

**Вопросъ о тайной исповѣди и духовникахъ восточной церкви въ новѣйшей русской литературѣ.**

**С. Смирновъ**, *Духовный отецъ въ древней восточной церкви (Исторія духовничества на Востокѣ)*. Часть первая. Сергіевъ посадъ. 1906. XXIV+341. Цѣна 2 руб.

**Н. С. Суворовъ**, *Къ вопросу о тайной исповѣди и о духовникахъ въ восточной церкви*. Изданіе второе, исправленное и дополненное. Москва. 1906. IV+194. Цѣна 1 руб. 50 коп.

Въ 1884 году вышла докторская диссертация Н. С. Суворова: «Объемъ дисциплинарнаго суда и юрисдикціи церкви въ періодъ вселенскихъ соборовъ», явившаяся, по нѣмецкому выраженію, ерschwachend въ русской литературѣ по вопросу о тайной исповѣди въ восточной церкви. Съ тѣхъ поръ вопросъ о тайной исповѣди и связанныя съ нимъ вопросы о духовникахъ и о такъ назыв. номоканонѣ Іоанна Постника не сходятъ со страницъ нашей духовной литературы. Напомнимъ статьи и сочиненія: Н. А. Заозерскій, Покаяніе и судъ въ древней церкви (Правосл. обзоръ 1885 г., т. I, стр. 225—266, 498—534), Н. С. Суворовъ, Къ вопросу о тайной исповѣди и о духовникахъ восточной церкви (Яросл. 1886), Н. С. Суворовъ, Слѣды западно-католическаго вліянія церковнаго права въ памятникахъ древне-русскаго права (Яросл. 1888), А. С. Павловъ, Мнимые слѣды католическаго вліянія въ древнѣйшихъ памятникахъ юго-славянскаго и русскаго церковнаго права (Москва 1890), Н. С. Суворовъ, Къ вопросу о западномъ вліяніи на древне-русское право (Яросл. 1893), А. И. Алмазовъ, Тайная исповѣдь въ православной восточной церкви, т. I—III (Одесса 1894), А. С. Павловъ, Номоканонъ при большомъ требникѣ (Изд. 2-ое. Москва. 1897, стр. 32—40, 455—491. Особое приложеніе. О хронологическомъ и матеріальномъ отношеніи между номоканономъ Постника и 102 прав. трулльскаго собора), Н. С. Суворовъ, Вопросъ о номоканонѣ Іоанна Постника въ новой постановкѣ (Яросл. 1898), Н. С. Суворовъ, Рецензія книги Karl Holl, Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum (Виз. Врем. 1899, № 3), А. И. Алмазовъ, Законоправиликъ при русскомъ Требникѣ (СПб. 1902), Н. С. Суворовъ, Вѣроятный составъ древняго исповѣднаго и покаяннаго уставовъ восточной церкви (Виз. Врем. 1901, VIII, вып. 3—4, стр. 357—434. 1902, IX, вып. 3—4, стр. 378—417), Н. А. Заозерскій и А. С. Хахановъ, Номоканонъ Іоанна Постника въ его редакціяхъ — грузинской, греческой и славянской, съ предисловіями издателей (Москва 1902), Н. С. Суворовъ, Къ исторіи нравственнаго ученія въ восточной церкви (Виз. Времен. 1903, X, № 1 и 2), С. Смирновъ, Духовный отецъ въ древней восточной церкви (Исторія духовничества на востокѣ (ч. 1) Сергіевъ Посадъ. 1906. Печаталась работа въ Богословскомъ вѣстникѣ за 1904—1906), Н. С. Суворовъ, Къ вопросу о тайной исповѣди и о духовникахъ

въ восточной церкви (Издание второе, исправленное и дополненное. Москва 1906), А\*, Мысли по поводу не совсѣмъ новой книги (Бог. Вѣст. 1907, февраль, стр. 408—428), Н. С. Суворовъ, Рецензія книги С. Смирнова, Духовный отецъ и т. д. (Журн. Мин. Нар. Просв. 1907 г., февраль, стр. 170—180), А. И. Алмазовъ, Канонарій монаха Іоанна. Къ вопросу о первоначальной судьбѣ номоканона Іоанна Постника (Одесса. 1807). При скудости нашей духовной литературы по важнѣйшимъ основнымъ вопросамъ богословія и церковнаго права, такое обиліе работъ въ области покаянія является для насъ совершенно не понятнымъ и это тѣмъ болѣе, что институты тайной исповѣди и духовнаго отца, не говоря уже о номоканонѣ Іоанна Постника, для канониста являются въ сущности вопросомъ второстепенной важности. По вѣрному замѣчанію проф. Фридберга (Emil Friedberg, Lehrbuch des kath. und evang. Kirchenrechts, Leip. 1903 381) — канониста эти институты могутъ интересовать лишь настолько, насколько нынѣ юридически охраняется тайна исповѣди, если не говорить объ отходящемъ всюду въ область преданія обязательномъ, подъ страхомъ уголовного наказанія, ежегодномъ бытіи на исповѣди. Отмѣченный нами интересъ къ тайной исповѣди тѣмъ болѣе страненъ, что всѣ наиболѣе темные вопросы еще двадцать лѣтъ тому назадъ весьма удовлетворительно были разрѣшены, на основаніи западныхъ источниковъ и пособій, проф. Н. С. Суворовымъ въ его докторской диссертациі: «Объемъ дисциплинарнаго суда и юрисдикціи церкви». Правда, съ тѣхъ поръ на западѣ появилось не мало новыхъ работъ, каковы наприм. Koch въ Theol. Quartalschr. 82, 486, Bumerus, Beitrage z. Buss- u. Beichtwesen i. d. Schwed. Kirche (Upsala 1900), Mattiussi, Della penit. nei primi secoli (Monza 1901), Schieler, Die Verwaltung d. Bussacram. (Padeb. 1894), Preuschen, Tertullians Schr. de poenitent. ac de pudic. mit Rücksicht auf d. Bussdisciplin untersucht (Giess. 1900), Roberts, Treat. on hist. of confess. until it developed into auricul. confess. (Lond. 1901), Kirsch, Zur Gesch. d. kath. Beichte (Würzb. 1902), Herzog, D. kirch. Sündenvergeb. (Bonn 1902) и особенно капитальное изслѣдованіе Lea, A history of auricular confession and indulgences in the latin church, tt. 1—3 (Philadelphia 1896). Но всѣ эти работы прошли совершенно безслѣдно для нашей литературы.

Главнѣйшіе выводы, къ которымъ пришелъ проф. Суворовъ въ выше названной книгѣ: «Объемъ дисциплинарнаго суда и юрисдикціи церкви въ періодъ вселенскихъ соборовъ» по вопросу о тайной исповѣди и о духовникахъ, формулированы имъ въ трехъ тезисахъ:

1) Тайная исповѣдь въ періодъ вселенскихъ соборовъ не распространялась обязательно на всѣ грѣхи всѣхъ христіанъ, какъ необходимое условіе прощенія всѣхъ грѣховъ всѣхъ христіанъ и въ этомъ смыслѣ какъ церковный институтъ тайная исповѣдь установилась во время позднѣйшеего періода вселенскихъ соборовъ.

2) Тайнство покаянія, связывавшееся въ первые три вѣка съ публичнымъ церковнымъ покаяніемъ, которое поэтому имѣло двѣ стороны: ди-

дисциплинарную и sacramентальную, — въ теченіе періода вселенскихъ соборовъ стало связываться и съ тайной исповѣдью, по мѣрѣ распространенія послѣдней въ практикѣ на счетъ публичнаго церковнаго покаянія. Исключительная связь таинства съ тайной исповѣдью утвердилась во время позднѣйшее періода вселенскихъ соборовъ.

3) Тайная исповѣдь, унаслѣдовавшая отъ публичнаго церковнаго покаянія его sacramентальный характеръ, унаслѣдовала вмѣстѣ съ тѣмъ и его дисциплинарный характеръ, — окончательно, однако, уже по истеченіи періода вселенскихъ соборовъ.

Стоявшій въ то время на стражѣ интересовъ русской православной церкви проф. Н. А. Заозерскій подвергъ касающуюся тайной исповѣди и духовничества часть названной книги проф. Суворова строгой критикѣ. Порицая послѣдняго за его увлеченіе западными учеными, въ родѣ Зома, Лэнинга, Штейца и друг., Н. А. Заозерскій въ своей статьѣ развилъ истинно православное воззрѣніе на таинство покаянія, главнымъ образомъ: тайную исповѣдь и институтъ духовнаго отца. Ссылаясь на относящіяся къ первымъ тремъ вѣкамъ христіанства свидѣтельства Климента Римскаго къ коринѳянамъ, святого Игнатія Богоносца (филладельфійцамъ, 8), Оригена, Тертуліана, Кипріяна, Симона Кananита, каноны соборовъ никейскаго 325 года (прав. 13), правила св. апостоловъ (52), а также на писателей періода вселенскихъ соборовъ, именно Златоуста, Нила Черноризца и Анастасія Синаита, почтенный профессоръ доказывалъ, что какъ въ первые три вѣка христіанства, такъ и въ періодъ вселенскихъ соборовъ исповѣдь тайная и публичная необходимо связывалась съ іерархическою степенію пресвитера (стр. 256. 257), причемъ «это участіе епископа и пресвитера въ sacramентальной исповѣди вытекало изъ іерархическаго положенія въ церкви этихъ лицъ, было осуществленіемъ ихъ *ordinis potestatis*, вязательной власти, было въ частности по преимуществу дѣломъ пастырской функціи, усвояемой каноническимъ правомъ исключительно этимъ двумъ іерархическимъ степенямъ, почему безъ епископа и пресвитера нѣтъ исповѣди, какъ церковнаго sacramентальнаго акта» (стр. 266).

Указавъ далѣе на яко-бы установленное профессоромъ Суворовымъ отождествленіе въ древней церкви формальнаго церковнаго суда съ публичной исповѣдью (стр. 498, на самомъ дѣлѣ Н. С. Суворовъ говоритъ не объ отождествленіи исповѣди съ церковнымъ судомъ, а о томъ, что вся обстановка древнецерковнаго публичнаго покаянія была процессуальная, причемъ исповѣдь играла роль собственнаго признанія на судѣ), проф. Заозерскій на основаніи памятниковъ древняго каноническаго права и исторіи проводитъ различіе между публичною исповѣдью и церковнымъ судомъ. «Исповѣдь (какъ публичная, такъ и частвая) возбуждается и возбуждалась въ древности по инициативѣ кающагося» (стр. 501). Между тѣмъ «древній церковный процессъ былъ обвинительнымъ, состязательнымъ. Но процессъ имѣлъ мѣсто на судѣ, т. е. тамъ, гдѣ ему и быть

слѣдовало, а не на исповѣди, которая всегда была одностороннимъ дѣйствованиемъ кающагося, а не состязаніемъ между судящими сторонами. Наконецъ различіе между публичною исповѣдью и судомъ обнаружилось и въ самомъ важномъ моментѣ того и другого въ приговорѣ и въ назначеніи епитиміи и наказанія» (стр. 507). «Епитимія, въ чемъ бы она не состояла, есть мѣра чисто пастырская, врачество, которое дается кающемуся не столько соотвѣтственно свойству грѣха, какъ объекта въ себѣ самомъ разсматриваемаго. сколько соотвѣтственно субъективному состоянию кающагося: это—не возмездіе, не кара, не лишеніе, а благо, знакъ благосклоннаго отношенія церкви къ кающемуся. Иное дѣло приговоръ церковнаго суда. Это есть формальное признаніе факта преступленія и усвоеніе его лицу, независимо оттого, соглашается или не соглашается усвоить его себѣ это лицо. Наказаніе, какъ послѣдствіе доказанной вины и вмѣненія, есть въ собственномъ смыслѣ лишеніе какого-либо блага (іерархической степени, штрафъ денежный, отлученіе отъ церкви полное или не полное), но не назначеніе покаянныхъ дѣйствій. Правда, послѣднія могутъ соединяться съ церковнымъ наказаніемъ, къ которому приговоренъ виновный по суду, но единственно въ томъ случаѣ, если онъ тотчасъ же, по выслушаніи приговора, выскажетъ полное раскаяніе въ своей винѣ. Но въ такомъ случаѣ епитимія будетъ уже не дѣломъ суда, а опять пастырскою мѣрою, отвѣтомъ, отзывомъ пастыря на раскаяніе грѣшника» (стр. 507).

«Достопримѣчательно, что какъ апостольскія правила (прав. 52), такъ и правила соборовъ (Вас. Вел. 75. 84. 61, Григ. нисс. 4 Трулл. 102), квалифицирующія церковныя или каноническія преступленія, продолжаетъ Заозерскій, въ приговорной, децизивной части своей очень однообразны: они знаютъ почти только слѣдующія формы наказанія: «да будетъ отлученъ, да будетъ изверженъ», хотя преступленія, за которыя опредѣляются такія наказанія—весьма разнообразны. Ясное дѣло, что правила съ такими общими формулами имѣютъ въ виду судъ и виновныхъ лицъ, не изъявляющихъ раскаянія. Ясное дѣло, что и обвинительный приговоръ церковнаго суда не можетъ имѣть другого содержанія, кромѣ «да будетъ отлученъ, да будетъ изверженъ». Но иное дѣло—правила соборовъ и св. отцовъ, опредѣляющія способъ врачеванія кающихся (а не отлученныхъ) въ разныхъ грѣхахъ или исповѣдающихъ свои согрѣшенія: эти правила содержатъ подробное исчисленіе сроковъ и ясное опредѣленіе формы покаянія, т. е. даютъ отвѣтъ на вопросъ, что долженъ дѣлать епископъ, какъ пастырь, съ тѣмъ грѣшникомъ, который заявляетъ раскаяніе въ какомъ либо грѣхѣ, будетъ ли сдѣлано такое раскаяніе безъ предшествовавшаго ему суда или послѣ суда, послѣ того какъ грѣшникъ увидѣлъ невозможность сокрыть свой грѣхъ и убѣдился, что ему лучше всего раскаяться въ немъ. Подобнаго рода правила—пенитенціальныя, большею частью принадлежащія не соборамъ, а св. отцамъ—хотя и различаютъ это раскаяніе безъ

суда, добровольное, и раскаяніе послѣ суда въ той или другой мѣрѣ косвенно вынужденное, но существенно не измѣняютъ того характера отношеній, въ какія къ такому раскаивающемуся долженъ стать епископъ — характера пастыря, врача душъ. Различіе устанавливается только въ средствахъ врачеванія: кающемуся совершенно добровольно, *motu proprio*, епитимія — легче и срокъ ея прохожденія — короче; приносящему раскаяніе по изобличеніи его на судѣ — епитимія труднѣе и срокъ прохожденія продолжительнѣе» (стр. 507—508).

«Итакъ по грѣхамъ каноническимъ обвинительный приговоръ суда всегда ведетъ къ отлученію отъ церкви (или изверженію отъ сана), а рѣшеніе пастыря въ исповѣди (публичной или частной) къ епитиміи. Но тяжесть или легкость послѣдней обуславливается тѣмъ, — совершенно добровольно принесено раскаяніе, или грѣшникъ приведенъ къ нему, косвенно, противъ желанія, изобличеніемъ на судѣ» (стр. 508).

Отвѣтомъ на статью проф. Заозерскаго явилось первое изданіе книги Н. С. Суворова: «Къ вопросу о тайной исповѣди и о духовникахъ въ восточной церкви» (Яросл. 1886). Сочиненіе это по своему содержанію раздѣляется на четыре главы, получившія во второмъ изданіи, вышедшемъ въ 1906 году, слѣдующія заглавія: глава I-я — Антикритика; глава II-я — Различныя взгляды на исповѣдь по рукописнымъ даннымъ; глава III-я — Отношеніе исповѣди къ таинству и къ церковной дисциплинѣ; глава IV-я — Развѣтвіе института тайной исповѣди на западѣ. Разобравъ послѣдовательно всѣ приведенныя проф. Заозерскимъ противъ его гипотезы свидѣтельства, Н. С. Суворовъ документально доказываетъ, что большая часть ихъ (Климентъ рим. св. Игнатія, Симона Кананита, Кипріяна, прав. апост. и соб. ник.) нисколько не относится къ тайной исповѣди да и остальные во всякомъ случаѣ не устанавливаютъ необходимой связи между тайной исповѣдью и священствомъ. На первомъ мѣстѣ здѣсь надо поставить Оригена и Иоанна Златоуста. Какъ тотъ, такъ и другой знаютъ публичную исповѣдь, публичное покаяніе и тайную исповѣдь. Таинство покаянія соединялось не съ послѣднею, а съ публичнымъ покаяніемъ или публичною исповѣдью, совершавшимися по общему правилу въ собраніи церкви предъ епископомъ и пресвитерами. Что же касается исповѣди, то она приводится ими въ числѣ различныхъ благочестивыхъ средствъ или способовъ къ полученію прощенія грѣховъ, рядомъ съ мученичествомъ, прощеніемъ обидъ, милостыней, плачемъ, смиреніемъ, молитвой и т. д. Передъ кѣмъ должна была совершаться тайная исповѣдь ни Златоустомъ, ни Оригеномъ не указано, но во всякомъ случаѣ ни откуда не слѣдуетъ, чтобы она необходимо совершалась передъ священникомъ, именно пресвитеромъ, какъ думаетъ проф. Заозерскій. Скорѣе вмѣстѣ съ западными учеными можно согласиться, что тайная исповѣдь могла имѣть мѣсто передъ всякимъ искуснымъ врачомъ, кто бы онъ ни былъ, епископъ или мірянинъ. Свидѣтельства Нила Черноризца и Анастасія Синаита (оно же и Петра хартрофилакса) стоятъ на границѣ, когда тай-

ная исповѣдь еще не приняла вполне сложившихся формъ. Въ отвѣтъ на вопросъ: «хорошо ли исповѣдывать грѣхи наши духовнымъ мужамъ», Анастасій отвѣчаетъ: «хорошо и весьма полезно, но не передъ тѣми, которые въ семъ неопытны и не свѣдуши. Итакъ если найдешь отпа духовнаго, опытнаго, могущаго врачевать тебя, не стыдись и съ вѣрою исповѣдуйся ему, не какъ человѣку, а какъ Богу». Но какъ быть, если не найдется такой человѣкъ, которому можно было бы исповѣдывать грѣхи? Въ такомъ случаѣ Анастасій совѣтуетъ исповѣдываться Богу втайнѣ, осуждая себя и по примѣру мытаря говоря: «Боже милостивъ и т. д.» Въ это время возможно совершителями тайной исповѣди, духовными мужами могли быть пресвитеры и особенно монахи, причѣмъ принадлежность тому или другому монаху пресвитерскаго сана не принималась въ соображеніе и не требовалась (стр. 53). Особенно хорошо этотъ постепенный переходъ вяжущей и разрѣшающей власти, по мнѣнію проф. Суворова, виденъ изъ посланія Іоанна Дамаскина или, какъ это нынѣ доказывается Голлемъ (K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*. Leipz. 1898), изъ посланія Симеона, Новаго Богослова. «Сначала эта страшная власть (власть ключей) находилась въ рукахъ апостоловъ, отъ которыхъ перешла къ епископамъ, затѣмъ къ пресвитерамъ и наконецъ къ монахамъ». Свидѣтельства Феодора Студита, Николая Грамматика, а также составителя каноническихъ статей въ такъ называемомъ Номоканонѣ Іоанна Постника изображаютъ такой моментъ въ исторіи церкви, когда тайная исповѣдь находилась въ рукахъ монаховъ. Поворотъ представляетъ эпоха XII вѣка. Съ утвержденіемъ на практикѣ взгляда на тайную исповѣдь, какъ на таинство, въ церкви выступаетъ требованіе, чтобы выслушивающій исповѣдь имѣлъ непременно священный санъ, причѣмъ опять таки на первый планъ выдвигается не пресвитерскій санъ, какъ таковой, а епископское порученіе (*πρωτοτροπή* ἐπισκοπική), особое уполномоченіе епископомъ пресвитера къ выслушанію исповѣди и къ разрѣшенію исповѣдавшихся отъ грѣховъ (стр. 73). Власть вяжущая и разрѣшающая, по взгляду канонистовъ XII вѣка, представляющему собою очевидную реакцію вульгарнымъ, такъ сказать, взглядамъ ихъ времени, принадлежитъ только епископамъ, которые могутъ также уполномочить на осуществленіе ея и отдѣльныхъ пресвитеровъ, — это исключеніе изъ общаго правила въ пользу пресвитеровъ было безусловно необходимо для канонистовъ, въ виду абсолютной невозможности для епископа выслушивать исповѣдь всѣхъ христіанъ его епископства, чувствовавшихъ потребность въ таковой, а съ другой стороны, въ виду явной тенденціи со стороны этихъ канонистовъ придать исповѣди исключительно іерархическій характеръ (стр. 73, 74).

