

Древнее духовничество и его происхождение. ¹⁾

Изучение дисциплины и быта древне-русской церкви совершенно естественно уводит изследователя въ историю древней восточной церкви. И это не потому только, что русская церковь—наслѣдница древней и часть восточной, не потому, что русская митрополія, четыре съ половиной вѣка входившая въ составъ Константинопольскаго патріархата, устроена была по образцу греческихъ митрополій, но еще и потому, что русская церковная история крайне бѣдна оригинальными источниками. Мы часто не имѣемъ болѣе или менѣе обстоятельныхъ сообщеній о важнѣйшихъ событіяхъ истории нашей древней церкви, въ свое время волновавшихъ народъ и власти, а описаніе будничныхъ явленій церковнаго быта или привычныхъ институтовъ церковнаго права и не входило никогда въ задачи нашихъ древнихъ авторовъ. И вотъ для возстановленія картины строя древне-рускаго церковнаго управленія и быта изследователю приходится обращаться на Востокъ; онъ принужденъ вести работу окольнымъ путемъ сравнительнаго изученія. Такимъ методомъ Е. Е. Голубинскій возстановилъ историю церковнаго управленія въ кievскій періодъ, объяснивъ тѣ намеки нашихъ источниковъ, которые до него не понимали или невѣрно толковали,—написать главу объ управленіи, одну изъ лучшихъ главъ своей превосходной Истории.

И мнѣ, съ моимъ частнымъ вопросомъ пришлось погрузиться въ историю древней восточной церкви и погрузиться очень глубоко...

¹⁾ Речь, произнесенная на диспутѣ 8 іюня 1906 г. предъ защитой диссертации—*„Духовный отецъ въ древней восточной церкви“, ч. I.*—которая печаталась отдѣльными статьями въ *Богослов. Вѣстн.* 1904, 1905 и 1906 гг.

Больше всего интересуясь древне-рускимъ религіознымъ и церковнымъ бытомъ, я давно оотановился на вопросѣ о *древне-рускомъ духовникѣ*. Этотъ институтъ, и теперь существующій какъ особый въ церквахъ—греческой, болгарской, сербской и румынской, и почти забытый у насъ, мнѣ показался интересенъ и самъ по себѣ, какъ предметъ изученія, и въ жизни древней Руси—такъ мнѣ думалось—онъ игралъ большую, хотя несразу замѣтную роль.

Главные черты древне-рускаго духовничества слѣдующія ¹⁾. Имѣть или держать духовнаго отца обязанъ всякій вѣрующій съ отроческихъ лѣтъ. Христіанинъ безъ духовника—незасѣянная нива, рождающая сорныя травы. Но „покаяніе вольно есть“, выборъ духовника свободенъ: вѣрующій самъ искалъ себѣ „іерея или инока разума и хитра,—отца духовнаго добра, боголюбива и благородна“, хотя часто находилъ „попа запойчива и немудра, сребролюбца, потаковника или гнѣвлива“. Выбранный духовный отецъ былъ также свободенъ въ принятіи вѣрующаго духовнымъ сыномъ: онъ имѣлъ право и отослать его, если боялся погибнуть съ чужими грѣхами. Но вотъ свободный духовный союзъ заключенъ; около мірскаго священника или іеромонаха набирается группа дѣтей духовныхъ, я бы сказалъ—нарождается духовная или покаяльная семья. Такая группа вѣрующихъ не совпадала ни съ какой церковно-административной единицей, напримѣръ, съ приходомъ. Она держалась при помощи только внутренней связи, но держалась крѣпко. Нравственное положеніе духовнаго отца въ древней Руси было очень высоко: онъ являлся безусловнымъ и никѣмъ неограниченнымъ нравственнымъ руководителемъ своихъ чадъ. Его воля—законъ; судъ безъ апелляціи. Духовныя дѣти обязаны имѣть къ отцу великую любовь и вѣру, слушать его во всемъ, безъ его позволенія или прямого приказанія не ступать ни одного шага въ духовной жизни.

