

*Светлой памяти моего духовного отца  
архимандрита Даниила (Сарычева)  
посвящаю*

**Протоиерей Георгий Ашков**

**ДУХОВНИЧЕСКАЯ ДИСЦИПЛИНА  
ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ  
НА РУСИ**

Печатается в авторской редакции

Sainte rencontre, Lourdes  
France

УДК 27-673.5:26  
ББК 86.37+86.33  
А 98

**Ашков Г.**

**А 98** Духовническая дисциплина позднего средневековья на Руси / Протоиерей Георгий Ашков. – Воронеж: Издательский дом «Кварта», 2012. – 278 с.  
ISBN 978-5-89609-221-2

В основу книги положена монография автора «*Совершение Таинства Покаяния в Русской Церкви в XV-XVI веках накануне книгопечатания*». Используя исторические, литургические и палеографические исследования предшественников и современников, автор представляет практику Таинства Покаяния на Руси в рамках пастырского видения. Он убежден, что в этот исторический период в Русской Церкви, в отличие от Греческой Церкви-Матери и даже от южно-славянских церквей, сложилась уникальная, не имеющая аналогов в истории, духовническая дисциплина. Этой теме посвящена основная часть работы. Первая часть монографии непосредственно к теме не относится, в ней представлен исторический обзор совершения Таинства Покаяния до X века и процесс формирования Тайной Исповеди в Греко-Восточной Церкви. Однако именно этот вопрос вызвал разногласия и даже ошибки в исследованиях русских богословов XIX-XX столетий, на которые обращает внимание автор. Третья часть данной работы касается современной проблематики исповедальной практики в Русской Церкви и Церквях русской традиции за рубежом. Книга предназначена для духовенства, студентов богословских учебных заведений и для всех, кто интересуется историей Церкви и духовно-нравственными вопросами.

УДК 27-673.5:26  
ББК 86.37+86.3

ISBN 978-5-89609-221-2

© Ашков Георгий, 2012  
© Sante Rencontre, Lourdes, 2012  
© Кварта (оформление), 2012

## ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

Предлагая просвещенной церковной общественности магистерское сочинение отца протоиерея Георгия Ивановича Ашкова, защищенное в Парижском Свято-Сергиевском Богословском Институте по кафедре Пастырского Богословия в 2010 году, озаглавленное «Совершение Таинства Покаяния в Русской Церкви в XV-XVI веках накануне книгопечатания», он как автор этого обстоятельного исследования и ваш покорный слуга как его научный руководитель сознательно решили пойти по стопам приснопамятного протопресвитера Александра Шмемана, инициатора дотоле несуществующего предмета – Литургического богословия. В речи на защите своей докторской диссертации «Введение в Литургическое Богословие» в июле 1959 года в нашем Институте он сказал: «Я ясно сознаю, что в ней я касаюсь той сферы церковной жизни, которая в силу разных причин молчаливо признавалась неприкосновенной, защищенной своего рода «табу» – во всяком случае в Православной Церкви. Это сфера богослужения, литургической жизни, литургического опыта. Табу это восходит, если я не ошибаюсь, к митрополиту Филарету. Великий московский святитель, очевидно, ясно сознавал всю потенциально неограниченную силу аввакумовства в церковной среде, когда рекомендовал не прикасаться критически-богословствующему разуму к области церковного культа».<sup>1</sup> И мы знаем, что не только во времена великого Филарета, но вплоть до середины прошлого века так все и оставалось. Поэтому о. Александр и закончил свою программную речь вопрошанием своей пастырской совести: «в конце концов вся задача и методо-

<sup>1</sup> Прот. А. Шмеман. Введение в Литургическое Богословие. YMCA-PRESS. Париж, 1961. С. 9.



логия новой науки сводится к единственному вопросу о том, соответствует ли наша литургичность смыслу, духу и назначению православного богослужения?»<sup>2</sup>.

Автор этой диссертации долгие годы служил благочинным Наро-Фоминского Округа Московской области и там успел основать не менее тридцати приходов, а в настоящее время неутомимый пастырь устраивает новый приход на юге в известном городе Лурде во французских Пиренеях, взялся за настоящий богословский труд движимый, как и отец Александр Шмеман, именно пастырской совестью. В знак моей безоговорочной поддержки именно такого совестьливого подхода к предмету пастырского богословия мы с отцом Георгием решили вместо предисловия предпослать его исследованию мою небольшую заметку о современном кризисе Таинства Покаяния.

#### ТАИНСТВО ПОКАЯНИЯ – ТРИ СИМПТОМА ГЛУБОКОГО КРИЗИСА

Прошло уже больше пятнадцати лет с тех пор, что я на очередном пастырском собрании в Париже прочел небольшой доклад под названием «Богословие и Пастырство», в котором я рискнул, в виде рабочей гипотезы, дать пример предлагаемого мною метода для краткого курса пастырского богословия. Общий смысл его сводился к тому, что пастырство собственно не что иное, как практическое применение богословия, что всякое пастырское действие должно расцениваться и проверяться «правилом веры» и что такое действие должно являться прямым выражением сего правила, – короче говоря, что пастырство должно быть **прикладной догматикой**.

Затем я привел примеры совершения трех таинств – крещения, брака и покаяния из современной пастырской практики, явно не соответствующие, а то и прямо противоре-

---

<sup>2</sup> Прот. А. Шмеман. Введение в Литургическое Богословие. YMCA-PRESS. Париж, 1961. С. 40.

чащие подлинному святоотеческому богословию, которое их обосновывает. Попытавшись раскрыть их истинный богословский смысл, я надеялся восстановить исконное их пастырское измерение для столь нуждающегося в нем современного человека. В нижеследующем изложении постараюсь следовать тому же методу.

Принимая во внимание, что у нас очень мало времени, позвольте мне уточнить, что я ограничусь тремя, как мне представляется, особенно характерными симптомами, помня необъятность сюжета и его неисчерпаемость по определению.

Говорить, что таинство покаяния сегодня в «кризисном состоянии», по-моему, не обязательно является отрицательным суждением – все здесь зависит от причин кризиса... Поэтому начну с причины, которая представляется мне, сама по себе, «положительной».

Я имею в виду связь между исповедью и причащением. Всем нам известно, что древняя Церковь знала только практику регулярного воскресного причащения всех участников всякого евхаристического собрания, где каждый присутствующий верный причащался потому, что был крещен и значит являлся членом Тела Христова. Не причащаться означало быть отлученным, то есть находиться вне Церкви. Древняя же покаяльная дисциплина как раз и имела своей целью позволить реинтеграцию в евхаристическое тело тех, кто тяжким согрешением сам исключил себя из него.

Все более редкое полное участие в евхаристической трапезе – которое отнюдь не новшество, ибо уже Свят. Иоанн Златоуст в конце IV века на это жалуется, – сделало причащение исключительным событием в жизни верующих. Став редким и особенно торжественным – как бы в чисто личном плане – это событие, конечно, стало требовать особой подготовки, в которую очень скоро включились элементы духовного руководства и душепопечения собственно монашеского происхождения.

Хочу сразу же уточнить, что этот монашеский вклад сам по себе был замечательно ценным – пустыня расцвела и стала просторной лабораторией духовной терапии, неисчерпаемым источником психосоматического анализа, осно-

ванного на солидной почве патристической антропологии и живом опыте «невидимой брани» отцов подвижников! Вместе с тем – как не спросить себя, в какой степени простой перенос или скорее глобальная трансплантация всех приемов и правил, специфически разработанных и проверенных теми и для тех, кто «оставил мир сей», в среду тех, которые не от мира, но спасаются в мире, то есть в приходскую среду, – в какой степени, повторяю, такие переносы или трансплантации оправданы и жизнеспособны?<sup>3</sup>

Но вернемся к редкому причащению верных на Трапезе Господней. Приходится признать, что во всяком случае с начала иконоборческой эпохи, то есть в течение всего средневекового периода Византии (ибо Византия, кроме очень поздней античности, знала только средние века), и фактически до наших дней, мы находимся в плену у странной и страшной аномалии, суть которой в том, что евхаристическое причащение верующих стало явлением крайне редким и совершенно субъективно индивидуальным. Не забудем, что административное постановление о ежегодном говений чиновников Российской империи, которое сегодня часто подвергается резкой критике, в свое время на самом деле с точки зрения частоты привело к несомненному улучшению дел...

Чтобы показать тревожность ситуации и степень отхода от истинной церковной нормы, ради краткости напомним только о двух правилах – 9-ом «Апостольском» (начало IV века) и 2-ом Антиохийского Собора (341 г.): «Всех верных, входящих в Церковь и Писания слушающих, но не пребывающих на молитве и святом причащении, как производящих бесчиние в Церкви, подобает отлучать от церковного общения». И еще: «Все входящие в Церковь и слушающие Писания, но по некоторому уклонению от порядка не участвующие в молитве с народом или отвращающиеся от причащения Святой Евхаристии, да будут отлучены от Церкви дотоле, как исповедуются, окажут плоды покаяния и будут просить прощения, и таким образом возмогут получить оное». Ясно, что в этих правилах нет и тени «юридизма», но

<sup>3</sup> Здесь сразу же приходит на ум пример послушания...

что их следует понимать как свидетельства той «феноменологии жизни во Христе», каковой является и вся совокупность «канонического предания Церкви». Два приведенных канона просто лишней раз подтверждают, что регулярное причащение на всякой евхаристии (которая тогда служилась не ежедневно, а по воскресеньям и во дни мучеников) связано с *царским священством* каждого верующего и никак не ограничивается одним только клиром. Относительно причащения, приготовления к нему и его частоты нет никакой разницы между священнослужителями трех степеней священства и членами царственного священства, ибо клир не рукополагается для того, чтобы причащаться **вместо** верных, но для того, чтобы служить и причащаться **вместе** с ними...<sup>4</sup>

Поскольку нет онтологического различия между крещеными – вступившими в клир или нет – их приготовление к причащению должно быть «*grosso modo*» одинаковым. Вспомним, что на Востоке в греческих и арабских патриархатах нет обязательной связи между исповедью и причащением. У нас слишком многие думают – под латинским влиянием – что священник не обязан исповедоваться перед каждой евхаристией, потому что таинство священства освобождает его от такого рода исключительно «мирянских» обязанностей. Такое объяснение неверно. Истинная причина совсем другая: обычай, что священнослужитель не исповедуется перед каждой литургией **продолжает, но только для клира, древнюю традицию** – что с началом «литургии верных», после закрытия дверей храма, уход с евхаристического собрания был немыслим потому, что для всех оставшихся

---

<sup>4</sup> Позвольте в качестве иллюстрации подобного заблуждения привести случай из сравнительно недавнего прошлого – я сам помню еще вполне конкретные примеры - когда диакон, пришедший в воскресенье утром до литургии в алтарь, нисколько не смущаясь, предупреждает своего настоятеля, что «сегодня причащаться Святых Тайн он не будет»... В наши дни многим уже трудно представить такую ситуацию. Она действительно является примером того крайнего клерикализма, который приравнивал получивших первую степень священства (то есть диаконов), к «мирянам» по той причине, что их рукоположение не включает, как говорили схоластики, «власть совершать таинство евхаристии».

после синаксиста следовало «общение – кинония» в молитве и причащение святой Евхаристии – древняя традиция, увы, уже давно лишившаяся всякого значения для мирян...

И раз мы, досточтимые отцы, не считаем себя обязанными исповедоваться перед каждым служением литургии, стоило бы, наверное, учесть, что для тех из наших прихожан, которые постепенно возвращаются к практике более частого причащения, такая неременная исповедь перед каждым причащением – кроме как в случае неожиданных неблагоприятных – также не нужна.

Теперь, может быть, стало более понятно, почему я вначале говорил о «положительной» причине кризиса. Все мы можем только радоваться тому, что все возрастающее число наших верующих перестает быть просто «прихожанами» или «приезжанами», но становится в «меру Христову» полноправными участниками евхаристического собрания. Этот весьма отрадный признак постепенного оздоровления нашей литургической жизни, однако, со временем неизбежно и перед пастырями и перед их паствой поставит вопрос о необходимости исповедоваться перед каждым причащением.

Обращаясь теперь к остальным симптомам нами изучаемого кризиса, трудно не согласиться с отцом Александром Шмеманом, который, обобщая немного, считает, что представления многих наших прихожан о таинстве покаяния можно свести к двум противоположным, но, я бы сказал, одинаково неправославным направлениям: одно латинствующее, а другое протестантствующее. В первом случае мы имеем дело с подходом в основном *юридическим*. Кающийся называет определенное число нарушений десяти заповедей или некоторых канонов и затем ожидает как логическое завершение своего перечисления немедленного прощения грехов в виде прочтения краткой разрешительной молитвы.

Можно сказать, что в таких условиях происходит редукция исповеди «ad minimum», поскольку покаяние больше не состоит в **узнавании и осознании** своих грехов – то есть в постановке диагноза с соответствующим назначением лечения

(терапии-епитимьи), хотя бы гомеопатического, – но все таинство сводится к простому перечислению недостатков, ошибок и так сказать неизбежных нарушений, потому что нет и намека на попытку различения внутренних причин этих нарушений. При таком подходе все ударение ставится на «власть» священника разрешать грехи соответственно латинской формуле «аз властию Его мне данную прощаю и разрешаю тя» (то есть «ego te absolvo»). Но самое страшное в том, что это разрешение считается, следуя пресловутым принципам схоластики, действующим «ex opere operatum» – то есть действительным и действующим само по себе, независимо от всякого лечения и всякой терапии, а значит и **независимо от реального состояния души кающегося**. Ясно, что только при таком извращенном понимании могла возникнуть абсурдная практика прочтения над грешником одной только разрешительной молитвы без исповеди, что превращает эту молитву в своего рода «магическую формулу».

Напротив, в древней практике прощение грехов понималось как **свидетельство Церкви** – представленной епископом или священником – о том, что покаяние было настоящим, что оно принесло свои плоды и что, следовательно, кающийся «во Христе примирен с Церковью» и восстановлен как член евхаристического тела.

Во втором случае мы, с одной стороны, имеем дело с тенденцией принимать исповедь за консультацию у психотерапевта, которая появилась изначально в протестантских конгрегациях. Но совсем недавно даже католический богослов мог написать, что «в современной исповеди бытовавший ранее юридический подход заменен парапсихотерапевтическим лечением»... Как будто в наших приходах такая замена менее распространена, хотя... В любом случае тема «исповедь и психотерапия» является отдельным сюжетом, который несомненно заслуживал бы отдельной конференции. Пока напомним, что, хотя часто и говорят, что отцы пустынножители были удивительно осведомленными предшественниками современного психоанализа, нужно все же подчеркнуть, что предпосылки их «метода» совершенно иные. К

примеру, ограничимся цитатой из Зигмунда Фрейда. Вот как он, доживший до почтенного возраста 71 года, воспринимает феномен религии, написав в «Die Zukunft einer Illusion» (Вена, 1927 г.): «Религия – не что иное, как универсальный навязчивый невроз человечества. Как и у ребенка, он происходит от Эдипова комплекса, от отношений ребенка с отцом... Можно предвидеть, что отход от религии произойдет с фатальной неизбежностью процесса взросления и что мы в настоящее время как раз и находимся в этой фазе эволюции»... Не желая вдаваться сейчас в подробную оценку области, в которой большинство из нас просто недостаточно компетентны, я только скажу, что во время исповеди мы не должны поддаваться искушению «игры в психотерапевта», даже если наши прихожане часто хотели бы нас к этому склонить...

Другая сторона этой протестантствующей тенденции обнаруживается, когда исповедь принимает форму светской беседы. С представителями старой интеллигенции это могло звучать так: «Знаете, отец Николай, Бог всегда был проблемой для меня...». Согласно распространенному в этой среде убеждению, в таких случаях искомое облегчение должно прийти от разрешения более или менее метафизических дилемм типа «проклятых вечных вопросов»: «С юных лет я непрестанно задаю себе вопрос о страдании невинных...». Или же весьма практичные вопросы более простых людей: «Ах, батюшка, внучка моя плохо учится, совсем не знаю, как мне быть?».

В такой форме непринужденной беседы исповедь лишается самого существенного, так точно выраженного в словах третьей молитвы нашего чина покаяния: «Се чадо Христос невидимо стоит, приемля исповедание твое, не усрамяся ниже убойся... но не обвиняя рцы вся елика соделал еси да примеша оставление от Господа нашего Иисуса Христа. Се и икона Его пред нами. Аз же точию свидетель есмь... Внемли убо понеже бо пришел еси во врачбницу, да не неисцелен отидеши»...

Вместо совместного стояния пред лицом Христовым священнику, который здесь должен быть только свидетелем и опорой, приписывается в этих «вольных беседах» роль

главного собеседника, якобы обладающего готовыми ответами на любые человеческие вопрошания. Так, вместо того, чтобы быть сострадающей поддержкой и прежде всего активным свидетелем присутствия Спасителя для кающегося, бывает, что священник, если можно так выразиться, займет Его место. Один из факторов, который больше всего способствует такому нарушению внутреннего строя таинства покаяния, заключается в том, что вместо того, чтобы прийти каяться в наших грехах, мы приходим искать «разрешения наших проблем». И вот, священник *volens nolens* возведен в старца.

Итак, мы вплотную подошли к нашему третьему симптому – к младостарцам. Само слово является «*contradictio in terminis*», или точнее «*in adjecto*», которое указывает на обманчивость качества обозначенного имени существительного, предпосылая противоречащее ему прилагательное.

Все, кто могли следить за потрясающим возрождением церковной жизни в первые годы после Тысячелетия Крещения Руси, знают, что массовое открытие храмов породило одну из главных проблем, вставших тогда перед Церковью – рукоположения лиц, пастырски благонамеренных, но богословски мало подготовленных... Точно так же, как у нас на Западе, ахиллесовой пятой современного пастырства является душепопечение, понятое не как **харизма различения духов**, но как **власть** разрешать и управлять, якобы автоматически присущая священству **независимо от возраста, качеств и опыта пастыря**. То, что сегодня любой священник вынужден исполнять роль духовника – а то и старца, – с первых шагов своего служения, представляет не только серьезный риск для него и его паствы, но слишком часто приводит к подрыву доверия к таинству и тем самым к Церкви.

В России реакция не заставила себя ждать – и последовала на высшем уровне. В своем выступлении на ежегодном собрании клира Московской епархии в декабре 1998 года Святейший Патриарх Алексей обратился с недвусмысленным предупреждением к – цитирую – «младостарцам», которые, «как правило, непреклонным и единственным условием спасения объявляют полнейшее подчинение себе тех, кто прибегает к их руководству, превращая их в неких робо-



тов, не могущих без благословения такого “старца” совершить любое дело, каким бы незначительным оно ни было. Человек, таким образом, лишается той благодатной свободы, которая ему дарована Богом. <...> Отдельные же современные “старцы”, – а вернее их будет называть “младостарцами”, – не обладая духовным рассуждением, налагают на воцерковляющихся *неудобоносимые бремена* (Лк. 11<sup>46</sup>) <...> необоснованно применяя к мирянам, по большей части духовно еще не окрепшим, формы духовного руководства, уместные только в монашестве».<sup>5</sup>

Через несколько дней Священный Синод Русской Православной Церкви на своем заседании от 28 декабря 1998 года под председательством Патриарха принял специальное определение, посвященное «участившимся в последнее время случаям злоупотребления некоторыми пастырями в вверенной им от Бога властью вязать и решить» (Мф. 18<sup>18</sup>). После общего описания тревожного положения, вызванного злоупотреблениями властью некоторыми священниками, следует их перечень с комментарием, в подробности которого у нас нет времени вдаваться. Замечательно то, что это синодальное определение кончается советом Преподобного Симеона Нового Богослова одному из своих учеников о том, как должны строиться отношения между духовным чадом и духовником: «Молитвами и слезами умоли Бога послать тебе бесстрастного и святого руководителя. Также и сам исследуй Божественные Писания, особенно же практические сочинения Святых Отцов, чтобы, сравнивая с ними то, чему учит тебя учитель и предстоятель, ты смог видеть это, как в зеркале, и сопоставлять, и согласное с Божественными Писаниями принимать внутрь и удерживать в мысли, а ложное и чуждое выявлять и отбрасывать, чтобы не прельститься. Ибо знай, что много в эти дни стало прельстителей и лжеучителей»<sup>6</sup>.

Среди множества откликов на это мужественное заявление я хотел бы привести цитату из интервью митрополита Антония Сурожского игумену Иллариону Алфееву. На во-

<sup>5</sup> «О духовничестве». Клин. 2000 г., сс. 32-33.

<sup>6</sup> Там же, с. 63.

прос, что означает слово «младостарец», Владыка Антоний отвечает: «Конечно, речь не идет о том, чтобы различать между молодыми и старыми безумцами. Речь идет здесь о том, чтобы по возможности оценить духовную зрелость человека, его способность быть руководителем верующего. <...> Ибо само рукоположение не дает священнику право или возможность руководить другими людьми. Оно не прибавляет ему ни ума, ни учености, ни опытности, ни духовного возраста. Оно дает ему страшное право стоять перед Престолом Божиим там, где только Христос имеет право стоять...»<sup>7</sup>.

Эти цитаты достаточно красноречиво говорят о возможности феномена младо старчества. Прослужив без малого сорок лет сельским священником, я не раз наблюдал проявления сего уродливого недуга... Ясно также, что это бедствие не ново и что оно, как многие наши церковные бедствия, имеет сразу несколько корней. Тем не менее, мне думается, что есть корень, независимый от наших человеческих грехов и слабостей – корень, если можно так выразиться, **присущий именно самой нашей системе.**

На самом деле, в современной практике Русской Церкви молодой, только что рукоположенный священник *volens nolens* обязан взять на себя роль духовного отца, а то и старца *ex officio*, с первых шагов своего служения, потому что прибыв в свой первый приход, он тут же должен быть готов принимать исповеди своих прихожан. Позвольте спросить: нормально ли это и всегда и повсюду ли так было?

Чтобы ответить на этот вопрос, представляется целесообразным обратиться к тому, что я называю «сравнительной пасторологией», которая изучает пастырскую практику не только в разные времена и эпохи, но, выходя на благодатные просторы вселенского Православия, и в разных местах, будь то Эллада или древние патриархаты Ближнего Востока — во многом менее «латинизированные», чем мы...

<sup>7</sup> Проф. архимандрит Киприан. Православное пастырское служение. Париж, 1957 г., сс. 137-140.

Вот что пишет по этому поводу тонкий знаток христианского Востока, архимандрит Киприан (Керн), мой любимый профессор и славный предшественник на кафедре пастырского богословия нашего института:

«Особенно большое различие между нашей исповедной практикой и греческой заключается в том, что они сохранили древний институт “духовных отцов”, или по старорусскому “покаяльных попов”, который мы забыли, но следы коего сохранились и в печатаемых и теперь наших требниках.

Славянский требник содержит перед седьмой главой «о исповедании» особое Предисловие и сказание «о еже како подобает быта духовнику». Кроме различных указаний увещательного характера, в этом предисловии в конце читаем: «Аще кто без повелительная грамоты местного епископа дерзнет приимати помышления и исповеди: сицевый правильно казнь приемлет, яко преступник божественных правил, и дане не точию себе погуби, но и елицы у него исповедашася, не исповедали суть...». Но ни один священник русской церкви вот уже несколько столетий никогда не видал этих грамот от епископа и ни один епископ у нас таковых полномочий духовенству исповедывать не выдавал.

Иное дело на Востоке. Греческий «Евхологий» содержит особый чин «Последование, егда творит архиерей духовника»<sup>8</sup>. Этот чин явно принадлежит к категории хиротесий и содержит следующее:

«По обычном начале диакон: “Господу помолимся.” Архиерей читает молитву. “Господи Иисусе Христе Боже наш, иже Петру и иным единонадесяти учеником, апостольское и духовническое служение даровавый, решити и вязати челоуков прегрешения повелевый, Сам и ныне раба Твоего (имярек), от мене избраннаго, всякия же благодати исполненнаго, достойнаго и его апостольскаго и духовническаго Твоего служения, чрез мое смирение покажи, во еже решити и вязати недостойных прегрешения. Яко Ты еси Податель благ и Тебе славу возсылаем...”».

<sup>8</sup> Проф. архимандрит Киприан. Православное пастырское служение. Париж, 1957 г., сс. 137-140.

После этого читается Евангелие от Иоанна, «Сущу позде в день той, во едину от суббот...» (гл. XX, ст. 19 и след.).

Архиерей по прочтении Евангелия заключает чин такой формулой: «Наша Мерность, Благодатию Всесвятаго и Началосовершительнаго Духа, проручествует тя благоговейнейшаго (имярек) духовника во служение духовнаго отчества, во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, аминь»<sup>9</sup>.

На Востоке и в Древней Руси только таким образом рукопроизведенные в особое служение «духовного отчества» иереи и могли совершать исповедование приходящих к ним. В заключение своих рассуждений о древнерусском духовнике отец Киприан подчеркивает: «Что древняя русская практика не отличалась от греческой и что в старину в Московской Руси существовали особо от архиерея поставленные духовники, как это и требуется требником и как это сохранилось до днесь на Востоке, явствует из старинных рукописных потребников»<sup>10</sup>.

Все это обозначает, что эти духовники окормляли то небольшие благочиния, то группы из нескольких приходов, которые составляли так называемые «покаяльные семьи», собирающиеся вокруг своего «покаяльного отца».

И вот, сам собою напрашивается вопрос, не располагает ли наша Церковь в лице этого древнего и мудрого института покаяльных отцов и семейств прекрасным средством от того страшного недомогания, которое в описанном нами виде в значительной степени обусловлено специфической русской практикой и которое, увы, сегодня касается всех ветвей нашей Церкви на родине и за границей.

Хочется верить, что в недалеком будущем вслед за архипастырским обращением Святейшего Патриарха и специальным определением Священного Синода соборный разум нашей Церкви снова обратит внимание на этот жгучий вопрос и что найдутся ответственные и просвещенные иерархи, пекущиеся о благе вверенного им словесного стада, готовые взяться за постепенное восстановление мудрой практики особого «поставления в духовника» – чина, совер-

<sup>9</sup> Проф. архимандрит Киприан. Православное пастырское служение. Париж, 1957 г., сс. 137-140.

<sup>10</sup> Там же.

шаемого правящим архиереем над священником, обладающим даром духоносного пастырства, – традиции, общепринятой в старину на Руси и по сей день практикуемой на православном Востоке.

*Декан Свято-Сергиевского Богословского Института  
в Париже Профессор протоирей Николай Озолин*

## ВВЕДЕНИЕ

*Исторический обзор эпохи; книжное рукописное творчество  
Русской Церкви; источники*

Историческая наука характеризует XV-XVI века в России, как позднее средневековье, время, которое с точки зрения исследователя представляет эпоху, чрезвычайно богатую событиями. Интересующее нас географическое пространство – это территория, где существовали епархии и приходы Русской Церкви. Мы рассматриваем жизнь Церкви на фоне значительных исторических событий: падение ордынского ига (стояние на р. Угре, 1480 г.), окончательный распад ордынской империи (1503 г.) и объединение земель вокруг Москвы. На этот период приходится создание единого Государства Московского. Ликвидируются Новгородская (1478 г.) и Псковская (1510 г.) республики. Венчается на царство Иван IV (Грозный). Расширяются границы Московского государства за счет присоединения территорий Западной Сибири и Поволжья. Завершается формирование русской нации. На западных границах Московии происходит процесс объединения Речи Посполитой и Литвы. На востоке борьба Московского государства с Крымским ханством за Казань увенчалась победой Москвы. Важным событием для Руси, в историческом и политическом отношениях, стало падение Византии (1453 г.).

В борьбе с феодальной раздробленностью за единое государство, с ордынским игом и внешними врагами в России утверждается центральная власть в форме абсолютной монархии. Политическими и религиозными мотивами предопределяется брак Великого князя Ивана III с Византийской принцессой Софией Палеолог. Подобно византийской монархии, монархия Московского царства мыслится теократической. Несмотря на широкие контакты Ивана III с западными державами, противостояние Литовского княжества (государства, включившего в свою территорию большую часть древних княжеств Киевской Руси) мешало

Московскому государству сбалансировать свою политику между Востоком и Западом. Открытость внешней политики Ивана III по отношению к западным державам сменилась закрытой политикой его последователей. В этот период в Московском государстве возникает мощная религиозно-политическая доктрина «Третьего Рима», представляющая русский народ, как богоизбранный, а Московское царство – единственным преемником Византии и хранителем истинной веры. Новая идеология играет огромную роль в формировании системы государственного управления (в 1550 г. в Москве состоялся Земский собор), включая государственное право и развитие судопроизводства (судебники Иоанна III 1497 г. и Иоанна IV Грозного 1549 г.).

В середине XV века Православная Церковь в лице восточных иерархов подписала Флорентийскую унию на условиях, продиктованных Римом (1439 г.). Но на Соборе русских архиереев 15 декабря 1448 года Русская Церковь отвергла эту унию. Тогда же, впервые независимо от Константинополя, был избран митрополитом Московским и всея Руси епископ Рязанский и Муромский Иона. После падения Византийской империи и захвата турками Константинополя Русская Православная Церковь, будучи самой большой, значительной и, главное, свободной среди прочих православных церквей, становится оплотом Вселенского Православия.

Отказ от Флорентийской Унии положил начало церковной самостоятельности Русской митрополии. Отныне глава Русской Церкви более не назначался Константинополем, но избирался на соборе русских иерархов. Однако влияние государства на Церковь стало очевидным. Великий князь, как и многие василевсы, фактически распоряжался митрополичьим престолом и стал высшей инстанцией в решении многих церковных вопросов. Впоследствии московские предстоятели в лице священномученика Филиппа, патриарха Никона и др., вплоть до эпохи Петра Великого, пытались бороться за самостоятельность Церкви, но в конце концов потерпели сокрушительное поражение. Стоглавый собор (1551 г.), который мыслился Иваном Грозным как орган, утверждающий религиозные реформы, по существу не оправдал ожиданий, но по своей значимости в сознании русских людей принял масштабы вселенского и еще более укрепил религиозно-политическую доктрину «Третьего

Рима», что заметно сказалось на последующем столетии. В 1589 году при царе Федоре Иоанновиче в Москву приехал Константинопольский патриарх Иеремия. Его пребывание в Москве Русская Церковь использовала для учреждения в России патриаршества. Обращаясь к царю Федору, патриарх Иеремия сказал: «Ветхий Рим пал от ересей, вторым Римом – Константинополем завладели агарянские внуки – турки; твое же великое Российское царство – третий Рим всех превзошло благочестием».<sup>1</sup> На юго-западной территории прежней Киевской Руси по политическим требованиям литовских князей возникла юго-западная (Киевская) митрополия. Она находилась в подчинении Константинопольского патриарха, а ее паству составляло православное население государств Литвы и Польши. Впоследствии именно эта митрополия, существовавшая на территории конфедеративного католического государства Речи Посполитой, станет поводом для религиозно-политических войн. Ввиду существования Киевской митрополии в границах западного христианства и наступившего «времени просвещения» именно западному схоластическому богословию посредством киевских ученых предстояло сыграть решающую роль в истории формирования русского богословия.

Московская Церковь расширяет свои границы за счет новых миссионерских епархий на Урале, в Поволжье и Сибири. Важным событием для религиозной жизни стали канонизации русских святых на знаменитых макарьевских соборах (1547, 1549 гг.). Несмотря на бурное религиозно-политическое развитие истории в XV-XVI веках, внутренняя духовная жизнь Церкви шла в двух направлениях: с одной стороны, развивалось наследие Византии, с другой – национальные особенности формировали Русское Православие. Культурная жизнь Руси глубоко проникнута христианством, наблюдается расцвет зодчества и иконописи. Несмотря на малый процент грамотного населения, книга, основная тематика которой религиозная и историко-политическая, занимает видное место в культуре московского общества. Развивается литература. Особого взлета московская литература достигает на рубеже XIV-XV столетий, когда настала пора подведения итогов предшествующего времени. На-

<sup>1</sup> Ключевский В.О., *Курс русской истории*. Москва, 1957, ч. 3, с. 293.



чался процесс художественного осмысления бурных событий эпохи Куликовской битвы (1380 г.). В «Житии митрополита Петра», художественно раскрашенном и дополненном митрополитом Киприаном, четко обозначается участие святителя Петра в становлении московской государственности. Пострижник Троице-Сергиевого монастыря Елифаный Премудрый пишет два знаменитых жития – своего учителя преподобного Сергия Радонежского и святого Стефана Пермского.

С Москвой была связана деятельность писателя середины XV века Пахомия Логофета, серба по происхождению. Эмоциональный стиль Логофета, к сожалению, во многом мифологизировал святых в житийной литературе, искажая реальные исторические факты. Такую характеристику дают его творчеству исследователи XX столетия.<sup>2</sup> Этому же периоду (XV в.) принадлежат сочинения неизвестных авторов или писателей, авторство которых сомнительно. Это «Задонщина» (самый известный ранний список 1479 г.) и «Повесть о Тимир-Аксаке» (о походе хана Тимура на Москву).<sup>3</sup> Впервые в Русской Церкви в XV веке, по инициативе архиепископа Новгородского Геннадия, вышла в свет славянская Библия. Самое знаменитое и грандиозное по своему масштабу произведение XVI века – это макариевские «Четьи-Минеи». Популярность приобретают поучения авторские и безымянные, из которых наиболее известны «Поучения» святителя Кирилла Туровского, «Просветитель» Иосифа Волоцкого, сборники «Златая Цепь», «Пролог», «Измарагд». В конце XVI века достоянием массовой культуры становятся исповедные тексты: поновления и вопросные статьи, которые не только формируют этику позднего средневековья, но и охватывают быт и социальные отношения.

После Батыева нашествия только Новгород и Псков сохранили почти полностью свои библиотеки. Новгородские рукописи в течение длительного времени станут предметом изучения историков. Их легко выделить из общего числа памятников по характерному тератологическому орнаменту

<sup>2</sup> *История России с древнейших времен до конца XVII века, научно-популярная энциклопедия.* Издательство «Астрель», Москва 2001, с. 279.

<sup>3</sup> Именно из этой повести мы узнаем о перенесении Владимирской иконы Божией Матери из Владимира в Москву и чудесном избавлении Руси от нашествия Тимура.

(изображение зверей, реальных и мифических, в орнаменте заглавных букв). Московское производство рукописных книг складывается во время правления великого князя Московского Ивана Калиты. Многие церковные иерархи благословляли работы по переводам греческих книг, активно способствовали трудам по переписыванию южнославянских и домонгольских текстов, приветствовали написание новых. К XV веку в Чудовом и Андрониковом монастырях были созданы школы и организованы производства книгописного дела. В Москве трудились миниатюристы и оформители. Образцами московской школы рукописных книг могут служить Евангелие Б.И. Морозова (начало XV в.) и Евангелие Андроникова монастыря, а также знаменитый текст «Златоструй» (1406 г.). В XV веке в книжном деле активно начинает использоваться бумага, распространяется новый книжный почерк – полуустав.<sup>4</sup>

В отличие от западных соседей средства технического прогресса проникали на Русь с некоторым опозданием. В Западной Европе типографское дело возникло с изобретением ручного типографского станка немцем Иоганном Гутенбергом (1399-1468 гг.). В Литве печатный станок был создан Франциском (Георгием) Скориной – известным белорусским ученым, первопечатником и просветителем, основателем восточнославянского книгопечатания.<sup>5</sup> Он основал в Праге типографию, где в 1517 году издал Псалтырь кириллицей. Она считается первой славянской печатной книгой. До 1519 года Скорина там же в Праге перевёл и издал 22 книги Ветхого Завета. В 1520 году Скорина вернулся на родину в Вильно и утвердил там типографское дело. Здесь же издал в 1525 году «Апостол» и «Малую Подорожную Книжицу»,

<sup>4</sup> Прежний почерк – строгий устав по причине сложной технологии исполнения замедлял переписку.

<sup>5</sup> «Скорина Франциск (Георгий) род. ок. 1490 г. (по мнению Н.Н. Щекотихина 6 марта 1486 г.) в Полоцке, в богатой купеческой семье, исповедовавшей православие. Имя Франциск получил в Краковском Университете... К тому же, Полоцк в то время был чисто русским городом, в котором не было ни одного костела... Многие исследователи относят кончину Скорины к 1535 г. Однако есть сведения, что Скорина последние годы жизни провел в Праге в должности личного врача и садовника короля Фердинанда и умер в 1552 г. (по мнению Е.Л. Немировского ок. 1540/41 г.)». *Славянская энциклопедия* (сост. Богуславский В.В.), «Олма-Пресс», 2001, т. 2, с. 380-382, далее – *Славянская энциклопедия*.

содержавшую в себе псалтирь, часослов, акафисты, каноны, шестодневце и краткие святцы.

В Москве в 1563 году начала свою деятельность первая государственная типография, в которой работали Иван Федоров<sup>6</sup> и Петр Тимофеев Мстиславец. Первая типография работала в доме священника Сильвестра, автора «Домостроя». Работа над первой точно датированной русской печатной книгой – Апостолом – велась с 19 апреля 1563 года по 1 марта 1564 года. Известно семь выпущенных изданий: три Четвероевангелия, две Псалтыри и две Триоди. Особенностью русских шрифтов было использование отдельных от основных литер надстрочных знаков. Это позволяло искусно имитировать облик рукописной книжной полосы. Увы, Ивана Федорова обвинили в ереси, а типографию закрыли. Наконец, сам Иван Грозный решил продолжать типографское дело, и типография возобновила свою работу в 1568 году. Однако вплоть до середины XVII столетия книгопечатание широко не распространялось. Типографского сплава из свинца, сурьмы и олова (гарта) в ту пору на Руси не знали. Для литья шрифтов использовали олово, поэтому литеры не выдерживали печати больших тиражей.

Как было отмечено выше, XV-XVI века – период расцвета книжного рукописного творчества. Монастыри, кафедральные храмы и архиерейские дома являлись центрами книжного производства не только в техническом смысле, но и в авторском творчестве. Разумеется, большую часть книжной продукции представляли религиозные тексты, в первую очередь богослужебного употребления: Евангелие, Апостол, Литургия и другие богослужебные книги, к числу которых можно отнести наставления, поучения и житийную литературу.