Болѣе подробно изложенныя мысли на постепенное развитіе института тайной исповѣди излагаются проф. Суворовымъ во второй главѣ, гдѣ онъ для аргументаціи того или иного положенія приводитъ разсѣян-

ныя по *рукописнымъ* греческимъ кодексамъ статьи съ именами разныхъ отцовъ и учителей древней церкви.

Въ полномъ согласіи съ тономъ бесѣды Іоанна Златоуста первая статья съ именемъ святого Ефрема Сирина *περί μετανοίας* призываетъ къ покаянію, чтобы слезами излѣчить грѣховныя раны (стр. 76—78). Вторая статья игумена Исаіи *περί μετανοίας*, противопоставляя пороки и добродѣтели, призываетъ къ тому же покаянію, обращенію отъ грѣховъ. Нужно порвать съ міромъ (т. е. твореніемъ дѣлъ плоти), и взять на себя крестъ, ибо изъ креста рождается любовь, а безъ любви человѣкъ—мѣдь звенящая и кимвалъ звяцающій (стр. 78—79). Третья статья Марка монаха *περί μετανοίας* поучаетъ, что покаяніе не опредѣлено границами ни относительно времени, ни относительно дѣяній, но выполняется соблюденіемъ заповѣдей Христа, изъ которыхъ важнѣйшими являются — уничтоженіе помысловъ, непрестанная молитва и перенесеніе постигающихъ скорбей. Безъ этихъ трехъ добродѣтелей не можетъ совершиться дѣло покаянія, которое одинаково необходимо какъ для грѣшниковъ, такъ и для праведныхъ, ибо не существуетъ такого предѣла совершенства, который не имѣлъ бы нужды въ содѣяніи помянутыхъ добродѣтелей (стр. 79—80). Четвертая статья съ именемъ Анастасія Синаита *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀναστασίου τοῦ συναίτου ἐπὶ διαφόρων τρόπων σωτηρίας ψυχῆς καὶ μετανοίας*, перечисляетъ различные способы спасенія души и покаянія, причемъ таковыхъ насчитываетъ то девять, то десять. Способы эти слѣдующіе: 1) не судите и не будете судимы, 2) отпускайте людямъ согрѣшенія, 3) не превозносите, 4) слезы, 5) молитва и содѣйствіе отцовъ и братьевъ, по словамъ Господа и апостоловъ, о *взаимной исповѣди* христіанъ, о *взаимной молитвѣ* и о *призываніи пресвитеровъ церковныхъ*, 6) милостыня и благотвореніе, 7) болѣзни и различныя испытанія, 8) учительное слово, 9) безбоязненность въ отношеніи къ Богу, и наконецъ 10) смѣлое исповѣданіе Христа передъ невѣрнымъ тираномъ (стр. 80—83).

Пятая статья съ именемъ Анастасія, монаха св. горы Синая, *Ἀναστασίου... ἀποδείξις ἐναργής, ὅτι μέγα καὶ ἀγγελικὸν τὸ ἀρχιερατικὸν ἄξιωμα καὶ ὅτι ἀδύνατον ἀνακρινεσθαι ἱερέα ὑπὸ λαϊκοῦ, ἀλλ' ὑπὸ μείζονος ἀρχιερέως καθὼς καὶ οἱ ἅγιοι κανόνες φασίν* доказываетъ, что священникъ не можетъ быть судимъ міряниномъ, но болѣшимъ архіереемъ, и что міряне должны причащаться св. тайнъ, не взирая на грѣхи священника, такъ какъ недостойная жизнь священника не можетъ нисколько повредить намъ, напротивъ, если мы сами недостойны дара и причащенія св. тайнъ, то хотя бы ангелъ преподалъ ихъ намъ, мы не получимъ оттого никакой пользы (стр. 83—87).

Болѣе подробно также іерократическая тенденція проводится въ статьѣ шестой анонима — *ὅτι οὐ δεῖ κρίνειν τοὺς ἱερεῖς ἢ δικαίως ἢ ἀδίκως. εἰ δὲ καὶ σφάλλει τις, ὑπὸ Θεοῦ κατακριθήσεται ἢ ὑπὸ τοῦ μείζονος ἀρχιερέως εἰ δὲ περὶ τὴν πίστιν σφάλλεται οὐ δεῖ τοῦτω πείθεσθαι, ἀλλὰ κρίνειν αὐτόν*

καὶ φεύγειν ἀπ' αὐτοῦ, которая требуетъ повиновенія наставникамъ независимо отъ ихъ личной жизни, такъ какъ Богъ дѣйствуетъ черезъ нихъ, какъ черезъ свое орудіе. Приношеніе одно и то же, принесъ ли бы его Павелъ или Петръ, — то приношеніе, которое Христосъ далъ тогда ученикамъ и которое приносятъ нынѣ священники. Послѣднее ничѣмъ не меньше того, ибо его не люди освѣщаютъ, а Самъ Тотъ, Кто освятилъ и то (стр. 87—92).

Статья седьмая занимается разрѣшеніемъ вопроса, когда и какимъ образомъ можно причащаться св. Тайнъ. Сообщивъ въ видѣ общаго правила, что несознающіе за собою ничего дурнаго, пусть причащаются постоянно и безпрепятственно, а находящіеся во грѣхахъ должны предварительно очистить себя отъ всякой скверны и такимъ уже образомъ приступать къ божественному тайноводству, анонимъ статьи *Περὶ τοῦ πότε καὶ ποῖω τρόπῳ μὴ παρόντος ἱερέως πῶς δεῖ μεταλαμβάνειν τῶν θείων καὶ φρικτῶν μυστηρίων*, разбираетъ вопросъ, какъ можно причащаться въ отсутствіи священника. Возможность самопричащенія доказывается обычною практикою. Монашествующіе по пустынямъ, гдѣ нѣтъ священника, держать причастіе у себя дома и сами себѣ преподаютъ причащеніе. А въ Александріи и въ Египтѣ также каждый изъ мірянъ большею частью имѣетъ причащеніе въ собственномъ домѣ и, когда желаетъ, причащается. Ибо разъ священникъ совершилъ жертвоприношеніе и роздалъ, взявшій его и потомъ причащающійся, поучаетъ анонимъ, долженъ представить себѣ, какъ будто онъ причащается отъ руки священника. Если и въ церкви священникъ даетъ часть, то получившій ее собственною рукою подноситъ къ устамъ, но сила одна и та же, получилъ ли бы кто одну часть отъ священника или нѣсколько частей заразъ. Но совершая самопричащеніе во всякомъ случаѣ должно принимать *достойно*, чтобы огонь небесный не опалилъ недостойнаго (стр. 92—99).

Въ статьѣ восьмой *Διδαχαιχ τῶν ἀγίων πατέρων περὶ ἐξαγορεύσεως*, анонимъ, изложивъ ученіе св. отцовъ, именно Іезекіиля, Іоня, Соломона, Іоанна Богослова, ап. Іакова и Григорія Богослова, призываетъ вѣрующіихъ *исповѣдывать* грѣхи и въ заключеніе занимается разрѣшеніемъ вопроса, откуда человѣкъ узнаетъ, что Богъ простилъ его грѣхи, и приведя семь разныхъ способовъ и видовъ молитвы приходитъ къ заключенію, что истиннымъ признакомъ прощенія грѣховъ христіанина есть явленіе Господа, бывающее въ душѣ (стр. 99—105).

Въ статьѣ девятой: *Ποῖω τρόπῳ διὰ τοῦ Θεοῦ συγχώρησιν ἀμαρτημάτων εὐρίσκειν* неизвѣстный авторъ разсматриваетъ вопросъ, какимъ образомъ мы получаемъ прощеніе грѣховъ, причемъ перечисляетъ четыре способа, посредствомъ которыхъ бываетъ прощеніе грѣховъ (стр. 105—107).

Въ заключеніе Н. С. Суворовъ приводитъ десятую статью, носящую въ рукописи наименованную *περὶ ἐξομολογήσεως* и представляющую изъ себя нечто пное, какъ чинослѣдованіе исповѣди. Чинослѣдованіе это насквозь проникнуто западно-католическимъ духомъ какъ въ изображе-

ни роли духовника при исповѣди, такъ и въ томъ, что налагаемая духовникомъ эпитимія разсматривается, какъ средство удовлетворенія правдѣ Божіей (*ἰκανοποίησις* = satisfactio), говорится о заслугахъ святыхъ и т. д. (стр. 108—110).

Приведенныя статьи, по мнѣнію Н. С. Суворова (стр. 110—111), съ чрезвычайною ясностью свидѣтельствуютъ объ отсутствіи установившихся точекъ зрѣнія на исповѣдь и покаяніе вообще. Разнообразіе взглядовъ, начинаясь съ отрицающаго или непредполагающаго участіе іерархическаго отпущенія грѣховъ, при помощи собственныхъ дѣлъ чловѣка, доходитъ до римско-католической сатисфакціи, опредѣляемой приговоромъ священника. Статьи съ подобными взглядами, говоритъ Суворовъ (стр. 114—115, изд. 2-ое стр. 96), указываютъ на сознательную оппозицію оффиціальному церковному взгляду на исповѣдь и духовниковъ, складывавшемуся въ полное соотвѣтствіе съ взглядомъ западной церкви на тотъ же предметъ. Оппозиція эта могла держаться въ особенности между монахами, что между прочимъ прямо можно видѣть изъ поученія Космы, пресвитера болгарскаго (X—XI в.), на богомильскую ересь (Прав. соб. 1864, ч. 2, стр. 207—315). Кромѣ того непримиренность взглядовъ и въ извѣстномъ смыслѣ тенденціозность можно прослѣдить въ разрѣшительныхъ молитвахъ, изъ которыхъ *одна* редакція особенно напраетъ на вяжущую и разрѣшающую власть, полученную отъ Господа апостолами и отъ нихъ перешедшую къ епископамъ и духовникамъ, причемъ не забыта даже архіерейская грамота, уполномочивающая быть духовникомъ, а *другая* напротивъ систематически ссылается на слова апостольскія о взаимной исповѣди между христіанами (стр. 115—125).

Опровергнувъ возведенное проф. Заозерскимъ обвиненіе въ отождествленіи имъ въ древней церкви суда съ исповѣдью, проф. Суворовъ переходитъ къ уясненію отношенія тайной исповѣди, къ таинству и къ церковной дисциплинѣ. Въ своей статьѣ Н. А. Заозерскій, какъ извѣстно, развиваетъ теорію, что какъ въ апостольскихъ постановленіяхъ, такъ и во всѣхъ вообще канонахъ проводится тотъ именно взглядъ на отлученіе и публичное покаяніе, будто отлученіе есть въ собственномъ смыслѣ наказаніе, налагаемое по суду и построенное на идеѣ справедливости и кары, а напротивъ публичное покаяніе, съ подробнымъ распсаніемъ его степеней въ канонахъ, не имѣетъ никакого отношенія къ суду, какъ построенное исключительно на идеѣ пастырскаго попеченія епископа или пресвитера, какъ врача душъ, о кающихся. Н. С. Суворовъ считаетъ это возрѣніе несостоятельнымъ, потому что приводимая проф. Заозерскимъ аргументація не выдерживаетъ ни малѣйшей критики. Напротивъ, соборные каноны, особенно трульскіе, наглядно доказываютъ, что содержаніемъ церковнаго наказанія, налагаемаго судомъ, было не только отлученіе или изверженіе, но и публичное, церковное покаяніе, которое иногда даже прямо называется эпитиміей (стр. 148). Особенно хорошо это показываютъ каноны, налагающіе въ качествѣ наказанія по

суду временное запрещеніе для духовныхъ лицъ осуществлять права духовнаго сана и духовной должности, такъ какъ извѣсто, что въ практикѣ церковной общія церковныя наказанія всегда параллелизировались съ особенными, т. е. отлученію мірянина соотвѣтствовало изверженіе, или временное запрещеніе, такъ что для духовныхъ лицъ считались достаточными особенныя церковныя наказанія, безъ одновременнаго присужденія ихъ къ общему церковному наказанію, въ видѣ отлученія или публичнаго церковнаго покаянія (стр. 141). Изъ соборныхъ правилъ съ достаточною ясностью можно видѣть, что приговоръ церковнаго суда своимъ содержаніемъ могъ имѣть не отлученіе только отъ церкви и изверженіе, а и епитимью, а также и временное запрещеніе осуществлять права, связанныя съ духовнымъ званіемъ. Приведенное проф. Заозерскимъ въ качествѣ непреоборимаго аргумента указаніе на различіе цѣлей епитиміи и церковнаго наказанія не имѣетъ значенія. Судебно-дисциплинарная природа публичнаго покаянія, читаемъ у Суворова (стр. 150 и сл.), не мѣшала ни соборамъ, ни отцамъ церкви смотрѣть на него, какъ на врачеваніе душевныхъ недуговъ, потому что судъ церковный, по взгляду соборовъ и отцовъ, никогда не долженъ упустить изъ виду попеченіе о возвращеніи заблудившихся овецъ во дворъ отчій. Само собою съ теченіемъ времени публичное покаяніе сдѣлалось мягче, такъ какъ церковный судъ первыхъ вѣковъ христіанства превратился въ судъ епископовъ. Новый моментъ являютъ толкователи. Всѣ каноны, имѣвшіе въ виду открытый судъ и публичное покаяніе, они относятъ къ тайной исповѣди съ тайнымъ покаяніемъ, которыя буквально были поставлены на мѣсто потерявшаго практическую силу публичнаго покаянія (стр. 153—154). Подведеніе тайной исповѣди и тайнаго покаянія подъ каноны, тракующіе о публичномъ покаяніи, не сняло однако съ послѣдняго характера дисциплинарно-судебнаго, а напротивъ придало тайной исповѣди съ тайнымъ покаяніемъ таковой же характеръ, что и весьма естественно: канонисты не различаютъ первое отъ послѣдняго, полагая, что каноны, относящіеся къ первому, вполне и цѣликомъ относятся и къ послѣднему (стр. 155—156). Особенно хорошо можно прослѣдить преемственную связь между публичнымъ покаяніемъ и тайною исповѣдью съ тайнымъ покаяніемъ по византійскимъ покаяннымъ номоканонамъ на двухъ пунктахъ: пункты эти—моментъ sacramentalнаго разрѣшенія отъ грѣховъ, тайно исповѣданныхъ духовнику, и отношеніе покаянныхъ номоканоновъ къ грѣхамъ духовныхъ лицъ (стр. 157). По древне-церковной публично-покаянной системѣ, строившейся на томъ основномъ воззрѣніи, что человѣкъ своимъ покаяніемъ долженъ смыть свой грѣхъ, моментъ sacramentalнаго разрѣшенія отъ грѣховъ, въ видѣ торжественнаго примиренія чрезъ руковоложеніе епископа, былъ заключительнымъ актомъ долготѣняго или даже пожизненнаго покаянія. Тотъ же принципъ, говоритъ Суворовъ (стр. 157 и сл.), поддерживался и въ западной церкви, гдѣ по пенитенціаламъ разрѣше-

ніе отъ грѣховъ слѣдовало послѣ понесенія покаянія. Что касается востока, то здѣсь существуетъ неясность. Повидимому и здѣсь со времени подведенія каноновъ о публичномъ покаяніи къ тайной исповѣди должна была имѣть мѣсто подобная же практика. По крайней мѣрѣ Вальсамонъ въ своемъ толкованіи на 6-ое канонаг. пр. прямо свидѣтельствуетъ, что тайное примиреніе тайно покаявшихся въ XII вѣкѣ должно было совершаться по понесеніи епитимьи. Подтверженіемъ этого же факта является существованіе на востокѣ, кромѣ разрѣшенія отъ грѣховъ, еще особаго разрѣшенія отъ епитиміи, молитвы о чемъ въ большомъ количествѣ сохранились какъ въ покаянныхъ номоканонахъ, такъ и въ евхологияхъ. Вторымъ не менѣе важнымъ доказательствомъ преемственной связи тайной исповѣди и тайнаго покаянія съ древне-церковнымъ публичнымъ покаяніемъ, по мнѣнію Н. С. Суворова (стр. 172 и сл.), является то обстоятельство, что въ покаянныхъ номоканонахъ какъ восточныхъ, такъ и западныхъ имѣется масса правилъ, относящихся специально къ духовнымъ лицамъ и къ разнымъ ихъ преступленіямъ противъ общехристіанской дисциплины и особенныхъ обязанностей званія и должности. А такъ какъ въ силу параллелизма наказаній: для мірянъ—отлученія, а для духовныхъ—низложенія, духовники обыкновенно требовали напередъ отъ приходящихъ къ нимъ на исповѣдь духовныхъ лицъ обѣщаться передъ Богомъ не касаться священнослуженія, въ случаѣ если окажутся виновными въ грѣхѣ, влекущемъ по канонамъ изверженіе или суспензъ, то eo ipso они во многихъ случаяхъ, по выраженію Морина, *in epitimum ipsis injungunt aut suspensionem ab officio, aut depositionem.*

Путемъ удачной аналогіи съ западомъ проф. Н. С. Суворовъ въ заключительной четвертой главѣ своего труда переходитъ къ вопросу объ установленіи на востокѣ возрѣнія на тайную исповѣдь, какъ на таинство. По мнѣнію почтеннаго профессора (стр. 190 и сл.), возрѣніе это заимствовано съ запада, гдѣ подъ вліяніемъ аристотелевской діалектики, начиная съ XII вѣка, развилось новое ученіе о таинствахъ.