Таковъ идеаль отношеній духовника и дѣтей духовныхъ. Идеаль этотъ у насъ въ древности осуществился въ своеобразныхъ *бытовыхъ формахъ*. Единный и несмѣняемый духовный отецъ разлучается съ духовнымъ сыномъ только смертью

¹⁾ Обстоятельнѣе объ этомъ см. въ нашемъ очеркѣ *Древне-рускій духовникъ*, Сергіевъ Посадъ 1899 (отд. оттискъ изъ *Богосл. Вѣстн.* 1898 г.).

своей или его. Духовникъ, уходя куда-нибудь далеко, если онъ мірской священникъ—удаляясь на покой въ монастырь, поручаетъ свою паству другому; умирая, передаетъ по завѣщанію. И духовныя дѣти своимъ долгомъ считали признавать волю отца, если даже она имъ непріятна, если назначенный отецъ неугоденъ. Ихъ самостоятельность въ выборѣ новаго духовника нѣкоторыми осуждалась. Никому не порученныя дѣти духовныя чувствовали себя осиротѣлыми и не знали, могутъ ли итти на исповѣдь къ другому.

Вотъ общія черты древне-русскаго института духовничества, который давно показался мнѣ заслуживающимъ изученія. Тогда же я предположилъ, наличность двухъ элементовъ, сочетавшихся въ этомъ своеобразномъ институтѣ: *монастырскаго строя и народнаго быта.*

Та роль, которую игралъ духовникъ въ древне-русской жизни, мнѣ представлялась значительной и также интересной. *Покаянная дисциплина* древности отличалась отъ современной,—была гораздо строже. Епитиміи налагались духовникомъ за всякіе грѣхи, тяжкіе и легкіе. Не были рѣдкостью епитиміи публичныя, встрѣчались (хотя не часто) даже покаянныя степени. Значить, власть духовнаго отца надъ вѣрующими простиралась далеко. Затѣмъ. *Покаянная практика духовнаго отца* непременно соединялась съ практикой пастырской и учительной и немыслима была безъ нея. Исповѣдываться у случайно попавшагося священника, чтобы потомъ и забыть о немъ, совершенно было не принято въ древней Руси. Изъ года въ годъ или изъ поста въ постъ вѣрующій ходилъ на исповѣдь къ одному, разъ избранному духовнику. Но исповѣдь даже стороннему священнику по нуждѣ признавалась уже актомъ его пожизненнаго избранія въ духовные отцы. Случалось такъ. Бояринъ въ походѣ или на воеводствѣ, вдали отъ своего духовнаго отца, захвораеть и исповѣдается по нуждѣ у мѣстнаго священника. Послѣ того онъ считаетъ этого священника своимъ духовнымъ отцемъ до конца дней рядомъ съ прежнимъ духовникомъ. Такъ даже единичный фактъ исповѣди являлся актомъ вступленія вѣрующаго въ особенныя отношенія съ духовникомъ,—подъ паству отца духовнаго.

Учительный элементъ несомнѣнно былъ присущъ нашей древней исповѣди. И предварялась и сопровождалась она поуче-

