣхъ представительства и ходатайства за тяжкаго грѣшника будетъ стоять совершенно независимо отъ наличности іерархического сана посредника и ходатая. Успѣхъ этотъ будетъ обусловленъ близостью и дерзновеніемъ къ Богу, которыя даются только избраннику (по терминологіи Клиmenta — истинному гностику), въ данномъ случаѣ апостолу.

Итакъ „наставникъ и руководитель“ Клиmenta Александрийскаго—вѣриѣ всего есть совершенное богоподобное существо. Въ отношеніи къ вѣрующему, котораго наставляетъ и руководитъ, онъ находится въ интимной близости: слѣдя за жизнью вѣрующаго, онъ говоритъ руководимому прямодушно, строго и спасительно, печалится или гнѣвается и умоляетъ Бога. Іоаннъ Богословъ—руководитель и наставникъ юноши уходя поручаетъ его (предполагаютъ—смирнскому) епископу, а возвратясь (въ Смирну), спрашиваетъ у епископа „возвратить ему ввѣренный талантъ“,—свою драгоценную собственность, за которую самъ онъ долженъ дать отчетъ Богу.

Мы видѣли, что термины, обозначающіе „наставника и руководителя“ у Клиmenta, общи съ терминами, обозначающими монастырскаго старца. Но вѣдь и роль его въ отношеніи къ руководимому вѣрующему, обозначаемая отчасти этими терминами и описанная въ разсказѣ о разбойнике—юношѣ, въ значительной степени совпадаетъ съ старческой. Случайны ли эти совпаденія и сходство? Возможно, что и не случайны, что здѣсь есть генетическая зависимость. Надо помнить, что Клиmentъ александрийскій имѣлъ громадное вліяніе на религіозную мысль церкви и конечно прежде всего мѣстной, а его нравственные воззрѣнія таковы, что не даромъ онъ называется „отцемъ монашества“. Если же можно предполагать, что египетское монашество выросло на почвѣ тѣхъ моральныхъ идей, которыя такъ усердно и успѣшно съялъ знаменитый александрийскій учитель,—то не будетъ ничего невозможного, что въ монастырскомъ старцѣ созрѣлъ его *ἀλειπτῆς* и *κυζερνήτης*¹⁾.

¹⁾ Именемъ *κυζερνήτης* Златоустъ метафорически называетъ апостоловъ. *Suiceri, Thesaurus Ecclesiasticus* II, 182 col.

Въ началѣ нашего изслѣдованія при разсужденіи о про-исхожденіи старчества въ монастыряхъ Египта мы видѣли, что этотъ институтъ слагался постепенно¹⁾, но эта постепенность касается только внѣшней стороны института, а не внутренняго его строя. Внутренній строй старчества повидимому явился изначала *точно и однообразно выработаннымъ* въ монашеской средѣ, что (надо предполагать) и обусловило довольно однообразное и внѣшнее устройство старческаго института въ разныхъ странахъ христіанскаго міра. Если же это такъ, то не произошло ли это обстоятельство отъ того, что высокій идеалъ старца—иноческаго наставника заранѣе былъ созданъ въ мѣстной египетской церкви. Это тѣмъ болѣе можно предполагать, что Климентъ Александрійскій имѣлъ въ этомъ отношеніи своего преемника—знаменитаго Оригена.

Оригенъ признавалъ необходимость исповѣди всѣхъ грѣховъ—явныхъ и тайныхъ, смертныхъ и маловажныхъ и училъ о разныхъ формахъ исповѣди²⁾. Разсуждая о властивязать и рѣшить, знаменитый учитель церкви, какъ сейчасъ мы видѣли это, не считалъ обладателями ея всѣхъ епископовъ, которыхъ онъ называетъ священниками (*ἱερεῖς, sacerdotes*), необходимымъ условіемъ для этого онъ признавалъ личную святость и благодатное озареніе—духовность. Моментъ вязанія и рѣшенія грѣховъ онъ связывалъ съ публичной исповѣдью, которая существовала въ церкви для самыхъ тяжкихъ грѣховъ.

Но на ряду съ полномочнымъ обладателемъ апостольской власти ключей Оригенъ упоминаетъ о другомъ органѣ исповѣди, рядомъ съ публичной формой исповѣди другую ея форму; это вѣроятно для грѣховъ среднихъ (грѣхи повседневные исповѣдывались прямо Богу). „Смотри, пишетъ онъ, какъ Божественное писаніе поучаетъ насъ, что не должно

¹⁾ См. нашъ очеркъ: „Духовный отецъ или старецъ“... *Б. В.* 1904, нояб. 485—494.

²⁾ Соответствующія данныя можно читать въ книгѣ *A. Катанскаго* Догм. ученіе о семи церк. таинствахъ 236—251 и въ кн. *K. Holl*'я *Enthusiasmus...* с. 230—235. Кроме этихъ изслѣдованій при комментаріи приняты въ разсчетъ: *Суворова*, Объемъ дисц. суда, 40—41 прим. Къ вопр. о тайной исповѣди, 11—22; Рецензія на книгу Голля, 27—28 и 40; *H. A. Заозерскаго* Покаяніе и судъ въ древней церкви Прав. Об. 1885, 1, 248—253; *A. Алмазова*, Тайная испов., I, 34—36, 38—40.

тантъ грѣха внутри. Какъ имѣющіе несваренную пищу или обремененный мокротами желудокъ, когда сблюютъ, получають облегченіе, такъ и согрѣшившіе, когда скрываютъ и удерживаютъ въ себѣ грѣхъ, чувствуютъ внутреннюю тягость и почти задыхаются отъ флегмы или мокроты грѣховной, но когда онъ самъ себя обвиняетъ и исповѣдуется, то вмѣстѣ извергаетъ грѣхъ (*si autem ipse sui accusator fiat, dum accusat semetipsum et confitetur simul emovit et delictus*) и уничтожаетъ причину немощи. Только будь осмотрительнѣе, кому ты долженъ исповѣдать свой грѣхъ. Испытай прежде врача которому бы открыть причину недуга и который бы умѣлъ быть съ слабымъ слабымъ, плакать съ плачущимъ, который умѣлъ бы сострадать и сочувствовать и если онъ ранѣе показавъ себя опытнымъ врачемъ и сострадательнымъ, скажетъ что нибудь и посовѣтуетъ, то такъ дѣлай и исполняй; если онъ найдеть, что недугъ твой таковъ, который долженъ быть объявленъ и исцѣленъ въ собраніи всей церкви, и что это можетъ послужить къ назиданію другихъ и къ болѣе успѣшному твоему врачеванію, то надо исполнить это по должностному размыщленіи и поступить сообразно совѣту врача¹⁾). Неизвѣстно, кого разумѣеть Оригенъ подъ опытнымъ врачемъ—офиціального ли представителя церковной власти или простого мірянина, или же—что вѣроятнѣе—безразлично того и другого, только бы онъ обладалъ описанными нравственными качествами²⁾). Нельзя также

¹⁾ *Tantummodo circumspice diligentius, cui debeas confiteri peccatum tuum. Proba prius medicum, cui debeas causam languoris exponere, qui sciat infirmari cum infirmante, flere cum flente, qui condolendi et compatiendi non verit disciplinam, ut ita demum, si quid ille dixerit, qui se prius et eruditum medicum ostendit et misericordem, si quid consilii dederit, facias et sequaris si intellexerit et praeviderit, talem esse languorem tuum, qui in conventu totius ecclesiae exponi debeat et curari, ex quo fortassis et ceteri aedificari poterunt et tu ipse facile sanari. Multa hoc deliberatione et satis perito medici illius consilio procurandus est.* *Migne P. Gr. XII, 1386.* Текстъ по подлиннику приведенъ у К. Голля с. 236, въ р. пер. у Алмазова и Катанскаго.

²⁾ „Иисусный врачъ“—не собственное, а описательное название, притомъ же довольно распространено въ древней письменности. Образъ врача употребляется и относительно епископа, наказывающаго и снова привинимающаго въ церковь падшихъ, и относительно игумена руководящаго покаяніемъ братіи. *Иоаннъ Лѣстк.* Сл. къ Паст. гл. 2, *Migne P. G. LXXXVIII*

опредѣлить, что понималъ этотъ учитель церкви и подъ исповѣдью опытному врачу, тайную ли сакраментальную исповѣдь, заканчивающуюся полномочнымъ разрѣшеніемъ отъ грѣховъ или простой житейскій фактъ совѣщенія, совершенно не со-прикасающейся съ понятіемъ акта литургического и вмѣстѣ съ тѣмъ сакраментального,—предварительную мѣру или не больше какъ подготовку къ публичному церковному покаянію. И мы не считаемъ нужнымъ наклонять этого показанія въ ту или иную сторону. Для нась оно важно въ другомъ отношеніи, со стороны совершенно ясной и безспорной, со стороны моральной. Оригенъ описываетъ нравственный обликъ духовнаго врача и отношеніе его къ духовно болѣющему чертами очень близкими къ тѣмъ, въ какихъ рисуется въ послѣдующее время духовный отецъ и его отношенія къ духовнымъ дѣтямъ. Самъ согрѣшившій долженъ тщательно искать такого врача—значить онъ былъ свободенъ въ его выборѣ, какъ инокъ въ выборѣ себѣ старца, какъ впослѣдствіи вѣрующій въ выборѣ духовника. По собственной иниціативѣ согрѣшившій обвиняетъ себя и исповѣдуетъ свой грѣхъ, какъ болѣзнь врачу, а не обличается послѣднимъ какъ судію. Это сближаетъ исповѣдь предъ врачомъ съ тайной исповѣдью послѣдующаго времени, а не съ древней публичной исповѣдью, имѣвшей характеръ судебнаго. Самъ врачъ долженъ быть опытнымъ и сострадательнымъ. Отношенія къ кающемуся чисто духовно-отеческія: „быть слабымъ съ слабымъ, плакать съ плачущимъ“, сострадать и сочувствовать. Всѣ эти черты мы видѣли въ болѣе развитой степени въ старчествѣ и старческой исповѣди и увидимъ потомъ въ духовничествѣ и исповѣди тайной сакраментальной.

C. Смирновъ.

(Продолженіе слѣдуетъ).

1168—9; р. II. 265—269) Ап. Пост. II, 20, 41 Juris Eccl. Graec. histor. et mon. 157, 187, р. II. 42, 71—72. Ясно, что не было въ церкви времени Оригена опредѣленного органа, соответствующаго его термину. Вѣроятнѣе, что знаменитый учитель церкви судилъ объ искусствомъ врачи чисто теоретически.



Кто совершал таинство покаяния въ древней церкви? ¹⁾

Покаянный пресвитеръ.—Сравнение покаянного пресвитера съ духовнымъ отцемъ.—Вопросъ о ближайшихъ преемникахъ покаянного пресвитера по взглядамъ проф. Павлова и проф. Суворова.—Епископъ какъ совершатель тайной исповѣди.—Примѣры совершения покаянія пресвитерами въ періодъ вселенскихъ соборовъ.—Выводы.

Совершенно въ другомъ направлениі разрабатывалась тайная исповѣдь и ея органъ на практикѣ высшими представителями церковной власти. Первое свидѣтельство объ ея определенной постановкѣ въ церкви мы имѣемъ въ извѣстномъ разсказѣ церковныхъ историковъ Сократа и Созомена объ уничтоженіи должности покаянного пресвитера въ Константинополѣ. Сократъ разсказываетъ: „послѣ того, какъ новациане отдѣлились отъ церкви (250—253) и не хотѣли имѣть общенія съ падшими во время Декіева гоненія (249—251 гг.), епископы присоединили къ церковному чину пресвитера-духовника (точнѣе: пресвитера для покаянія, покаянного пресвитера—*ο ἐπὶ τῆς μεταρρίας πρεβέζερος*), чтобы падшіе послѣ крещенія исповѣдывали грѣхи свои предъ нарочно для сего поставленнымъ священникомъ“. Хронологическая дата, указанная Сократомъ, очень вѣроятная, однако не всѣми принимается. Созоменъ склоненъ выводить происхожденіе покаянного пресвитера съ самаго начала церкви, но это гораздо сомнительнѣе ¹⁾). Оба историка даютъ знать, что долж-

¹⁾ Продолженіе, см. мартъ 1906 г.

²⁾ Сократъ и Созоменъ историки не одного достоинства. Сократъ—безпристрастный, правдивый и способный отличать истинное отъ неистинного. (Проф. А. И. Лебедева, Церковная исторіографія, М. 1898, 155 и выше). Интересующее насъ происшествіе объ уничтоженіи покаянного пресвитера онъ зналъ изъ достовѣрнаго источника,—отъ пресвитера Евдемона, принявшаго

ность покаянного пресвитера введена была во всей восточной церкви. Но въ этомъ можно усомниться. К. Голль доказываетъ, что покаянному пресвитеру не было мѣста тамъ, гдѣ дѣйствовала дисциплина покаянныхъ степеней. Онъ могъ существовать только въ церквахъ, гдѣ дѣйствовала дисциплина Апостольскихъ Постановленій. Но и то не вездѣ: института покаянного пресвитера не было на Западѣ, въ Александрии, въ Іерусалимѣ¹⁾). Названный историкъ ограничиваетъ существование этой должности однимъ Константинополемъ. Однако это намъ представляется крайностью. Когда появилась должность покаянного пресвитера въ церкви въ полов. III, Византія (будущій Константинополь) не играла замѣтной церковной роли. Институтъ этотъ долженъ былъ поэтому явиться гдѣ нибудь въ другомъ мѣстѣ и уже

го въ этомъ непосредственное участіе. Созоменъ—компиляторъ, списавшій большую часть своей исторіи съ труда Сократа то дословно, то въ передѣлкѣ (Тамъ же, 168—192). Никакихъ слѣдовъ личнаго знакомства съ описываемымъ происшествіемъ помимо Сократа Созоменъ не обнаруживаетъ и самъ же сознается, что отступаетъ отъ него только по своимъ домысламъ: „другіе можетъ быть разсказываютъ иначе; а я разскажу какъ думаю“. Разборъ сказанія Созомена см. у Batiffol'я о. с. рр. 151—152. Стремленіе примирить разсказы обоихъ историковъ только затемняло дѣло; поэтому мы будемъ разбирать разсказъ одного Сократа. Слова же Созомена помѣщаемъ подъ строкой. „Поелику не грѣшить свойственно только природѣ выше человѣческой и кающимся, хотя бы они часто согрѣшили, Богъ повелѣлъ даровать прощеніе, а между тѣмъ для полученія прощенія подлежало исповѣдать грѣхъ, что епископамъ съ самого начала (*ἐξ ἀρχῆς*) по справедливости должно было казаться тяжкимъ, какъ въ самомъ дѣлѣ объявлять грѣхи *будто на зрѣлищѣ предъ собраниемъ всей церкви*, то для сей цѣли они назначили пресвитера самой отличной жизни, молчаливаго (*ἐχεμύθον*) и благоразумнаго, чтобы согрѣшившіе, приходя къ нему, исповѣдавали свои дѣла, а онъ, смотря по грѣху каждого, назначалъ, что кому надобно дѣлать или какое повинство наказаніе, и потомъ разрѣшалъ (*ό δέ προς ἐκάστοις ἀμαρτίαν, ὅτι χρὴ ποιῆσαι ή ἔκτισαι ἐπιτίμιον θεῖς, ἀπέλνεται*), предоставивъ всякому согласно предписаніямъ наказать самому себя“ Сократъ, Ист. ц. кн. V, гл. 19, Migne LXVII, 613—616: р. пер. Спб. 1850. 418 — 419. Созоменъ, Ист. ц. кн. VII, гл. 16. Migne Ibid. 1457—1460; р. п. Спб. 1851. 506—508.

1) К. Голль о. с. 246. Проф. Суворовъ, не оспаривая мѣстнаго значенія покаянного пресвитера, не согласенъ съ К. Голлемъ относительно того, что названный институтъ не могъ существовать при системѣ покаянныхъ степеней, потому что и она давала вѣкоторый просторъ индивидуальной оценкѣ лицъ и обстоятельствъ. См. разборъ кн. Голля Виз. Врем. 1899 № 3 и отд., 39.

оттуда перейти въ Константинополь. Далѣе. Послѣ уничтоженія его въ столицѣ онъ продолжалъ существовать въ нѣкоторыхъ еретическихъ обществахъ до времени по крайней мѣрѣ Сократа (40-ые годы V в.). Этотъ историкъ, такъ хорошо знаяшій случай уничтоженія должности, свидѣтельствуетъ: „въ нѣкоторыхъ еретическихъ обществахъ это правило (исповѣдывать грѣхи свои предъ нарочито для этого поставленнымъ пресвитеромъ) соблюдается и до нынѣ“ (*οὕτος ἡ κατεῖ μέχρι τῆς ἡλλαγῆ αἰρέσεοι*). Изъ дальнѣйшихъ словъ Сократа, что „одни только исповѣдники единосущія и единомысленные съ ними въ вѣрѣ новаціане отвергли покаяннаго пресвитера“,—можно заключать, что институтъ сохранилъ свое существованіе въ арианскихъ и можетъ быть полуаріанскихъ общинахъ. Отсюда также слѣдуетъ, что институтъ покаяннаго пресвитера имѣлъ нѣкоторую распространенность на Востокѣ.

По согласному свидѣтельству обоихъ историковъ уничтожена была эта должность константинопольскимъ патріархомъ Нектаріемъ (381—397 гг.) послѣ слѣдующаго происшествія. Одна благородная женщина пришла къ покаянному пресвитеру и подробно исповѣдала предъ нимъ грѣхи свои, сдѣланные послѣ крещенія. Пресвитеръ предписалъ ей поститься и молить Бога о прощеніи. Но женщина, очевидно застыдившаяся сначала, открылась затѣмъ въ болѣе тяжкомъ грѣхѣ,—въ преступной связи съ діакономъ¹⁾). Когда это открылось, діаконъ былъ отлученъ, а въ народѣ произошло волненіе, негодованіе противъ духовенства и насмѣшки надъ нимъ. Тогда священникъ Евдемонъ изъ константинопольскаго клира, родомъ александриецъ, по разсказу Сократа „подалъ епископу Нектарію совѣтъ отмѣнить покаяннаго пресвитера и позволить каждому приступать къ таинству по суду собственной его совѣсти; ибо только этимъ способомъ можно соблюсти церковь отъ поношенія. Я (т. е. историкъ Сократъ) тогда же сказалъ Евдемону: —Богъ знаетъ, пресвитеръ, принесеть ли твой совѣтъ пользу

¹⁾ Такъ выходитъ изъ показанія Сократа. Довѣряя Соазомену, нѣкоторые ученые представляютъ, что это признаніе произошло на другой исповѣди, что согрѣшавшій діаконъ былъ помощникомъ покаяннаго пресвитера, надзиравшимъ за кающимися. Но вѣроятнѣе—все это домыслы историка.

или нѣть. Вижу, что онъ далъ христіанамъ предлогъ не обличать другъ друга въ прегрѣшніяхъ и не соблюдать апостольского повелѣнія, говорящаго: *не участвуйте въ бесплодныхъ дѣлахъ тьмы, но и обличайте*“ (Ефес. V, 11) ¹⁾.

Это свидѣтельство во многомъ неясно и издавна возбуждаетъ много споровъ—особенно въ послѣдней части—и догадокъ въ объясненіи самаго происшествія уничтоженія покаяннаго пресвитера, а въ также въ изложеніи слѣдствій, произтекшихъ изъ этого распоряженія патріарха для покаянной дисциплины въ церкви ²⁾. Мы постараемся собрать только болѣе вѣроятныя положенія, вытекающія изъ самаго текста приведенныхъ свидѣтельствъ, притомъ касающіяся главнымъ образомъ самаго органа исповѣди—покаяннаго пресвитера. Должность покаяннаго пресвитера была учреждена епископами, которые одни только имѣли право отлучать и принимать падшихъ и согрѣшившихъ, одни имѣли власть вязать и рѣшить,—учреждена епископами для замѣстительства ихъ самихъ въ дѣлахъ покаянія. Покаянный пресвiterъ былъ органомъ публичнаго покаянія только особаго вида—публичнаго покаянія безъ открытой исповѣди: онъ вѣдалъ прежде всего каноническіе грѣхи, подвергающіе грѣшника публичному покаянію, выслушивалъ ихъ на частной ис-

¹⁾ Созоменъ передаетъ: „Недоумѣвая, какъ поступить въ этомъ случаѣ. Нектарій лишилъ виновнаго степени діаконской и, когда нѣкоторые посовѣтовали ему дозволить каждому, вимая голосу своей совѣсти и вѣясь собственнымъ дерзновеніемъ (*ѡς ἂν τῷ συνειδεῖται φαῦλον θέματο*), пріобщаться св. Таинъ, отмѣнилъ должностъ пресвитера надъ кающимися. Съ того времени такъ и осталось; ибо древность съ ея благочиніемъ и строгостью тогда начала уже, думаю, мало по малу перерождаться въ безразличный и небрежный образъ жизни; а прежде, кажется, было менѣе грѣховъ, частію по стыдливости тѣхъ, которые сами объявляли свои грѣхи, частію по строгости поставленныхъ надъ этимъ судей“.

²⁾ Суворовъ, Объемъ 40—44; 87—95. Алмазовъ. Тайная исп. I 40—43; 48; 55—64. Holl, o. с. 245—252. Отмѣтимъ какъ рѣшаетъ вопросъ Balinfol, строго держащейся текста Сократа. „Скандалъ состоялъ въ томъ, что діаконъ былъ низложенъ по оговору одного свидѣтеля, который сверхъ того былъ его участникомъ (—женщиной). Однако ничего бы этого не произошло, еслибы виновная женщина не была обязана открывать свою совѣсть покаянному пресвiterу: поэтому негодованіе падало на институтъ покаяннаго пресвiterа, т. е. на слѣдствіе, предшествующее реконcilіації“ (Etud. d' histoire... p. 157).

повѣди, но подвергалъ прохожденію публичнаго покаянія. Однако учрежденіе новой церковной должности тамъ, гдѣ она имѣла мѣсто, внесло нѣкоторое ослабленіе въ покаянную дисциплину: теперь пока обязательность публичной исповѣди смертныхъ грѣховъ предъ церковнымъ собраніемъ, явилась возможность замѣнять такую исповѣдь частной предъ пресвитеромъ (по Созомену выходитъ—тайной, потому что пресвитеръ называется „молчаливымъ“). Каковъ былъ объемъ исповѣди предъ покаяннымъ пресвитеромъ? Очевидно эта была исповѣдь по всякимъ грѣхамъ. Сначала пресвитеръ подвергъ женщину за исповѣданіе грѣхи лишь посту и молитвѣ, а не каноническому покаянію, значитъ, не услыхать отъ нея грѣховъ тяжкихъ. Но затѣмъ женщина открыла ему и опять на частной исповѣди и тяжкій канонической грѣхъ. Однако это не означаетъ того, что публичная исповѣдь со введеніемъ института покаяннаго пресвитера вовсе отмѣнялась. Она продолжала существовать и теперь, но можетъ быть стала дѣломъ доброй воли и усердія согрѣшившаго. Введеніе должности покаяннаго пресвитера давало тяжкимъ грѣшникамъ возможность по желанію замѣнять обязательную прежде открытую исповѣдь исповѣдью частной, которой тяжкіе грѣхи особенно явные раїѣ не подлежали. Учрежденіе должности не означаетъ введенія тайной исповѣди въ церкви: она существовала вѣроятно и ранѣе, не означаетъ ея обязательности для каждого грѣха каждого вѣрующаго, потому что предписаніе на этотъ счетъ встрѣчается не ранѣе XII в. и потому еще, что тогда непонятно бы было уничтоженіе этой церковной должности, еслибы съ нею такъ тѣсно связанъ былъ такой важный церковный институтъ¹⁾. И въ остальныхъ чертахъ своихъ покаянная дисциплина осталась неизмѣнной. Осталось публичное покаяніе, такъ какъ каноническіе грѣхи, которые главнымъ образомъ и приходилось выслушивать покаянному пресвитеру, попрежнему подвергали грѣшника временному отлученію и прохожденію открытаго покаянія. Пресвитеръ только замѣщалъ епископа въ руководительствѣ этимъ покаяніемъ. За нимъ оставалось и другое право, принадлежавшее епи-

¹⁾ „Въ одномъ органѣ теперь слились теперь обѣ формы исповѣди и публичная и частная“,—такъ разсуждаетъ проф. Алмазовъ. Тайная испов., I. 48. Однако о принятіи публичной исповѣди покаяннымъ пресвитерамъ нѣть извѣстій.