По ученію Петра Ломбарда и другихъ схоластиковъ, особенно Фомы Аквинскаго, таинства должны обнимать всю жизнь человѣка отъ колыбели до могилы и даже простирать свое дѣйствіе за предѣлы земной жизни человѣка. Семеричное число ихъ ставится въ соотношеніе съ семью дарами св. Духа, а эти послѣдніе въ свою очередь служатъ къ тому, чтобы насаждались въ душѣ семь главныхъ добродѣтелей—плоды и дѣло Духа. Земная жизнь во всѣхъ ея отношеніяхъ должна освѣщаться религіей, и духовная жизнь, какъ и тѣлесная должна имѣть свои ступени развитія: рожденіе въ духовную жизнь есть крещеніе, возрастаніе до состоянія зрѣлости есть миропомазаніе, *confirmatio*, питаніе для поддержанія духовной жизни есть евхаристія. Этихъ трехъ таинствъ было бы достаточно, если бы человѣкъ въ своей духовной и тѣлесной жизни не былъ подверженъ разнымъ недугамъ и помѣхамъ. Болѣзни требуютъ соотвѣт-

ствующаго лѣкарства: къ восстановленію здоровія служатъ покаяніе и елеосвященіе. Далѣе, такъ какъ человѣкъ въ тѣлесномъ и духовномъ отношеніи принадлежитъ къ общенію, то и на это послѣднее должно простираться дѣйствіе таинства: отсюда священство и бракъ.

Иное дѣло востокъ. Здѣсь долгодѣе время понятіе и число таинствъ не было установлено. Іоаннъ Дамаскинъ въ качествѣ таинствъ упоминаетъ о крещеніи и причащеніи, Теодоръ Студитъ насчитываетъ шесть таинствъ, къ числу которыхъ относитъ постриженіе въ монашество и чинопослѣдованіе погребенія умершихъ. Патриархъ Фотій знаетъ только пять таинствъ: крещеніе, евхаристія, муропомазаніе, священство и покаяніе. Только подъ вліяніемъ знакомства съ средневѣковой схоластикой здѣсь рецепируется западный взглядъ на таинства. Въ XV вѣкѣ Симеонъ Солунскій, восточный теологъ, отчетливо говоритъ о семи церковныхъ таинствахъ, а позднѣйшій греческій богословъ Гавріилъ Филadelphійскій строитъ уже совершенно католическую систему, трактуя напрімѣръ о матеріи и формѣ таинствъ и проч.

Изложенныя нами воззрѣнія профессора Н. С. Суворова на тайную исповѣдь и духовниковъ, являющіяся аксіомой для западной теологической науки (см. Caspari, Art. Beichte въ Real-Encyclopädie für prot. Theologie und Kirche, Leipz. 1897 Bd. 2 S. 533 ff. и I. Koestlin, Art. Busse ib. Bd. 3 S. 584 ff.), не встрѣтили сочувствія въ русской богословской литературѣ. Трусливо обходя вопросы о существѣ церкви и таинствъ, рускіе богословы въ сочиненіяхъ Н. С. Суворова видѣли соблазнъ и опасность для вѣры. Вслѣдствіе этого занявшись болѣе невиннымъ и во всякомъ случаѣ болѣе безопаснымъ вопросомъ, именно вопросомъ о подлинности номоканона Іоанна Постника, о главномъ они умалчивали, не желая выходить изъ предѣловъ догматики. На этой точкѣ зрѣнія между прочимъ стоитъ проф. А. И. Алмазовъ въ своемъ капитальномъ сочиненіи: «Тайная исповѣдь въ православной восточной церкви» (Одесса, 1894 г.), въ главномъ слѣдующій какъ разъ по выраженію Н. С. Суворова «обычному приему русскихъ богослововъ, принимающихъ за отправную точку своихъ изслѣдованій то или другое положеніе догматическаго богословія и съ немалымъ насиліемъ надъ историческими фактами и свидѣтельствами старающихся доказать, что все, излагаемое въ богословскихъ системахъ, существовало въ христіанской церкви во всѣ времена отъ начала ея существованія». (Суворовъ, Къ вопросу о тайной исповѣди, стр. 168). По мнѣнію проф. Алмазова таинство покаянія вообще и существо его внѣшней формы—исповѣдь грѣховъ въ тайнѣ покаянія въ частности — суть установленіе непосредственно самаго Основателя церкви, Спасителя міра (Алмазовъ стр. 10). «Въ древне-отеческой литературѣ не разъ можно встрѣтить прямое утвержденіе такого ученія» (Алмазовъ, назв. стр. въ прим. ссылка на Hilari. pict. Commen. in evang. Matth. XVIII, 8). Однако далѣе авторъ судитъ не такъ рѣшительно. «Изъ представленныхъ нами свидѣтельствъ отцовъ церкви, именно Тертул-

ліана, Кипріана, Ириная зіонскаго и т. д., только *косвенно*, говорить проф. А. И. Алмазовъ, можно предполагать практику тайной исповѣди» (Алмазовъ, стр. 39, курсивъ его же). Иное дѣло, по мнѣнію г. Алмазова, IV—V вв. «Въ разсматриваемое время, вообще говоря, должна была быть и дѣйствительно была — собственно тайная исповѣдь. За этотъ фактъ говорятъ какъ введеніе должности пресвитера-духовника, такъ и свидѣтельства Іоанна Златоуста» (Бесѣда о самар. Migne Ser. gr. LIX, 542, см. Алмазовъ, стр. 53).

Послѣ выхода въ свѣтъ книги проф. Алмазова вопросъ о тайной исповѣди болѣе не дебатировался въ русской литературѣ. Исключеніе составлялъ впрочемъ Н. С. Суворовъ, время отъ времени прибавлявшій новые мазки къ нарисованной имъ ранѣ картинѣ. Въ такомъ положеніи находилось дѣло до 1904 года, когда на страницѣхъ «Богословскаго Вѣстника» появился рядъ статей С. Смирнова, составившихъ въ 1906 году разбираемую книгу: «Духовный отецъ въ древней русской церкви», въ которой авторъ рѣшительно сталъ на путь, проложенный въ русской литературѣ Н. С. Суворовымъ. Къ сожалѣнію, авторъ представилъ весьма добросовѣстное и обстоятельное изслѣдованіе только второго вопроса, именно духовничества, оставивъ совершенно въ сторонѣ вопросъ о тайной исповѣди, что, по нашему крайнему разумѣнію, болѣе, чѣмъ неправильно. Едва ли можно согласиться съ почтеннымъ авторомъ, когда онъ, указавъ на стр. 251—253 великое разнообразіе мнѣній по вопросу о тайной исповѣди, на стр. 254-ой пишетъ: «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 продуманное и проверенное убѣжденіе по вопросу о тайной исповѣди въ эпоху вселенскихъ соборовъ намъ не удалось, сознаемся въ этомъ. Создать такое убѣжденіе возможно, только овладевъ всей огромной древней церковной литературой объ исповѣди и покаяніи, накопившейся въ продолженіе ряда столѣтій. А выходить изъ предположеній для того, чтобы разрѣшить другой вопросъ, правда тѣсно связанный съ этимъ, но довольно ясный самъ по себѣ — такимъ намъ представляется вопросъ о совершителѣ таинства покаянія — значило бы заключать отъ неизвѣстнаго къ извѣстному». Вслѣдствіе такого возрѣнія, въ трудѣ г. Смирнова замѣчается досадная неясность, что же такое совершалъ изучаемый имъ духовный отецъ, другими словами была ли тайная исповѣдь таинство или ею она не была? По нашему мнѣнію, отъ того или другого рѣшенія зависитъ вся судьба и исторія института духовнаго отца. Между тѣмъ этотъ вопросъ какъ разъ и не ясенъ въ изслѣдованіи автора. Считая доказаннымъ, что «исповѣдь признавалась лишь однимъ изъ ряда другихъ средствъ прощенія грѣховъ, причемъ въ періодъ вселенскихъ соборовъ обязательности исповѣди всѣхъ грѣховъ всѣхъ христіанъ, какъ единственнаго средства прощенія грѣховъ послѣ крещенія еще не существовало» (стр. 254), на страницахъ 116 и 200 авторъ справедливо при-

ходить къ заключенію, что «она — только благочестивое упражненіе, церковно-бытовое явленіе, имѣющее только нравственное значеніе». Отсюда вполне согласно съ нашими учеными (ссылка на Н. С. Суворова, Вопросъ о номоканонѣ Іоанна Постника, стр. 81—82 и Павлова, Номоканонъ при больш. требн. стр. 475), по мнѣнію г. Смирнова (стр. 117, 200), «монашескую исповѣдь нельзя признать составною частью таинства покаянія, вслѣдствіе того, что 1) при ней не было іерархическаго лица, пресвитерскаго или епископскаго сана, въ качествѣ совершителя таинства покаянія, причемъ, если нѣкоторые изъ старцевъ или игуменовъ, принимавшихъ исповѣдь, и были пресвитерами по сану, то однако не видно, чтобы они совершали именно сакраментальную исповѣдь особымъ способомъ, чтобы ихъ священство выдѣляло тогда совершаемую ими исповѣдь изъ ряда обычной старческой, и 2) всякое таинство имѣетъ свой опредѣленный обрядъ, внѣшнюю обстановку, соотвѣтствующую сущности мистическаго акта, чего при монастырской исповѣди мы часто не видимъ. Но такъ какъ 1) для тяжкихъ грѣховъ монашеская исповѣдь замѣняла собою даже сакраментальную (стр. 115. 117. 123 и сл.) и 2) какъ эта послѣдняя, разрѣшала отъ грѣховъ, ибо совершители ея — старцы обладали властью вязать и рѣшить (стр. 133. 170 и сл. 200), то есть серіозныя основанія думать, что «въ монашеской исповѣди формировался институтъ, близкій къ тайной сакраментальной исповѣди, которая со временемъ вытѣснила и замѣнила въ церкви исповѣдь публичную». Убѣдительное доказательство этого по г. Смирнову (стр. 117) заключается въ томъ, что «монашеская частная исповѣдь издревле была исповѣдью тайною, потому что соединялась съ соблюденіемъ тайны исповѣданныхъ прегрѣшеній». «Вообще между старческою исповѣдью и сакраментальною тайною болѣе поздняго времени есть значительныя черты сходства — въ самомъ чинѣ, въ разрѣшительныхъ формулахъ, въ системѣ епитимій. Произошло это оттого, что тайная сакраментальная исповѣдь, несомнѣнно существовавшая въ церкви съ глубокой древности, можетъ быть ранѣе возникновенія монашества, приняла въ свой чинъ и строй очень многое изъ старческой, разработана подъ значительнымъ ея вліяніемъ» (стр. 176). Изъ подчеркнутыхъ нами словъ, а также того, что авторъ высказываетъ на стр. 218—219, казалось можно бы заключить, что онъ допускаетъ существованіе сакраментальной тайной исповѣди въ церкви не только въ періодъ вселенскихъ соборовъ, но и раньше. Неясность взгляда почтеннаго автора еще болѣе усугубляется неустойчивостью и неопредѣленностью его терминологіи. Въ качествѣ особыхъ видовъ исповѣди мы встрѣчаемъ въ его книгѣ исповѣдь ритуальную (стр. 252), публичную, частную и тайную. Публичная исповѣдь бываетъ 1) сакраментальная въ церкви за богослуженіемъ передъ собраніемъ вѣрующихъ а) съ епископомъ во главѣ (стр. 86, 225), б) съ пресвитеромъ или пресвитерами, какъ распорядителями самаго таинства, во главѣ (стр. 86. 287), 2) дисциплинарная,

не сакраментальную а) передъ старцами (108 прим. 3 стр. 144) и б) передъ собраніемъ всего монастыря (стр. 84). Различая далѣе исповѣдь частную, относительно которой не существовало предписанія о тайнѣ исповѣди, и тайную, которая была обставлена такъ, что ее слышалъ одинъ старецъ и старецъ этотъ обязанъ былъ хранить про себя тайну выслушанной исповѣди (стр. 108 прим. 218), г. Смирновъ въ своемъ изслѣдованіи называетъ нѣсколько видовъ той и другой. Частная бываетъ а) сакраментальная (стр. 219), б) сакраментальная при свидѣтеляхъ (стр. 97 прим.), в) старческая, несакраментальная (стр. 83, 86). Наконецъ тайная исповѣдь бываетъ а) сакраментальная (стр. 94, 176, 218, 252 и сл.), б) несакраментальная — старческая, монастырская, монашеская (стр. 119, 123, 218).

Послѣ этихъ нѣсколькихъ замѣчаній о тайной исповѣди, мы переходимъ къ главному вопросу въ книгѣ автора, именно институту духовнаго отца или духовника и его исторіи.

«Съ понятіемъ духовнаго отца, говоритъ г. Смирновъ (стр. XVI. XVII), въ восточной церкви съ XII вѣка соединилось представленіе, какъ о священникѣ-совершителѣ таинства покаянія,—а вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ о руководителѣ-пастырѣ тѣхъ вѣрующихъ, надъ которыми онъ совершалъ таинство и которыхъ называлъ своими дѣтьми духовными». Такимъ образомъ въ институтѣ духовнаго отца можно видѣть «два элемента — источникъ духовно-отеческихъ полномочій и власти (іерархическій санъ духовнаго отца и епископское поручительство) и пастырскій—внутренняя и внѣшняя организація взаимныхъ нравственно бытовыхъ отношеній духовнаго отца и дѣтей». Въ постепенномъ выясненіи каждаго изъ нихъ и во взаимномъ ихъ сближеніи, по мнѣнію почтеннаго автора (стр. XVI), и состоитъ вся первоначальная исторія изучаемаго института. Историки-канонисты важнѣйшимъ изъ этихъ двухъ элементовъ признаютъ—каноническій элементъ—власть ключей, право вязать и рѣшить, и источникъ этого права: пресвитерскій санъ духовнаго отца и полномочіе его высшею властью, причемъ прототипъ позднѣйшаго духовника ищутъ въ покаянномъ пресвитерѣ, существовавшемъ въ IV вѣкѣ въ константинопольской церкви (стр. XVII). Отрицаая генетическую связь между древнимъ покаяннымъ пресвитеромъ и позднѣйшими духовниками, авторъ считаетъ болѣе правильнымъ притти къ надлежащему рѣшенію этого вопроса другимъ путемъ. Начавъ съ изученія термина духовный отецъ, авторъ приходитъ къ тому заключенію, что этимъ именемъ съ IV по начало IX в. обозначался не священникъ и не совершитель таинства покаянія, не исполнитель епископскаго поручительства,—а просто монастырскій старецъ, обязательный наставникъ инока, самостоятельно поставленный въ монастырѣ и свободно выбранный ученикомъ,—болвшею частью не имѣвший священнаго сана (стр. XVII. XVIII). Отсюда естественный выводъ, что институтъ духовнаго отца въ то время представлялъ собою институтъ монастырскаго старчества, что

старчество — первобытная форма института духовнаго отца (стр. 14). Вслѣдствіе этого г. Смирновъ считаетъ нужнымъ познакомиться подробно съ институтомъ старчества и дать его краткую исторію.

Старчество современно монашеству. Ищущій монашескаго подвига, оставивъ міръ, шелъ къ опытному подвижнику, поступалъ подъ его руководство и подвижникъ становился для него аввой-старцемъ (стр. 14). Послѣдній бралъ душу ученика на свою душу, руководилъ имъ въ каждомъ шагѣ духовной жизни, а потому принималъ исповѣдь его помысловъ и дѣлъ, поощрялъ и наказывалъ (стр. XVIII). Эта простѣйшая форма старчества, совмѣщавшаяся уже съ отшельничествомъ, легла въ основу послѣдующаго всего строя монашеской жизни какъ у келіотовъ, такъ и въ киновіяхъ и лаврахъ (стр. 15). Нравственно бытовья отношенія старца и ученика — духовнаго отца и духовнаго сына — очень рано выработались и внѣшне и внутренне въ прочную и стройную систему, окрѣпли въ монастырски бытовую форму, которую и должно признать первоначальнымъ, наиболѣе постояннымъ и устойчивымъ элементомъ въ институтѣ духовнаго отца (стр. XVIII). Съ внѣшней стороны система эта составила дисциплинарно-бытовой строй древняго монастырскаго старчества. Въ основѣ его лежитъ свободная воля. По общему воззрѣнію свободный выборъ старца является такимъ же неотъемлемымъ и изначальнымъ правомъ самаго начинающаго подвижника, какъ и свободное принятіе послѣдняго опытнымъ старцемъ (стр. 25. 29). Составившійся между отцомъ духовнымъ и сыномъ союзъ — не только нравственный, какъ союзъ отца съ дѣтьми, но и мистическій (стр. 8 и сл.), ибо имѣетъ въ основѣ своей идею духовнаго рожденія и наслѣдованія. Во внѣ онъ выражался въ совмѣстномъ житіи ихъ въ одной кельѣ (стр. 30) и въ томъ, что старецъ долженъ былъ быть одинъ и несмѣняемъ (стр. 31. 32). Указанная внѣшняя организація старчества опирается на внутреннюю сторону выражавшихся въ правѣ и бытѣ отношеній старца и ученика. Въ ней мы найдемъ, говорить г. Смирновъ (стр. 38), полное объясненіе внѣшняго строя старчества. Главная суть высшаго авторитета или, по выраженію автора, внутренней организаціи старчества заключается въ харизматизмѣ носителей сего института. Кромѣ знанія св. Писанія и пастырской опытности, украшенный всѣми добродѣтелями, истинный старецъ долженъ являть изъ себя по словамъ Лѣтвничника ангела или по крайней мѣрѣ быть равноангельнымъ. Такой старецъ не только чело-вѣкъ превосходной нравственной доблести, сверхъ того — онъ существо богоизбранное и богоодаренное (стр. 38). Онъ обладаетъ цѣлымъ рядомъ духовныхъ дарованій, тѣхъ дарованій, которыми была такъ обильна древне-христіанская церковь (стр. 48—49). Онъ обладаетъ даромъ различенія духовъ, властью надъ бѣсами, проявляющейся въ борьбѣ съ искусительными нападеніями злыхъ духовъ и побѣдѣ надъ ними, а также въ пзгнаніи демоновъ изъ одержимыхъ, — въ испцленіи болѣзней, даже въ воскрешеніи мертвыхъ, — въ откровеніяхъ горняго

міра, чаще всего въ видѣніяхъ свѣта, въ прозрѣніи и прорицаніи будущаго. Въ монашествѣ такимъ образомъ возродились харизматическія явленія первыхъ вѣковъ (стр. 39). Дарованія различны и не всякій подвижникъ можетъ обладать ими всѣми, высшая степень обладанія ими безконечна и не всякій достигаетъ ея здѣсь на землѣ. Но всякій настоящій подвижникъ въ той или иной мѣрѣ непремѣнно получаетъ духовныя дарованія одного или нѣсколькихъ видовъ: обладаніе ими является признакомъ истиннаго подвижничества, неизмѣннымъ его атрибутомъ. И вотъ эта именно духовность съ самаго начала старчества требовалась отъ старца (стр. 46). Это именно свойство слышится уже въ самомъ терминѣ — духовный отецъ (стр. 47). На этой именно сторонѣ, обстоятельно разработанной впослѣдствіи, уже въ древнее время установились внутреннія отношенія старца и ученика. По крайней мѣрѣ между мистической стороной старчества и нравственными отношеніями старца и ученика соотвѣтствіе полное (стр. 49). Послушникъ долженъ былъ имѣть полную вѣру въ старца. Всякое сомнѣніе въ его авторитетѣ, даже малѣйшая критика его личности и дѣлъ великій грѣхъ (стр. 49 — 51). Рядомъ съ вѣрой въ старца стоитъ соединенная со страхомъ любовь, а также повиновеніе и послушаніе. Въ монашеской этикѣ послѣдняя признается первой христіанской и основною монашеской добродѣтелью. вмѣсто того, чтобы «блуждать по волѣ», послушникъ долженъ отсѣчь ее и предоставить себя въ полное распоряженіе духовнаго руководителя. Въ замѣну отсѣченной воли своей послушникъ предаетъ себя волѣ наставника. По слушаніе старцу должно быть безусловнымъ и постояннымъ «во всемъ до смерти». Стремясь исполнить волю только своего наставника, послушникъ долженъ былъ возможно чаще вопрошать его объ этой волѣ, чтобы держаться за его отвѣты, какъ слѣпой за палку поводыря (стр. 52 — 60). Будучи живымъ мертвецомъ, полнымъ рабомъ старца и послушнымъ орудіемъ въ его рукахъ, послушникъ не несетъ отвѣтственности за свое нравственное состояніе. Онъ не вмѣняемъ. И это понятно, рабъ не отвѣтствененъ передъ судомъ за свои дѣянія, мертвецъ не грѣшитъ (стр. 62. 63). Въ этомъ, по мнѣнію г. Смирнова, лежитъ источникъ исповѣди. Полный распорядитель души и воли послушника, а также суровый его наставникъ-старецъ является въ то же время смиреннымъ отвѣтчикомъ за души и воли, которыми управлялъ (стр. 68). Но принимая добровольно на себя грѣхи послушника, чтобы отвѣчать за нихъ на судѣ правды Божіей, старецъ долженъ былъ знать эти грѣхи: совѣсть ученика должна быть вполне ему открыта. Средствомъ къ тому, чтобы узнать до мельчайшихъ подробностей состояніе души своего ученика, была исповѣдь его до послѣдняго помысла, исповѣдь душевныхъ движеній и добрыхъ, и злыхъ. Можно сказать, что исповѣдь помысловъ была господствующимъ приемомъ старческаго пастырства и одною изъ важнѣйшихъ сторонъ старческаго института (стр. 70).