ніями, авторами которыхъ были древніе духовники, греческіе и русскіе. Духовники писали чадамъ своимъ еще особыя посланія, назидательно - дисциплинарныя, которыхъ не мало сохранилось въ рукописяхъ. Извѣстна постановка церковно-учительнаго дѣла въ московской Руси. Живой проповѣди не было. Ее замѣняла учительная книга, которую вѣрующій слушалъ въ церкви, на монастырской трапезѣ и которую читалъ, если умѣлъ, дома. Справедливо замѣчаютъ, что „распространеніемъ христіанскаго просвѣщенія и церковностью быта наша древняя, отсталая Русь была обязана болѣе книгѣ, чѣмъ устному слову“¹⁾. Единственнымъ живымъ учителемъ вѣры—или скромнѣе—истолкователемъ той же самой учительной книги являлся духовникъ. Не было тогда живого учительства общественнаго и церковнаго, но было тайное, индивидуальное. Когда въ половинѣ XVII в. подъ вліяніемъ кіевскихъ ученыхъ стала появляться на Москвѣ живая церковная проповѣдь, это вызвало ропотъ и негодованіе въ московскомъ духовенствѣ. „Заводите вы, ханжи,—говорилъ попъ Прокофій попу Ивану Гаврилову,—ересь новую: единогласное пѣніе и людей въ церкви учить; а мы людей прежде сего въ церкви не учивали, а учили ихъ въ тайнѣ“. Тайное учительство, которое такъ энергично защищалъ попъ Прокофій, и есть именно учительство на духу и при личномъ общеніи съ духовными дѣтьми. Дѣйствительно, церковная власть въ древней Руси на пространствѣ многихъ вѣковъ въ святительскихъ поученіяхъ и постановленіяхъ соборовъ (напримѣръ,—Стоглаваго) неизмѣнно и настойчиво предписывала священникамъ учить или наказывать дѣтей духовныхъ, т. е. обращалась къ священникамъ, какъ къ духовникамъ, именно съ духовничествомъ ихъ связывала ихъ пастырскую и учительную обязанность. Совершенно также смотрѣли на свои обязанности и сами священники древней Руси. Среди нихъ распространена была мысль, будто каждый священникъ обязанъ наставлять и учить только въ предѣлахъ своей духовной семьи, потому-что онъ дастъ отвѣтъ Богу за души лишь дѣтей своихъ духовныхъ. Священникъ не-духовникъ сво-

¹⁾ Проф. Н. К. Никольскій. Историческія особенности въ постановкѣ церковно-учительнаго дѣла въ московской Руси (XV—XVII вв.). СПб. 1901, 7 стр.

бодень отъ учительной обязанности. И какъ это ни странно, мы встрѣчаемъ въ древней Руси прямыя запрещенія священнику учить—запрещенія „несмысленнымъ попамъ“ учить или читать предъ людьми, а вмѣстѣ съ тѣмъ и держать дѣтей духовныхъ.

Итакъ вы видите, что нашъ древній духовникъ, по крайней мѣрѣ въ московской Руси, былъ единственнымъ живымъ учителемъ народа. Онъ толковалъ ему божественную книгу. Онъ примѣнялъ къ частному вѣрующему предписанія церковнаго устава. Воля епископа доходила до паствы опять таки чрезъ волю и разумъ духовныхъ отцевъ.

Чему же и какъ училъ народъ древне-русскій духовникъ? Извѣстно, какъ понималась религія нашими предками. Она понималась какъ обрядъ, другими словами, какъ дисциплина молитвы и дисциплина жизни. Все остальное въ христіанствѣ: догматы, мораль, даже мистическая сторона стояло на второмъ планѣ, а можетъ быть вѣрнѣе будетъ сказать,—мыслилось составною частью того же обряда. И вотъ этимъ двумъ дисциплинамъ—молитвы и жизни поучалъ вѣрующихъ духовникъ древней Руси. Имѣя руководствомъ божественную книгу, главнымъ образомъ каноническую, отчасти учительную, онъ началъ это тайное, незримое и потому ускользающее отъ историковъ дѣло тогда, когда наши предки „звѣринымъ обычаемъ живяху“, когда языческій бытъ народа стоялъ предъ служителемъ церкви прочно, ничуть непоколебленный, и кончилъ тѣмъ, что создалъ на Руси полу-монастырскій бытъ, о которомъ мы читаемъ въ Домостроѣ. обрядъ и міросозерцаніи, которыя нашли себѣ полное выраженіе въ старообрядствѣ,—создалъ то, что умираетъ въ русскомъ народѣ въ наше время, время величайшаго историческаго переворота.

Интересъ историка въ прошедшемъ, хотя бы оно безповоротно умирало или давно безслѣдно умерло. И если бы онъ, какъ я, интересовался исторической судьбой этой разрушающейся теперь религіозной и церковной дисциплины,—какъ она слагалась сама въ себѣ, какъ прививалась къ жизни народа и ее преобразовывала, этотъ историкъ долженъ пойти по рукописнымъ книгохранилищамъ, отряхаты пылъ вѣковъ отъ духовническихъ руководствъ,—отъ покаянныхъ покаяноновъ или зинарей, „книгъ манакануныхъ“, глядя въ кото-