С возникновением книгопечатания, а затем и церковного раскола богослужебные *рукописные* книги к концу

---

<sup>6</sup> «Иван Федоров, иначе Иван Федорович Московитин, основатель первой типографии в Москве, род. ок. 1510 г., по некоторым сведениям в 1529-1532 гг., учился в Краковском Университете... В пятидесятые годы возглавлял типографию... В 1566 г. из-за преследований бежал в Литву... Новая типография была основана им в Заблудове, затем во Львове и, наконец, в городе Острог, где в 1580-1581 гг. выпустил первую полную славянскую Библию... Умер во Львове в 1583 г.». *Славянская энциклопедия*, с. 587-588.

XVII столетия становятся предметом раздоров и даже, вместе со «старопечатными», получают огульное именование «старообрядческих». Гонения на старообрядцев в XVII-XVIII веках привели к потере части рукописных памятников. Тем не менее, значительное их число сохранялось в монастырских библиотеках. В XIX веке уже обнаруживается их наличие в частных коллекциях и публичных библиотеках. *Рукописные памятники становятся предметом исследования исторической науки.*

Западные богословие и система образования, несмотря на изъяны, дали Русской Церкви мощнейший импульс для создания духовных школ, часть которых впоследствии превратилась в научные центры (Киевская, Московская, Санкт-Петербургская, Казанская духовные академии). XIX столетие можно назвать Золотым веком русского богословия. Наибольшего расцвета достигла Церковная История как самостоятельная наука и как основа для других наук. Общая История и История Русской Церкви, Патрология, Литургика и Церковная археология, Церковное право, История поместных церквей – круг церковной историографии, который постоянно углубляется и расширяется.

В настоящей работе рассматривается период церковной истории XV-XVI веков накануне книгопечатания и конкретно – покаянная практика Церкви в это время. Чем эти века привлекательны для исследователя покаянной практики? *Очевидно тем, что в Русской Церкви, в отличие от Греческой Церкви-Матери и даже в отличие от южнославянских церквей, в XIV-XVII веках сложилась уникальная, не имеющая аналогов в истории, духовническая дисциплина.* Она представляла собой не только практику одного из таинств, но целую систему, которая влияла на литургическую жизнь Церкви, часто даже определяла ее (как, например, во время постов). Эта духовная система охватывала жизнь человека от крещальной купели до погоста, проникала в быт, порождала народные традиции, создала особую литературу покаянных поучений. Нельзя не отметить чрезвычайно важный аспект этой системы – русские архиереи, управляя Церковью, во многом на нее опирались. Иначе говоря, духовничество было важной составной частью церковного организма рассматриваемого исторического периода.

X-XIV века – период становления духовнической дисциплины, XVII век – время ее угасания. Но XV-XVI века интересны в том смысле, что к этой эпохе практика духовничества достигла наиболее полного развития и проявления. Историческая наука признает XV век золотым веком русской святости.<sup>7</sup> На это же время приходится расцвет рукописного творчества и производства книг. Многие литургические тексты в этот период были переработаны, дополнены и расширены. Церковь активно занималась литургическим творчеством. Не только исповедные уставы и поучения, но и большинство литературных памятников домонгольского периода дошли до нас лишь в копиях XV-XVI веков. Причем эти памятники невозможно назвать копиями в строгом смысле этого слова. Они дополнялись и расширялись.<sup>8</sup>

В Церкви масштабные исследования литургических памятников старины начали проводиться в XIX столетии. Нам наиболее интересны труды историков митрополита Московского Макария (Булгакова)<sup>9</sup> и профессора Е.Е. Голубинского<sup>10</sup>. Среди профессоров канонического права Н.С. Суворов<sup>11</sup> и А.С. Павлов<sup>12</sup> в рамках этой науки занимались темой Исповеди<sup>13</sup>. В этом же ключе представляет ценность

<sup>7</sup> К нему можно присоединить XIV и XVI вв. по восходящей и нисходящей, с учетом кульминации в XV веке.

<sup>8</sup> Сегодня палеографическая наука может точно установить, к какой категории относится тот или иной памятник, сохранился ли он с XII века или дошел до нас в списке XVI столетия.

<sup>9</sup> Макарий (Булгаков), митрополит Московский, доктор богословия, доктор русской истории Санкт-Петербургского университета, † 9 июня 1882 г. *История Русской Церкви* в 12 томах, 1-е издание 1857-1883.

<sup>10</sup> Голубинский Евгений Евстигнеевич, доктор церковной истории, профессор Московской Духовной Академии, академик Императорской Академии наук, † 7 января 1912 г. *История Русской Церкви*, т. 1, т. 2 (первая часть), изд. 1880, 1900, т. 2 (вторая часть), изд. 1917 г.

<sup>11</sup> Суворов Николай Семенович, доктор церковного права Петербургского университета, профессор Московского Университета † 6 августа 1909 г., *К вопросу о Тайной Исповеди о духовниках в Восточной Церкви*. 1886 г.

<sup>12</sup> Павлов Алексей Степанович, доктор церковного права Новороссийского (гор. Одесса) Университета, профессор Московского университета, член-корреспондент Императорской Академии наук, † 16 августа 1899 г., *Номоканон при Большом Требнике*. 1872 г.

<sup>13</sup> Здесь и далее в работе слова «Исповедь» и «Покаяние», как определяющие тему, имеют написание с заглавной буквы.

сочинение священномученика архиепископа Иллариона (Троицкого)<sup>14</sup> «Покаяние в Церкви и покаяние в католичестве». По теме Исповеди в обозреваемый исторический период нам интересны труды А.А. Дмитриевского<sup>15</sup>, С.И. Смирнова<sup>16</sup> и А.И. Алмазова<sup>17</sup>.

Митрополит Макарий и Е.Е. Голубинский трудились над составлением общей Истории Русской Церкви, профессора Суворов и Павлов исследовали номоканоны, А.А. Дмитриевский – богослужения XVI века. Исключительно темой Таинства Покаяния занимались профессора Смирнов и Алмазов. Благодаря этим ученым мы имеем всеобъемлющее исследование древнерусской покаянной дисциплины. Главный труд С.И. Смирнова «Древнерусский духовник», как сам автор определяет, является исследованием по истории церковного быта. Свой историографический труд А.И. Алмазов назвал «Исследованием преимущественно по рукописям». Это исследование многосложное и касается сразу четырех наук: палеографии, литургики, канонического права и, конечно же, истории. Оба ученых во многом оперируют одними и теми же рукописными текстами, но Алмазов поднимает огромный пласт славянских рукописей исповедного чина. Он работает в библиотеках Кирилло-Белозерского, Волоколамского, Чудова монастырей, в библиотеке Троице-Сергиевой Лавры, в Соловецкой библиотеке, в частных собраниях князя Вяземского, К.Т. Никольского, В.М. Ундольского, А.И. Хлудова (при московском единоверческом Ни-

---

<sup>14</sup> Священномученик Иллиарион (Троицкий), магистр богословия, профессор Московской Духовной Академии, † 28 декабря 1929 г., *Покаяние в Церкви и покаяние в католичестве*. Работа написана в 1913 г., когда автор являлся доцентом Московской Духовной Академии.

<sup>15</sup> Дмитриевский Алексей Афанасьевич, доктор церковной истории Казанской Духовной Академии и затем профессор Киевской Духовной Академии, член-корреспондент Императорской Академии наук, † 1929 г., *Богослужение в Русской Церкви в XVI в.*, 1884 г.

<sup>16</sup> Смирнов Сергей Иванович, доктор церковной истории и профессор Истории Русской Церкви Московской Духовной Академии, † июль 1916 г. *Духовный отец в древней восточной Церкви*. Изд. 1914, *Древнерусский духовник*, изд. 1906 г.

<sup>17</sup> Алмазов Александр Иванович, доктор церковного (канонического) права Казанской Духовной Академии, профессор Московского университета и Московской Духовной Академии, † 2 марта 1920 г. *Тайная Исповедь в православной восточной Церкви*. 1894 г.

кольском монастыре). Алмазов исследует тексты знаменитого собрания М.П. Погодина (при Санкт-Петербургской императорской библиотеке) и также работает в библиотеках Санкт-Петербургской, Московской и Казанской Духовных академий, Санкт-Петербургской Императорской публичной библиотеке, Библиотеке Общества древней письменности, Софийской библиотеке при Санкт-Петербургской Духовной Академии, Московском Румянцевском музее. Список библиотек, монастырей и частных собраний не случайно приводится здесь. Более объемного исследования в XIX веке никто не провел. Увы, трагические события Русской истории XX века: русская революция, две войны, смена политического строя, гонения на Церковь, воинствующий атеизм – все это привело к тому, что названные библиотеки и книжные собрания более не существуют в том виде, в каком пользовался ими профессор Алмазов, однако перемещенные в государственные архивы и библиотеки рукописи сохраняют наименование прежних собраний.<sup>18</sup> На сегодняшний день рукописные книги, в том числе и церковные, относящиеся к Исповеди, размещаются вне церковных библиотек.<sup>19</sup>

В XIX веке богословско-историческая наука живет и развивается как бы сама по себе, не соприкасаясь с консервативными устоями церковной жизни, системой богослужения и обрядовой практикой, но испытывает на себе давление церковно-административного аппарата Церкви, всячески пытающегося ограничить влияние живой науки на церковную жизнь, да и саму науку вынудить существовать в строго установленных рамках. «Комиссия духовных училищ (1808-1839 гг.) рекомендовала академическим преподавателям не допускать в церковно-историческом изложении: а) усилен-

<sup>18</sup> В палеографическом описании обязательно указывается, из какой библиотеки, монастыря или собрания представлена рукопись.

<sup>19</sup> Российская Государственная Библиотека (РГБ), Москва; Российский Государственный Архив (РГАДА), Москва; Государственный исторический музей (ГИМ), Москва; Российская национальная библиотека (РНБ), С.-Петербург; Российский государственный исторический архив (РГИА), С.-Петербург; Петербургский филиал Архива (РАН), Библиотека Российской Академии наук (БАН), С.-Петербург; Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, С.-Петербург; Владимиро-Суздальский музей-заповедник (ВСНЗ), Институт рукописи Национальной библиотеки Украины им. Вернадского (Киев).

ного критицизма, который оружием односторонней логики покушается разрушить исторические памятники, б) произвольного систематизма, который воображает народ и его историю невольным развитием какой-нибудь роковой для него идеи, в) неосмотрительного политического направления...».<sup>20</sup> В конце XIX столетия «ревнитель устоев» обер-прокурор Синода К.П. Победоносцев настоял на новом Академическом Уставе, который был принят на Синоде 20 апреля 1884 года. Этот Устав отменял публичность академических диспутов, особенно во время защиты докторских и магистерских диссертаций. «Нужно было избегать открытого спора, разногласия, напрасной гласности. Победоносцев боялся привлечь внимание к религиозным вопросам... Он сомневался, готова ли Церковь к самозащите. Он предпочитал ограждать ее извне государственной опекой и силой»<sup>21</sup>. От такой позиции обер-прокурора Синода более всего пострадал труд историка Е.Е. Голубинского. Издание второго тома его «Истории» было остановлено. Эти исторические зарисовки показывают, в какой атмосфере приходилось работать ученым.<sup>22</sup> К сожалению, вплоть до сегодняшнего дня существует ложное мнение о том, что Тайная Исповедь существовала в ранней Церкви с апостольского времени наравне с публичным Покаянием.<sup>23</sup> Здесь отчетливо видно, насколько ученые XIX столетия были не свободны от пут современной им синодальной системы. Увы, их выводы безоговорочно попадают в настольные книги для пастырей уже XXI века.

<sup>20</sup> Глубоковский Н.Н., *Русская богословская наука*, изд. Свято-Владимирское братство, Москва, 1992, с. 72.

<sup>21</sup> Флоровский Георгий, протоиерей, *Пути русского богословия*. Париж, 1937, репринт, Вильнюс, 1991, с. 416, далее – Флоровский, *Пути русского богословия*.

<sup>22</sup> Литургическое и пастырское богословие, преподаваемое в духовных школах и сегодня, во многом питается выводами исторической науки. Если они искажены, искажается и преподаваемая Литургия и само Пастырское богословие. В этом контексте очень важно, давая обзор предшествующих эпох, показать, как русская литургическая наука блуждает в поисках истины и не находит оправдания ложным историческим картинам. Но, увы, теоремы, требующие доказательств, заменяются аксиомами.

<sup>23</sup> Первая глава настоящей работы «Исторический обзор совершения Таинства Покаяния в ранней Церкви и период формирования монашества» посвящена опровержению этой ложной версии.



В XX веке, по объяснимым причинам, в Русской Церкви прямых церковных исследований рукописных чинов Исповеди не проводилось. Даже в светских институтах эта тема становится более доступной (разрешенной) для изучения лишь по завершении сталинской эпохи<sup>24</sup> и, главное, в постсоветский период. Косвенно Исповедь освещается в работах А.И. Клибанова<sup>25</sup>, Ю.И. Рубан<sup>26</sup>. К церковным текстам обращается академик Б.Н. Флоря<sup>27</sup>. Для нас особый интерес представляют монография кандидата исторических наук П.С. Стефановича «Приход и приходское духовенство в России в XVI-XVII веках» (2002 г.) и публикация кандидата исторических наук А.А. Турилова «Ответы Георгия, митрополита Киевского, на вопросы игумена Германа – древнейшее русское “вопрошание”» (2001 г.)<sup>28</sup>.

Самой серьезной работой начала XXI века является монография сотрудника Института русской литературы С.-Петербурга М.В. Корогодиной «Исповедь в России в XIV-XIX веках», изданная в Санкт-Петербурге в 2006 году. Основу этой книги составляет кандидатская диссертация автора. Книга Корогодиной построена на материале *покаянных вопросников и поновлений*, которыми пользовались русские духовники во время Исповеди. В первой части своего сочинения автор разбирает историю создания и редактирования вышеуказанных исповедных текстов. Вторая часть монографии посвящена содержанию вопросников. На основе вопросных статей чина Покаяния М.В. Корогодина показывает картину нравственного мирозерцания человека средневековой Руси.

---

<sup>24</sup> Пихоя Р.Г. *Церковь древней Руси*. 1974 г.; Шапов Я.Н. *Памятники церковного права IX-XIII вв. Древней Руси и славянских стран*. 1982 г.

<sup>25</sup> Клибанов А.И., *Духовная культура средневековой Руси*. 1996, Москва.

<sup>26</sup> Рубан Ю.И., *Как молились в Древней Руси*, 1995 г.

<sup>27</sup> Флоря Б.Н., *Исповедные формулы о взаимоотношениях Церкви и государства в России в XVI-XVII вв.* Москва, 1992, далее – Флоря, *Исповедные формулы*.

<sup>28</sup> Турилов А.А., *Ответы Георгия, митрополита Киевского, на вопросы игумена Германа – древнейшее русское «вопрошание»*. Сборник *Славянский мир между Римом и Константинополем*. «Индрик», Москва, 2004.

Работы Алмазова и Корогодиной весьма схожи по характеру исследований и, что самое интересное, по беспристрастной манере изложения<sup>29</sup>. Монография П.С. Стефановича уже теряет эту беспристрастность ввиду того, что он рассматривает одну из сложных и запутанных сторон церковной жизни – вопрос церковной собственности. Исследователь пользуется документами, отражающими негативные стороны церковной истории (жалобы, челобитные, судебные иски, уголовные дела и проч.).<sup>30</sup> Ученый не обладал иным, позитивным материалом, однако такой подход рискует исказить подлинную историческую картину. Конечно, история Русской Церкви весьма драматична, но она также преисполнена великими свершениями, сонмом святых и примерами подлинной христианской любви и благочестия. Могло ли все это произрасти на камнях? В этом смысле исследование профессора С.И. Смирнова менее критично<sup>31</sup>. Другую крайность имеет оценка средневековой покаянной дисциплины, данная священномучеником Илларионом (Троицким). Автор поэтически воспеваает роль духовника в жизни православного христианина.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Алмазов определяет свой труд, как «*Исследование преимущественно по рукописям*». Корогодина также оперирует исключительно материалом рукописных памятников.

<sup>30</sup> Если сегодня описать новейшую церковную историю, опираясь на материалы, поступающие в епархиальные канцелярии, нашему вниманию предстанет обилие жалоб прихожан и духовенства по различным спорным вопросам. Как правило, когда все на приходах в порядке, в церковные канцелярии никто не обращается. Благодарственные письма – явление крайне редкое.

<sup>31</sup> М.В. Корогодина полагает, что проф. Смирнов, сознательно отказавшийся от использования в своих исследованиях вопросников и повновлений, исказил картину средневекового общества и представил его далеким от реальности, см. Корогодина М.В., *Исповедь в России в XIV-XIX вв.* Изд. «Дмитрий Буланин», С.-Петербург, 2006, с. 15, далее – Корогодина, *Исповедь*.

<sup>32</sup> «...Вообще историко-канонические памятники древнерусской покаянной дисциплины, где сохранились вздохи кающихся, скорбь и радость духовника, где из дали веков благоухает аромат древнерусской строго церковной народной души, воспитавшейся на номоканонах под руководством Православной Церкви». Илларион (Троицкий), архиепископ, священномученик, *Покаяние в Церкви и покаяние в католичестве*. Сборник сочинений *Без Церкви нет спасения*. Сретенский монастырь, 1999, с. 168, далее – Илларион (Троицкий), *Без Церкви нет спасения*.

*Цель настоящей работы – представить покающую дисциплину позднего средневековья на Руси в рамках пастырского богословия, используя предшествующие и современные исследования рукописных памятников.*

Сегодня ясно, что методы и средства палеографии в XIX – начале XX столетий были недостаточными для полноценного анализа текстов. Источниковедение, лингвистика, текстология<sup>33</sup>, историография, этнография, культурология, филология, славяноведение обогащают исследования, и в то же время научные направления сами обогащаются за счет новых открытий. Исследователей XIX столетия отличает особый творческий энтузиазм, побудивший их проделать огромную работу по поискам источников. Надо учитывать, что с пастырской точки зрения ошибки и недочеты прежних исследований, отсутствие лингвистических и филологических данных принципиально не меняют картину.<sup>34</sup> Но рассмотреть исповедную дисциплину Русской Церкви XV-XVI веков накануне книгопечатания в рамках пастырского бо-

<sup>33</sup> «Без предварительного текстологического изучения рукописей (требующего, конечно, много черной, неблагодарной работы) лингвистическое исследование древних славянских рукописей будет поверхностным, так как к анализу может быть привлечен случайный список, на основании изучения которого возможен неверный вывод о происхождении целого памятника». Крутов М.С., *Жития святых, как источник изучения древнерусской письменности*. Сборник *Жития и чудеса святых в древнерусской письменности (тексты, исследования, материалы)*. Свято-Тихоновский Богословский Институт, Кафедра славяно-русской филологии, Москва, 2002, с. 8.

<sup>34</sup> Совсем недавно, в 2001 г. Л.В. Машковой (палеографическое описание Машковой и Турилова) был обнаружен (т.е. введен в научный оборот) памятник XI века, ранее не исследовавшийся: «Неведомых словес изложено Георгием митрополитом Киевским Герману игумену вопрошающу оному поведающу». В государственном хранилище этот текст оказался еще в 1965 г. Сохранился он только в списке XV столетия и входит в специальный сборник из состава старообрядческих собраний Г.Г. Юдина. Современные специалисты смогли датировать этот памятник XI веком. Документ этот, безусловно, важный, но в плане Исповеди по своему строю он схож с вопрошанием того же митрополита Георгия игуменом Феодосием. «Написание митрополита Георгия русскаго и Феодоса», о котором имели научный спор уже известные нам авторы проф. Голубинский, Павлов и Смирнов. Этот памятник обогащает историческое исследование, но принципиально не вносит ничего нового в пастырскую науку.

гословия невозможно без исторического обзора предшествующих эпох. Несмотря на скрупулезный и беспристрастный подход к исследованию М.В. Корогодиной, возникает впечатление, что монография отражает эволюцию покаянной дисциплины как бы отстраненно от церковной истории как науки. Для нас, напротив, важно проследить и выявить, как в русской исторической, литургической и пастырской науках до сего дня существует сформированное в XIX столетии представление об истории Таинства Покаяния. Показатель этого явления – учебник Московской Семинарии протоиерея Геннадия Нефедова «*Таинства и обряды Православной Церкви*» (изд. «Паломник», Москва, 2002 г., изд. 2-е). В анонсе к этой книге указано, что она предназначена для учащихся четвертого класса Московской Духовной Семинарии и рекомендована всем учебным заведениям Русской Церкви, а также священникам в качестве настольной книги. Этот учебник содержит обширные исторические главы о каждом таинстве. В главе «Таинство Исповеди» автор, без тени сомнения, ссылается на литургистов и историков XIX столетия.

М.В. Корогодина вслед за проф. Алмазовым<sup>35</sup> и Смирновым<sup>36</sup> публикует исследуемый материал<sup>37</sup>. Публикации рукописных текстов также стал осуществлять Свято-Тихоновский Богословский Институт (ныне Университет) гор. Москвы.<sup>38</sup> Публикации профессора Смирнова и Свято-Тихоновского Института сохраняют славянское написание. Корогодина публикует материалы согласно современным

<sup>35</sup> Алмазов А.А., *Приложения*, т. 3, *Тайная Исповедь в православной восточной Церкви*. Одесса, 1894, репринт, Москва, 1995, далее – Алмазов, *Приложения*, т. 3.

<sup>36</sup> Смирнов С.И., *Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины, Древнерусский духовник*. Синодальная типография, Москва, 1914, репринт 1970, далее – Смирнов, *Материалы*.

<sup>37</sup> Корогодина М.В., *Приложения, Исповедь в России в XIV-XIX вв.* Изд. «Дмитрий Буланин», С.-Петербург, 2006, с. 335-552, далее – Корогодина, *Приложения*.

<sup>38</sup> *Златая цепь* (по Троицкому списку), (тексты, исследования, комментарии), сборник, ПСТБИ, 2003, далее – *Златая цепь*; *Жития и чудеса святых в древнерусской письменности* (тексты, исследования, материалы), сборник, ПСТБИ, 2002, далее – *Жития и чудеса святых в древнерусской письменности*.

правилам орфографии и пунктуации. Она повторяет ряд текстов, опубликованных Алмазовым, но по более ранним спискам с указанием рукописей, по которым памятник был опубликован прежде. Корогодина также исправляет неточности в датировке рукописей, данной Алмазовым. Все указанные публикации рукописных памятников снабжены обширными комментариями. Мы должны быть благодарны этим ученым, так как и сами тексты, и комментарии к ним представляют благодатную почву для последующих исследований и избавляют от необходимости изнурительного поиска источников.

Последняя часть настоящего сочинения дает обзор современной покаянной практики Русской Церкви и церковью русской традиции за ее канонической территорией. Современные богословы и пастыри призывают переосмыслить исторический опыт Церкви в соответствии с требованиями времени и социальными запросами паствы. Надеюсь, что в этом контексте настоящая работа сможет внести свою скромную лепту.

## ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР СОВЕРШЕНИЯ ТАИНСТВА ПОКАЯНИЯ В РАННЕЙ ЦЕРКВИ И В ПЕРИОД ФОРМИРОВАНИЯ МОНАШЕСТВА

Святые отцы говорят о Покаянии как о втором крещении. Это не только образное, возвышенное сравнение. Как Крещение совершалось над человеком лишь один раз, так и Покаяние было возможно единожды в жизни христианина («исповедую единое крещение во оставление грехов...» – Символ Веры). Причиной такого подхода к Покаянию были вовсе не строгая дисциплина Церкви, не нормы или каноны, которые в то время еще не были сформулированы в том объеме и в тех категориях, какие нам известны теперь. Суть в том, что первые христиане жили *эсхатологическим чаянием*. Вся Благая Весть: четыре Евангелия, послания апостолов буквально проникнуты призывом к Покаянию и вестью о Царстве Божьем. Поэтому совершенный христианином грех расценивался, как отпадение от Церкви, как отказ от Царства. Восстановление отпавшего от Церкви члена мыслилось возможным лишь один раз. Здесь обнаруживается противоречие: с одной стороны, Господь говорит, что мы должны прощать своему брату согрешения «до седмижды семидесяти раз» (Мф. 18<sub>21-22</sub>). Апостол из 70-ти Климент Римский<sup>39</sup> выражал позицию, впоследствии принятую Церковью на соборах III века, так: «Пока мы еще живем в этом мире, мы должны каяться от всего сердца в том зле, которое сделали в плоти, ибо по отшествии из этого мира мы уже не можем исповедаться или покаяться».<sup>40</sup> Игнатий Бо-

<sup>39</sup> Климент Римский являлся епископом Рима с 92 по 101 гг.

<sup>40</sup> Климент Римский, священномученик, *2-е Послание к Коринфянам, Писания мужей апостольских*. Издательский Совет РПЦ, 2003, гл. 8, с. 185, 186, далее – *Писания мужей апостольских*.

гоносец говорит: «Всем кающимся Бог прощает».<sup>41</sup> С другой стороны, ранние христиане понимают Покаяние только как средство, возвращающее человека обратно в лоно Церкви. В Книге «Пастырь Ерма» читаем: «После этого великого святого призвания (Таинства Крещения), если кто, будучи искушен от диавола, согрешил, имеет одно Покаяние».<sup>42</sup>

Первые христиане разделяли прегрешения человека на грехи, несовместимые с пребыванием в Церкви, и немощи человеческие. Так, к Таинству Покаяния прибегали в трех случаях: *вероотступничество* – первый грех, *убийство* – второй грех, *прелюбодеяние* – третий грех. Люди, совершавшие эти грехи, отлучались от Церкви. И только в том случае, если человек раскаивался и желал вернуться в Церковь, его возвращение было возможным через Покаяние. В том эсхатологическом напряжении, в котором пребывала Церковь в апостольское время и в первые века христианства, не мыслилось никакого времени для многократных падений и возвращений в церковное лоно. В древней Церкви все христиане участвовали в Евхаристическом собрании. Вход в это собрание – есть Таинство Крещения, таинство вступления в Церковь. Итак, Крещение совершается для участия в Евхаристии. «Само Крещение создает некий потенциал принадлежности к Церкви, осуществление которого зависит от самого крещенного», – пишет протопресвитер Николай Афанасьев<sup>43</sup>. Ученый рассуждает: «Крещаемый принадлежит новому эону, залог которого он получил, и пребывает в нем, как и сама Церковь. Но пребывает и в настоящем. Вот это равновесие между принадлежностью к будущему эону и настоящему может быть нарушено самим человеком». Нарушено именно его грехопадением. Тогда он сам отторгает себя от Церкви, от жизни Царства, от жизни Будущего Века и остается в греховном настоящем. Людей, которые совершили тяжкое грехопадение, Церковь отделяла от верных участников Евхаристического собрания. (1 Кор. 5<sub>1-4</sub>; Гал. 1<sub>8</sub>; 1 Тим. 1<sub>20</sub>). Но сама община воспринимала отпадение одного

<sup>41</sup> *Послание к Филадельфийцам, Писания мужей апостольских*, с. 361.

<sup>42</sup> *Пастырь Ерма. Писания мужей апостольских*, с. 247.

<sup>43</sup> Афанасьев Николай, протопресвитер, *Вступление в Церковь*. ПСТГУ, 2004, с. 394, далее – Афанасьев, *Вступление в Церковь*.

из ее членов как некое поражение всего ее организма. Вся Церковь единодушно молилась и страдала за отпавшего своего члена (1 Кор. 12<sup>26</sup>). Тяжко согрешившего отлучали сразу от всего: и от участия в Евхаристии, и от общей молитвы, и от общения с братьями. Не предполагалось никакой воспитательной дисциплины. Апостол Павел указывает: «Не сообщаться с блудниками» (1 Кор. 5<sup>9</sup>). Это не воспитательная мера, а онтологический принцип жизни Церкви. Это в точности соответствует словам Господа о согрешившем члене Церкви: «Если Церкви не послушает, то будет он тебе, как язычник и мытарь» (Мф. 18<sup>17</sup>). Церковь отлучает, но сама же, по образному выражению протопресвитера Николая Афанасьева, «находится в трауре, не гордится, а плачет»<sup>44</sup>. Однако отлучение никак не может упразднить совершенного над человеком Таинства Крещения<sup>45</sup>. Условие выхода из этого болезненного состояния отлучения – Покаяние (Лк. 15<sup>11-32</sup>). Блудный сын вновь возвращается в Церковь, и Церковь радуется его возвращению. Чадо, возвратившееся и прощенное, вновь участвует в Евхаристии, в Трапезе Царства.

Итак, исповедование греха было не только актом личного покаяния, но и актом возвращения человека в Церковь, то есть в живую христианскую общину, которая собирается вокруг Евхаристии, отпадение от которой посредством греха и есть отпадение от Церкви. Именно поэтому Исповедь совершалась посредством Публичного Покаяния – перед Богом и перед Церковью, то есть перед участниками Евхаристического собрания. Об этом ясно говорит апостол Павел (2 Кор. 2<sup>5-11</sup>).

В эпоху ранней Церкви мы не можем найти какого-то особого чинопоследования, дающего нам представление о том, как именно совершалось Публичное Покаяние. Не можем найти не в силу того, что рукописи были утрачены, и даже не в силу того, что они не были «правильно» оформ-

<sup>44</sup> Афанасьев, *Вступление в Церковь*, с. 420.

<sup>45</sup> Второе рождение (Ин. 3<sup>5-7</sup>), как и первое, не может упраздниться, не может быть не бывшим даже в том случае, если сам человек откажется впоследствии от имени христианина и от участия в жизни Церкви, это не будет означать его полной духовной смерти. Ибо это будет все-таки смерть временная, до Второго Пришествия Христа.



лены, а просто потому, что тогда Церковь не стремилась оставлять потомкам какие-либо свидетельства или, как мы теперь называем, исторические памятники. Эсхатологическое ожидание первых христиан не пассивно. Это было ожидание с призывом *маран-афа!* (1 Кор. 16<sup>20</sup>). *Ей, гряди Господи Иисусе!* (Откр. 22<sup>20</sup>). Они жили в евангельской простоте, каждый день ожидая Его. Все письменные источники той эпохи, рожденные апостольским пером, обращены только к их современникам. Послания мужей апостольских не имели целью обеспечить устройство Церкви здесь на земле в виде новой религии, а только для приготовления людей к новой встрече с грядущим Спасителем.

В третьем веке страшные гонения императора Декия (249-251 гг.) стали испытанием для Церкви. Публичное Покаяние в христианских общинах приняло массовый характер для вероотступников, и у церковных писателей этого столетия мы находим позиции и мнения относительно Таинства Покаяния и описание того, как оно совершалось в Церкви. Священномученики Иринеи Лионский, Киприан Карфагенский, Климент Александрийский, а также Тертуллиан и Ориген возвышают свой голос, призывая к Покаянию. «Итак, ты знаешь, что кроме первого оплота против геены, даваемого при Господнем Крещении, у тебя имеется еще и второе средство – в виде Публичного Покаяния. Так почему же ты пренебрегаешь своим спасением?»<sup>46</sup>. Тогда же возникает дискуссия ввиду различных воззрений на Таинство. Особенно бурно эта дискуссия разворачивается между Карфагеном и Римом. Священномученик Киприан Карфагенский считал, что отступившим можно позволить вернуться в Церковь<sup>47</sup>. Пресвитер Римской церкви Новоциан отказывает отрекшимся от Христа в возможности даже через Покаяние вернуться в Церковь, вследствие чего возникает раскол<sup>48</sup>. Но

<sup>46</sup> Тертуллиан, *О покаянии. Избранные сочинения*. «Прогресс», Москва, с. 318, 1994, далее – Тертуллиан, *Избранные сочинения*.

<sup>47</sup> См. Профессор Сагарда Н.И., *Лекции по Патрологии*, с. 634. «Воскресение», Санкт-Петербург 2004 г. Лекции оставались неизданными до 2004 г.

<sup>48</sup> Новоциан «стал главой особой ереси, последователи которой в надмении ума называли себя “чистыми” (катарами)». Евсевий Памфил, *Церковная История*. Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993, с. 237, 427, далее – Евсевий, *Церковная История*.

соборы Карфагенский (251 г.) и Карфагенский (252 г.), а также Римский (251 г.)<sup>49</sup> приняли решение, что христиане, которые расторгли посредством греха вероотступничества союз с Церковью, должны восстанавливать этот союз через Публичное Покаяние.

В то же время в III веке на Востоке зарождается новая форма Публичного Покаяния.<sup>50</sup> Вводится классификация кающихся по четырем степеням. Так были определены *плачущие (fletus)* – они стояли вне церкви и должны были плакать о своих грехах. *Слушающие (auditus)* находились в притворе церкви, вместе с оглашенными уходили после чтения Евангелия. *Прупадающие (prostratio)* стояли внутри храма и так же, как и *слушающие*, уходили вместе с оглашенными после чтения для них особой, коленопреклоненной молитвы. *Купностоящие (consistentes)* находились рядом с верными всю литургию, но не принимали Причастие<sup>51</sup>. На Западе было принято облачать кающихся во вретище (грубую одежду), посыпать голову и натирать лицо пеплом, не мыться, валяться в пыли или грязи. Последнее имело место в Италии и в Западной Африке<sup>52</sup>. Эти новые формы Покаяния заключались только в более выразительном образе публичного исполнения, но смысл оставался прежним.

Сроки, как и степени Публичного Покаяния, определялись Церковью, и они также были различными. Как правило, на Страстной неделе епископ вводил в церковь кающихся. Он возлагал на них руки, вся община за них молилась, и происходило воссоединение с верными. Иначе го-

<sup>49</sup> Евсевий, *Церковная История*, с. 237, 238.

<sup>50</sup> Мы не имеем точных хронологических данных, но Правила Василия Великого отражали уже существующую практику.

<sup>51</sup> Историческая наука часто ссылается на указанные степени, возникшие в III в. в Каппадокийской Церкви. Протопресвитер Николай Афанасьев высказывает предположение, что эта практика не имела распространения во всех восточных церквях, а в западных церквях (Римской, Карфагенской) вообще не употреблялась. См. Афанасьев, *Вступление в Церковь*, с. 436-437.

<sup>52</sup> Тертуллиан укоряет христиан, избегающих публичного Покаяния: «...боятся еще тягот телесных – того, что придется быть немывтым, перемазанным и в грубом рубище возлежать на внушающем ужас пепле, без какой-либо радости в душе, с осунувшимся от поста лицом». Тертуллиан, *Избранные сочинения*, с. 317.

воря, эти люди вновь становились верными через участие в Евхаристии, через Причастие Тела и Крови Христа.

Перемены, произошедшие в третьем столетии, изменили взгляд на Покаяние как на возможное разрешение грехов лишь единожды после Крещения. Епископ Калист, папа Римский, издает эдикт о возвращении в Церковь прелюбодеев, о чем с ним полемизирует Тертуллиан. Теперь уже в церковном сознании культивируется образ Церкви, сравниваемый с полем, на котором находятся и пшеница и плевелы, с Ноевым Ковчегом, на котором находятся чистые и нечистые животные. В апостольский век христианам полагалось лишь одно Покаяние, которое порой мыслилось возможным только на смертном одре. Епископы Киприан Карфагенский, Калист Римский возвращают в Церковь, через Покаяние, прелюбодеев и вероотступников, из-за чего возникает протест со стороны приверженцев раннехристианского подхода<sup>53</sup>. Третий тяжкий грех – убийство, оставался долгое время неприкасаемым в смысле смягчения практики отлучения от Церкви. Только Анкирский собор (314 г.) позволяет принимать таких грешников в разряд припадающих<sup>54</sup>. *И уже через 11 лет Вселенский Никейский собор узаконил возможность второго Покаяния для всех категорий грешников*<sup>55</sup>. Накануне Константиновской эпохи мы находим мнения о том, что право прощать грехи связано не с иерархическим саном, но с харизмой. Подтверждением тому послужила практика заступничества за кающихся со стороны исповедников Церкви, слово которых могло повлиять на решение судьбы грешников. Об этом мы узнаем от Дионисия Александрийского: «Божественные мученики наши... принимали

<sup>53</sup> Крайней формой этого протеста и было новацианство. Новациане считали, что Церковь должна состоять из одних святых (на Востоке это движение стало называться «катары») и что прощать грехи может только непосредственно Сам Господь. Они не принимали и не признавали Покаяния после Крещения и утверждали, что епископы предreshали судьбу человека, вмешиваясь в Божественное дело. Они также полагали, что папа римский не вправе решать вопросы Покаяния единолично.

<sup>54</sup> См. Смирнов С.И., *Духовный отец в Древней Восточной Церкви*. ПСТБИ, Москва, 2003, с. 296, далее – Смирнов, *Духовный отец*.

<sup>55</sup> См. Афанасьев, *Вступление в Церковь*, с. 432.

некоторых падших братиев, виновных в жертвоприношении идолам. Видя обращение и раскаяние их и полагая, что оно может быть приятно Тому, Который вообще не хочет смерти грешника, но ожидает его Покаяния, они допускали и вводили их в свои собрания и делали их общниками Трапезы...»<sup>56</sup>. То же свидетельство находим у церковного историка древности Евсевия<sup>57</sup>. С этим правом исповедников считались и епископы, потому что это было свидетельство самой Церкви. Но решение епископа Калиста ограничивало полномочия мучеников. Этот факт явно свидетельствовал об изменении церковного сознания. Иерархическое право епископов довлеет над ходатайством исповедников. Тем не менее, несмотря на изменение подхода к вопросу о том, как должно совершаться Публичное Покаяние, еще очень долгое время в Церкви удерживалось воззрение о недопустимости многократного Покаяния после Крещения. Папа Сириций (384-398 гг.) разрешал приобщаться (воссоединяться с Церковью) только на смертном одре. В конце VI века Собор в Испании (Толедо, 589 г.) признал многократную практику Покаяния антиканоничной<sup>58</sup>.