Давъ образъ старца, г. Смирновъ во второй главѣ своего изслѣдо-

ванія рисуесть намъ картину исповѣди и покаянія въ древнихъ монастыряхъ востока.

Въ древнее время въ первыхъ христіанскихъ монастыряхъ совершеніе таинства покаянія происходило весьма разнообразно. Въ однихъ господствующею формою является публичная исповѣдь и публичное покаяніе, въ другихъ публичная исповѣдь не дозволяется. Но затѣмъ весьма рано публичная исповѣдь исчезаетъ изъ обихода монастыря. Взамѣнъ этого исповѣдь и покаяніе въ древнемъ монастырѣ слагается въ самостоятельную дисциплину, отличную отъ церковной (тайная исповѣдь и сравнительно легкое покаяніе), при чемъ ея органомъ былъ некто иной, какъ старецъ (стр. XIX). Будучи явленіемъ изначальнымъ въ монашествѣ, точную свою регламентацію исповѣдь получаетъ въ уставѣ Василія Великаго (стр. 106), который установилъ ея обязательность и далъ ей первое мѣсто среди покаянныхъ подвиговъ (стр. 111). Старецъ обычно принималъ исповѣдь иногда по всѣмъ грѣхамъ, начиная съ мимолетнаго помысла, слегка возмутившаго монашескую совѣсть, и кончая смертнымъ, иногда открытымъ каноническимъ грѣхомъ, за который тогдашняя церковь подвергала виновнаго сначала отлученію, затѣмъ публичному покаянію. Принявъ исповѣдь брата, старецъ тотчасъ же примирялъ его совѣсть и затѣмъ налагалъ епитимію, несравненно болѣе легкую, чѣмъ церковная, рѣшилъ и вязалъ. Послѣ исповѣди передъ старцемъ инокъ обычно не искалъ исповѣди церковной, сакраментальной и церковнаго покаянія. По крайней мѣрѣ намъ не извѣстно ни одного такого примѣра. Совершенно не встрѣчается указаній и на недостаточность старческой исповѣди. Слѣдовательно, старческая исповѣдь и покаяніе трактовались въ монастырѣ не какъ простыя дисциплинарныя мѣры: для монаха онѣ замѣняли церковную исповѣдь и покаяніе (стр. XIX), доставляли ему дѣйствительное прощеніе грѣховъ, примиряя его съ Богомъ. Когда заканчивался начатый исповѣдью кругъ покаянныхъ дѣйствій, грѣхи прощались, переставали вмѣняться, изглаживались (стр. 124. 125). Прощеніе грѣховъ въ монашескомъ покаяніи достигалось усиліями двухъ сторонъ—и принимавшаго исповѣдь, и самого грѣшника (стр. 126). Болѣе активная роль принадлежитъ первому. Уже тогда духовный отецъ, старецъ имѣлъ власть высшую, чѣмъ простой нравственный руководитель. Принимавшій исповѣдь бралъ на себя бремя грѣховъ кающагося и сверхъ того умолялъ Господа о прощеніи (стр. 126). Мысль о принятіи на свою совѣсть грѣховъ кающагося—идея замѣстительства—получила въ монашествѣ свое полнѣйшее развитіе и органически слилась прежде всего съ институтомъ старчества: она гармонируетъ, говоритъ г. Смирновъ (стр. 127), съ представленіемъ о старцѣ, какъ отвѣтчикѣ за своихъ учениковъ, а эта отвѣтственность требуетъ цѣлымъ строемъ старчества (стр. 127). Возложеніе своихъ грѣховъ на совѣсть старца и принятіе ихъ послѣднимъ на свою отвѣтственность означало совершенное прощеніе ихъ (стр. 128). Другимъ и притомъ болѣе замѣстительства обязатель-

нымъ средствомъ прощенія грѣховъ было молитвенное предстательство предъ Богомъ за грѣшника со стороны лица, принимавшаго его исповѣдь (стр. 131. 132). Молитвы старца въ большей степени возбуждали милосердіе Божіе къ грѣшнику и доставляли ему прощеніе, чѣмъ его собственные покаянные подвиги (стр. 132). Первоначально въ этой молитвѣ содержалась простая просьба старца, обращенная къ милосердному Богу, безъ всякой мысли о своемъ правѣ вязать и рѣшить, но зато въ ней звучала твердая увѣренность, что эта молитва будетъ услышана и прощеніе будетъ дано (стр. 132 — 134). Наконецъ, самъ грѣшникъ по силѣ своей содѣйствовалъ прощенію грѣховъ своимъ покаяніемъ (стр. 134), представлявшемъ въ монастырѣ весьма разработанную систему, съ которой весьма обстоятельно знакомитъ читателя г. Смирновъ (стр. 135 и сл.). Впрочемъ останавливаться на ней мы не будемъ, а перейдемъ прямо къ интересующему насъ вопросу о совершителѣ исповѣди.

Органомъ тайной исповѣди монашеской былъ старецъ (стр. 156). Вообще считалось дозволеннымъ приносить исповѣдь только иноку, обладающему старческимъ званіемъ, но никакъ не послушнику. Этого мало. Не всякій даже инокъ, по тогдашнимъ представленіямъ, обладалъ дарованіями, необходимыми для врачеванія совѣсти (стр. 162). Для успѣшнаго совершенія исповѣди нужны были опредѣленные, спеціальныя дары св. Духа, которыми владѣли только нѣкоторые изъ богоизбранныхъ старцевъ. Это прежде всего даръ разсужденія духовъ и затѣмъ даръ прозорливости (стр. 168). Два описанные дара были для ихъ носителей средствомъ производить перемѣну только въ субъективномъ состояніи кающагося, примпять единственно его совѣсть. Но для дѣйствительнаго примиренія съ Богомъ, для перемѣны объективнаго состоянія грѣшника была необходима богодарованная власть вязать и рѣшить, которую подобно дару чудотвореній признавали чрезвычайнымъ даромъ св. Духа (169—170).

Описавъ монастырскую покаянную дисциплину, авторъ въ третьей главѣ своего изслѣдованія разрѣшаетъ вопросъ, какимъ путемъ совершился переходъ старчества въ духовничество, т. е. превращеніе монастырскаго института въ общецерковный и сближеніе старческой исповѣди съ сакраментальной (стр. XX).

По мнѣнію автора, свое общецерковное значеніе монастырское старчество получаетъ путемъ покаянной практики въ мірской средѣ. Эта практика началась, вѣроятно, съ первыхъ лѣтъ монашества, извѣстна по источникамъ отъ V вѣка, а къ концу періода вселенскихъ соборовъ достигла общирныхъ размѣровъ. Главнымъ обстоятельствомъ, содѣйствовавшимъ распространенію монастырскаго покаянной дисциплины, было, по словамъ г. Смирнова, старческое пастырство среди мірянъ, развившееся на почвѣ монашескаго служенія міру (стр. XX). Главною причиною такого явленія, что на исповѣдь къ старцамъ ходятъ міряне, минуя своихъ пастырей, была популярность монашества, являвшаяся

слѣдствіемъ харизматизма монаховъ (стр. 214). Кромѣ этого другими причинами распространенія монастырской покаянной дисциплины въ церкви надо признать ея сравнительную легкость, превосходство надъ церковною (*тайная исповѣдь*) и большую жизненность, наконецъ строго пастырскій характеръ при наличности превосходнаго, популярнаго въ церкви органа — старчества, такого органа, котораго не имѣла оффиціальная церковная исповѣдь (стр. XX—XXI 218—219). Это послѣднее обстоятельство пояснено авторомъ въ довольно обширномъ очеркѣ, посвященномъ покаянной дисциплинѣ древней церкви (преимущественно восточной) до конца періода вселенскихъ соборовъ, и въ частности выясненію органа сакраментальной исповѣди и покаянія. Указавъ на ригоризмъ древнихъ христіанъ въ отношеніи грѣховъ, совершенныхъ послѣ крещенія, г. Смирновъ рисуетъ картину покаянной дисциплины въ началѣ III в. Грѣхи дѣлились на три класса 1) мелкіе, повседневные, которые прощались безъ исповѣди и формальнаго покаянія, 2) средніе или легкіе, къ которымъ относятся болѣе серіозные изъ прегрѣшеній повседневныхъ, болѣе легкія формы грѣховъ тяжкихъ, наконецъ тяжкіе грѣхи, не вошедшіе въ число трехъ каноническихъ, и наконецъ 3) тяжкіе (каноническіе) грѣхи: отреченіе отъ вѣры, блудъ и прелюбодѣяніе, убійство (стр. 223—224).

Христіанинъ, согрѣшившій среднимъ грѣхомъ, явнымъ или тайнымъ образомъ, долженъ былъ публично исповѣдываться, понести наложенное церковною властью наказаніе, чтобы быть возсоединеннымъ съ церковью (стр. 224). Дѣломъ возсоединенія среднихъ грѣховъ съ церковью завѣдывалъ епископъ, какъ обладатель власти ключей. Этою своею властью онъ прощалъ, послѣ перенесенія кающимся публичнаго покаянія, средніе грѣхи и присоединялъ грѣшника къ церкви, что выражалось возложеніемъ руки. Что касается тяжкихъ грѣховъ, то они влекли за собою полное исключеніе отъ церкви, какъ общества святыхъ. Это нисколько не значитъ, что такіе грѣшники теряли всякую надежду на спасеніе, почитались наравнѣ съ язычниками и изгнанные изъ ограды церкви тонули въ морѣ язычества. Нѣтъ. Они также приносили публичную исповѣдь и несли подъ руководствомъ епископа покаяніе, но покаяніе это не сопровождалось возсоединеніемъ ихъ, подвиги ихъ имѣли цѣлью только умилостивленіе Бога; церковь за нихъ предстательствовала въ своихъ молитвахъ; несомнѣнно она имѣла на этихъ кающихся свое воспитательное вліяніе, но не примиряла ихъ съ собою, чтобы оставаться обществомъ святыхъ (стр. 224—225). Съ III вѣка это строгое отношеніе къ тяжкимъ грѣшникамъ начало ослабѣвать. Ослабленіе это, начавшись съ грѣховъ плоти, послѣ Декіева гоненія было распространено на падшихъ, а въ началѣ IV вѣка и на совершившихъ убійство (ср. соб. акquir. прав. 22, стр. 225—231). Весьма важное значеніе въ этомъ движеніи сыграли мученики и исповѣдники, которые, опираясь на свои заслуги, давали, мпръ падшимъ (стр. 231—238). Карфагенскій соборъ 251 года нанесъ

жестокій ударъ носителямъ Духа, перенеся центръ тяжести также и въ этой области на церковную должность (стр. 239). Право ключей принадлежить только епископу, оно связано съ его іерархическимъ положеніемъ (стр. 240). Однако такое воззрѣніе, по мнѣнію г. Смирнова, не было всеобщимъ (стр. 240). И на востокъ (Оригенъ), и на западъ (Тертуліанъ) выступали лица, оспаривавшія принадлежность епископу власти ключей. Чтобы власть ключей, которою епископъ обладаетъ по должности, была дѣйствительно въ его рукахъ, необходима чистота вѣры и жизни епископа (стр. 244).

Эта двойственность въ понятіи вяжущей и разрѣшающей власти отражается также на положеніи обладателя ея, духовнаго отца, духовника. Отсюда пзъ двухъ элементовъ — іерархической санъ и пастыръ, составляющихъ понятіе духовнаго отца, какъ тотъ, такъ и другой около этого же времени находятъ свое выраженіе (стр. 255). Образъ будущаго духовнаго отца, пастыря, можно видѣть въ «учителѣ и руководителѣ» Климента александрійскаго, а также въ «опытномъ врачѣ» Оригена (стр. 256—261). Что касается второго элемента—священника, то онъ равнымъ образомъ, по мнѣнію г. Смирнова (стр. 262 и сл.), около этого же времени выливается въ форму покаяннаго пресвитера, какъ замѣстителя епископа въ дѣлѣ исповѣди и покаянія. Уничтоженіе этой должности Некторіемъ привело къ тому, что совершеніе тайной исповѣди и покаянія по канонамъ опять перешло въ руки епископовъ и, по увѣренію г. Смирнова (стр. 277 и сл., 281 и сл.), пресвитеровъ. Рядомъ съ этимъ развивается въ мірѣ старческая исповѣдь, мало по малу и вытѣснявшая церковную исповѣдь, которую совершали бѣлая іерархія и мірскіе пресвитеры, чему въ особенности содѣйствовало недостаточно выработанное ученіе о правѣ вязать и рѣшать (стр. 302). Въ ущербъ каноническому элементу, по терминологии нашего автора, развиваются намѣчавшіеся въ трудахъ Климента и Оригена харизматическое начало и его представители — монастырскіе старцы (стр. 302—306). Начало этого явленія относится къ концу изучаемаго періода, ко времени иконоборства, когда сильно поколебался авторитетъ іерархія, а представители монашества старцы, въ силу тогдашнихъ обстоятельствъ церковной жизни, стали на ряду съ епископами и пресвитерами, какъ равноправные совершители исповѣди и покаянія (стр. 307). Старцы-духовные отцы превращаются въ духовниковъ и какъ законные совершители таинства покаянія, на ряду съ епископами и пресвитерами, официально, по мнѣнію г. Смирнова (стр. 314), были признаны константинопольскимъ патріархомъ Никифоромъ-исповѣдникомъ. Мѣра была вызвана нуждами времени: православію грозила опасность и оно оперлось на содѣйствіе наиболѣе ревностныхъ защитниковъ иконопочитанія—монаховъ, главнымъ образомъ студитовъ. Но будучи мѣстной, мѣра эта пролагаетъ путь къ вытѣсненію бѣлой іерархія и клира на долгое время изъ покаянной практики на всемъ православномъ востокѣ (стр. XXI. 327. 328).

Познакомившись вкратцѣ съ интереснымъ изслѣдованіемъ г. Смирнова о духовномъ отцѣ, мы считаемъ нужнымъ сдѣлать нѣсколько замѣчаній по поводу нѣкоторыхъ, по нашему мнѣнію, не вполне вѣрныхъ положеній автора.

Указанное нами выше отсутствіе правильной точки зрѣнія на тайную исповѣдь, по нашему крайнему разумѣнію, привело автора къ многимъ выводамъ, съ которыми весьма трудно согласиться. Это и понятно: одна неправильная посылка влечетъ за собою цѣлый рядъ не вѣрныхъ выводовъ. Признавая монашескую исповѣдь за институтъ, близкій къ тайной сакраментальной исповѣди, авторъ все свое изслѣдованіе направляетъ не къ тому, чтобы на основаніи историческихъ данныхъ древняго времени показать читателю, что представлялъ изъ себя этотъ институтъ и выступавшій въ немъ органъ—духовный отецъ, а къ тому, чтобы доказать, что также и въ древнее время старческая исповѣдь имѣла тѣже задачи и цѣли, какъ и нынѣ. Этому своего методологическаго приѣма авторъ держится съ первыхъ шаговъ своего изслѣдованія. Указавъ на различное употребленіе термина духовный отецъ въ литературѣ IV—IX вѣка, авторъ приходитъ къ заключенію, что имъ обозначался не священникъ и не совершатель таинства покаянія, не исполнитель епископскаго порученія, а простой монастырскій старецъ, обязательный наставникъ инока, самостоятельно поставленный въ монастырѣ и свободно выбранный ученикомъ,—большею частью не имѣвшій сана (стр. XVII—XVIII). Не ходя далеко, если мы обратимся къ приведеннымъ историческимъ даннымъ, то увидимъ, что терминъ этотъ въ большинствѣ случаевъ прилагается къ настоятелю, игумену (см. Смирновъ стр. 7). Во всякомъ случаѣ у наиболѣе авторитетныхъ и древнихъ отцовъ церкви слова *πνευματικός πατήρ* и *ἡγούμενος* параллелизуются (ib.). Отсюда самое большое, что можно заключить изъ этого термина, это то, что титулъ духовнаго отца прилагался къ авторитетнымъ лицамъ въ иноческой средѣ (стр. 1). Отсюда если стать на точку зрѣнія автора, что терминологія естественно отражаетъ исторію и должна служить руководящею нитью при историческомъ изученіи самаго явленія, то можно придти только къ тому выводу, который давнымъ давно сдѣланъ проф. Суворовымъ, т. е. что какъ источникъ тайной исповѣди, такъ и совершителя ея надо искать въ монастырѣ.

Обрѣтая въ старцѣ—родоначальника позднѣйшаго духовника, г. Смирновъ съ помощью того же приѣма—заключать отъ позднѣйшаго къ древнѣйшему—изслѣдуетъ вопросъ о происхожденіи старческой исповѣди. Такъ какъ по современнымъ догматическимъ воззрѣніямъ въ нашей тайной исповѣди наиболѣе существеннымъ моментомъ является разрѣшеніе отъ грѣховъ, авторъ ту же самую точку зрѣнія прилагаетъ къ древней старческой исповѣди, и корень ея видитъ въ воспріимчивостѣ грѣховъ старцемъ. Аргументируя главнымъ образомъ на основаніи писаній Варсануфія (VI в.) и Иоанна Лѣствичника (VII в.), г. Смирновъ развиваетъ слѣдующую теорію на начало происхожденія монашеской исповѣди.