рыя отецъ духовный исправлялъ „грубости людскія“. Такихъ рукописей, часто носящихъ слѣды долгаго употребленія, за-капанныхъ и затертыхъ не мало. Онѣ попадаются въ каждой значительной рукописной библіотекѣ. Между тѣмъ эта покаянная литература мало изучена, даже разнѣоцѣнивается историками. Одни (Н. С. Тихонравовъ) видятъ въ ней важный источникъ для исторіи образованности, нравовъ и общественнаго развитія древней Руси. Другіе же (проф. Е. Пѣтуховъ) считаютъ ее всецѣло переводной, не оригинальной, не отразившей древне-русской жизни и потому не имѣющей большого значенія въ смыслѣ историческаго источника. Естественно,—такіе разнорѣчивые взгляды только возбуждали любознательность, совершенно понятную въ историкѣ русской церкви, наука котораго скудна источниками. У меня возникла мысль, нельзя ли извлечь что-нибудь цѣнное для исторіи древне-русскаго быта изъ древней покаянной письменности. И то, что я успѣлъ узнать и изучить, мнѣ говорило, что это можно, но только длиннымъ путемъ кропотливаго сравнительнаго изученія.

Несомнѣнно то, что древне-русская покаянная письменность находилась подъ сильнымъ вліяніемъ греческой, а можетъ быть отчасти и латинской ¹⁾. Руководства къ исповѣди и наложенію епитимій имѣютъ въ основѣ своей греческій такъ называемый Номоканонъ Іоанна Постника въ разныхъ редакціяхъ. Рядъ дисциплинарныхъ правилъ и статей, составляющихъ большую часть упомянутыхъ мною зинарей, опять таки лишь узоры по греческой канвѣ. Канвою ихъ служить греческій покаянный номоканонъ (вт. пол. XII—XIV вв.), по имени издателя называемый Котельеровымъ. Но за вычетомъ этихъ греческихъ источниковъ оставалось много любопытнаго матеріала и въ немъ несомнѣнно есть на лицо русскія черты, напр. отдѣльныя статьи Вопрошанія Кирика, иногда въ особенной редакціи,—правила митр. Іоанна, поученія архіеп. Іліи-Іоанна и т. д. Для меня стало ясно, что научно разобратъся въ древне-русской покаянной письменности возможно, только послѣ тщательнаго изученія по-

¹⁾ Значительное вліяніе со стороны католическаго запада на древне-русскую покаянную письменность предполагаетъ проф. Н. С. Суворовъ.

каинной письменности греческаго Востока, а можетъ быть даже и латинскаго Запада.

Въ самомъ институтѣ древне-русскаго духовника, интересовавшемъ меня ближайшимъ образомъ, представлялось много чертъ, объяснимыхъ лишь изъ раннѣйшей исторіи института на Востокѣ. Въ самомъ дѣлѣ. Въ древней Руси были духовниками какъ бѣлые священники такъ и іеромонахи. Но характеръ духовническаго института — явно монашескій, чертами монастырскаго пастырства отличаются взаимныя отношенія духовнаго отца и дѣтей. Почему же это такъ? Откуда такое сильное вліяніе монастыря на институтъ общецерковный? Даже изъ древне-русскихъ памятниковъ я узнаю, что на Востокѣ въ XII в. и позднѣе духовничествомъ занимались исключительно монахи, которые очевидно и сообщили монастырскія черты духовничеству. А при самомъ первоначальномъ ознакомленіи съ духовничествомъ восточнымъ мнѣ встрѣчается удивительный фактъ, что тамъ нѣсколько ранѣе XII в. нерѣдко бывали духовниками простые, не священнаго сана монахи. Объясняютъ это монашескимъ злоупотребленіемъ, но странно то, что въ немъ виноваты не одни заинтересованные монахи, но и епископы, которые, случалось, давали право на духовничество простымъ монахамъ, даже повидимому монахинямъ—игуменьямъ. Значить здѣсь дѣло не въ обыкновенномъ нарушеніи церковной дисциплины, а въ чемъ-то болѣе сложномъ... Указанныя соображенія и недоумѣнія заставили меня заняться историческою судьбой духовничества на Востокѣ съ самаго начала его возникновенія, потому что только такимъ путемъ я считалъ возможнымъ дать надлежащее объясненіе страннымъ явленіямъ въ исторіи интересующаго меня института.