В сочинениях мужей апостольских, церковных писателей III века, святителей IV века и в сочинениях аскетов достаточно много внимания уделяется Покаянию. Значит ли это, что они подразумевали частую Исповедь и имела ли она отношение к Публичному Покаянию? У Оригена мы находим мнение о том, как в ранней Церкви понималось исповедание грехов, кроме Публичного Покаяния. Ориген перечисляет способы, с помощью которых человек достигает прощения грехов. Он говорит: «Первое отпущение грехов в Крещении. Второе – в страдании и в мученичестве. Третье – в милостыни. Четвертое, когда мы прощаем грехи братьям нашим, по словам Спасителя, если отпустите согрешения брату своему, то и вам отпустится. Пятое отпущение грехов бывает тебе, когда обратишь к Покаянию какого-нибудь грешника. Шестое – через обилие любви. «Прощаются греси мнози, яко возлюбила много». И апостолы: любовью по-

<sup>56</sup> Дионисий Александрийский, святитель, *Творения*. Казань, 1900, с. 55.

<sup>57</sup> См. Евсевий, *Церковная история*, книга 6, с. 237.

<sup>58</sup> См. Смирнов, *Духовный отец*, с. 314.

крывается множество грехов»<sup>59</sup>. В IV веке святитель Иоанн Златоуст говорил то же самое: «Для чего не каждый день приходим мы в церковь совершать Покаяние? Если ты грешник, войди в церковь, чтобы исповедовать грехи свои... Есть другой путь Покаяния – плакать о грехах. Есть такой путь – смирись. Есть четвертый путь Покаяния – царица добродетелей милостыня»<sup>60</sup>. Эта же мысль повторяется у Кассиана Римлянина. Он приводит мнение египетского подвижника Пафнутия: «Грехи можно заглаживать крещением и мученичеством, и делами Покаяния. И еще любовь покрывает множество грехов, повторяет он, и милостыня. Иногда молитвы святых помогают, иногда – спасение других»<sup>61</sup>. Надо сказать, что такое понимание Покаяния было постепенно вытеснено утверждением сакраментальной Исповеди по разработанным уставам и жесткой иерархической системой Церкви.

Тертуллиан говорил, что раскаянию подлежат не только деяния, но и преступные помыслы,<sup>62</sup> но разве за эти помыслы тоже назначалось Публичное Покаяние и отлучение от Церкви? Совсем нет! В то же самое время можно ли рассматривать эти строки, как указание на необходимость какой-то иной формы Покаяния перед епископом, кроме публичной? *Исторический обзор покаянной практики Церкви необходим в данном сочинении еще и потому, что важно понять, как в русской богословской науке формировалось представление или даже учение о Таинстве Покая-*

<sup>59</sup> Ориген, цит. Алмазов, *Тайная Исповедь*, т. 2, с. 330.

<sup>60</sup> Свт. Иоанн Златоуст, цит. Алмазов, *Тайная Исповедь*, т. 2, с. 330-331. См. также Иоанн Златоуст святитель, *Избранные беседы, Беседа 21 О покаянии*. Москва, 2002, с. 61, 64, далее – Иоанн Златоуст, *Беседы*.

<sup>61</sup> Кассиан Римлянин, Собеседование с Аввой Пафнутием, цит. Алмазов, *Тайная Исповедь*, т. 2, с. 333.

<sup>62</sup> «Нужно избегать не только грехов содеянных, но и грехов воли, и очищаться от них покаянием. Таково значение воли, что, даже если желание ее не сбылось, она все-таки считается уже осуществленной и потому наказывается. Что толку говорить: «Да, я пожелал, но ведь не сделал!». Нет, ты должен был это осуществить, поскольку желал; или ты не должен был этого желать, раз этого не осуществил. Следовательно, Бог, определивший наказание Судом за все грехи и плоти, и духа как грехи совершенные, так и грехи воли, обещал и помилование через покаяние». Тертуллиан, *Избранные сочинения*, с. 309, 310.

ния. Исследователи Исповеди, такие как С.И. Смирнов, А.А. Дмитриевский, Н.С. Суворов и, конечно же, А.И. Алмазов, в оценке апостольского времени и последующих трех столетий используют критерии XIX века. Приводя цитаты Тертуллиана, Киприана Карфагенского, Оригена, Алмазов делает вывод, что эти авторы, к сожалению, не оставили никаких следов о чинопоследовании совершения Таинства Исповеди. Поскольку, как он полагает, в то время еще не были выработаны четкие вероучительные формулы. Ссылаясь на рассуждения Оригена и Тертуллиана, а также главным образом на то, что первые христиане часто приступали к Евхаристии, Алмазов делает вывод, предполагающий существование уже в то время практики Тайной Исповеди: «Несомненно, что Церковь требовала от приступающих к Евхаристии возможной нравственной чистоты... Сообразно с этим не подлежит сомнению, что по воззрению древней (II–III вв.) Церкви требовалось если не перед каждым случаем Причащения, то вообще возможно частая Исповедь. Предполагать, что такая Исповедь была публичною – нельзя; вне всякого сомнения, это была Исповедь частная, то есть аналогичная с тайной в собственном смысле»<sup>63</sup>. А.И. Алмазов не может даже помыслить о существовании в древней Церкви кардинально иных подходов к таинствам, отличных от современной ему синодальной эпохи. Однако и сегодня то же утверждение мы находим в учебнике Московской Духовной Академии: «В древней Церкви было две формы Исповеди: Публичная и Тайная. Публичная Исповедь совершалась перед епископом, а Тайная – наедине перед епископом или священником»<sup>64</sup>. Вышеуказанные авторы пытаются сквозь призму канонических норм и традиций современной им эпохи оценивать еkkлезиологию древней Церкви. Очевидно, чинопоследование Тайной Исповеди, которое, по мнению А.И. Алмазова, не сохранилось, не могло сохраниться потому, что его не существовало вовсе. И перед Причастием не требовались никакие sacramентальные действия, которые бы являлись «пропуском» к Чаше.

<sup>63</sup> Алмазов, *Тайная Исповедь*, т. 1, с. 43.

<sup>64</sup> Нефедов Геннадий, протоиерей, *Таинства и обряды православной Церкви*. «Паломник», Москва, 2002, с. 72, далее – Нефедов, *Таинства и обряды*.

*Купностоящие* (степень кающихся в Каппадокийской Церкви) становятся первыми христианами, которые полноценно не участвуют в церковном собрании, то есть не имеют права причащаться, но слушают литургию. То, что в ранней Церкви являлось одной из форм Публичного Покаяния, позднее становится нормой литургической жизни, уже вовсе не имеющей отношения к таинству Покаяния. В апостольский век отлучение от Церкви и принятие в Церковь совершалось через Евхаристическое собрание, то есть Исповедь не принимали отдельные епископы или священники вне собрания, тайно. Все происходит соборно. Все члены Церкви свидетельствуют, что их собрат (больной член) выздоровел. Публичное Покаяние еще долго (несколько веков) будет сохраняться в Церкви, но на Западе разовьется новая доктрина единоличной власти епископа, власти «ключей Петра». Этот же подход будет применен и к Покаянию. А на Востоке, как мы уже отметили, возникла практика присутствия кающихся, *купностоящих* на Евхаристии, но не участие в ней.

Алмазов посвящает много страниц своей монографии поиску следов Тайной Исповеди в древней Церкви. Он пишет, что Исповедь Публичная и Тайная существовали в равной степени в древней Церкви, но только одна «приурочивалась к известным грехам, а другая – к мелким» (см. выше). А.И. Алмазов ссылается на существование в Константинопольской Церкви некоего пресвитера-духовника и приводит свидетельства историков V века Созомена и Сократа, но в итоге сам делает вывод о том, что должность эта исчезла. Причиной тому послужил случай, произошедший с некой женщиной, которая согрешила с дьяконом<sup>65</sup>. Она была отлучена от Церкви. Ей назначили Покаяние, согласно восточной дисциплине, но она возмутилась тому, что дьякон остался безнаказанным и продолжал совершать богослужение. Тогда же произошло возмущение и в общине. Епископ принял решение прекратить подобную практику с участием покаянного пресвитера, потому что именно ему было поручено принимать Покаяние. Вот, собственно, и вся история, которая не-

<sup>65</sup> См. Алмазов, *Тайная Исповедь*, т. 1, с. 40-42, 55-64.

внятно изложена Сократом и на свидетельстве которой основывает свои доказательства проф. Алмазов<sup>66</sup>.

Тем не менее, прот. Геннадий Нефедов отмечает, что «Патриарх Константинопольский Нектарий отменил должность пресвитера-духовника, и каждому христианину было предоставлено право участвовать в Покаянии только по велению своей совести. И с того времени все пресвитеры получили право свободно принимать на Исповедь кающихся независимо от тяжести содеянных грехов, разрешая их по своему усмотрению, сообразуясь с канонической практи-

---

<sup>66</sup> Исповедь женщины, принесшей Покаяние пресвитеру в Константинополе, вообще вряд ли можно назвать тайной, т.к. ее грех – прелюбодеяние, один из грехов, за который, разумеется, полагалось отлучение от Церкви. Рассмотрим этот вопрос с точки зрения психологии. Ясно, что эта женщина проходила одну из степеней Публичного Покаяния. А дьякон, с которым она согрешила, не раскаялся, но продолжал участвовать в богослужении. Поэтому она возмутилась и открыла общине, что ее грех – прелюбодеяние, был совершен именно с этим человеком. Представьте себе картину: женщина говорит перед всей общиной, что она согрешила блудом, пресвитер назначает ей проходить Покаяние, следуя правилам покаянной дисциплины. Она надеется, что и дьякон встанет рядом с ней и покается в их общем грехе, но этого не происходит. Пресвитер же, которому епископ поручил вместо себя принимать Покаяние, не разобрался в сути происшедшего. Но когда женщина открыла перед всеми, с кем именно она согрешила, последовал скандал в общине. В самый момент Покаяния этой женщины пресвитер должен был спросить у нее, с кем она согрешила, но он этого не сделал. Почему? Остается загадкой. Можно предположить, что он заранее знал, с кем женщина разделила этот грех, и не пожелал разоблачения дьякона. Надо понять, что в то время люди жили очень тесной общинной жизнью. Миграции населения, кроме как вследствие глобальных войн и переселения народов, не существовало ввиду отсутствия транспортных средств и дорог. Трудно вообразить, что эта женщина отправилась искать объект искушения далеко за географические пределы своего места жительства, поэтому и согрешила с человеком из своего ближайшего окружения, членом церковной общины. Если бы она приносила Тайное Покаяние, не было бы повода для возмущения всей церкви. Она бы не испытала публичного унижения и позора, повлекшего разоблачение дьякона, к которому все испытывали уважение. Мы обсуждаем этот момент подробно только потому, что это *единственный исторический эпизод, на котором строят свои доказательства существования Тайной Исповеди А.И. Алмазов, а затем уже наш современник прот. Геннадий Нефедов.* Но в конечном итоге и сам Алмазов некоторым образом сомневается в достоверности этого эпизода, приведенного древними историками.



кой»<sup>67</sup>. Отец Геннадий ссылается на тех же историков, что и Алмазов, делая вывод, что с IV века стала широко применяться Тайная Исповедь и, таким образом, все священники стали как бы духовниками.

Однако речь идет о IV веке – веке, кардинально изменившем историю христианства. Константин Великий своим Миланским Эдиктом сначала ставит Церковь в ряд других религий, а затем христианство становится господствующим вероисповеданием Римской Империи. Несомненно, это отразилось на всех аспектах жизнедеятельности Церкви, в первую очередь на отношении к таинствам. Пример с должностью покаянного пресвитера в Константинополе, который приводят и Алмазов, и Нефедов, как раз свидетельствует о начале серьезных перемен. Но еще не в смысле образования Тайной Исповеди как таковой, а в том смысле, что Публичная Исповедь начинает тяготить христианские общины. В Церкви еще сохраняется Публичная Исповедь как форма Покаяния, но уже четко выражена власть епископа, «власть ключей» как власть «вязать и решить»<sup>68</sup>. В начале VI века в Западной Церкви в Агде состоялся собор (506 г.). У.Е. Клингширн пишет, что в канонах этого собора под председательством святителя Кесария Арелатского имеется указание на то, что только епископ может благословлять собрание или кающихся в Церкви, а также председательствовать во время общественного Покаяния<sup>69</sup>. И это несмотря на то, что Западная Империя пала и Церковь находилась уже на территориях, захваченных варварами.

Нефедов в своем учебнике указывает, что на Востоке к VI веку уже появляется четко оформленный чин Тайной Исповеди. Его авторство приписывается Константинопольскому патриарху Иоанну Постнику, который действительно жил в VI веке († 596 г.). Вследствие этого Нефедов, подобно Алмазову, делает вывод, что и чин появился в VI веке и Ис-

---

<sup>67</sup> Нефедов, *Таинства и обряды*, с. 77, 79.

<sup>68</sup> Барди Г., *Святой Кесарий*, сборник *Арелатские проповедники V-VI вв.* ЦБПИ, с. 312, 2004, далее – *Арелатские проповедники*.

<sup>69</sup> Клингширн У.Е., реферат *Кесарий Арелатский, Создание христианского общества в позднеантичной Галлии*. Кембридж, 1994, *Арелатские проповедники*, с. 230.

поведь со второй половины VI века совершалась так, как происходит ныне<sup>70</sup>. Представляется сомнительной гипотеза о том, что в течение одного столетия произошла кардинальная перемена в совершении Таинства Исповеди да еще возникло контрастное различие между практикой Запада и Востока. Как нам известно, в то время Церковь была едина. Несмотря на оккупацию Западной Империи варварскими племенами, в Церкви сохранялись не только общий Символ Веры, но и единые подходы к таинствам. Мы можем предполагать, что не только в Константинополе, но и в других поместных церквах в области Таинства Покаяния епископы стали передавать право «ключей» пресвитерам, что объясняется социальными причинами. Во-первых, притоком новообращенных, а следовательно, умножением общин (эпоха гонений закончилась); во-вторых, расширением границ Церкви, которая уже выходит за пределы Империи и проповедует племенам варваров, враждовавшим с Империей; в-третьих, епископ уже не предстоятель какой-то одной церковной общины, теперь он уже является руководителем нескольких общин, расположенных в одном городе или в одном регионе; возникают епархии; среди епископов выделяются старшие в митрополиях<sup>71</sup>. Посему и возникла необходимость передачи части их полномочий пресвитерам. И, наконец, войны, которые осложняли перемещение епископа по епархии. Поэтому не исключено, что и Публичное Покаяние в некоторых особых случаях в отсутствие епископа принимал пресвитер с ведома или даже без ведома епископа (когда не было возможности связаться с архиереем). Это и отражено в соборе 506 года, где Кесарий Арелатский настаивает на соблюдении древних церковных норм. Его епархия находилась как раз на территории военных действий (вестготское королевство).

<sup>70</sup> Нефедов, *Таинства и обряды*, с. 79.

<sup>71</sup> См. Георгий (Вагнер), архиепископ, *Происхождение Литургии Иоанна Златоуста*. Изд. «LITURGICA», Paris, 1995 с. 53-55, далее – Георгий (Вагнер), *Происхождение Литургии*. Более жестко характеризует место епископа в Церкви протопресвитер Николай Афанасьев: «Епископ становится высоким чиновником и князем Церкви». Афанасьев Николай, протопресвитер, *Церковь Духа Святого*. Рига, 1994, с. 67, далее – Афанасьев, *Церковь Духа Святого*.

Должность покаянного пресвитера была упразднена в Константинополе в IV веке. В поисках следов Тайной Исповеди ученый Павлов предполагает, что преемником покаянного пресвитера становится приходской священник<sup>72</sup>. Преследуя ту же цель, профессор Смирнов обращает свой взор к монастырям. Однако тексты Постникова Номоканона и Устава, появившиеся, по мнению Г. Нефедова, в VI веке, впервые становятся известны Церкви лишь с X столетия<sup>73</sup>. Именно в X-XI веках четко оформляется духовническая дисциплина в Греческой Церкви и передается южным и восточным славянам. Чтобы выяснить истинные обстоятельства формирования Тайной Исповеди к X веку и восполнить пробел между IV и X столетиями, необходимо обратиться к истории монашества.

Мы видим, что русская церковно-историческая наука в XIX веке предпринимает серьезную попытку осмыслить весь предшествующий период жизни Церкви. Так, например, профессор Алмазов проделал неопределимую по глубине и масштабу титаническую работу в области церковной палеогра-

---

<sup>72</sup> На пробел в цепочке доказательств существования Тайной Исповеди с IV по X вв. указывает С.И. Смирнов, приводя факт спора между историками и канонистами XIX столетия Н.С. Суворовым и А.С. Павловым. «Покойный профессор А.С. Павлов преемниками покаянного пресвитера считал приходских священников... Профессор Н.С. Суворов подвергает эти положения покойного ученого серьезной критике». Смирнов, *Духовный отец*, с. 349, 351.

<sup>73</sup> Профессора Н.А. Заозерский (*Номоканон Иоанна Постника в его редакциях грузинской, греческой, славянской*, Москва, 1902) и А.С. Павлов (*Номоканон при большом Требнике*, Одесса, 1872) пытаются доказать существование Постникова Номоканона уже во времена Вселенских соборов. А профессора Н.С. Суворов и С.И. Смирнов (*Духовный отец в Древней Восточной Церкви*, 1906), а также священномученик Илларион (Троицкий) (*Покаяние в Церкви и покаяние в католичестве*, 1913) утверждают, что Устав и Номоканон Иоанна Постника – произведения, относящиеся к IX-X вв., не ранее. «О подлинности Номоканона Иоанна Постника едва ли может идти речь. Как и всякое не цельное, а компилятивное произведение, Номоканон Иоанна Постника подвергался всевозможным изменениям, а потому текст его и существует во множестве различных редакций. Вместе с исповедным чином он много раз переделывался и в Греции (восточногреческие изводы), и на Западе (западногреческие изводы), и в странах югославянских. Темная историческая судьба этого Номоканона привлекала к себе внимание ученых...», – Илларион (Троицкий), *Без Церкви нет спасения*, с. 153.

фии, исследуя и выявляя исторические памятники. Тем не менее, в оценке раннего периода жизни Церкви ученый не смог избавиться от господствующих в его время схоластических воззрений. А.И. Алмазов практически не объясняет переходный период от Публичной Исповеди к Исповеди Тайной, а делает вывод о существовании этих двух исповедальных практик параллельно друг другу с самого начала<sup>74</sup>. В отличие от Алмазова другой исследователь Таинства Покаяния С.И. Смирнов более объективен. Поэтому в обзор традиции монашеской Исповеди его труд «Духовный отец в древней Восточной Церкви» может внести существенный вклад для формирования более точной оценки эволюции Таинства Покаяния с IV по X века.

Первые тексты чинопоследования Тайной Исповеди обнаруживаются только в X столетии. Таким образом, мы можем убедиться, что в течение нескольких столетий (IV-X вв.) происходит весьма важная трансформация сознания христиан, богословской мысли, изменения традиции и практики. Конечно, этим переменам должна была предшествовать серьезная причина. И она была – в Церкви зародилось, формировалось и, наконец, утвердилось монашество.

Патриарх Иоанн Постник действительно жил в VI веке, но принадлежность его перу появившихся в X столетии Чинопоследования и Номоканона чрезвычайно сомнительна хотя бы потому, что в течение 300 лет об этом ничего не было известно. Отсутствуют какие-либо памятники с указанием имени Иоанна Постника VII, VIII, IX веков<sup>75</sup>.

---

<sup>74</sup> К сожалению, в XX столетии известный богослов протопресвитер Николай Афанасьев не углубляется в прояснение этой темы. Хотя о. Николай отрицает существование Тайной Исповеди в апостольский век, но объясняет ее происхождение весьма туманно: «В государственной Церкви применение покаянной дисциплины с ее публичным характером стало очень затруднительным. Количество «тайных» грехов стало гораздо больше, так как епископы не имели фактической возможности стоять так близко к жизни членов своих церквей, как это было раньше. Епископы начинают к «тайным» грехам применять покаянную дисциплину, что неизбежно влияет на природу самой дисциплины. В конечном счете, в Церкви устанавливается тайная исповедь». Афанасьев, *Вступление в Церковь*, с. 438.

<sup>75</sup> В истории нередко появлялись творения, авторство которых приписывалось тому или иному историческому лицу. Подобные факты мы

Итак, памятники, включающие чинопоследования Тайной Исповеди, датируются учеными не ранее X века. А что же все-таки было в предшествующие пять столетий – с IV по IX век? Петр Иванов, автор книги «Тайна святых. Введение в Апокалипсис», говорит о духовном чувстве первых христиан одним словом «Маран-афа!» (Господь грядет). «В те времена никто из верующих не думал о смерти. Все ждали скорого прихода Христа во Славе. Сердца всех верующих горели в ожидании того, что Христос снова явится, по свидетельству учеников Христовых, что он сам обещал прийти очень скоро»<sup>76</sup>. Но с наступлением новой Константиновской эпохи в истории Церкви это духовное чувство исчезает. В ранней Церкви общины были малочисленны, и каждый член общины был потенциальным мучеником, хотя не все сами искали мученичества<sup>77</sup>.

Новый исторический период жизни Церкви, период Константиновский, характеризуется протопресвитером Александром Шмеманом так: «В лице императора Константина империя стала христианской, не пройдя через кризис крещального суда»<sup>78</sup>. Что же происходит с церковными общинами? Им всем предстояло активное столкновение с миром, которое было трагичным для самой Церкви в первые три столетия ее существования. Современный канадский историк Адальбер-Гюстав Аман вопреки распространенному представлению о Церкви мучеников, скрытой в катакомбах,

---

находим и в Истории Церкви. Так, например, сочинение «О небесной иерархии» писал неизвестный автор, однако в историю этот документ вошел под именем Дионисия Ареопагита, ученика апостола Павла. И только спустя столетия автора этого сочинения стали именовать Псевдо-Дионисием. См. Мейендорф Иоанн, протопресвитер, *Введение в святоотеческое богословие*, конспекты лекций, 1985. «Весть», Вильнюс-Москва, 1992, с. 286-296, далее – Мейендорф, *Введение в святоотеческое богословие*.

<sup>76</sup> Петр Иванов, *Введение в Апокалипсис*. Москва, 1993, т. 1, с. 93, далее – Иванов, *Введение в Апокалипсис*.

<sup>77</sup> Например, священномученик Киприан Карфагенский при первом гонении скрылся от палачей, а во второе гонение он уже был казнен. См. Мейендорф, *Введение в святоотеческое богословие*, с. 62, 63.

<sup>78</sup> Шмеман Александр, протопресвитер, *Исторический путь Православия*. Изд. им. Чехова, Нью-Йорк, 1954, с. 104, далее – Шмеман, *Исторический путь*.

называет иную причину гонений на христианство: «Присутствие христианства обнаруживалось скорее в агрессивной, наступательной манере: оно захватывало новые пространства, не страшась открытого противостояния с властями. Оно утверждалось повсюду: в семье, на работе, в государстве... проповедуя вселенскую религию, христианство неизбежно сталкивалось с официальным язычеством, равно как и с философским скептицизмом, которые больше не могли предложить людям ничего нового. Чужеродная религия грозила расшатать устоявшиеся структуры и скомпрометировать укоренившиеся привилегии. Таким образом, конфронтация возникала на уровне государства, общественного мнения и философской мысли»<sup>79</sup>. Однако теперь, в IV веке, устранены внешние препятствия для открытого служения Церкви. Сами императоры, принявшие христианство, ставят перед Церковью задачу в кратчайшие сроки воцерковить население Империи и саму структуру государственного устройства. По мнению протопресвитера Александра Шмемана, Церковь, обращенная к новому эону, получает новое направление – к устройению христианского мира и царства здесь, на земле. Окрыленные победой и невиданными доселе возможностями широкой проповеди Евангелия по всему миру, христиане не замечают главной опасности – Империя со своей культурой и представлениями о религии начинает в свою очередь перестраивать саму Церковь<sup>80</sup>.

<sup>79</sup> А.-G.Hamman, *La vie quotidienne des premiers chretiens 95-197*, перевод на русский В.Д. Балакина (1992). Москва, Молодая гвардия, 2003, с. 109, 110.

<sup>80</sup> Шмеман, *Исторический путь*, с. 133. Историки XIX века дают иную трактовку Константиновской эпохи: «Константином в Милане дана толерантность всем религиям в Римской Империи, за исключением христианства. Христианство изучаемым актом не помещено в ряду с прочими многими и бесчисленными религиями в государстве, а поставлено выше всех их, объявлено стоящим во главе всех религий, провозглашено единственной религией, значение которой, признаваемое теперь государем, должны рано или поздно признать и все подданные. Вот смысл знаменитого Миланского эдикта!.. Константин даровал христианской Церкви все, что она только могла желать. Она стала влиятельна, сильна. Стала обладать всеми правами государственной религии. При Константине Великом Церковь восторжествовала над язычеством. Она приобрела официальную власть и силу». Лебедев А.П. *Эпоха гоне-*

Именно в эту эпоху появляется монашество. И если церковный историк В.В. Болотов называет мученичество продолжением апостольского служения миру<sup>81</sup>, то монашество, зародившееся в Египте, – это мученичество добровольное<sup>82</sup>. Церковь убегает в пустыню от мира, который пытается поработить ее своим законом.

Римские граждане буквально хлынули в Церковь, но их цель уже не заключалась в том, чтобы стать царственным священством. Императоры благоволили к Церкви, подданные также видели в Церкви нечто привлекательное. Пропитанные культовым сознанием многие римляне и греки восприняли христианство как новую мощную религию, способную реанимировать дряхлеющую цивилизацию, восстановить былой блеск и имперское величие. Римская Империя на Западе разваливалась под натиском варваров, на Востоке, напротив – росла. Но монахов не интересовали ни апокалиптические волнения в связи с нашествием варваров, ни христианизация Империи. Они бежали в новую землю обетованную – в пустыню<sup>83</sup>. Интересно замечание отца Георгия

---

*ний на христианство и утверждение христианства*, изд. Олега Обышко, Санкт-Петербург, 2006, с. 280, 281, 308; Профессор Карташев также оппонирует своему ученику прот. Александру Шмеману, упрекая его в том, что тот увлекся западной богословской наукой, которая всегда «проносила имя Византия, яко зло». Но сам Карташев пишет об этой эпохе следующее: «В союзе с государством церкви незаметно пожертвовали евангельским максимализмом, переработали его... до языческой среды государства. В союзе с государством Церковь инстинктивно скрывала свой изначальный пророчески огненный эсхатологический критицизм в отношении к мировой культуре, государству и нации. Острие пророческого евангельски радикального духа Церкви было неудобно государству. И он находил себе исход, преобразаясь в аскезу, в культ, в созерцательный мистицизм, и угасал...». Карташев А.В., *Воссоздание Святой Руси*, Париж, 1956, с. 92, 93.

<sup>81</sup> См. Болотов В.В., *Сборник церковно-исторических трудов*, т. 3. Москва, 2001.

<sup>82</sup> Симеон Новый Богослов говорит о монахах: «Ежечасно умирающие своей волей – суть мученики без гонителей, огня и мечей». См. Иванов, *Введение в Апокалипсис*, с. 170.

<sup>83</sup> «Они бежали не столько от житейских невзгод, сколько от мирской суеты, погруженности в мир сей (хотя бы и с именем Христа на устах), от благополучия и кажущейся безопасности мира». Флоровский Георгий, протоиерей, статья *Империя и пустыня*, сборник сочинений *Догмат и история*. Москва 1998, с. 274, далее – Флоровский, *Догмат и история*;

Флоровского о том, что «монахи не искали “необычных” дел и подвигов. По крайней мере, поначалу в аскезе основное внимание уделялось не “особым” или “исключительным” обетам, а скорее, выполнению тех общих и необходимых обетов, которые все христиане дают при Крещении. Монашество означало прежде всего “отречение” – полное отречение от мира сего со всей его напыщенной похотью. И все христиане также отрекались от мира сего, присягая на верность одному Господу – Иисусу Христу. При вхождении в Церковь эту клятву безусловной верности давал каждый христианин. Исключительно важно, что установившийся впоследствии обряд пострижения в монахи совершался по образцу крещального обряда, а само пострижение стали считать своего рода “вторым крещением”»<sup>84</sup>. Конечно, отец Георгий делает свой вывод на основании истории первых монашеских общин. «Начну свое повествование с Пришествия Спасителя нашего Иисуса Христа, ведь египетские монахи живут, следуя Его учению... истинно служа Богу, они нисколько о земном не думают... Некоторые из них не знают ни того, что на земле есть иная жизнь, ни того, что в городах обитает порок... Многие из них с удивлением слушают о происходящем в мире, совершенно предав забвению все земные заботы»<sup>85</sup>.

В начале существования монашества монастыри представляли собой свободные от иерархической власти епископа самоуправляющиеся религиозные общины<sup>86</sup>, целью

«Монашество появилось как пророческое движение, как призыв к бдительности, как напоминание о том, что Царство Божие приблизилось, но еще не вполне наступило, что “почивать на лаврах” еще рано... В IV веке монашество приобретает массовый характер... В этот период монашество строго придерживается библейского духа, духа ранних пророков, нон-конформистов, протестовавших против установленных обществом порядков и организаций. Протестовали монахи и против церковной иерархии». Мейендорф, *Введение в святоотеческое богословие*, с. 200-201.

<sup>84</sup> Флоровский, *Догмат и история*, с. 274, 275.

<sup>85</sup> *История Египетских монахов* (перевод Н.А. Кульковой). СТБИ, Москва, 2001, с. 6, далее – *История Египетских монахов*.

<sup>86</sup> Конечно, отшельники, аскеты и пустынники и аскетические общины были известны и до христианства. «Жившие у Мертвого моря ессейские монахи уверяли, что роль глашатаев выпадет именно на их долю



которых было воплощение в жизнь евангельских идеалов. Монахи считали, что невозможно достичь этой цели, находясь в миру при состоянии обмирщения Церкви. Поэтому довольно долго первые монастыри находились как бы в некоей духовной оппозиции по отношению к церковной иерархии. И только на Халкидонском Соборе (451 г.) было решено подчинить монастыри местным епископам<sup>87</sup>. И хотя IV Вселенский Собор подчинил монастыри епископскому управлению, этот факт совсем не касался внутренней жизни обитателей. Она протекала сообразно тем законам, которые установились основателями монашества.

Мы уже говорили, что христианские писатели III и IV веков называли несколько путей Покаяния, исключавших Публичную Исповедь для исповедания грехов, не предполагающих отлучения от Церкви. Святитель Иоанн Златоуст указывает на покаянный плач, смирение, милостыню и молитву. Все это называет он средствами к прощению грехов<sup>88</sup>. Преподобные Антоний Великий и Феодор Освященный выбирают путь Покаяния через плач о своих грехах, наиболее приемлемый для иноков. Плач о грехах – весьма распространенный вид Покаяния в Египетском монашестве IV века. Но была ли известна в монастырях Публичная Исповедь? Профессор Смирнов говорит, что она была. Так, например, он приводит случай, когда преп. Пахомий собирает игуменов своих монастырей. В этом собрании он заставляет исповедовать каждого из них свои грехи и начинает эту Публичную Исповедь<sup>89</sup> с самого себя, и преп. Феодор Освящен-

---

(см. Кумранский Устав, VIII, XII-XIV вв.). Но им казалось, что мир слишком глубоко погряз в беззакониях и только “Сыны света” достойны встретить Мессию. Обитатели Кумрана смотрели на себя как на единственных избранных». Мень Александр, протоиерей, *Сын Человеческий*. Москва, 1991, с. 57, 58. Отшельничество среди христиан было известно и в апостольский век, иначе бы апостол Павел не упоминал о них (Евр. 11<sup>38</sup>),

<sup>87</sup> IV Вселенский Халкидонский собор, Правило 4, *Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных и святых отец*. Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1893. с. 54, 55, далее – *Книга Правил*.

<sup>88</sup> Иоанн Златоуст, *Беседы*, с. 61, 64.

<sup>89</sup> Так как в Церкви не существовало иной Исповеди, кроме Публичной, монашеская Исповедь ей подражает.

ный (впоследствии преемник преп. Пахомия) признался в грехе честолюбия, за что понес двухлетнее наказание<sup>90</sup>. Однако мы видим, что ученик публично исповедует не смертный грех, за которым следовало отлучение от Церкви, и в собрании монахов не присутствовал епископ.

Лавсаик повествует о некоем иноке Эроне,<sup>91</sup> который впал в нечистую жизнь и был наказан болезнью. И когда ему сделалось легче, он пришел в доброе чувство и исповедал свой грех перед всей монашеской общиной. Но и здесь нет иерархического лица (епископа или священника), принимающего Исповедь, этот монах не подвергается отлучению от Церкви, нигде не указано, что согрешившего инока направили в город к епископу. Если бы существовала практика, когда монахи вынуждены отправлять кающихся грешников к епископу, – это обязательно было бы отмечено церковными писателями того века. Но ничего подобного мы не находим ни в житийной литературе, ни в постановлениях церковных соборов того времени, ни в сочинениях исследователей покаянной дисциплины. В Лавсаике есть указание на следующий интересный факт. Одним монастырем управляли восемь пресвитеров. Был среди них один старший<sup>92</sup>. Эти пресвитеры, разумеется, рукополагались епископом. Старший среди них «судил» (принимал Исповедь), но скорее всего это все-таки было больше исключением, чем правилом для монашеских общин. Логично предположить, что этот старший пресвитер, как и покаянный пресвитер в Константинополе, имел право от епископа председательствовать во время Публичного Покаяния. В Церкви как на Востоке, так и на Западе продолжает существовать Публичное Покаяние. Свидетельства VI века указывают на то, что и епископ Арля Кесарий все-таки настаивает на праве епископа в области Публичного Покаяния. Но в монастырях Востока Публичное Покаяние принимает иную форму. Кающийся грешник не отлучается от Церкви и даже, зача-

<sup>90</sup> См. Смирнов, *Духовный отец*, с. 106.

<sup>91</sup> См. Палладий, епископ Эленопольский, *Лавсаик* (перевод с греческого, переработано с издания 1873 г.). Москва, Донской монастырь, 1992, с. 69, 70, далее – *Лавсаик*.

<sup>92</sup> Там же, с. 21.

стую, кается не в содеянном, а в помыслах, как бы испрашивая у братии молитвенной помощи в борьбе с искушениями, поэтому и открывает сам, добровольно свой помысел перед всеми. Публичное открытие помыслов в монашеских общинах, как и Публичная Исповедь в Церкви, постепенно уходит из монастырской практики. Главным содержанием общей покаянной монашеской дисциплины становится Исповедь перед старцем. Именно в монашестве сохранились воззрения на различные способы Покаяния (слезами, милостыней и прочее)<sup>93</sup>.

Наряду с усилением иерархической власти епископа в Церкви, в монашестве существовало устойчивое мнение, что лицо, принимающее Исповедь, должно обладать харизмой, относительно чего профессор Смирнов приводит мнения Оригена, Исидора Пелусиота, Псевдо-Дионисия Ареопагита<sup>94</sup>. Несмотря на то, что часть воззрений Оригена не согласуется с учением Церкви, изложенным впоследствии на вселенских соборах, эти его указания, относящиеся к Покаянию, лишь подтверждают существовавшие в тот период воззрения<sup>95</sup>.

Итак, на заре монашества зародилась Исповедь перед старцем, лицом не иерархического сана, но имеющим духовное дарование (харизму) принимать откровения иноков. Именно в египетском монашестве появляются игумены и старцы, не облаченные иерархической властью, но имеющие духовные дарования, и именно к ним приходят монахи

<sup>93</sup> Эти воззрения на Покаяние не получили в Церкви дальнейшего развития. Они так и остались в апостольской мученической эпохе и в эпохе раннего монашества, которое горело апостольским духом и мыслило свой уход от мира как добровольное мученичество. Но так или иначе, Церковь иногда в своей истории возвращалась к этим средствам Покаяния, однако не формируя при этом особого учения, противоположного сакраментальной Исповеди. В недавней истории Русской Церкви во время гонений XX века многие христиане прибегали именно к такому пути Покаяния, не имея возможности прибегнуть к Тайной Исповеди перед священником. Споры об истинности и правомочности такого Покаяния представляются неуместными. Там, где действует Дух Божий – человеку надлежит молчать.

<sup>94</sup> См. Смирнов, *Духовный отец*, с. 389-392.

<sup>95</sup> Ориген не считал даже, что все епископы могут принимать Покаяние, но только те, кто обладают личной святостью. См. Смирнов, *Духовный отец*, с. 332-333.

для откровения помыслов. Эта Исповедь перед духовным руководителем была не явной, а сокровенной. Преподобный Феодор Освященный (несмотря на то, что он являлся учеником преп. Пахомия, который практиковал публичное откровение помыслов) обладал даром видения грехов каждого брата, соделанных после Крещения. Он принимал Исповедь и откровение помыслов, не обличая никого публично<sup>96</sup>. Когда кто-то из братии желал открыть свои грехи перед всеми, Феодор удерживал его. Он говорил, что большая часть братии не может перенести этих признаний, и считал, что такие личные признания могут стать даже соблазном для малодушной братии<sup>97</sup>. Мнение этого отца монашества не было единичным. Авва Исаия призывает: «Когда спрашиваешь старца о помысле, обнажи пред ним с свободой помысел сей, если знаешь, что старец верен и сохранит слово твое»<sup>98</sup>. В древних патериках часто приводятся случаи, когда старцы настаивают на смягчении отношения к грешникам и не одобряют публичные судилища. Когда согрешивший брат был выслан пресвитером из церкви, Авва Виссарион встал и сказал, что он также грешен<sup>99</sup>. Другой случай приводит С.И. Смирнов<sup>100</sup>, когда Авву Моисея призывает пресвитер на собрание, которое должно судить согрешившего брата, он является с дырявой корзиной, заполненной песком. Он поясняет братии, что это его грехи сыпятся позади, и просит их не обращать на это внимания, потому что он пришел судить чужие грехи. И братия тут же простила согрешившего брата. Мы видим, что в монашество из мира пресвитеры приносят форму Публичного Покаяния. Это подтверждает тот факт, что епископы в IV веке уже передавали часть своих полномочий пресвитерам в области Покаяния (особенно когда речь шла об удаленных провинциях и, как мы видим, монастырях, расположенных в пустынях) и что Исповедь

<sup>96</sup> См. Дмитрий Ростовский, святитель, *Жития святых*, май, книга 9-ая. Москва, Синодальная типография, 1908, репринтное издание Ковчег, Москва, 2003, с. 538-539, далее – Дмитрий Ростовский, *Жития святых*.