скошу,—принимать обвиненіе въ грѣхахъ и налагать на виновныхъ соотвѣтствующее наказаніе,—т. е. не пастырская, а ужъ чисто судебная функція. Пресвитеръ удалялъ недостойныхъ отъ таинства евхаристіи. То и другое слѣдуетъ изъ заключительныхъ словъ Сократа. Но едва ли покаянныи пресвитеръ имѣлъ право разрѣшать прошедшихъ предписанное покаяніе; разрѣшеніе при помощи возложенія рукъ и торжественнаго примиренія вѣроятно оставалось привилегіей епископа ¹⁾.

Введеніе института покаяннаго пресвитера такимъ образомъ не имѣло рѣшающаго значенія для покаянной дисциплины Востока. Оно будетъ представляться еще скромнѣе, если принять предположеніе, что это былъ институтъ мѣстный, а не общечерковный.

Поэтому такое же незначительное и вѣроятно мѣстное вліяніе имѣло на судьбу покаянной дисциплины и уничтоженіе должности покаяннаго пресвитера въ Константинополѣ при патріархѣ Нектаріѣ. Если институтъ покаяннаго пресвитера былъ гдѣ-нибудь и еще на Востокѣ, то онъ могъ сократиться послѣ распоряженія Константинопольскаго патріарха, власть котораго въ IV в. еще не простидалась на остальныя церкви. Разумѣется, нельзя предполагать, что слѣдствіемъ этого ничтожнаго обстоятельства было паденіе публичной покаянной дисциплины на всемъ Востокѣ. Противъ этого говорить вся дальнѣйшая исторія восточной покаянной дисциплины. Такого значенія не имѣло это происшествіе и мѣстно для Константинополя. Если съ учрежденіемъ должности покаяннаго пресвитера епископы, не создавая новыхъ функцій, только уступили ему часть своихъ дѣлъ—принятіе исповѣди и руководительство публичнымъ покаяніемъ, то съ уничтоженіемъ ея этотъ кругъ дѣлъ снова перешелъ къ епископамъ безъ уничтоженія какихъ либо функцій. Правда, фактически уничтоженіе должности покаян-

¹⁾ Суворовъ, Объемъ дисц. суда, 40—44; 87—95. Алмазовъ. Тайная испов. I, 40—43; 48; 55—64. Holl, Enthusiasmus... 247. Правда Созоменъ пишетъ: ὁ δὲ πρὸς τὴν ἐκάστον ἀμαρτίαν ὅπι χρὴ ποιῆσαι ἡ ἐκτίσαι ἐπιτίμους θεῖς, ἀπέλυε παρὰ σφῶν τὴν δίκην εἰσπραξάμενος. Но можетъ быть это его, собственный домыслъ. Въ извѣстіи Сократа этой важной черты неходимъ. Притомъ же свидѣтельство это подвергается несходнымъ толкованіямъ. Ср. Holl. S. 251, Суворовъ, Обемъ... 91—92, прим. 3.

наго пресвитера содѣйствовало ослабленію покаянной дисциплины, такъ какъ специальный церковный органъ долженъ быть придавать ей особую прочность. Епископы же въ IV в. слишкомъ заняты были разными дѣлами, чтобы исправно нести руководительство падшими, и такимъ образомъ надзоръ за кающимися былъ очень ослабленъ тамъ, гдѣ прежде существовалъ, а затѣмъ былъ уничтоженъ институтъ покаянного пресвитера. Покаянный пресвiterъ рѣшалъ для сомнѣвающихся, приступать ли ему къ св. Таинамъ или нѣть. Теперь рѣшеніе этихъ сомнѣній предоставлялось совѣсти каждого, которая иногда оказывалась судьей, недостаточно строгимъ. Но конечно церковь по прежнему не позволяла приступать къ чащѣ явнымъ грѣшникамъ, что можно видѣть изъ словъ Златоуста, непосредственнаго преемника Нектарія.

Какія же слѣдствія имѣло константинопольское происшествіе для тайной исповѣди? Несомнѣнно болѣе важныя, чѣмъ для публичнаго покаянія. Если епископамъ было недосугъ смотрѣть за покаяніемъ открытыхъ тяжкихъ грѣшниковъ, то тѣмъ менѣе они имѣли времени выслушивать сверхъ того исповѣдь тайныхъ грѣховъ, которыхъ конечно всегда больше, чѣмъ явныхъ. Если открытые, соблазнительные для общества, грѣхи не находили теперь соотвѣтствующаго наказанію и пастырскаго уврачеванія, то было ли возможно вѣрюющимъ осаждать своихъ епископовъ изъ за грѣховъ меньшей важности, которые и составляли главный предметъ тайной исповѣди? Конечно нѣть. Въ этихъ случаяхъ вѣрюющій оставался безъ посторонняго руководительства и руководителя, предоставленъ былъ голосу своей совѣсти. Съ уничтоженіемъ покаянного пресвитера тайная исповѣдь на Востокѣ фактически на долгое время осталась почти безъ органа. Интересы отъ этого несомнѣнно страдали и страдали сильно. Она не могла быстро развиваться. Ниже будутъ приведены факты принятія епископами тайной исповѣди. И они покажутъ, что епископъ на Востокѣ въ эпоху вселенскихъ соборовъ являлся признаннымъ церковнымъ органомъ покаянія и отчасти былъ имъ на дѣлѣ. Другіе факты дадутъ знать, что иногда епископы уступали это право нѣкоторымъ пресвитерамъ. Но можетъ быть именно въ связи съ тѣмъ, что совершеніе покаянія и тайной исповѣди принадлежало то одной то другой власти, стоитъ то об-

стоятельство, что въ восточной церкви такъ поздно, только въ XII в. тайная исповѣдь стала общеобязательной, только тогда начала признавать непремѣннымъ средствомъ прощенія всякаго грѣха всѣхъ христіанъ, а до того времени была лишь однимъ изъ средствъ прощенія грѣховъ на ряду съ милостыней, слезами, прощеніемъ обидъ и проч.¹⁾. Отсутствіе особаго церковнаго органа тайной исповѣди препятствовало ея выдѣленію изъ ряда другихъ средствъ примиренія съ Богомъ, выработкѣ ея въ особый церковный институтъ.

Теперь спрашивается, *нельзя ли видѣть въ должности покаяннаго пресвитера, существовавшей съ пол. III в. и уничтоженной въ Константинополѣ въ концѣ IV в., родоначальника или прототипъ позднѣйшаго духовника?* Нельзя ли во-первыхъ думать, что послѣднее учрежденіе по своимъ внутреннимъ чертамъ совпадало съ институтомъ, упраздненнымъ патр. Нектаріемъ,—что учредители духовничества взяли за образецъ для него должность покаяннаго пресвитера,—а во-вторыхъ, *нѣть ли генетического преемства между этими обоими институтами чрезъ посредство того неизвѣстнаго пока органа тайной исповѣди, который явился въ церкви на смыну покаянному пресвитеру?* Нельзя отрицать, что взятые отвлеченно оба института имѣютъ нѣкоторое сходство. Сходство заключается въ томъ прежде всего, что духовникъ обладаетъ тою же іерархической степенью, что и покаянный пресвитеръ, а затѣмъ въ томъ, что какъ покаянный

¹⁾ Какъ долго существовала въ другихъ церквяхъ Востока кромѣ Константинопольской должность покаяннаго пресвитера, какъ она дѣйствовала и вліяла на ходъ развитія покаянной дисциплины, строго говоря, ничего неизвѣстно. Термины: *ὁ ἐπὶ τῆς μετανοίας πρεσβύτερος*, или *ὁ ἐπὶ τῶν μετανοουσιών τεταγμένος πρεσβύτερος* кромѣ разобранныхъ свидѣтельствъ историковъ Сократа и Созомена не встрѣчаются въ древней христіанской письменности.—*Аббатъ Вакандаръ* сначала предполагаетъ (*La discipline pénitentielle. Le traitement des peccata leviora dans l' eglise primitive. Revue du clergé Français* 1901. t. 27, pp. 461—462, note 4) потомъ утверждаетъ положительно (*La pénitence publique dans l' eglise primitive*, p. 14. *La confession sacramentelle dans l' egl. pr.* pp. 8—9, 1 note, pp. 10, 14), что должность покаяннаго пресвитера существовала въ Малой Азіи, гдѣ онъ назывался „экономъ покаянія“. Иаствдователь основываетъ главнымъ образомъ на 7 правилѣ Григорія Нис., гдѣ упоминается терминъ *οἰκονόμος* въ приложении къ совершилелю покаянія. Но всего вѣроятнѣе этимъ терминомъ здѣсь описательно называется епископъ, какъ совершилель покаянія.

пресвитеръ получалъ свое полномочіе отъ епископа, который поставлялъ его на должность, такъ и духовникъ, по представленію канонистовъ XII в. обладавшій саномъ священника, совершалъ таинство покаянія по особому поручительству епископа, которое обычно выражалось тогда специальнной грамотой. Очень можетъ быть, что упраздненная должность покаянаго пресвитера для греческихъ канонистовъ и послужила выясненію права епископскаго полномочія пресвитеру-духовнику на употребленіе апостольской власти вязать и рѣшить. Но утверждать, что между институтомъ покаянаго пресвитера и позднѣйшимъ институтомъ духовника существуетъ связь генетическая, никакъ нельзя. Нѣть ни малѣйшаго основанія думать, что институтъ покаянаго пресвитера продержался до XII стол., когда окончательно сформировался институтъ духовника, что онъ распространился въ церквяхъ Востока и что духовными отцами или духовниками стали называться именно покаянныи пресвитеры. Прежде всего различаются термины, обозначающіе тотъ и другой институтъ: *ὁ ἐπὶ τῆς μεταρροίας πρεσβύτερος* и *ο πτερικάτης πατήρ*. Различіе важно и само по себѣ: игнорировать его нельзя и будетъ ошибкой называть пресвитера для покаянія пресвитеромъ-духовникомъ, а еще большей—исповѣдающихся у него дѣтьми духовными. Но это обстоятельство важнѣе съ другой стороны: съ этими терминами соединяются совершенно несходныи понятія. Въ терминахъ, обозначающихъ должность покаянаго пресвитера: *ὁ ἐπὶ τῆς μεταρροίας πρεσβύτερος*—пресвитеръ для покаянія или *ὁ ἐπὶ τῶν μεταρροούμενος πρεσβύτερος*—пресвитеръ, установленный для кающихся, пресвитеръ надъ кающимися, указывается на полномочіе данное епископомъ по покаяннымъ дѣламъ нѣкоторымъ изъ подчиненныхъ пресвитеровъ. Въ этихъ терминахъ указана и священнаа степень, дававшая возможность извѣстному лицу занять эту должностъ, и сфера вѣдѣнія, предоставленная ей по распоряженію высшей церковной власти. Въ терминѣ же *ο πτερικάτης πατήρ*—духовный отецъ—въ соотвѣтствіи съ которымъ встрѣчается терминъ *ο πτερικάτης υἱός*—духовный сынъ,—нѣть мысли ни о епископскомъ полномочіи, ни о священномъ санѣ лица; здѣсь отмѣчается только характеръ взаимныхъ отношеній между духовникомъ и принимающими имъ на исповѣдь. Отношенія эти

нравственныя: духовно-отеческія съ одной стороны, духовно-сыновнія съ другой. А эта черта какъ разъ отсутствует въ разобранномъ выше терминѣ, обозначающемъ покаянного пресвитера,—и не даромъ: на такія отношенія нѣть ни одного указанія въ свидѣтельствахъ историковъ. Скорѣе покаянныи пресвитеръ представляется чиновникомъ, несшимъ извѣстную церковно-административную службу, и ужъ это препятство-вало личнымъ духовно-нравственнымъ отношеніямъ къ каю-щимся. А кромѣ того самый характеръ его службы церковно-судебный шелъ въ разрѣзъ съ званіемъ духовнаго отца. Ни откуда не видно, чтобы онъ былъ пастыремъ, самоотверженно разыскивающимъ заблудшую овцу, отцомъ, прощающимъ блуднаго сына. Былъ онъ представитель не пастырскаго попеченія и всепрощающаго милосердія, а прежде всего и глав-нымъ образомъ карающей правды и суда, хотя разумѣется и въ древней покаянной дисциплинѣ существовала пастыр-ская тенденція.—Кромѣ системы нравственныхъ отношеній между духовнымъ отцомъ и дѣтьми духовными предполага-лись отношенія мистическія: рожденіе по духу и наслѣдо-ваніе благодатныхъ даровъ отца дѣтьми. Ничего подобнаго опять таки не видать въ институтѣ покаянного пресвитера. Покаянныи пресвитеръ является органомъ судебнo-админи-стративнымъ по преимуществу; духовный же отецъ явленіе бытовое созданное не распоряженіемъ власти церковной, а потребностью церковно-общественной жизни и вмѣстѣ па-стырской дѣятельностью древняго монашества ¹⁾.

Должность покаянного пресвитера была упразднена въ Константинополѣ въ концѣ IV в. и извѣстія о ней пропа-даются послѣ того; институтъ духовника сложился не ранѣе XII стол. Спрашивается, *кто былъ посредствующимъ звеномъ между этими органами покаянія*. Вопроcъ этотъ далеко не

¹⁾ Карлъ Голь помѣщаетъ покаянного пресвитера какъ посредствую-щее звено между руководителемъ и духовнымъ врачемъ Оригена и Клиmentомъ съ одной стороны, съ другой между монастырскимъ стар-цемъ, „духовнымъ отцемъ“. Мы не раздѣляемъ этого возрѣнія, призна-вая покаянного пресвитера явленіемъ совершенно другого порядка. Это подмѣтилъ отчасти и abb. Вакандаръ, *Le traitement des peccata leviora I.* с. 460 р. Духовный „врачъ“ Оригена, говорить онъ, есть покаянный пре-свитеръ, признанный официально съ специальными атрибутами. Это руководитель выбранный, самимъ кающимся“.

выясненъ въ наукѣ. Затрудненія происходятъ отъ того, что нѣть никакихъ свидѣтельствъ о каноническихъ нормахъ—общечерковныхъ или мѣстныхъ¹⁾. Нормы эти приходится устанавливать на основаніи отрывочныхъ и притомъ малочисленныхъ фактическихъ данныхъ. Покойный профессоръ А. С. Павловъ преемниками покаяннаго пресвитера считалъ приходскихъ священниковъ. Теорію проф. Павлова можно свести къ слѣдующимъ положеніямъ: 1. Послѣ упраздненія должности покаяннаго пресвитера всѣ его обязанности снова перешли къ епископамъ. 2. По обстоятельствамъ времени и вслѣдствіе умноженія служебныхъ обязанностей епископы не могли поддерживать во всей строгости древнюю покаянную дисциплину и лично исполнять обязанности, налагаемые властью вязать и рѣшить. 3. Органомъ покаянной дисциплины и исповѣди являются теперь духовники, имѣющіе непремѣнно священный санъ пресвитера. 4. Епископы отдавали каждого епитимейца, несшаго публичное покаяніе, подъ надзоръ его приходскаго священника, обязывая послѣдняго доносить о нравственномъ состояніи его, чтобы сообразно съ этимъ измѣнять сроки епитиміи. 5. На судѣ тайной исповѣди, назначая тайныя епитиміи, духовники проявляли такую же власть, какую епископы въ сферѣ формального публичнаго суда. 6. „Такъ устраялась граница, отдѣлявшая публичная церковная покаянія, налагаемые формальнымъ судомъ епископовъ, отъ тайныхъ епитимій, назначаемыхъ тайнымъ судомъ духовника“ (кажется, надо понимать, граница устраялась объединеніемъ обѣихъ функций въ лицѣ одного органа—духовника). 7. Составляются епитимейные правила (разумѣется правило Иоанна Постника появившееся по мнѣнію Павлова ранѣе Трульского собора 692 г.), какъ руководство для духовниковъ, въ вѣдѣніе которыхъ послѣ покаяннаго пресвитера перешла тайная исповѣдь и соединенная съ нею особая дисциплина церковныхъ покаяній²⁾.

¹⁾ Правда 102 канонъ Трульскаго собора касается покаянной дисциплины на Востокѣ въ к. VII в. и имѣть большое значеніе. Но смыслъ его до такой степени спорный, что опираться на этотъ канонъ рѣшительно нельзя.

²⁾ „Само собою понятно, что послѣ упраздненія этой должности (покаяннаго пресвитера) всѣ соединенные съ нею обязанности снова перешли къ епи-

Професоръ Суворовъ подвергаетъ эти положенія покойнаго ученаго серьёзной критикѣ. Онъ считаетъ неяснымъ, какъ совершился переходъ наслѣдства отъ покаяннаго пресвитера къ приходскимъ священникамъ-духовникамъ. Если въ публичномъ покаяніи, производимомъ самими епископами,

скопамъ. Понятно также, что епископы V и слѣдующихъ столѣтій, при многосложности своихъ занятій по церковному управлению, при многолюдности своихъ паствъ, а главное—при несомнѣнномъ пониженніи уровня общественной иравнственности и при болѣе легкомъ отношеніи христіанъ къ исполненіи своихъ церковныхъ обязанностей, не могли уже ни соблюдать во всей строгости прежнія правила о церковныхъ покаяніяхъ, ни тѣмъ менѣе принимать на тайную исповѣдь всѣхъ, кто желалъ бы такимъ образомъ очистить свою душу отъ грѣховъ мысли и дѣла, если послѣдніе оставались извѣстными только самому совершиителю. Отсюда по необходимости должно быть произойти два послѣдствія: во-первыхъ ослабленіе прежней строгости публичныхъ покаяній за явные грѣхи, бывшіе предметомъ открытаго формальнаго церковнаго суда (т. е. болѣе или менѣе значительное сокращеніе сроковъ этихъ покаяній), и во-вторыхъ, образованіе въ томъ же духѣ и направлениіи, новыхъ епитимійныхъ правилъ, назначенныхъ собственно для практики духовниковъ, въ вѣдѣніе которыхъ перешла отъ прежніхъ покаянныхъ пресвитеровъ тайная исповѣдь и соединенная съ нею особая дисциплина церковныхъ покаяній. Оба эти явленія, какъ результатъ одной и той-же причины и выраженіе одиго и того же взгляда на конечную цѣль всѣхъ церковныхъ наказаній, выступаютъ въ исторіи не раздѣльно и вліяютъ одно на другое" (Номоканонъ при большомъ требнику. Новое изданіе М. 1897, стр. 17—18). „Вполнѣ естественно, даже исторически необходимо допустить, пишетъ Павловъ въ другомъ мѣстѣ, что по упраздненіи должности покаяннаго пресвитера епископы и прежде и послѣ Трулльского собора, не имѣя возможности самолично наблюдать за всѣми преданными публичному церковному покаянію, отдавали каждого епитимійца подъ надзоръ его приходскаго священника, съ тѣмъ, чтобы послѣдній свидѣтельствовалъ о нравственномъ состояніи кающагося, и въ случаѣ благопріятнаго обѣ немъ свидѣтельства, сокращали первоначально назначенный срокъ епитиміи. Такъ устраялась граница, отдѣлявшая публичныя церковныя покаянія, налагаемыя формальнымъ судомъ епископовъ, отъ тайныхъ епитимій, назначаемымъ тайнымъ судомъ духовника" (Тамъ же, стр. 27 прим. 3). „Во времена Трулльского собора носителями духовной власти вязать и рѣшить несомнѣнно были и признавались только лица, имѣвшія священный санъ, т. е. епископы дѣйствовавшіе этою властію въ области виѣшиаго формальнаго суда церкви и пресвітеры — духовники, проявлявшіе ту же власть на тайномъ судѣ исповѣди. Само сомою понятно, что кругъ дѣятельности послѣднихъ былъ гораздо обшириѣ, т. е. обнималъ большее число лицъ и случаевъ, по отношенію къ которымъ необходима была благодатная помощь, подаваемая согрѣшающимъ въ таинствѣ покаянія". (Тамъ же, стр. 478—497).

ихъ роль ограничивалась однимъ надзоромъ, если съ другой стороны приходскіе священники имѣли право вязать и рѣшить въ тайной исповѣди, то непонятно, какъ „устранялась граница, отдѣлявшая публичное церковное покаяніе отъ тайныхъ епитимій“. Граница обозначалась явственно: въ послѣднемъ случаѣ священникъ дѣйствовалъ самостоителъно, въ первомъ, онъ только наблюдалъ и свидѣтельствовалъ для епископа. А такъ какъ въ древности публичному покаянію придавалась сакраментальная сила, то поэтому приходскій священникъ въ отношеніи къ одному и тому же таинству долженъ былъ занять неодинаковое положеніе. 2. Если руководство для духовниковъ назначено этимъ преемникамъ покаяннаго пресвитера, то почему оно не явилось вскорѣ послѣ его упраздненія; почему оно явилось въ монашеской средѣ, какъ произведеніе монаха, не обнаружившаго, что онъ имѣть въ виду приходскую жизнь? 3. Неизвѣстно, какъ передавалось епископами полномочіе приходскимъ священникамъ на исповѣдь—всѣ или не всѣ они получали это полномочіе. Если всѣ, то когда и почему прекратился этотъ порядокъ, неизвѣстный даже канонистамъ XII в., которые за приходскими священниками, не получившими архіерейскаго полномочія, прямо отрицали право разрѣшать отъ грѣховъ? Если не всѣ, то почему отъ древности не сохранилось обѣ этомъ свидѣтельствъ, а сохранившіяся данныя XII в. производятъ такое впечатлѣніе, что порядокъ уполномоченія черезъ грамоту вводился только вновь? 4. Наконецъ проф. Суворовъ дѣлаетъ историческую справку, доказывающую, что въ эпоху Трулльского собора приходскій строй не былъ организованъ: не было обособленныхъ приходовъ съ обособленными группами прихожанъ, какъ членовъ приходскаго общества, съ обособленнымъ религіознымъ центромъ для этого общества—приходскимъ храмомъ и съ особымъ приходскимъ духовенствомъ, которое посвящалось и опредѣлялось къ данному приходскому храму для удовлетворенія религіозныхъ потребностей прихожанъ, въ томъ числѣ и для принятія отъ нихъ исповѣди, какъ это повидимому предполагалъ проф. Павловъ.