Мнѣ хотѣлось уяснить себѣ всю исторію восточнаго и русскаго духовничества и все его значеніе въ древней Руси,—въ церковномъ бытѣ, общественномъ строѣ и религіозномъ міросозерцаніи. Какъ видите, замыслы мои были широкіе. Но удалось пока исполнить лишь незначительную часть задуманнаго. Въ предлагаемой книгѣ я успѣлъ обслѣдовать лишь половину первоначальной исторіи духовничества (съ IV до пол. IX в.), потому что вопросъ оказался гораздо сложнее, чѣмъ мнѣ представлялось это ранѣе.

Въ такое живое время какъ наше, полное движенія, за-

хватывающаго интереса и трагизма, едва ли кто изъ почтеннаго собранія, кромѣ двоихъ подневольныхъ читателей (—разумѣю официальныхъ оппонентовъ), имѣлъ терпѣніе прочесть мою скучную книгу, предлагаемую на обсужденіе. Поэтому я позволяю себѣ еще злоупотребить вниманіемъ ученаго собранія и по возможности немногословно сформулировать ея содержаніе.

Съ понятіемъ „*духовнаго отца*“ въ восточной церкви съ XII в. и въ древней Руси соединилось представленіе, какъ о священникѣ—*совершителѣ таинства покаянія*,—а вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ о *руководителѣ*,—*пастырѣ* тѣхъ *върующихся*, надъ которыми онъ совершалъ таинство и которыхъ называлъ своими дѣтьми духовными. Духовный отецъ или духовникъ былъ въ то время особымъ органомъ церковной власти, органомъ тайной исповѣди и своего рода пастыремъ. *Духовничество представляло особый церковный институтъ.*

Этотъ институтъ, начальную исторію котораго я излагаю въ своей книгѣ, очень несложенъ. Однако, не смотря на всю свою несложность и простоту, онъ имѣетъ довольно сложную, во многомъ неясную и продолжительную исторію. Терминъ „*духовный отецъ*“ появляется въ христіанской письменности IV в., но только въ XII столѣтіи пріобрѣтаетъ свое полное значеніе, которое указано. *Въ институтѣ духовнаго отца*, по тогдашнему представленію, какъ можно видѣть, два элемента: каноническій—*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*. Спрашивается, связаны ли неразрывно оба эти элемента и постоянно ли существовали они вмѣстѣ въ изучаемомъ явленіи? Оказывается, нѣтъ: появились они не сразу. И въ постепенномъ выясненіи cadaго изъ нихъ, затѣмъ во взаимномъ ихъ сближеніи и состоитъ вся первоначальная исторія изучаемаго института.

Такова постановка вопроса. Теперь изложу его рѣшеніе, которое дается моей книгой.

Какой элементъ былъ первоначальнымъ, болѣе постояннымъ и менѣе измѣняемымъ въ явленіи, которое обозначается словами „*духовный отецъ*?“ Историки-канонисты признаютъ

такимъ каноническій элементъ духовничества—власть ключей, право вязать и рѣшить, и источникъ этого права: пресвитерскій санъ духовнаго отца и полномочіе его высшей властью. Прототипъ позднѣйшаго духовника они ищутъ въ покаянномъ пресвитерѣ, недолго существовавшемъ въ Константинопольской церкви (съ пол. III до кон. IV в.), и въ письменности слѣдующихъ столѣтій собираютъ данныя о пресвитерахъ — совершителяхъ публичной и тайной исповѣди и покаянія. И канонисты до извѣстной степени правы: и тотъ и другіе очень походятъ на позднѣйшаго духовника и очень вѣроятно, что при выясненіи канонической конструкции института въ XII в. примѣръ древняго покаяннаго пресвитера имѣлъ значеніе руководящаго образца. Однако, во-первыхъ, ученіе о правѣ вязать и рѣшить не было неизмѣннымъ и неподвижнымъ въ древней церкви. Во-вторыхъ, въ древней письменности ни покаянный пресвитеръ, ни пресвитеры, о совершеніи которыми исповѣди передаютъ извѣстія, не называются „духовными отцами“. Въ-третьихъ наконецъ, въ обоихъ случаяхъ мы не видимъ системы нравственно-бытовыхъ отношеній между пресвитеромъ—духовникомъ и вѣрующими,—того элемента, который игралъ такую громадную роль въ древнемъ духовництвѣ, восточномъ и русскомъ, и который совершенно напрасно игнорируется изслѣдователями канонистами. *Поэтому я полагаю, что нѣтъ генетической связи между древнимъ покаяннымъ пресвитеромъ, или пресвитерами V-го, напримѣръ, вѣка, совершавшими исповѣдь, и позднѣйшимъ духовникомъ.* Мало того. Я думаю, первоначальная исторія духовничества до такой степени темна и мало выяснена благодаря именно этому ошибочному сближенію.