<sup>97</sup> См. также Смирнов, *Духовный отец*, с. 110.

<sup>98</sup> Исаия преподобный, *Слово 4-ое, Добротолубие*. Москва, 1905, т. 1, с. 292.

<sup>99</sup> См. *Патерик*, изложенный по главам, глава 9, с. 177, цит. по Смирнов, *Духовный отец*, с. 119.

<sup>100</sup> См. Смирнов, *Духовный отец*, с. 120.

мыслится пресвитерами по-прежнему как Публичная (для чего они и собрали всю братию). Но духовный авторитет старцев-харизматиков меняет эту практику, и власть епископа уступает этому авторитету. В согрешившем человеке в монастырях видели не преступника, а больного, который нуждается в лечении, и врачевателями этих больных были старцы. Исследователи Исповеди не находят никаких указаний на то, что эта Исповедь имела форму Исповеди Тайной в том виде, в каком она существует в Церкви ныне. Но уже в первых поколениях монашествующих старцы призывают не открывать грехов ближнего своего. Святой Ефрем Сирийский говорит, что Покаяние не нуждается в шуме и пышности. Он называет Публичное Покаяние наружным и совершаемым для зрителей. «Увещаваю, прошу и умоляю чаще исповедоваться пред Богом. Не на позорище пред подобными тебе рабами вывожу тебя, не человекам принуждаю тебя открывать согрешения. Раскрой совесть свою пред Богом. Ему показывай язвы...».<sup>101</sup>

Мы уже отмечали, что в Церкви с IV века Публичное Покаяние начинает принимать зрелищный характер: эллинистический мир, воцерковляясь, одновременно приносит в Церковь культовое и мистериальное сознание<sup>102</sup>. В IV столетии начинается процесс фиксации литургического Предания<sup>103</sup>. Евхаристия и другие таинства Церкви принимают мистериальную форму<sup>104</sup>, отчего и следует реакция монашества на

<sup>101</sup> Ефрем Сирийский, преподобный, *Творения*. Печатается по изданию Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1912, т. 3, с. 653, далее – Ефрем Сирийский, *Творения*.

<sup>102</sup> «Христианский культ, бывший эсхатологическим, теперь становится историческим... Христианский культ всегда останется историческим, в смысле историчности и реальности тех событий, которые в нем вспоминаются. Но эта «историчность» приобретает постепенно мистериальное оформление... Культ становится все больше и больше священным актом в себе, мистерией, совершаемой для освящения участвующих в ней». Шмеман Александр, протопресвитер, *Введение в Литургическое богословие* (1961). «Пролог», Киев, 2003, с. 162, 166, 169, далее – Шмеман, *Введение в Литургическое богословие*.

<sup>103</sup> См. Георгий (Вагнер), *Происхождение Литургии*, с. 11.

<sup>104</sup> «Евхаристия становится великой мистерией, но не в новозаветном смысле, а почти что в эллинистическом». Афанасьев Николай, протопресвитер, *Трапеза Господня*. Рига, 1992, с. 84, далее – Афанасьев, *Трапеза Господня*.

Публичное Покаяние. Монашество не опровергало Публичное Покаяние как таковое, учитывая, что все-таки это Покаяние имело апостольское происхождение. Старцы не принимают лишь зрелищную форму Покаяния. Живший в начале VII века преп. Иоанн Лествичник говорит, что в его время Публичная Исповедь становится совсем непонятным явлением (но она еще существует!). Он рассказывает о том, как в некий монастырь явился разбойник и просил принять его в число братии. Зная о его тяжких грехах, настоятель требует от него Публичного Покаяния. Разбойник соглашается на такое условие. Преподобный Иоанн называет это Покаяние *необычным зрелищем*. Кающегося разбойника влекли в церковь несколько братьев, наносили ему при этом легкие удары, руки были связаны, он был одет во вретисце, и голова посыпана пеплом. Кающийся издает вопль и плач, а в церковных дверях возглашают: воистину ли он достоин войти сюда. К нему выходит пресвитер из святилища. Разбойник падает перед ним ниц. Настоятель увещевает его перед всеми подробно открыть свои прегрешения и раскаяться. Он с ужасом одно за другим открывает свои прегрешения. По описанию преп. Иоанна Лествичника его блудные грехи смущали всякий слух: «Не только плотские, но и противоестественные, совершенные с существами словесными и бессловесными». Раскаяние следовало и в отравлениях, убийствах, разбое. И когда разбойник закончил свою Исповедь, то его немедленно постригли и причислили к братии. И Лествичник спрашивает, для чего же игумен настоял на таком необычном зрелище и какое воспитательное значение оно имело?<sup>105</sup>

Среди западных отцов мы находим мнение преподобного Иоанна Кассиана, который предпочитал более простой способ прощения грехов: прощать другим их прегрешения и тебе простится<sup>106</sup>. Главным предметом Монашеской Исповеди были откровения помыслов, но старцы также прини-

<sup>105</sup> См. Иоанн Лествичник, преподобный, *Лествица, Слово 4-ое, О блаженном и приснопамятном послушании (о разбойнике покаявшемся)*. Изд. Троице-Сергиевой Лавры, 2002, с. 44-46, далее – Иоанн Лествичник, *Лествица*.

<sup>106</sup> См. Смирнов, *Духовный отец*, с. 134.

мали и тех грешников, которым требовалось пройти Публичное Покаяние перед епископом в церкви. Так, например, некий инок, побежденный страстью, возжелал жениться на дочери языческого жреца. Он отрекся от Бога, от Крещения, от Церкви, от обетов монашества, но затем, опомнившись, пришел исповедоваться к преподобному Пахомию, который принял его Покаяние и дал ему небольшую епитимию (трехнедельную)<sup>107</sup>. И мы видим, что Пахомий не отправил этого человека к епископу, хотя он совершил грех богоотступничества. Другой случай: в Египте был один дьякон в киновии, который пал с женой знатного гражданина, потом пришел к старцу и принес Покаяние. Мы снова видим, что предметом этой Исповеди тоже был грех, за которым должно было следовать Публичное Покаяние<sup>108</sup>.

Монастырское старчество разработало целую духовную систему борьбы с помыслами, классифицируя их как грубые и тонкие. Со старчеством была связана идея заместительства – ответственности старца за своих учеников. Старец во время откровения помыслов просил ученика возложить на него руку, символизируя, что разделяет с ним ответственность за его жизнь. Иоанн Лествичник описывает случай с монахом, который в течение 20 лет подвергался соблазнам демона. Наконец он решился открыть это старцу. Старец велел: «Возложи руку твою на мою выю. Сколько грех этот ни действовал в тебе, – теперь действовать не будет». Монах утверждал, что, как только он переступил порог кельи старца, искушение, терзающее его многие годы, прекратилось<sup>109</sup>.

В покаянной монашеской практике нам важно понять, – кто был старец, который имеет власть и дар принимать помыслы. Тот, кто желал оставить мир и искал подвижнической жизни, уходил в пустыню. Там он находил подвижника, уже опытного в монашеской жизни, и поступал к нему в ученики. Подвижник для ученика становился в положение на-

<sup>107</sup> См. *Патерик*, изложенный по главам, гл. 5, с. 108-109, цит. Смирнов, *Духовный отец*, с. 150, 151.

<sup>108</sup> Там же, с. 151.

<sup>109</sup> См. Иоанн Лествичник, *Лествица, Слово 23*, с. 197.

ставника. Вот простейшая форма старчества. Сам преподобный Антоний – один из основателей отшельнического монашества, имел старца-руководителя. На это указывает его биограф Святитель Афанасий Александрийский<sup>110</sup>. Организация монашеской общины начинается с подчинения ему собравшейся для подвига братии. Антоний Великий был духовным отцом и старцем для многих монахов и подвижников. В то время в отшельнической форме монашества еще не проявились так четко взаимоотношения учитель – ученик. Молодые монахи могли брать духовные советы сразу у нескольких отшельников. Они не селились рядом с отшельниками, которые тяготились человеческим обществом и учили молодых более из смирения, чем из желания обрести учеников. Но наряду с отшельниками стали появляться и подвижники, которые принимали к себе учеников. Как правило, они жили в соседних кельях, и ученик находился в беспрекословном послушании у своего наставника-старца. Нередко ученик был не только послушником в духовной жизни, но и слугой старца<sup>111</sup>. Великий Пахомий – основатель общежительного монашества, имел старца-руководителя Паламона<sup>112</sup>. В своем уставе он узаконил старчество наряду с новициатом<sup>113</sup>. Желаящие поступить в монастырь после определенных испытаний должны были находиться под надзором одного из старцев. После года та-

<sup>110</sup> Афанасий Великий, святитель, *Творения*, т. 3. Изд. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903, с. 182.

<sup>111</sup> Преподобный Нил Синайский предостерегает старцев от опасности брать учеников только в качестве слуг. См. Нил Синайский преподобный, *Творения*. Москва, Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2000, с. 45, далее – Нил Синайский, *Творения*. Естественно, для отшельничества такой вид взаимоотношений с учеником непредставим. Он нарушает само понятие отшельничества. Отшельники, как правило, осуществляют руководство над учениками, сообщая им свои аскетические опыты и наставления. Встречи с учениками у отшельников были нечастыми, иногда даже раз в год, когда старец принимал помыслы у ученика и давал ему свои наставления. В общежительных монастырях возникает совсем другая форма старчества.

<sup>112</sup> См. Дмитрий Ростовский, *Жития святых*, т. 9, май, *Житие преп. Пахомия*, с. 481.

<sup>113</sup> Новициат – это порядок надзора за вновь поступившими в монастырь и руководство ими.



кого испытания его принимали в монастырь. Из новона-  
чальных он становился иноком, и его передавали под руко-  
водство уже других старцев, неких смотрителей дома. Этим  
домов было тридцать или даже сорок в монастырях Пахо-  
мия. В каждом доме находилось по сорок иноков. Таким об-  
разом, по сути эти дома представляли собой монастыри.  
Новициат также делился на стадии, с помощью которых ис-  
пытывалось смирение будущих иноков. Это был основной  
критерий, определявший – может ли человек вообще оста-  
ваться в пустыне. Смотритель дома, старец, брал молодых  
иноков и обучал их молитвам, псалмам; неграмотных – чте-  
нию. То есть на первом этапе поступления непосредственно  
в монастырь (дом) монах получал элементарное образова-  
ние, которым тоже занимался старец. Он же принимал от  
них откровения помыслов. Новициат был начальной шко-  
лой подвижничества как на Востоке, так и на Западе. Здесь  
старец назывался уже «духовным отцом»<sup>114</sup>. Преп. Иоанн Ле-  
ствичник и Феодор Студит именуют их «восприемниками».  
Это восприемничество закреплено во Втором Правиле Дву-  
кратного собора,<sup>115</sup> его смысл состоит в следующем: старец  
во время пострига ученика брал на себя роль восприемника.  
В данном случае – это старец, который после пострига при-  
нимает к себе в послушание молодого инока. В первые века  
существования монашества выбор старца был неотъемле-  
мым правом каждого инока.

Но были и другие случаи, как например, в общежитель-  
ных монастырях старцев назначали. Здесь выбор ученика и  
учителя закреплял игумен, давая своим благословением  
опытному монаху право становиться наставником. Ефрем  
Сирин называет старца избранным наставником<sup>116</sup>. Но это  
практика больших монастырей. В маленьких же монасты-  
рях или скитах слова «игумен, старец, наставник, духовный  
отец» означали одно и то же. То есть старческое и настоя-  
тельское служения совпадали. Игумен был *авва* в полном

<sup>114</sup> «И вскоре, по силе удивительного слова его, возникают многочис-  
ленные монастыри, и во всех них Антоний, как отец, делается руково-  
дителем». Афанасий Великий, *Творения*, с. 192.

<sup>115</sup> *Книга правил*, с. 251.

<sup>116</sup> Ефрем Сирин, *Творения*, т. 2, с. 106.

смысле для всех подчиненных ему иноков. Лествичник сравнивает новоначального инока с больным, который пришел к врачу. Как опытный врач, искусный в своей профессии, старец должен был знать Священное Писание и быть опытным в монашеском житии, иметь ряд добродетелей, присущих монашеской жизни и, в целом, христианину. Ученик старца стремился подражать своему учителю в его подвигах. Можно сказать, что ученики становились духовными наследниками дарований старцев-руководителей,<sup>117</sup> поскольку старцами не становились по исполнению каких-то обязательных сроков пребывания в монашестве или по указанию игумена. От ученика требовалось доверие к старцу, послушание и смирение. Ученик становился орудием в руках духовного мастера<sup>118</sup>.

В то же время старец разделял со своим учеником бремя борьбы с соблазнами и искушениями, поэтому греховные желания и помыслы своего послушника старец должен был знать подробно. Исповедание помыслов было господствующим приемом старческого пастырства. По отношению к ученикам старцы имели право накладывать епитимии. Они были двух видов: первые – дисциплинарные, которые назначались за нарушение устава и элементарной монастырской дисциплины; вторые были средством духовного врачевания греховных немощей и борьбы с помыслами. Сообразно с очевидностью греховного поступка или вожделения эти епитимии часто были публичного характера. Но были и тайные, которые исполнялись в келье для борьбы с тайными недугами души. Некоторые из них по форме даже превосходили всевозможные степени отлучения и скорее напоминали суровые аскетические средства, как, например, лишение сна или томление солнечным зноем. Иоанн Лествичник наблюдал, как согрешившие монахи с воспитательной целью отправлялись жить в темницах, т.е. кельях, куда не проникал

<sup>117</sup> Подобно тому, как пророку Елисею перешла милоть Илии (4 Книга Царств, 2<sub>13-14</sub>), а вместе с ней и сила пророчества, так и в Восточном монашестве было развито мистическое учение о наследовании учеником духовных дарований от старца-руководителя.

<sup>118</sup> «Как железо кузнецу, так я предаю себя в подчинение тебе, святейший», – Иоанн Лествичник, *Лествица, Слово 4*, с. 50.

солнечный свет<sup>119</sup>. Преподобный Иоанн Дамаскин, поступив в Лавру Саввы Освященного, испытал на себе жесткие воспитательные методы, которые применил к нему старец, повелевший вычистить отхожие места в монастыре<sup>120</sup>.

Уже к IX веку преподобный Феодор Студит полностью признает каноническое значение старческой епитимии<sup>121</sup>. Несмотря на то, что в монастырях многие старцы, особенно на заре монашества, не имели священного сана, они молились о своих учениках, чтобы Господь простил тем согрешения. Часть монашеских молитв звучит не только просительно, но и утвердительно<sup>122</sup>. Профессор Смирнов в своем исследовании отмечает, что в монашестве продолжало бытовать мнение о том, что духовная власть «вязать и решить» – власть харизматическая. Однако нельзя сказать, что старцы противопоставляли себя иерархии.

История формирования Тайной Исповеди Восточной Церкви, которая берет свое начало в монашестве, охватывает период в несколько столетий. В восточных патриархатах, особенно в Константинопольском патриархате, монашество все более и более становилось иерархическим. Старцы-пресвитеры, игумены-пресвитеры по сану являлись священниками, а по духовному званию – духовными отцами своих учеников и братьев. Исповедь пред такими пресвитерами-старцами становится популярной не только в монаше-

<sup>119</sup> См. Иоанн Лествичник, *Лествица*, с. 61-62.

<sup>120</sup> «Старец сказал: “Вот какую епитимию налагаю я на него, если он хочет получить прощение за свое непослушание: пусть он очистит своими руками проходы всех келий и вымоет все смрадные места в Лавре”», – Дмитрий Ростовский, *Жития святых*, т. 4, декабрь, с. 112.

<sup>121</sup> Преподобный Феодор Студит рассказывает, что некий старец, перед своей кончиной, наложил на послушника епитимию, которую не решились отменить ни патриарх (скорее всего, святитель Герман, 715-730 гг.), ни Собор архиереев. В итоге архиерейская власть признала старческую епитимию равной каноническому прещению. См. Феодор Студит, *Великое оглашение*. Изд. Свт. Игнатия Ставропольского, Москва, 2001, ч. 1, с. 305-307, далее – Феодор Студит, *Великое оглашение*.

<sup>122</sup> «Себя преподобный Варсанофий считал обладателем этого дара и разрешал грехи обращающимся к нему инокам: «Смело говорю тебе, потому что Бог попустил мне сказать это; через меня, худейшего, говорит тебе Великий Ходатай Иисус, Сын Благословенного Отца, Податель Святаго Духа: прощаются тебе многие грехи твои от рождения твоего и донныне сделанные», – Смирнов, *Духовный отец*, с. 220.

стве, но и у мирян. Так, на Востоке складывалась форма Тайной Исповеди перед пресвитером-духовником. В египетских и сирийских монастырях пресвитеры присутствовали изначально, потому что они совершали богослужения. Это были священники, направляемые из города. Впоследствии, когда число монастырей увеличилось, стала возникать необходимость в постоянном богослужении, и епископы начали рукополагать в пресвитеры монахов.

Исторические исследования не могут обнаружить какого-то резкого перехода от старческой Исповеди к Исповеди Тайной. Не было никакого события в истории (как, например, Миланский эдикт), которое послужило бы этой перемене в столь короткие сроки. Но это вовсе не означает, что Тайная Исповедь существовала с апостольских времен или что монашеское откровение помыслов и есть форма Тайной Исповеди. При высоком авторитете монашества и таком распространенном явлении в христианском мире, как паломничество, монастырская старческая дисциплина и практика старческой Исповеди не могла не выйти за пределы монастыря.

В эпоху вселенских соборов совсем не соборными решениями, а самой жизнью вытесняется из Церкви практика Публичного Покаяния, и как бы неофициально развивается старческая Исповедь, которая постепенно становится той Тайной Исповедью перед пресвитером, которую мы имеем в Церкви сегодня<sup>123</sup>. Древний монастырь был связан с миром тысячами нитей. Сложно себе представить, насколько быстро монашество интегрировалось Церковью, поэтому говорить о некой монашеской революции в вопросе Таинства Покаяния не следует. Замена публичной исповедной практики тайной действительно была осуществлена монашеством, но не из пустыни, а монашеством, находящимся внутри Церкви. Это произошло в период учреждения без-

---

<sup>123</sup> С.И. Смирнов полагал, что данный исторический вопрос слишком запутан по причине недостаточности его изучения. Тот факт, что не осталось достаточного числа письменных источников или соборных решений по вопросу установления Тайной Исповеди, говорит нам о том, что процесс этот протекал длительно, плавно и без сопротивления епископата, белого духовенства и мирян.

брачия для епископата. Несмотря на отсутствие канонических запретов для вступления в сан епископа представителям целибатного (безбрачного) духовенства, монашество стремительно заполнило архиерейские вакансии<sup>124</sup>. Но даже и этот исторический поворот в Церкви произошел не мгновенно, не сразу, канонической революции, как одномоментного события, не было. Изначально в монашестве существовал один путь, путь удаления от мира, однако впоследствии появляется и другое направление монашества, исполненное идеалом служения ближнему. При общежительных монастырях всегда были гостиницы для паломников, больницы и нередко приюты для престарелых. В Византии все городские монастыри обязательно имели школы. Насельники занимались столярным делом, кузнечным ремеслом, а также традиционными монашескими ремеслами: иконописью, книжным делом, изготовлением свечей (а значит содержанием пасек). Излишки производства употреблялись на дела благотворительности. На почве благотворительности монастырям приходилось общаться с городом. Паломничество и странноприимство еще со времени Пахомия Великого становится активной формой общения монастыря с миром. На этом фоне Исповедь мирян перед старцем постепенно превращается в обычное явление. «История монаха», «Луг духовный», «Житие Антония Великого», «Лавсаик» приво-

.....

<sup>124</sup> В течение первых трех столетий христианства не было различий для выбора кандидата на рукоположение в иерархический сан. Он мог быть как в браке, так и вне брака, в том числе и епископ. Даже были случаи второбрачного духовенства. Эльвирский собор в Западной Церкви 305 г. постановил, что духовенство должно быть безбрачным. Но Первый Вселенский Собор, очевидно, не узаконил эту норму. В IV-V вв. епископы все же большей частью были безбрачные. И лишь в VI веке император Юстиниан I Законом от 528 г. запрещает избирать на епископские кафедры состоящих в браке. Однако многие церкви, особенно в Африке, этого не придерживались. Окончательно повсеместное безбрачие епископата закрепляется при Юстиниане II на Пято-шестом Трульском соборе (записано в Книге правил, как 12-е Правило VI Вселенского собора (Книга правил, с.78). На Западе в Римской Церкви уже в IV веке установилась тенденция к безбрачию духовенства во всех иерархических степенях. Но только в XI веке это было узаконено окончательно. Цит. по Тальберг Н., *История христианской Церкви*. Астра, Нью-Йорк, 1991, с. 228.

дят достаточно примеров такого общения мирян со старцами. Есть и примеры, когда клирики приходили в монастыри для исповедания грехов<sup>125</sup>.

К IX веку уже полностью сложилась жизнь византийского монашества в трех основных формах: анахоретство (отшельничество), келиотство<sup>126</sup> и киновии<sup>127</sup> (общежития). В городских монастырях, как правило по причине многочисленности братии, возникала необходимость в более обширной монастырской администрации, поэтому появлялись различные монастырские должности, ответственные за то или иное послушание. В таких монастырях Исповедь братии принимал не игумен, а духовник братии. И над монашеством в Византии уже существовала жесткая власть правящего архиерея, да и сами византийские архиереи были исключительно монахами. Византийцы охотно принимали монашество, и миряне считали, что монашество в своем аскетическом служении заслуживает более высокий авторитет по сравнению с белым духовенством. Потому миряне охотно шли в монастыри с целью обрести духовное наставление и для исповедания грехов. Впоследствии в Византии Исповедь перешла целиком в ведение монахов, однако уже обладавших иерархическим саном.

Русское богословие XIX столетия видело в Старческой Исповеди церковно-бытовое явление, не более. Ту же позицию сегодня укореняет в программу школьного богословия Русской Церкви прот. Геннадий Нефедов, который пишет: «Начиная с апостольского времени тайная, или индивидуальная, исповедь никогда не прекращала своего существования в Церкви, занимая значительное место в Евхаристическом общении христиан... Сложившаяся в монастырях покаянная дисциплина во многих своих существенных моментах перешла затем в более широкую практику церковного

<sup>125</sup> См. *Лавсаик*, с. 33, 34.

<sup>126</sup> Келиотство, где монахи жили по двое, по трое в уединенном месте, как правило, это было сообщество – старец и несколько учеников. В келиотской жизни также присутствуют скиты, это объединение нескольких келий. Иногда их называли лаврами.

<sup>127</sup> Киновия, как правило – это общежительный монастырь, живущий по определенному уставу.

руководства верующими. В связи с двумя видами покаяния и исповедь была тоже двух видов: перед пресвитером в Таинстве и перед старцем в целях врачевания душ и исправления жизни. В XI-XII веках духовное право старцев и иерархическая власть пресвитеров соединяются в лице монаха, имеющего иерархическую степень, призванного не только «вязать и решить», но и врачевать душу кающегося. В XII-XIII веках в Греческой Церкви сложился обычай поручать Исповедь не приходским священникам, а духовникам, имевшим особую грамоту от епископа»<sup>128</sup>. Но нигде в сочинениях, повествующих о жизни монахов и Исповеди перед старцем, мы не находим указаний на то, что старцы, исповедовав своих духовных чад (в том числе и мирян), направляли их к епископам и пресвитерам для так называемого чтения разрешительных молитв. К тому же монахи в монастыре и миряне, которые приходили в монастырь на Исповедь, воспринимали старцев как имеющих право «вязать и решить». Да, это право носило харизматический характер. С.И. Смирнов приводит свидетельства об Исповеди преподобного Анастасия Синаита († 685 г.): «Хорошо ли исповедать грехи наши духовным мужам», – он отвечает: «Весьма хорошо и вполне полезно, но неискусным и грубым в этом... итак, если найдешь мужа духовного, опытного, могущего тебя уврачевать непостыдно и с верою, исповедуйся ему, как Богу...».<sup>129</sup> Под духовными мужами автор подразумевает подвижников, старцев, а не пресвитеров и епископов. И даже если предположить, что в VII веке уже значительное число монахов имело пресвитерский сан и епископы тоже были монахами, все-таки мы видим устойчиво сохранявшееся мнение о том, что принимать Исповедь кающихся может только человек, обладающий духовными дарованиями и опытом.

Итак, мы отмечали уже, что история восточных церквей не знает переломного момента, начиная с которого Исповедь перед старцем превратилась в Исповедь сакраментальную, то есть Тайную, перед иерархическим лицом. Но событие, потрясшее церковную жизнь и повлекшее за собой

<sup>128</sup> Нефедов, *Таинства и обряды Православной Церкви*, с. 77- 81.

<sup>129</sup> Смирнов, *Духовный отец*, с. 259.

изменение канонической практики Покаяния в восточных патриархатах, все-таки произошло, и право исповедовать людей (как монахов, так и мирян) перешло всецело в ведение пресвитеров-монахов (иеромонахов). Причем, не все пресвитеры-монахи в поздневизантийскую эпоху имели право исповедовать; тем, кому Церковь позволяла принимать Исповедь, епископ выдавал особую грамоту. Мало иметь пресвитерский сан и монашеский постриг, необходимо, чтобы иеромонах обладал достаточным духовным опытом. Окончательное формирование Тайной Исповеди и закрепление за опытными иеромонахами (путем введения архиерейских грамот) праворазрешения принимать Покаяние связано с явлением иконоборческой ереси и борьбы Церкви с нею<sup>130</sup>. Об этом времени много сказано в свете борьбы с иконоборчеством, но эта эпоха была еще и временем окончательного утверждения канонического строя Церкви, завершения формирования монашества и утверждения его в Церкви. Именно эта эпоха породила обильные памятники различных уставов и чинопоследований Таинства Исповеди, а также монашеских уставов, которые впоследствии будут определять жизнь Церкви и дойдут до наших дней. Однако протоиерей Георгий Флоровский с сожалением отмечает: «Приходится честно признать, что наши знания об эпохе не полны и не дают точной картины. Нам предстоит масса всяческой работы, прежде чем можно будет пытаться делать выводы и исторические обобщения. Ведь даже глав-

<sup>130</sup> Иконоборческая ересь VIII-IX вв.; VII Вселенский Собор (787 г.); Торжество Православия (843 г.); «Иконоборчество завершает серию крупных христологических ересей первого периода истории Церкви. Каждая из них ущемляла с той или иной стороны домостроительство Божие, спасительность Боговоплощения. Иконоборчество же было уже наступлением не на тот или иной отдельный аспект, а на все домостроительство нашего спасения в целом. И так же, как эта весьма сложная ересь была нападением на православное вероучение в его целом, так и восстановление иконопочитания представляет собой не только победу над одной отдельной ересью, а победу Православия как такового. Церковь торжествовала над множеством разнородных ересей и будет еще торжествовать; но лишь одна из ее побед, именно победа над иконоборчеством, торжественно провозглашена Торжеством Православия как такового». Успенский Л.А. *Богословие иконы Православной Церкви*. Изд. Западно-Европейский Экзархат, Московский Патриархат, 1989, с. 113.



нейшие богословские документы эпохи как следует не изучены. У нас нет ни одной авторитетной книги о преподобном Феодоре Студите, нет вообще никакой монографии о патриархе Никифоре. Многие важные сведения до сих пор не замечены или в угоду живучим предрассудкам истолкованы неверно»<sup>131</sup>. Данное исследование не может восполнить эти пробелы, но ясно, что именно в эту эпоху монашество, очевидно, становится идеалом для всего христианского мира<sup>132</sup>. В смутное время иконоборчества авторитет монашества чрезвычайно возрос, поскольку именно монашество выступило в качестве защитника иконопочитания<sup>133</sup>.

В Восточной Церкви это было единственное время, когда так четко проявило себя монашество в противовес ереси, поддержанной императорами. Оплотом борьбы с ересью становится братство преподобного Феодора Студита. Вторая волна иконоборчества уже после VII Вселенского Собора могла опрокинуть все его решения. Если в начале истории этой ереси основные апологеты иконопочитания находились за пределами Византии, например, преп. Иоанн Дамаскин, то теперь главным защитником икон становится преподобный Феодор Студит (племянник игумена Платона – ревностного поборника иконопочитания, участника VII Вселенского Собора)<sup>134</sup>. Партия студитов грозила Церкви расколом, истинными иерархами они признавали

<sup>131</sup> Флоровский, *Ориген, Евсевий и иконоборческий спор, Догмат и история*, с. 354.

<sup>132</sup> С того времени мы, практически, не находим в Церкви примеров святых, вышедших не из монашеской среды. Монашеский подвиг мыслится как ключ к святости. Праведность вне монашества, кроме примеров явного мученичества или юродства, уже не воспринимается церковным сознанием.

<sup>133</sup> Именно монахи на Соборе 787 г. решительно выступили в защиту икон: «Особенностью собора было привлечение на него множества монахов... На втором заседании собора постановили, что они имеют право голоса. Таким образом, монахи в «своем чину» были с правом решающего голоса на соборе... У собора с монахами-исповедниками за иконы была «одна душа». Благодаря участию в соборе множества монахов одобрение его деяний обеспечивалось во всей толще церковного мнения», – Карташев А.В., *Вселенские соборы*. «Республика», Москва, 1994, с. 494, далее – Карташев, *Вселенские соборы*.

<sup>134</sup> «Молодость преподобного Феодора совпала с годами злейшей иконоборческой деятельности Константина Копронима, по требованию ко-

только тех, кто получил посвящение от православного патриарха Германа, то есть иконопочитателя. Студиты привлекали мирян к Исповеди в монастыри именно тем, что монахи охраняли их от ереси. Феодор Студит был осужден императором Львом Армянином на изгнание. Он управляет учениками посредством писем, поставляет над ними 72 руководителя (можно представить себе масштабы студитского братства!). Сам Феодор Студит был пресвитером и монахом. Он был убежден, что монахи – это «соль земли» и «свет Византии», поэтому они имеют полное право вязать и решить, обращать от ересей народ, назначать епитимии. Феодор Студит, вслед за Дионисием Ареопагитом, считал монашество таинством<sup>135</sup>. Преподобный Феодор запрещал своей пастве общаться с еретиками и совершать у них крещение детей. Он полагал, что крещение могут совершать монахи или миряне, утвердившиеся в почитании икон. Профессор Смирнов указывает, что в одной из редакций Номоканона Иоанна Постника есть текст: «Господь наш Иисус Христос дал в помощь Закон христианам, как ангелов стражи поставил пророков, апостолов, патриархов, иереев для духовного научения, монахов же в свою очередь – для увещевания, для исповеди к ним с покаянием»<sup>136</sup>.

торого из храмов удалялись святые иконы, мощи, уничтожались фресковые и рельефные изображения... а православным запрещалось поклоняться иконам под страхом жестокого наказания. Одновременно было воздвигнуто кровавое гонение против византийских монахов, горячих и убежденных защитников иконопочитания, монастыри закрывались и разорялись... Преподобный Феодор был непосредственным свидетелем систематической и продолжительной борьбы Константина Копронима с представителями византийской ортодоксии и на его юную душу кровавые и жестокие гонения монахов произвели неизгладимое впечатление», – Соколов И.И., *Преподобный Феодор Студит и его церковно-общественная и богословско-литературная деятельность (исторический очерк)*, лекции по истории Греко-Восточной Церкви, т. 2. Изд. Олега Абышко. Санкт-Петербург, 2005, с. 212, 213, далее – Соколов, Лекции.

<sup>135</sup> См. Илларион (Алфеев), иеромонах, *Таинство веры (введение в Православное Догматическое богословие)*. «Братство святителя Тихона», Москва-Клин, 1996, с. 174, далее – Илларион (Алфеев), *Таинство веры*. См. также Смирнов, *Духовный отец*, с. 63, 64.

<sup>136</sup> Смирнов, *Духовный отец*, с. 418.

Тем не менее, профессор Алмазов дает другое объяснение причин перехода Исповеди в ведение монашествующих. Он пишет, что византийское белое духовенство нравственно пало и право принимать Покаяние было закреплено за монашествующими. Однако странно, что Исповедь, которая, по мнению А.И. Алмазова, всегда совершалась в Церкви пресвитерами, вдруг была отдана исключительно монахам по причине падения нравов женатого духовенства. Тем более, что сам Алмазов не приводит никаких свидетельств, никаких памятников, указывающих на массовость или частоту случаев такого падения белого духовенства. Падение нравов духовенства отмечает уже в IV веке свт. Иоанн Златоуст, что побудило его написать трактат «О священстве». Во времена Златоуста распространяется симония (продажа церковных должностей), которой подвержен епископат. В ту же эпоху на Западе на проблемы священства обращает свое внимание свт. Амвросий Медиоланский в своем труде «О должностях священнослужителей». Не только Трулльский Собор, но и предшествующие ему другие соборы, например, Халкидонский и соборы на местах, принимают меры к улучшению нравственного состояния духовенства, начиная с епископов и кончая дьяконами. Подробно эту тему исследует церковный историк А.П. Лебедев в своей работе «Духовенство древне-восточной Церкви»<sup>137</sup>. Версию о «духовном упадке» женатых священников поддерживает протопресвитер Александр Шмеман, ссылаясь на постановление Пято-Шестого Трулльского Собора (691 г.)<sup>138</sup>. Однако и в IV, и в последующих веках, вплоть до IX столетия, Таинство Покаяния оставалось в руках иерархического сана и не переходило в ведение монашествующих.

Наиболее достоверное суждение о причине перехода права принимать Исповедь к монашескому сословию, выдвигает С.И. Смирнов: «Так случилось, что простые монахи, монастырские старцы или духовные отцы признаны были

---

<sup>137</sup> См. Лебедев А.П., *Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века*. Изд. Олега Абышко, 2006. Параллельно с этим подвижники в своих сочинениях приводят примеры падения монашества: нарушение обетов целомудрия, нестяжательства и послушания.

<sup>138</sup> См. Шмеман Александр, протопресвитер, *Святая Святых*. Киев, 2004, с. 64-65, далее – Шмеман, *Святая Святых*.

официально православным патриархом, как носители апостольской власти ключей наравне с епископами и пресвитерами. Это произошло в первой четверти IX века в Константинопольском патриархате. Мера была временной, вызывалась нуждой и должна была подлежать отмене по миновании последней. Но в монашеской среде вследствие давнишнего антагонизма с иерархией истолковали ее в смысле уступки иерархического права монашескому классу. Мера эта принята была в интересах преследуемого Православия и только до православного собора. Но, насколько известно, ближайший православный собор (843 г., Торжество Православия) не воспретил этот антиканонический обычай, и монашество развило свою покаянную практику среди мирян очень широко, так что скоро она фактически вытеснила исповедь белых пресвитеров и епископов, которую совершали они в духе канонов...»<sup>139</sup>.

В поздневизантийскую эпоху Исповедь доверяется духовникам, которые избираются из среды монашества, принявшего пресвитерский сан. Епископы-монахи дают «зеленый свет» харизматикам в области Таинства Покаяния, но в то же время устанавливают контроль над ними в форме повелительных грамот. К сожалению, никто из исследователей не указывает точной даты, конкретного соборного решения Церкви, конкретного документа или имени архиерея, который начал выдавать такие грамоты. А.И. Алмазов считал, что грамота была составлена под влиянием Номоканона Иоанна Постника. Она употреблялась в двух изводах – кратком и пространном. В печати грамота появилась в составе евхология в кратком изводе (1692 г.). Также она находится в греческой Кормчей (Пидалион). Известен греческий чин поставления в духовника.<sup>140</sup> Впоследствии в Греческой Церкви

<sup>139</sup> Смирнов, *Духовный отец*, с. 419, 420; те же обобщающие выводы делает историк И.И. Соколов: «Византийские монахи служили современному обществу и в качестве духовников, обязанности которых вверялись преимущественно монахам, а также высших иерархических лиц. Еще со времен преподобного Феодора Студита высшие иерархические места стали замещаться преимущественно монахами, а не лицами из белого духовенства. Равно и епископские кафедры большей частью замещались монахами. Вообще монастыри были рассадниками высшего духовенства Византийской Церкви». Соколов, *Лекции*, т. 1, с. 42, 43.

<sup>140</sup> Алмазов, *Приложения*, т. 3, (приложение к т. 2), с. 35.

за иеромонахами, имеющими право исповедовать, закрепляются определенные округа (географические территории). Духовник-иеромонах округа живет при одной из церквей данного округа или в монастыре и во время постов совершает объезд приходов, принимая исповедь.<sup>141</sup> Попытка изменить вышеуказанную практику была предпринята на Востоке в XII столетии. Антиохийский Патриарх Феодор Вальсамон настаивал на том, что право «вязать и решить» связано не с монашеским постригом, а с иерархическим саном. Он пытался предоставить белым священникам право принимать Исповедь, но его реформа не имела успеха.<sup>142</sup> Все же к XV столетию обладание иерархическим саном в вопросе о праве принимать Исповедь имело определяющее значение: «Подобным образом и служение духовных отцов не должно вверять простым монахам, вовсе не имеющим рукоположения», – пишет блаженный Симеон Солунский<sup>143</sup>.

В землях южных и восточных славян греки не смогли в полной мере внедрить систему окружных духовников, которые были исключительно монахами. Алмазов приводит известный ему единственный чин: *Чин на поставление духовника*, взятый из сербского рукописного требника XV столетия. Этот чин практически повторяет греческий, в нем также указано, что духовник является иеромонахом<sup>144</sup>. Однако известно, что духовниками у южных славян становились и белые священники, что существует и поныне. Новые миссионерские епархии Константинопольского патриархата на территории восточных славян (Киевская Русь) получили уже готовую практику Тайной Исповеди, которая стала претерпевать видоизменения в силу тех особенностей, которые и являются предметом дальнейшего нашего исследования.