Гдѣ же слѣдуетъ искать по мнѣнію проф. Суворова преемниковъ покаяннаго пресвитера? Онъ ихъ ищетъ въ монастыряхъ. Исповѣдь предъ монахами, людьми опытными въ

духовной жизни независимо отъ того, имѣли они священ-
ный санъ или нѣть,—такая исповѣдь, какъ явленіе цер-
ковно-бытовое, замѣнила исповѣдь церковную, сакрамен-
тальную. Какъ понимали эту исповѣдь міряне, ходившіе
къ монахамъ, неизвѣстно; приписывали ли себѣ вяжущую
и рѣшающую власть сами монахи или, точнѣе, съ какого
времени они стали приписывать ее, тоже неизвѣстно¹⁾.
Достовѣрнымъ можно признать, что побывавъ на исповѣди
у монаха, вѣрующій уже не искалъ церковной исповѣди²⁾.
Косвенное доказательство этого ученый находитъ въ ис-
торіи западной церкви, гдѣ въ началѣ VII в. на рим-
скомъ соборѣ вопреки жалобѣ бѣлага духовенства, что мо-
нахи не достойны священнической власти и потому не мо-
гутъ быть духовниками, исповѣдь предъ монахами-священ-
никами включена была въ церковно-правительственный по-
рядокъ. На Востокѣ не было такого протеста бѣлага духо-
венства, именно потому, что оно не получало „ни общаго, ни
особеннаго полномочія на принятіе тайной исповѣди въ тай-
ныхъ грѣхахъ, не смотрѣло на это дѣло, какъ на принадле-
жащее къ кругу его должностной дѣятельности“³⁾. „Наука
въ настоящее время не располагаетъ никакими твердыми
историческими данными для доказательства того, чтобы въ
періодѣ времени отъ паденія публичнаго церковнаго покая-
нія до IX в. исповѣдь совершилась передъ пресвитерами, а
напротивъ есть историческая данная, указывающая на суще-
ствованіе монастырской исповѣди и исповѣди передъ мона-
хами“⁴⁾. „Во время Трулльского собора духовниками обыкно-
венно были монахи не имѣвшіе священнаго сана. Къ нимъ
обращались какъ къ людямъ опытнымъ въ духовной жизни,
независимо оттого, имѣли ли они священный санъ или

¹⁾ Читатель уже знаетъ (см. *Бог. Вѣстн.* 1905, апр. 767—769. „Испо-
вѣдь и покаяніе въ древнихъ монастыряхъ Востока“), что въ средѣ вос-
точного монашества стала высказываться мысль о старческомъ правѣ
вязать и рѣшить съ полов. VI в.

²⁾ О зап. вліяніи стр. 122. Къ вопр. о Номок. 73—82. Ср. Объемъ дисц.
суда 111 слѣд. Къ вопр. о тайной исп. и духовникахъ, 53 и 54. Вопросъ
о Немок. Іоанна Пости., 81—82.

³⁾ Вопросъ о Номок. І. Пости. 92, 96.

⁴⁾ Къ вопр. о тайн. исп. 187 стр. прим. Приведенные слова напечатаны
курсивомъ.

нѣтъ. Исповѣдь предъ монахами была церковно-бытовымъ явлениемъ, которое однако не было регулировано церковнымъ законодательствомъ и церковнымъ правительствомъ. Для монаховъ она была обязательна, для мірянъ нѣтъ. Міряне являлись къ читымъ подвижникамъ не потому, что ихъ считали носителями власти вязать и рѣшить, а какъ добровольные пациенты, желавшиѣ найти себѣ душевное упокойеніе. Значеніе монаховъ въ дѣлѣ исповѣди мірянъ особенно усилилось въ эпоху иконоборчества". „Авторитетъ священства, заявляетъ ученый въ одной изъ послѣднихъ работъ своихъ,—какъ единственно уполномоченного къ разрешенію отъ грѣховъ, выяснился (на Востокѣ) лишь къ XII вѣку“ ¹⁾.

Мы не склонны продолжать полемику по этому темному пока вопросу (хотя наше рѣшеніе вопроса будетъ ясно изъ послѣдующаго изложенія). Намъ кажется, было бы болѣе плодотворнымъ искать новыхъ данныхъ въ древней христіанской письменности, нежели ухищряться въ толкованіи на всѣ лады старыхъ. Проф. Алмазовъ, известный своимъ капитальнымъ историко-литургическимъ трудомъ, обѣщалъ такой очеркъ о духовникахъ въ православной восточной церкви и былъ намѣренъ привести многочисленныя свидѣтельства, въ которыхъ право выслушивать исповѣдь усвояется собственно іерархическимъ лицамъ, преимущественно священнику” ²⁾. Читатель легко пойметъ наше сожалѣніе, что это обѣщаніе почтенного ученаго до сихъ поръ не выполнено. Но и изъ приведенныхъ его строкъ можно видѣть, къ какому выводу привели ученаго добытыя имъ данныя, къ чьей теоріи онъ ближе—Суворова или Павлова. Они подтверждаютъ взглядъ послѣдняго, что право выслушивать исповѣдь усвоялся въ рассматриваемое нами время лицамъ іерархическимъ, преимущественно священнику, и что фактическими совершилелями сакраментальной исповѣди въ періодъ вселенскихъ соборовъ были преимущественно пресвитеры.

Но имѣющіяся въ нашемъ распоряженіи данныя не даютъ

¹⁾ Къ вопр. о зап. вліянії 126 и 130.

²⁾ Вѣроятный составъ др. покаян. номок., *Виз. Вр.* 1904, I, 45.

³⁾ Тайная исп., I, стр. 53 и прим. 128.

намъ права остановиться на этомъ выводѣ почтенаго ученаго.

Кто принималъ тайную исповѣдь вѣрующихъ въ периодъ вселенскихъ соборовъ? Тѣ извѣстія, которыя мы имѣемъ на этотъ счетъ, совершилѣями тайной исповѣди называютъ епископовъ. Отсюда положеніе проф. Павлова, что епископы осуществляли свою власть вязать и рѣшить только въ области вѣшняго, формальнаго суда церкви, надо признать совершенно произвольнымъ¹⁾. Тайную исповѣдь они не совершали, утверждаетъ Павловъ, духовниками мірянъ не были. Почтенный ученый приводитъ въ защиту своего положенія и косвенные соображенія. „Епископы и безъ того обременены были множествомъ церковно-административныхъ дѣлъ, которые не позволяли имъ самимъ быть духовниками всѣхъ своихъ пасомыхъ, хотя конечно все нуждались въ благодатной помощи, подаваемой вѣрующимъ въ таинствѣ покаянія“²⁾. Однако соображенія эти, отчасти справедливыя, нуждаются въ подтвержденіи, а документальная данныя показываютъ, что не смотря ни на что вразумленіе падшихъ находилось обычно въ рукахъ епископовъ, которые наблюдали какъ за великими такъ и за малыми грѣхами пасомыхъ. Носитель власти ключей епископъ непосредственно и осуществлялъ эту власть.

Василій Великій пишетъ въ толкованіи на X гл. 19 ст. пророка Исаи: „предстоятелямъ церкви повѣряются согрѣшившими сокровенные поступки, для коихъ нѣть иного свидѣтеля, кроме Испытающаго тайны каждого“³⁾. Такимъ образомъ св. отецъ признаетъ дѣломъ обычнымъ тайную исповѣдь, приносимую предстоятелямъ церкви, т. е. епископамъ⁴⁾.

¹⁾ Номок. при Б. Треб., нов. изд., 26 — 27 стр., прим. Самая идея вѣшняго формальнаго суда церкви въ отличіе отъ внутренняго суда на тайной исповѣди — чисто католическая (*forum externum* и *forum internum*) и притомъ довольно поздняя. Сѣворовъ, О церк. наказ. 81, ср. Вопр. о Номок. Иоанна Поста, 75—76.

²⁾ Номок. при Б. Треб., нов. изд., 471.

³⁾ ...προεστῶτας ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ... πιστεύεσθαι παρὰ τοῦ ἡμαρτηκότου τὰ ἀπόφθήτα, ὃν οὐδεὶς μάρτυς εἰ μὴ ὁ τὰ κροπεῖ ἔχαστος διερευνώμενος. Migne, P. G. XXX, 518; р. п. II, 280. Ниже встречается терминъ „очищеніе покаянія“, показывающей, что дѣло идетъ именно о тайной исповѣди.

⁴⁾ Тайную исповѣдь, соединенную обычно съ публичнымъ покаяніемъ.

Въ 4 бес. о Лазарѣ Златоустъ говорить: „Не призываю я тебя выступать какъ бы на театральную сцену, въ присутствіи многихъ свидѣтелей: мнѣ одному разскажи свои тайные грѣхи, чтобы я излѣчилъ рану и избавилъ тебя отъ болѣзни“¹⁾.

Въ житіи св. Іоанна Милостиваго, патр. Александрійскаго²⁾.

а для „женъ прелюбодѣйствовшихъ“ какъ исключеніе—съ тайнымъ, предполагаетъ 34 канонъ Василія Вел. Но такъ какъ совершилъ такой исповѣди грѣшныхъ женщинъ здѣсь не называется, то надо думать, что это былъ епископъ, обычный совершилъ покаянія въ древней церкви.—147 Карѳ. правило предполагаетъ случай, (а можетъ быть и описывается дѣйствительное происшествіе, какъ думаетъ Вальсамонъ), когда пасомый, исповѣдавшій грѣхъ яединѣ епископу, послѣ того отречется отъ своего признанія: „епископъ глаголеть, яко нѣкто ему одному исповѣдалъ свое преступленіе“ (*τινὰ αὐτῷ μόνῳ τὸ ἕδον ἔγκλημα ὅμολογεῖσαι*). Ясно, что и на Западѣ на ряду съ публичной исповѣдью епископы принимали и частную.

¹⁾ Р. п. Твореній Златоуста при Спб. Д. Акад. т. XI, стр. Точно неизвестно время произнесенія бесѣды Златоуста о Лазарѣ. Однако изъ обвиненія, предъявленного великому святителю его врагами на соборѣ „при дубѣ“ (*Mansi, Conciliorum collectio*, III, р. 1145) ясно, что приглашеніе къ тайнымъ грѣшникамъ исповѣдать ему грѣхи свои, Златоустъ заявлялъ, будучи уже архіепископомъ Константиноополя.

Епископы имѣли дѣло не съ одними тяжкими грѣхами, но и съ малыми, и завѣдывали покаяніемъ грѣшниковъ. Исидоръ Пелусіотъ въ числѣ обязанностей епискона упоминаетъ между прочимъ „вразумленіе падшихъ“ и даетъ наставленіе епископу (Алфію), какъ обращаться съ согрѣшившими не только великими грѣхами, но и малыми. „Касательно малыхъ грѣховъ, если согрѣшающіе втайне исправляются, надлежитъ показывать видъ, что ихъ и не знаешь; если же обращаются на худшее, послѣ обличенія и умѣреннаго наказанія давать прощеніе; но когда грѣхи велики, употреблять его (прощеніе) бережливѣе, удѣломудривать согрѣшающихъ и отлученіемъ и запрещеніемъ, пока не покаются, и тогда уже принимать. *Migne, P. G. LXXVIII, 1509 (lib. V ер. 296); р. п. III, 330.* Χρὶ ἐπὶ μεγ̄ τοῖς μικροῖς ἀμαρτήμασι, εἰ μεγ̄ λανθάνοντες βελτιοῦνται, μιδὲ εἰδέναι προσποιεῖσθαι εἰ δὲ εἰς τὸ χεῖρον τρέπονται, μετὰ τὸν ἔλευχον καὶ τὴν μετρίαν ἐπιτίμησιν, συγγνώμην νέμειν, ἐπὶ δὲ τοῖς μεγάλοις ταῖς την ταμιεύεσθαι καὶ σωφρονίσειν τοὺς πταιούντας, καὶ ἀφοιωμένης επιτιμία, ἥως ἂν μετανοήσουσι, καὶ τὸτε προσεθῇ.

²⁾ Іоаннъ Милостивый скончался около 620 г. Житіе его, известное въ настоящее время, написано Леонтиемъ, еп. Неаполя Кипрскаго (между 590—669 гг.) „немного спустя послѣ кончины святаго“. *Krumbacher. Geschichte d. Byz. L. 2 Aufl., SS., 190—192; Сергій, Мѣсяцесловъ Востока, 2-е изд. II, 466—467.* Издано проф. Гельцеромъ, Leontios von Neapolis Leben des Heiligen Johannes des Barmherzigen, Erzbischöfs von Alexandrien, freiburg 1893. Въ древнемъ славянскомъ переводѣ помѣщ. въ *Великихъ Мнегахъ-Четиухъ*, изд. Археогр. Комм., подъ 12 ноября.

встрѣчается такой разсказъ. Одна женщина совершила тяж-
кий и позорный тайный грѣхъ. Мучимая совѣстью она яви-
лась къ святому патріарху и просила разрѣшенія. Тотъ ей ска-
залъ: „жена! если ты вѣруешь Богу, что ради моего окаянства
Онъ проститъ тебѣ грѣхъ, о которомъ ты думаешь, то испо-
вѣдай его мнѣ“¹⁾. Но грѣшница стыдилась выговорить грѣхъ
свої и патріархъ посовѣтывалъ написать его. Женщина со-
гласилась написать грѣхъ, запечатать писаніе, но взяла съ
св. Іоанна слово, что онъ не станетъ читать написанного
самъ и никому не покажетъ. Вскорѣ патріархъ скончался
и женщина, опасаясь разглашенія своей тайны, долго моли-
лась къ почившему, чтобы онъ указалъ ей мѣсто, где на-
ходится ея писаніе. Тогда св. Іоаннъ въ видѣяніи явился
женщинѣ и возвратилъ ей нераспечатанной ея грамоту.
На грамотѣ женщина прочла теперь такія слова: „Іоанна
ради, раба моего, очищенъ грѣхъ твой“²⁾. Въ этомъ раз-
сказѣ слѣдуетъ обратить вниманіе на приглашеніе пат-
ріарха женщинѣ исповѣдать ему грѣхъ свой. Онъ не по-
сылаетъ грѣшницу, ищущую разрѣшенія отъ страшной
вины, къ пресвитеру, а готовъ выслушать и разрѣшить ее
самъ, готовъ лицо совершить надъ ею таинство покая-
нія, принявъ ея тайную исповѣдь. Чудесная обстановка про-
исшествія, можетъ быть рѣдкая тяжесть или необычность
грѣха, потребовавшая и необычного средства очищенія,—
ослабляютъ значеніе приведенного свидѣтельства. Но оно
получаетъ всю силу во-первыхъ при сопоставленіи съ при-
веденными показаніями двухъ великихъ отцевъ церкви,
особенно Василія Великаго, дающаго знать 34 правиломъ о
тайной исповѣди женщинѣ, а во-вторыхъ изъ послѣдующаго
времени.

Изъ одного письма Феодора Студита (рѣчь объ этомъ
письмѣ будеТЬ ниже) видно, что въ его время покая-
ніе совершали „іерархи, священники, монахи и игумены“
(іεράρχοι καὶ іερόμεγοι, μογιστοὶ καὶ καθηγούμενοι)²⁾. Но въ вѣкъ
преп. Феодора Студита уже не было публичной исповѣди.
Значитъ епископы принимали исповѣдь тайную. Въ каче-
ствѣ иллюстраціи къ этому извѣстію можно привести пока-

¹⁾ Helzer, I. c. Великий Ч. Минеи, 876—878.

²⁾ Migne, P. G. XCIX, 1505. Lib. II, ер. 162 Феодору монаху; р. п. II, 411.

заніе житія современника Студита патр. Никифора (806—815). Свергнутый съ каѳедры въ прощальной молитвѣ своей къ Богу въ храмъ Софіи патріархъ говоритъ: (я) „привель къ Тебѣ многихъ сыновей и наслѣдниковъ чрезъ честную купель его (храма),—возвратиль Твоей благоутробной милости безчисленное множество чрезъ чистосердечное раскаяніе“ ¹⁾). Изъ словъ патріарха слѣдуетъ, что его покаянная практика была обширна. Наконецъ отъ IX—XII стол. положительно известно о совершенніи тайной исповѣди восточными епіскопами, митрополитами и патріархами ²⁾.

Слѣдуетъ пожалѣть о томъ, что данные о тайной исповѣди, совершившейся епіскопами въ періодѣ вселенскихъ соборовъ, скучны и не позволяютъ дѣлать никакихъ заключеній относительно характера самой исповѣди. Была ли въ этомъ случаѣ тайная исповѣдь актомъ, только замѣнявшимъ исповѣдь публичную, и присоединявшимся къ системѣ публичного покаянія, за которымъ слѣдовало разрѣшеніе, какъ это можно наблюдать въ практикѣ покаяннаго пресвитера, или она носила характеръ позднѣйшей дисциплины тайной исповѣди, какъ акта самостоятельнаго, сопровождаемаго немедленнымъ разрѣшеніемъ и тайными епітиміями. Разумѣется, если бы можно было доказать или по крайней мѣрѣ предполагать съ увѣренностью послѣднее ³⁾, тогда значеніе епіскопской тайной исповѣди въ исторіи покаянной дисциплины было бы очень велико. Если же, имѣя въ виду господствующій характеръ покаянной дисциплины публичный (начиная съ исповѣди, кончая примиреніемъ съ церковю), тайную исповѣдь, совершающую древними епіскопами, мы признаемъ лишь замѣнной публичнаго въ первомъ моментѣ покаяннаго процесса, то значеніе тайной исповѣди будетъ гораздо скромнѣе: она не означала новой системы покаянной практики подобно тому, какъ и тайная исповѣдь, совершившаяся покаяннымъ пресвитеромъ.

Итакъ естественными совершиителями таинства покаянія

¹⁾ Творенія св. Никифора Испов. ч. I, 66 стр. Житіе Никиф. гл. 70.

²⁾ Рѣчь объ этомъ во II части нашего изслѣдованія.

³⁾ Указаніе на тайную исповѣдь и тайныя епітиміи можно находить въ одномъ правилѣ патр. Никифора (пр. 10 *Pitra, Juris ec. gr. hist. et. mon.* 325), но правило говоритъ о разрѣшеніи послѣ перенесенія епітиміи; къ тому же вопросъ о подлинности этихъ правилъ нельзя считать рѣшеннымъ.

на Востокѣ въ изучаемое время и при тайной формѣ исповѣди оставались епископы. Но съ другой стороны въ периодѣ вселенскихъ соборовъ мы встрѣчаемся съ рядомъ извѣстій фактовъ, показывающихъ, что *совершителями таинства покаянія на Востокѣ бывали и пресвитеры*.

Прежде всего напомнимъ читателю сказанное раньше, что въ древнѣйшихъ монастыряхъ Египта, пока въ нихъ держалась публичная исповѣдь, ея совершителями являлись пресвитеты. Они принимали исповѣдь какъ добровольную такъ и вынужденную, налагали епитиміи, даже публичныя, сами давали и разрѣшеніе¹⁾. Къ сожалѣнію мы совершенно не знаемъ, въ какомъ отношеніи стояли эти пресвитеты къ епископамъ, единственнымъ носителямъ права вязать и рѣшить, — имѣли ли они общее, генеральное поручительство на принятие исповѣди монашествующей братіи, или поручительство носило частный характеръ и давалось въ каждомъ случаѣ нужды особо, или наконецъ (что трудно допустимо) въ этихъ случаяхъ пресвитеты выступали самостоительно. Да если-бы и извѣстно было это, здѣсь бы мы имѣли свѣдѣніе только о пресвитетахъ, совершителяхъ скриментальной исповѣди въ монастырѣ, но не въ мірской церкви. Покаянная дисциплина тамъ и здѣсь, какъ извѣстно, была неодинакова.

Однако факты совершенія исповѣди и покаянія пресвитетами извѣстны и изъ исторіи мірской церкви. Это подтверждается рядомъ свидѣтельствъ²⁾.

1. Преп. Нилъ Синайскій († 450 г.), ученикъ Златоуста, въ своемъ посланіи пресвитету Хариклію обличаетъ его за строгость въ обхожденіи съ падшими. „Какъ смѣешь ты, спрашиваетъ Нилъ Хариклія, губить человѣка, за котораго Хри-

¹⁾ См. „Исповѣдь и пок. въ др. монастыряхъ Востока“. Б. В. февр. 1905 г. 366, 380—382.

²⁾ Здѣсь мы приводимъ данные, только ясно доказывающія положеніе. Вотъ почему не повторяемъ извѣстій, приводимыхъ проф. Заозерскимъ (Прав. Об. 1885, I, 246—264) и опровергаемыхъ Суворовыимъ (Къ вопросу о тайной испов., 6—48), приводимыхъ проф. Павловымъ (Номок. при Б. Т. иов. изд. 472—474), въ Догмат. Богословіи преосв. Макарія т. IV Спб. 1852, 246 стр., прим. 672. Считаемъ непосильнымъ для себя выбрать изъ письменности периода вселенскихъ соборовъ все свидѣтельства о совершеніи покаянія пресвитетами, приводимъ извѣстія лишь въ качествѣ примѣровъ, которые во всякомъ случаѣ доказываютъ высказанное положеніе.

стосъ нимало не отрекался отдать душу свою? Почему Фавстина, съ велиkimъ смиренiemъ всенародно исповѣдавшаго прегрѣшенія свои, стараешься погрузить во многую скорбь, чего не захотѣлъ бы сдѣлать и великий Павелъ¹ относительно коринѣскаго кровосмѣсника (*πῶς τῇ περισσοτέρᾳ λύπῃ καταποτίσαι βλουδάζεις Φαυστινον, δημοσία εξομολογισμενον τὸ σφάλματα μετὰ πολλῆς ταπεινόσεως, ὅπερ Παῦλος ὁ μέγας ποιεῖσαι οὐκ ἔλετο*). Соображеніе, которое приводилъ Хариклій для оправданія своего образа дѣйствія, заключалось въ томъ, „будто бы не пріемлетъ Господь согрѣшившихъ дѣломъ и исповѣдующихся только словомъ“, „не пріемлетъ простыхъ устныхъ выражений покаянія“¹); поэтому, не соглашаясь „принимать покаянія, приносимаго на словахъ“, строгій пресвітеръ требовалъ „исповѣди дѣлами“, „строгаго покаянія“ (*μετάγοια αἱρετισίς*), вѣроятно покаянія, установленного канонами IV в. Ригоризмъ Хариклія подвижникъ сравниваетъ съ новаціанскимъ сужденіемъ о падшихъ: только новаціане отрицали всякое покаяніе по просвѣщеніи крещеніемъ, а Хариклій не признавалъ покаянія, приносимаго на словахъ. Было ли здѣсь дѣйствительное вліяніе новаціанства, изъ посланія не видно. Вѣроятно нѣть, потому что, какъ сейчасъ увидимъ, самъ преп. Нилъ недалеко стоялъ отъ пресвітера Хариклія въ вопросѣ о покаянныхъ подвигахъ: и онъ не придавалъ особаго значенія словесной исповѣди, ставя ее на послѣдній мѣстѣ среди другихъ подвиговъ покаянія. „Подлинно прекрасно, пишетъ подвижникъ, и весьма прилично душѣ сильной совершать исповѣдь дѣлами, какъ то постомъ, бѣдѣніемъ, возлежаніемъ на голой землѣ, вретищемъ, посыпаніемъ на себя пепла, щедрою и радушною милостынею и другими плодами, какихъ требуетъ строгое покаяніе. Но если по маловнимательности или по какому-либо обстоятельству, или по безсилію, или по нерадѣнію, окажется у него великий недостатокъ сказанныхъ выше пособій; то и устной исповѣди не отвергаетъ и не отвращается... Господь Иисусъ, а напротивъ того пріемлетъ и словесное покаяніе“²). Далѣе, сопоставляя словесную исповѣдь съ другими видами

¹⁾ Τοὺς γρ̄ ἔργυφ ἀμαρτήσαντας, λόγοις μόνον ἐξομολογουμένοις, οὐ προσδέχεται ὁ Κύριος... Ψιλὰ δύματα ὁ Θεὸς μετανοίας οὐ προσδέχεται...

²⁾ Τὴν γοῦν διὰ χειλέων ἐξομολόγησιν οὐκ ἀποβάλλεται... ἀλλὰ καὶ τὴν διὰ λόγου μετάγοιαν δέχεται.