Полный распорядитель души и воли послушника, а также суровый его наставникъ, старецъ являлся въ тоже время смиреннымъ отвѣтчикомъ за души и воли, которыми управлялъ (стр. 68). Добровольно принимая на себя грѣхи послушника, чтобы отвѣчать за нихъ на судѣ правды Божіей, старецъ долженъ былъ знать эти грѣхи: совѣсть ученика должна быть ему вполне открыта. Средствомъ къ тому, чтобы узнать до мельчайшихъ подробностей состояніе души своего ученика, была исповѣдь до послѣдняго помысла, исповѣдь душевныхъ движеній и добрыхъ, и особенно злыхъ (стр. 70). Слѣдствіемъ этой исповѣди было прощеніе грѣховъ. Принимавшій исповѣдь бралъ на себя бремя грѣховъ кающагося и сверхъ того умолялъ Господа о прощеніи (стр. 126). Идея замѣстительства, не встрѣчающаяся, скажемъ мы, въ древнихъ памятникахъ церковной литературы, полное свое развитіе получила въ монашествѣ и органически слилась прежде всего съ институтомъ старчества: она гармонируетъ съ представленіемъ о старцѣ, какъ отвѣтчикѣ за своихъ учениковъ, а эта отвѣтственность требуется цѣлымъ строемъ старчества. Потому она сливается совершенно естественно съ институтомъ тайной монашеской исповѣди (стр. 127). При такой тѣсной взаимной связи, конечно, трудно выбраться изъ этого *circulus viciosus*. Идея замѣстительства необходима для старчества, а старчество необходимо для тайной исповѣди. Намъ кажется, что вся эта путаница происходитъ благодаря тому, что авторъ потерялъ историческую перспективу. Освѣщая институтъ старческой исповѣди съ современной догматической точки зрѣнія, къ иному выводу впрочемъ и притти нельзя. Для того чтобы разрѣшить этотъ вопросъ необходимо, по нашему мнѣнію, прежде всего выяснитъ, какъ смотрѣли на монастырскую исповѣдь отцы монашества IV-го вѣка, а не Іоаннъ и Варсануфій, жившіе въ VI—VII вѣкахъ, и это тѣмъ болѣе, что новѣйшее изслѣдованіе монашеской литературы—я имѣю въ виду книгу И. Троицкаго, *Обозрѣніе источниковъ начальной исторіи египетскаго монашества* (Сергіевъ посадъ. 1907) — съ полной очевидностью показало, что надо относиться съ большою осторожностью даже къ древнѣйшимъ монашескимъ источникамъ, каковы Лавсаякъ, *Исторія египетскихъ монаховъ*, *Изрѣченія святыхъ отцевъ* (*Ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων γερόντων*) и т. д. Между тѣмъ г. Смирновъ въ своемъ изслѣдованіи поступаетъ какъ разъ обратно. Идя по стопамъ Голля, онъ важнѣйшіе свои аргументы черпаетъ изъ монашеской литературы VI—VII вѣковъ, совершенно забывая, что цѣли изслѣдованія его и Голля не одинаковы. Изучая произведенія и жизнь Симеона, Новаго Богослова, жившаго въ XII в., Голль на основаніи монашескихъ произведеній старался отыскать корень энтузіазма греческихъ монаховъ. Но г. Смирнову, кажется, вѣдь нужно не это? По нашему крайнему разумѣнію, источникъ позднѣйшей тайной исповѣди надо искать не въ монастырскомъ старчевствѣ, а въ почти игнорируемой г. Смирновымъ ритуальной исповѣди, о которой говорится въ посланіи

Иакова и упоминается въ такихъ древнихъ памятникахъ литературы, какъ *Διδαχὴ τοῦ δωδέκα ἀποστόλων*. Выписанныя проф. Суворовымъ изъ Евхология Гоара разрѣшительныя молитвы съ прямою ссылкой на слова апостола Иакова служатъ, повидимому, достаточнымъ основаніемъ правильности такого предположенія (Суворовъ, стр. 122—123). Въ качествѣ одного изъ способовъ покаянія эта ритуальная исповѣдь въ томъ или иномъ видѣ бытовала во II—III в. и въ этомъ смыслѣ упомянута Климентомъ александрійскимъ, Оригеномъ и т. д. (Суворовъ, стр. 11—22). Тоже мы видимъ и позднѣе. Изъ книги Суворова мы знаемъ, что даже во времена Златоуста тайная исповѣдь не являлась таинствомъ, а была наравнѣ со смиреніемъ, постомъ, молитвой и т. д. однимъ изъ возможныхъ способовъ покаянія. Но не это являлось причиною широкаго распространенія ея въ монастыряхъ! По нашему крайнему разумѣнію, источникъ старческой исповѣди надо искать не тамъ, гдѣ видить его г. Смирновъ, а въ педагогическихъ пріемахъ монастыря. Не признавая никакого различія между грѣхами по степени отвѣтственности за нихъ передъ Богомъ, а напротивъ провозглашая, что всѣ грѣхи одинаково велики, потому что всѣ они плодъ преслушанія (Basil. r. 293 MSG. XXXI, 1288), монашество все свое вниманіе перенесло на искорененіе злой воли въ человѣкѣ. Отсюда къ уничтоженію этого злого начала въ человѣкѣ были направлены всѣ усилія отцовъ монашества. Свободная воля лица, желавшаго поступить въ монашество, ограничивалась только выборомъ монастыря или, по мнѣнію г. Смирнова, монастырскаго старца. Послѣ этого личной воли послушника не существуетъ. «Многіе гибнутъ по своей собственной волѣ», говорилъ уже Макарій Египетскій (MSG. XXXIV, 505). «Исполнять свою волю, читаемъ въ наставленіяхъ Пахомія (Хр. Чт. т. 26, стр. 286), есть самое первое зло. Кто исполняетъ волю свою, тотъ не будетъ имѣть познанія о Богѣ. Кто слѣдуетъ волѣ своей, тотъ не можетъ итти путемъ святыхъ». Идеаломъ монаха было полное отсутствіе воли. Къ этому именно и направлялись всѣ усилія основателей монашества, именно Пахомія и Василія Великаго. Въ своемъ уставѣ преп. Пахомій точными правилами регламентируетъ порядокъ организованнаго надзора за вновь поступившими въ монастырь и руководство ими. Послѣ тщательнаго испытанія предъ вратами обители, гласить уставъ Пахомія, новый инокъ пусть войдетъ со страхомъ и пребываетъ подъ чьимъ-либо руководствомъ. Для надзора за вратами монастыря и ищущими постриженія были поставлены опытные иноки, которые къ ищущимъ монашества должны были относиться съ наружнымъ презрѣніемъ и грубостью, чтобы испытать силу ихъ желанія. Поступившій послѣ испытанія въ монастырь долженъ былъ въ продолженіе цѣлаго года подъ надзоромъ старца, принимавшаго странныхъ, безропотно служить приходящимъ странникамъ и обнаружить смиреніе и терпѣніе. *Черезъ годъ* новопринятый поступалъ въ число братіи и *и переходилъ подъ руководство другого старца*, смотрителя дома. Такихъ домовъ въ

9 монастыряхъ Пахомія было по 30—40, изъ которыхъ въ каждомъ жило по 40 иноковъ. Такъ какъ въ кпновіяхъ Пахомія не допускали до высшихъ подвиговъ раньше трехъ лѣтъ, то на эту стадію подготовки приходится не менѣе 2-хъ лѣтъ. Смотритель дома бралъ вѣреннаго ему новоначальнаго и обучалъ его всѣмъ порядкамъ, какъ держать себя на трапезѣ и дома. Новичковъ учили здѣсь молитвамъ, псалмамъ, неграмотныхъ—чтенію. Заставляли исповѣдывать помыслы старцу. Смотритель дома имѣлъ громадную власть надъ подчиненными, независимо оттого, новоначальные они или старые. Безъ его дозволенія иннокъ не имѣлъ права выйти за монастырь, даже пройти по нему, безъ спроса пойти къ какому либо изъ братій, безъ вѣдома его имѣть въ кельѣ какую либо вещь. Но въ распоряженіи братьями смотритель не былъ своеволенъ. Онъ самъ долженъ былъ строго сообразоваться съ уставомъ и волею игумена монастыря. Онъ былъ проводникомъ того и другой въ жизнь своихъ учениковъ (Pachom. у Hieronum. MSL. XXIII, 70 sq. ср. Vita s. Pachonii AS. Mai, III, 3. 25). Приведенныя статьи изъ устава древнѣйшаго монастыря указываютъ всю неосновательность разсужденій автора о свободномъ избраніи старца, его единствѣ и такъ далѣе. Роль въ монастырѣ играютъ не воля послушника, а уставъ и воля игумена. Отсюда разсужденіе автора о свободномъ выборѣ старца и исповѣди ему можно отнести только къ анахоретамъ, но, по увѣренію самаго же г. Смирнова, дѣло исповѣди у нихъ было плохо организовано (стр. 16—17, 32 и сл.). Значитъ для того, чтобы изучить развитіе этого обычая, надо обратиться къ монастырямъ. Познакомившись съ постановкою этого дѣла у Пахомія, мы перейдемъ къ уставамъ Василия Великаго. Правда, г. Смирновъ относится къ нимъ неодобрительно, видя въ нихъ много необычнаго и даже соблазнительнаго (стр. 109—111), но намъ кажется, что источникъ исповѣди мы скорѣе найдемъ у него, чѣмъ въ столь излюбленныхъ авторомъ отвѣтахъ Варсануфія и Іоанна. Считаая исповѣдь лучшимъ средствомъ подвижнической педагогики, Василій Великій вводитъ ее, какъ обязательное правило, для иноковъ и даетъ ей первое мѣсто среди покаянныхъ подвиговъ. Онъ предписываетъ исповѣдь инокамъ въ двухъ видахъ—открытой и, по терминологіи г. Смирнова, частной, при чемъ открытую исповѣдь принимаетъ все общество киновіи, а частную ея *настоятель или уполномоченное или лицо*. «По прошествіи дня и по приведеніи къ концу всякаго дѣла тѣлеснаго и духовнаго, прежде успокоенія совѣсть каждаго должна быть подвергнута испытанію собственнаго его сердца. И если было что противное долгу, или помышленіе о запрещенномъ, или слово неприличное, или лѣнность въ молитвѣ, или нераденіе къ псалмопѣнію, или пожеланіе мірской славы, да не скрывается проступокъ, но да будетъ объявлено обществу, чтобы немощъ увлеченнаго въ таковое зло была уврачевана общею молитвою (MSG. XXXI, 881)». Болѣе ясно облакаетъ Василій свою мысль, когда говоритъ о частной исповѣди. «Каждый изъ подчиненныхъ, если хочетъ оказать

значительный успѣхъ и привелъ жизнь свою въ состояніе, согласное съ заповѣдями Господа нашего Іисуса Христа, долженъ ни одного душевнаго своего движенія не оставлять въ скрытости, ни одного слова не пропускать безъ испытанія, но тайны сердечныя обнажать передъ тѣми изъ братій, кому поручено прилагать милостивое и сострадательное попеченіе о немощныхъ (MSG. XXI, 985—988)». Что въ основѣ этихъ правилъ лежали интересы дисциплины, надзора, а не идея замѣстительства, это особенно хорошо видно изъ правилъ Василія Великаго объ испытаніяхъ отлучавшихся братій и наконецъ взаимныхъ доносовъ иноковъ настоятелю о тайныхъ грѣхахъ брата. Монастырское общество не только имѣло право, но и считало своею обязанностью испытывать каждаго брата въ нѣкоторыхъ случаяхъ: напримѣръ, отлучавшагося инока по возвращеніи его въ монастырь допрашивали, что онъ дѣлалъ, съ какими людьми имѣлъ встрѣчи, какіе велъ съ ними разговоры, какіе въ душѣ его были помыслы, дѣльный ли день и дѣлую ночь проводилъ въ страхѣ Божиемъ, не погрѣшилъ ли въ чемъ, не нарушилъ ли какого правила, и если нарушилъ, то принужденный ли внѣшними обстоятельствами, или доведенный собственною безпечностью. И что исполнено правильно, то надобно подтвердить одобреніемъ, а въ чемъ допущена погрѣшность, то исправить тщательнымъ и благоразумнымъ наставленіемъ (MSG. XXXI, 1029 sq.). Производя это испытаніе, всякій инокъ долженъ былъ открыть извѣстные ему грѣхи брата. «Всякій грѣхъ, говоритъ Василій, долженъ быть открываемъ *настоятелю* или самимъ согрѣшившимъ или узнавшимъ о грѣхѣ, когда самъ они не могутъ уврачевать его по заповѣди Господней. Ибо грѣхъ умолчаемый есть знойный вередъ въ душѣ. Скрывать грѣхъ значитъ готовить больному смерть... Поэтому не скрывай грѣховъ одинъ отъ другого, чтобы изъ братолюбца не сдѣлаться братоубійцей (MSG. XXXI, 1036)». Само собою не идеей замѣстительства вызвано также слѣдующее разсужденіе св. отца. «Разсуждаю, что необходимо намъ сообщить свои мысли единодушнымъ съ нами и доказавшимъ свою вѣру и разумъ, чтобы или погрѣшенное было исправлено или правильно сдѣланное подтверждено, да и мы избѣжали осужденія, постигающаго тѣхъ, которые мудры въ себѣ самихъ (MSG. XXXI, 1233)». Приведенныя нами выписки достаточно ясно доказываютъ дисциплинарный характеръ исповѣди и указываютъ ея источникъ. Послѣдній надо искать не въ идеѣ замѣстительства, а въ стремленіяхъ полнѣйшаго изученія игуменами ввѣренныхъ имъ овецъ, въ осуществленіи полнаго и всесторонняго надзора за ихъ душевными эмоціями. Видя источникъ грѣха въ свободной волѣ человѣка, отцы монашества желали уничтожить его въ самомъ корнѣ. Отсюда назначеніемъ исповѣди было не облегченіе церковныхъ наказаній, а напротивъ—путемъ перенесенія борьбы на самую причину—предупрежденіе грѣха, и тѣмъ самымъ поднятіе церковной дисциплины на большую высоту. Предметомъ исповѣди были помыслы, т. е. какъ разъ та область, на которую, какъ мы

видѣли, не простиралась въ то время юрисдикція церкви. Это было свободное мѣсто и работать на немъ монашеству былъ предоставленъ полный просторъ. Представленные г. Смирновымъ аргументы въ пользу монашеской исповѣди грѣховъ смертныхъ относятся къ позднѣйшему времени и, по нашему разумѣнію, мало доказательны. Напротивъ практиковавшаяся въ IV вѣкѣ публичная исповѣдь, по указанію духовника, а въ болѣе серьезныхъ случаяхъ—изгнаніе изъ монастыря наглядно показываютъ, что тайная исповѣдь не выходила изъ предѣловъ круга мелкихъ повседневныхъ грѣховъ, которые въ церкви прощались безъ исповѣди и формальнаго покаянія. Во всякомъ случаѣ даже въ книгѣ г. Смирнова можно насчитать значительно большее число случаевъ публичной исповѣди, чѣмъ монашеской исповѣди грѣховъ смертныхъ. Объ изгнаніи иноковъ я и не говорю. Вѣдь не даромъ же Пахомій еще на первыхъ порахъ своей дѣятельности, когда братья у него было всего три сотни, въ одинъ годъ изгналъ около ста человекъ (Смирновъ стр. 79, особ. любопытно прим. 4). Вопросъ о монашеской исповѣди и ея компетенціи неминуемо приводитъ насъ къ совершителю ея. Изъ главы первой не подлежитъ сомнѣнію, что совершителемъ монашеской исповѣди по Смирнову долженъ быть старецъ, существо свыше избранное, украшенное всѣми добродѣтелями и богато одаренное всѣми дарами святаго Духа. По ученію г. Смирнова, старецъ этотъ одинъ и несмѣняемъ. Вышеприведенныя нами мѣста изъ уставовъ Пахомія и Василія Великаго подорвали это безапелляціонно выставленное положеніе почтеннаго ученаго. Отсюда мы къ изумленію своему на стр. 159 изслѣдованія Смирнова читаемъ: «дѣломъ исповѣди завѣдывалъ игуменъ или старецъ, уполномоченный на то игуменомъ». Правда у автора есть здѣсь замѣтка, что игуменъ обладалъ старческими правами, но дѣло въ томъ, что изъ писемъ того же Василія, повидимому, вытекаетъ, что независимо отъ игумена у всякаго инока долженъ былъ быть свой старецъ (стр. 26). Какъ примирить это принесеніе исповѣди игумену или уполномоченному послѣднимъ старцу съ развитой въ главѣ первой теоріей старчества и построеннымъ на основаніи ея воззрѣніемъ на исповѣдь, какъ замѣстительство, для насъ остается загадкою и это тѣмъ болѣе, что какъ тотъ старецъ, такъ и другой (игуменъ) обладаютъ по мнѣнію г. Смирнова одними и тѣми же дарами св. Духа въ родѣ разсужденія духовъ и т. д. Во всякомъ случаѣ можно сказать, что по общему правилу совершителями монашеской исповѣди были въ мужскихъ монастыряхъ—игумены, а въ женскихъ—игуменьи, или уполномоченныя ими лица.

Это приводитъ насъ къ вопросу, какое значеніе придавалось ихъ исповѣди?

Важное значеніе, какое приписывалось тайной монашеской исповѣди въ самомъ монашествѣ, по мнѣнію г. Смирнова (стр. 123—124), всего лучше видно изъ тѣхъ слѣдствій, которыя она имѣла для исповѣдывающаго. Слѣдствія эти двоякія, не только субъективныя, по и объек-

тивныя, т. е. исповѣдь не только врачевала грѣшную совѣсть, примиряя человѣка съ самимъ собою, но доставляла ему дѣйствительное прощеніе грѣховъ, примиряя грѣшника съ Богомъ. Выводъ этотъ, сдѣланный авторомъ на основаніи терминологіи и нѣсколькихъ данныхъ, относящихся къ позднѣйшему времени, не приложимъ, по нашему мнѣнію, къ древней монашеской исповѣди временъ Пахомія и Василія. Не оспаривая субъективной пользы исповѣди для исповѣдывающагося, мы сомнѣваемся, чтобы монашеская исповѣдь, сама по себѣ, доставляла прощеніе грѣховъ. Не говоря о монашеской, но даже публичная древне-церковная исповѣдь, по совершенно правильному сужденію проф. Суворова (Къ вопр. о тайн. исп. стр. 17—18), сама по себѣ взятая, не имѣла сакраментальнаго значенія, а получала таковое только какъ начальный, отправной моментъ покаянія, которое соединялось не съ исповѣдью, а съ публичнымъ покаяніемъ, въ которомъ самъ человѣкъ своею дѣятельностью при пособіи божественной благодати омывалъ, очищалъ и искупалъ свой грѣхъ и по исполненіи котораго епископъ разрѣшалъ кающагося отъ его бремени и примирялъ его съ Богомъ и съ церковью». Высказанное Н. С. Суворовымъ воззрѣніе вполне приложимо также и къ монашеской исповѣди. Вопреки мнѣнію г. Смирнова, основанному на позднѣйшихъ данныхъ, по нашему глубокому убѣжденію, центръ тяжести въ древней монашеской исповѣди лежалъ въ дѣятельности не старца, а напротивъ самаго исповѣдывающагося. Роль старца ограничивалась совѣтомъ, какъ искупить тотъ или другой грѣхъ, какими средствами добиться у Бога прощенія совершеннаго грѣха. Исповѣдь грѣховъ была обратною стороною вопрошанія. Послѣднее имѣло въ виду предупрежденіе будущаго грѣха, тогда какъ исповѣдь преслѣдовала ту же цѣль въ отношеніи грѣха совершеннаго. Когда заканчивался начатый исповѣдью кругъ покаянныхъ дѣйствій, то инокъ могъ надѣяться на прощеніе грѣховъ. Этимъ именно воззрѣніемъ и объясняется отвѣтъ Василія на вопросъ, какъ душа несомнѣнно удостоверяется, что Богъ отпустилъ ей грѣхи. Само собою, что этотъ вопросъ былъ бы совершенно излишенъ, если бы тайная исповѣдь сама по себѣ доставляла прощеніе грѣховъ.