<sup>141</sup> См. Лебедев А.П., *История Греко-Восточной Церкви под властью турок*, кн. II. Изд. Олега Абышко, 2004, с. 281.

<sup>142</sup> См. Смирнов С.И., *Древнерусский духовник*. Москва, Синодальная типография, 1914, репр. GREGG INTERNASIONAL PUBLISHERS LIMITED, ENGLAND, 1970, с. 14, далее – Смирнов. *Древнерусский духовник*.

<sup>143</sup> Симеон, архиепископ Фессалоникийский, блаженный, *Сочинения*. СПб, 1856, с. 312, далее – Симеон блаженный, *Сочинения*.

<sup>144</sup> Алмазов, *Приложения*, т. 3 (приложение к т. 2), с. 35, 36.

## II

### ИСПОВЕДЬ В РУССКОЙ ЦЕРКВИ В XV-XVI ВЕКАХ

#### 1. ОРГАНИЗАЦИЯ ДУХОВНИЧЕСТВА В РУССКОЙ ЦЕРКВИ

В работе «Покаяние в Церкви и покаяние в католичестве» священномученик Илларион (Троицкий) благодарит А.И. Алмазова и С.И. Смирнова за то, что рукописные памятники, относящиеся к Исповеди, были серьезно ими исследованы и изданы в адаптированной форме: «Для нас эти старые рукописи бесценны потому, что они обветшали в руках древнерусских “духовных отцов”, в них запечатлелась древнерусская богословская мысль, древнерусская высоко-религиозная психология»<sup>145</sup>.

Профессор Смирнов утверждал, что пришедшее на Русь из Греции и Болгарии духовенство принесло с собой практически готовую дисциплину Покаяния. По мнению С.И. Смирнова, практика Русской Церкви призывала записывать и фиксировать различные чинопоследования покаянной дисциплины. Ученый полагал, что документальный материал, относящийся к исповедальной дисциплине, возникал скорее механически, в процессе «неосознанного творчества». М.В. Корогодина также не находит системы в составлении текстов. Остановок для переосмысления и анализа текстов вплоть до времени патриарха Никона не было. Даже во время Стоглавого Собора (1551 г.) в области Исповеди не проводилось никаких реформ. Однако литургическое творчество русских духовников вряд ли можно назвать неосознанным, ведь каждое столетие число исповедных текстов

<sup>145</sup> Илларион (Троицкий), *Без Церкви нет спасения*, с. 143.

росло, они редактировались с учетом изменений церковной и общественной жизни, мировоззрения людей и требований современной им культуры.

До XII столетия мы находим весьма малое число памятников, отражавших, каким именно образом происходила Исповедь в Русской Церкви. К наиболее известным источникам относятся: «Неведомых словес, изложено Георгием, митрополитом Киевским Герману игумену вопрошающему оному поведаящему»<sup>146</sup>, «Написание митрополита Георгия русскаго и Феодоса»<sup>147</sup>, «Правило митрополита Иоанна Второго», «Вопрошания Кирика»<sup>148</sup>, «Поучение (постановления) архиепископа Илии»<sup>149</sup>. По мнению Голубинского и Смирнова, известный Киевский митрополит Иоанн II († 1089 г.) не пользовался исповедным чином Иоанна Постника (возможно, не знал его), а принадлежал к тем греческим иерархам, которые еще стояли за более древнюю дисциплину Покаяния. То есть можно предположить, что митрополит Иоанн был одним из последних архиереев, которые признавали и практиковали Публичное Покаяние. О том, что в домонгольский период в Русской Церкви Покаяние было публичным, убедительных данных нет. Однако митрополит Иоанн утверждал, что частая Исповедь необязательна, она

<sup>146</sup> В хронологическом порядке приоритетное место занимает самый ранний из этих текстов *Неведомых словес изложено Георгием, митрополитом Киевским, Герману игумену вопрошающему, оному поведаящему*, сборник XV в., собран. Юдина Г.Г. (Ф 594), 1, л. 23-28 об., далее – *Неведомых словес*. Памятник был обнаружен в 1965 г. в рукописном сборнике епитимийно-канонического содержания, и в научную разработку он был введен только в 2001 г. – см. Турилов А.А., *Ответы Георгия, митрополита Киевского, на вопросы игумена Германа – древнейшее русское «вопрошание»*, сборник *Славяне и их соседи, выпуск 11 (Славянский мир между Римом и Константинополем)*. Изд. РАН Институт Славяноведения, 2004, с. 211, 225, далее – *Славянский мир*.

<sup>147</sup> *Написание митрополита Георгия русскаго и Феодоса*, XIV в., Моск. Синод. Библиот., 153, л. 292, 293 – далее *Написание Георгия и Феодоса*. См. Смирнов С.И., *Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины* (см. Смирнов, *Древнерусский духовник*), с. 39-41, далее – Смирнов, *Материалы*.

<sup>148</sup> *Вопрошания Кирика*, сборник нач. XVI в., собр. Никифорова Н.П., л. 14 об.-36, далее – *Вопрошания Кирика*. См. Смирнов, *Материалы*, с. 1-27.

<sup>149</sup> См. Смирнов, *Материалы*, с. 107-109.

необходима лишь при совершении особо тяжких грехов (прелюбодеяние, вероотступничество и убийство), в остальных случаях верующие могут причащаться без Исповеди<sup>150</sup>. Это говорит о том, что в XI веке ни в Греческой, ни в Русской Церкви еще окончательно не сложились жесткие правила, которые связывали воедино два таинства – Исповедь и Причастие. По всей видимости, учитывая миссионерский характер русской епархии Константинопольского патриархата, епископы главный упор делали на борьбу с язычеством и распространение христианской веры. Возможно, именно поэтому Причастие было частым, а обязательность Исповеди перед Причастием не всегда соблюдалась<sup>151</sup>. Эти скудные сведения все-таки дают нам основание сделать вывод о том, что древние воззрения на Таинство Покаяния все-таки продолжали существовать в Восточной Церкви вплоть до XI столетия и даже, как мы можем убедиться, проникли на Русь.

Тем не менее, главенствующее место в это время имела покаянная дисциплина, сложившаяся в монастырях Востока, которая была передана церквам южных славян. Болгарские священники, востребованные греками для миссии в Киевской Руси, принесли ее с собой, однако, как четко определяет С.И. Смирнов, у болгар были духовники, но не только монахи, как в Греции, а также и из среды белого духовенства. Причина простая – в миссионерских церквах не имелось достаточного количества монахов. То же самое произошло и в Русской Церкви, белые священники стали принимать Исповедь.

Проф. Смирнов говорит о том, что в Русской Церкви очень рано перестал существовать отдельный класс духовников и грамоты епископами выдаваться перестали. Интересен факт, что до сих пор требники Русской Церкви,

<sup>150</sup> См. Смирнов, *Древнерусский духовник*, с. 3-7.

<sup>151</sup> Проф. Смирнов ссылается на один из первых епитимийников «Некоторая заповедь» – Смирнов, *Материалы*, с. 28-31 (см. также *Правило с именем Максима*, Смирнов, *Материалы*, с. 51-54). Эта «Некоторая Заповедь» «содержит дозволение верующим причащаться еженедельно, очевидно, без предварительной Исповеди...» – Смирнов, *Древнерусский духовник*, с. 5.



которые переиздаются в наше время (в XXI в.), имеют в начале чина Исповеди статью, которая говорит о том, что священник не может принимать на Исповедь людей без разрешения, данного ему епископом в виде грамоты. Вероятно, происхождение этой статьи восходит к домонгольскому времени – иначе говоря, ко времени младенчества Русской Церкви, когда она еще пребывала в колыбели Византии и когда над ней еще довлел авторитет Греческой Церкви-Матери. Литургическая реформа митрополита Киприана конца XIV века не касается вопроса повелительных грамот. Русская Церковь до сих пор живет в соответствии с этой реформой, но никаких грамот священники, в том числе старообрядческие, не имеют. Предполагать, что данную статью внес патриарх Никон, который пытался устроить греческий ренессанс и сам же пострадал от рук греков, весьма ошибочно. Кроме того, мы не имеем об этом никаких письменных свидетельств. Очевидно, патриарх Никон об этом ничего не знал, иначе бы старообрядцы не преминули поставить ему в вину и это «нововведение».

Вопрос о том, когда же все-таки перестало существовать отдельное служение духовника, так и остается открытым. Нет славянских памятников, которые осветили бы эту тему, к тому же это еще и вопрос терминологии. В различных текстах по-разному называется священник, принимающий Исповедь. Так, например, в житии Даниила Переславского духовник именуется «духовным советником»<sup>152</sup>, в другом сборнике XV века – «муж духовный». Встречаются именованья «пастырь духовный», «покаяльный отец». По аналогии с Греческой Церковью духовники назывались и «игуменами».

В связи с существованием понятия игумена-духовника историк Голубинский строил свое предположение о том, что в Русской Церкви все-таки существовало особое служение духовников. Он утверждает, что игуменом на Руси называли иеромонаха, который служил в приходской церкви (не в монастыре). «В древнее время у нас допускалось, и было довольно обычно, чтобы священниками у приходских церквей

---

<sup>152</sup> Смирнов, *Древнерусский духовник*, с. 8, 9.

служили иеромонахи; если эти иеромонахи были вместе и духовниками для окрестного населения (в древнее время право духовничества давалось не всем священникам, а только достойнейшим и способнейшим между ними), то они назывались игуменами, игуменами-старцами; игуменам этим нарочито предоставлялось право постригать в монахи желающих монашествовать, именно – желающих монашествовать не в монастырях... что тогда было допустимо)<sup>153</sup>. Именно игумены имели право исповедовать в отличие от тех, которые этого права не получили и назывались «черные попы». Простонародное деление духовенства на «белое» и «черное» сохранилось до нашего времени. Сегодня это означает существование священников-иеромонахов («черное духовенство») и священников женатых («белое духовенство»). Поскольку в Греческой Церкви в то время Исповедь находилась исключительно в ведении монахов и существовало отдельное служение духовника, можно предположить, что у южных и восточных славян, как и у греков, избранный иеромонах имел грамоту от епископа, разрешающую ему исповедовать. Его авторитет перед народом был равнозначен авторитету игумена в монастыре, поэтому таких иеромонахов в Киевской Руси еще называли игуменами. Версия Голубинского подтверждается вышеуказанным фактом наличия в уставах Исповеди (рукописных, печатных, современных) статьи о том, что священник без грамоты епископа не может принимать Исповедь. Архимандрит Киприан (Керн) считал, что духовенство Киевской и даже Московской Руси имело эти грамоты и приводит их<sup>154</sup>, а профессор Смирнов придерживался мнения, что грамоты все-таки были, но перестали

<sup>153</sup> Голубинский Е.Е., *Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Лавра*. Сборник *Жизнь и житие Сергия Радонежского*. Москва, 1991, с. 15, далее – Голубинский, *Преподобный Сергий, Жизнь и житие*. Также: «У нас в период домонгольский и долгое время после, как и в Греции, не были духовниками все священники, а только некоторые, по избранию, особого назначения», – Голубинский Е.Е., *История Русской Церкви*, издание 2-е. Москва, 1914 т. 1, с. 456, далее – Голубинский, *История*.

<sup>154</sup> См. Архимандрит Киприан (Керн), *Православное пастырское служение (курс лекций по пастырскому богословию)*. Журнал Вечное, Париж, 1957, с. 139, далее – Киприан (Керн), *Православное пастырское служение*.

существовать очень рано и слово «игумен» было синонимом слова «духовник». Так, например, преподобный Сергий был пострижен игуменом Митрофаном. Игумен Митрофан, по мнению Голубинского, был одним из духовников-иеромонахов,<sup>155</sup> что позволило Голубинскому сделать вывод о существовании на Руси «класса духовника» в течение длительного времени. Другие ученые (Смирнов, Алмазов, Дмитриевский, Павлов) считали, что избранные духовники исчезли как «класс» уже к XII веку и не имели того же значения, что в Византии, где духовники имели определенные округа, (группу приходов, расположенных на определенной географической территории, подобных современным благочиниям). На Руси это оказалось невозможным ввиду больших расстояний между населенными пунктами и в силу суровых климатических условий. С.И. Смирнов также выдвинул гипотезу о том, что грамоты, которые вручались епископами Русской Церкви игуменам, давали им право исповедовать как монашествующих, так и мирян. Примером тому Феодосий Печерский, который был духовником своей братии, и в то же время к нему на Исповедь шли миряне, особенно люди знатного сословия. То есть, по гипотезе проф. Смирнова, духовнические грамоты выделяли из монашеской среды тех, которые имели право исповедовать мирян. Е.Е. Голубинский утверждал, что грамоты давались и приходскому монашеству. Версия же Смирнова по этому вопросу вызывает больше доверия, поскольку в позднее время мы находим достаточно много свидетельств, что право исповедования мирян, приходящих в монастыри, было ограничено для братии. Выделялись специальные народные духовники, которые в Синодальный период Церкви назначались настоятелями монастырей. В крупных монастырях, где осуществлялось активное паломничество, архимандрит назначал отдельного духовника для братии (одного или нескольких) и отдельного для мирян. Эта должность называлась «народный духовник». Она была весьма почетна среди про-

<sup>155</sup> «Одного из таких игуменов-старцев, по имени Митрофан, и нашел Варфоломей в каком-то из приходов, окружавших его пустыню, и привел его к себе, чтобы старец постриг его в монашество» – Голубинский, *Преподобный Сергий, Жизнь и житие*, с. 156.

чих монастырских должностей, на нее назначали священников высокого духовного звания и опыта<sup>156</sup>.

Можно предположить, что в Церкви Киевской Руси существовали оба эти подхода и что версии как Е.Е. Голубинского, так и С.И. Смирнова правомочны. Но вместе с тем, следы греческой практики все-таки обнаруживаются в юго-западной Церкви (Киевской митрополии) вплоть до XVII столетия: Киевский собор 1640 года указывал, что «попу, не знающему устава, не должно исповедовать». Возможно, это объясняется более тесными контактами православных в Литве и Польше с Константинопольской Патриархией, которой подчинялась Киевская митрополия. Проф. Алмазов находит два чинопоследования поставления в духовника. Первое, по определению самого Алмазова, появилось не ранее XVI века; второе – уже в XVII веке и было напечатано (по предположению ученого второй текст авторский). По всей видимости, текст принадлежит перу митрополита Лазаря (Барановича). Этот чин был отредактирован святителем Дмитрием Ростовским. Однако, как мы знаем из истории Русской Церкви, эти чины не получили распространения. В первом чине есть указание на грамоту, которая заключалась в самом тексте чинопоследования<sup>157</sup>. Также мы встре-

---

<sup>156</sup> В Гефсиманском скиту Троице-Сергиевской Лавры, в котором, в отличие от самой Лавры, имелся более строгий устав, территория была разделена на две части. Монастырь имел строгих аскетов, на территорию которых паломников не допускали. Другая же часть территории была предназначена для посещений паломниками. И там народные духовники принимали Исповедь мирян. Самым известным народным духовником конца XIX – нач. XX вв. в Гефсиманском скиту Троице-Сергиевой Лавры был преподобный Варнава. «Широкая известность иеромонаха Варнавы в народе побудила наместника Лавры архимандрита Антония утвердить его в звании народного духовника «Пещер» Гефсиманского Скита» – Георгий (Тертышников), архимандрит, *Преподобный Варнава, старец Гефсиманского Скита*. Изд. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996, с. 3, далее – Георгий (Тертышников), *Преподобный Варнава*.

<sup>157</sup> Алмазов, *Приложения*, т. 3 (приложение к т. 2), с. 36-38, также Алмазов, *Тайная Исповедь*, т. 2, с. 166-170. Вероятно, указание на повелительную грамоту от епископа к духовнику в печатном требнике имеет более позднее происхождение и юго-западные корни (митр. Лазарь (Баранович)). Но в Требнике митрополита Петра Могилы подобные отметки мы не находим.

чаем различные «поучения попам», в которых говорилось: «Аще не умеши учити, не стоит и принимати на Покаяние»<sup>158</sup>. Для истории Русской Церкви вопрос грамот духовникам остается открытым, однако ясно, что в домонгольский период духовенство все-таки следовало византийским образцам исповедной практики, где духовник должен был обладать опытом наставничества и духовной мудростью. Несмотря на исчезновение грамот, это воззрение продолжало существовать в Церкви Киевской и Московской Руси.

Итак, молодая Церковь Киевской Руси в качестве богослужебного устава первым получила Студийский Устав, по которому Исповедь совершается на утрени, начинаясь на 4-ой песни канона<sup>159</sup>. Эта монашеская традиция исповедовать во время утрени до сих пор сохраняется в некоторых монастырях и приходских храмах Русской Церкви. Именно по этому Уставу жил монастырь Феодосия Печерского, где Преподобный Феодосий был духовником братии и одновременно имел духовных детей среди мирян.

Ту же картину мы наблюдаем в более позднее время в монастыре преподобного Сергия – когда вокруг него образовалась группа подвижников и учеников, желавших подражать ему в подвигах, они просили поставить им в игумены самого преподобного Сергия. После рукоположения Сергий сразу становится духовным отцом всех подчиненных ему иноков. Все происходит по образцу древнего монастыря Византии. Когда братия умножилась, из среды учеников преподобного Сергия вышли опытные подвижники, и в 1381 году духовником Сергиевского монастыря стал преподобный Савва (впоследствии именующийся Саввой Звенигородским или Сторожевским по причине создания им в Звенигороде Сторожевского монастыря)<sup>160</sup>. И здесь все совершается согласно традиции византийского монашества. Преподобные

<sup>158</sup> Смирнов, *Древнерусский духовник*, с. 20.

<sup>159</sup> «На каждой утрени, в начале четвертой песни с хора выходит игумен, садится и принимает братьев на Исповедь и врачует каждого в отдельности соответственно его пользе» – *Устав внутреннего устройства Студийского монастыря*. Изд. Свт. Игнатия Ставропольского, Москва, 2001, *Правило 21*, с. 9, далее – *Устав Студийского монастыря*.

<sup>160</sup> См. *Троицкий Патерик, Житие Саввы Сторожевского*. Изд. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1896, с. 85, далее – *Троицкий Патерик*.

Пафнутий Боровский и Иосиф Волоцкий также были игуменами и духовниками в своих монастырях. Практика духовничества в монастырях Киевской и Московской Руси целиком повторяла греческую практику, даже напоминая ранневизантийскую эпоху, так как основатели монастырей и их первые руководители явно были люди, богатые духовными дарами. Они принимали священный сан и посох игумена по великому смирению<sup>161</sup>. К ним шли на Исповедь, их выбирали в духовники, но не потому, что они были начальниками монастырей и это соответствовало уставу, а потому, что само избрание этих подвижников игуменами было продиктовано исключительно тем, что они имели харизму. Ученики преподобного Сергия просили его быть руководителем монастыря не в смысле церковного администратора, а в смысле духовного вождя иноков. И в этом водительстве одним из главных средств была Исповедь. Известны случаи, когда иноки выбирали себе духовников из других монастырей, более того, искали духовников для всей монастырской братии<sup>162</sup>. И только собор 1667 года запрещает такой вольный выбор духовника для монахов. Он предписывает исповедоваться инокам у игумена или архимандрита своего монастыря или у общего духовника братии, выбираемого или назначаемого<sup>163</sup>.

Таким образом, в рассматриваемые нами XV-XVI века, и даже вплоть до XVII столетия, была большая свобода в выборе духовника в монашестве, где харизматический элемент имел решающее значение. Церковная власть не вмешивалась в духовническую практику внутри монастырей, не разрешалось только пребывание нескольких духовников в одном монастыре. Мы наблюдаем продолжение традиции византийского монашества. Ни в Киевской Руси, ни в Московской монахи не исповедовались «белым попам» и даже не причащались у них. На эту тему, к сожалению, имеется мало исторического материала и, соответственно, исследований. По всей видимости, никакого соборного постановления или древнего канона не существовало. Традиция приобрела

<sup>161</sup> См. Голубинский, *Преподобный Сергий, Жизнь и житие*, с. 44.

<sup>162</sup> См. *Житие Даниила Переславского, Троицкий Патерик*, с. 200, 201.

<sup>163</sup> См. Смирнов, *Древнерусский духовник*, с. 28.

форму некой заповеди, которая, разумеется, имела основанием практику. Русские литургисты и историки, за исключением Смирнова, обходят этот вопрос стороной. Его же версия такова, что Исповедь монаха перед белым священником была разрешена лишь в крайней нужде и в случае отсутствия духовника-монаха. Ученый ссылается на митрополита Киприана, который пишет игумену Афанасию: «Чернецам же не причащаться у мирянина попа, кроме великой нужды аще при смерти будет. Когда чернеца попа не будет, тогда мирянину попу покаяти и причастити дати». Далее Смирнов обращается к постановлениям Стоглавого Собора, составленным в форме ответов на злободневные вопросы. Здесь мы находим следующее: «В девичьих монастырях чернецам достоин ли от мирских попов приимати Святые Тайны?», и ответ Собора: «Достойно всякому священническому чину и иноческому от мирского священника причастится, кроме покаяния». Собор ссылается на некие правила: «Аще который священноинок или инок не примет Причастие от мирского священника, имущего жену, да будет проклят!» Это «кроме покаяния» указывает на полное запрещение белым священникам исповедовать монахов<sup>164</sup>.

Теперь рассмотрим, каким образом было организовано духовничество в приходах Русской Церкви. Несмотря на то, что с первых дней своего существования Русская Церковь органично восприняла монашество как неотъемлемую часть церковной жизни и уже в первое столетие в Киевской Руси монастыри становятся образцом аскетического подвига, все же основная форма церковной жизни была приходская.

Наряду с расцветом монашества в XV столетии – золотом веке Русской Церкви, основное место в церковно-административном устройстве этого периода занимал приход. Объясняется это географическими и климатическими условиями территории Московской Руси. Снега и бездорожье, а также необъятные просторы Руси не позволяли грекам создать на ее территориях модель духовничества по подобию поздневизантийского времени, с учреждением округов и

<sup>164</sup> Смирнов, *Древнерусский духовник*, с. 30.

окружных духовников. В Московской Руси еще более, чем в Киевской, села находились на значительном расстоянии друг от друга по сравнению с расположением поселений на Балканах. Естественно, никакой окружной духовник не мог бы осуществлять свою миссию в таких условиях. Это первое различие между Русской и Константинопольской духовнической дисциплиной. Русский приход максимально сосредоточивал в себе всю церковную жизнь. Например, маленький город Верей, бывшая столица удельного Верейского княжества, подчиненного Москве, во времена царя Иоанна Грозного насчитывал 16 церквей и один мужской монастырь на 5 000 населения<sup>165</sup>.

Можно привести множество подобных примеров с древнерусскими городами, такими как Ростов Великий, Суздаль, Псков, Ярославль и проч. Сегодня эти города известны всему миру как туристические центры, но обилие церквей в них не является исключением, особенно для рассматриваемого нами времени (XV-XVI веках).

В Московской Руси деревни, отстоящие друг от друга на десятки километров, имели отдельные храмы, то есть – отдельные приходы. Первые сокращения числа монастырей и приходов начнутся в эпоху Петра Первого. Екатерина Великая завершит эту реформу установлением духовных штатов, где будет регламентировано не только количество монастырей и приходов, но и строго определено количество насельников каждого монастыря и приходского духовенства. Регламенту были подчинены не только монастыри и храмы, но и все жители, так как они были приписаны к определенным церквам. Деление в городах производилось на кварталы, иногда учитывались гражданские сословия. Впервые появляется необходимость обслуживать несколько сел сразу одному священнику, и количество сельских приходов сокращается. Эти сравнения способствуют более четкому представлению картины XV-XVI веков, когда приходской храм и в городе и в селе был основным звеном административного

<sup>165</sup> См. Бурькин В.М., Лискин Ю.А., Сметнев Н.Н., *Быль и легенды земли Верейской*. Москва, 1997, с. 66.



устройства Церкви. Поэтому главным духовником народа на Руси в это время был приходской священник<sup>166</sup>.

Историки Церкви этот факт не оспаривали. Ясно одно, что белое духовенство в Русской Церкви, как и в церквях южных славян, получило право исповедовать. В XV-XVI веках именно «белые попы» явились тем духовным сословием, которому суждено было исполнить роль наставника и духовного отца народа. К монастырскому духовнику, авторитетному лицу на Руси, обращались в основном паломники. Как правило, это были люди весьма состоятельные из свободных сословий. Даже так называемые монастырские крестьяне исповедовались у приходских священников в своих селах. Надо отметить, что монастырские крестьяне – это не те крестьяне, которые проживали в непосредственной близости от монастыря, ведь монастыри в Московской Руси владели селами и даже целыми волостями (районами). Преп. Иосиф Волоцкий, выступая на соборе (1503 г.), настаивает на том, что русские монастыри должны иметь в собственности вотчины, села, поселения, имения и т.д.<sup>167</sup>

Победа иосифлян над нестяжателями состоялась как раз в этот период. Но монастыри, владевшие селами, не стремились обязательно менять приходское белое духовенство на монашествующее. Руководство монастырей, по объективным причинам, не имело возможности направлять своих монахов в сельские храмы в границах принадлежавших им сел. Во-первых, отсутствовало необходимое число иеромонахов, а во-вторых, эти имения (переданные в дар, выкупленные и проч.) иногда располагались на территориях различных епархий. Тот факт, что монастыри являлись по сути крупными землевладельцами, никак не сказывался на приходском духовенстве. Дело в том, что в то время существовала

<sup>166</sup> Современный ученый А.Н. Розов полагает, что «если считать православие неотъемлемой частью российской истории, то именно положительный тип священнослужителя заслуживает внимание исследователей. Его роль в формировании веры, культуры, духовности русского крестьянства до сих пор еще не получила должной оценки». Розов А.Н., *Священник в духовной жизни русской деревни*. Алетейя, СПб, 2003, с. 215.

<sup>167</sup> См. Карташев А.В., *Очерки по Истории Русской Церкви*. «Терра», Москва, 1993, т. 1, с. 452-456, далее – Карташев, *Очерки*.

система частного владения церквами<sup>168</sup>. Церкви, размещенные на монастырских землях, могли принадлежать иным хозяевам. Монастырь, владевший храмом (вне монастырской ограды), подобно помещикам, нанимал белых священников.

Интересен факт владения церквами по долям (третям, половинам), причем с правом купли-продажи и совершения иных сделок. Как вотчина, так и доли храма могли подвергаться любым вариантам имущественного распоряжения. Такая практика имела место как на Севере Руси, так и в Центре, о чем нам говорят акты купли-продажи (конца XVI столетия), заключенные вотчинниками<sup>169</sup>. Вотчинники считали церковь и то, что неразрывно имело к ней отношение (церковное имущество, иконы, ризы, богослужебные сосуды, облачения и проч., церковную землю и казну), своей собственностью. Храмы строились с целью иметь более удобный доступ к святыням и духовному окормлению. Кроме того, родовые богомолья становились источником непрерывных поминовений основателей церкви и их потомков. Нередко встречаются памятные доски на древних храмах с надписями, указывающими имена строителей церкви<sup>170</sup>. Западноевропейские путешественники XVI столетия, наблюдая обширное повсеместное строительство частных церквей, отмечали некий курьез русской религиозной жизни, а именно, что «высшим подвигом и украшением жизни человека» считалось строительство храма. «Самое благочестие измерялось тем, кто сколько выстроил церквей»<sup>171</sup>.

*Распространенная практика частного владения церквами не могла не сказаться на духовенстве и духовнической*

<sup>168</sup> «Е.Е. Голубинский установил, а недавно Б.Н. Флоря подтвердил существование владельческого отношения к храмам и их имуществам в Древнерусском государстве и в Северо-Восточной Руси в XIII-XVI вв. как со стороны частных лиц, так и со стороны светской власти. Е.Е. Голубинский усматривал генетическую связь между этим правом на русской почве и византийским ктиторским правом». Стефанович П.С., *Приход и приходское духовенство в России в XVI-XVII вв.* «Индрик», 2002, с. 41, далее – Стефанович, *Приход*.

<sup>169</sup> Лихачев Н.П., *Сборник актов, собранных в архивах и библиотеках*. СПб, 1895. Вып. 1, с. 22.

<sup>170</sup> См. Стефанович, *Приход*, с. 45.

<sup>171</sup> Рушинский Л.П., *Религиозный быт русских по сведениям иностранных писателей XVI-XVII вв.* Москва, 1871, с. 61.

дисциплине, в частности. Отношения между владельцами церкви и духовенством строились на договорной основе. Как указывает митрополит Макарий («История Русской Церкви»), а также историк П.С. Стефанович («Приход и приходское духовенство в России XVI-XVII вв.»), эти отношения практически не регулировались ни духовной, ни, тем более, светской властью, вплоть до второй половины XVII столетия. Стоглавый Собор в своих постановлениях пытался скорректировать договорные отношения между владельцами и духовенством. Собор постановил устраивать при архиерейских кафедрах училища с целью повышения уровня образования духовенства, поставляемого на приходы. Итак, фактор образованности становился неким условием утверждения клирика для служения в той или иной церкви (Стоглав, главы 25, 26, 41)<sup>172</sup>. К сожалению, это постановление не исполнялось. Невзирая ни на что, хозяева церкви приводили к архиерею своих безграмотных ставленников и «били челом поставить их в попы». Нередко владельцы церквей торговали местами духовенства (священника, дьякона, пономаря), от неугодных «попов» владельцы избавлялись<sup>173</sup>. Система частного владения церквами, конечно, оставила негативный отпечаток в духовнической дисциплине, о чем мы продолжим разговор позднее.

В рассматриваемый нами период духовенство являлось весьма многочисленным сословием. Приходские «белые» священники составляли большинство из числа духовников на Руси, и в этом наблюдается резкое различие между практикой духовничества в Русской Церкви, сложившейся к XV-XVI векам, и греческой практикой. Но и внутри самой

---

<sup>172</sup> Макарий (Булгаков), митрополит, *История Русской Церкви*. Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, Москва, 1986, книга 4, т. 8, с. 97, далее – Макарий (Булгаков), *История*.

<sup>173</sup> «Ставленнические дела показывают, что владельцы частных церквей в случае недовольства священником не стеснялись просто отказать ему от места, либо просили епархиальную власть об отставке, обвиняя его в дурном поведении и невнимании к своим обязанностям. Архиереи, хотя понимали, что эти обвинения могут быть надуманными, но предпочитали не идти на конфликт со строителями и вкладчиками церквей, многие из которых к тому же были люди знатные и могущественные» – Стефанович, *Приход*, с. 57.

Церкви на Руси также были различия, которые можно охарактеризовать, как различия по географическому признаку. На севере Руси села отстояли друг от друга на значительном расстоянии (20-50 километров), в районах гор. Архангельска (до 1596 г. – Новые Холмогоры) расстояния между поселениями достигали 100 и более километров. То же самое происходило в XVI веке при завоевании Сибири Ермаком. Первые казачьи станицы исполняли функции крепостей, располагавшихся на столь же значительном расстоянии. На севере Руси и затем в Сибири приходской священник в пределах своего прихода был духовником всех своих пасомых, даже если кто-то из них и желал найти себе иного духовника, то не имел такой возможности.

Отличительную особенность составляла ситуация, сложившаяся в городах – городское духовенство было чрезвычайно многочисленным. Интересно впечатление венецианского посла Марко Фоскорина, посетившего Москву в 1557 году: «У них два разряда священников: одни у них переходят с места на место и ведут более свободный образ жизни, подобно нищенствующим францисканцам и доминиканцам; другие же, приняв Устав святого Василия, придерживаются более строгой жизни, ибо им навсегда воспрещено переступить порог своего жилища, за исключением случаев крайней жизненной необходимости; они живут в уединенных местах, предаваясь умерщвлению плоти и созерцанию»<sup>174</sup>. Итальянский посол подметил наряду с обилием монашествующих бросающееся в глаза явление – духовенство, не закрепленное за каким-либо приходом. Действительно, кроме священников, которые служили в городских храмах, были так называемые «безместные» или «крестцовые попы»<sup>175</sup>. Кроме того, митрополит Макарий указывает, что в

---

<sup>174</sup> *Иностранцы о древней Москве (Москва XV-XVII вв.)*. «Столица», 1991, с. 54.

<sup>175</sup> «Свое название эта группа священнослужителей – наиболее многочисленная в Москве (хотя она существовала и в других городах) – получила изначально по той причине, что они нанимались служить в «крестовых палатах» или просто у «крестов» (в особых комнатах с иконами и крестами) в богатых домах, хотя позднее «крестцовыми» стали называть вообще всех священников, собиравшихся на «крестец», то есть на площадь, где они заключали сделки и нанимались к богослужению.

больших городах находились архиерейские кафедры, куда из разных мест стекалось духовенство по разным вопросам. Многие проживали в этих городах довольно долго и естественно искали возможность заработать себе на жизнь. Такие священнослужители должны были являться к тиуну (подобие современного секретаря епархии), который выдавал свидетельства на месяц или более. Свидетельство означало, что священники могут наниматься на крестцах<sup>176</sup>. Таким способом церковная власть пыталась бороться с негативными явлениями, связанными с безместным духовенством<sup>177</sup>.

Многочисленность городского духовенства и существование безместного объясняется вовсе не наличием небольшого числа жителей в городах. Основное население Московской Руси сосредоточивалось в деревнях, но количество духовенства в городах значительно превышало численность их сельских коллег в пересчете на душу населения. То есть приход сельского пастыря по числу прихожан во много раз превышал городской приход. Городские жители на Руси, как правило, были людьми свободного сословия: удельные князья, бояре, купцы, служивые люди, ремесленники, их челядь. Дело обстояло так, что в одном храме сразу могли находиться три, пять, десять и даже пятнадцать священников<sup>178</sup>.

Это было духовенство, либо покинувшее свои места без соответствующих архиерейских грамот, либо и формально безместное, которое нанималось служить в дома, приделы, домовые или просто частные церкви на любых подходящих условиях и которые в силу «гулящего» образа жизни отличалось свободой нравов» – Стефанович, *Приход*, с. 66-67.

<sup>176</sup> В Москве на Ильинской улице располагался поповский торг. См. Макарий (Булгаков), *История*, книга 4, т. 8, с. 99.

<sup>177</sup> «Стоглавый собор постановил, впредь все приезжие архимандриты, игумены... священники и дьяконы должны отправляться к митрополичьему тиуну; тиун должен рассматривать, имеют ли они грамоты ставленные, благословенные и отпускные и по каким делам приехали в город... Если у кого грамот не будет, знамен (свидетельств) не выдавать... Если приехавшие начнут служить без знамен... быть им под запрещением по правилам» – Макарий (Булгаков), *Стоглав*, гл. 69, *История*, книга 4, т. 8, с. 99, 100.

<sup>178</sup> «В Московский период храмы строились беспрепятственно. Приходы были очень мелки. Например, пятнадцать дворов – уже был храм. У одной церкви прихожан было пятнадцать дворов, в другой – шесть». Смирнов, *Древнерусский духовник*, с. 34.

Такое количество священников объяснялось делением прихожан на духовные семьи того или иного священника. Итак, один знатный человек со своим домом (домочадцами и слугами) составлял большую покаянную семью.

Богатые сословия содержали храмы, строили их нередко ради тщеславия. И сами храмы воздвигались с несколькими приделами. Например, в Москве и ее окрестностях даже по сей день сохранились храмы досинодального периода, построенные на месте деревянных церквей, которые имеют много престолов или несколько названий<sup>179</sup>. Как правило, это исторические названия, перекочевавшие с давних времен. В отличие от храмов католических, где большинство дополнительных престолов расположено вокруг центрального алтаря, дополнительные престолы в русских церквях всегда строились с дополнительным помещением, как бы с маленькой церковью. Богатые прихожане всецело владели этими приделами и целыми церквями, нарекая их в честь своих «именных святых»<sup>180</sup>. Бояре брали на содержание безместное духовенство. И само это духовенство возникло, в большей степени, по вине боярского сословия, потому что такие духовники нередко теряли свои места именно из-за ссор со своими духовными детьми; или же знать меняла место жительства, и духовник скитался по различным церквям до тех пор, пока не находил новое семейство.

Конечно, на фоне обилия духовенства у городских прихожан был широкий выбор духовников. Здесь мы видим иную практику в отличие от приходов северной Руси. И прихожанин свободен в выборе духовного отца, и духовный отец может избрать и составить духовную семью по своему усмотрению.

В русских селах средней полосы и юга Руси, в казачьих поселениях на Дону мы наблюдаем нечто среднее между практикой северных областей и практикой городских приходов. Эти села были весьма многочисленны, и, как правило,

<sup>179</sup> Москва. Храмы. Энциклопедический справочник. Изд. Московская Патриархия, 2003, с. 70, 114, 142, 143, далее – Москва. Храмы.

<sup>180</sup> Теперь кажется совсем непонятным: как один престол мог быть назван в честь святых, живших в разные эпохи и имевших разное почитание, а также дни поминовения в святцах.

в храме служили два, иногда три священника. Обычно это были люди, связанные родственными узами (отец и сын или отец и зять)<sup>181</sup>. Иногда в больших селах было два храма: один большой – для всех и храм-часовня в имении. Священник «барского» храма по отношению к крестьянам исполнял лишь вспомогательные функции, главной его пастырской заботой был барин, его семейство и челядь. Разумеется, это духовенство более других зависело от патронов церквей<sup>182</sup>. Церковная власть в России описываемого времени вообще не ставила сколь-либо серьезного ограничения священникам принимать на Исповедь прихожан. В сельских церквях, где были два священника, прихожане могли выбирать – к кому приходить на Исповедь, иногда они ходили к попу соседнего села. В городах храмы стояли весьма близко друг от друга. Такое расположение сохранилось и в более позднее время, когда храмы стали возводиться из камня. Так, например, в центре Москвы до сего времени сохранилось около 200 церквей<sup>183</sup>.