1. По моему мнѣнію, изслѣдовать вопросъ о происхожденіи духовничества надо другимъ путемъ. Слѣдуетъ начать съ терминологіи,—съ изученія термина „духовный отецъ“, которымъ съ XII вѣка въ восточной церкви неизмѣнно назывался духовникъ,—такъ какъ терминологія естественно отражаетъ исторію и должна служить руководящей нитью при историческомъ изученіи самаго явленія. Терминъ *πνευματικός πατήρ* впервые появляется въ аскетической письменности IV вѣка и во все продолженіе періода вселенскихъ соборовъ (до полов. IX стол.) имъ обозначался не священникъ и не совершитель таинства покаянія, не исполнитель епи

скопскаго поручительства,—а *простой монастырскій старецъ, обязательный наставникъ инока, самостоятельно поставленный въ монастырь и свободно выбранный ученикомъ,—большую часть не имѣвшій священнаго сана.* Онъ бралъ души учениковъ на свою душу, руководилъ ими въ каждомъ шагѣ духовной жизни, а потому принималъ исповѣдь ихъ помысловъ и дѣлъ, поощрялъ и наказывалъ. *Нравственно-бытовые отношенія старца и ученика,—*духовнаго отца и духовнаго сына очень рано выработались и вѣдше и внутренно въ прочную и стройную систему, *окрѣпли въ монастырски-бытовую форму.* Эту форму и надо признать первоначальнымъ, наиболѣе постояннымъ и устойчивымъ элементомъ въ институтѣ духовнаго отца. Сначала институтъ является въ формѣ монастырскаго старчества и терминомъ „духовный отецъ“ долго обозначался монастырскій старецъ. Затѣмъ эта церковно-бытовая форма почти цѣликомъ повторилась въ позднѣйшемъ духовничествѣ. Монастырскій старецъ и духовникъ, какимъ онъ былъ въ древней восточной церкви и въ древней Руси,—одинаково „духовные отцы“ со стороны своихъ пастырскихъ отношеній къ подчиненнымъ. По своимъ правамъ и обязанностямъ, по характеру нравственно-бытовыхъ отношеній къ ученикамъ, къ монастырскимъ послушникамъ, которые первоначально и называются дѣтьми духовными, монастырскій старецъ былъ настоящимъ отцемъ духовнымъ, а духовникъ въ свою очередь настоящимъ старцемъ. Въ древнемъ духовничествѣ, восточномъ и русскомъ, этотъ строй нравственныхъ отношеній повторился въ значительной степени, нужно сказать больше—онъ перешелъ туда какъ естественное наслѣдство отъ института старчества. *Духовничество, какъ церковно-бытовая форма, развилось изъ старчества и представляетъ вторичную форму института духовнаго отца.* Монастырски-бытовая форма превратилась въ форму церковно-бытовую и въ такомъ видѣ просуществовала на Востокѣ почти неизмѣнно длинный рядъ столѣтій. Живой и почти нетронутой разрушеніемъ (въ томъ видѣ, какъ описано выше) мы видимъ ее на Руси втор. пол. XVII в. въ сочиненіяхъ вождей старообрядства, а въ нач. XVIII въ сочиненіяхъ крестьянина Посошкова. Вотъ почему въ I-ой же главѣ своего изслѣдованія я подробно останавливаюсь на институтѣ монастырскаго старчества.