Таково было положеніе монастырской исповѣди и совершителей ея духовниковъ-игуменовъ или уполномоченныхъ ими лицъ, когда въ церкви произошли крупныя перемѣны въ отношеніи публичной исповѣди. Съ торжествомъ христіанства «древность съ ея благочиніемъ и строгостью начала, по словамъ Созомена (VII, 16), стала мало по малу перерождаться въ безразличный и небрежный образъ жизни, а прежде кажется было меньше грѣховъ, частью по стыдливости тѣхъ, которые сами объявляли свои грѣхи, частью по строгости постановленныхъ надъ этимъ судей». Съ притокомъ новыхъ членовъ и увеличеніемъ числа грѣховъ, епископы, обремененные массою дѣлъ государственныхъ, стали тяготиться лежавшею на нихъ обязанностью принимать публичную исповѣдь и вообще надзирать попрежнему за нравственнымъ состояніемъ своей паствы.

Слѣдствіемъ этого явилось учрежденіе должности покаяннаго пресвитера. Исходя со словъ Сократа (V, 19)—«послѣ того, какъ новаціане отдѣлились отъ церкви, епископы присоединили къ церковному чину пресвитера-духовника», проф. Суворовъ (Объемъ дисц. с. стр. 41—43), а за нимъ и г. Смирновъ (стр. 262 и сл.) возникновеніе этой должности относятся ко второй половинѣ III в. Намъ кажется выводъ этотъ вовсе не слѣдуетъ изъ даннаго мѣста Сократа, такъ какъ онъ въ данномъ случаѣ говоритъ не о причинной связи, а пмѣть въ виду только послѣдовательность явленій во времени. Молчаніе о такомъ важномъ фактѣ у Евсевія заставляютъ предполагать, что это событіе произошло позднѣе. Вслѣдъ за Штейцемъ (Steitz, Das röm. Buss sacrament. Frankf. 1854, S. 83) я склоненъ думать, что покаянный пресвитеръ появился позднѣе, въ эпоху послѣ никейскаго собора, и былъ при этомъ, какъ это основательно доказываетъ Голль въ своей книгѣ, повидимому, явленіемъ мѣстной константинопольской церкви (Enthusiasmus S. 246). Затѣмъ основываясь на выраженіяхъ Созомена о тяжести объявлять грѣхи, «будто на зрѣлищѣ, предъ собраніемъ всей церкви», а также о назначеніи на новую должность «пресвитера молчаливаго и благоразумнаго», какъ Н. С. Суворовъ (стр. 41. 87 и сл.), такъ и г. Смирновъ (стр. 262 и сл.) видятъ въ константинопольскомъ пресвитерѣ органъ тайной (именно въ нашемъ смыслѣ слова) исповѣди. Проф. боннскаго университета Раушенъ (Rauschen, Jahrbücher d. christ. K. unter Theodosius, S. 537 ff.) возрѣніе это основательно считаетъ неправильнымъ. Все, что намъ извѣстно о функціяхъ покаяннаго пресвитера, ограничивается разсказомъ Сократа о причинѣ уничтоженія этой должности Нектаріемъ, разсказомъ, почти дословно, но съ собственными вымыслами, повторенномъ позднѣе Созоменомъ. Разсказавъ, что одна женщина *κατὰ μέρος* исповѣдывала покаянному пресвитеру грѣхи, совершенные послѣ крещенія, Сократъ послѣ небольшой вставки продолжаетъ: «*ἡ δὲ γυνὴ προβαίνουσα καὶ ἄλλο παῖσιμα ἐκούτῃς κατήγοραί*, въ преступной связи съ церковнымъ діакономъ. Когда это открылось, діаконовъ былъ отлученъ отъ церкви, а въ народѣ произошло волненіе». Разрѣшеніе вопроса зависитъ отъ того, какъ переводить выраженіе *κατὰ μέρος*—подробно или отчасти и соотвѣтственно съ этимъ *προβαίνουσα*—въ продолженіе своей исповѣди или съ теченіемъ времени. Исходя изъ Созомена, понимавшаго эти слова во второмъ смыслѣ, большая часть изслѣдователей высказывается за двукратную исповѣдь тайную и публичную, напротивъ меньшинство за однократную, именно тайную исповѣдь (также и Смирновъ стр. 266). Наилбогѣе правильно мнѣніе Раушена, который въ исповѣди, совершаемой пресвитеромъ духовникомъ видитъ исповѣдь, отлучную какъ отъ тайной, такъ и публичной въ обыкновенномъ смыслѣ слова. Слова Созомена указываютъ на тайную исповѣдь, но если это такъ, то какимъ образомъ дѣло это черезъ исповѣдь могло огласиться въ городѣ. Во всякомъ случаѣ исповѣдь предъ духовникомъ слѣдствіемъ своимъ имѣла то, что дѣло было разслѣдовано,

діаконъ привлеченъ къ отвѣтственности, епископу послано донесеніе и состоялось смѣщеніе діакона. Все это указываетъ, что исповѣдь эта не была тайною въ смыслѣ нашей тайной исповѣди. Это и понятно. Покаянный пресвитеръ занималъ мѣсто покаяннаго судіи и въ своихъ рукахъ соединялъ *forum internum* и *forum externum*. Изложенный нами случай слѣдствіемъ своимъ имѣлъ уничтоженіе Нектаріемъ должности покаяннаго пресвитера и переходъ его функцій обратно къ епископу, но въ значительно упрощенномъ видѣ. Съ этихъ поръ, епископъ пересталъ слѣдить за тѣмъ, чтобы къ дарамъ не приступали явные грѣшники, напротивъ «всякому было позволено приступать къ таинствамъ по суду собственной его совѣсти». Отмѣна должности покаяннаго пресвитера явилась эпохой въ исторіи публичнаго покаянія. Институтъ этотъ, удачно обслуживавшій древнюю патріархальную церковь, общество святыхъ, съ каждымъ годомъ падаетъ и выходитъ изъ употребленія. Рядомъ съ этимъ происходитъ переворотъ въ возрѣніяхъ на церковь. Изъ общества святыхъ она превращается въ церковь кающихся. «Вся церковь, какъ не трудно видѣть всякому имѣющему разумъ, говоритъ Ефремъ Сиривъ (Твор. рус. пер. IV, 181), есть церковь кающихся, вся она есть церковь погибающихъ». На это время падаетъ выступленіе Іоанна Златоуста. Незамѣнно связывая таинство покаянія съ публичнымъ покаяніемъ, но ясно видя его анахронизмъ для своего времени, онъ зоветъ грѣшный міръ къ покаянію и указываетъ различные способы спасенія.

«Грѣшникъ ли ты, — войди въ церковь, чтобы рассказать свои грѣхи. Праведенъ ты? Войди, чтобы не отпасть отъ праведности. Для того и другого церковь служитъ пристанью. Грѣшникъ ты? Не теряй духа, но входи и приноси покаяніе. Согрешилъ ты? Скажи Богу, я согрешилъ. Развѣ трудно, развѣ сопряжено съ какимъ либо обходомъ, утомленіемъ, затрудненіемъ — пропзнести эти слова: я согрешилъ?

Но ты имѣешь и *другой* путь покаянія: какой же? Плакать о грѣхѣ. Согрешилъ ты: плачь, и ты развяжешься отъ своего грѣха.

Имѣешь и *третій* путь покаянія. . . Смирненіе. Будь смиреннымъ и ты разрѣшилъ узы грѣховъ. . .

Укажемъ и на *четвертый* путь покаянія. Въ чемъ онъ? Это — милостыня. . . всего скорѣе она приводитъ людей въ небесныя страны. Милостыня есть цѣна искупленія души.

Есть и еще средство — молитва. Молись каждый часъ. . . Непрестанно молящагося тебя не отвергнетъ Онъ, но отпустить твои грѣхи и даруетъ проспное (II бесѣда о покаяніи).

Что понималъ Златоустъ подъ исповѣдью болѣе ясно выступаетъ изъ 2-ой бес. на 50 пс. «Расскажи грѣхи свои, чтобы омыть ихъ. Но ты стыдишься сказать, что согрешилъ? Рассказывай ихъ ежедневно въ молитвѣ. Развѣ я требую, чтобы ты рассказалъ ихъ кому-либо, кто упрекнулъ бы тебя въ нихъ. Расскажи ихъ Богу, который исцѣляетъ ихъ. . . Когда ты ложись спать, и никто тебѣ не мѣшаетъ, то скажи своему

сердцу и своей душѣ: душа моя, мы провели съ тобою нынѣшній день, и что же сдѣлали мы съ тобою добраго, или совершили злого. Проси и молись своему Богу и такъ предавай тѣло сну, исповѣдавши напередъ свои грѣхи».

Несмотря на эту ясность, воззрѣніе Златоуста на исповѣдь является контрoверзнымъ въ литературѣ. Католическіе писатели, а за ними Гг. Заозерскій и Смирновъ (стр. 279) думаютъ, что, по взгляду Златоуста, исповѣдь должна совершаться предъ священникомъ, будь то епископъ или пресвитеръ. По этому поводу старо-католическій ученый Раушенъ, основательно изучивъ писанія Златоуста, пришелъ къ тому же заключенію, какъ и проф. Суворовъ (Объемъ стр. 99. 100). «Совершенно ошибочно, когда ссылаются на Златоуста въ пользу существованія тайной исповѣди въ Константинополѣ или въ Антиохіи. Нигдѣ, пишетъ Раушенъ (S. 543. 444), Златоустъ ясно не говоритъ о таковой исповѣди: во многихъ мѣстахъ рекомендуетъ онъ исповѣданіе грѣховъ передъ Богомъ, въ отдѣльныхъ мѣстахъ онъ противопоставляетъ ему публичное исповѣданіе передъ людьми и отговариваетъ отъ послѣдняго. Возможно, что онъ зналъ о тайной исповѣди передъ священникомъ, но въ высшей степени странно, что онъ въ своихъ многочисленныхъ рѣчахъ и писаніяхъ нигдѣ объ этомъ не упомянулъ».

Самъ ли Златоустъ развилъ свое ученіе о важномъ значеніи исповѣди, какъ средствѣ покаянія, или натолкнулъ его на это Оригенъ, но нѣтъ сомнѣнія, что его мысли для своего времени были крупнымъ новаторствомъ. Что это такъ, можно видѣть изъ процесса Златоуста на соборѣ ἐπι δρῶν, гдѣ враги обвиняли его въ томъ, что онъ говорилъ въ своихъ проповѣдяхъ — «если ты согрѣшишь снова, снова кайся и сколько бы разъ ни согрѣшилъ, иди ко мнѣ и я тебя исцѣлю» (Mansi. III, 1145). Несмотря, однако, на это, мысли Іоанна о значеніи исповѣди, какъ средствѣ покаянія, широкою волною расходятся по церкви и, отвѣчая назрѣвшей потребности, находятъ сочувственный приемъ въ церкви. Причина этого заключается какъ во внѣшнихъ обстоятельствахъ, такъ и во внутреннихъ достоинствахъ рекомендовавшаго Златоустомъ средства спасенія.

Съ уничтоженіемъ должности пресвитера функціи его перешли обратно къ епископу, который непосредственно сталъ осуществлять власть ключей путемъ какъ открытой такъ, по словамъ г. Смирнова (стр. 278), и частной исповѣди. Какъ мы видѣли, покаянный пресвитеръ вѣдалъ не тайную исповѣдь, а то, что нынѣ на языкѣ каноническаго права можно было бы назвать суммарнымъ процессомъ по дѣламъ, влекущимъ церковное покаяніе. Значитъ объ осуществленіи послѣ этого тайной или, по терминологіи Смирнова, частной исповѣди едва ли можетъ быть рѣчь. Если исключить Васлія Великаго (толк. Ісаіа X, 19), помѣщаюаго въ виду тайную исповѣдь женъ прелюбодѣйствующихъ (ср. кан. 34), и соединенный съ чудомъ, а потому некон-

тролируемый рассказъ въ житіи Іоанна Милостиваго (стр. 279), то единственнымъ источникомъ для доказательства тайной исповѣди предъ епископомъ, является Златоустъ, на котораго, какъ мы видѣли, въ защиту существованія тайной исповѣди ссылаться весьма рискованно. Въ виду отсутствія фактовъ, мы въ данномъ случаѣ солидарны съ проф. А. С. Павловымъ, доказывавшимъ, что тайной исповѣди епископы не совершали и духовниками миряны не были (Ном. при Б. тр. 2 изд. стр. 471). Чтобы тайную исповѣдь совершали въ это время пресвитеры, данныхъ также никакихъ не имѣется и возможность этого устранена проф. Суворовымъ въ его книгѣ «Номоканонъ Іоанна Постника въ новой постановкѣ» (стр. 82 и сл.). Значить единственнымъ средствомъ спасенія являлась публичная исповѣдь съ публичнымъ покаяніемъ, тяжелый механизмъ которой давно уже не сообразовался съ обстоятельствами времени. Правда, будучи соединены съ таинствомъ покаянія, публичная исповѣдь и покаяніе еще примѣняются, лучшимъ доказательствомъ чего могутъ служить факты, приведенные въ книгѣ г. Смирнова. Вопреки мнѣнію Н. С. Суворова, согласны и въ томъ, что органомъ публичной исповѣди въ это время могъ быть и пресвитерь. Доказательствомъ этого служатъ, кромѣ свидѣтельствъ Нила синайскаго (Твор. III, 338 и сл.) и Исидора Пелусіота (Твор. II, 286), указанные Смирновымъ (стр. 82. 86—90) многочисленные случаи совершенія пресвитерами публичной исповѣди въ монастыряхъ. Причинами, вызвавшими это явленіе, по нашему мнѣнію, были паденіе института хорепископовъ и выступившая вслѣдствіе сего нужда въ совершеніи публичнаго покаянія въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ не было епископовъ.

Тяжеловѣсность, неуклюжесть и неудобства въ связи съ непомерною строгостью, лежавшія въ основѣ публичнаго покаянія, настоятельно выдвигали въ церкви вопросъ о новыхъ путяхъ спасенія. Златоустъ удовлетворилъ эту потребность, указавъ нѣсколько средствъ покаянія и впереди всѣхъ исповѣдь. Легкость, доступность и опредѣленность, характеризующія послѣднюю, давали ей рѣшительный перевѣсъ надъ другими и выдвигали ее на первое мѣсто.

Но нигдѣ возрѣнія Златоуста не пришлось такъ кстати, какъ въ монастырѣ. Здѣсь уже съ давнихъ лѣтъ практиковалась исповѣдь, какъ имѣвшее въ виду надзоръ педагогическое средство. Теорія Златоуста дала этой монастырской дисциплинарной исповѣди религіозное основаніе и освятила ея внѣшнюю форму. Исповѣдь сама по себѣ становится первымъ средствомъ покаянія и вѣчнаго спасенія. Подъ влияніемъ этого центръ тяжести, лежавшій прежде въ дѣятельности самаго кающагося, въ его покаянныхъ дѣйствіяхъ, переходитъ на самый актъ исповѣди, который самъ по себѣ даетъ прощеніе исповѣдавшемуся. Мысль эта хорошо иллюстрируется однимъ къ сожалѣнію неизвѣстно къ какому времени относящимся рассказомъ о смерти одного человѣка, умершаго послѣ исповѣди, но не успѣвшаго выполнить возложенной на него епитиміи, и

о спасенія его души на томъ основаніи, что человекъ есть господняъ покаянія, жизнь же и смерть находятся во власти Владыки всѣхъ и Господа (Суворовъ стр. 103). Въ это время исповѣдь принимаетъ въ монастыряхъ ту форму, которая описана во II гл. книги г. Смирнова, и распространяется не только на помыслы, но и на грѣхи средніе и тяжкіе. Вмѣстѣ съ симъ, подѣ вплиніемъ господства мистическихъ идей и близкаго общенія съ монашествомъ, также и міряне несутъ свои грѣшныя души на исцѣленіе къ монахамъ и у нихъ ищутъ себѣ душевнаго мира. Случаи такихъ обращеній, не только къ монахамъ, но и вообще къ достойнымъ людямъ (наприм., Іоанну Златоусту, когда онъ жилъ въ монастырѣ близъ Антиохіи, и т. д. Смирновъ стр. 195 прим. 2, а также каноническіе отвѣты въ нашей кормчей), бытовавшіе и раньше, дѣлаются нынѣ общимъ правиломъ. Причиною этого однако была — не популярность монашества и не то обстоятельство, что монастырская исповѣдь и покаяніе были болѣе удобны для мірянъ, чѣмъ исповѣдь и покаяніе, существовавшія въ церкви, какъ думаетъ это г. Смирновъ (стр. 214. 218). Причина этого кроется, по нашему мнѣнію, въ неудовлетворительности и анахронизмѣ публичнаго покаянія во-первыхъ, и въ отсутствіи правильной постановки дѣла покаянія въ церкви, во-вторыхъ. Іоаннъ Златоустъ указалъ въ свое время пять средствъ покаянія, къ которымъ услужливая древность, какъ видно изъ книги Суворова (стр. 76—83), прибавила еще нѣсколько. При отсутствіи современнаго взгляда на исповѣдь, какъ на средство само по себѣ искупленія грѣховъ, склонная вообще къ системѣ композиціи, античная мысль процессъ спасенія души представляла себѣ въ видѣ взвѣшиванія на вѣсахъ грѣховъ и добрыхъ дѣлъ (Суворовъ стр. 105. 106). Въ виду массы средствъ спасенія всегда представлялась опасность для искупленія извѣстнаго грѣха выбрать неподходящее средство, которое могло или чрезмерно обременить кающагося или недостаточно компенсировать грѣхъ. Вслѣдствіе этого вошло въ обычай обращаться къ монахамъ, какъ людямъ огромнаго духовнаго опыта, за указаніемъ правильныхъ врачевныхъ средствъ противъ грѣха, а также съ просьбою помолиться Богу о прощеніи вины. Въ этомъ, по-видимому, и состояла сущность первоначальной исповѣди. «Считали ли добровольные паціенты монаховъ исповѣдь передъ ними сакраментальною или не сакраментальною неизвѣстно: всего вѣроятнѣе, справедливо говорить Н. С. Суворовъ (Къ вопросу о ном. Іоан. стр. 81. 82), что они вовсе не задавались этимъ вопросомъ. Равнымъ образомъ нельзя сказать утвердительно, приписывали ли сами себѣ монахи въ эту пору вяжущую и разрѣшающую власть. Достовернымъ можно только признать, что, бывавъ на исповѣди у монаха, вѣрующій уже не обращался къ публичному покаянію» (Суворовъ О зап. вл. стр. 122, Къ вопр. о ном. 73—82, Объемъ стр. 111, Къ вопр. о тайн. исп. 53. 54, Вопр. о ном. I. Пост. 81. 82). Во всякомъ случаѣ намъ неизвѣстно ни одного такого факта.