Что касается поиска духовника, учитывая, что для богатых сословий и городских жителей выбор духовников был широк, протопоп Сильвестр пишет в «Домострое», что подобает искать отца духовного доброго, боголюбивого, благоразумного, а не потаковника (потакающего прихотям духовных детей) и пьяницу, ни сребролюбивого, ни гневливого<sup>184</sup>. Здесь мы видим, что в рекомендациях о выборе духовника не говорится, что он должен быть из своего прихода или из монастыря, или из своей деревни, то есть территории поиска не ограничиваются. Выбор предполагается исключительно по нравственным критериям, и для женатых священников не было территориальных ограничений в выборе духовных чад. В сборниках Чудова монастыря Кремля (XV-XVI вв.) сказано, что духовник не может принимать на Ис-

<sup>181</sup> Стефанович, *Приход*, с. 77.

<sup>182</sup> Там же, с. 47, 57.

<sup>183</sup> *Москва. Храмы*.

<sup>184</sup> *Домострой*, сборник, *Древнерусская Литература*, перевод В.В. Колесова 1986. Москва, Школа-Пресс, 1993, гл. 14, с. 219, далее – *Древнерусская Литература*.

поведь своего прежнего духовника<sup>185</sup>. Традиционно не было принято в священнической среде исповедовать собственных жен и родителей. Эта традиция восходит к более древнему времени и, очевидно, не родилась на Руси, а пришла из Греческой Церкви. Существовал ли по этому вопросу соборный канон, русским исследователям не известно. Вот что говорится об Исповеди священником своих родственников в «Цветнике», произведении XVI столетия, который цитирует проф. Смирнов: «Да стоит попу приимати тестя, тещу, брата и весь род свой, априч жены своей по нужде принять отца и мать»<sup>186</sup>.

Профессор Смирнов считает, что, несмотря на искажения в духовной дисциплине, авторитет пастыря Церкви был высок. Древнерусский духовник был убежден, в своей великой ответственности перед Богом за духовных детей и рисковал погибнуть с нераскаянными чужими грехами или по своей неопытности. Поэтому некоторые наставления приписывали духовнику предварительно беседовать с исповедниками «прежде Исповеди», чтобы он мог убедиться – пришел ли человек на Исповедь с искренними намерениями и может ли сам духовник помочь ему. В древнерусской литературе есть несколько «вопрошаний», которые упоминались выше. Самое знаменитое из них «Вопрошания Кирика»: этот текст был составлен в XII столетии, но продолжал быть популярным в Московской Руси. Его постоянно переписывали, редактировали, и его можно назвать первой «настойной книгой священнослужителя», которая являлась в течение нескольких столетий учебным пособием для молодых священников и важным подспорьем даже для опытных духовников. Об этом произведении мы еще поговорим более

<sup>185</sup> Сборник Чудова монастыря XV-XVI вв., цит. Смирнов, там же, с. 35. Очевидно, речь идет о неких крайностях, как, например: священническом запрете или снятии сана (в случае если духовный отец впал в немилость по отношению к власти, пострижен в монахи и сослан в монастырь, или отправлен в иную ссылку, или заключен в тюрьму). В таком случае его бывший духовный сын священник не имел права принимать у него Исповедь. Однако эта норма регулировала отношения сугубо между клириками и не влияла на взаимоотношения мирян и духовника.

<sup>186</sup> *Цветник XVI в.*, цит. Смирнов, *Древнерусский духовник*, с. 36.



подробно. Сейчас же можно отметить, что Новгородский архиепископ Нифонт, которого вопрошал Кирик, призывает принимать на Исповедь даже слабовольных тяжких грешников (пьяниц и блудников), имея, хотя и слабую, надежду на их исправление<sup>187</sup>. Но бывало, что и священник признавал себя грубым и несмышленным, оказывался не в состоянии облегчить совесть исповедника. Тем не менее, священник не мог отталкивать от себя людей, которые стремились попасть на Исповедь именно к нему. Он мог объявить две причины, по которым не может их принять: «по своей худости» или «по ослушанию» чада. Как правило, городские священники составляли «покаяльные семьи». Исповедники, входящие в эту семью, назывались «духовными чадами» или «душевными чадами». Священник по отношению к ним также именовался «покаяльным отцом», «душевым отцом» или «духовным отцом».

Как уже было отмечено, в деревне священник был духовником всего прихода. Здесь исчисления шли не по количеству людей, а по числу дворов, в больших селах дворов могло быть несколько сотен. Преподобный Авраамий Смоленский (XIII в.), к коему на Исповедь ежедневно шли толпы горожан и даже городские священники, был духовником этого множества людей<sup>188</sup>. Подходы к составлению покаянных семей принципиально не изменились и к середине XVII столетия. За 30 лет священства у протопопа Аввакума была покаянная семья числом от 500-600 человек<sup>189</sup>.

Нельзя сказать, что какая-то группа духовников имела привилегию исповедовать представителей высших сословий. Мы уже говорили о том, что городские духовники, даже те, которые жили при домах воевод, князей и бояр, были духовными наставниками не только «благородных особ», но и их слуг. Они могли принимать на Исповедь людей разного звания, на что князья и бояре никак не влияли. И церковная власть не ограничивала духовников в праве исповедовать их чад по сословному признаку. Правящие и удельные князья, а

<sup>187</sup> См. *Вопрошания Кирика*, см. Смирнов, *Материалы*, с. 2-3.

<sup>188</sup> См. *Жития всех святых*, составитель свящ. Иоанн Бухарев. ПСБИ, Москва, 2001, с. 482.

<sup>189</sup> *Из жития протопопа Аввакума, Древнерусская литература*, с. 255.

также именитые бояре имели обычай ходить на Исповедь к знаменитым подвижникам своего времени<sup>190</sup>. Князя приглашали подвижников в свои княжества и строили для них монастыри. Так, например, Ферапонтов Лужецкий монастырь в Можайске возник, когда князь Можайский Андрей Дмитриевич пригласил к себе в удел преподобного Ферапонта Белозерского<sup>191</sup>. Но «не гнушались» князя и белыми попами. Великий князь Дмитрий имел любимого духовника – попа Митяя (Михаила), которого готовил в митрополиты, ожидая кончины святителя Алексия, и с этой целью даже принудил его постричься в монахи. Профессор Карташев приводит летописную характеристику отношений с этим духовником Митяем: Князь, «любяще Митяя зело, такоже и бояре его... прихожаху к нему на дух бояре и вельможи... бысть отец духовный всем боярам старейшим»<sup>192</sup>.

Итак, мы видим, что у великих и удельных князей, а также бояр духовниками могли быть как монахи, так и «белые священники», иногда даже несколько духовников одновременно. Впоследствии у государей такая традиция сохранялась. Например, Иван Грозный имел духовниками протопопов Благовещенского собора Феодора Бармина (1547-1548 гг.), который затем постригся в Чудовом монастыре, и Андрея (впоследствии ставшего Афанасием, митрополитом Московским), а также попов Симеона и знаменитого Сильвестра. Последний был, можно сказать, главным духовником (при Федоре и Андрее). К ним примыкал, вероятно, и коварный Евстафий – поноситель священномученика Филиппа, сопровождавший Грозного в походе на Великий Новгород.

Правление Иоанна Грозного отмечено драматическими событиями в русской истории, но представлять средневековую Русь только в мрачном свете – ошибочно. Возникает во-

<sup>190</sup> Например, преп. Савва Сторожевский был духовником удельного князя Юрия Дмитриевича Звенигородского. См. *Троицкий Патерик*, с. 85; преп. Мартиниан Белозерский был духовником великого князя Василия Васильевича Темного. *Житие преп. Мартиниана Белозерского*, сборник *Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские*. «Глагол», СПб, 1993, с. 257, 259, далее – *Преподобные*.

<sup>191</sup> См. *Житие преп. Ферапонта, Преподобные*, с. 227-231.

<sup>192</sup> Карташев, *Очерки*, с. 324.

прос – на какой же почве расцвел сонм святых подвижников? Здесь, несомненно, имеет смысл сказать о русском старчестве, ведь именно старчество явилось примером и плодородной почвой для развития духовничества на Руси.

XV-XVI века представляют для нас интерес в смысле монашеской свободы. В преддверии золотого века русской святости «в сороковых годах XIV века совершились три знаменательных события: из Московского Богоявленского монастыря вызван был на церковно-административное поприще скромный сорокалетний инок Алексий; тогда же один двадцатилетний искатель пустыни, будущий преподобный Сергий в дремучем лесу поставил маленькую деревянную келью с такой же церковью, а в Устюге у бедного соборного причетника родился сын, будущий просветитель Пермской земли преподобный Стефан»<sup>193</sup>. Священник Павел Флоренский пишет: «Великое не возникает случайно и не бывает капризной вспышкой»<sup>194</sup>. А Георгий Федотов заметил весьма важное различие между монашеской жизнью на Руси в домонгольский период и в XIV-XV веках: монастыри Киевской Руси основывались в городах или в их окрестностях. Это обстоятельство не смущало ни самих подвижников, ни властителей. Петр Иванов говорит о Киевском периоде, как о младенчестве Русской Церкви<sup>195</sup>. В то же время это младенчество чрезвычайно благодатно: Русская Церковь еще не понесла своего креста, и монастыри во многом разделяли апостольское служение – обращение в христианство восточных славян. Крестноношение Русской Церкви начинается с Батыева нашествия. Несмотря на то, что Церковь в политическом и в административном отношениях не претерпевала явных гонений, ее паства страдала от насилия – угнеталась и уводилась в плен, нередко принимая мученичество за Христа.

---

<sup>193</sup> Ключевский В.О., *Значение преподобного Сергия Радонежского для русского народа и государства, речь по случаю 500-летия со дня кончины преп. Сергия*. «Богословский Вестник», Сергиев Посад, 1892, с. 195.

<sup>194</sup> Флоренский Павел, священник, *Собр. сочинений*, т. 1. *Статьи по искусству*. Париж, 1985, с. 71.

<sup>195</sup> Иванов, *Тайна святых*, с. 359-443.

XIV и XV столетия стали для Московской Руси эпохой жесточайшей борьбы с Ордой и Литвой и, конечно, с феодальной раздробленностью. Как было отмечено ранее, в этот исторический период возникает новый религиозно-политический идеал «Москва – Третий Рим». Русская Церковь в симфонии с государственной властью поддалась соблазну устроить «земное царство» в форме теократического государства. Монастыри в городах были весьма многочисленны и обласканы княжеской милостью, Церковь расширяла свое влияние и землевладения. Для тех же, кто желал Евангельского огня, не было места в этом Третьем Риме. Как и монахи IV столетия, русские подвижники устремляются в пустыню, в дикие леса. Образно говоря, в то время Бог водительствовавал Русской Церковью как бы из чащи леса. Вместе с духовничеством Русская Церковь восприняла от Церкви Матери и традицию старчества, как ярчайшее свидетельство проявления жизни Духа в Церкви. Редактор и составитель книги «Великие русские старцы» игумен Аристарх (Лоханов) начинает историю русского старчества с преподобного Нила Сорского (XV век). Такая хронология старчества вызывает недоумение. Характеристика, данная игуменом Аристархом преподобному Нилу, следующая: «На Святой Горе он учился у афонских старцев аскетической жизни, умной молитве, хранению сердца и трезвению ума. Вернувшись на Русь, преподобный Нил основал скит с уставом, в котором выразились многие его представления о духовном делании»<sup>196</sup>. В этой емкой характеристике автор рисует нам портрет типичного исихаста, обретшего духовный опыт на Афоне. Получается, что старчество в представлении автора равнозначно исихазму. О движении исихастов на Руси прекрасную книгу написал И.М. Концевич<sup>197</sup>. Он приводит мнение другого автора, доктора философии Игоря Смолича, который в труде «Жизнь и учение старцев» о самобытности русской святости пишет: «Созерцательные

<sup>196</sup> См. *Великие русские старцы*, составитель игумен Аристарх (Лоханов). «Новая книга» и «Ковчег», 2000, с. 10.

<sup>197</sup> Концевич И.М., *Стяжание Духа Святаго в путях древней Руси*. Издательский отдел Московской Патриархии, 1993, с. 9, далее – Концевич, *Стяжание Духа*.

переживания не входят в сущность русских аскетов за исключением некоторых русских святых, среди которых редко находятся мистики»<sup>198</sup>.

Таким образом, мы обнаруживаем два полярных мнения: Смолич полагает, что русское старчество лишено мистики, а игумен Аристарх связывает историю русского старчества именно с традицией исихазма. Несмотря на то, что сам Концевич посвятил свою книгу сугубо исследованию исихазма на Руси, его позиция по отношению к старчеству восходит к древнему монашеству, к моменту зарождения этой традиции.

Действительно, ошибочно было бы увязывать старчество исключительно с исихазмом. Несомненно, рассвет исихазма в Византии повлиял на Русскую Церковь: современники преподобного Сергия, его ученики и собеседники, такие как Сергий Нуромский, Павел Обнорский, Сильвестр Обнорский, Ефимий Суздальский, были созерцателями. XIV век знает подвижников и незнакомых со своим современником, преподобным Сергием Радонежским. Среди них – Арсений Коневский, преподобный Пахомий Нерехтский. Одновременно с Сергием и независимо от него приходит на Валаам другой преподобный Сергий: приблизительно в то же время в Каргопольских лесах основывает свою Челмскую обитель преподобный Кирилл; уроженец гор. Владимира святой Пахомий († 1384 г.) основал в Костромских лесах Нерехтский монастырь<sup>199</sup>. Святитель Моисей Новгородский, как и святитель Кирилл Туровский, относился к типу архиереев-подвижников. Он также жил в традиции старчества.

Эпоха, рассматриваемая нами (XV-XVI вв.), необычна в смысле святости и старчества. Мысль Концевича о том, что XIV-XV века на Руси целиком проходят под знаком Византии и ее влияния, представляется не совсем оправданной. Именно в XV столетии Византия пала, ее политическое влияние было равно «нулю». Что же касается влияния духовного, то стоит сказать следующее: монашество в XV сто-

<sup>198</sup> Смолич, *Жизнь и учение старцев*, цит. по Концевич, *Стяжание Духа*, с. 9.

<sup>199</sup> Федотов Г.П., *Святые Древней Руси (X-XVII ст.)*. Париж, 1985, с. 130, 131.

летию формируется из двух источников. Первый – путешествующие на Восток подвижники, возвращаясь на Русь, приносят с собой идеал созерцательного монашеского делания, возрожденного паламитами<sup>200</sup>. Второй источник – это внутренние силы Русской Церкви, которые явили великого подвижника Сергия Радонежского и плеяду его учеников<sup>201</sup>. Церковный историк и духовный писатель А.Н. Муравьев пишет о неизвестных отшельниках Вологодской земли: «Прежде, однако, нежели ученики и собеседники Сергиевы погрузились в глубину Севера, более, нежели за сто лет, образовалась уже на каменном острове Кубенского

<sup>200</sup> Преп. Нил Сорский († 1508 г.) со своим учеником Иннокентием Кормельским († 1521 г.) совершили путешествие на Афон, как некогда преп. Антоний Киево-Печерский. См. Концевич, *Стяжание Духа*, с.163, 164; Греки-паламиты, пришедшие на Русь, такие как архиепископ Дионисий Святогорец, преп. Кассиан Углический, сербы преп. Савва Крыпецкий и преп. Пахомий Радонежский. См. Николай Ненароков, священник, вступительная статья *Оптинское старчество и его истоки*, сборник *Преподобные старцы Оптинские. Жития и наставления*. Изд. Свято-Введенская Оптина Пустынь, 2001, с. 17.

<sup>201</sup> Византологи склонны видеть во всем позитивное влияние изучаемого ими любимого предмета. Протопресвитер Иоанн Мейендорф полагал, что исихазм преподобного Сергия Радонежского берет начало непосредственно от греков. Отец Иоанн ссылается на личную переписку преподобного Сергия и патриарха Константинопольского Филофея – исихаста и ученика святителя Григория Паламы. Кроме того, он пишет, что игумен Сергий был близким сотрудником митрополита Киприана, исихаста. Эта гипотеза зиждется на сведениях из жития преп. Сергия, где отмечается, что святой получил дары от Константинопольского патриарха. Однако историк Е.Е. Голубинский опровергает факт личной переписки Радонежского подвижника с греческим патриархом, тем более по вопросам исихазма. Версия проф. Голубинского такова: если и существовала связь, то не между игуменом Сергием и патриархом Филофеем, а между последним и митрополитом Алексием, и опять же не относящаяся к практике исихазма, а для утверждения в монастыре преп. Сергия общежительного устава. Необходима была санкция высшего иерарха и, в каком-то смысле, его поддержка на установление этого общежития, т.к. в Русской Церкви ко времени митрополита Алексия общежительных монастырей не существовало. Что касается соратничества, опять-таки на основе исихазма, преп. Сергия и митрополита Киприана, то его, в принципе, не могло быть. Мы знаем, что преп. Сергий выполнял поручения святителя Алексия, касающиеся даже межгосударственных отношений (мирить князей) и последний желал видеть в преподобном своего преемника. История же митрополита Киприана весьма драма-

озера, в пределах Вологодских, своя знаменитая обитель, Спасо-Каменная, по имени храма и острова, и сделалась матерью многих других в окрестностях озера. Удельный князь Глеб Белозерский, плывя по озеру, бурею занесен был на сей каменный остров и с изумлением обрел там долголетних отшельников, давно уже спасавшихся от мира и людей»<sup>202</sup>. Среди русских исихастов были подвижники, сохранявшие эту практику от отцов Киево-Печерской Лавры<sup>203</sup>. Выходцем из Киево-Печерского монастыря был также преподобный Стефан Махрицкий – «собеседник» Сергия. Другой, переселившийся из Киева, отшельник святой Дионисий выкопал себе пещеру на берегу Волги, близ Нижнего Новгорода.

XVI век продолжает традицию предыдущего столетия, но знаменитый спор «стяжателей» и «нестяжателей», окончившийся в пользу первых, уже к концу XVI столетия пошатнул авторитет созерцательного монашества в глазах общества. История также знает драматические примеры, когда крестьяне, восставая против монастырских владений, обрушивали свой гнев на аскетов-отшельников, которые к этим владениям не имели никакого отношения<sup>204</sup>. Несмотря

тична. Он приехал на Русь, когда Сергий был уже известным подвижником, и действительно письменно обращался к нему, взывая о помощи в тяжелые минуты, когда был гоним. И здесь ему было совсем не до бесед об исихазме. См. Мейендорф Иоанн, протопресвитер, *Духовное и культурное возрождение XIV в. и судьбы Восточной Европы*, авторский сборник *Православие и современный мир. «Лучи Софии»*, Минск, 1995, с. 40, далее – Мейендорф, *Православие*; также см. Голубинский, *Преподобный Сергий, Жизнь и житие*, с. 166 -167, 175, 184, 185; Зайцев Б., *Преподобный Сергий Радонежский. Жизнь и житие*, с. 225.

<sup>202</sup> Муравьев А.Н., *Русская Фиваида на Севере (1855)*. «Паломник», Москва, 1999, с. 30.

<sup>203</sup> «Брат! Сидя в безмолвии, соберись с мыслями...» – святитель Симон Владимирский и Суздальский († 1226 г.), бывший Киево-Печерский инок. *Послание к Поликарпу Печерскому черноризцу, Печерский Патерик XV в.* Собрание Румянцева, 305, л. 132-167. См. *Киево-Печерский Патерик, по древним рукописям в переводе на русский язык*. Киев, 1893, с. 18.

<sup>204</sup> Так были убиты преподобные Адриан Андрусовский († 1549 г.) и Адриан Пошехонский († 1550 г.), Агапит Маркушевский (1578 г.); преп. Нил Столбенский († 1554 г.) спасся из подожженного вокруг его кельи леса. Позднее были убиты преподобные Симеон Воломский (1613 г.), Иов Ущельский (1628 г.). См. Концевич, *Стяжание Духа*, с. 171.

на то, что старчество в истории превратилось в традицию с определенными характеристиками, эта традиция – не устав. Старчество в первую очередь – это дар Божий.<sup>205</sup>

В первой главе мы говорили об одной из отличительных особенностей старчества – учительстве. Уже тот факт, что житие Авраамия Смоленского († 1220 г.) написано его учеником Ефремом, говорит о том, что он имел учеников. Преподобный Герасим Вологодский († 1178 г.) сам учился «под руководством старцев глинецких, опытных в жизни духовной». «Поучение святителя Кирилла, епископа Туровского († 1180 г.), по сути, ничем не отличается от поучений византийских наставников. Он призывал иноков, вступивших в монастырь, найти духовника, мужа, имеющего Дух Христов, украшенного добродетелями, представляющего свидетельство своим житием, более всего имеющего любовь к Господу, послушание к игумену и незлобие к братии, разумеющего Писание и через то наставляющего идущих на небеса к Богу. Он советовал инокам предать такому духовнику самих себя, уничтожив свою волю<sup>206</sup>. Свт. Кирилл Туровский всегда настаивал на том, чтобы монахи стремились «разуметь учение Божественных Писаний» через наставников<sup>207</sup>. В начале существования обители преподобного Сергия в монастыре был положен Студийский Устав, как и в монастыре преподобного Феодосия. Исповедь в монастырях представляла собой откровение помыслов. Преподобный Сергий, став игуменом своего маленького монастыря, одновременно становится и духовником братии. Он не обучался монашескому деланию на Афоне, подобно Антонию Киево-Печерскому или Нилу Сорскому, но ясно, что преподобный Сергий духовно следовал практике древних египетских старцев, студитов и афонских наставников. Вот о чем говорится в житии

<sup>205</sup> «Духовный отец, или старец, по существу – «харизматическая» и пророческая личность, отмеченная непосредственным действием Святаго Духа. Он «рукополагается», но не человеческими руками, а рукой Божией», – Каллист (Уэр), епископ, *Внутреннее царство*. «Дух и Литература», 2004, с. 117, далее – Каллист (Уэр), *Внутреннее царство*.

<sup>206</sup> См. Дмитрий Ростовский, *Жития святых, см. Житие святителя Кирилла епископа Туровского*, т. 8, с. 463.

<sup>207</sup> Кирилл Туровский, *Слово о слепом и хромом*, цит. по Макарий (Булгаков), *История*, книга 2, т. 3, с. 351.



любимого ученика и преемника преподобного Сергия, Никона Радонежского: «Любящее сердце Сергия было для Никона отверстою дверью, отколе исходил к нему благодатный свет и мир; верное сердце Никона к Сергию было также отверстою дверью для открытия помыслов и душевных движений, дабы никакая мгла сомнения или смущения не уменьшала чистоты совести. Уже одно открытие старцу худых помыслов, по свидетельству опытных подвижников, истребляет их и обессиливает страсти. Как змея, вынесенная на свет, старается убежать и скрыться, так и худые помыслы, будучи открыты исповеданием их, убегают от человека. Сколько же святого и духовного переходило с наставлениями Сергия в открытую для них душу Никона»<sup>208</sup>.

*Старчество, воспринятое из Византии, существовало в христианской Руси с самого начала, его рассвет не случайно совпадает с той внутренней духовной свободой, которая присутствовала в Русской Церкви в это время. Несомненно, старчество влияло на духовническую дисциплину Церкви, как достойный критерий учительства и подражания. Архиерейская власть через доверие к старцам, к их духовному опыту, как бы проецировала это доверие на духовническую дисциплину в целом. Несмотря на разные социальные взгляды преподобных Нила и Иосифа, оба духовные направления, которые они представляли, стояли на фундаменте старчества. Взаимоотношения между послушником и старцем в иосифлянском монастыре и между отшельником и его учеником в одном из белозерских скитов по своей сути были идентичны. Духовная драма последующих столетий в Русской Церкви состояла не в том, что социальное направление взяло верх, а в том, что из монастырей ушла традиция старчества, а из Русской Церкви к концу XVIII века исчезла, как таковая, дисциплина духовничества.*

Свободный выбор духовного пути, разнообразие монашеских направлений, разнообразие исповедных уставов – признак творческой свободы этой эпохи, несмотря на фео-

<sup>208</sup> Житие преподобного Никона Радонежского, Троицкий Патерик, с. 71.

дальний государственных строй, жестокие нравы и поголовную безграмотность населения. Удивительно, что гораздо более свободный политически и просвещенный XIX век сохраняет процесс живого творчества исключительно в среде богословской элиты. И даже в монашестве, несмотря на усилия преподобных Паисия Величковского, Серафима Саровского, святителя Игнатия (Брянчанинова) и старцев Оптиной Пустыни, учение исихазма не сеется на почве, бедной старчеством, вне духовнической системы, способствующей его возрождению и процветанию в Церкви.

## **2. Внутренняя жизнь покаянной семьи**

В греческом монастыре отношение духовных чад к духовному отцу характеризовалось беззаветным, беспрекословным послушанием и полным доверием. Миряне, которые исповедовались у старцев, тоже восприняли характер этих взаимоотношений с духовником. Профессора Смирнов, Алмазов и Дмитриевский приводят один и тот же пример, когда русский духовник, выслушав Исповедь и прочитав молитву, поднимал «лежащее ниц» духовное чадо, возлагал его правую руку на свою шею и говорил: «На моей вые согрешения твои, чадо, да не истяжет тебя сих Христос Бог, когда придет во славе Своей на Суд Страшный»<sup>209</sup>.

Этот средневековый обряд демонстрировал готовность духовника быть не только молчаливым свидетелем Покаяния грешника или ходатаем, а поручителем перед Господом за духовное чадо.

В древней Руси поручительство или свидетельство имело важный смысл. Даже свидетели на свадьбе воспринимались, как поручители брачующихся, они ручались, что добрачная жизнь молодожен была непорочной. Также и во время произнесения обетов, верных слов, обещаний всегда

<sup>209</sup> Чин покаянию иноческому. Требник нач. XVII в., собрание Хлудова А.И., 120, л. 268-354, Алмазов А.И., *Тайная Исповедь, Приложения*, т. 3, с. 129, далее – Алмазов, *Приложения*; Чин исповедания Иоанна Дамаскина, ркп., собр. синодальной библиотеки, с.137; Дмитриевский А.А., *Богослужение в Русской Церкви в XVI, 1868*, с. 346, 347; Смирнов, *Древнерусский духовник*, с. 42, 43.

присутствовал поручитель. В домонгольский период существовал обряд крестоцелования (он был известен и в Московской Руси, но не имел широкого распространения ввиду развития юридического права). Поручитель непременно присутствовал при этом обряде, а также при совершении различных сделок – торговых, имущественных и прочих. Он удостоверял не только факт совершения сделки, но ручался за человека, который ее совершал. Исповедный обряд – возложение руки кающегося на шею пастыря, наделял духовника ролью поручителя, но уже не перед людьми, а перед Богом. С.И. Смирнов делает странное предположение о том, что священник являлся соответчиком перед Богом за грехи своего духовного чада, а грех, сообщенный духовным сыном на Исповеди, становился как бы их общим грехом. Он называет духовника то «соучастником преступления», то «соответчиком», то почему-то «адвокатом». Но, во-первых, сам этот обряд отнюдь не воспринимался как форма разрешения от греха, так как данных текстов нет в чинопоследовании. Во-вторых, из произнесенных священником слов совсем не следует, что он признает себя соучастником прегрешений своего чада. В-третьих, если и можно употреблять юридические термины (характеризуя отношения духовника и чада), то духовник по отношению к исповеднику скорее «адвокат» за него перед Богом, но отнюдь не «соответчик». Изрекая такие слова («на моей вые согрешения твои»), духовники в глазах пасомых, несомненно, поднимали свой авторитет на уровень отцовской заботы об исповеднике. «Согрешения твоя на моей вые» – это образное выражение духовного отцовства, но, конечно, не в смысле исполнения Таинства Покаяния через передачу этих согрешений священнику лично. Древний духовник ясно осознавал, что грехи прощает только Бог. Известная ныне «сакраментальная формула»: «я прощаю и разрешаю...» в XV веке не существовала. Эти слова не звучат в Таинстве как разрешительные. Трактовка их авторами XIX столетия в юридическом смысле отражает взгляды на Таинство Покаяния именно в синодальный период.

Древний духовник выступает, как вождь покаянной семьи, который ведет свое стадо путем нравственного исправления в Горний Иерусалим. Его задача привести свое

стадо к Престолу Божьему и сказать: «Се дети, яже ми дал еси».<sup>210</sup> «Исповедоваться в грехах своих всегда перед духовным своим отцом, и открывать все свои грехи, и покоряться ему во всё: ибо они заботятся о наших душах и дадут ответ за нас в день страшного суда»,<sup>211</sup> – вот формула, характеризующая идеальные отношения древнего духовника и его паствы. Духовный отец в сознании русских людей того времени нередко был даже более авторитетен отца родного. Мы читаем в Домострое о том, что следует «призывать его в дом к себе часто и исповедоваться всегда по всей совести, и поучение его с признательностью принимать, и слушаться его во всё, и почитать его. И бейте челом ему низко: он учитель наш и наставник... Советуйтесь с ним всякий день»<sup>212</sup>. «Повинуйся, чадо, отцу духовному и всякому священническому чину»<sup>213</sup>. Стоглавый Собор в 40 главе указывает христианам, чтобы они отцев своих духовных чтили и повиновались им без всякого прекословия<sup>214</sup>.

На Руси духовники имели обычай нести молитвенное правило за своих духовных детей земными поклонами. Практика взаимоотношений духовного отца и его детей в русском монастыре фактически ничем не отличалась от той же практики в монастыре византийском. В среде отцов восточного монашества, особенно Феодором Студитом и Симеоном Новым Богословом, очень тонко разработана мистическая сторона духовных взаимоотношений духовного отца и духовных детей. Основная идея этих отношений – рождение по Духу и наследование духовных дарований, о чем мы уже говорили ранее. Аналогичных славянских и русских поучений мы не встречаем, возможно, потому, что достаточно было греческих. Однако труды далеко не всех восточных отцов (мистиков и аскетов) были переведены на славянский язык. Разумеется, не все, что было в отношениях между духовным отцом и духовным чадом в монашеской среде, можно было перенести в приходскую практику.

<sup>210</sup> Поучения митрополита Петра, см. Смирнов, *Древнерусский духовник*, с. 43.

<sup>211</sup> Домострой, *Древнерусская литература*, с. 219.

<sup>212</sup> Там же.

<sup>213</sup> Там же, с. 231.

<sup>214</sup> См. Макарий (Булгаков), *История*, книга 4, т. 8, с. 88.

Приходское духовенство не унаследовало в полной мере монастырский мистический опыт «рождения по Духу», но в древней Руси существовало мнение, что духовный отец не-сменяем. Это весьма интересный факт, характеризующий парадоксальность народного мышления в Московской Руси, то есть выбор духовного отца был во многом свободный, но отказ от духовника и уход к другому – принципиально невозможны, так как уход к другому духовнику требует особых обстоятельств и объяснений<sup>215</sup>. Переходить к другому духовнику можно было лишь в случае смерти первого духовного отца (физической или по причине лишения рассудка). Бывало, когда духовный отец сам перепоручал свое духовное чадо или покаянную семью другому духовнику. Случаи эти были связаны с вынужденным территориальным перемещением (священник получал новый приход вдали от прежнего места служения, или его духовные дети удалялись от духовного отца). Это обстоятельство может показаться странным современным людям. В XIX веке духовные отцы Оптиной Пустыни вели активную переписку со своими духовными чадами. Свидетельством тому служат эпистолярные наставления преподобного Амвросия Оптинского, духовные чада которого жили за сотни километров от Козельской Оптиной Пустыни, но периодически навещали своего старца. В сравнении с XIX веком XV-XVI столетия отличались отсутствием налаженной почтовой службы и транспортного сообщения. Переезд из одного города в другой, к примеру, из Можайска в Москву (150 км.), уже лишал христианина возможности исповедоваться у прежнего духовника. И.Т. Посошков советует своему сыну, на случай если он овдовеет: «Оставь мирское житие, а врученное тебе стадо отдаждь другому пастырю»<sup>216</sup>. Это еще один пример, когда священник, уходя в монастырь, мог передавать своих духовных детей другому священнику. Таким образом, происходила замена одного духовного отца другим, но не по произволу духовных чад, а по причине серьезных

<sup>215</sup> Этот принцип закреплен в «Учительном известии», которое помещается в славянских служебниках, переиздаваемых до сего дня. См. *Служебник*. Изд. Московской Патриархии, 2001 г., с. 513-514.

<sup>216</sup> Посошков И.Т., *Завещание отеческое*, СПб, 1893 г., с. 251, 252.

обстоятельств. Также Посошков советует своему сыну не передавать духовных чад неразборчиво, какому-нибудь наемнику и призывает сына молиться усердно Богу, чтобы Господь послал достойного преемника и доброго пастыря.

Наиболее распространенный случай, когда духовные дети были вынуждены оставлять своего духовного отца на длительное или неопределенное время, – это случай временного, но длительного путешествия, будь то богомолье или купеческое предприятие, или военный поход. В подобных случаях духовник отпускал своих духовных чад с благословением и напутствием приходить на Исповедь и принимать Причастие у другого священника. В некоторых местах России совершалось чинопоследование – «чин, как подобает отцу духовному отпустить сына духовного для дальнего расстояния или нужды ради»<sup>217</sup>, и русские духовники выдавали своим духовным чадам так называемую «прощальную грамоту». Это было как бы некое удостоверение, с которым исповедник приходил на богомолье в монастырь или в церковь другого города, через который проходил купеческий путь, или в местах, где располагался воинский стан<sup>218</sup>. В XVII веке эта грамота называется уже не «прощальная», а «отпускная». Без этих «отпускных» или без «отпуста» нельзя было принимать священнику новых прихожан на Исповедь.

Еще одно интересное явление обнаруживаем мы в этот период. В среде правящего класса существовала традиция иметь двух духовников одновременно. Из этих двух духовников один был «поп-мирянин», другой – «чернец в монастыре». Эта традиция объясняется еще и весьма необычным явлением в Древней Руси, известным с киевских времен, когда знатные князья перед смертью постригались в монашество, причем сразу в схиму. Самые известные случаи с предсмертным пострижением великих князей – Александр Невский (в схиме Алексей) и Даниил Московский (в схиме тоже Даниил, но первым именем наречен в честь Даниила Пророка; вторым – в честь Даниила Столпника). Итак, первый духовник в мире был исповедником в течение жизни,

<sup>217</sup> Смирнов, *Материалы*, с. 181.

<sup>218</sup> См. Смирнов, *Древнерусский духовник*, с. 53.

второй, как правило, – исповедовал уже новоявленного схимника на смертном одре. Этого второго духовника выбирали заранее, договаривались с ним о последующем пострижении. Еще одно обстоятельство, при котором возникала необходимость иметь второго духовника, – это случаи с людьми служивыми, которые отправлялись в «чужую сторону» на длительное время (на долгие месяцы, а иногда и годы). Один духовник находился там, где они родились и жили, где обитала их семья; другой – на месте службы. Князь Иван Феодорович Судцкий называет двух духовников: «Григория священника черного, что у Михаила Чуда», и «благовещенского попа Димитрия, что был мне отец душевный при немощи и в дозоре»<sup>219</sup>.

Мы видим, что этот князь имел двух духовников, причем обоих из Кремля. Но чернец Григорий из монастыря отлучиться не мог, а поп Димитрий навещал князя в его имениях и даже ходил с ним в военный поход (дозор). Несколько странным выглядит совет архиепископа Нифонта («Вопрошания Кирика») о том, что можно оставлять прежнего духовника и ходить к другому, но делать это надо как бы тайно, а видимо не прерывать общения с прежним духовником. Таким образом, архиепископ Нифонт подразумевал необходимость платить оброк прежнему духовнику, просить его молитв в разных житейских нуждах и приносить дары. Совет этот на первый взгляд действительно вызывает недоумение, если не знать принципа содержания духовенства в русском приходе. Как человек мудрый, а также весьма либеральный в своем управлении епархией, архиепископ Новгородский Нифонт пытался решить две проблемы. С одной стороны, не препятствовать духовной свободе человека, с другой, – как опытный администратор, он понимал, что в условиях северной епархии (проблемы севера мы отмечали ранее) разорять материальное положение и без того малочисленного духовенства губительно<sup>220</sup>. Но и в XV, и в XVI веках, и вплоть

<sup>219</sup> Смирнов, *Древнерусский духовник*, с. 58.

<sup>220</sup> Надо учесть, что ответы знаменитого архиепископа Новгородского относятся к XII веку. В то время Новгородская епархия была, без сомнения, еще во многом миссионерской, и Нифонт дорожил каждым священником.

до XX столетия взаимоотношения священника и прихожан были гораздо теснее, чем только духовные. На Руси духовные дети содержали своего духовного отца,<sup>221</sup> а монастырский духовник был лицом привилегированным, его положение в меньшей степени зависело от взносов духовных чад. Белое же духовенство, особенно сельское, называлось «тягловым», потому что, задавленное нуждой, по своему состоянию не многим отличалось от крестьян. «Домострой» предписывает посылать священнику приношения от своих трудов<sup>222</sup>. Также существовало понятие о церковной десятине, но оно было очень размыто и в практике церковной жизни часто не соблюдалось<sup>223</sup>.

Архиереи не вмешивались во внутреннюю жизнь покаянной семьи и не могли серьезно препятствовать владельцам церквей в изгнании священников. Но и духовный отец имел право прогнать от себя непослушное духовное чадо или запретить ему перейти к другому духовнику. Однако компетенция духовного отца признавалась недостаточной в случае, когда проступок духовного чада грозил нарушением чистоты веры или когда в среде самого духовенства священник или дьякон совершали деяния, препятствующие их каноническому служению. Тогда епископ применял свою дисциплинарную власть. Это же положение сохраняется в Церкви и поныне.

Среди письменных памятников обнаруживаются жалобы духовных отцов на духовных детей. Смысл этих жалоб состоял в том, что духовные дети не желали приходить на Исповедь, говеть, причащаться, не почитали своего духовного отца, не приносили ему «оброк» (содержание). Так же

<sup>221</sup> Греческий окружной духовник, хотя и был монахом, тоже имел содержание от своих духовных детей. Несмотря на то, что его положение было более независимым, Греческая Кормчая книга строго осуждала духовников, которые из-за корысти отпускали грехи недостойным. См. Лебедев А.П., *История Греко-Восточной Церкви под властью турок* (книга 2), с. 281.

<sup>222</sup> См. Домострой, *Древнерусская литература*, с. 219; также Посошков И.Т., *Книга о скудости и богатстве*. Москва, 1951 г., с. 34, 35.