покаянія, онъ сравниваетъ ее съ ничтожными приношениями бѣдныхъ людей, которыхъ допускались закономъ Моисеевымъ и принимались Господомъ,—съ даромъ власами козими, ничего не стоящими въ сравненіи съ дорогимъ виссономъ и золотомъ (Исх. XXV, 4),—съ голубемъ, горлицей и малой долей пшеничной муки (Лев. XIV, 21—22), взамѣнъ жертвенныхъ животныхъ,—съ двумя лентами евангельской вдовицы. Изъ всего этого видно, что здѣсь преп. Нилъ Синайскій приближался къ Хариклію въ оцѣнкѣ словесной исповѣди, какъ подвига покаянія, придавая ей *самое малое значение* тогда какъ Хариклій не придавалъ еї *никакого значения*. А отличие его воззрѣнія отъ новаціанской доктрины громадное: новаціане *отрицали всякое покаяніе для примиренія съ церковью*, пресвитеръ Хариклій *отрицалъ только низшій подвигъ покаянія* въ формѣ словесной исповѣди. Заканчивается посланіе такими словами: „и ты, старецъ (*πρεσβύτα*) не уничижай, но паче прими, возлѣлъ сердце сокрушенное и смиренное, ободри и спаси его, не плодовъ только полныхъ престѣяніями требуя отъ падшихъ и взыскуя ихъ въ дѣлахъ подвижническихъ, но приемля и слова сокрушающихъ о грѣхѣ своемъ и съ великимъ смиреніемъ исповѣдующихъ тебѣ содѣянное ими худо“ ¹⁾.

Мы съ намѣреніемъ такъ подробно передаемъ посланіе къ Хариклію, такъ какъ содержащееся въ немъ свидѣтельство объ исповѣди, хорошо известное въ литературѣ, подвергается совершенно несходнымъ толкованіемъ. Проф. Н. А. Заозерскій заявляетъ, что посланіе съ полной ясностью свидѣтельствуетъ о томъ, насколько обыкновенно пресвитеры времени преп. Нила практиковали вязательную власть на исповѣди.... Въ посланіи нѣть и намека на то, чтобы примѣненіе пресвитеромъ вяжущей и рѣшительной власти составляло предметъ сомнѣнія“ ²⁾.

Проф. Н. С. Суворовъ даетъ иное, не совсѣмъ ясное толкованіе всего свидѣтельства. Онъ разсуждаетъ такъ. Въ посланіи не говорится ни слова о власти вязать и рѣшить, не при-

¹⁾ *Migne*, P. G. LXXIX, 496—500. Славянскій перев. въ Кормчей, ч. I, гл. 41, у Ник. Черног. въ 51 словѣ Пандектъ 600 об.—605 об. Далѣе у Ник. есть еще выписка изъ Нила о покаяніи: русскій переводъ въ Твор. Нила Синайскаго при М. Д. Ак. ч. III, 338—344.

²⁾ Прав. Обозр. 1885, I, 260 „Покаяніе и судъ въ древней церкви“.

водится евангельскихъ мѣстъ объ этомъ, что обыкновенно встрѣчается въ статьяхъ о покаяніи. А послѣ ряда соображеній заключаетъ, что невозможно придавать свидѣтельству Нила толкованіе проф. Заозерскаго. Соображенія ученаго слѣдующія. 1) Въ V столѣтіи было много новаціанъ. „Пресвитеръ можетъ быть не чуждый новаціанскаго ригоризма, на что *повидимому* указывается въ самомъ посланіи Нила, отказалъ кающемся грѣшнику въ принятіи въ церковь, мотивируя свой отказъ тѣмъ, что исповѣди или покаянія на словахъ, хотя бы и публичнаго, недостаточно, что требуется точное покаяніе, установленное канонами IV в.“ 2) Ниль, ученикъ Златоуста, признававшаго главнымъ моментомъ покаяніе искреннее намѣреніе или желаніе кающагося, возмущенъ былъ поступкомъ Хариклія въ отношеніи къ кающемся добровольно обнаружившему искреннее раскаяніе во грѣхѣ, исповѣдавшему публично, хотя и не обязаннаго къ этой исповѣди по существовавшему въ то время церковному порядку. 3) Хариклій, біографія котораго неизвѣстна, былъ можетъ быть покаяннымъ пресвитеромъ, должность котораго, упраздненная патріархомъ Нектаріемъ въ Константинополѣ, не сразу исчезла въ остальныхъ церквяхъ Востока. 4) Не невозможно, что раскаявшійся публично грѣшникъ желалъ на ряду съ другими приступить къ евхаристіи и не былъ допущенъ Харикліемъ. Но это должно было показаться слишкомъ суровымъ Нилу, раздѣлявшему воззрѣніе Златоуста, что для допущенія къ евхаристіи и для очищенія грѣха достаточно искренняго раскаянія и исповѣди¹⁾.

Вотъ сужденія ученыхъ по части приведенаго посланія Нила Синайскаго. Остановимся на соображеніяхъ проф. Суворова. Изъ анализа посланія видѣли мы, что крайне сомнительно, будто Хариклій, отрицавшій самое маловажное средство покаянія (словесную исповѣдь), зараженъ былъ новаціствомъ, вовсе отрицавшимъ покаяніе, какъ средство примиренія съ церковею. На этомъ не настаиваетъ и проф. Суворовъ, а потому и вся справка его не имѣть значенія. Можетъ быть ученый желаетъ объяснить ею снисходительность преп. Нила какъ и Златоуста. Но возникаетъ еще вопросъ, былъ ли Ниль синайскій тѣхъ же воззрѣній на покаяніе, что и Златоустъ. Изъ содержанія разобраннаго посланія мы видѣли,

¹⁾ Къ вопросу о тайной исповѣди, 48—51, ср. 18⁰, прим.

что самъ Нилъ оказывалъ рѣшительное предпочтеніе строгому покаянію, покаянныи подвигамъ предъ словесной исповѣдью, которую онъ допускаетъ какбы по снисхожденію къ немоющи человѣческой природы. Между тѣмъ Златоустъ словесную исповѣдь едва ли случайно ставить на первомъ мѣстѣ среди подвиговъ покаянія. И вообще нельзя назвать удачнымъ приема судить о воззрѣніяхъ преп. Нила по твореніямъ Златоуста, какъ будто отъ него самого ничего не осталось кромѣ разбираемаго посланія да извѣстія, что онъ былъ ученикъ вселенскаго витіи¹⁾). Далѣе, предположенія, будто Хариклій былъ одинъ изъ покаянныхъ пресвитеровъ, будто Фавстина онъ не допустилъ до евхаристіи, когда тотъ готовился въ церкви приступить къ ней—предположенія эти остаются предположеніями, ни откуда не вытекающими, не имѣющими ни малѣйшаго основанія въ текстѣ посланія преп. Нила. Наконецъ всѣ эти соображенія не могутъ ослабить свидѣтельства самого факта: пресвiterъ Хариклій (по какимъ бы мотивамъ онъ ни дѣйствовалъ) не примирilъ съ

¹⁾ Въ другихъ своихъ посланіяхъ преп. Нилъ не разъ перечисляетъ тѣ же подвиги покаянія, что и въ посланіи къ Хариклію: вретище, пепель, раздрание одеждъ плачъ (Lib. III ер. 43, col. 412; р. п. III, 236), молитвы, посты, плачъ, исповѣдь, бдѣніе, возложение на голой землѣ, слезы и такъ далѣе (Lib. III, ер. 171, col. 464; р. п. III, 300). Однако пресвiterу Андрею подвижникъ пишетъ: „Спасается поникшій не за дѣятельную добродѣтель (*οὐ διὰ πρᾶξην ἀρετὴν*), не за совершение божественныхъ дѣлъ, но по Божію человѣколюбію, за сознаніе съ великимъ смиренiemъ и сокрушенiemъ сердца исповѣдающаго собственныя грѣхопаденія. Такъ поникшій очами спасается покаяніемъ и самымъ глубокимъ сокрушеніемъ“ (Lib. III, ер. 33, col. 393; р. п. III, 217 — 218). Съ сокрушеніемъ должна соединяться исповѣдь: „Содѣлайся обвинителемъ самого себя... и улучить спасенія. Примемъ и исповѣдь твою и смиренномудріе“ (Lib. II, ер. 303, col. 349; р. п. II, 163). „Богу угодно, чтобы мы подали Ему только малый предлогъ и самъ уже дѣлаетъ все прочее для нашего спасенія... Какой же, скажи мнѣ, трудъ, какая тягость грѣшнику узвѣрить себя, что онъ—грѣшникъ и сказать это предъ Богомъ и просить себѣ прощенія“ (Lib. II, ер. 326; col. 360; р. п. II, 176). Въ приведенныхъ текстахъ воззрѣвія преп. Нила на покаяніе не совсѣмъ тѣ, что въ разобранномъ посланіи къ Хариклію. Однако они не противорѣчатъ послѣднему. Вообще воззрѣнія Нила можно представить такъ: съ одной стороны подвижникъ признаетъ нормальными покаянныи подвиги, а съ другой такое же важное значеніе придаетъ чувству сокрушенія,вшедшему свое выраженіе въ словесной исповѣди. Значеніе послѣдняго таково, что по мѣрѣ его Господь и даетъ прощеніе.

церковью Фавстіна, исповѣдавшаго грѣхи свои предъ нимъ даже всенародно. Несомнѣнно, онъ употребилъ здѣсь вяжу-щую власть (какую же иначе?). Преп. Ниль Синайскій, по-рицая неумѣренную строгость Хариклія, совѣтуетъ ему охотно и сострадательно принимать падшихъ, т. е. примѣнять рѣшающую власть (какую же еще?). Что здѣсь нѣть прямого упоминанія о власти вязать и рѣшить, нѣтъ текстовъ, это правда. Но изъ этого обстоятельства не слѣдуетъ отвергать тоже несомнѣнной истины, что преп. Ниль не выказалъ ни малѣйшаго „намека на то, чтобы примѣненіе пресвитеромъ вяжущей и рѣшительной власти составляло предметъ со-мнѣнія“, что (—иными словами) онъ ни словомъ не указалъ строгому пресвитеру его некомпетентности въ этомъ отно-шениі, что естественно было бы указать, защищая по его мнѣнію несправедливо осужденного Фавстіна.

Изъ разобраннаго посланія можно заключать, что пресви-теръ Хариклій принималъ падшихъ въ церковь, осуществлялъ право вязать и рѣшить, при этомъ выслушивалъ даже публичную исповѣдь, что въ древней церкви было функціей чисто епископской. Это можетъ свидѣтельствовать объ уча-стії пресвитеріата V стол. въ покаянной дисциплинѣ, по край-ней мѣрѣ—мѣстнаго, къ которому принадлежалъ Хариклій.

Покаяніе грѣшниковъ принимали также пресвітеры Пелусійской церкви. *Исидоръ Пелусіотъ* въ одномъ изъ посла-ній своихъ къ Зосимѣ, недостойному пресвітеру Пелусій-ской церкви, обличаетъ его въ слѣдующемъ проступкѣ, ко-торый подвижникъ узналъ отъ посторонняго надежнаго сви-дѣтеля: „взявъ нѣсколько рыбъ у одного нарушившаго клятву, (Зосима) осмѣлился своею властью разрѣшить его отъ грѣха“¹⁾. Обличая пресвітера, преп. Исидоръ выясняетъ всю неблаговидность дѣйствій Зосимы. „Нарушителя клятвы разрѣшаетъ отъ вины не то, что ты умилостивленъ да-рами, а то, что потерпѣвшій обиду отъ нарушенія имъ клятвы получилъ назадъ свою собственность“. Не совѣтуя ради гнуснаго прибытка извращать и перетолковывать божественные глаголы, которые виновнымъ повелѣваютъ са-мымъ дѣломъ оправдываться предъ обиженными, преп. Иси-доръ приводить эти божественные глаголы съ своими ком-

¹⁾ ...οι ἵχθυς ὀλίγους εἰληφὼς παρέ τινος ἐπιφρίσατος ἀπολέπαι αὐτὸν. τούτε ἐπὶ τοῖς τοῦ ἀμαρτήματος ἐγόλιησας.

ментаріями: „ибо сіе: аще свяжете сказано о согрѣшающихъ, а сіе: аще разрѣшице о пришедшихъ въ раскаяніе (Мѳ. XVIII, 18)... А если думаешь, что освященнымъ дано такое право разрѣшать, когда согрѣшившіе и не стараются загладить согрѣшенія, то постановленіе Божіе окажется самоуправнымъ, имѣющимъ въ виду только выгоду священства, а не обращающимъ вниманіе только на обиженныхъ, да иувѣнчанные служеніемъ священства признаны будуть самыми жестокими и безчеловѣчными, какъ не всѣхъ разрѣшающіе отъ вианы... Ужели когда клятвопреступникъ богатъ и приносить даръ іерею, разрѣшается, а когда бѣденъ и не приносить дара, подлежитъ отвѣтственности?“ Съ силой отвергши такое предположеніе, преп. Исидоръ подробно описываетъ моментъ разрѣшенія отъ грѣха, касаясь и самого апостольского права вязать и рѣшить. Онъ выясняетъ настоящую роль іерархического лица въ дѣлѣ примиренія грѣшника съ Богомъ, какъ только служителя, ходатая и посредника, а не сообщника, судіи и царя, а далѣе, приведя слова Спасителя—Іоанна, XX, 23,—истолковываетъ ихъ въ томъ смыслѣ, что Зосима и не можетъ обладать высокимъ даромъ по своему нравственному недостоинству (обстоятельство объ этомъ ниже) ¹⁾.

Безъ всякаго сомнѣнія дѣло здѣсь идетъ о полномочномъ разрѣшениі отъ грѣха, о правѣ рѣшить, которымъ неумѣстно воспользовался недостойный пресвитеръ Зосима. Неумѣстность заключалась въ томъ, что разрѣшеніе грѣшнику онъ далъ безъ его раскаянія. Грѣхъ клятвопреступника очевидно не составлялъ тайны, такъ какъ здѣсь оказалось пострадавшимъ материально постороннее лицо. Но невидно изъ посланія, приносиль ли клятвопреступникъ публичную или тайную исповѣдь, проходилъ ли вообще покаяніе. Только ясно, что не было тайною то, что побуждало пресвитера разрѣшить нераскаяннаго клятвопреступника,—это подарокъ въ видѣ нѣсколькихъ рыбъ. Замѣчательно, что, возвставая противъ незаконности дѣйствій Зосимы, которая были самостоятельны (*то же єсть бои*), преп. Исидоръ, не указываетъ, что онъ какъ пресвитеръ, не имѣть апостольского права вязать и рѣшить (которое принадлежитъ епископамъ).

¹⁾ Migne, P. G. LXXVIII, 940—944; (Lib. III, 260); р. п. II, 286—287.

напротивъ онъ останавливается на этомъ правѣ и моментѣ разрѣшенія грѣховъ. Къ чему бы это разъяснить Зосимѣ, еслибы преп. Исидоръ видѣлъ волющее нарушеніе каноновъ въ самой попыткѣ пресвитера отпустить грѣхъ клятво-преступнику? Ясно, что преп. Исидоръ молчаливо признаетъ за пресвитерами право (если не вполнѣ самостоятельное, то по крайней мѣрѣ по общему поручительству епископа) вязать и рѣшить. Правда, онъ не считаетъ Зосиму обладателемъ этого права, но по другимъ основаніямъ,—не по недостаточности его іерархического положенія, а по причинѣ его нравственной негодности.

Тотъ же св. отецъ писалъ пресвитеру Ираклиду, „что увѣщателю (*λαραιμέτης*) надлежить не бить, не бранить (согрѣшающихъ), не доходить до рукъ, но обличать только съ дерзновеніемъ, ничего не уважая и не боясь“. Учителю (*διδάσκαλος*) нужно вести только жизнь неукоризненную. Всльдѣ за тѣмъ преп. Исидоръ опровергаетъ возраженія, которыя предвидѣлъ со стороны пресвитера. Ясно, что пресвитеръ Ираклидъ завѣдывалъ публичнымъ покаяніемъ и обращался съ кающимися слишкомъ круто, нарушая 27 апост. правило ¹⁾.

Сохранилось посланіе обѣ исповѣди, надписываемое именами—то Іоанна Дамаскина, то Симеона Нового Богослова, гдѣ устанавливается слѣдующая историческая послѣдовательность въ передачѣ апостольского права вязать и рѣшить. Это право, передано, по мнѣнію автора, апостолами только епископамъ, преемствовавшимъ имъ по каѳедрамъ. Отъ епископовъ вслѣдствіе развращенія и паденія ихъ перешло къ пресвитерамъ безупречной жизни. Но когда порча коснулась и ихъ, апостольское право перенесено было на избранный народъ Божій,—на монаховъ. Отмѣчено, что въ такомъ представлениі о передачѣ власти ключей содержится грубая догматическая ошибка, будто эта власть была передана апостолами не всѣмъ епископамъ; справедливо отчасти, что здѣсь мы знакомимся не съ дѣйствительными историческими фактами, а только съ представленіями людей о томъ, какъ должны были совершаться эти факты ²⁾. Но то и другое не

¹⁾ Впослѣдствіи того же предмета касалось 9 прав. Двукр. собора.

²⁾ Изслѣдованию этого посланія посвящена книга К. Голля, *Entusias-*

лишаетъ разбираемаго показанія всякой исторической цѣнности. Авторъ, кто бы онъ ни былъ, писавшій въ X или XI стол., самъ ревностный сторонникъ монашеской исповѣди, едвали не зналъ вѣрно, чими непосредственными наслѣдниками права вязать и рѣшить являлись иноки—духовники. Онъ могъ ошибаться доктринальски и исторически, говоря о временахъ давно прошедшихъ, но сказать, что монахи переняли апостольскую власть отъ пресвитеровъ, тогда какъ пресвитеры и не были никогда обыкновенными совершилелями исповѣди, едва ли бы онъ былъ въ состояніи. Это была бы чистая выдумка, компрометирующая ту самую мысль, въ защиту которой написано все посланіе. Намъ кажется, изъ него можно сдѣлать такое заключеніе, что въ ближайшую эпоху къ тому времени, когда исповѣдью завладѣли монахи, т. е. къ эпохѣ иконоборческой, фактическими совершилелями ея въ церкви были лица преимущественно пресвитерскаго сана, чаще по крайней мѣрѣ, чѣмъ епископы.

Теперь мы можемъ подвести *итоги сказанному* о пресвите-рахъ совершилеляхъ покаянія и исповѣди въ восточной церкви периода вселенскихъ соборовъ.

Органомъ сакраментальной исповѣди въ церкви того времени былъ епископъ, совершившій и публичное покаяніе, принимавшій и тайную исповѣдь. Но рядомъ съ нимъ въ качествѣ совершилелей покаянія всгрѣчаются и пресвитеры. Приведенные выше извѣстія показываютъ, что какъ въ египетскихъ монастыряхъ IV в., такъ и въ церкви IV, V, VIII. и IX вв. пресвитеры принимали публичную исповѣдь, производили публичный судъ по обвиненіямъ въ грѣхахъ явныхъ, подвергали грѣшниковъ епитиміямъ публичнымъ и тайнымъ и слѣдили за ихъ выполненіемъ, разрѣшали отъ грѣховъ, однимъ словомъ осуществляли апостольскую власть вязать и рѣшить. Приведенные свидѣтельства не даютъ отвѣтовъ на много вопросовъ, вызываемыхъ тѣмъ фактъ, который ими констатируется. Но это обстоятельство не можетъ говорить противъ самого факта. Первый вопросъ: Когда совершилелями таинства покаянія стали являться пресвитеры, всѣ ли пресвитеры въ силу своего сана получили на это право и

mus und Bussgewalt... Переводъ его см. *Суеворовъ*, Къ вопр. о тайн. испов. 58—68. Ср. *Павловъ*, Номок. при Б. Требн., 477.

были самостоятельны въ своей практикѣ, или только нѣкоторые избранные, получавшіе полномочіе отъ епископовъ. Болѣе или менѣе вѣроятное предположеніе однако можно сдѣлать на этотъ счетъ, руководясь косвенными соображеніями. Покаянный пресвитеръ обыкновенно поставлялся епископомъ, следовательно онъ не имѣлъ самостоятельной власти и трактовался какъ епископскій делегатъ. Вообще при ясномъ воззрѣніи древней церкви на власть ключей, какъ на принадлежность именно епископскаго сана, самостоятельная покаянная практика пресвитеровъ могла быть только злоупотребленіемъ. Въ X—XII вв. наблюдается на Востокѣ любопытное явленіе, что мірскіе священники не допускаются до духовнической практики церковной власти и рѣшительно не признаются въ качествѣ духовниковъ самими мірянами¹⁾. Невозможно допустить, чтобы покаянная практика, когда то широкая, могла быть потеряна священниками приблизительно около X стол., еслибы такою она была ранѣе. Если прекращена она административными усиленіями высшей власти, то являются вопросы, чѣмъ такая мѣра могла быть вызвана и почему этого крупного факта нигдѣ не отмѣчено. Если она умерла естественною смертью и самъ народъ проникая такими симпатіями къ монашеству и отвращеніемъ къ клиру, что не шелъ на исповѣдь не только къ бѣлымъ священникамъ, но и къ епископамъ, не имѣвшимъ монашескаго постриженія, то и здѣсь можетъ быть высказанъ рядъ неразрѣшимыхъ недоумѣній. Вѣроятнѣе думать, что самостоятельной покаянной практики, принадлежащей всѣмъ пресвитерамъ, въ церкви периода вселенскихъ соборовъ не существовало. Совершителями покаянія были скорѣе далеко не всѣ пресвитеры, а лишь нѣкоторые, являвшіеся delegatами епископовъ. Но тогда возникаетъ новый и тоже не разрѣшенный вопросъ,—какое это было поручительство: генеральное или общее, которое давалось восточными іерархами по-

1) „Священникъ мірской, имѣющій жену, не можетъ быть духовникомъ“ (*Juris ecclesiast. hist. et mon.* II, pp. 341—342, пр. 156) говорится въ правилахъ, известныхъ съ именемъ п. Никифора.—Вальсамонъ пишетъ, что „весьма неохотно, позволю даже сказать, нигдѣ никто не открываетъ своихъ помысловъ епископу или священнику, если онъ не монахъ“ *Толк. на 6 пр. Каре. Соб. Ролл. к. Погл.*, III, 312 Ср. *Толк. на 52 пр. апост. Ibid. I*, 70 и др. Подробнѣе объ этомъ будетъ во второй части изслѣдованія.

слѣдующаго времени духовникамъ вмѣстъ съ особой грамотой, или же извѣстный пресвитеръ при епископѣ употреблялся для совершения покаянія по желанію послѣдняго, когда тому было недосугъ или почему-либо нельзѧ было примирять самому кающагося съ церковю. Въ этомъ случаѣ согласно съ 6 и 7 прав. Карѳагенскаго собора пресвитеръ дѣйствительно ничего не совершалъ безъ воли епископа. Изъ примѣра Пелусійскаго пресвитера Зосимы, разрѣшившаго не раскаяннаго клятвопреступника своею властью, выходитъ скорѣе, что онъ имѣлъ поручительство общее, генеральное. Но обобщать единичный фактъ, притомъ изъ исторіи такой мѣстной церкви, дисциплина которой завѣдомо была расшатана,—въ свидѣтельство для характеристики церковной дисциплины всей восточной церкви за длинный періодъ времени никакъ нельзѧ. Только выводъ изъ свидѣтельства „посланія объ исповѣди“, что пресвитеровъ—совершителей покаянія въ иконоборческую эпоху было сравнительно много, заставляетъ склоняться въ пользу общаго поручительства.

Проф. Павловъ и Алмазовъ, относящіе древнѣйшій чинъ и руководство тайной исповѣди (Номоканонъ Іоанна Постника) къ VI—VII вв., такъ увѣренно говорятъ о духовникахъ въ періодъ вселенскихъ соборовъ по крайней мѣрѣ въ указанныя столѣтія, точно это фактъ доказанный. Между тѣмъ на духовниковъ, т. е. пресвитеровъ—совершителей тайной исповѣди за это время мы не знаемъ указаній. Совершавшіе покаяніе пресвитеры, которыхъ оба ученые очевидно отождествляютъ съ духовниками, представляютъ иное явленіе. Прежде всего нигдѣ ни одни изъ этихъ пресвитеровъ не называются духовникомъ или отцемъ духовнымъ (*πατέριος πατήρ*) и отождествленіе въ данномъ случаѣ является совершенно произвольнымъ. Изъ разобранныхъ извѣстій IV—V стол. не видно и того, чтобы пресвитеры были совершителями именно тайной исповѣди, каковы и есть духовники, а относительно иѣкоторыхъ изъ нихъ извѣстно обратное,—приятие исповѣди публичной. Наконецъ духовничество предполагаетъ цѣлую систему нравственно-бытовыхъ отношеній между духовнымъ отцемъ и дѣтьми, очень сходную, почти тождественную съ той, какая существовала въ институтѣ монастырскаго старчества,—систему, на которую и намека иѣтъ въ разобранныхъ показаніяхъ преп. Нила и Исидора.