2. Но можетъ быть сходство между старцемъ и духовникомъ и ограничивается ихъ общимъ именемъ да совпадающими чертами пастырства того и другого? Оба факта конечно требуютъ объясненія, но еще не предполагаютъ непосредственно генетической зависимости двухъ институтовъ. Духовникъ—совершитель церковной исповѣди и покаянія. Но имѣлъ ли какое-нибудь отношеніе къ покаянію и исповѣди монастырскій старецъ? Оказывается, имѣлъ: *и древній старецъ, какъ позднѣйшій духовникъ, принималъ исповѣдь и совершалъ покаяніе*. Въ этомъ отношеніи между ними весьма важное сходство. *Во II-ой главѣ изслѣдованія дается очеркъ объ исповѣди и покаяніи въ древнихъ монастыряхъ Востока*. Исповѣдь и покаяніе въ древнемъ монастырѣ слагается въ самостоятельную дисциплину, отличную отъ церковной (—тайная исповѣдь и сравнительно легкое покаяніе), и ея органомъ былъ никто иной какъ старецъ. Старецъ обычно принималъ исповѣдь инока по всѣмъ грѣхамъ, начиная съ мимолетнаго помысла, слегка возмутившаго монашескую совѣсть, 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 предъ старцемъ инокъ обычно не искалъ исповѣди церковной, сакраментальной и церковнаго покаянія. По крайней мѣрѣ, намъ неизвѣстно 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 монаховъ онѣ замѣняли церковную исповѣдь и покаяніе. Слѣдовательно, и духовный отецъ или старецъ имѣлъ уже тогда власть высшую, чѣмъ простой нравственный руководитель.

Спрашивается, каково же было *теоретическое обоснованіе и объясненіе старческой власти ключей*, проявлявшейся въ исповѣди и покаяніи? Въ чемъ именно заключался ея источникъ, если духовными отцами въ періодъ вселенскихъ соборовъ были простые старцы, большею частію не—священники и не полномочные замѣстители епископовъ, которымъ однимъ, по ученію древней церкви, какъ преемникамъ апостоловъ, при-

надлежитъ апостольская власть ключей? На этотъ вопросъ я отвѣчаю такъ. Среди древняго монашества повторились *харизматическія явленія* первыхъ вѣковъ христіанства; старцы были признаны носителями этихъ харизмъ,—особыхъ даровъ Святаго Духа, подаваемыхъ человѣку непосредственно отъ Бога по личной заслугѣ; право же вязать и рѣшить или власть ключей они трактовали какъ одинъ изъ видовъ чрезвычайныхъ даровъ, какъ даръ самый высшій, какъ „совершенство дарованій“.

Описавъ монастырскую покаянную дисциплину періода вселенскихъ соборовъ, я отмѣчаю, что, совершенно отличаясь отъ церковной дисциплины того времени, она очень сходна съ дисциплиной тайной исповѣди болѣе поздняго времени, исповѣди духовнической (—сходство въ самомъ чинѣ, въ разрѣшительныхъ формулахъ, въ системѣ епитимій). Ясно, что церковная, духовническая тайная исповѣдь очень многое приняла изъ старческой въ свой чинъ и строй, развилась подъ ея вліяніемъ. А это естественно объясняется тѣмъ, что духовный отецъ изъ частнаго, спеціально монастырскаго института со временемъ превратился въ институтъ общецерковный.

3. Какъ и почему это случилось? *Какимъ путемъ совершился переходъ старчества въ духовничество, т. е. превращеніе монастырскаго института въ общецерковной и сближеніе старческой исповѣди съ сократментальной?* На этотъ вопросъ даетъ *отвѣтъ* III-ья глава книги. 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 в., а къ концу изучаемаго періода достигла обширныхъ размѣровъ. Какія же обстоятельства содѣйствовали этой практикѣ и какія причины ее вызвали? Главнымъ обстоятельствомъ, косвенно содѣйствовавшимъ распространенію монастырской покаянной дисциплины, мы считаемъ старческое пастырство среди мірянъ, развившееся на почвѣ монашескаго служенія міра. На исповѣдь къ старцамъ ходятъ міряне, минуя своихъ пастырей. Прямою причиною такого явленія, причиною распространенія монастырской покаянной дисциплины въ церкви надо признать ея сравнительную легкость, превосходство надъ церковной и болѣешую жизненность, наконецъ строго пастырскій характеръ при наличности

превосходнаго, популярнаго въ церкви органа—старчества, такого органа, какаго не имѣла официальная церковная исповѣдь.