<sup>223</sup> См. Стефанович, *Приход*, с. 113.



и духовные чада писали на своих духовных отцов, жалуясь на их пьянство, их любовь председательствовать на пиршествах и на корыстолюбие. Профессор Смирнов одну из глав своей книги о русском духовнике называет «Житейское положение и официальная роль духовника». Казалось бы, зачем целую главу посвящать бытовым взаимоотношениям духовника и его пасомых? Но именно эти бытовые отношения указывают, насколько тесной и крепкой была средневековая покаянная семья. Эти взаимоотношения простирались далеко за границы церковной ограды. В идеале, священник всегда был желанным гостем в доме своих духовных чад. Позднее средневековье на Руси хранило множество церковных обрядов и обычаев, где главным участником был священник. Обход домов своих прихожан на Святках и Светлой неделе Пасхи был повсеместным. В домах служились молебны, священник давал наставления. В больших приходах случалось священнику на Святках или Светлой неделе обходить 300, 400 и более дворов. Поминовения усопших в установленные Церковью дни и посещение кладбищ было обязательным настолько, что поминальная служба в сознании иностранцев воспринималась как главное богослужение. Богатые и бедные делали серьезные вклады (денежные взносы в церковную казну) на «помин души». В Московской Руси многодетность была обычным явлением, но столь же обычна была детская смертность и крайняя непродолжительность жизни. Жизнь и смерть существовали в сознании русского человека настолько тесно, что духовный отец воспринимался как свидетель жизни человека от крещальной купели до погоста, как проводник между этими двумя берегами. Отношения его с духовными детьми были почти родственные: крестины, свадьбы, похороны, семейные торжества, именины, поминки не совершались без участия духовного отца. На праздничных застольях духовным отцам отводилась роль почетных ораторов.

Наиболее характерным признаком тесных взаимоотношений духовных чад и духовного отца, а также ярким проявлением их верности и любви к нему было обязательное включение его имени в посмертное завещание, как одного

из наследников<sup>224</sup>. Люди состоятельные жертвовали священникам книги, иконы, что являлось большой ценностью в русском обществе того времени<sup>225</sup>. В завещание духовному отцу вносилось значительное содержание: деньги, вещи, скот, случалось – и недвижимое имущество. Кроме того, духовники являлись свидетелями завещаний духовных чад и скрепляли эти бумаги своей подписью<sup>226</sup>. Можно сказать, что духовные отцы в некотором роде исполняли роль нотариуса.

Русские духовники были настолько близки к своим пасомым, что их подписью скреплялись также многие общественные акты: выбор сельского старосты, земских выборных судей, договорные грамоты о строении общественных зданий, протоколы, допросные речи, показания повивальных бабок, челобитные, явки о поджогах, отпускные крепостным людям.

Церковная власть, зная о весьма тесных взаимоотношениях пастыря и прихожан, требовала от духовных отцов пристального наблюдения за чистотой веры, настаивала на искоренении языческих обычаев. Исповедные уставы требовали, чтобы духовники строго следили за целомудрием духовных чад, наказывали содомитов и блудников<sup>227</sup>. В XVII веке духовники должны были бороться против раскола, предостерегая от этого своих пасомых.

Еще один важный вопрос, в решении которого иерархи полагались на духовников, – выбор и подготовка кандидатов для поставления в священники. Первое, о чем должен был свидетельствовать духовник (и это никогда не причислялось к раскрытию тайны Исповеди), – имеет ли ставленник каноническое препятствие к священному служению. Испытание ставленников через Исповедь известно в восточных патриархатах с XI столетия. В практике Русской Церкви это правило стало использоваться достаточно рано. Митрополит Фотий предписывает: при поставлении ставленника в священный сан должен присутствовать его духовный отец. В XV веке был известен даже обряд торжественного пору-

<sup>224</sup> См. Стефанович, *Приход*, с. 163.

<sup>225</sup> За книгу, к примеру, можно было приобрести лошадь.

<sup>226</sup> См. Стефанович, *Приход*, с. 197.

<sup>227</sup> См. Корогодина, *Исповедь*, с. 407-551.

чительства духовника за ставленника: «хотящему внити в священнический чин». Он состоял в том, что епископ вопрошал духовника о достоинстве кандидата<sup>228</sup>. При этом событии присутствовали семь священников – свидетели факта поручительства. Такой же порядок был установлен и на Стоглавом Соборе<sup>229</sup>. Митрополит Макарий также указывает, что это правило известно уже из постановлений Владимирского собора 1274 года.

В Новгородской епархии к XVI веку сложился обычай, о котором мы узнаем из грамоты архиепископа Пимена († 1556 г.) следующее: ставленники приезжали к епископу со своими духовными отцами. Духовники рассказывали соборным священникам все, что знали о жизни ставленника, начиная с его юношеских лет. Затем все соборное духовенство вместе с духовником писали грамоту и ставили на нее печать собора. Разница между предписаниями архиепископа Пимена и митрополита Фотия состояла в том, что в Новгороде не вызывались иные священники в качестве свидетелей, но ими были всегда священники собора.

В своем исследовании проф. Смирнов обращает внимание на еще один вариант подготовки ставленника, указанный в постановлениях Виленского собора 1509 года (юго-западная митрополия), где говорится, что в сан епископа и священника следует принимать по свидетельству отца духовного. Это происходило таким образом: если ставленник жил близко от епархиального города, его отправляли назад вместе с посланником епископа (рядником), который узнавал о достоинстве ставленника на месте его проживания. Он привозил в город свидетельства соседей ставленника. В эту же череду испытаний входил еще один обряд: на литургии перед самым рукоположением епископ обращался к духовному отцу ставленника и спрашивал – достоин ли тот священства. Духовник отвечал на этот вопрос: «*воистину достоин священства*!» Эти вопрос и ответ повторялись трижды<sup>230</sup>. Позднее в юго-западной митрополии XVI столетия возникает

<sup>228</sup> См. Смирнов, *Древнерусский духовник*, с. 87-88.

<sup>229</sup> *Стоглав*, гл. 25, 26, 41, см. Макарий (Булгаков), *История*, книга 4, часть 2, т. 8, с. 96-98.

<sup>230</sup> См. Смирнов, *Древнерусский духовник*, с. 90-92.

чин Исповеди соборному духовнику в архиерейском храме. Этот же чин был воспринят и в Московской Руси в конце XVI века. В Москве ставленники должны были исповедоваться патриаршему «крестовому» священнику, который затем писал челобитную, подтверждающую достоинство кандидата<sup>231</sup>. В этом случае роль духовного отца была вторичной, в отличие от предшествующей практики, когда он один выступал прямым поручителем. Причем, это поручительство распространялось как до рукоположения, так и после него, поскольку он оставался духовным отцом новопосвященного.

С.И. Смирнов открыл интересный факт: в XIII-XIV веках духовники имели власть временно запретить своему духовному сыну-священнику совершать богослужения<sup>232</sup>. Эта власть духовника над духовным сыном, облаченным в священный сан, вытекала, конечно, из поручительства за него как до рукоположения, так и после. Такая строгая дисциплина в Церкви в последующие века была утрачена. Но еще в XVI веке авторитет духовника был признаваем архиерейской властью. В первой половине XVI столетия в Новгороде во время богослужения с одним священником случился тяжелый обморок и он долгое время не приходил в сознание. Когда же он очнулся уже у себя в доме, то забыл про оставленные Дары на церковном престоле. Архиепископ Новгородский Пимен спросил митрополита Макария Московского, как поступить ему с этим священником? Святитель Макарий отвечал архиерею, что духовный отец того священника должен сам испытать его с целью выяснить обстоятельства этого происшествия<sup>233</sup>.

<sup>231</sup> См. Смирнов, *Древнерусский духовник*, с. 93.

<sup>232</sup> Там же, с. 94.

<sup>233</sup> *Грамота Митрополита Макария Новгородскому архиепископу Пимену о священнике, упавшем в обморок во время Литургии после «Достойно есть», 1558 год, февраль 6 (Повесть и благословение пресвященного Макария Митрополита Всея Руси о Святем Дусе сыну и сослужебнику нашего смирения Пимену архиепископу Великого Новгорода и Пскова. Писана на Москве лето 7066 февраля в 6 день)*. Российская государственная библиотека. Отдел рукописи. Фонд 98, 209, л. 807-809 об., см. архимандрит Макарий (Веретенников), *Жизнь и труды святителя Макария митрополита Московского и Всея Руси*, Приложение, с. 432-434.

От безместных священников (или, как их еще называли, «бродячих попов») требовалось иметь либо грамоту епископа, либо грамоту от духовника<sup>234</sup>. Как мы можем убедиться, слово духовника было весомым, порой даже наравне со словом архиерея. Церковная власть не только не оспаривала это право духовников, но опиралось на него. *Весьма стройная и всеобъемлющая система духовничества в Русской Церкви помогала епископам управлять епархией*. В отличие от синодального периода эта система не была насаждаема административно-принудительными мерами. В лице духовника церковная власть имела совестливого контролера. В случаях нестроений церковной жизни в епархиях первым средством врачевания была помощь духовников. Каждый имел духовника, это было нормой церковной жизни. Главное – человек имел право свободного выбора духовного отца, которому он отдавал себя в послушание<sup>235</sup>.

Любая идеальная система на практике претерпевает видоизменения, в том числе и негативного характера. В миру идеал беспрекословного послушания авторитету духовного отца порой страдал и подвергался соблазнам. Были на то и объективные причины. Во-первых, в Русской Церкви уже не существовало отдельного класса духовника, и Исповедь доверялась всем священникам независимо от их духовного опыта; во-вторых, существовала материальная зависимость приходского духовенства от духовных чад. Одним из отрицательных явлений русского духовничества в XVI столетии явилось, по словам ряда авторов, *потаковничество*, которое обязано своим возникновением широкому распространению системы частного владения церквями. Факты поставления в духовный сан крепостных людей – также следствие материальной зависимости Церкви от собственников храмовых зданий. П.С. Стефанович отмечает: «Пока существо-

<sup>234</sup> Макарий (Булгаков), *История*, с. 98, 99.

<sup>235</sup> Принудительная Исповедь в синодальный период отталкивала верующих от Церкви казарменным подходом. Когда в гимназии перед экзаменом требовалась обязательная Исповедь у священника-законоучителя, когда в городе человек был обязан идти на Исповедь к определенному священнику, когда целые деревни приписывались к строго определенному приходу, подлинное понятие духовного отцовства стерлось в христианском сознании.

вала система частного владения церквями, повторялись нарушения этого условия со стороны “патронов”, которые желали видеть при своих церквях в качестве служилого духовенства зависимых людей»<sup>236</sup>. Историк Голубинский отмечает, что в Западной Европе и в Византии ситуация в этом вопросе была подобна ситуации, сложившейся на Руси, и Церковь постоянно клеймила нарушения, происходившие главным образом по вине знати, земледельцев и прочих власть имущих лиц, стремившихся поставить к себе в поместья в качестве священников своих зависимых людей<sup>237</sup>. Известно послание, датированное 1228 годом, патриарха Германа II, предназначенное русскому митрополиту Кириллу II. Патриарх возмущен фактами «беззакония», имевшими место в «Русьстей стране», когда к епископу «приводили» ставленника, не сняв с него «работного ига», что патриарх определяет как недопустимое нарушение канонов Церкви. Для поставления кандидата во священный сан должна «прежде от своего господина дасться ему и чядом его списана свобода»<sup>238</sup>. Однако Русская Церковь нередко уступала интересам землевладельцев, имевших крепостных крестьян. На Большом соборе 1667 года русские церковные иерархи просили совета у иерархов греческих. Было вновь поднято правило: «без отпусных и без свидетельства – рабов и христиан отнюдь в попы и дьяконы не поставляти и в чернецы не постригати». Кроме того, если впредь «посвятят кого-то по ошибке» без этих документов, т.е. без согласия господина, то священства того «обнажить», тех же, кто уже посвящен или пострижен – отдавать «в рабы или христианы» по сыску<sup>239</sup>. Даже если в большинстве случаев личная свобода приходского духовенства признавалась, социальный статус крепостного священника не был высок. Вот какой текст мы находим в одной из челобитных, приведенных историком С.М. Соловьевым: «И ныне похвальное слово у небоящихся Бога дворян и боярских детей: бей попа что собаку, лишь бы жив был, да кинь 5 рублей». (Пять рублей составлял

<sup>236</sup> Стефанович, *Приход*, с. 61.

<sup>237</sup> См. Голубинский, *История*, т. 1, с. 472-473.

<sup>238</sup> Стефанович, *Приход*, с. 61.

<sup>239</sup> Там же, с. 62.

штраф за бесчестье рядового клирика, согласно Уложению 1649 г.)<sup>240</sup>

### 3. ИСПОВЕДНЫЕ УСТАВЫ, РАЗРЕШИТЕЛЬНЫЕ МОЛИТВЫ

Русская Церковь, получив от греков исповедную дисциплину, получила и первые исповедные уставы. В XIX веке русскими историками были проведены серьезные исследования рукописного наследия Церкви, но тогда невозможно было сделать выводы, ни исторические, ни литургические, ни пастырские, которые можем делать мы сегодня.

Первые чины, которыми пользовалась Русская Церковь, были переведены с греческих оригиналов. Чин и Номоканон Иоанна Постника был внесен в Кормчую книгу, именно он становится прототипом исповедных чинов в Русской Церкви. До XIV века полный чин Исповеди практически не встречается в рукописях. Мы видим лишь разрозненные молитвы: «Служба за отпущение грехов», «Дать в сборе Причастие», «Разрешительная молитва исповеднику», «Исповедь перед помазанием маслом»<sup>241</sup>. Уже к XIV столетию в Русской Церкви появляется многообразие исповедных чинов, в основе которых, конечно, лежали греческие образцы, но русские составители вносили в них элементы, сообразные с особенностями русской церковной жизни. В XV столетии в Русской Церкви завершается формирование Требника, как отдельной богослужебной книги. До XV века не было четкого разделения между Требником и Служебником и чины Исповеди размещались в обеих книгах. Начиная с XVI века, чин Исповеди в Служебнике практически не встречается, он находится в Требнике или выходит отдельной книгой. Также чинопоследование Исповеди приобретает определенную форму. Как правило, в него входят следующие статьи: молитвы предисповедные, разрешительные и поисповедные; поучения предисповедные и поисповедные, вопросники и поновления, епитимийные правила. Конечно, всех составляющих в каждом чинопоследовании не встречается, и по-

<sup>240</sup> См. Соловьев С.И., *История России с древнейших времен*. Москва, 1991, книга 6, т. 11, с. 201-202, далее – Соловьев, *История*.

<sup>241</sup> Корогодина, *Исповедь*, с. 51.

рядок их расположения не строгий. Например, епитимийные правила могут располагаться сразу в составе поновления или вопросника. Самое интересное, что вариантов этих уставов было больше, чем у греков и южных славян. Это многообразие уставов поражает исследователей. Почему же именно в Русской Церкви возникло такое разнообразие и обилие уставов? Алмазов приводит факт: из сотни изученных списков 80 текстов отличаются друг от друга по составу, расположению молитв, расположению частей, по различным молитвам и различным указаниям. По классификации Алмазова к XV-XVI векам существовало около 150 исповедных чинов<sup>242</sup>. В первую очередь, эти чины разнятся в зависимости от местности, в которой они выходят в свет. Русская Церковь существовала для всех земель и княжеств, но феодальная раздробленность наложила свой отпечаток не только на народные традиции и обычаи, но и на формирование традиций церковных. Многообразие исповедных чинов в Русской Церкви удивляет еще и потому, что предтечей различных редакций исповедного устава является знаменитый Устав Иоанна Постника.

Профессор Смирнов и историк Голубинский указывали, что в домонгольский период в Русской Церкви не было широкого распространения этого Устава, точнее, не все греческие епископы, возглавлявшие киевскую кафедру, его признавали<sup>243</sup>. Но также ясно, что какие-либо иные уставы с другими наименованиями либо не существовали вовсе, либо не прижились в Церкви по разным причинам, или же получили иное название<sup>244</sup>. Даже Студийский Устав, которым пользовалась Русская Церковь в начале своего существования, применяя его в богослужениях и организации монастырской жизни, не оставил никаких следов чинопосле-

<sup>242</sup> Необходимо принять во внимание, что Алмазов проводил учет и исследование не в XVI, а в XIX столетии. Естественно, что с XVI по XIX столетия что-то могло быть утрачено.

<sup>243</sup> Смирнов, *Древнерусский духовник*, с. 5; также – настоящее сочинение, ч. II, гл. 1.

<sup>244</sup> Имя Иоанна Постника было наиболее популярным в древнерусской покаянной литературе, им называли сборники, зачастую к этому подвижнику вовсе не относящиеся. См. Илларион (Троицкий), *Без Церкви нет спасения*, с. 164.



дования Исповеди. Единственное, что сохранилось от Студийского Устава, относящееся к Исповеди (и по нынешний день), – это традиция совершения Таинства Покаяния во время чтения канонов на Утрени. В X веке ко времени возникновения Устава Иоанна Постника греческие пределы Византийского государства не были столь обширны. Вполне понятно, почему этот Устав завоевал повсеместную популярность в греческой Церкви. Проф. Алмазов, изучивший и греческие первоисточники, утверждает, что к XV веку у греков также сложилось несколько разновидностей Устава. Однако пути формирования греческих и русских вариантов чинопоследования Исповеди различны. Путешественники и церковные иерархи, посещавшие Византию, не могли распространить греческие богослужебные книги повсеместно. А.И. Алмазов классифицировал русские чины, собрав их в три большие группы. Представил он и те отдельные чины, которые не были им включены в эти группы<sup>245</sup>. В пастырском богословии нам важно понять совсем иной аспект данной проблемы: почему так долго существовавшее в Русской Церкви разнообразие исповедных чинов не смущало ни церковную власть, ни духовников, ни самих составителей уставов?

Московский досинодальный период Русской Церковной истории характеризуется учеными, как период кризиса русского византизма<sup>246</sup>. Не развивалось богословие, наследие Византии, казалось, забыто, обрядовая сторона довлела в Церкви, что в итоге привело к старообрядческому расколу. Старообрядцы, которые крепко держались за Московскую Русь и Стоглавый Собор, интерпретируются как некая сила, тормозящая процесс просвещения, образования и реформ<sup>247</sup>.

<sup>245</sup> Проф. Алмазов предпринял работу по классификации различных редакций исключительно для того, чтобы оправдать утрату их разнообразия в синодальное время. Он классифицирует уставы не по географическим признакам, а по схожести чинопоследования.

<sup>246</sup> См. Флоровский Георгий, прооиерей, *Пути русского богословия*. Париж, 1937, репринт, Вильнюс, 1991 г., с. 1. далее – Флоровский, *Пути русского богословия*.

<sup>247</sup> В большинстве случаев – это оценка итогов старообрядческого раскола; в XIX веке критики раскола оппонировали не собственно расколу, а тем негативным его последствиям, которые дошли до этого столетия. И следствия и причины оказываются одни и те же?

В XIV столетии Церковь плавно и безболезненно перешла от Устава Студийского к Уставу Иерусалимскому (Лавры Саввы Освященного). Почему внезапная смена двуперстия на трехперстие, сугубой «аллилуйи» на «тригубую» в XVII веке стала причиной раскола? Раскол возник по обрядовому поводу, но без глубокой, серьезной причины, так как ее и быть не могло в закоснелой обрядовой Церкви. Так ли это на самом деле? А может быть, ревнители реформ отказали Русской Церкви в главном – в ее праве на собственный живой, творческий дух. Это означало, что под сомнение ставилась вся самобытная история Русской Церкви. Авторитет же греков вновь возвеличился. Греки естественным образом потеряли учительное право вместе с падением второго Рима – Константинополя. И вдруг они вновь – учителя Церкви и вершители русской истории! По мнению протоиерея Георгия Флоровского, Московская Русь начинает свое «западничество» уже в царствование Иоанна III и еще более проявляет его в период правления Иоанна IV Грозного. Отец Георгий упрекает митрополита Макария и его «макариевский круг» в «собираии старины» и «отрыве от греков»<sup>248</sup>. Профессора Флоровский и Шмеман видят итог событий церковной жизни XVI столетия в победе иосифлянства, но главную причину этой победы определяют, как потерю византийского наследия, как сознательный отказ от него и даже нежелание Русской Церкви испытывать греческое влияние. Такое мнение о причинах победы иосифлян представляется весьма спорным. Уходят из-под влияния лишь в том случае, когда это влияние действительно есть<sup>249</sup>. В XV-XVI веках никакого греческого влияния быть уже не могло, богословская мысль на греческом Востоке тоже замирает. Последний всплеск греческого влияния на Русскую

<sup>248</sup> «В эпоху Макария в Москве стремятся и стараются строить культуру как систему. Это было время собирания. Собирали старину, притом именно местную, русскую старину, к греческим образцам заново не обращались... Отрыв от греков и соблазн бытом – вот культурный и религиозно-психологический итог XVI века». – Флоровский Георгий, протоиерей, *Пути русского богословия*, с. 24.

<sup>249</sup> Флоровский приводит лишь один пример «влияния греков». Этот пример связан с личностью Максима Грека, который, надо заметить, сам получил образование в Италии.

Церковь произошел в XIV столетии. Это – движение паламистов. Как известно, оно было воспринято Русской Церковью. История Русской Церкви с самого начала была самобытной, и если наследие греческих отцов не было воспринято во всей полноте – вина не Русской Церкви, а самих греков. Спасая остатки Империи, византийский двор вверг Церковь в позорную политическую флорентийскую унию, которую, между прочим, молодая Русская Церковь отвергла. С этого момента греческая миссия в Русской Церкви значительно ослабевает. Трагедия Византии состояла в том, что стремление к Царству Божию, к Небесному Иерусалиму вытеснено идеалом земного царства – второго Рима. Это и есть искажение Божественной Правды, которое было действительно унаследовано русскими от Византии. Драматизм состоял в том, что Русская Церковь слишком рано осталась в изоляции от остального православного мира, который, к несчастью, был оккупирован неправославными державами. Поэтому так смело действует в Русской Церкви творческий дух без оглядки на греков и южных славян.

На самом деле, если бы причины раскола заключались лишь в строгом следовании какому-то обряду, это отразилось бы на всей предшествующей истории. А мы видим, например, что в истории чинопоследования Таинства Исповеди до книгопечатания не существует строгой единой обрядовой формы<sup>250</sup>.

Для пастырского богословия важно, как происходила Исповедь по тем уставам, которые имелись в Русской Церкви. Нам необходимо выявить не количество псалмов, входящих в чинопоследования, а те особенности чинопоследований, которые мы не встречаем в современных требниках. Разбирая по частям исповедные чины, А.И. Алмазов ищет в них элементы, присущие его столетию, рассуждает о разрешительной формуле, заключенной в этих чинопоследованиях. Однако молитва, которая сегодня находится в Требнике, где есть слова «я прощаю и разрешаю...», в XV и

---

<sup>250</sup> Данное исследование не имеет цели оправдать этот раскол или же детально изучить его. Но мы имеем возможность взглянуть на Церковь Московской Руси по-новому – со стороны духовнической дисциплины и признать, что творческий дух в ней не угас.

XVI веках не встречается вовсе. И вообще, разрешительных молитв в рукописных исповедных чинах достаточно много. Это, конечно, не означает, что в один чин включены сразу несколько разрешительных молитв, в разных редакциях присутствуют различные молитвы. Обычно покаянные чинопоследования начинаются с предисповедной части. Она может быть обширной или краткой, в зависимости от того, сколько там будет псалмов и молитв. В русских исповедных чинах встречается десять основных вариантов предисповедных молитв. Ни составителей, ни духовенство вовсе не смущает, что одни и те же молитвы в разных редакциях могли быть как предисповедными, так и разрешительными. Неужели составители и переписчики были столь безграмотны? Книжным делом на Руси владели преимущественно монастыри, это было одно из основных послушаний монашеской братии. Если мы обратимся к русским составляющим в исповедных чинах и к русским редакциям исповедного устава, станет ясно, что эти редакции не являлись результатом безграмотного действия монастырей, «оторвавшихся от Вселенского Православия»<sup>251</sup>. Русские духовники дополняли греческие оригиналы элементами исповедной практики, которая существовала в том или ином монастыре. Творчество монахов в составлении чинопоследований архиерейской властью не возбранялось. Вполне возможно, что в этом процессе принимало участие и городское духовенство соборных храмов.

Известная нам сегодня молитва «Господи Боже наш, Петрови и блуднице слезами грехи оставивый...», которая в современном требнике расположена в чинопоследовании *Причастия больного*, была самой распространенной разрешительной молитвой в русских исповедных чинах. Но даже в чине Причастия больного эта молитва записана именно как разрешительная: «...и по исповедании глаголет: *Господи*

<sup>251</sup> «Сильнее всего за всеми этими спорами и перебранками чувствуется постепенный отрыв «официального русского Православия» от творческих традиций своего вселенского прошлого. Освобождение от канонической зависимости от греков оборачивается постепенно недоверием ко всему греческому вообще, к противоположению своего – русского – Православия, своей, русской, древности Православию греческому» – Шмеман, *Исторический путь*, с. 366.

*Боже наш, Петрови и блуднице слезами грехи оставивый, и мытаря познавшего своя прегрешения оправдавый, прими исповедание раба Твоего (рабы Твоя) (имярек), и еже Ти согреши, вольныя его (ея) грехи и невольныя, словом, или делом, или помышлением, яко Благ презри. Ты бо един власть имаши отпущати грехи, яко Бог милостем и щедротам еси и Тебе славу воссылаем, Отцу и Сыну, и Святому Духу, ныне и присно, и вовеки веков, аминь»<sup>252</sup>. На практике сегодня большинство священников в России пользуются Требником «с закрытыми глазами». Они приходят к больному, чтобы принять Исповедь и дать Причастие, и поступают в соответствии с закономерной требной логикой. В начале, «как положено», совершают Исповедь по чину, указанному в Требнике, а затем вычитывают сам чин Причастия больного. Иногда в начале читают молитвы чина Причастия больного до слов: «по исповедании глаголет..», а затем открывают чин Исповеди, совершают его, прочитывая разрешительные молитвы из этого чина, и вновь, в добавление к прочему, читают молитву «Господи Боже наш, Петрови и блуднице...». Они воспринимают слова «по исповедании», как указание читать молитву после совершения чина Исповеди. Но эта молитва сама является разрешительной и всегда присутствовала как разрешительная в чинах Исповеди. Именно эта молитва, а не две молитвы, которые помещены как разрешительные, в современном требнике наиболее соответствует святоотеческому пониманию Таинства Покаяния.*

Обилие разрешительных молитв и то, что некоторые из этих молитв могли быть в предисповедной части, показывает нам, что духовников Русской Церкви не интересовал вопрос, какая же из молитв наиболее правильная. Их также не интересовал вопрос, как расположены в этой молитве слова и какие из них могут быть признаны «тайносовершительными». Кто может сказать, что те молитвы, которые сегодня находятся в Требнике, более точно, чем какие-либо другие, соответствуют богословскому смыслу Таинства Исповеди? В Русской Церкви допечатного периода никто не

<sup>252</sup> *Требник Малый*. Изд. 1991, т. 1, с. 127, далее – *Требник М*.

пытался привести чинопоследования к единой форме. В пределах одной епархии или одного города эта работа, очевидно, также не проводилась. Иеромонахи Чудова монастыря пользовались одним уставом, а в сотне метрах от этой обители, в Благовещенском соборе Кремля, протопопы практиковали иную редакцию чинопоследования Исповеди, и никого это не смущало. При этом никакого раскола в Церкви не возникало! Вопрос этот очень интересный в современной его постановке, а именно: какие разрешительные молитвы должны входить в Требник?

Итак, раскола не возникало, между тем разница редакций чинопоследования была налицо. Разница имелась и в количестве псалмов, и в количестве предисповедных и поисповедных молитв, и в многообразии молитв. Только разрешительных молитв А.И. Алмазов насчитывает двадцать шесть вариантов<sup>253</sup>. Самая распространенная молитва – «Господи, Боже наш, Петрови и блуднице...», о которой говорилось выше. Из известных предисповедных молитв часто встречаются: «Боже, простивый Нафаном Давида...», «Владыка ...апостолам заповедав отпущати согрешения...», «Владыка, преклонивый небеса...»<sup>254</sup>. Как мы уже говорили, эти молитвы могли оказаться в числе разрешительных и даже иногда размещались в ряду поисповедных молитв, т.е. в числе тех, которые читаются после разрешения и наставления.

В конце XVI – начале XVII столетий различие между редакциями проявляется не только в отдельных частях, но и в целом чинопоследовании. Причем у греков в это же время происходит эволюция сокращений числа редакций, а в Русской Церкви, напротив, их число увеличивается. Кроме того, редактирование происходит в сторону усложнения чина. Отмеченная проф. Алмазовым характерная особенность русских исповедных чинов – произвольное перемещение молитв из одной части чина в другую – определяется им скорее как явление отрицательное, происходившее ввиду неразборчивости переписчиков. Опять-таки получается нечто

<sup>253</sup> Алмазов, *Тайная Исповедь*, т. 1, с. 310-311.

<sup>254</sup> Там же, с. 310.

странное: неужели ревнители обряда могли допустить такую «несуразность», разрушающую логику обрядовой стройности? Или надо предположить, что составители этих чинов и переписчики были просто-напросто наглыми вольнодумцами и безграмотными анархистами или безответственными реформаторами, которые не осознавали, что творили. И этот процесс в течение нескольких столетий проходил абсолютно незаметно для церковной власти.

Если принять на веру мнение, что Русская Церковь в Московский период «оторвалась от вселенского православия», что послужило одной из причин раскола в XVII столетии, то конечно, эти выводы справедливы. Но что считать оплотом Вселенского Православия в XVI-XVII веках? Что за богословие в это время господствует на Востоке? Сказать, что на Руси не были известны восточные авторы, нельзя. Даже иностранцы, посещавшие Московскую Русь в XVI столетии, свидетельствуют, что Русская Церковь уже имела достаточно книг греческих и римских отцов, переведенных на славянский язык<sup>255</sup>. Действительно у восточных славян, не имеющих в своей дохристианской истории ни монотеистической религии иудеев, ни эллинской философии, не могло одновременно возникнуть свое богословие. Оно возникает лишь в XIX веке. Но это вовсе не означает, что Дух Божий не действовал в Русской Церкви до XIX столетия. Размещение одних и тех же молитв в разных частях чинопоследования никого не смущало потому, что сознание духовников того времени не было повреждено схоластикой. Они имели твердое понятие епиклезы. Главное – был смысл молитвы: грехи прощает Бог. И Церковь устами пастыря-духовника возносит молитву о том, чтобы сам Господь принял Покаяние грешника, простил ему согрешения: «Господи Боже наш, ...прими исповедания раба твоего (имярек) и еже ти согреши, вольныя его (ея) грехи и невольныя, словом, или делом, или помышлением яко благ презри, Ты бо един власть имаши отпуцати грехи...».<sup>256</sup>

<sup>255</sup> См. Хернер Томас, *Дневник ливонского посольства*; Джованни Паоло, *Московское посольство, Иностранцы в древней Москве*, с. 54, 89.

<sup>256</sup> Чин «Како вскоре причастити больнаго», *Требник М.*, с. 127-128.

Как далеки слова молитвы «я не достойный иерей властью Его мне данную прощаю и разрешаю ты от всех грехов твоих» современного Требника<sup>257</sup> от текста древней молитвы! Так, «непросвещенные, необразованные, оторванные от вселенского православия, костные в обряде» духовники Московской Руси очень хорошо понимали, что их задача – призвать Дух Святой совершить Таинство. Они не изобретали никаких формул, соответствующих определенным обрядовым действиям, западная схоластика еще не коснулась их благодатного восприятия таинств. Разрешительные молитвы, переведенные с греческого и дополненные русскими составителями, как правило, строятся по одному принципу: сначала приводится типология Ветхого и Нового Заветов прощения Господом грешников, за которой следует обращение к Богу с мольбой о прощении пришедшей к Нему на Исповедь заблудшей овцы. Мы не встречаем здесь никакого юридического подхода, никаких властных, сверхчеловеческих полномочий.

А.И. Алмазов разделил редакции на три группы. Уставы 1-й группы составляют чинопоследования, наиболее близкие к греческому оригиналу Исповедного Устава Иоанна Постника. Обычное начало, псалмы 50-й и 69-й, несколько предысповедных молитв, затем Исповедь и молитва разрешительная. И, наконец, читаются молитвы после Исповеди (они называются *прощальные*). Иногда эти молитвы воспринимались как подготовительные, перед Причастием. Такова краткая схема исповедных чинов первой редакции.

Во вторую группу Алмазов собирает уставы, в которых отсутствуют предысповедные псалмы и предысповедная часть очень краткая – как правило, одна молитва: «Владыко, Господи, Боже наш!..». Поисповедная часть тоже небольшая.

Варианты третьей редакции, по мнению проф. Алмазова, были наиболее распространены в Русской Церкви. Основная молитвенная схема этих чинов такова: предысповедные псалмы (обычно 50-й или 4-й или и тот и другой), молитва: «Господеви, Владыка преклонивый небеса (как правило, именно она помещалась в предысповедной части),

<sup>257</sup> *Требник М.*, с. 84.



иногда после нее следовал еще один псалом – 6-й или 13-й; в качестве разрешительной использовалась молитва «Господи Боже наш, Петрови и блуднице...» (в большинстве вариантов); завершал устав значительный корпус так называемых «прощальных» или предпричастных молитв.<sup>258</sup>

Кроме того, Алмазов приводит целый ряд чинов, которые не вошли ни в одну группу. Имеется оригинальное чинопоследование, в составе которого указано евангельское чтение. Алмазов также указывает на эти чтения.<sup>259</sup> Редко встречается указание на чтение Символа Веры. А.И. Алмазов, как скрупулезный исследователь, разбирает все варианты, сравнивает между собой, сравнивает с южнославянскими и греческими уставами, изыскивает из них самые редкие и наиболее распространенные. Эти сравнения помогают нам убедиться в том, что древнерусский духовник имел благодатную возможность и право на творчество. Даже если большинство духовников не были составителями чинов, они могли использовать тот устав, который, по их мнению, наиболее полно отвечал представлению о Таинстве Исповеди. Причем, это не означало, что духовник какого-нибудь монастыря, практикуя один чин Исповеди, отрицал или осуждал другой. Проф. Алмазов к разрешительным молитвам употребляет термин «разрешительная формула». Возникает такое ощущение, что он не мог себе представить, что понятия об этой формуле в XVI веке не существовало подобно тому, как не существовало Тайной Исповеди в апостольский век.<sup>260</sup> Были известны уставы, в которые входили ектинии, но внесение их в чин не означало указания на общее Покаяние. Иногда авторство чина Исповеди приписывалось свя-

---

<sup>258</sup> Исповедные поучения, поновления, вопросные статьи, которые обычно входили в чинопоследования или прикреплялись к нему, мы рассмотрим отдельно.

<sup>259</sup> Из апостольских и евангельских текстов читались Послание к Тимофею, 6 глава, Евангелие от Луки, 13 глава. См. Алмазов, *Тайная Исповедь*, т. 1, с. 309.

<sup>260</sup> Нелепой представляется картина, что какой-нибудь игумен Троицкого или Чудова монастыря корпел при свече над исповедным чином только ради того, чтобы усложнить «тайносовершенительную формулу», не преследуя при этом никакой осмысленной цели!

тителю Иоанну Златоусту. Было ли это ошибкой в том смысле, что путали двух святых – Иоанна Златоуста и Иоанна Постника – не известно. Присвоение русским чинам имен святых Иоанна Златоуста или Григория Богослова означало, что в этих чинах могла быть предпричастная молитва с именем Иоанна Златоуста.<sup>261</sup> Та же ситуация сложилась в Византии с оригиналом исповедного чина Иоанна Постника. Возможно, какие-то покаянные молитвы, которые он составил еще в VI веке, вошли в чинопоследования, появившиеся в X столетии, вследствие чего это чинопоследование приобрело его имя. Сохранить точное авторство всегда возможно в истории при условии существования традиции в некоторой изоляции, тому пример – Типикон Лавры Саввы Освященного в Иерусалиме. Находясь в исламском окружении, Иерусалимская Церковь не имела возможности широкого культурного обмена, но, замыкаясь в себе, традиция совершенствуется и консервируется, представляя собой устоявшуюся стройную модель. Она бы так и осталась малоизвестной, если бы у Византийской Церкви не появились новые миссионерские епархии в землях восточных славян.

Русская Церковь под влиянием исихастов в XIV веке переходит с Устава Студийского на Иерусалимский Устав, видя в нем наибольшую полноту монашеской строгости. В эту же сторону, в сторону усложнения исповедного чина двигалось и литургическое творчество древней Руси.

#### ***4. ВОПРОСНЫЕ СТАТЬИ И ПОНОВЛЕНИЯ. ТВОРЧЕСТВО РУССКИХ ДУХОВНИКОВ***

С точки зрения пастырства наибольший интерес представляет непосредственно сама Исповедь. Была ли это беседа, был ли это монолог исповедника, или был предложен некий образец – как нужно исповедовать грехи? Отвечал ли исповедник на вопросы священника? Интересно понять, что происходило после того, как человек приближался к исповедальному аналою. Помочь нам узнать это могут памятники с названием «Вопросные статьи» и «Поновления».

<sup>261</sup> Святитель Иоанн Златоуст был самым любимым и популярным писателем в древней Руси, его творения переводили и читали.

Забегая вперед, необходимо отметить, что вопросные статьи и поновления известны нам в нашей современной практике. Тем более, очень важно понять, что они представляли собой в XV-XVI веках. В современном Требнике в чине Исповеди размещается вопросная статья,<sup>262</sup> но, как правило, священник на нее не обращает внимания. Эта статья довольно краткая и написана по-славянски. Сегодня в Русской Церкви никто из духовников не обращается к прихожанам на старославянском языке, разумеется, кроме чтения молитв. Вопросные статьи и поновления не являются произведениями исключительно Русской Церкви, они также размещались в греческих и южнославянских исповедных чинах. Однако русские статьи отличались большим объемом и разнообразием.