Проф. Павловъ повидимому предполагаетъ эти нравственно-бытовыя 'отношения, когда говорить, что духовниками мірянъ вслѣдъ за уничтоженіемъ должности покаяннаго пресвитера были приходскіе священники. Но проф. Суворовъ основательно выяснилъ въ отвѣтъ на эту гипотезу, что приходская жизнь въ восточной церкви развилась значительно значительно позже¹⁾.

Но если нельзя отождествлять этихъ пресвитеровъ съ духовниками, то не одно ли и тоже они съ покаяннымъ пресвитеромъ? Строго говоря, нѣтъ. Покаянный пресвітеръ совершилъ лишь частную исповѣдь, а не публичную, онъ только наблюдалъ за кающимися, не имѣя повидимому власти разрѣшать ихъ отъ грѣховъ. Такимъ образомъ относительно IV и V стол. остается въ полной силѣ выводъ проф. Суворова, что тогда не было связи между пресвітерскимъ саномъ и тайною исповѣдью.

Въ концѣ періода всел. соборовъ, когда публичная исповѣдь окончательно исчезла и замѣнилась тайною, несомнѣнно пресвітеры являлись ея совершиителями, но здѣсь они дѣйствовали не одни. У преп. Феодора Студита они являются въ срединѣ между епископами съ одной стороны, простыми монахами съ другой. Указанный выводъ проф. Суворова имѣетъ значеніе и здѣсь, что тогда (въ к. VIII—нач. IX вв.) не было исключительной связи между пресвітерской степенью и тайной исповѣдью.

Миѣніе проф. Павлова, что носителями духовной власти вязать и рѣшить были и признавались только лица имѣвшія священный санъ, т. е. епископы, дѣйствовавшіе этою властью въ области вѣшняго формального суда церкви, и пресвітеры-духовники, проявлявшіе ту же власть на тайномъ судѣ исповѣди—опровергается съ двухъ сторонъ: мы видѣли епископовъ, принимающихъ тайную исповѣдь, и пресвітеровъ, выслушивающихъ исповѣдь открытую; наконецъ мы не видѣли возможности признать существованіе института—духовника въ періодъ вселенскихъ соборовъ.

Проф. Суворовъ считаетъ единственными совершиителями тайной исповѣди въ періодъ вселенскихъ соборовъ монаховъ,—независимо отъ того, имѣли они священный санъ

¹⁾ Вопр. о Номок. Іоанна Постн., 70—73.

или нѣтъ. Что они принимали тайную исповѣдь мірянъ, несомнѣнно. Что они разрѣшали ихъ отъ грѣховъ, очень вѣроятно. Но разъ мы имѣемъ данные, доказывающія принятіе тайной исповѣди самими епископами, разъ носители власти ключей непосредственно сами (хотя бы и не каждый разъ такъ) осуществляли эту власть—вязали и рѣшили, были органомъ тайной исповѣди,—то, разумѣется, мы не имѣемъ права признавать старцевъ совершившихъ тайной исповѣди за церковный ея органъ, или даже за сурогатъ этого органа, по крайней мѣрѣ до тѣхъ поръ, пока не признала ихъ такими сама церковная власть.

(*Окончаніе слѣдуетъ*).

С. Смирновъ.





Кто совершил таинство покаяния въ древней церкви?¹⁾

Особенности покаянной дисциплины въ церкви, благопріятствовавшія распространению среди мірянъ монастырской покаянной дисциплины.—Сравненіе той и другой.—Разстройство церковной дисциплины на Востокѣ.—Невыясненность церковного ученія о правѣ взять и рѣшить.—Иконоборческія времена.—Разладъ іерархіи и монашества (партия студентовъ).—Разладъ подготовлялся давно.—Усиленное вмѣшательство монастырскихъ старцевъ въ дѣло исповѣди и покаянія мірянъ.—Распоряженіе патр. Никифора.—Черты покаянной дисциплины въ иконоборческую эпоху.—Заключеніе.

Исторію покаянной дисциплины въ древней восточной церкви мы начали затѣмъ, чтобы объяснить фактъ исповѣди мірянъ предъ монастырскими старцами и напередъ уже сдѣлали предположеніе, что фактъ этотъ свидѣтельствуетъ о томъ, что покаянная дисциплина организована была въ церкви хуже, чѣмъ въ монастырѣ, что въ офиціальной церкви, если можно такъ выразиться, не хватало тайной исповѣди и покаянія²⁾). Изложивъ теперь исторію исповѣди и покаянія въ древней церкви Востока, въ особенности же исторію ихъ органа, мы видимъ, что дѣйствительно здѣсь было не мало условій, благопріятствовавшихъ развитію монастырской покаянной дисциплины на счетъ церковной.

И прежде всего покаянная дисциплина въ древней церкви не была однообразною повсемѣстно. Это зависѣло отъ того, что она быстро и живо развивалась и могло бы считаться лишь благопріятнымъ для нея признакомъ. Но это обстоятельство съ другой стороны содѣствовало наглядному представлению, что покаянная церковная дисциплина не есть

¹⁾ Окончаніе, см. мартъ, апрель.

²⁾ См. „Исповѣдь мірянъ предъ старцами“, Б. В. 1905, сент. 37 стр.

нѣчто неизбѣжно однообразное и общеобязательное,—тому, что монашество пошло своимъ, совершенно отличнымъ путемъ въ дѣлѣ выработки покаянной дисциплины, не считаясь, можно сказать, съ тѣмъ, какъ строилась и на чёмъ стояла покаянная дисциплина въ церкви.

У тайной исповѣди въ восточной церкви изучаемаго периода не было особаго, специального органа, соотвѣтствовавшаго образу „наставника и руководителя“ Климента Александрійскаго или „опытнаго врача“ Оригена. Между тѣмъ тайная исповѣдь есть актъ добровольный по существу и въ первое время, когда институтъ этотъ только возникъ и распространялся въ церкви, было необходимо, чтобы вѣрующій имѣлъ индивидуальнаго духовнаго руководителя, съ которымъ былъ бы связанъ неразрывными узами нравственныхъ отношеній, для того чтобы вѣрующій понесъ ему тайны сердечныя или вѣдомыя только Богу грѣшныя дѣла свои. Монастырская покаянная дисциплина имѣла въ этомъ отношеніи всѣ преимущества: она тѣсно была связана съ институтомъ монастырскаго старца, непосредственно выростала изъ старческаго пастырства. И все то громадное значеніе, которое имѣло старчество въ монастырской жизни, и та великая слава, которую оно стяжало во всей церкви, содѣйствовали процвѣтанію тайной монашеской исповѣди на Востокѣ.

Нельзя также не видѣть, что самые принципы, положенные въ основу церковной и монашеской исповѣди, имѣли разную степень жизненности, что въ концѣ концовъ обусловливало всю исторію покаянной дисциплины въ церкви и въ монастырѣ. Церковь выходила изъ мысли, что она есть общество святыхъ и что христіанинъ долженъ жить безъ грѣха. Наименѣе терпимымъ признавался грѣхъ открытый, затрогивающій достоинство и доброе имя церкви. Вѣрующій долженъ быть прежде всего безпороченъ какъ членъ церкви,—это внушилось всѣмъ укладомъ церковно-покаянной дисциплины. Выдѣлены были лишь три каноническихъ смертныхъ грѣха. И грѣхъ, принуждающій вѣрующаго къ покаянію, церковь представляла экстраординарнымъ явленіемъ. Но это было представление, далеко не соотвѣтствовавшее практикѣ, не оправдываемое жизнью. И вотъ почему вся исторія церковной покаянной дисциплины есть исторія ея ослабленія: жизнь всегда была несравненно ниже нормы, требуемой

канонами, и фактически каноны, касающиеся исповѣди и покаянія, никогда не имѣли полной силы въ примѣненіи къ жизни. Это были законы черезчуръ строгіе, почти не выполнимые. Публичность исповѣди и покаянія, рассчитанная на геройство христіанъ эпохи гоненій, становилась трудною, какъ только наступалъ болѣе или менѣе продолжительный миръ церкви, особенно же когда церковь восторжествовала и наполнилась вѣрующими по обязанности. Эта основная черта офиціальной покаянной дисциплины, свидѣтельствующая о ея формальномъ характерѣ и судебныхъ ея задачахъ, вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ знать, что церковь хотѣла удерживать грѣховную волю стыдомъ публичнаго разглашенія преступленій. Но естественнымъ слѣдствіемъ этого было то, что большая часть человѣческихъ грѣховъ, грѣховъ тайныхъ, ускользала отъ контроля церкви, они оставались безнаказанными и неисцѣленными.

Монашество исходило изъ другого, совершенно противоположнаго принципа, который формулированъ преп. Ефремомъ Сириномъ: „вся церковь есть церковь кающихся, вся она есть церковь погибающихъ“¹⁾. Покаянное настроеніе есть нормальное настроеніе каждого вѣрующаго. Грѣхъ при этой системѣ рассматривается съ точки зрењія субъективной, безъ всякаго отношенія къ церковному обществу. Грѣхъ—личная болѣзнь души вѣрующаго и потому заслуживаетъ вниманія во всѣхъ своихъ видахъ, на всѣхъ ступеняхъ своего развитія, не только тогда, когда человѣкъ готовъ умереть второю смертю, но и когда онъ только началъ болѣть,—въ этомъ случаѣ грѣхъ заслуживаетъ можетъ быть большаго вниманія потому, что легче возможно его исцѣленіе. Вотъ почему монашеская исповѣдь охватывала всѣ грѣхи всѣхъ вѣрующихъ, не различая явныхъ грѣховъ отъ тайныхъ, тяжкихъ отъ легкихъ, смертныхъ отъ простительныхъ. Всякій вѣрующій долженъ каяться, потому что каждому грозитъ погибель. Стоя на пониженній точкѣ зрењія на силы человѣческой природы, даже возрожденной во Христѣ, монашество сдѣлало еще важный шагъ въ развитіи своей покаянной дисциплины. Оно создало дисциплину болѣе легкую: тайную и всегда добровольную исповѣдь вмѣсто явной и нерѣдко принуди-

¹⁾ Твор. р. II, 181.

тельной и болѣе краткое срокомъ покаяніе. Оно обращало внимание не на покаянные подвиги, а на покаянное настроение. Въ общемъ дисциплина эта оказалась болѣе жизненной, чѣмъ церковная¹⁾.

Мы сказали, что жизнь вѣрующихъ была всегда ниже нормы требуемой канонами и послѣдніе фактически никогда не имѣли полной силы въ примѣненіи къ жизни. Уже въ этомъ обстоятельствѣ лежалъ залогъ разстройства древней покаянной дисциплины въ восточной церкви. Но для этого были и другія условія. Главное изъ нихъ—низкіе нравы духовенства.

Извѣстія о разстройствѣ покаянной дисциплины въ церкви начинаются рано. Кромѣ приведенного свидѣтельства у историка Созомена (въ разсказѣ объ уничтоженіи должности покаянного пресвитера)²⁾, интересныя данныя по этому вопросу сообщаетъ преп. Исидоръ Пелусіотъ, извѣстный обличитель мѣстной іерархіи. Рѣзко отмѣчая паденіе нравовъ среди современаго ему духовенства,—символю и любостяжательность, роскошь и расточительность, самоуправство, гордость, властолюбіе, жестокость и угодливость сильнымъ міра³⁾,—пороки, которые вызвали то, что царская власть принуждена была заботиться объ исправленіи іерархіи, подвижникъ видѣть во всемъ этомъ причину паденія покаянной дисциплины въ церкви. Надо знать, что въ церкви издревле по образцу ветхаго завѣта существовало приношеніе о грѣхахъ,—плата со стороны кающагося совершиллю таинства покаянія. Въ Постановленіяхъ Апостольскихъ говорится: „Ты даешь священнику должное ему,—начатокъ гумна и точила и приношеніе о грѣхахъ (*καὶ περὶ ἀμαρτιῶν*), какъ посреднику между Богомъ и нуждающимися въ очищеніи и заступленіи“⁴⁾. И вотъ корыстолюбивая іерархія сдѣлала изъ покаянія важную статью дохода и нерѣдко приносila въ жертву точность каноновъ и, даже болѣе, нарушила простую справедливость. На почвѣ этихъ приношеній рано возникли

¹⁾ А раньше („Исповѣдь мірянъ предъ старцами“. Б. В. 1905 г. сент., 36—37) мы уже говорили, что монашеская покаянная дисциплина для мірянъ оказывалась и болѣе удобной.

²⁾ См. Б. В. 1906 апр. 610, прим. 1.

³⁾ См. Lib. III 222 р. п. II, 255—256. У ерр. 21; 89; 126; 268, 276 фн. 299; 400; 470. р. п. ч. III стр. 155—156 195, 214, 312—313; 317—318; 332, 391, 427.

⁴⁾ II, 35. *Pitra, juris eccl. gr hist. et monumenta*, t. I, р. 180; р. п. 65.

безпорядки и пристрастіе при совершенніи покаянія ¹⁾. А преп. Ісидоръ пишеть: въ прежнее время при древнихъ епископахъ, „и цари, впадши въ грѣхъ, уцѣломудривались, а при нынѣщихъ не бываетъ этого и съ богатыми простолюдинами ²⁾). Если же и возьмутся уцѣломудрить какого бѣдняка, то подпадаютъ упрекамъ, какъ уличаемые въ томъ же самомъ, въ чемъ осмѣливались уцѣломудрить другихъ. Но, чому страшенъ былъ прежде священникъ народу, а теперь народъ священнику“ ³⁾). Церковные учители „для любителей добродѣтели всѣ тяжелы, а къ любителямъ грѣха всѣ благосклонны. Однихъ стараются привести въ бездѣйствіе, а другихъ поощряютъ къ большей порочности, особливо же, когда течеть къ нимъ богатство“ ⁴⁾). Мы уже знаемъ примѣръ того, какъ недостойный пресвитеръ Зосима разрѣшилъ богатаго клятвопреступника за нѣсколько рыбъ ⁵⁾). Разсуждая о трудностяхъ вразумленія непокорныхъ, Исидоръ говоритъ, что нѣть тешерь и средствъ для этого. „Угрожать судомъ, но слушатели смыются на это. Извергнуть изъ церкви (*εξελαστῆσεν εἰκόνας*)? Это не трудно, но не служить къ исправленію. Еслибы осужденному кѣмъ-либо однимъ вся потомъ церковь была недоступна и вмѣстъ съ произнесшимъ этотъ

¹⁾ *Апост. Пост. II, 42. Pitra, ibid. p. 188; p. II, 72.* Здѣсь допускается возможность, что *пастыри съ діаконами за условленные подарки ложный доносъ примутъ за правду и отлучать оговоренного.—Любопытно отмѣтить для сравненія, что монашеская исповѣдь была въ то время повидимому бесплатная. По крайней мѣрѣ въ принципѣ считалось предосудительнымъ братъ деньги съ исповѣдующагося. У Никона Черногорца (Панадекты, Слово 54 fin. Ржп. М. Д. Ак. № 56, л. 662) есть такой вопросо-ответъ съ именемъ св. Анастасія Синайскаго: „Аще кто пріемлетъ исповѣди, да или даровъ ради, или по пристрастію прощаетъ чрезъ совѣсти, что убо будегъ?—Мнѣ мнится, яко обѣщикъ муцѣ есть. Нѣцій бо иногда христолюбецъ пришедъ въ Раифу исповѣдався, дасть братіамъ по златнику. Такожде же дасть и нѣкоему затворнику, и въ иощи той видѣ старецъ село полно терпія и нѣкоего глаголюща ему: изыди и жни на сей давшаго любовь и заутра старецъ призвавъ давшаго ему златникъ христолюбца и даетъ ему златникъ глаголя: „возми свое, брате, не могу тужде (чужое) терпія жати, да быхъ могъ свое истребити“.*

²⁾ *Ἐπὶ μὲν γὰρ ἐχεῖναι καὶ βασιλεῖς πταιούτες ἐσωφρονίζοντο ἐπὶ δὲ τοῦτῳ φύδε ἴδιωται πλούσιοι.*

³⁾ Lib. V, ер. 278. Migne P. G. LXXVIII, 1497—1500; р. п. III, 319.

⁴⁾ Lib. V, ер. 426. Migne Ibid., 1577; р. п. III, 404.

⁵⁾ См. Б. В. 1906 апр., 631—632.

приговоръ вознегодовали всѣ, то можетъ быть уцѣломудрившиесь, и пришелъ бы въ себя изринутый. А нынѣ однімъ человѣкомъ осужденъ, а другой нерѣдко въ тоже время ему услуживаетъ; отверста для него другая церковь, предлагаетъ ему охраненіе, дары, даже переселеніе дѣлается для изверженаго источникомъ дохода, и онъ не сказываетъ, что изверженъ какъ осужденный (*ōtī μέρ χαταγωθεῖς εἰσεβλῆθη ὁ ἀέγει*), но придумываетъ какой-либо предлогъ, по которому отошелъ добровольно. Если и спросить кто: почему? — объявляетъ что-либо странное, что принявшой его церкви кажется благовиднымъ... Падшій (*ὁ πταισας*) не дѣлается отъ сего лучшимъ; о томъ же, кто хотѣлъ его уцѣломудрить, остается мысль, что онъ — человѣкъ худой. Посему то и благоискусные учители — а таковыхъ немного — не въ состояніи уцѣломудрить согрѣшающихъ, потому что захватившіе себѣ это начальство не надлежащимъ образомъ — а таковыхъ много —... покушаются опровергать приговоры негодующихъ справедливо... Кого не должно было бы включать и въ число подчиненныхъ, тѣ осмѣливаются самовольно вступать на учительскую каѳедру и мечтаютъ владѣть алтаремъ, не овладѣвшіе самими собою, думаютъ управлять другими неспособные управлять себя самихъ; отъ нихъ то дѣла церковныя пришли въ разстройство¹⁾). Очевидно при такихъ нравахъ большей части церковной іерархіи не могли быть успѣшны строгія наказанія падшимъ со стороны немногихъ ревнителей благочестія — епископовъ: наказанный всегда могъ свести на нѣтъ наказаніе. Разстройство дисциплины сказалось и въ томъ, что падшіе безвозвранно приступали къ таинству евхаристіи, такъ что для нѣкоторыхъ іерарховъ казалось повидимому страннымъ представленіе, что согрѣшившій мірянинъ долженъ быть отлученъ отъ таинства, и тяжкіе грѣшники (напр. одинъ убійца) не считали нужнымъ скрывать своихъ преступленій и не приносили покаянія²⁾.

¹⁾ *Migne, Ibid. 937—940; lib. III ер. 259; р. п. II, 284—286.*

²⁾ *Ibid l. III, ер. 364, col. 1017; р. п. II, 360: „А согрѣшающіе и осмѣливающіеся нечистыми руками касаться пречистыхъ Таинъ... достойны тѣмочисленныхъ наказаній“. Lib. IV, ер. 181, col. 1273; р. п. III, 98, пресвитеру Іераку: Если же скажутъ, что и согрѣшающимъ мірянамъ повелѣваетъ (Господь) не преподавать Божественныхъ таинъ, не противорѣчь тому“. Lib. I ер. 297; р. п. I, 173—174 стр. *Πρὸς φονέα (Евлампію)*.*

Все это даетъ знать, что Созоменъ былъ совершенно правъ, когда писалъ, что въ его время (около полов. V в.) древность съ ея благочинiemъ и строгостью тогда начала уже мало помалу перерождаться въ безразличный и небрежный образъ жизни, что раньше было менѣе грѣховъ среди христіанъ, благодаря строгости судей. Такимъ образомъ безотрадная картина упадка покаянной дисциплины, нарисованная Исидоромъ Пелусіотомъ, не должна считаться принадлежностью только мѣстной Пелусійской церкви полов. V стол. Тоже или почти тоже было на всемъ Востокѣ того времени. А впослѣдствіи, въ концѣ періода вселенскихъ соборовъ дѣло нисколько не улучшилось. Духовенство было такое же, если только не болѣе худшее ¹⁾). Въ посланіи неизвѣстнаго автора (писанномъ императору Константину Копрониму) епископы рисуются въ очень непривлекательномъ видѣ. Они болѣе заботятся о своемъ хозяйствѣ, деньгахъ и столѣ, чѣмъ о душепопеченіи: „о душахъ пасомыхъ нѣтъ у нихъ ни малѣйшей думы“. Но это не останавливало ихъ пользоваться своею духовною властью для наложенія епитимій. Напротивъ недостойные іерархи съ особенною придирчивостью проявляли здѣсь свое право. „Какъ только замѣтятъ они, что кто-нибудь въ подвѣдомой имъ паствѣ совершилъ хотя бы малый какой проступокъ, мгновенно воспрянуть и разразятся всевозможными епитиміями, нисколько не помышляя при этомъ о дѣйствительномъ назначеніи пастырскаго служенія, относясь къ паствѣ не съ помыслами пастырей, а съ разсчетомъ наемныхъ поденщиковъ“ ²⁾). Изъ послѣднихъ словъ посланія можно видѣть и здѣсь корыстный расчетъ епископовъ, налагавшихъ епитиміи на кающихся.

Изъ сказаннаго видно, что покаянная дисциплина въ церкви своими отрицательными сторонами содѣйствовала успѣхамъ монастырской покаянной дисциплины. Къ этому надо прибавить еще и то, что и теорія, и догматическая сторона таинства, по крайней мѣрѣ касающаяся органа покаянія, не была въ церкви достаточно выработана, а въ нѣкоторыхъ формахъ

¹⁾ Объ этомъ можно читать въ кн. проф. А. И. Лебедева. Духовенство древней вселенской церкви (отъ временъ апост. до IX в.). Историч. очерки. Спб. 1905. Отд. III гл. IV. Нрав. состояніе д-ва отъ IV в. до IX.

²⁾ Migne P. G. XCIV, 329. Ср. А. И. Лебедева о. с., 390.

своего рѣшенія могла быть истолкована и истолковывалась въ пользу монашества и органа его покаянной дисциплины. *Не было достаточно выработано учение о правѣ вязать и рѣшить.* Въ III стол., вскорѣ послѣ образованія органа покаянія въ церкви—епископа, какъ это мы видѣли, право вязать и рѣшить связывается не только съ церковной должностю, но и съ личными дарованіями ея носителя. Такого воззрѣнія на Востокъ держался Оригенъ ¹⁾.

Воззрѣніе, обстоятельно развитое великимъ александрийцемъ, не разъ высказывалось и послѣ него. „Судить по зволителю на наиболѣе славнымъ и чистымъ изъ пастырей, которымъ ввѣрены ключи царствія“, пишетъ *Нилъ Синайскій* ²⁾. Приписывая власть ключей наиболѣе славнымъ и чистымъ изъ пастырей (*τοῖς διαφανεστέροις καὶ καθαροῖς τῶν ποιμένων*), синайскій подвижникъ показываетъ, что, раздѣля взглядъ Оригена, онъ только излагаетъ его своими словами. Апостольскую власть ключей преп. Нилъ связывалъ съ іерархическимъ достоинствомъ лица подъ условиемъ его нравственной пригодности.