Со временемъ монастырская исповѣдь по всему Востоку вытѣсняетъ церковную исповѣдь по канонамъ, которую совершали бѣлая іерархія и мірскіе пресвитеры, и старцы—духовные отцы превращаются въ духовниковъ. Начало этого явленія въ Византійской церкви относится ко второй половинѣ иконоборческаго періода, ко времени страшнаго гоненія Льва Армянина († 820) на иконопочитателей, когда монастырскіе старцы были признаны официально, Константинопольскимъ патріархомъ Никифоромъ Исповѣдникомъ, какъ законные совершители таинства покаянія, на ряду съ епископами и пресвитерами. Мѣра вызвана была нуждами времени: православію грозила опасность и оно опирается на содѣйствіе наиболѣе ревностныхъ защитниковъ иконопочитанія—монаховъ, главнымъ образомъ студитовъ. Но будучи мѣстной, эта мѣра пролагаетъ путь къ вытѣсненію бѣлой іерархіи и клира изъ покаянной практики на всемъ православномъ Востокѣ и на долгое время,—что произошло уже послѣ періода вселенскихъ соборовъ.

На этомъ заканчивается моя книга.

Изложивъ содержаніе книги, я перечислилъ тѣ положенія, которыя въ ней развиваются и обосновываются, защищать которыя я явился на эту кафедру. Безспорны они или сомнительны, вы это узнаете сейчасъ не отъ меня. Не мнѣ судить и о томъ, въ достаточной ли степени я изучилъ необходимые источники и соотвѣтствующую литературу, не погрѣшилъ ли въ методѣ работы. Я бы даже просилъ себѣ возраженій какъ можно больше и съ разныхъ точекъ зрѣнія, которыя легко ускользаютъ отъ единичнаго вниманія. Прошу объ этомъ въ виду того, что работы своей надъ вопросомъ далеко не кончилъ и буду благодаренъ за всякое замѣчаніе, которое мнѣ можетъ пригодиться.

Въ заключеніе считаю долгомъ высказать свое глубокое сожалѣніе, что за этимъ столомъ, въ числѣ моихъ оппонентовъ не вижу почтеннаго Н. А. Заозерскаго, неожиданно заболѣвшаго. Николаю Александровичу я многимъ обязанъ. Онъ давалъ мнѣ свои книги, даже свои списки съ греческихъ рукописей, неизмѣнно сопровождая ихъ благожела-

тельными совѣтами. Эту благожелательность надо особенно отмѣтить въ виду того, что исторію духовника я излагаю совѣмъ не такъ, какъ представлялъ ее онъ, особенно въ своихъ прежнихъ работахъ. И вотъ вмѣсто критики моего и защиты своего Николай Александровичъ обыкновенно охотно соглашался со мною, и, становясь на мою точку зрѣнія, даже расширялъ мои горизонты. Въ этомъ я всегда видѣлъ его способность войти въ кругъ идей другого, полную готовность искать научную истину и поддержать другого въ ея исканіи. Послѣ бесѣдъ съ Николаемъ Александровичемъ я всегда чувствовалъ себя окрѣпшимъ, освѣженнымъ и энергичнѣе продолжалъ работу. При настоящей обстановкѣ его замѣчанія были бы вѣроятно менѣе снисходительны, чѣмъ въ частныхъ бесѣдахъ, но, думаю, не менѣе полезны. Сожалѣю, что я лишенъ ихъ, а за тѣ, которыми воспользовался, свидѣтельствую Николаю Александровичу мою искреннюю благодарность.

С. Смирновъ.