Съ умноженіемъ однако исповѣдной практики и перенесеніемъ центра

тяжести прощенія грѣховъ съ покаянной дѣятельности кающагося на самую исповѣдь въ монашествѣ появляется взглядъ на монашескую исповѣдь, какъ актъ разрѣшающій самъ по себѣ отъ грѣховъ, причемъ совершителямъ ея усвоится власть вязать и рѣшить. На этой точкѣ зрѣнія стоитъ хорошо и добросовѣстно обследованное г. Смирновымъ (стр. 201 и сл. 334 и сл.) свидѣтельство объ исповѣди Анастасія Спваита (640—700). На вопросъ «хорошо ли исповѣдывать грѣхи наши духовнымъ мужамъ», онъ отвѣчаетъ «весьма хорошо и вполнѣ полезно, но не неискутнымъ и грубымъ въ этомъ, дабы неразумнымъ сочувствіемъ и управленіемъ или неблаговременнымъ и разсудительнымъ протяженіемъ епитимій онъ не сдѣлалъ безчувственнымъ презрителемъ или лѣнивымъ или медлительнымъ. Итакъ, если найдешь мужа духовнаго, опытнаго, могущаго тебя уврачевать непостыдно и съ вѣрою, исповѣдайся ему какъ Богу, а не какъ человѣку». Приведя рядъ свидѣтельствъ изъ писанія Анастасій обличаетъ тѣхъ грѣшниковъ, которые сами не ходили на исповѣдь и своимъ примѣромъ заражали другихъ, а потомъ нападаютъ на заблуждающихся, принципиально отвергающихъ пользу исповѣди передъ людьми. «Неразумно и даже нечестиво, говорятъ нѣкоторые, читасмъ у Анастасія, будто нѣтъ пользы отъ исповѣди предъ людьми по причинѣ ихъ подобо-страстія, ибо одинъ Богъ можетъ отпускать грѣхи. Говорящіе такъ пусть знаютъ, что они во-первыхъ только прикрываютъ этимъ свое нечестіе и неразуміе, потомъ искажаютъ слова Самаго Господа, сказавшаго своимъ ученикамъ, что вы свяжете на землѣ, будетъ связано на небѣ, и что разрѣшите на землѣ, будетъ разрѣшено на небѣ... Къ тому же отрицаютъ они совершенно крещеніе и всякое божественное священнодѣйствіе потому, что совершаются они людьми, а освящаются Богомъ. Ибо Господь обыкновенно совершаетъ спасеніе людей не черезъ однихъ ангеловъ, но и черезъ святыхъ людей: сначала черезъ пророковъ, а въ послѣднія времена черезъ самаго себя и черезъ божественныхъ апостоловъ, и затѣмъ къ слугамъ, преемствующимъ ему до скончанія міра, говорятъ: кто принимаетъ васъ, принимаетъ меня, отвергающійся васъ, меня отвергается и слушающій васъ, меня слушаетъ. Если же выслушивающій исповѣдь и человѣкъ, но Богъ черезъ него обращаетъ къ себѣ и исправляетъ, и прощаетъ, какъ Давидъ черезъ Наана... ибо святые служители Божіи суть сотрудники и управители ко спасенію желающимъ спастись... Ибо человѣкъ содѣйствуетъ человѣку въ покаяніе, какъ я сказалъ, и помогаетъ и наставляетъ и обличаетъ ко спасенію по апостолу и пророку, Богъ же изглаждаетъ грѣхи исповѣдающихся» (Смирновъ стр. 201. 202).

Какъ рано стали монахи усвоить себѣ — власть вязать и рѣшить, сказать невозможно (Суворовъ Ном. 1. Пост. 81. 82). Во всякомъ случаѣ можно думать, что это совершилось не вдругъ. По мнѣнію г. Смирнова (стр. 170—172. 275), въ средѣ восточнаго монашества мысль о принадлежности старцамъ права вязать и рѣшить стала высказываться съ

половины VI вѣка. Первое упоминаніе объ этомъ почтенный авторъ видитъ въ слѣдующихъ словахъ преп. Варсануфія «Есть три мужа совершенныхъ передъ Богомъ, которые превзошли мѣру человѣчества и получили власть вязать и рѣшить, — отпускать грѣхи и удерживать ихъ... Мужи эти суть — Іоаннъ въ Римѣ, Ілія въ Коринѣѣ и еще нѣкто (самъ Варсануфій) въ епархіи іерусалимской, и я вѣрую, что они оказываютъ великую милость».

Съ указанной г. Смирновымъ хронологической датой едва ли можно согласиться, такъ какъ притязанія монашества на вяжущую власть встрѣчаются много раньше. Первый намекъ, какъ это извѣстно и г. Смирнову (стр. 145), можно видѣть въ письмѣ Нила синайскаго (ум. 430 г.) къ монаху Вириму: «Судить позволительно наиболѣе славнымъ и чистымъ изъ пастырей, которымъ ввѣрены ключи царствія, а не пасомымъ и носящимъ на себѣ слѣды грѣховныхъ сквернъ» (Твор. III, 56). Что здѣсь идетъ рѣчь о судѣ надъ грѣшными людьми, т. е. объ участи Вприма въ ихъ покаяніи, это можно видѣть изъ другихъ писемъ того же святого къ тому же Вириму (ер. № 53—56). Болѣе ясно эти притязанія монаховъ на вяжущую власть выступаютъ въ извѣстномъ разсказѣ Θεодорита о благочестіи царя Θεодосія Младшаго (Theodoret. h. e. V, 37 ed. Gaisford. Oxonii. 1854 p. 481), разсказѣ, доселѣ почему то не использованномъ нашими церковными историками. «Одинъ человѣкъ, проводившій жизнь подвижническую, но въ душѣ питавшій чувства довольно дерзкія, читаемъ у Θεодорита, пришелъ къ царю съ какою то просьбою. Когда же, дѣлавъ это нѣсколько разъ, онъ не получилъ просимаго, то отлучилъ царя отъ церковнаго общенія и, связавъ его сими узамъ, удаленся. Послѣ того благовѣрный царь, прибывъ во дворецъ тогда, какъ время призывало уже къ столу и сошлись лица, имѣвшія раздѣлить его трапезу, сказали, что онъ не вкуситъ пищи, пока не будетъ разрѣшенъ отъ запрещенія. Поэтому онъ послалъ къ архіерею одного изъ самыхъ близкихъ людей, и просилъ его, чтобы повелѣно было связавшему разрѣшить его (царя). Епископъ отвѣчалъ, что не должно принимать запрещеніе отъ всякаго, и объявлялъ, что самъ разрѣшаетъ его; однако же царь не принялъ разрѣшенія, пока связавшій, бывъ отысканъ съ великимъ трудомъ, не возвратилъ ему общенія»<sup>1)</sup>. Въ виду этихъ столь оче-

1) Theod. h. e. V, 37 ed. Gaisford Ox. 1854, p. 481. Ἄνθρωπος τις ἀσκητικὸν μὲν ἀσπαζόμενος βίον, θρασυτέρῃ δὲ χρώμενος γνώμῃ, προσελήλυθε τῷ βασιλεῖ περὶ τινος δεσμευμένος. Ἐπειδὴ δὲ τοῦτο δράσας πολλάκις οὐκ ἔτυχε, τῆς ἐκκλησιαστικῆς αὐτὸν κοινωνίας ἐκώλυσε, καὶ τὸν δεσμὸν ἐπιθείς ὑπεχώρησεν. Ὁ δὲ πιστότατος βασιλεὺς παρχγενόμενος εἰς τὰ βασίλεια, καὶ τοῦ καιροῦ κλοῦντος εἰς εὐωχίαν καὶ τῶν συσσίτων παρόντων οὐκ ἔφη πρὶν λυθῆναι τὸν δεσμὸν μετασχεῖν τροφῆς· καὶ τούτου δὲ ἕνεκα πρὸς τὸν ἀρχιερέα τὸν οἰκαιοτάτον ἐπεμψε, παρακαλῶν ἐπιτρέψαι τῷ δεσμοκτῆ τὸν δεσμὸν διαλύσαι. Τοῦ δὲ ἐπισκόπου φήσαντος μὴ χρῆναι παρὰ παντός ὅπουσιν δεχεσθαι τὸν δεσμὸν, καὶ δεδωλωκότος ὡς λέλυται, οὐκ ἐδέξατο τὴν λύσιν, ἕως ὃ ὄψασα συν πολλῶ τῷ πόνῳ ζητηθεῖς τὴν κοινωνίαν ἀπέδωκεν (русс. пер. стр. 370).

видныхъ доказательствъ монашескихъ притязаній на власть ключей не слѣдуетъ ли видѣть въ вышеприведенныхъ словахъ Варсануфія указанія на борьбу съ общераспространеннымъ тогда воззрѣніемъ на принадлежность власти ключей всякому монаху, независимо отъ его личныхъ качествъ, и это тѣмъ болѣе, что въ древнемъ монашествѣ, по сообщенію самаго же г. Смирнова (стр. 44), было воззрѣніе, что духовныя дарованія, къ которымъ причислялось и право ключей, не представляютъ чего либо рѣдкаго, исключительнаго, какъ исключительна и рѣдка великая святость. Напротивъ древніе иноки думали, что всякій монахъ, свободный отъ тяжкихъ грѣховъ, исполняющій монашеское правило и подчиняющійся старцу, непременно получить даръ св. Духа въ той или иной формѣ. Отсюда возможно съ этимъ же ходячимъ представленіемъ на принадлежность вяжущей власти всякому встрѣчному и поперечному монаху боролся и Анастасій Синаитъ, когда писалъ, что «исповѣдывать грѣхи наши духовнымъ мужамъ весьма хорошо и исполнѣ полезно, но не искуснымъ и грубымъ въ этомъ, дабы неразумнымъ сочувствіемъ и управленіемъ и т. д. онъ не сдѣлалъ тебя безчувственнымъ презрителемъ или лѣнивымъ или медлительнымъ». Какъ бы тамъ ни было, но въ темный періодъ средневѣковой исторіи на востокѣ пришли къ мысли о принадлежности вяжущей и рѣшительной власти монахамъ (Суворовъ *Вопр. о тайн.* исп. 58 и сл. 72, Рецензія Голя стр. 40, *Вопр. о ном. 97*, *Holl Enthusiasmus* S. 314—326, *Kunze Art. Schlüsselgewalt* въ *Prot. Real-Encyclop. Leip.* 1906 Bd. 17 S. 636), при чемъ даже и значительно позднѣе выслушаніе исповѣди являлось ординарнымъ дѣломъ монаховъ (Суворовъ, *Къ вопр. о тайн.* исп. стр. 72).

Но въ чемъ лежитъ источникъ этой великой власти монаховъ?

На этотъ вопросъ отвѣчаютъ три теоріи, изъ которыхъ первая, обстоятельно разработанная Голлемъ, источникъ этой власти видятъ въ харизматизмѣ монаховъ, вторая, высказанная проф. Н. С. Суворовымъ въ его рецензіи на сочиненіе Голя, въ воззрѣніяхъ Псевдо-Діонисія Ареопагита на монашество (рецензія стр. 41 и сл.), и наконецъ третья, предложенная тѣмъ же ученымъ въ его послѣдней работѣ по этому вопросу: «Къ исторіи нравственнаго ученія въ восточной церкви» и по нашему мнѣнію наиболѣе вѣрная,—въ древнемъ ученіи о покаяніи, которое, подобно крещенію, сакраментально могло быть совершено не только священникомъ, но и лицомъ, не имѣющимъ іерархическаго сана (стр. 19).

Изъ этихъ трехъ теорій г. Смирновъ, идя по стопамъ Голя, рѣшительное предпочтеніе отдаетъ харизматической. Харизматизмъ монаховъ — это лейтмотивъ всей книги г. Смирнова. Старческое служеніе по воззрѣніямъ древняго монашества представляется необычайнымъ, харизматическимъ, такимъ служеніемъ, какія были въ первохристіанской церкви (стр. 48. 49). Высшіе дары св. Духа, даръ чудесъ, исцѣленій, пророчествъ, въ лицѣ монаховъ сдѣлались опять достояніемъ человѣчества (стр. 214. 215). Для врачеванія совѣсти, для успѣшнаго совершенія испо-

вѣди, по тогдашнимъ представленіямъ, необходимымъ представлялось обладаніе опредѣленными спеціальными дарами св. Духа (стр. 162. 165), а именно даромъ разсужденія или различенія духовъ (стр. 165—168), даромъ прозорливости (стр. 168. 169) и, наконецъ, высшимъ даромъ — вязать и рѣшить (стр. 169—171). Этими высшимъ даромъ обладали первохристіанскіе харизматики, цѣль которыхъ замыкается мучениками и исповѣдниками (стр. 231—239). Правда, этой власти мучениковъ былъ нанесенъ жестокой ударъ кароагенскимъ соборомъ 251 года (стр. 239). Носитель церковной должности—епископъ одолѣлъ носителя Духа, мученика. Право вязать и рѣшить или власть ключей принадлежитъ только епископу, оно связано съ его іерархическимъ положеніемъ (стр. 240). Однако это возрѣніе не было всеобщимъ въ древней церкви. Такъ исключительную принадлежность епископской власти права вязать и рѣшить отвергалъ Тертуліанъ въ своемъ сочиненіи *De pudicitia* (стр. 240. 241). Ближе къ этому стоитъ и Оригенъ, признававшій чистоту вѣры и жизни епископа — необходимымъ условіемъ, чтобы власть ключей, которою онъ обладаетъ по должности, дѣйствительно находилась въ его рукахъ (стр. 244). Также и позднѣе возрѣніе Оригена, какъ это можно видѣть изъ сочиненій Нила Синайскаго, Исидора Пелусіота и Псевдо-Діонисія Ареопагита, по мнѣнію г. Смирнова, твердо держалось на востокѣ (стр. 302 и сл.). Выраженіемъ этого взгляда на власть ключей, какъ особый, независимый отъ іерархической степени, даръ св. Духа, явилось усвоеніе этого дара монахамъ, какъ епигонамъ древнихъ харизматиковъ и мучениковъ (стр. 306. 307). Мостомъ, соединяющимъ послѣднихъ съ монашествомъ, явились мысли Климента Александрійскаго и Оригена объ истинномъ гностики и опытномъ врачѣ, нравственный обликъ котораго, его задачи и отношеніе къ духовно болящему весьма близко съ тѣми, въ какихъ рисуется въ послѣдующее время духовный отецъ и его отношенія къ духовнымъ дѣтямъ (стр. 255—262).

Изложенныя нами возрѣнія г. Смирнова на харизматизмъ монаховъ, какъ источникъ власти ключей, не новы въ русской литературѣ. Впервые съ ними ознакомилъ русскую публику проф. Н. С. Суворовъ и въ своей рецензіи на сочиненіе Голя *Enthusiasmus etc.* отнесся къ нимъ весьма неодобрительно. Къ сожалѣнію у нѣкоторыхъ русскихъ богослововъ новѣйшей формации установился *modus*, ограничившись общей голой сноской (ср. Смирновъ стр. 14 прим. 1, 40 прим. 1, 45 прим. 4, 231 прим. 1, 244 прим. 2, 247 прим. 1, 256 прим. 3 и т. д.), не дѣлать указаній на страницы иностранныхъ сочиненій, коими они пользуются, вслѣдствіе чего во многихъ работахъ, совершенно невозможно опредѣлить, гдѣ выражаетъ авторъ собственную свою мысль и гдѣ онъ, по деликатному выраженію одной русской романистки, «опирается на готовый сюжетъ». Въ виду этого намъ, несмотря на рецензію проф. Н. С. Суворова по поводу книги Голя, приходится остановиться на нѣкоторыхъ положеніяхъ г. Смирнова, не затронутыхъ въ вышеуказанной рецензіи.

Исходя изъ словъ Варсануфія Великаго, г. Смирновъ разсматриваетъ власть вязать и рѣшить, какъ харизму, какъ такой же чрезвычайный даръ святого Духа, каковыя были различныя дары чудотвореній, исцѣленій, изгнанія бѣсовъ и т. д. Хотя на стр. 171 г. Смирновъ заявляетъ, что это только личное мнѣніе названнаго святого, тѣмъ не менѣе это именно послѣднее и кладется имъ въ основу своей книги, при чемъ ссылкой на Тертуліана, Оригена, Нила Синайскаго, Исидора Пелусіота и Псевдо-Діонисія доказывается, что такое же возрѣніе существовало и въ церкви, признававшей недостаточнымъ для обладанія этимъ даромъ одной іерархической степени. Но такъ ли это? Исключая одного свидѣтельства Варсануфія, наши источники ничего объ этомъ не говорятъ, да и слова Варсануфія не такъ уже категоричны, чтобы ихъ можно было дѣлать тезисомъ книги. «Разсмотри въ евангеліи, читаемъ у Варсануфія (отв. 209 р. п. стр. 154), какъ и когда даровалъ Господь ученикамъ своимъ различныя дарованія: прежде дарованіе исцѣленій, изгнаніе бѣсовъ и, наконецъ, какъ совершенство, власть отпускать грѣхи, сказавъ: имъ же отпустите грѣхи, отпустятся имъ...» «Однажды Господь, говоритъ Варсануфій дальше, далъ апостоламъ Духа изгонять бѣсовъ, въ другой разъ силу совершать исцѣленія, въ иное время даръ прозрѣнія и исцѣленія мертвыхъ, а также преимущество прощать грѣхи, освобождать души отъ тьмы и изводить ихъ на свѣтъ». Если мы даже присоединимъ сюда, что Варсануфій обладателями этого дара въ свое время считалъ только трехъ мужей, именно себя, Іоанна Римскаго и Ілью Коринесскаго, то все же отсюда нельзя дѣлать выводъ о принадлежности этой власти харизматикамъ въ ущербъ носителямъ должности и въ частности епископамъ. Намъ кажется, напротивъ, что для совершенія исповѣди вовсе не требовалось какихъ либо спеціальныхъ даровъ св. Духа, въ родѣ указываемыхъ авторомъ дара разсужденій духовъ, дара прозорливости и власти ключей. Какъ это правильно указываетъ самъ г. Смирновъ въ другомъ мѣстѣ, даръ различенія духовъ былъ болѣе необходимъ самому монаху, чѣмъ духовнику, а затѣмъ даръ этотъ не былъ харизмой, какъ таковой. Преп. Евагрій (MSL. XXI, 448), обладавшій въ совершенствѣ даромъ различенія духовъ и очищенія помыслиній, прямо пишетъ, что даръ этотъ съ помощью благодати Божіей онъ приобрѣлъ *изъ жизни, изъ собственнаго духовнаго опыта*. Что касается дара прозорливости, то обладаніе имъ въ качествѣ необходимаго условія старчества и духовничества представляется еще болѣе сомнительнымъ. Если бы это было такъ, то едва ли представлялась надобность въ той системѣ взаимныхъ доносовъ, которая предложена Василиемъ Великимъ въ его монастырскомъ уставѣ. Что также для совершенія исповѣди не требовалось право ключей, какъ особая харизма, равносильная съ даромъ чудесъ, лучше всего можно видѣть изъ монастырской практики. Дѣломъ исповѣди въ монастырѣ, читаемъ у г. Смирнова (стр. 159), завѣдывалъ игуменъ или уполномоченный послѣднимъ старецъ. Играла ли здѣсь роль харизма вязать и рѣшить — вопросъ спорный. Харизма дается отъ Бога,