Совершенно на той же точкѣ зрѣнія стоялъ современникъ Нила преп. *Исидоръ Пелусіотъ*. Выше ³⁾ приведено было содержаніе обличительного посланія его къ пресвитеру Зосимѣ. Обличивъ недостойнаго священника за примиреніе клятво-преступника по дару, Исидоръ выясняетъ, въ чемъ заключается право вязать и рѣшить и чѣмъ обусловливается обладаніе этимъ правомъ. „Господь изрекъ сіе (аще свяжете... аще разрѣшите...), чтобы по удовлетвореніи за отяятое, іереи, молясь и постясь вмѣстѣ съ согрѣшившими, пріобрѣтали имъ разрѣшеніе съ неба, не давая въ умѣ своеемъ и мѣста такой мысли: пойдемъ и примемъ въ наслѣдіе себѣ Божіе святилище. Ибо они служители, а не сообщники, ходатаи, а не судіи, посредники, а не цари“ ⁴⁾. Принося жертвы и о

¹⁾ См. *Б. В.* 1906 г. мартъ, 485—488.

²⁾ *Migne P. G. LXXIX* (ср. 57, lib. III) col. 417; р. п. III, 56—57.

³⁾ *Б. В.* 1906, апр. 631—632.

⁴⁾ Ἀλλὰ τοῦτο ἔφη, ὡν μετὰ τὴν ἀπολογίαν τῶν ἀποστεόθεντων συνευχόμενοι καὶ συνησεύοντες τοῖς πταισασι, λὺσιν αὐτοῖς οὐρανόθεν περίσσοντο ἐκεῖνο μῆδ' εἰς νοῦν λαμβάνοντες το· „Δεῦτε κληρονομήσομεν ἑαυτοῖς τὸ Θυσιαστήριον τοῦ Θεοῦ“. Λειτουργοὶ γάρ εἰσιν, οὐ κοινωνοί, πρέσβυτοι οὐ κηρυκοὶ μεσίταιοι βασιλεῖς.

своихъ грѣхахъ, они „не могутъ самовластно отпускать грѣхи непокаявшимся“. Но Господь „узаконилъ, чтобы они (священники) были храмомъ невинности и всякой чистоты“. И примѣнительно къ этому писатель—подвижникъ истолковываетъ слова Спасителя: „*Пріимите Духъ Свѧтъ. Имъ же отпустите грѣхи, отпustяtesя, а имъ же держите, держатся*“ (Іоан. XX, 22—23). „Посему,—разсуждаетъ Исидоръ, если ради Духа Божія пріяли власть, то грѣхами своими удаляющіе отъ себя Духа не имѣютъ сей власти, имѣютъ же только знающіе Духомъ Святымъ, кто достоинъ оставленія, и кто—осужденія. Поелику превышало это умъ человѣческій, то Утѣшитель—сообщникъ Божіей сущности и славы, содѣлался для достойныхъ Его пріятія учителемъ неизслѣдимаго уму человѣческому“ ¹⁾). Клятвопреступникъ, не удовлетворившій обиженного и покупавшій подаркомъ разрѣшеніе у Зосимы, очевидно смотрѣлъ на этотъ актъ, какъ на магической, — будто прочитавши разрѣшительную формулу надъ нимъ, пресвитеръ этимъ самъмъ непремѣнно освободить его отъ грѣха. Еслибы это было не такъ, грѣшникъ не могъ разсчитывать на прощеніе. Можетъ быть и самъ Зосима представлять актъ разрѣшенія въ такомъ же видѣ. Оправдая такой взглядъ, Исидоръ заявляетъ, что роль іерархического лица („іерея“), какъ носителя апостольского права и совершаеля разрѣшенія, гораздо скромнѣе, чѣмъ воображаетъ это Зосима, который поступкомъ своимъ нарушаѣтъ и Божескую и человѣческую правду. „Іерей“ (т. е. епископъ или пресвитеръ) не обладаетъ Божіимъ наслѣдіемъ и не можетъ ввести въ обладаніе имъ кого хочетъ: онъ только слуга Божій, а не сообщникъ Его, ходатай, а не судія, посредникъ, а не царь. Для кающагося грѣшника онъ можетъ испросить прощеніе, только самъ принявъ участіе въ покаянныхъ подвигахъ падшаго.

По мнѣнію Исидора Пелусіота не всѣ священники и имѣютъ власть ключей. Подъ священниками, не имѣющими

¹⁾ *Εἰ τοίνυν διὰ τὸ θεῖον Πνεῦμα ταύτην εἰλήφασι τὴν ἔξουσίαν, οἱ δι’ ὃν ἀμαρτάγονται, τοῦτο ἀπελαύνοντες, ταυτὴν δηλονότι τὴν ἔξουσίαν οὐκ ἔχουσιν, ἀλλ’ ἐκεῖνοι οἱ διὰ τοῦ ἀγίου Πνεύματος εἰδότες, τίνες μεν εἰσὶν ἀφέσεως, τίνες δὲ κατακρίσεως ἀξιοι. Ἐπειδὴ γὰρ τὸν ἀνθρώπινον, τοῦτο ἐπερβαίνει νοῦν, ὁ Παράκλητος ὁ τῆς θείας οὐσίας καὶ δόξης κοινωνὸς διδάσκαλος τοῖς ἀξιοῖς τῆς ἐποδοχῆς αὐτοῖς ἐγίνετο, ὃν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς οὐκ ἀφικνεῖτο.*

этой власти подвижникъ разумѣеть ближайшимъ образомъ Зосиму, который и санъ священства купилъ за деньги и вообще былъ недостойнымъ пресвитеромъ¹⁾, но очевидно въ данномъ случаѣ онъ выходить изъ того общаго положенія, что недостойный священникъ не можетъ обладать апостольскимъ правомъ. Это положеніе овъ основываеть на словахъ Господа. Грѣхи должны отпускаться Духомъ Святымъ (Іоанн. XX, 22—23), и только Имъ однимъ, потому что только Духъ Святый можетъ непосредственно открыть „іерею“, въ какомъ случаѣ надо вязать, въ какомъ слѣдуетъ рѣшить. Но, разумѣется, недостойные священники грѣхами своими удаляютъ отъ себя Духа Божія, не имѣютъ этого превышающаго умъ человѣческій вѣдѣнія и потому не обладаютъ правомъ вязать и рѣшить. Въ этихъ разсужденіяхъ христіанскаго подвижника V в. нельзя не видѣть повторенія мысли Оригена о „духовности“, о дуновеніи Іисуса и плодахъ Духа, какъ необходимыхъ условіяхъ для осуществленія власти ключей. Но изложенный взглядъ тѣмъ болѣе любопытенъ въ возрѣніяхъ Исидора Пелусіота, что цо его представлению осквернившійся священникъ оставался полномочнымъ совершилемъ другихъ таинствъ²⁾. Значить, право вязать и рѣшить или власть ключей преп. Исидоръ выдѣлялъ какъ особенное право, отличающееся отъ всѣхъ другихъ іерархическихъ правъ,—данное іерархамъ только подъ условіемъ нравственной чистоты и духовности.

Писатель нач. VI в., имѣвшій въ послѣдующее время боль-

¹⁾ Migne, P. G. LXXVIII, 257 (Epist. lib. I, ср. 111; р. п. I, 76) и многія другія письма къ пресв. Зосимѣ (см. по оглавленію), всѣ обличительного характера.

²⁾ „Іерей, если и осквернится... нерадивою жизнію, самъ за себя дасть отчетъ, но все же есть ангелъ Господа Вседержителя (Малах. II, 7), какъ по тайноводству Божественнаго ученія, такъ и потому, что служитъ спасенію многихъ“ (Lib. I, ер. 349). „Не сомнѣвайся, если и посредствомъ нѣкіихъ грѣшныхъ іероевъ подаются божественные и преестественные дарования“ (Lib. II, ср. 37 ad fin.). „Пречистыя Тайны не приемлютъ скверны, если іерей и всѣхъ людей превзойдетъ порочностью“. (Lib. III, ср. 340). Migne P. G. LXXVIII, 381, 481, 1000; р. п. I, 200—201, 303; II, 342. Интересно то, что одного и того же пресвитера Зосиму преп. Исидоръ признавалъ полномочнымъ совершилемъ таинства евхаристіи (col. 1000 и 1645; р. п. II, 342 и III, 477) и въ тоже время считалъ недостойнымъ власти ключей.

шое вліяніе на богословскую мысль и письменность Востока, *Псевдо-Діонисій Ареопагитъ* держится относительно власти ключей возрѣній, близкихъ къ описаннымъ. „Божественный іерархъ есть провозвѣстникъ богоначальныхъ судовъ (оправданій, *δικαιωμάτων*)... Какъ провозвѣстники судовъ Божіихъ (іерархи) имѣютъ силу и отлучать, (но) не такъ, чтобы премудрое богоначаліе,— выражаясь съ благоговѣніемъ,— покорно слѣдовало порывамъ ихъ неразумного гнѣва, но такъ, что они, какъ провозвѣстники воли Божіей, отлучаютъ по внушенію тайносовершительного Духа тѣхъ, кто уже осужденъ Богомъ по заслугѣ (—ссылка на Ioan. XX, 22—23). И тому, кто просвѣщенъ былъ божественными откровеніями всесвятѣшаго Отца (—ап. Петру), сказано въ словѣ Божіемъ: *ελικο αще свяжеши на земли...* (Мѳ. XVI, 19), такъ что онъ и всякий другой, подобный ему іерархъ, равнымъ образомъ принималъ боголюбивыхъ и отвергалъ безбожныхъ, послѣдуя бывшимъ ему явленіямъ оправданій Отчихъ, какъ провозвѣстникъ ихъ и посредникъ¹⁾. Ибо и онъ (ап. Петръ) изрекъ то священное богословіе, по выраженію слова Божія, не отъ себя самого, не по откровенію плоти и крови, но отъ Бога, посвятившаго его въ тайны божественныя“ (Мѳ. XVI, 17)... Іерархи дѣйствуютъ, какъ движимые отъ Бога (*ώς υπὸ Θεοῦ κεκινημένοι*)²⁾. Итакъ подобно Оригену власть ключей Псевдо-Діонисій основываетъ на чрезвычайныхъ дарахъ Духа, подчеркивая пневматический характеръ осуществленія власти вязать и рѣшить, Закономѣрныя проявленія ея онъ трактуетъ какъ особая откровенія тому іерарху, который подобенъ ап. Петру, исповѣдавшему Христа Сыномъ Бога живаго по внушенію свыше. А съ другой стороны надо имѣть въ виду, что тотъ же писатель вѣроятно подъ вліяніемъ донатизма, въ другомъ своемъ сочиненіи отрицалъ дѣйствительность таинствъ, совершаемыхъ священниками, не просвѣщенными Духомъ³⁾. Слѣдовательно и отрицательнымъ путемъ онъ высказываетъ тоже самое⁴⁾.

¹⁾ Ἡς ἔχεινον καὶ παρήστας τοῖς, κατ' αὐτὸν ἴεράρχους, κατὰ τὰς ἐν αἴτῳ γενομένας τῶν πατρίκιων δικαιωμάτων ἀποκολύψεισ, ἔχειν αὐτοριχῶς καὶ διαπορθμευτικῶς τοὺς τε θεοφιλεῖς προστεμένον, καὶ τοὺς ἀθέους ἀποκληροῦντος.

²⁾ De eccles. hierarchia VII. 3, 7. Migne P. G. III, 561 и 564; р. п. 229—231.

³⁾ Въ посланіи къ Демофилю, о которомъ рѣчь ниже.

⁴⁾ Наконецъ преп. Максимъ Исповѣдникъ († 662) приписываетъ власть

Приведенная возврѣнія восточныхъ писателей свидѣтельствуютъ наглядно, что мысль о принадлежности права вязать и рѣшить церковной должности, какъ таковой, далеко не была общей на Востокѣ, что, основываясь на изреченіи самого Господа (Іоан. ХХ, 22—23), это право многіе приписывали лишь іерархамъ, высокимъ своей жизнью и обладавшимъ особыми дарами Духа. Обладаніе священнымъ саномъ и обладаніе духовными дарованіями—таковы два условія для обладанія власти ключей. Которое важнѣе? Церковная мысль стояла за первое. Но нѣть ничего неожиданного въ томъ, что монашеская богословствующая мысль порою сбивалась и привязывала власть ключей къ носителямъ Духа независимо отъ того, имѣютъ они іерархической санъ или нѣть (т. е.—представителямъ своего класса), какъ это мы уже наблюдали въ исторіи монастырской исповѣди¹⁾ и будемъ еще имѣть случай наблюдать позднѣе.

Представимъ себѣ такой историческій моментъ, когда церковная іерархія въ большинствѣ своемъ не отличалась нравственной высотой, больше того, когда она положительно развратилась и даже оказалась на сторонѣ ереси и противъ православія. Какой выводъ можно было сдѣлать относительно обладанія ею властью ключей, стоя на точкѣ зрѣнія Оригена, Нила Синайскаго, Исидора Пелусіота и Псевдо-Діонисія? Можно сдѣлать тотъ выводъ, что за грѣхи іерархіи Господь лишилъ ее власти ключей и передалъ болѣе достойному церковному классу. Выводъ этотъ и былъ сдѣланъ въ монашеской средѣ впослѣдствіи, въ X и XI вв.

Но отвлеченная мысль не вызываетъ обычно явленія, а наоборотъ вызывается имъ. Въ ней уже формулируется и осмысливается то, что совершается въ жизни. И въ данномъ случаѣ, въ указанной общей мысли отразилось реальное и въ высшей степени важное явленіе въ области покаянной дисциплины на Востокѣ—переходъ покаянной практики въ исключительное вѣдѣніе монаховъ. *Начало этого относится къ концу изучаемаго периода, ко времени иконоборчества* грѣхи людямъ духовныиъ (*τινὲς τῶν τὰ τοιαῦτα διὰ τοῦ Πνεύματος ἡχριζωκότων*). Migne P. G. XC, 805, interrog. 26.

¹⁾ См. „Испов. и пок. въ древи. монастыряхъ Востока“ Б. В. 1905, апр. 767—769. Интересно омѣтить, что Варсануфій Вел., приписывавшій власть вязать и рѣшить носителямъ Духа, основывается на томъ же текстѣ—Іоан. ХХ, 22—23.

ства, когда представители монашества старцы, въ силу современныхъ обстоятельствъ церковной жизни, стали на ряду съ іерархією и пресвитерами равноправными совершиителями исповѣди и покаянія.

Иконоборческая смута, болѣе столѣтія волновавшая Константинопольскую церковь, несомнѣнно имѣла большое значеніе въ исторіи церквино-общественного положенія монашества на Востокѣ. Она началась гоненіемъ на монашество, грозившимъ истребить его, а закончилась тѣмъ, что монахи стали передовымъ правящимъ классомъ въ церкви, какъ на верху въ составѣ іерархіи, такъ и внизу въ качествѣ пастырей—духовныхъ отцовъ мірянъ. Іерархія же много потеряла тогда въ своемъ нравственномъ авторитетѣ и совершенно заслуженно. Иконоборство зародилось среди высшей іерархіи. На соборѣ 754 г. 338 епископовъ единодушно предали анаѳемъ иконопочитаніе. Положимъ, убѣжденныхъ и ревностныхъ иконоборцевъ здѣсь было не много, больше было епископовъ, равнодушныхъ къ церковной истинѣ, преданныхъ раскоши и удобствамъ своего положенія. Но и это послѣднее конечно не могло ни оправдывать, ни возвышать іерархію. Сверхъ того многіе епископы были ставленники еретиковъ—императоровъ. Первые иконоборческіе императоры Левъ и Константинъ еще ранѣе собора намѣренно замѣщали епископскія каѳедры людьми, угодными имъ и удобными съ точки зрѣнія ихъ политическихъ видовъ и тѣмъ вѣроятно достигли единодушія на иконоборческомъ соборѣ. Наконецъ сильно развита была симонія. Хотя не смотря на все это іерархія выставила защитниковъ иконопочитанія (патріархи Германъ, Таракій и Никифоръ), но ихъ очень не много. Иконоборческіе епископы вѣроятно подбирали и соответствующій клиръ. Вмѣстѣ съ гражданской властью употребляли они всѣ средства, чтобы воспитать ненависть къ иконопочитанію въ народѣ и въ значительной степени достигли этого, по крайней мѣрѣ относительно константинопольской черни.

¹⁾ При написаніи настоящаго отдѣла авторъ пользовался изслѣдованіями проф. А. П. Лебедева, Исторія всел. собор. ч. II изд. З. Егоже, Історія раздѣленія церквей въ IX X XI вѣкахъ, изд. 2. Проф. И. Д. Андреева очерки: Св. Германъ, патр. Константинопольскій, Бог. Вѣсти. 1897 и Св. Таракій патр. К. В. 1899. Свящ. В. Преображенскаго, Преп. Феодоръ Студитъ и его время, М. 1896.

Преимущественными защитниками иконопочитанія съ самаго начала смуты являются монахи и иконоборческое правительство подвергло ихъ жестокому гоненію. Положимъ, престольованія вызывались не только иконочествомъ монаховъ, но можетъ быть въ такой же степени и крупными недостатками тогдашней монастырской жизни. Тѣмъ не менѣе въ защиту иконопочитанія монашество выставило длинный рядъ мучениковъ и исповѣдниковъ, великая слава которыхъ высоко поднимала въ глазахъ православныхъ весь классъ монашескій.

При патр. Тарасії (784—806), который передъ патріаршествомъ занималъ должность императорскаго секретаря, между монахами и іерархіей возникаетъ продолжительная борьба, которая началась на вселенскомъ соборѣ 787 г., давшемъ торжество иконопочитанію. На VII всел. соборѣ присутствовало много монаховъ. Они явились сюда затѣмъ, чтобы выслушать строгое осужденіе иконоборцевъ—епископовъ, бывшихъ враговъ и гонителей монашества, изъ которыхъ многіе даже участвовали на соборѣ 754 г., многіе получили каѳедры за деньги,—а своему классу услышать похвалы за страданія и исповѣдничество. Но патріархъ держался болѣе умѣренныхъ, приспособительныхъ воззрѣній и, болѣе всего заботясь о мирѣ церкви, стремился „ослабить враждебное настроеніе иконоборческой партіи, привлечь ея сторонниковъ въ лоно церкви, снисходя ихъ провинностямъ и предавая забвенію прошлое“¹⁾). Вѣроятно изъ стремленія ослабить враждебное настроеніе иконоборческой партіи и въ видахъ церковнаго благочинія VII вселенскій соборъ издалъ рядъ правиль противъ вопіющихъ недостатковъ монастырской жизни. Все это послужило причиной разрыва между іерархіей и монашествомъ, который, начавшись съ собора, продолжался болѣе полвѣка. Изъ монаховъ выдѣлилась особенно строгая партія, которая составляла оппозицію цѣлому ряду патріарховъ, раздѣлявшихъ принципы умѣренной и приспособительной церковной политики Тарасія,—Никифору, Меѳодію, Фотію. Это—партія студитовъ. Главою ея былъ одно время

¹⁾ И. Д. Андреева, Св. Тарасій патр. Константиопольскій, Б. В. 1899, авг. 477.

знаменитый Феодоръ Студитъ¹⁾. Движеніе строгихъ монаховъ грозило церкви расколомъ и приняло характеръ открытаго разрыва.

Въ средѣ студитовъ стали распространяться мысли о незаконности епископовъ, поставленныхъ отъ еретиковъ—патріарховъ, хотя бы сами они и были православны, и необходимости лишенія сана тѣхъ епископовъ, которые были иконооборцами, затѣмъ покаялись, а также епископовъ, поставленныхъ за деньги. Истинными іерархами студиты признавали лишь тѣхъ, которые получили посвященіе отъ православнаго патріарха Германа (715—730) или отъ его ставленниковъ²⁾. Такимъ путемъ наиболѣе строгое византійское монашество иконоборческой эпохи совершенно естественно доходило до сомнѣнія въ состоятельности и законности большинства наличной іерархіи. А вмѣстѣ съ тѣмъ оно невольно и безсознательно и сознательно мысленно возвышало свой классъ, „чинъ ангельскій“, „избранный народъ Божій“, который оказался опорою православія. Отсюда оставался уже одинъ только шагъ до признанія того, что за грѣхи свои іерархія лишается апостольского права вязать и рѣшить и покаянной практики въ церкви, что эти право и практика дѣлаются достояніемъ монашескаго класса. И такое воззрѣніе, по источникамъ известное отъ X и XI вв., если и не было высказано теперь ясно, то несомнѣнно созрѣвало въ иконоборческую эпоху, въ періодъ острой смуты и разлада между монашествомъ и іерархіей.

Для выясненія его вернемся нѣсколько назадъ и посмотримъ, не было ли почвы для обнаруженія указанного разлада строгой монашеской партіи съ іерархіей. Почва эта давно

¹⁾ Болѣе обстоятельный свѣдѣнія объ этомъ у проф. Лебедева, Исторія раздѣленія церквей, и у проф. Андреева, Св. Таасій.

²⁾ Св. Таасій, Б. В. 1899, авг., 483. Преп. Феодоръ Студитъ пишетъ слѣдующее увѣщаніе монахамъ: „для чего обращеніе назадъ, къ Божественному Герману и требованіе рукоположенія непремѣнно оттуда? Каждая нужда до бывшихъ трехъ еретиковъ (патріарховъ—Анастасія, Константина и Никиты)? Развѣ нѣтъ никого; кто бы былъ не рукоположенъ ими или рукоположенными отъ нихъ? Сколько многіе отъ востока и запада, отъ сѣвера и моря приходили въ промежутокъ того времени и вступали въ общеніе съ нашою церковію въ священномъ званіи. Migne P. G. XCIX, 1104—1105; р. II. 312—314.

была готова. Съ самаго своего начала къ іерархіи и клиру монашество относится какъ-то двойственno. Антоній Великій былъ почтителенъ къ іерархіи ¹⁾). И Пахомій также оказывалъ поченіе къ епископамъ и пресвитерамъ, но своимъ ученикамъ—киновитамъ онъ запретилъ принимать священныя степени, опасаясь раздоровъ, зависти, недоброжелательства въ братіи. Тоже повторялъ знаменитый палестинскій подвижникъ, Савва Освященный ²⁾). Эти опасенія, высказанныя столпами монашества, свидѣтельствуютъ о нѣкоторомъ недовѣріи къ нравамъ духовенства. Дѣйствительно въ монашеской средѣ рано возникаетъ критическое или даже порицательное отношеніе къ служителямъ алтаря, которыя ясно обнаруживаютъ классовый антагонизмъ монашества. Блаж. Іеронимъ такъ упрекаетъ современныхъ ему монаховъ. „Стыдно сказать, пишетъ онъ,—изъ глубины своихъ келій мы судимъ міръ. Поверженные во вретищѣ и цеплѣ, мы произносимъ приговоръ о епископахъ. Къ чemu подъ одѣждою кающагося власголюбивый духъ“? ³⁾ Въ древнихъ писаніяхъ восточныхъ аскетовъ встрѣчаются наставленія о почитанії іереевъ, о не осужденіи пресвитеровъ даже порочныхъ ⁴⁾). Но это-то можетъ быть и значить, что монашество не умѣло почитать носителей священнаго сана за самый санъ и осуждало, даже не признавало епископовъ и пресвитеровъ недостойной жизни. Мы здѣсь не будемъ говорить о томъ, что изъ среды монашества недостойная іерархія и клиръ слышали справедливыя обличенія и осужденія,—какъ напримѣръ, отъ

1) Жизнь Антонія Аѳанасія Вел. Ш, 231 по р. п. 2-е изд.

2) См. Испов. и пок. въ др. монастыряхъ Вост. Б. В. 1905 янв. Однако эти предписанія не препятствовали монахамъ съ IV-го же вѣка принимать служение въ клирѣ и іерархіи.—Нашимъ современнымъ защитникамъ монашества епископовъ не мѣшало бы помнить предписанія Пахомія и Саввы и знать, что проникновеніе монашества въ клиръ и іерархію церкви естьничѣмъ не оправдываемое нарушеніе предписанія отца христіанскаго монашества преп. Пахомія.