а въ данномъ случаѣ, какъ извѣстно, безапелляціонно рѣшали дѣло или должность пли воля игумена, назначавшаго угоднаго ему старца монастырскимъ духовникомъ. Впрочемъ какъ дѣйствовали на своемъ поприщѣ игумены и старцы — это хорошо видно изъ сообщеній современниковъ, наприм. Іоанна Кассіана и особенно изъ слѣдующаго письма Исидора Пелусіота (MSG. LXXVII, 512). «Знаю, а можетъ быть и вы знаете нѣкоторыхъ такихъ игуменовъ, которые будучи невоздержаны и расточительны, уцѣломудриваютъ подчиненныхъ тѣмъ, что падшимъ опредѣляютъ тяжкія наказанія, и такихъ, которые, ведя себя строго и цѣломудрено, оставляютъ подначальныхъ исполненными тѣхъ страстей, надъ которыми господствуютъ сами, потому что не налагаютъ наказаній, но оказываютъ черезмѣрную кротость». Изъ этихъ указаній Исидора слѣдуетъ, что для успѣшнаго отправленія исповѣди дѣйствительно нужны были нѣкоторыя способности, главнымъ образомъ, опытность, умѣние выпытывать, интервьюировать и, наконецъ, самое важное извѣстное знаніе психологій, т. е. какъ разъ тѣ самыя качества, которыя, по выраженію преп. Евагрія, приобрѣтаются «изъ жизни, изъ собственнаго духовнаго опыта». Но вѣдь всему этому далеко до харизмы чудотвореній! Все это, по нашему крайнему разумѣнію, доказываетъ, что власть въ основу монашеской исповѣди воззрѣніе Варсануфія для ученаго изслѣдователя, выражаясь языкомъ XVIII вѣка, является весьма отчаянно. Также едва ли можно согласиться съ авторомъ, когда онъ ссылкой на Тертуліана, Оригена, Нила, Исидора и Псевдо-Діонисія старается доказать, что въ церкви даже и послѣ 251 года существовало воззрѣніе на недостаточность одного іерархическаго сана для обладанія правомъ ключей, а требовалась еще особая харизма. О Тертуліанѣ и Діонисіи мы говорить не будемъ. Сочиненіе перваго De pudicitia, какъ это признаетъ и самъ г. Смирновъ (стр. 240), написано имъ въ монтанистическій періодъ его дѣятельности, а второй, по словамъ того же г. Смирнова (стр. 306. 311—313), въ своихъ воззрѣніяхъ находился подъ вліяніемъ донатизма, отрицая вообще дѣйствительность таинствъ, совершенныхъ священниками, не просвѣщенными Духомъ. При неразработанности въ древнее время ученія о власти ключей (стр. 302) ссылка на Оригена ничего не стоитъ, и это тѣмъ болѣе, что Оригенъ, какъ извѣстно, умеръ какъ разъ въ годъ знаменитаго кареагенскаго собора 251 года (Preuschen, Art. Origenes въ Prot. RE. XIV, 467). Значитъ остаются Нилъ и Исидоръ. Но въ отношеніи перваго мы не понимаемъ, что это? Игра фактами? Вѣдь не далѣе какъ на 145 стр. своего изслѣдованія самъ г. Смирновъ былъ противоположнаго мнѣнія, полагая, что «пзъ строкъ этого письма явствуетъ, что «монахъ Виримъ, можетъ быть старецъ, судилъ падшихъ, какъ имѣющей власть ключей *восхищая* пастырскую власть, *придавая своимъ епитиміямъ каноническое значеніе*». Не лучше обстоитъ дѣло со вторымъ свидѣтельствомъ, въ которомъ Исидоръ обличаетъ нѣкоего Зосиму, *симонистически* приобрѣтшаго санъ пресвитера, въ томъ, что онъ опять таки *за деньги* разрѣшаетъ

грѣхи, т. е. другими словами совершаетъ преступленіе, симонію. Достаточно заглянуть въ сборникъ канонѡвъ (ср. апост. 28, халк. 2, Тарас. посл. п т. д.) или справиться въ хорошемъ учебникѣ церковнаго права, чтобы увидѣть, что свидѣтельство Исидора или ничего не доказываетъ или доказываетъ слишкомъ много, указывая, что защищаемый г. Смирновымъ взглядъ о недостаточности одной іерархической степени для обладанія вяжущей и рѣшительной властью въ отношеніи даннаго случая существовалъ не только въ V вѣкѣ, но въ качествѣ общаго правила господствуетъ и по сей день. (Sehling, Art. Simonie въ Prot. RE. Bd. 18 S. 367 ff.) Наконецъ, что касается исторической связи въ отношеніи вяжущей и разрѣшающей власти между Климентомъ и Оригеномъ съ одной стороны и между монахами съ другой, мы вполне присоединяемся къ отрицательному мнѣнію по этому поводу Н. С. Суворова и, не желая повторяться, приглашаемъ читателя обратиться къ рецензіи его на книгу Голя (стр. 40).

Въ заключеніе мы остановимся на предложенной г. Смирновымъ гипотезѣ о переходѣ старчества въ духовничество. По его мнѣнію, процессъ этотъ совершился въ первую четверть IX вѣка, явившись слѣдствіемъ уклоненія высшей іерархіи въ иконоборство и сдѣланнаго отсюда на почвѣ идей Оригена, Нила Синайскаго и т. д. вывода, что Господь за грѣхи іерархіи лишилъ ее власти ключей и передалъ ее болѣе достойному классу, именно монашеству (стр. 307). Зенита своего процессъ этотъ достигаетъ во времена Θεодора Студита, организовавшаго, подъ влияніемъ страшнаго гоненія Льва Армянина, духовную семью въ мірѣ и перенесшаго въ нее монастырскіе порядки, слѣдствіемъ чего явилось приобрѣтеніе простыми, не имѣющими священнаго сана монахами власти вязать и рѣшить, при чемъ эта мѣра, вызванная нуждами времени, официально была признана находившимся тогда въ изгнаніи константинопольскимъ патріархомъ Никифоромъ (стр. 318).

Такъ какъ авторъ подробное объясненіе постепеннаго превращенія монастырскаго института въ общецерковный и сближенія старческой исповѣди съ сакраментальной обѣщается дать во второй части своего изслѣдованія, гдѣ обстоятельно разъяснить «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 и какъ мѣстная и временная мѣра одного патріархата распространилась по всему православному востоку» (стр. 328), — то мы остановимся только на переходѣ старчества въ духовничество и то лишь въ общихъ чертахъ.

Центральнымъ пунктомъ настоящей части изслѣдованія является основывающееся на письмѣ Θεодора Студита къ монаху Θεодору утвержденіе автора объ официальном признаніи вяжущей и разрѣшающей власти за неимѣющими іерархическаго сана монахами (стр. 318—321. 327). Можетъ быть мы не умѣемъ понимать историческіе документы, — откровенно тогда въ этомъ покаемся, — но сколько ни читали, мы такъ и не нашли

въ вышеназванномъ письмѣ Θεодора указанія на официальное признаніе монашеской исповѣди. По нашему крайнему разумѣнію, смыслъ названнаго письма слѣдующій. Стоя въ своемъ окружномъ посланіи на древней точкѣ зрѣнія на исповѣдь, монахъ Θεодоръ, во-первыхъ, осуждаетъ тѣхъ монаховъ, которые разрѣшаютъ грѣшниковъ до времени, когда они выполняютъ всю возложенную на нихъ епитимію, а, во-вторыхъ, требуетъ отъ исповѣдующихъ монаховъ наличности извѣстныхъ качествъ, главнымъ образомъ, повидимому, исповѣдничества иконопочитанія. Напротивъ Θεодоръ Студитъ является защитникомъ позднѣйшихъ воззрѣній, по которымъ и не заявившій себя исповѣдникомъ монахъ является способнымъ исповѣдывать другихъ и согласно господствовавшей духовнической практики давать разрѣшенія непосредственно вслѣдъ за исповѣдью и до окончанія епитимійнаго срока и предписанныхъ подвиговъ. Защищая правильность своей точки зрѣнія Θεодоръ Студитъ и пишетъ монаху Θεодору (CMCГ. XCIX, 1508), что мы имѣемъ архіерея, *отъ котораго можетъ быть издано* [NB но оно не издано] окружное посланіе по данной ему власти отъ Духа. Онъ (архіерей) если бы узналъ въ происходящемъ что либо не законное и не полезное, то конечно изрекъ бы должное». Отсюда, по нашему мнѣнію, ясно, что никакого предписанія по этому поводу не было. Затѣмъ изъясняя молчаніе архіерея въ смыслѣ согласія, говоритъ уже самъ Θεодоръ Студитъ. «Но такъ какъ онъ (архіерей) видитъ, что господствуетъ ересь и обстоятельства со всѣхъ сторонъ стѣснительны, то предоставилъ всѣмъ желающимъ врачевать приключившіяся болѣзни, какъ можетъ каждый, и хорошо сдѣлалъ онъ, достопочтеннѣйшій, такъ что и совершаемое 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 отвергнуто, и это есть дѣло весьма угодное Богу, который желаетъ всѣмъ спастись, не тѣмъ ли болѣе прибѣгающимъ къ врачевству покаянія?» Такимъ образомъ, по нашему мнѣнію, указанное г. Смирновымъ мѣсто изъ письма Θεодора Студита вовсе не заключаетъ указанія на существованіе какого либо разрѣшительнаго посланія патріарха Никифора. Во всякомъ случаѣ, если бы это посланіе было когда либо издано, то навѣрное монахи, во время борьбы съ церковнымъ правительствомъ изъ-за исповѣди, не преминули бы на него сослаться, между тѣмъ ни о какой подобной ссылкѣ, какъ это справедливо замѣтилъ проф. Суворовъ въ своей рецензій на книгу г. Смирнова, мы не знаемъ. Напротивъ, какъ можно заключить изъ приведенныхъ даже г. Смирновымъ выдержекъ изъ писемъ Θεодора Студита, вопросъ о тайной исповѣди, ея природѣ, власти ключей у монаховъ былъ въ высшей степени споренъ. Повидимому, въ самомъ монашествѣ боролись различныя теченія, указаніемъ на что является окружное посланіе Θεодора монаха, которое г. Смирновъ совершенно напрасно старается дискредитировать указаніемъ на «зависть монаха, который не пользовался популярностью

и самъ не имѣлъ покаянной практики» (стр. 322). Фактъ разсылки окружающаго посланія, а также два обширныхъ посланія къ нему Θεодора Студита показываютъ, что монахъ Θεодоръ представлялся извѣстной величиной, съ мнѣніемъ котораго приходилось считаться. По нашему разумѣнію, онъ былъ навѣрное представителемъ прежняго, строгаго воззрѣнія на исповѣдь, почему его мнѣнія особенно драгоцѣнны для изслѣдователя исторіи развитія таинства покаянія, такъ какъ превосходно освѣщаютъ многіе темные вопросы, наприм. толкованіе 6-го канона у Вальсамона (см. Суворовъ, Къ вопр. о тайн. исп. стр. 159. 160 и т. д.). Впрочемъ, что понятіе исповѣди тогда еще не опредѣлилось, это ясно видно изъ приведеннаго втораго посланія Θεодора Студита къ Θεодору монаху (MSG. XCIX, 1472), гдѣ мы между прочимъ читаемъ: «Назначая епитиміи по принужденію отъ самаго перваго дня, и притомъ изъ подѣ заключенія подѣ стражею посредствомъ писемъ, я отвѣчалъ не въ видѣ опредѣленія, а въ видѣ совѣта отъ меня касательно епитиміи. Почему? Потому, что я не іерархъ, но іерей, дѣлающій внушенія своимъ ученикамъ. Другимъ же нѣтъ. А какъ сказано, предлагающій имъ свое мнѣніе до времени мира съ тѣмъ, чтобы тогда принять то, что будетъ опредѣлено святѣйшимъ патріархомъ съ утвержденія св. собора, къ увеличенію епитиміи или уменьшенію. И думаю, я поступилъ не несправедливо, простирая челоуколюбиво руку падшимъ, впрочемъ *не присвоая себѣ власти, что было бы нелѣпно*». Въ случаѣ наличности разрѣшительнаго посланія Никифора подобная скромность была бы излишняя, какъ были бы совершенно непонятны вопросы пресвитера Иларіона и монаха Евстратія: «имѣютъ ли они власть назначать епитиміи» и затѣмъ отвѣтъ Θεодора: «Выше сказано, что имъ можно назначить ее. Но такъ какъ вопросъ выражаетъ, должно ли и не имѣющему священства назначать ее за отсутствіемъ пресвитеровъ и по вѣрѣ приступающаго, то (скажу, что) не противно правиламъ и простому монаху назначать епитиміи» (MSG. XCIX, 1653).

Итакъ первый томъ книги г. Смирнова не разрѣшаетъ, по нашему взгляду, вопроса о переходѣ вяжущей власти къ монахамъ въ періодъ вселенскихъ соборовъ. Придется, значитъ, ждать появленія второй части изслѣдованія, въ которомъ авторъ наконецъ дастъ полную картину превращенія монастырскаго института въ общецерковный и сближенія старческой исповѣди съ сакраментальной. Насколько это удастся автору, мы не знаемъ, но со своей стороны настоятельно просили бы его, съ свойственною ему добросовѣстностью обратить свое просвѣщенное вниманіе на сочиненія патріарха Фотія. Въ своемъ трудѣ «Къ вопросу о тайной исповѣди» проф. Н. С. Суворовъ (стр. 191) сообщаетъ, что Фотій насчитываетъ только пять таинствъ: крещеніе, евхаристія, муропомазаніе, священство, *покаяніе*. Въ рецензіи на книгу Голля уважаемый профессоръ отвергаетъ существованіе публичнаго покаянія въ позднѣйшее время въ восточной церкви, причемъ въ постановленіи константинопольскаго собора 869 года видитъ вліяніе западной практики. Отсюда правильное опредѣленіе того, что, именно,

считалъ патріархъ Фотій за таинство покаянія, явилось бы прочнымъ базисомъ для всего изслѣдованія о времени превращенія тайной исповѣди въ таинство и поренесенія на нее каноновъ, относящихся къ публичному покаянію, что уже окончательно, какъ это доказываетъ Н. С. Суворовъ, сдѣлано комментаторами XII вѣка. Кстати съ помощью древнихъ схолій, недавно изданныхъ въ полномъ видѣ проф. В. Н. Бенешевичемъ въ приложеніяхъ къ его «Каноническому сборнику XIV титуловъ», нельзя ли будетъ также и этотъ моментъ отнести къ болѣе раннему времени, такъ какъ сомнительно, чтобы греческіе комментаторы XII вѣка прокладывали здѣсь первую стезю?

Почти одновременно съ выходомъ въ свѣтъ книги г. Смирнова вышло второе изданіе сочиненія Н. С. Суворова «Къ вопросу о тайной исповѣди и о духовникахъ въ восточной церкви» (Москва 1906). Высоко важное его значеніе въ исторіи развитія русской литературы по вопросу о тайной исповѣди и институтѣ духовниковъ мы уже видѣли. Лучшимъ доказательствомъ этого является изслѣдованіе г. Смирнова, неоднократно констатирующее правильность и непогрѣшимость выводовъ проф. Н. С. Суворова. А такъ какъ и въ настоящее время означенная книга проф. Суворова не утратила своего интереса и значенія въ наукѣ церковнаго права, то второе изданіе ея можно было бы только привѣтствовать, но...

Въ виду невыясненности вопроса о тайной исповѣди и о духовникахъ, по правдѣ сказать, мы съ большимъ нетерпѣніемъ ждали новаго изданія вышеназваннаго труда почтеннаго профессора, ожидая, что онъ, скомбинировавъ все написанное имъ за послѣдніе годы о таинствѣ покаянія, а также проштудировавъ новѣйшую иностранную литературу по этому предмету, скажетъ новое слово и разъ навсегда покончитъ съ этимъ довольно уже набившимъ оскомину у насъ въ Россіи вопросомъ. Однако вышедшее второе изданіе, исправленное и дополненное, не оправдало нашихъ ожиданій. Новое изданіе представляетъ съ самыми минимальными исправленіями простую перепечатку со стараго съ небольшимъ, но неимѣющимъ непосредственнаго отношенія къ темѣ автора дополненіемъ въ видѣ новеллы императора Алексѣя Комнина отъ 1107 года и двумя приложеніями, именно № 1. «Номоканонъ анонима по вѣнскому рукописному кодексу № 333» и № 2. «Оригинальный исповѣдный уставъ, составленный въ латинскомъ духѣ, по рукописному кодексу № 4 class. III венеціанской бібліотеки св. Марка». Правда, первое изданіе этого труда Н. С. Суворова давно уже сдѣлалось бібліографической рѣдкостью. Но одного этого мало: въ той формѣ, какъ оно издано, сочиненіе это, по нашему крайнему разумѣнію, утратило свой *raison d'être*. Какъ мы указали въ началѣ нашей статьи, настоящее сочиненіе Н. С. Суворова явилось отвѣтомъ и антикритикой на рецензію проф. Заозерскаго по поводу книги автора: «Объемъ дисциплинарнаго суда и юрисдикціи церкви въ періодъ вселенскихъ соборовъ», рецензію, помѣщенную въ «Православномъ обозрѣніи» за февраль и мартъ мѣсяцы 1885 года. Съ того времени прошли

двѣ гражданскія давности. Не говоря о томъ, что самый журналъ «Православное обозрѣніе» давно сталъ большою библиографическою рѣдкостью, нынѣ едва ли есть въ Россіи хоть одинъ человѣкъ, которому было бы интересно знать, что думалъ по вопросу о тайной исповѣди Н. А. Заозерскій 20 лѣтъ тому назадъ. Намъ кажется, что самъ почтеннѣйшій Николай Александровичъ Заозерскій давнымъ давно уже забылъ, что онъ писалъ въ 1885 году, а если и помнить, то въ настоящее время ему самому кажутся высоко забавными его прежніе страхи о соблазнѣ и подрывѣ вѣры путемъ строго научнаго изслѣдованія. Во всякомъ случаѣ можно думать, что если бы г. Заозерскій что либо могъ и имѣлъ возразить противъ положеній Н. С. Суворова, то онъ это своевременно и сдѣлалъ бы. А разъ этого нѣтъ, то значить надо полагать, что овъ согласился съ доводами автора. Что на самомъ дѣлѣ оно такъ и было, можно видѣть какъ изъ книги Гг. Заозерскаго и Хаханова: «Номоканонъ Іоанна Постника», такъ въ особенности изъ напечатанной г. Смирновымъ, вмѣсто введенія, рѣчи передъ диспутомъ (стр. XXI—XXII). При такихъ обстоятельствахъ, во избѣжаніе появленія преслѣдующихъ личный, а не научный интересъ анонимныхъ статей, въ которыхъ можно видѣть перо только оскорбленнаго самолюбія (ср. статью А\*. Мысли по поводу не совсѣмъ новой книги, въ Богосл. Вѣст. 1907 т. 1 стр. 408), Н. С. Суворову было бы лучше или вовсе выпустить полемику противъ г. Заозерскаго, или, обобщивъ, распространить также и на другія возраженія, сдѣланныя противъ его гипотезы другими изслѣдователями, напримѣръ проф. А. И. Алмазовымъ въ его «Тайной исповѣди». Вообще, исключая главы второй — «Различныя взгляды на исповѣдь по рукописнымъ даннымъ», нуждающейся въ редакціонныхъ исправленіяхъ (во второмъ изданіи, наприм. по винѣ типографіи выпущены двѣ статьи, именно поученіе Ефрема Сирина о покаяніи и статья Марка монаха) и еще въ хронологическихъ указаніяхъ времени составленія приведенныхъ въ ней памятниковъ, вся книга Н. С. Суворова, по нашему крайнему разумѣнію, требуетъ капитальной переработки на основаніи позднѣйшихъ трудовъ уважаемаго профессора, а также новѣйшихъ сочиненій русской и иностранной литературы. Въ настоящемъ же своемъ видѣ, второе изданіе сочиненія «Къ вопросу о тайной исповѣди и о духовникахъ въ восточной церкви», — мы боимся, — не встрѣтитъ въ публикѣ того сочувственнаго пріема, котораго бы оно заслуживало по высоко ученому авторитету своего автора.

**П. Гидуляновъ.**