3) Migne P. L. ХХІ; р. п. I, 50, письмо 17 къ Марку. Сверхъ того бл. Іеронимъ пишетъ, что сарабанты или ремоботы (худший видъ монашества) носятъ священнослужителей. Migne. P. L. ХХІ, 449; р. п. I, 136.

4) Migne P. G. LXXIX, 1253; р. п. II, 236; *Apophthegmata* Migne, P. G. LXV, 304; р. п. 246—247.

Исидора Пелусіота, который не хочетъ называть ихъ и священствомъ, а лишь тѣми, „которые повидимому священствуютъ, но своими поступками оскорбляютъ священство“¹⁾). Укажемъ такой характерный для отношенія монашества къ духовенству примѣръ, изъ котораго будетъ видно, что монашество, ставило себя порою въ званіе суди надъ духовенствомъ и не хотѣло признавать его, если нравы не соотвѣтствовали санамъ. Въ посланіи къ монаху Демофилю Псевдо-Діонисій Ареопагитъ пишетъ: „Ты же, какъ показываетъ письмо твое, и припадающаго къ іерею, говоришь, безбожника и грѣшника, не знаю какъ, оттолкнулъ своимъ присутствиемъ. Затѣмъ онъ нуждался (въ прощеніи) и говорилъ, что пришелъ для исцѣленія отъ зла, а ты дерзко стыдилъ доброго іерея, который былъ того взгляда (и это высказывалъ), что и безбожникъ, если онъ раскается и совершилъ покаяніе, достоинъ состраданія и отпущенія грѣховъ. И наконецъ ты сказалъ іерею: „иди вонъ съ подобными тебѣ“. Ты вскочилъ въ святилище, что совершенно незаконно, и пишешь намъ, что ты предусмотрительно спасъ святыню, которой грозила гибель и (говоришь):—„сохраняю ее неоскверненной“²⁾). Сцена эта несомнѣнно свидѣтельствуетъ о борьбѣ монашества съ клиромъ, о стремлениіи вмѣшаться въ пастырское дѣло, строго говоря, монашеству не принадлежащее. На слова Демофила Діонисій замѣчаетъ, что „іерей“ (въ данномъ случаѣ—пресвитеръ) не можетъ быть наставляемъ и діакономъ, не только что монахомъ (терапевтомъ), такъ какъ монахи ниже клириковъ и стоять ближе къ мірянамъ, чѣмъ къ клиру³⁾.

Особенно важно дальнѣйшее (можетъ быть предполагаемое) возраженіе Демофила и отвѣтъ на него Псевдо-Діонисія Ареопагита. Демофиль спрашиваетъ: „Итакъ какъ же,

¹⁾ Migne P. G. LXXVIII; р. п. Ш, 313 Epist. I. V, ер. 268.

²⁾ Migne P. G. Ш, 1088. При переводѣ и анализѣ приняты въ разсчетъ соображенія Г. Коха, Zur Geschichte d. Bussdiscipl. u. Bussgewalt in d. orient. K. Hist. Jahrbuch, 1900, t. 21, SS. 71—75. Въ данномъ случаѣ дѣло шло вѣроятно не о правѣ вязать и рѣшить, а лишь о допущеніи къ евхаристіи.

³⁾ Въ другомъ мѣстѣ (De eccl. hierarch., VIII, 3, 1. Migne, ibid. 533: р. п. 197) Діонисій говоритъ, что „чинъ монашескій не есть руководственныій для другихъ“.

говориша ты, неужели не должно исправлять нечестивыхъ іероевъ, неужели имъ однимъ, хвалящимся въ законѣ, позволено преступлениемъ закона безчестить Бога? и какимъ образомъ іереи суть провозвѣстники Божіи? или какъ возвѣщаютъ они народу божественные добродѣтели, не зная силы ихъ? или какъ просвѣтять омраченные? или какъ сообщать Духа, если они даже не увѣровали въ Духа Святаго, въ Его дѣйствительность и истину?“¹⁾. Вопросъ Демофила показываетъ, что онъ стоялъ на точкѣ зрѣнія донатизма, по возврѣніямъ котораго таинства, совершаемыхъ недостойными священнослужителями, теряютъ характеръ свяности и становятся недѣйствительными. Діонисій въ сущности соглашается съ этимъ.

„Окружающій Бога порядокъ (священство) въ большей степени богоподобенъ, чѣмъ далѣе отстоящій (монахи и міряне), и все, что ближе къ истинному свѣту, ярче блестить и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе родственно свѣту (*φωτεινότερα ἄμα καὶ φωτιστικότερα*)“. Отсюда „если порядокъ священства родствененъ свѣту, то (человѣкъ) неродственный свѣту и тѣмъ болѣе непросвѣщенный, всецѣло отпалъ отъ священнаго чина и силы. И мнѣ кажется дерзкимъ этотъ, принимающійся за дѣло священства и безъ боязни и стыда стремящійся къ божественному не по достоинству и (при томъ) думающій, что Богъ не знаетъ того, что извѣстно ему самому. Онъ признаетъ, что можетъ обмануть должно называемаго имъ Отца и осмѣливается свои преступныя хулы (ибо я не могу назвать ихъ молитвами) изрекать надъ божественными тайнами. Этотъ не священникъ, нѣтъ, но врагъ, лукавый, ругатель самому себѣ, волкъ въ овечьей шкурѣ, вооруженный народъ Божій“²⁾.

¹⁾ Πῶς γὰρ ἐξαγγέλλοντι τῷ λαῷ τὰς θεῖας ἀρετὰς, οὐκ ἐγγυώτες αὐτῶν τῆς δέναιμι; ἢ πῶς φωτιοῦσιν οἱ ἐσκοτισμένοι, πῶς δε τοῦ θείου μεταδόσοντι Πνεύματος, οὔτε εἰ ἔστι Πνεῦμα "αγιον ἔξει καὶ ἀληθείᾳ πεπιστευότες.

²⁾ Εἰ τοίνυν ἡ τῶν ἱερέων διακόσιης ἔστιν ἡ φωτιστικὴ, παντελῶς ἀποπέπτωκε τῆς ἱερατικῆς τὰς εως καὶ δυνάμεως ὁ μὴ φωτιστικῶς· ἢ πού γε μᾶλλον ὁ ἀφωτιστος. Καὶ τολμηρὸς ἔμοιγε δοκεῖ τοῖς τε ἱερατικοῖς ὁ τοιοῦτος ἐγχειρῶν, καὶ οὐ δέδοικεν οὐδὲ αἰσχύνεται τὰ θεῖα παρὰ τὴν ἀξίαν διώχων, καὶ οἰόμενος θεὸν ἀγνοεῖν, ἀπερ ἀντὸς ἑαυτῷ συνέγυωκε, καὶ ἀπατᾷν νομίζει τὸ ψευδῶνύμιον ὃν' αὐτοῦ Πατέρα καλούμενον, καὶ τολμᾶ τὰς ἐναγεῖς αὐτοῦ δυσφυμίας (οὐ γὰρ εἴποι τι προσενχάσ) ἐπὶ τὰ θεῖα σίμβολα χριστοειδῶς ἐπιλέγειν. Οὐκ

Такая точка зрењія была въ высшей степени удобною для сепаратистскихъ стремлений монашескаго класса. Объявить іерархію недостойной, лишенной божественного свѣта, и не провергнуть ея авторитетъ было выгодно, чтобы поставить на ея мѣсто авторитетъ монашества. Дѣйствительно, въ исторіи восточной церкви бывали такие моменты, когда монашество признавало себя самостоятельной силой, не обязанной подчиняться іерархіи, по крайней мѣрѣ господствующему ея большинству. Монофизитство, вышедшее, какъ известно изъ монашеской среды, нашло своихъ ревностныхъ защитниковъ между прочимъ въ Палестинскихъ монастыряхъ. Еретическія воззрѣнія держались здѣсь долго спустя послѣ Халкидонскаго собора, осудившаго ересь. И свое дѣло—защиту евтихианства, палестинскіе монахи понимали какъ дѣло монашества, защищаемое имъ противъ епископата. Архимандритъ Палестинскихъ монастырей Маркіанъ (современникъ патр. Саллюстія 486—493 г.) ревностный монофизитъ и горячій противникъ Халкидонскаго собора, рѣшилъ покончить съ несогласіями православныхъ и монофизитовъ и для выясненія истины предложилъ своимъ послѣдователямъ бросить жребій. И въ рѣчи своей, обращенной къ собранію, Маркіанъ говорилъ между прочимъ: „Если угодно, то, подражая примѣру апостоловъ, бросимъ жребій отъ имени епископовъ и монаховъ. Если жребій падеть на монаховъ, то мы совершенно останемся при томъ, въ чёмъ и теперь пребываемъ и чего теперь держимся; а если падеть на сторону епископовъ, то пріобщимся къ нимъ“¹⁾). Жребій рѣшилъ дѣло въ пользу епископовъ или православія.

Въ иконоборческую эпоху въ Византіи отношение іерархіи и партіи студитовъ было приблизительно такое же, съ тѣмъ однакорѣличіемъ, что на сторонѣ православія оказалось почти

εστιν οὗτος ἴερεὺς, οὐχὶ ἕστιν, ἀλλὰ δυσμενὺς, δόλιος, ἐπαίκτης ἑαυτοῦ, καὶ λύκος ἐπὶ τὸν θεῖον λαὸν τῷ κωδίῳ καθωπλισμένος.

¹⁾ Житіе преп. Евсевія. Пал., Пат., II, 77—78; Ср. Арх. Феодосія Палест. монашество въ IV—VI, 240—241.—Въ послѣдующее время повторялись подобные явленіи. Евстафій, митр. Солунскій, свидѣтельствуетъ, что монахи „не признавали за епископомъ права суда, учительства, утвержденія игумена, а также монастырскаго клира, и считали грѣхомъ преклонять голову предъ нимъ во время чтенія тайноводственной молитвы“. Н. Соколова, Сост. монаш. въ визант. церкви, 483—484.

все монашество, на сторонѣ ереси большая часть іерархіи. Но послѣдствія были аналогичны: эта партія строгихъ ревнителей православія и нерушимости каноновъ, хотя была въ меньшинствѣ, противополагаетъ себя іерархіи, среди которой много было скрытыхъ иконоборцевъ или еретическихъ ставленниковъ, много было іерарховъ, поставленныхъ на мзду или запятнавшихъ себя симоніей, уронившихъ авторитетъ свой патоковиществомъ людскимъ слабостямъ.

Однако раскола не произошло: студиты, державшіеся твердо въ оппозиціи противъ четверыхъ патріарховъ, не отдѣлились отъ іерархіи. Почему это такъ случилось? Намъ кажется, было двѣ тому причины. До торжества православія (842 г.) обѣ партіи невольно должны были держаться въ союзѣ, по временамъ дѣйствовали дружно, потому что имѣли общаго врага—иконоборческое правительство. Это причина первая. Вторая, не менѣе можетъ быть важная, заключалась въ томъ, что дѣленіе по партіямъ не совпадало строго съ дѣленіемъ классовымъ. Нельзя сказать, чтобы партія студентовъ была чисто монашеская, изъ ея среды поставлялись епископы и даже патріархъ Игнатій (противникъ Фотія) былъ ихъ сторонникомъ. А съ другой стороны ошибочно было бы представлять, что патріархи и сторонняя имъ іерархія были враждебны монашеству и не имѣли поддержки въ монастыряхъ. Напротивъ на этой сторонѣ отлично понимали, что монашество—превосходная сила въ борьбѣ съ иконоборчествомъ, и, понимая это, умѣло пользовались названной силой. Напримеръ, патр. Тарасій основалъ монастырь неподалеку отъ Константинаopolia, на берегу Воспора ѩракійскаго. Иники этого монастыря, тщательно подобранные, посвящали себя научнымъ занятіямъ для будущей службы православію и защищали его противъ ереси. Изъ этихъ монаховъ Терасій, по свидѣтельству его житія, „многихъ призвалъ къ пастырству и украсилъ ими престолы священства; они явились непоколебимыми столпами православія, какъ показало потомъ страшное наводненіе ереси (при Львѣ Армянинѣ 813—820). Сражаясь мужественно съ нею и подвергаясь многимъ опасностямъ, гоненіямъ, мученіямъ, публичнымъ поруганіямъ, они побороли его для блеска высшаго свѣта“ ¹⁾.

¹⁾ Св. Тарасій .. Б. В. авг. 1899, 477. Также известно, что императрица

Къ иконоборческой эпохѣ обыкновенно пріурочивають усиленное вмѣшательство монаховъ въ дѣло исповѣди мірянъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ—усиленное распространеніе монастырской покаянной дисциплины на счетъ церковной. Въ одной брошюрѣ своей Гергенрётеръ „относить самое возникновеніе взгляда на монаховъ, какъ на духовниковъ, ко временамъ иконоборства и даже не къ началу, а къ концу ихъ, когда монахи уже успѣли достаточно заявить свою ревность по защищать православія и тѣмъ самыи создать для себя авторитетъ въ представленихъ массы народа“¹⁾). Приблизительно такого же возврѣнія на этотъ вопросъ держится проф. Н. С. Суворовъ. „Нужно думать, говорить онъ, что и въ видѣ бытowego явленія, духовническая практика монаховъ получила наиболѣе широкую распространенность во времена иконоборчества, когда главнымъ бойцомъ противъ ереси выступило монашество, преслѣдованіе котораго также входило въ программу иконоборческой политики. Сознаніе важныхъ услугъ православію противъ иконоборческой ереси могло даже привести монаховъ къ мысли, что имъ однимъ и принадлежитъ духовническая власть вязать и рѣшить“²⁾.

Оба ученые основываютъ свое предположеніе на словахъ посланія патріарха антіохійскаго Іоанна (1092—1098 гг.)³⁾. Патріархъ пишетъ, что врагъ рода человѣческаго подвигнуль двухъ первыхъ императоровъ—иконоборцевъ уничтожить монашескій чинъ, но ошибся въ разсчетѣ. „Когда монахи были преслѣдуемы ими, непобѣдимою силой Христа онъ ниспровергнутъ съ своимъ иконоборческимъ волшебствомъ и палъ ужаснымъ паденіемъ. И съ того времени и до днесь, по прошествіи 400 лѣтъ, чинъ монашескій почитается священнымъ и чтится отъ всѣхъ вѣрующихъ, такъ что исповѣдь, признаніе во грѣхахъ, соотвѣтственные епи-

Ирина „возвратила изъ ссылки всѣхъ монаховъ, передала въ руки ихъ большинство епископскихъ каѳедръ“. *Ап. Лебедевъ. Ист. всел. соб.. изд. З-е Спб. 1904, 182.* Такимъ образомъ студиты не представляли настроения всего монашества противъ іерархіи.

¹⁾ Суворовъ, Къ вопросу о тайи. испов., 187—188 стр., прим. Названную брошюру „весьма рѣдкую“ намъ не удалось достать.

²⁾ Къ вопросу о западномъ вліяніи на др. рус. право, 130.

³⁾ Такъ опредѣляетъ время его патріаршества преосв. Сергій Влади.к. Крумбахеръ не опредѣляетъ точной даты, указывая на царствованіе Алексія I Комнина (1081—1118).

тиміи и (свободныя) разрѣшенія перенесены на монаховъ: какъ это наблюдается еще и нынѣ¹⁾). Проф. Суворовъ указываетъ и справедливо, что хронологическая дата, устанавливаемая притомъ приблизительно, лицомъ, жившимъ черезъ 400 лѣтъ послѣ датируемаго факта, не можетъ претендовать на безусловную историческую достовѣрность; притомъ же и по точному ариѳметическому разсчету отъ конца XI в. на 400 лѣтъ назадъ приходятся не времена иконоборства, а болѣе раннія—конецъ VII в.²⁾. Это все вѣрно. Но слѣдуетъ считаться съ тѣмъ, что начало господствующаго положенія монашества въ дѣлѣ совершенія покаянія патріархъ Іоаннъ совершенно ясно относить именно ко временамъ иконоборства.

Выше мы видѣли, что пастырская и покаянная практика монаховъ въ средѣ мірянъ началась очень рано. Примѣры исповѣди мірянъ предъ старцами встрѣчаются съ V стол.³⁾. Отсюда предположеніе Гергенрѣтера, что на монаховъ стали смотрѣть какъ на духовниковъ только во времена иконоборчества, не совсѣмъ точно. Но вѣрно то, что къ иконоборческимъ временамъ и именно ко второй ихъ половинѣ относится широкое распространеніе въ мірской церкви покаянной практики монаховъ и духовно-отеческаго пастырства и къ тому же, самое главное,—практики полномочной. Если въ прежнее время монастырскіе старцы не отказывали мірянамъ въ духовномъ руководительствѣ и принятіи исповѣди, то теперь они сами ищутъ этого руководительства и духовно-отеческой практики, служа Церкви и православію. Старцы становятся духовными отцами мірянъ, чтобы обращать или, по крайней мѣрѣ, охранять ихъ отъ ереси, а также

¹⁾ *Cotelerii, Ecclesiae gr. monum.*, I, pp. 168—169. ‘Υπ’ αὐτῶν υε τοῦ των τῶν ὑπ’ αὐτῶν διωκομένων μοναχῶν, τῇ αμάχῳ Χρίστου δυνάμει, ἀγετράπι, σὶν τῇ εἰκονομαχικῇ μαγγανεῖᾳ αὐτοῦ, καὶ πέπτωκε πτώμα τεσπίσιον. ἐκτοτε οὖν καὶ μέχρι τοῦ δεύτερο, τετρακοσίων ἡδη, χρόνου παρφυγκότων τοσοῖτον ἵπὸ πάντων τῶν πιστῶν τεσπίσειας καὶ εἰπιάτο τὸ τάγμα τῶν μοναχῶν, ὡς καὶ τὰς ἔξομολόγισεις καὶ τεσπίσεις τῶν αμαρτημάτων, καὶ τὰς, ἐπ’ αἴτοι, επιτιτίας καὶ ἀφέσιμους λίστεις εἰς μοναχοὺς μετατεθῆναι, καθὼς καὶ ἐπὶ νῦν ὕραται γιγόμενον. Подробное содержаніе посланія въ рецензіи проф. Суворова на кн. К. Голля *Entusiasmus und Bussgewalt...* *Виз Врем.* 1899, № 3, отд. отт. стр. 36—37.

²⁾ Вопр. о Номок. Іоанна Постн., 105—106. Ср. Къ вопр. о т. исп. и дух. 187—188, прим.

³⁾ См. *Б. В.* 1905 сент., 15 свѣд. „Исповѣдь мірянъ предъ старцами“.

отъ нарушенія дисциplіни, отчасти вызваннаго церковной смутой. Если иконоборческое правительство много дѣлало въ пользу воспитанія массы въ своихъ идеяхъ, то сейчасъ мы видимъ, что не мало дѣлали и самые ревностные защитники иконопочитанія—студиты въ направленіи противоположномъ. Выше мы приводили извѣстіе изъ житія преп. Феодора Студита, что въ царствованіе Константина VI (780—797), когда подвижникъ былъ въ разрывѣ съ патріархомъ, снисходительнымъ къ вопіющему поступку императора, епископы, пресвитеры и благочестивые монахи отлучали отъ евхаристіи тѣхъ, которые, подражая императору, разводились съ своими женами и женились на другихъ. Ихъ увлекъ къ такой мѣрѣ примѣръ Феодора Студита и духовнаго отца его Платона. Въ монахахъ мы признали монастырскихъ старцевъ, дѣйствовавшихъ въ мірской средѣ духовно-отеческой властью. А теперь мы должны прибавить, что эта студитская организація духовно-отеческаго пастырства, къ которой принадлежало не мало и простыхъ монаховъ, вызвана обстоятельствами времени, существовала уже въ к. VIII в. и играла видную церковно-общественную роль.

Эту организацію и санкционируетъ православная іерархія, которая искала средствъ борьбы съ ересью. Преп. Феодоръ, находясь подъ стражей, налагалъ заочно епитиміи ученикамъ своимъ и вызвалъ упреки своего сторонника монаха Феодора. Оправдываясь отъ обвиненія, великій ревнитель иконопочитанія ссылается на авторитетъ епископовъ и даже патріарха. „Осуждающіе пусть осуждаютъ не насъ, а господъ епископовъ, которымъ мы, уничиженные и подвластные, слѣдуемъ ими бывъ вынуждены, мы и доселѣ назначали епитиміи сказаннымъ порядкомъ и назначаемъ когда случится“¹⁾). Но преп. Феодоръ былъ пресвитерь и наложеніе имъ епитимій представляется дѣломъ естественнымъ.

Однако имѣется довольно ясное указаніе на то, что право вязать и рѣшить въ иконоборческую эпоху официально получили и простые, не имѣющіе священнаго сана, монахи. Его мы находимъ въ одномъ посланіи Феодора Студита. Къ монаху Феодору, стороннику иконопочитанія и, значитъ, своему союзнику, преп. Феодоръ пишетъ обличительное письмо. Письмо

¹⁾ Migne P. G.. XCIX, 1473.; р. п. II, 379.

Студита вызвано окружнымъ посланіемъ этого монаха, направленнымъ противъ кажущихся ему беспорядковъ въ покаянной дисциплинѣ иконопочитателей. Посланіе монаха Феодора приводится здѣсь въ дословныхъ извлеченіяхъ; самъ преподобный обстоятельно опровергаетъ нападки ревностнаго монаха и въ общемъ посланіе Студита даетъ цѣлый рядъ чертъ, которыя очень цѣнны для характеристики покаянной дисциплины въ Византійской церкви нач. IX в. въ связи съ вліяніемъ на эту дисциплину иконоборческой смуты и монашескаго вмѣшательства. Остановимся на этомъ любопытномъ для насъ посланіи преп. Феодора¹⁾.

Монахъ Феодоръ въ своемъ окружномъ посланіи или врачебномъ (оно имѣло въ виду уврачевать болѣзнь церкви,— беспорядокъ въ дисциплинѣ) возставалъ „противъ іерарховъ и священниковъ, монаховъ и игуменовъ“ (*καὶ ταύτη—εἰσιτόλη—κατεξαίστασθαι Ἱεροφόρου τε καὶ Ἱερομένου, μοναστῶν τε καὶ καθηγουμένων*), издавалъ свои правила, подвергалъ „укоризнамъ и обидамъ, осужденіямъ и отлученіямъ все общество исповѣдническаго братства“. „Они (іерархи, священники и монахи), по словамъ окружнаго посланія монаха Феодора,—хотя и не всѣ поборники истины (исповѣдники иконопочитанія), лицемѣрно принимая покаяніе, подобно тому, какъ принадлежащіе къ противной сторонѣ, злоупотребляютъ названіемъ благочестія, точно также дурно обращаются съ истиной и покаяніемъ, уязвляя тяжкими выраженіями и привнося соръ жалкихъ сужденій, возбуждая распри, унижая непорочную вѣру, оскорбляя Распорядителя, Правителя и Создателя всего, враждуя другъ съ другомъ, изъ корыстолюбія придумывая способы получения доходовъ, изъ угожденія единомышленникамъ нечестивыхъ оскорбляя исповѣдниковъ и подвергавшихся опасности за истину, а тѣхъ, которые особенноискажали и преслѣдовали ее, предпочитая и уважая, подвизающимся за истину оказывая непріязнь и страданія ради Христа считая за ничто, не понимая и жестоко и несправедливо забывая, за что тѣ подвергались опасности“. Преп. Феодоръ осуждаетъ эти нападки простого монаха на церковь и грозить ему наказаніемъ. Далѣе онъ говоритъ, что мы имѣемъ архіерея, „отъ котораго можетъ быть издано окружное посла-

¹⁾ Migne, P. G. XCIX, 1504—1516; р. п. II, 410—421, Lib. II. ер. 162.

ніе по данной ему власти отъ Духа. Онъ (архіерей), если бы узналъ въ происходящемъ что-нибудь незаконное и неполезное, то конечно изрекъ бы должное. Но такъ какъ онъ видить, что господствуетъ ересь и обстоятельства со всѣхъ сторонъ стѣснительны, то предоставилъ всѣмъ желающимъ врачевать приключившіяся болѣзни, какъ можетъ каждый, и хорошо сдѣлалъ онъ, достопочтеннѣйший, такъ что и совершающее не есть законъ, и душа за которую умеръ Христосъ, не осталась безъ врачеванія. Это продолжится до православнаго собора, когда сдѣланное хорошо будетъ одобрено, а сдѣланное иначе будетъ отвергнуто¹⁾; и это есть дѣло весьма угодное Богу, Который желаетъ всѣмъ спастись,—не тѣмъ ли болѣе прибѣгающимъ къ врачеству покаянія? Судя по тому, что преп. Феодоръ упоминаетъ съ одной стороны объ архіереѣ—защитникѣ православія, а съ другой о господствѣ ереси, можно думать, что его посланіе относится ко времени, когда живъ былъ сверженный съ престола и находившійся въ изгнаніи патр. Никифоръ²⁾. Къ этимъ годамъ (815—826) и относится разрѣшеніе патріарха „всѣмъ желающимъ врачевать приключившіяся болѣзни“, другими словами, предоставление безъ особаго порученія всѣмъ православнымъ священникамъ и всѣмъ монахамъ, какъ ревностнымъ врагамъ иконоборчества, совершать покаяніе (епископы конечно имѣли это право сами). Одобряя эту мѣру, преп. Феодоръ считаетъ

¹⁾ Άλλ' ἐπειδή ὁρᾶς ἐπικρατοῦσαν τὴν αἵρεσιν, καὶ στεγὰ ἀμφοτέρων παριστάμενα· εἴ ἀπαντας τοὺς προθυμούμενους ἵσθαι τὰ συμπεσόντα νοσήματα, ὃς ἔκαστος ἔχει δυνάμεως, εὐ ποιων ὁ Θεοπεσιωγάτος. Ως μήτε γομοθεσίαν είναι τὸ τελούμενον, μήτε μήν ἀσθεράπευτον ψυχὴν ὑπὲρ ἡς Χριστὸς ἀπέθανε, καταληπάνεσθαι καὶ τοῦτο δῆλασθή μέχρει ὁρθαδόξου συνόδου ὅπινέκα καὶ τὰ καλῶς ὑπηργυμένα ἐγκριθῆσθαι καὶ τὰ ἄλλως ἔχοντα ἀποδοκημαστῆσεται (col. 1508).

²⁾ Патр. Никифоръ былъ сверженъ въ началѣ 815 г., умеръ въ 829 г. Но преп. Феодоръ самъ скончался въ 826 г. Слѣдовательно время составленія посланія 815—826 г. Этимъ опредѣляется и интересующее насъ распоряженіе патріарха Никифора.—Извѣстно, что, послѣ сверженія Никифора и возведенія на патріаршій престолъ Феодота Касситера, сторона православныхъ не призывала нового патріарха и крѣпко держалась за прежняго—Никифора. Душою этихъ приверженцевъ былъ преп. Феодоръ Студитъ, который открыто заявилъ о своей приверженности къ прежнему патріарху и его дѣлу. А. П. Лебедевъ, Ист. всел. соб. II ч. 221. Объ отношеніяхъ преп. Феодора къ св. Никифору можно читать въ кн. свящ. Преображенскаго, Преп. Феодоръ Студитъ, гл. VII, VIII и IX.

ее временной, исключительной, вынужденной борьбою съ ересью. Изъ дальнѣйшихъ словъ подвижника можно видѣть, что она имѣла и цѣль свою—содѣйствовать успѣхамъ иконочтитанія. „Епитиміи, употребляемыя въ настоящее время, суть врачевства... не соблазнъ производятъ эти дѣйствія, а служать доказательствомъ истинной любви“. И дѣйствительно епитиміи эти содѣйствовали успѣхамъ православія. „Народъ Божій ежедневно очищается и домъ Сауловъ изнемогая уменьшается (иконоборцы), а домъ Давидовъ возвышаясь умножается (иконопочитатели)“. Далѣе сравнивая ересь съ новальной болѣзнью, подвижникъ находитъ страннымъ, если бы въ такое время „нигдѣ не было видно врача, не были принимаемы врачебныя мѣры“. „У врачей тѣлесныхъ мы видимъ великое усердіе и много средствъ врачеванія... и даже находящемуся въ званіи слуги не запрещается заниматься этимъ по мѣрѣ пріобрѣтенного ими врачебнаго званія, высшаго или низшаго... Тѣмъ болѣе въ душевныхъ болѣзняхъ все должно быть сообразно усматриваемо и совершаємо“. Монахъ Феодоръ считалъ незаконнымъ разрѣшать грѣшниковъ до времени, когда они выполнить всю епитимію. Онъ стоялъ на точкѣ зрѣнія древнихъ каноновъ или быль такъ же строгъ къ согрѣшающимъ, какъ известный намъ пресвитеръ Хариклій. Преп. Феодоръ однако его оспариваетъ¹⁾.

Подвижникъ порицаетъ высокомѣре и неразумную ревность монаха. Далѣе приводить рядъ подлинныхъ словъ окружнаго посланія, направленныхъ противъ образа совершенія покаянія. „Такой-то лживо исповѣдался, скрывъ постыдный грѣхъ свой; другой, скрывъ свое постыдное дѣло, разсказываетъ одно вмѣсто другого; какъ же врачующій можетъ сказать, что они получили исцѣленіе?“ Преп. Феодоръ сомнѣвается въ возможности, чтобы добровольно пришедшіе на исповѣдь скрывали свои грѣхи. „Всѣ, пишетъ за тѣмъ монахъ Феодоръ, просятъ ногу выше мѣры, дерзаютъ на

1) „Какъ дерзокъ языкъ, говорящій, что Христосъ не осмѣливался на это (отпущеніе грѣховъ людямъ) прежде, нежели самъ понесъ все праведное наказаніе, слѣдовавшее по мѣрѣ и по вѣсу правды, и такимъ образомъ—осуждать распоряженія принимающихъ покаяніе, какъ дерзкихъ и высокомѣриыхъ, безъ предварительного наказанія по всей строгости правды? Не очевидно ли, что это—осужденіе фарисейскаго ума и приговоръ новаціанского безчеловѣчія“.

недозволенное или и стремятся къ высшему... всѣ присвояютъ себѣ превышающее силы ихъ и считаютъ другихъ низшими себя; незаконно и безъ призванія стремятся разрѣшать и связывать и стараются всѣхъ привлечь къ ногамъ своимъ; не хотятъ, чтобы кто-нибудь другой былъ или считался разрѣшающимъ и завидуютъ дѣлающимъ это; принимаютъ только тѣхъ, которыхъ сами разрѣшили, а принявшихъ епитиміи отъ другихъ отвращаются и осуждаютъ за то, что тѣ не къ нимъ прибѣгли и не отъ нихъ испросили прощенія¹⁾). Всѣ эти обвиненія подвижникъ объясняетъ просто завистью монаха, который не пользовался популярностью и самъ не имѣлъ покаянной практики²⁾.

Изъ приведенныхъ выдержекъ посланій двухъ Феодоровъ можно видѣть, какъ организована была покаянная дисциплина среди иконопочитателей—студитовъ, къ которымъ принадлежали не одни монахи, но и епископы съ пресвитерами,—среди студентовъ, боровшихся съ иконоборствомъ именно этимъ пастырскимъ средствомъ. Исповѣдь и покаяніе были добровольныя. Разрѣшеніе давалось вслѣдъ за исповѣдью и до окончанія епитимійшаго срока и предписанныхъ подвиговъ. Строго соблюдалось правило о единствѣ лица, налагавшаго епитимію и разрѣшившаго,—о единствѣ духовнаго отца. Къ сожалѣнію не достаточно ясно, кого считать монахъ Феодоръ незаконно употреблявшими власть вязать и рѣшить, простыхъ ли монаховъ, не имѣвшихъ священнаго сана, но такимъ онъ былъ самъ и видимо претендовалъ на покаянную практику среди мірянъ³⁾, или—епископовъ и священниковъ недостойной жизни, какъ учили объ этомъ Оригенъ, Нилъ Синайскій, Исидоръ Пелусіотъ и

¹⁾ Πάντες ἔαυτοῖς ἐπιρέπουσι τὰ ὑπὲρ δύναμιν, καὶ ἥττονας ἡγοῦνται τοὺς ἄλλους· καὶ τῷ λύειν καὶ δεσμεῖν ἀσχέτως καὶ ἀκλήτως ἐπιρέχουσι· καὶ πάντας φειδούντες πρὸς τοὺς οἰκείους ἔλκειν πόδας· καὶ μηδένα ἔτερον τὸν λύοντα ἔλιναι, ή νομίζεσθαι θέλοντα· καὶ φθονοῦσι τοῖς τὰ γοιάδε πράττοντος καὶ τούτους μόνους δέχεσθαι, οὓς αὐτὸι λελύκασι· τοὺς δε ἵψετε τετυχόκότες ἐπιτιμήσεωσα, ἀποστερεφεσθαι καὶ ἐγκαλεῖν· ἐπει μὴ πρὸς αὐτοὺς δεδρασίκασι καὶ παρ' αὐτῶν ἥτταντο τὴν ἀφεσίν (col. 1513).

²⁾ Конецъ письма не имѣть отношенія къ вашему вопросу и потому опускается.

³⁾ Преп. Феодоръ обращается къ нему: „Эти обвиненія—изобрѣтенія бѣсовскаго ума и произволенія завистливаго сердца, такъ какъ никто не прибѣгаетъ къ намъ за полученіемъ епитиміи по недовѣрію”...

Псевдо-Діонисій, или, что намъ представляется болѣе вѣроят-
нымъ по всему ходу разсужденій посланій Феодора монаха
и Феодора Студита,—и монаховъ и пресвитеровъ, которые не
заявили себя исповѣдниками иконопочитанія. Ревностный
защитникъ иконопочитанія, намъ кажется, въ исповѣдничес-
твѣ видѣлъ и источникъ власти ключей.

Изъ разобраннаго и еще другого письма Студита къ тому
же Феодору монаху выходитъ, что уже въ то время у студи-
товъ довольно прочно организовалась, если можно такъ вы-
разиться, духовная семья,—нравственно-бытовой союзъ отца
духовнаго съ своими духовными дѣтьми. Изъ первого пись-
ма мы видѣли, что соблюдалось правило о единствѣ духов-
наго отца, сообщавшее нравственную крѣпость духовной
семьї. Изъ второго письма ясно, какой характеръ носили
епитиміи, налагаемыя духовными отцами. Строгій монахъ об-
винялъ преп. Феодора Студита за неправильное наложеніе
епитимій. Подвижникъ оправдывается. „Назначая епитиміи
по принужденію отъ самаго первого дня, и притомъ изъ за-
ключенія подъ стражею посредствомъ писемъ,—ибо посред-
ствомъ писемъ же просили объ этомъ монахи и священники,—
я отвѣчалъ не въ видѣ опредѣленія, а въ видѣ совѣта отъ
меня касательно епитиміи. Почему? Потому, что я не іерархъ,
но священникъ, дѣлающій внушенія своимъ ученикамъ, дру-
гимъ же нѣтъ¹⁾, а, какъ сказано, предлагающій имъ свое
мнѣніе до времени мира съ тѣмъ, чтобы тогда принять то,
что будетъ опредѣлено святѣйшимъ патріархомъ, съ утвер-
жденіемъ святаго собора, къ увеличенію епитиміи или умень-
шенію. И, думаю, я поступилъ не несправедливо, простирая
человѣколюбиво руку падшимъ, впрочемъ не присвояя себѣ
 власти, что было бы нелѣпо²⁾. Итакъ власть духовнаго отца,
въ данномъ случаѣ священника, ограничивалась семьею уче-
никовъ, не простираясь далѣе. Границы духовной семьи опре-
дѣляли слѣдовательно границы духовно-отеческой власти.
Притомъ же эта власть была чисто нравственная: духовный
отецъ налагалъ епитиміи на своихъ учениковъ, какъ совѣтъ, а
не какъ принудительную заповѣдь. Слѣдовательно покаяніе,

¹⁾ Λιὰ τι; ὅτι οὐχ ἴεράρχης ἐγώ, ἀλλ' ἴερευς, πρὸς μὲν τοὺς οἰκείους μαθητὰς νομοθετικῶς (вар. νομοθετικῆς) ἀγόμενος· πρὸς δὲ ἄλλους οὐχ οὖτως.

²⁾ Migne P. G. XCIX, 1472—1473; р. II, 377—379.

какъ и исповѣдь, было добровольное. Епитиміи были „различные по различнымъ грѣхамъ“. Въ данномъ случаѣ преп. Феодоръ отмѣчаетъ только тѣ, которые онъ налагалъ на клириковъ изъ монашествующихъ, уклонившихся въ ересь. „Священникъ или діаконъ, пишетъ Студитъ, обличенный или въ подписи¹⁾ или въ общемъ съ еретиками, долженъ быть совершенно отлученъ отъ священства, равно какъ и отъ причащенія, а по исполненіи епитиміи причащацца святыхъ Таинъ, но отнюдь не священнодѣйствовать до самаго собора; благословлять же или молиться можетъ какъ обыкновенный монахъ, а не священникъ, и притомъ по исполненіи епитиміи“. Изъ приведенныхъ словъ видно, что для клириковъ преп. Феодоръ употреблялъ какъ особую дисциплину (запрещеніе священнослуженія), такъ и общую (епитиміи). Но послѣднее допустимо только въ монастырской покаянной дисциплинѣ²⁾. Уже было отмѣчено, что, оправдываясь отъ упрековъ монаха, подвижникъ ссылается на авторитетъ патріарха и епископовъ. Очевидно дѣло покаянной дисциплины, черты которой мы собрали, было санкционировано церковной властью. Но всѣ указанныя нами черты мы уже встрѣчали въ старческой исповѣди. Становится несомнѣннымъ, что теперь, въ смутную эпоху иконоборства перенесена была въ мірскую среду какъ монастырская исповѣдь, такъ и старческое пастырство. Нарождается въ восточной церви институтъ духовничества и тайной исповѣди въ той формѣ, въ какой они существовали потомъ цѣлые вѣка и существуютъ въ значительной степени и до нынѣ. Для этого выпадъ очень благопріятный моментъ, когда торжествующее иконоборство объединило партію студентовъ съ православной іерархией и патріархъ-исповѣдникъ предоставилъ даже простымъ православнымъ монахамъ принимать исповѣдь и покаяніе мірянъ. Едва ли возможно прослѣдить, насколько эта покаянная духовно-отеческая практика монаховъ—иконопочитателей содѣйствовала торжеству

¹⁾ Здѣсь разумѣется подпись подъ указомъ импер. Льва Армянина (813—820). Указъ предписывалъ іерархіи, духовенству и монахамъ хранить молчаніе по спорному вопросу о почитаніи иконъ. Подъ этимъ указомъ подписалось иемало иконопочитателей, не обладавшихъ мужествомъ преп. Феодора Студита. *Преображенскій*, о. с. 186—187.

²⁾ См. Испов. и покаян. въ др. монаст. Востока, Б. В. 1905 г. апр. 735—736.

православія, но и отрицать ея крупное значеніе мы не имѣмъ ни малѣйшаго права.

Студиты привадлежали къ ревнителямъ строгаго канонического порядка. Между тѣмъ въ ихъ средѣ возникло такое антиканоническое явленіе, какъ покаянная практика не имѣющихъ священнаго сана монаховъ совершенно на ряду съ практикой епископовъ и пресвитеровъ. Какъ это понять и объяснить? Намъ кажется, прежде всего объясненію описанаго явленія могутъ помочь возврѣнія на монашество преп. Феодора, главнѣйшаго представителя студитовъ. Взглядъ Феодора на монашество, какъ это отмѣчалось и ранѣе, са-мый возвышенный. Слѣдя вполнѣ Псевдо-Діонисію Ареопагиту, монашеское постриженіе онъ называлъ таинствомъ и приравнивалъ его къ крещенію. „Чинъ ангельскій“—монашество занимаетъ первенствующее положеніе въ церкви. Строгій ревнитель и исповѣдникъ иконопочитанія, преп. Феодоръ возлагалъ особенные надежды на монашество въ борьбѣ съ ересью и справедливо: онъ воочію видѣлъ въ монашествѣ опору истины и православія. Монахи обязаны страдать и терпѣть для Бога, если отреченіе ихъ отъ міра истинно и нетщетно. Они—примѣръ для мірянъ. Монахи—соль земли, „свѣтъ Византіи, или, можно сказать, всего міра“¹⁾.

Придавая такое значеніе монашеству и возлагая на него самыя высокія надежды, преп. Феодоръ совершенно есте-ственно пришелъ къ мысли, что во время иконоборческой смуты или бури православные монахи вполнѣ могутъ, даже обязаны заниматься покаянной практикой, налагать на обращающихся отъ ереси епитиміи и очевидно осуществлять апостольское право вязать. Мы уже знаемъ, что епитиміи, наложенной простымъ монастырскимъ старцемъ, преп. Феодоръ придавалъ значение равное епитиміи канонической, признавалъ ее „неизмѣнной и непоколебимой“²⁾. Далѣе. Его спрашивали пресвитеръ Иларіонъ и монахъ Евстратій: „имѣютъ ли они власть назначать епитиміи?“ Пресвитеръ могъ сомнѣваться въ этомъ правѣ, потому что въ древней церкви

¹⁾ Migne, P. G. XCIX, Lib. I, ep. 39, 28. Lib. II, ep. 65; p. II, 254 204; II, 186.

²⁾ См. Испов. и пок. въ др. мон. Вост. Б. В. 1905 г. апр. 743—746.

полномочнымъ совершителемъ покаянія признавались лишь епископы; еще понятнѣе сомнѣнія монаха. Подвижникъ даетъ любопытный отвѣтъ. „Выше сказано, что имъ можно назначать ее. Но такъ какъ вопросъ выражаетъ, должно ли и не имѣющему священства назначать ее за отсутствиемъ пресвитеровъ и по вѣрѣ приступающаго, то (скажу, что) *не противно правиламъ и простому монаху назначать епитиміи*¹⁾. „Отсутствіе пресвитеровъ“ можно здѣсь понимать въ смыслѣ недостатка православнаго священника, такъ какъ извѣстно, что Феодоръ Студитъ не позволялъ никакого общенія съ еретиками и прямо предписывалъ совершать крещеніе монаху или даже мірянину, если не найдется православнаго священника, ибо *по нужди и закону премъненіе бы вѣаетъ* (Евр. VII, 12)²⁾. Можно бы думать, что, допуская исповѣдь предъ непосвященными монахами, преп. Феодоръ требовалъ отъ послѣднихъ по крайней мѣрѣ внутренняго полномочія, духовности—обладанія рядомъ даровъ духовныхъ. Но та же нужда и тѣснота переживаемаго времени подсказывала ему быть не такъ требовательнымъ и въ этомъ отношеніи. По крайней мѣрѣ въ трактатѣ „Объ исповѣди и разрѣшеніи грѣховъ“, надписанномъ именемъ преп. Феодора Студита, говорится: „если игумены покажутся и недостаточно духовны, не соблазняйся. Ибо не неправдея Богъ, смирившій души вѣрою и незлобіемъ, чтобы быть (имъ) обольщеннымъ совѣтомъ и судомъ игумена, еслибы обольщенные случились и неразумны“³⁾. Такимъ образомъ какъ въ этомъ правилѣ, такъ и въ приведенномъ выше отвѣтѣ преп. Феодора рѣшающую роль въ смыслѣ значимости исповѣди и покаянія предъ простымъ монахомъ или игуменомъ имѣть настроеніе кающагося,—его вѣра и незлобіе. Неизвѣстно, раздѣляли ли эти возврѣнія на монашество и монашеское постриженіе другіе студиты. Но очень вѣроятно, что среди нихъ именно вслѣдствіе описанного выше антагонизма восточнаго монашества въ отношеніи къ іерархіи появились представленія о томъ,

¹⁾ Migne P. G. XCIX, 1853. Lib. II, ер. 215. Προειρηται καὶ τοῖς ἀνωτέρω, ὅτι χρή, διδόναι. Επεδὴ δὲ ἐμφαίνει ἡ ἐρώτησις, εἰ δεῖ καὶ τὸν μὴ ἔχοντα ἴερωσύνην, διδόναι κατὰ ἀπορίαν πρεσβυτέρων, καὶ πίστιν τοῦ προσιόντος οὐκ ἔξω τοῦ εἰκότος, καὶ τὸν ἀπλῶς μοναχὸν ἐπιτίμια διδόναι. Р. п. II 601.

²⁾ Migne, ibid. 1192. Lib. II, ер. 24; р. п. II, 82.

³⁾ Migne, P. G. XCIX, 1721.

что монашеский классъ и есть отнынѣ призванный соверши-
тель таинства покаянія, ставшій рядомъ съ учащей іерар-
хіей. Такое представление превосходно выражается въ одной
редакції Намоканона Іоанна Постника. „Господь нашъ Іусусъ
Христосъ, Единородный Сынъ Божій... далъ въ помощь (хри-
стіанамъ, борющимся съ діаволомъ) законъ, поставилъ ангеломъ
стражей, послалъ пророковъ, апостоловъ, іерарховъ,
іереевъ для духовнаго наученія; монаховъ въ свою очередь
для увѣщанія, для исповѣди къ нимъ съ покаяніемъ“ ¹⁾.

Такъ случилось, что простые монахи, монастырскіе старцы
или духовные отцы признаны были официаль но, православ-
нымъ патріархомъ, вѣроятно Никифоромъ Исповѣдникомъ,
какъ носители апостольской власти ключей, осуществители
права вязать и рѣшить, наравнѣ съ епископами и пресвите-
рами. Это произошло въ первой четверти IX в. въ Констан-
тинопольскомъ патріархатѣ. Мѣра была временною, вызыва-
лась нуждой и должна была подлежать отменѣ по миновеніи
послѣдней. Но въ монашеской средѣ вслѣдствіе давнишняго
антагонизма съ іерархіей истолковали ее въ смыслѣ уступки
іерархического права монашескому классу. Мѣра эта принятa
была въ интересахъ преслѣдуемаго православія и только до
православнаго собора. Но, насколько намъ извѣстно, ближай-
шій православный соборъ не воспретилъ этого антиканониче-
скаго обычая, онъ обошелъ его полнымъ молчаніемъ. И, вос-
пользовавшись этимъ упущеніемъ, монашество развило свою
покаянную практику среди мірянъ очень широко и скоро фак-
тически вытѣснило исповѣдь церковную. Мы вовсе же хо-
тимъ этимъ сказать, что въ восточной церкви того времени
совершителями покаянія были одни простые, непосвященные
монахи, которые вместо церковнаго покаянія практиковали
старческое, что въ церкви на время фактически прекрати-
лось совершение таинства покаянія. Мы утверждаемъ только,
что настало такое время, когда совершителями покаянія въ
церкви стали монахи, духовные отцы въ общемъ смыслѣ слова,—
т. е. епископы изъ монаховъ, іеромонахи и монахи, не имѣю-
щіе священнаго сана. И тѣ и другіе и третьи создали новую
покаянную дисциплину, болѣе близкую къ древней монастыр-
ской, чемъ къ дисциплинѣ церковныхъ каноновъ.

¹⁾ *Morinus, Comment. de discipl. poenitentiae*, стр. 91: *μοναχοὺς δὲ πάλιν τὸ παραιτεῖν τὸ ἔξομολογεῖσθαι εἰς αὐτοὺς μετανοίας.*

Какъ это произошло,—почему древняя покаянная дисциплина церкви уступила мѣсто другой, близкой къ монастырской, почему монашество окончательно вытѣснило бѣлую іерархію и клиръ въ дѣлѣ исповѣди и покаянія,—какъ мѣстная и временная мѣра одного патріархата распространилась по всему православному Востоку, объ этомъ мы надѣемся вести рѣчь послѣ

C. Смирновъ.