Единственной работой, посвященной вопросным статьям и поновлениям в XIX столетии, был уже известный нам труд А.И. Алмазова «Тайная Исповедь в православной восточной Церкви». Этой теме он посвящает значительную часть своего исследования и, что очень важно, публикует адаптированные варианты рукописных памятников, в том числе вопросные статьи и поновления. Другие ученые, А.А. Дмитриевский, А.С. Павлов, Н.С. Суворов, а также ученые-историографы советского и пост-советского периодов, такие как Б.Н. Флоря, П.И. Мангилев, Р.Г. Пихоя, использовали эти тексты в своих исследованиях в качестве вспомогательных материалов.

Профессор С.И. Смирнов в своем фундаментальном труде, посвященном духовничеству в Русской Церкви («Древнерусский духовник»), сознательно отказался от использования вопросников и поновлений. Современный исследователь вопросных статей и поновлений М.В. Корогодина критикует его за это, полагая, что в труде профессора Смирнова «картина жизни русского средневекового общества далека от реальности».<sup>263</sup> Надо признать, что сама М.В. Корогодина на сегодняшний день является единственным ученым, обширная монография которой посвящена ис-

<sup>262</sup> *Требник*. Издательский совет РПЦ, Москва, 2002 г., *Чин исповедания*, с. 79-82, далее – *Требник*.

<sup>263</sup> Корогодина, *Исповедь*, с. 15.

ключительно исследованию вопросных статей и поновлений в исповедных чинах. Эта монография являет собой богатый материал для историографии, этнографии, культурологии, палеографии. В аннотации к изданному труду Корогодиной<sup>264</sup> указано, «монография представляет собой опыт изучения одного из важнейших компонентов исторической реальности – нравственного мира человека». М.В. Корогодина, как и П.С. Стефанович, работает с «негативным материалом», т.е. с текстами, несущими информацию только о человеческих грехах и пороках. Однако нельзя судить о нравственном мире человека по теневой стороне души. Картина нравственного состояния средневекового общества не может быть составлена исключительно на основании исследования исповедных вопросников и поновлений, без учета обзора истории русской святости.

Для пастырского анализа творчества русских духовников труд М.В. Корогодиной, несомненно, является серьезным подспорьем. Автор показывает нам, каким образом формировались вопросники и поновления, какова их структура, как они редактировались. Кроме того, М.В. Корогодина, применяя типологический и традиционный методы текстологического исследования, дает наиболее точные датировки текстов и показывает эволюцию покаянной дисциплины.<sup>265</sup> Во второй части своей монографии автор представляет нам картину, как посредством вопросников и поновлений русские духовники влияли на культуру, быт, семейные отношения и нравы своего времени.<sup>266</sup>

---

<sup>264</sup> Корогодина, *Исповедь*, с. 2.

<sup>265</sup> Тексты, изученные автором, изданы в этой же книге «Исповедь в России XIV-XIX вв.» в разделе «Приложения, тексты».

<sup>266</sup> «В более ранний период этические нормы поведения и жизни были зафиксированы только в Кормчих и в Епитимийных сборниках, доступных лишь узкому кругу читателей... С появлением исповедных вопросников они начинают оказывать влияние на самый широкий круг людей – от книжников-духовников до неграмотных мирян: мужчин, женщин и детей – всех, кто приходил на исповедь. Исповедные тексты исподволь создавали культуру и этические нормы русского народа, прививая духовным детям определенное отношение к тем или иным поступкам. В основу многих исповедных вопросов легли переводные тексты, составленные отцами церкви, и через исповедь люди знакомились с основами христианского вероучения», – пишет в своем Заключении Корогодина, – Корогодина, *Исповедь*, с. 328-329.

Вопросные статьи, рассматриваемые нами, по сути есть список вопросов о грехах от лица духовника к исповеднику. Статья, называемая «поновлением» (от слова «обновление»),<sup>267</sup> представляет собой текст, произносимый как бы от лица кающегося грешника, где он исповедует свои грехи. Поновления писались (и пишутся) от первого лица. В отличие от вопросных статей, которые представляют собой вопросы к исповеднику, поновления – это ответы исповедующегося. В обоих случаях используется перечень грехов, только в вопросных статьях человек опрашивается, а в поновлениях представляется как бы его ответ. Поновление составлялось по определенной схеме и состояло из трех частей. Первая часть – вступительная, где от лица исповедника произносился следующий текст: «Исповедую Богу, Пречистой Его Матери, всем святым и тебе, честный отчет, вся моя дела яже соделах, яже помыслих, яже глаголах волею или неволею...».<sup>268</sup> Иногда эта часть была обширной, но ничего, кроме перечисления небесных сил и самых общих словесных оборотов, она в себе не заключала. Вторая часть была составлена по тому же принципу, что и вопросные статьи (перечисление грехов), но произносилась от лица исповедующегося (согрешил в том-то и в том-то). В заключение практически повторялась первая часть с перечислением наименований частей тела и даже легких душевных волнений, которыми мог человек согрешить: «согреших душею и телом, сердцем, очима и ушима, гортанью, выею и перстом, ведением и не ведением...»<sup>269</sup> и т.д. И вновь следует обращение к Богу о прощении грехов и к священнику с просьбой о поддержке, милости и снисхождении.

М.В. Корогодина отмечает, что вопросники не имели устоявшейся формы, в то время как проф. Алмазов находит, что в основе вопросников лежит Декалог, и пытается определить структуру вопросников по Десяти заповедям. Для исследователей структура вопросников представляет определенную сложность. «Исповедные тексты можно сравнить

<sup>267</sup> В патристической литературе Таинство Покаяния неоднократно сравнивается с Крещением – как в Крещении человек обновляется для новой жизни, так и в Покаянии.

<sup>268</sup> Алмазов, *Тайная Исповедь*, т. 1, с. 340.

<sup>269</sup> Там же, с. 341.

с калейдоскопом, в котором отдельная статья является элементом мозаики... Статьи часто смешивались, переставлялись, сливались вместе или дробились. Попытки систематизировать грехи предпринимались только с конца XVI века, но полностью систематизированные вопросники, в которых грехи разделены по определенным категориям, появились только в XVII веке», – делает вывод М.В. Корогодина. А.И. Алмазов это отчасти подтверждает, указывая на то, что вопросники начинаются обычно с 7-й Заповеди (о блуде). Порой редактирование совершалось в «живом тексте»,<sup>270</sup> то есть редактор мог себе позволить киноварью (специальной красной краской) вычеркнуть отдельные статьи, слова, фразы, отрывки и, конечно, добавить новое. И это не говоря уже о том, что тексты подвергались многочисленным мелким корректировкам: изменялись падежи, слова заменялись синонимами и прочее. Все это происходило в различные периоды в монастырях, книжных центрах в зависимости от того, где кочевал тот или иной текст. Новый текст, по утверждению Корогодиной, рождался двумя способами: за счет переделки епитимийников и за счет компиляции уже имеющихся вопросников.<sup>271</sup> Автор или составитель пополнял его новыми статьями. Как правило, эти статьи были ответом Церкви на духовные запросы времени. Например, при составлении поновлений и вопросников, предназначенных вельможам, в качестве источников использовались судебники.<sup>272</sup> Аналогичная ситуация складывалась тогда, когда текст попадал в удел или область, где происходила борьба с язычеством. Разумеется, местные духовники составляли новый текст, дополняя оригинал статьями соответствующего содержания.

<sup>270</sup> Речь идет о текстах, которые не переписывались, а мигрировали из одного монастыря в другой. Сложная техника создания рукописных книг в случае, когда не требовалось тиражирование, побуждала монахов не переписывать тексты заново, а делать правки непосредственно в оригиналах.

<sup>271</sup> О возникновении первых вопросников см. ниже.

<sup>272</sup> Необходимо отметить, что прямых заимствований из текстов судебныхников нет. Вопросные статьи и поновления ставят задачу не выявлять нарушителей закона среди прихожан, а способствовать нравственно-этическому воспитанию паствы.

А.И. Алмазов опровергает предположение А.А. Дмитриевского по вопросу, каким образом происходила Исповедь в Русской Церкви до книгопечатания. Посредством чего эта Исповедь осуществлялась: вопросных статей или поновлений? Профессор Дмитриевский полагал, что до XV века основой исповедальной практики были вопросы к исповеднику со стороны духовника, то есть вопросная статья имела главное значение. Он писал, что, начиная с XV века, вопросные статьи перестали удовлетворять как духовенство, так и приходящих на Исповедь, что повлекло за собой возникновение поновлений. В XVI веке Исповедь уже совершалась посредством поновлений.<sup>273</sup> А.И. Алмазов, напротив, приводит в своем сочинении свидетельства о том, что поновления встречались и ранее XV столетия.<sup>274</sup> Он полагал, что четкой границы во времени (когда именно произошла замена вопросных статей на поновления) не существовало. Изучив огромное количество памятников, А.И. Алмазов показывает, что в чинах Исповеди с XV-XVI веков одновременно находится и вопросная статья, и статья «поновление». Также встречаются чины Исповеди, в которых существует только вопросная статья, в других же памятниках XV-XVI столетий мы видим только поновления, предваряющиеся получением перед Исповедью.<sup>275</sup> Вряд ли можно увидеть некую богословскую глубину в преобладании поновлений над вопросными статьями.<sup>276</sup> Конечно, легче выяснить, какие исповедник имел грехи посредством вопросов, тем более, что население XV-XVI веков было безграмотным. Чтение поновлений было доступно монашеству, духовенству и грамотным представителям знатных сословий. Разумеется, не надо думать, что пастыри того времени жили в примитивной простоте и пользовались бездумно книжными схемами.

<sup>273</sup> См. Дмитриевский А.А., *Богослужение в Русской Церкви в XVI веке*. Казань, 1884 г., ч. 1, с. 340, далее – Дмитриевский, *Богослужение*.

<sup>274</sup> См. Алмазов, *Тайная Исповедь*, т. 1, с. 432-445.

<sup>275</sup> Там же.

<sup>276</sup> Как нам уже известно, Алмазов не имел специальных методов исследования текстов, что порой приводило к их ошибочной датировке, соответственно и к ошибкам в выводах, относящихся к различным процессам в истории Исповеди. Об этом упоминает М.В. Корогодина. См. Корогодина, *Исповедь*, с. 14.

И вопросные статьи, и поновления – это всего лишь вспомогательный материал для мудрых пастырей, которых было немало в рассматриваемые нами века. Естественно, кающийся мог сам говорить о своих грехах, и духовник предлагал вопросы или поновления с целью помочь духовному чаду.

И вопросные статьи, и поновления представляют собой материал, на основе которого мы можем наблюдать творчество русских духовников, их влияние на социальные процессы в обществе, русскую культуру в целом и литературу, в частности. Эти тексты также отражают степень восприятия Московской Русью нравственного наследия Византии и в то же время представляют картину борьбы с язычеством и народными верованиями. М.В. Корогодина считает, что «в XVI веке исповедные вопросники становятся фактором массовой культуры»,<sup>277</sup> однако до XIV столетия на Руси были известны краткие покаянные тексты. Профессора Алмазов и Смирнов полагали, что широкое творчество по составлению вопросных статей, возникшее в XIV веке, в своей основе имеет передел епитимийных правил. Ни греческие, ни балканские церкви до XVII столетия не имели таких объемных, развернутых исповедных текстов. Это доказывает, что вопросники и поновления, пришедшие на Русь с Балкан, развивались в Русской Церкви самобытно. Наиболее древними вопросниками А.И. Алмазов и С.И. Смирнов считали «Вопрошение исповеданию»<sup>278</sup> и «Покаянье».<sup>279</sup> Последний текст был, по мнению С.И. Смирнова, прототипом первого. Профессора датировали эти тексты XII-XIII веками. И в том, и в другом текстах сразу указываются епитимии, например, «ли солгал еси, что опитимии двенадцать дний».<sup>280</sup> Корогодина опровергает версию о датировке памятника «Покаянье» и определяет другую дату появления этого текста, не ранее XIV столетия. Ее палеографическое исследование

<sup>277</sup> Корогодина, *Исповедь*, с. 74.

<sup>278</sup> *Вопрошение исповеданию, Требник*. Ркп. XIV в., библ. Чудова монастыря, 5, л. 72 об.-78 об., см. Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 274-278.

<sup>279</sup> *Покаянье*, XIV-XV вв., Московская Синодальная Библиотека, 153, л. 293 об.-294, Смирнов, *Материалы*, с. 141-142.

<sup>280</sup> Там же.



говорит о том, что краткие чины Исповеди XIV века не содержали устойчивых текстов; вопросные статьи присутствуют только в трех чинопоследованиях. Как правило, это вопросник с чертами епитимийника (например, «Покаянье»), либо вопросник, который являлся составной частью рассуждения об Исповеди.<sup>281</sup> Еще на одну характерную особенность XIV века обращает наше внимание исследователь: все известные вопросники в этом веке составлялись независимо друг от друга, их невозможно возвести к единому архетипу. М.В. Корогодина делает смелое предположение, что первые вопросники составлялись на основе устной традиции, отражая те реальные вопросы, которые духовник задавал кающимся. Об этом говорит присутствие элементов разговорной речи в исповедных текстах: «если за тобою которые промыслы злые, скажи, не срамися и прощаися?», «Ци пила еси зелье, хотящи дитяти?».<sup>282</sup> Исследователь обращает внимание на «цоканье», характерное исключительно для новгородских рукописей и отражающее новгородский диалект той эпохи.<sup>283</sup> В текстах XIV века встречаются слова, характерные для новгородской земли, например «божница», т.е. «церковь», а также характерные для новгородского книжного центра переплет и тератологический орнамент. Новгородский диалект явно наводит на мысль, что первые исповедные вопросники появились и распространялись в новгородской земле. Кроме того, палеографический анализ текста позволяет сделать вывод о том, что вопросная статья появляется впервые в крупном центре (городе), так как в тексте вопросников обязательно присутствуют вопросы о венчании и дефлорации (потери девственности). Автор справедливо утверждает, что такие вопросы важны в крупном городе или торговом центре, где к священнику часто обра-

---

<sup>281</sup> См. Корогодина, *Исповедь*, с. 53-54.

<sup>282</sup> Там же, с. 56-57.

<sup>283</sup> «... в ряде поздних списков XVI и XVII вв., созданных в центральных районах, также читается слово «ци», которое переписчик копировал из новгородской рукописи. При этом язык основной части текста рукописи может полностью соответствовать языку центральных районов Руси... Это говорит о том, что данные тексты были списаны с новгородских рукописей». Корогодина, *Исповедь*, с. 58.

щаются люди, которых он видит впервые или мало знаком с ними.

До нашего времени дошло наибольшее (по сравнению с XIV в.) число рукописей, датированных учеными XV столетием. Это связано с тем, что, как мы уже отметили, в XV веке завершается формирование *Требника*, как отдельной богослужебной книги, в отличие от *Служебника*. Ранее чины Исповеди записывались как в *Служебник*, так и в *Требник*, а также в евхалогиях (молитвословах), существовали отдельные рукописи. Кроме Новгорода, вопросные статьи начинают активно составляться и в других книжных центрах.<sup>284</sup> В этом веке авторы формируют *Вопросную статью* и *Поновление*, как отдельные весьма объемные статьи в исповедном чине. Появляются отдельные развернутые вопросники как для мужчин, так и для женщин, а также отдельные вопросные статьи для монашества и духовенства. Иногда они дробились на вопросы для священников («Вопрос попом или игуменом»<sup>285</sup>) и отдельно для дьяконов («Поновление дьяконам»<sup>286</sup>). Весьма распространенной и обширной была вопросная статья для иноков,<sup>287</sup> которая также делилась на вопросы инокам и инокиням, и даже схимникам.<sup>288</sup>

XV век – это эпоха объединения русских земель вокруг Московского княжества, что отразилось на распространении текстов. Рукописи, известные в одних областях Руси, мигрировали в другие районы, что приводило к постоянным редакторским правкам. М.В. Корогодина отмечает, что составители новых текстов вовсе не стремились придать редактируемым статьям стилистическое единство. Содержа-

<sup>284</sup> Известен даже автор двух вопросников, составленных в Кирилло-Белозерском монастыре. Это был монах книгописец Ефросин. См. Корогодина, *Исповедь*, с. 64.

<sup>285</sup> *Вопрос попом и игуменом*. *Требник* XVI в., собр., Михайловского Н.М., Q9 л. 154, 155. См. Корогодина, *Приложения*, с. 491, 492.

<sup>286</sup> *Поновление дьяконам*. *Требник* ркп., XVI в., собр. Погодина, 310, л. 234. об., 241. См. Алмазов, *Приложение*, т. 3, с. 227-228.

<sup>287</sup> А.И. Алмазов печатает в 3 томе своего труда восемь вопросников и десять поновлений. См. Алмазов, *Приложения*, с. 176-181, с. 209-227.

<sup>288</sup> *Вопрос черноризцем или скимнику*. *Требник*, 4-ая четверть XV в., собрание Михайловского Н.М., Q 9, л. 153-154 об. См. Корогодина, *Приложения*, с. 500-502.

ние вопросных статей и поновлений со временем менялось, они отражали изменения в жизни, культуре и нравах общества. Например, слово «поганые» по отношению к язычникам встречается в рукописях XIV века, в XV веке это слово встречается редко и в некоторых списках заменяется на «иноверец». В XVI веке слово «поганые» появляется вновь, но уже означает не одних язычников, а всех инославных.<sup>289</sup> Это было связано с утверждением в Московской Руси религиозно-политической доктрины Москва – Третий Рим. Наряду с этим были вопросы, которые не теряли своей актуальности в любое время.

Мы уже говорили о том, что в Русской Церкви не было особого духовенства для богатых сословий. Но в исповедных чинах XV и особенно XVI веков происходит процесс создания специализированных вопросных статей и поновлений. Встречаются вопросные статьи для различных сословий, социальных и возрастных групп. Например, «Исповедание князьям и бояром и детям боярским»,<sup>290</sup> «Судьям и вельможам»,<sup>291</sup> «Вопрос у властелина и вельможи».<sup>292</sup> Такой классификации Греческая Церковь не имела, в начале XVII века в рукописных чинах отмечается еще большее дробление по классам. Появляются вопросные статьи для поселян («Вопрос поселяном»),<sup>293</sup> для торговых людей («Вопрос торговым людям»,<sup>294</sup> «Купцам торговым»<sup>295</sup>). Есть даже две статьи, одна из которых предназначена государям («Вопросы благоверным государем царем и великим князем московским и

<sup>289</sup> См. Корогодина, *Исповедь*, с. 61.

<sup>290</sup> *Исповедание князем и бояром и детям боярским*. Требник ркп., XVI в., библ. Арх. Министерства Иностранных Дел, 439/900, л. 354, Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 207.

<sup>291</sup> *Судьям и вельможам* (поновление). Служебник ркп., XVI в., библ. Волоколам. монастыря, 671, л. 285-287. См. Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 206.

<sup>292</sup> *Вопрос у властелина и вельможи*. Требник, конец XVI в., собр. Архангельского древлехранилища, 71, л. 165. См. Корогодина, *Приложения*, с. 509.

<sup>293</sup> *Вопрос поселяном*. Требник XVII в., собр. Погодина, 308, л. 284-285, см. Алмазов, *Приложения*, т. 3., с. 170; Корогодина, *Приложения*, с. 520-521.

<sup>294</sup> *Вопрос торговым людям*. Требник XVII в., собр. Погодина, 308, л. 284, см. Алмазов, т. 3., *Приложения к т. 1*, с. 170-171; Корогодина, *Приложения*, с. 521.

<sup>295</sup> *Купцам торговым*. Собрание Смирнова И.А., 7 л. 47-47 об., см. Корогодина, *Приложения*, с. 522.

всёя Руси»<sup>296</sup>), другая – патриархам («Вопрос святейшим патриархом московским и всёя Руси»<sup>297</sup>). Подвергается дроблению вопросы женщинам. Появляются «Вопросы женам вдовым»,<sup>298</sup> «Вопросы девицам»<sup>299</sup> и «Вопрос женам властительским». <sup>300</sup> Также впервые в начале XVII века появляется «Поновление детям младым». <sup>301</sup> М.В. Корогодина нашла короткую вопросную статью для нищих. <sup>302</sup>

Несмотря на то, что вопросные статьи и поновления приобретают стройную форму и систематизируются только к концу XVI столетия, можно согласиться с мнением А.И. Алмазова, что основной принцип составления вопросных статей заключался в вопрошении кающегося по десяти ветхозаветным заповедям. С пастырской точки зрения это обстоятельство весьма серьезное – можно сделать вывод, что основным мерилom нравственности являлся Декалог. Это не означает, что от христиан в XV столетии требовалось исполнение ветхозаветных постановлений Закона Моисея во всей полноте, но жизнь человека оценивалась ветхозаветным критерием, а высота новозаветных заповедей остается неостребованной. В вопросных статьях и поновлениях большое внимание уделялось обряду и дисциплине. Обрядовое, вплоть до сегодняшнего дня, является характерной чертой религиозности православных народов. Именно такой подход – соблюдение или нарушение заповеди, устава или

---

<sup>296</sup> *Вопросы благоверным государем царем и великим князем московским и всёя Руси.* Чин исповеданию православным царем, нач. XVII в., см. Алмазов, *Приложения*, т. 3., с. 174.

<sup>297</sup> *Вопрос святейшим патриархом московским и всёя Руси.* Чин исповедания патриархом, первая пол. XVII в., см. Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 185-186.

<sup>298</sup> *Вопрос женам вдовым.* Требник ркп., XVII (ок. 1620 г.), собр. Хлудова А.И., 120, л. 415 об.-416, см. Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 168-169, Корогодина, *Приложения*, с. 486-487.

<sup>299</sup> *Вопросы девицам.* Сборник ркп., XVII в., Импер. Публ. Библ., Q1 235, л. 12 об., см. Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 169.

<sup>300</sup> *Вопрос женам властительским.* Требник ркп., XVII в., собр. Погодина, 307, л. 288 об.-289, см. Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 173.

<sup>301</sup> *Поновление детям младым.* Требник ркп. XVII в., собр. Хлудова А.И., 120, л. 385 об.-387, см. Алмазов, *Приложения*, т. 3., с. 205-206.

<sup>302</sup> *Нищим* (вопросная статья). Собрание Смирнова И.А., л. 53, см. Корогодина, *Приложения*, с. 522.

обряда – послужит впоследствии одной из причин раскола на Руси. В наших требниках до сих пор сохраняется множество молитв и чинов от осквернений и достаточно много молитв, которые читаются в различных бытовых нуждах.<sup>303</sup>

Вопросы, опирающиеся на Декалог, не ставились напрямую (нарушал ли человек ту или иную заповеди), они были адаптированы к самой жизни общества, особенностям культуры и быта. Так, например, в вопросных статьях по первой и второй заповедям главными были вопросы о колдовстве, обращении к волхвам, умении волховать и ворожить, о вере в языческие культы и поклонении демоническим существам. «К волхвам ци ходила еси или к себе ци водила еси?»<sup>304</sup> «Моллилася еси вилам и роду, и роженицам, и перену, и хорсу, и мокоши пила ли ела?»<sup>305</sup> Примечательно, что вопросы о волховании размещаются преимущественно в женских вопросниках. Здесь необходимо понять, что в средневековой Руси языческими жрецами (волхвами), как правило, были мужчины. Но наряду с ними существовали повивальные бабки (акушерки), которые также пользовались популярностью, многие из них были знахарями, их функции выходили далеко за рамки акушерства. Говоря современным языком, они занимались траволечением. Несомненно, среди этих «баб» были и те, которые знали и составляли различные магические зелья и отравы. Русские духовники таких «баб» называли «богомерзкими». О том, что в Киевской

<sup>303</sup> *Требник*. Москва, изд. Сретенского монастыря, 1995 г., *Молитва на копание кладязя*, с. 456, *Чин бываемый, аще случится чесому скверному впасти в кладезь водный*, с. 458, *Молитва над сосудом осквернившимся*, с. 467; *Требник дополнительный*, изд. Киевской митрополии, 1997, *Чин благословения и резания калача*, с. 887. Следует отметить, что в издании *Требника* 2002 г. (изд. Советом РПЦ, Москва) вышеуказанные чины уже не размещаются.

<sup>304</sup> *Вопросник женам*. *Требник* 1560-е гг. Архангельское древлехранилище, Д. 38, л. 74-76, см. Корогодина, *Приложения*, с. 467.

<sup>305</sup> *Вопросник женам*. *Требник* XVI в., собр. Александро-Свирского монастыря, 91, л. 240 об.-242 об., см. Корогодина, *Приложения*, с. 470. Мокошь (мокруха), вила и роженицы – демонические существа в языческих культах славян и народов угро-финской группы, к которым обращались женщины, желая получить помощь в женских болезнях, рождении детей, в быту.

Руси, а затем в Московской сохранялось некое двоеверие, достаточно много сказано в различной научной литературе, но нельзя утверждать, что это двоеверие носило характер лицемерного исполнения христианского обряда при тайном сохранении верности языческому культу. Обращались к волхвам и «богомерзким бабам» преимущественно женщины с целью получить психологическую защиту.<sup>306</sup> Умение примитивно ворожить, гадать и владеть различными приемами «любовных приворотов» было доступно многим женщинам, это было их оружием против мужчин в жестоком средневековом мире («Зелеи каких мужю не давала ли? Мужа не испорчивала ли?»<sup>307</sup>). Сюда же относились вопросы о вере в приметы, гадания (святочные, богоявленские, великопостные и проч.). В отличие от Византии и южных славян Русская Церковь постоянно расширяла свои границы вместе с расширением территории государства, а иногда даже опережая его. Например, Церковь присутствовала в Золотой Орде и в казачьих поселениях, на Урале и в Поволжье, в Сибири и на Севере, тогда как границы государства еще были весьма размыты. Территории, на которых возникали миссионерские епархии, были населены также и неславянскими языческими народами (лопари, чувашаи, мордва и проч.). Практически каждое столетие Русская Церковь занималась активным миссионерством, XV-XVI века – весьма примечательный исторический период в этом смысле. Падение Казани и поход Ермака в Сибирь открывают новые невиданные пределы. Разумеется, эти новокрещенные народы и племена требовали особого внимания со стороны Церкви. Кроме того, духовники вопрошали и тех, кто по слабоволию или немощи, находясь в плену или в посольстве, или в дальнем походе, участвовал в иноверческих культах: «Аще есть с еретики молимся, или в церковь их что ли был, ел и пил требы кумирныя по воле и по нужи в праздники их

<sup>306</sup> Женщина позднего средневековья на Руси была существом бесправным. Домострой, хотя и регламентировал поведение христиан в семье и быту, но само общество того времени поощряло уничижительное, порой агрессивное отношение мужчины к женщине.

<sup>307</sup> *Вспрос* (женский вопросник). Требник, XVI в., собр. Софийской библиот., 1065, л. 1-3. См. Корогодина, *Приложения*, с. 473.

на отлучение месте с погаными. Или идолам пожерл, отверглся и не отверглся Христа?».<sup>308</sup>

К третьей заповеди относились вопросы, связанные преимущественно с крестоцелованием. Мы уже говорили о том, что духовенство XV-XVI веков было свидетелем различных соглашений, договоров и завещаний (начиная с межгосударственных и кончая простыми бытовыми). Можно сказать, что приходские священники исполняли роль современных нотариусов. Самой распространенной формой клятвы и верности договору было крестное целование (по крайней мере, до XVI столетия имело важное значение). В мужских вопросниках и поновлениях всегда размещался вопрос о нарушении крестного целования или принесения ложного: «Преступил ли еси крестное целование? Или кого водил еси к кресту на криве и на роте?».<sup>309</sup> «А ко кресту и святеи Богородицы ходил ли еси на кривее?», «А лжа клялся еси?».<sup>310</sup> М.В. Корогодина считает, что «Принесение клятвы играло огромную роль в жизни русского средневекового общества. Согласно Судебникам 1497 года и 1551 года клятва часто была основным и решающим доказательством виновности или невиновности подозреваемого».<sup>311</sup> Именно поэтому духовники осуждают ложную клятву. Однако не только измена крестному целованию считалась грехом, но и само крестное целование в бытовом употреблении (всуе) осуждалось Церковью. Употребление в текстах «клятвы на праве» осуждается в случаях несерьезных.<sup>312</sup> К нарушению этой же заповеди относились также ложь, клевета, взяточничество («Взимал что поклепом?»<sup>313</sup>).

К четвертой заповеди в основном относились вопросы о нарушениях постов, уставов, едение скоромного, скверного,

<sup>308</sup> *Вопросник* (мужчинам). Требник XVI в., собр. Александро-Свирского монастыря, 91, л. 239 об.-240 об. См. Корогодина, *Приложения*, с. 432.

<sup>309</sup> Там же.

<sup>310</sup> *Вопрос мужем*. Требник 1560-е гг., Архангельское древлехранилище, Д, 38, л. 71-74. См. Корогодина, *Приложения*, с. 433.

<sup>311</sup> Корогодина, *Исповедь*, с. 174.

<sup>312</sup> Там же, с. 176.

<sup>313</sup> Там же, с. 174.

плясок со скоморохами, убийств животных в воскресный день. «Аще ли причащался вся блуд сотвори?», «Аще ли в церкви смех?»,<sup>314</sup> «Или в воскресение животину заклал?»,<sup>315</sup> «Дору ял на ту ночь пался с женою, или причастие возмья пался?»,<sup>316</sup> «Или оскоромливался в говении, или в среду, или в пяток, или ел еси медвединоу, или бобровиноу?». <sup>317</sup> Эти вопросы, предписания и запреты практически совпадают с современными правилами поведения в церкви, правилами воздержания в посты и отношения к святыне. Однако в эту же группу вопросов входили вопросы о нечистоте, осквернении и бесстыдном поведении: «Векшиною или иные мяса, или давлениною скверно ядала ли еси?», «Помочила ли ся еси на восток солнца? Или быв с моужем своим забылася омыти водою и в церковь ходила?». <sup>318</sup> Омовение после супружеской близости, испражнение в сторону востока, употребление скверной пищи, посещение церкви в нечистоте (этот вопрос относился и к мужчинам, и к женщинам) – наиболее распространенные «вопрошания». А.И. Алмазов не сосредоточивает на них внимание, но С.И. Смирнов, характеризуя «Вопрошание Кирика», делает вывод о том, что самого Кирика ничто другое, кроме вопросов чистоты или нечистоты, скверны или святыни, не интересует. Он указывает, что духовники, мыслящие подобно Кирику, «стоят на точке зрения Ветхого Завета». <sup>319</sup> Действительно, пристрастное понимание этого вопроса, возможно, послужило одним из оснований к возникновению ереси жидовствующих, а затем и старообрядческому расколу. Сюда же, к вопросам о нечистоте, относились вопросы и о взаимоотношениях с иноверными. Именно к XV столетию, когда формируется религиозно-политическая доктрина *Москва – Третий Рим*, у русских цер-

<sup>314</sup> *Вопросник мужам*. Сборник, середина XV в., собр. Кирилло-Белозерской библ., 22/1099, л. 436-438 об. См. Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 150-151.

<sup>315</sup> Алмазов, *Тайная Исповедь*, т. 1, с. 411.

<sup>316</sup> Корогодина, *Исповедь*, с. 270.

<sup>317</sup> См. *Вопрос о делех*. Требник ркп., XVI в., собр. Софийской библ., 1090, л. 454-466. См. Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 154.

<sup>318</sup> См. *Вопросник женам*. Сборник ркп., 1482 г., собр. Кирилло-Белозерской библ., 6/1083. См. Алмазов, *Приложение*, т. 3, с. 166.

<sup>319</sup> Смирнов, *Древнерусский духовник*, с. 126.



ковных авторов в отношении к другим народам (нехристианским) наблюдается отношение надменное и презрительное: например, вопрос, который дожил до печатных требников XIX столетия: «Не блудил ли с иноплеменным телом?». Откровенность этого вопрошания удивляет, но мы должны смотреть на него с позиции того времени. Были также вопросы, которые сегодня вызывают улыбку: «Не проказил ли еси образа своего, не бривал ли еси браны своя?». <sup>320</sup> Если этот вопрос все-таки размещается в чиновном последовании, значит и в ту эпоху были те, которые сопротивлялись общему характеру времени. Большею частью такие вопросы относились к людям вольным (в основном, к казачеству) и военным.

По пятой заповеди задавались вопросы, касающиеся взаимоотношений внутри семьи, уважения старших, священников, духовных отцов, монахов. Вопросы эти были прямые: «Не осудил ли еси отца духовного или священника, или чернца, или черницу, или своего брата мирянина?», «Отца и матери не лаивал ли еси или бил, или брата, или сестру, или в роду кого?», <sup>321</sup> «На мужа своего зло помыслила?», «Била ли еси дети?». <sup>322</sup> По всей видимости, побои были весьма распространенным явлением того времени. Как ни странно, те же вопросы касались и духовенства: «Епископа, игумена, попа или чернеца, диакона или черницу, попадю или диаконису, или церковный прочий люд осудил ли, бивал ли, срам рекл ли». <sup>323</sup> К этой же заповеди относились вопросы об агрессии по отношению к слабым и беззащитным: «Аще бил еси сироту без вины. Аще не дал сироте найма?», <sup>324</sup> «А слуг своих без вины била ли?». <sup>325</sup> Общество того времени не

<sup>320</sup> Алмазов, *Тайная Исповедь*, т. 1, с. 409-410.

<sup>321</sup> *Вопросы мужем и отроком*. Служебник с Требником, последняя четверть XVI в., Софийское собр., 875, л. 129 об.-133, Корогодина, *Приложения*, с. 435.

<sup>322</sup> Корогодина, *Исповедь*, с. 252, 254.

<sup>323</sup> *Вопрос о делех*. Требник ркп., XVI в., собр. Софийской библ., 1090, л. 454-466. См. Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 154, 155.

<sup>324</sup> *Вопросник мужам*. Сборник, середина XV в., собр. Кирилло-Белозерской библ., 22/1099, л. 436-438 об. См. Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 150.

<sup>325</sup> *Вопрос о женах*. Исповедальник, первая треть XVII в., собр. Архангельской семинарии, с. 235, л. 95-97 об., 108-110 об. См. Корогодина, *Приложения*, с. 484.

упражнялось в изысканных словесных дуэлях, простота была во всем, в том числе в физических действиях по отношению к неприятелю: «Не плювал ли на чужое лицо или кому в рот, или похнул кого в кал?». <sup>326</sup> Мы видим, что духовники не только осуждали грубые грехи, но и следили за соблюдением общественных норм поведения.

По поводу шестой заповеди («не убий»), кроме непосредственного убийства, авторы вопросных статей приравнивали к этому греху древнерусские зрелищные забавы в форме кулачных боев, о чем говорит вопрос: «или на поле бился?». <sup>327</sup> Что же касается воинской службы, то у духовников XV-XVI столетий не было попустительского отношения к убийствам во время брани (сражения). Духовники очень внимательно относились к своим духовным детям, которые несли воинскую повинность. Они были убеждены, что воин требует к себе особого внимания и во время войны есть обстоятельства, при которых убийство никак не может быть оправдано. Вот вопросы, подтверждающие это: «Или на рате войске человека, повиновавшегося тебе, не убил ли еси?», «В ратном деле женского полу, младенцев и не противящихся тебе не убивал ли еси?». <sup>328</sup> «Пьян был, кого убил на пути?», <sup>329</sup> – о нечаянном убийстве во время опьянения. О сознательном убийстве: «Или в разбое был?». <sup>330</sup> Мы также встречаем вопросы, касающиеся обычных нравов того времени: «Не велел ли кого убить, или утопить, или зельем уморить?», <sup>331</sup> «Или поучил кого на убийство волею или неволею?». <sup>332</sup> Научение убийству касалось не только мужских вопросников, но и женских, особенно это относилось к нежеланным мла-

<sup>326</sup> Алмазов, *Тайная Исповедь*, т. 1, с. 412.

<sup>327</sup> *Вопросы мужем и отроком*. Служебник с Требником, последняя четверть XVI в., Софийское собр., 875, л. 129 об.-133. См. Корогодина, *Приложения*, с. 437.

<sup>328</sup> Алмазов, *Тайная Исповедь*, т. 1, с. 412.

<sup>329</sup> Там же.

<sup>330</sup> *Вопросы мужем и отроком*. Служебник с Требником, последняя четверть XVI в., Софийское собр., 875, л. 129 об.-133. См. Корогодина, *Приложения*, с. 437.

<sup>331</sup> Алмазов, *Тайная Исповедь*, т. 1, с. 412-413.

<sup>332</sup> *Вопросы мужем и отроком*. Служебник с Требником, последняя четверть XVI в., Софийское собр., 875, л. 129 об.-133. См. Корогодина, *Приложения*, с. 437.

денцам, утробным и рожденным. В убийстве грудных и нерожденных детей участвовали также и повитухи (акушерки). «Или дети ставила в себе или губила з бабами?»<sup>333</sup> «Или кому давала еси потворное зелье и не сотвори дитяти?»<sup>334</sup> Характерным вопросом для женщин была смерть некрещенного младенца: «Чи умерло дитя некрещено?»<sup>335</sup> Причем, духовники разделяли вопросы о смерти младенцев на невольную смерть (по небрежению или недосмотру) и сознательное убийство (как правило, убивали рожденных младенцев, зачатых в блуде вдовы и незамужние женщины). «Или дитя ци уморила еси на постели?»<sup>336</sup> «Чи погубила еси дитя в девичестве в рожестве?»<sup>337</sup> «Чи удавила еси отроча?»<sup>338</sup> Но и мужчинам задавался вопрос о повелении убить нежеланного ребенка или о невольном убийстве: «Велевал жене или рабе уморити дитя?», «Или бил жену, и она извергла дитя?»<sup>339</sup> Разбирались духовники и в женских способах убийства, вопросы об отравлении кого-либо чаще встречаются в женских вопросниках: «Или отравою кого отравила еси?»<sup>340</sup> «Мужа удавила или уморила отравою?»<sup>341</sup>

<sup>333</sup> *Вопрос о женах.* Требник, нач. XVI в., собрание Погодина, 314, л. 181 об. См. Корогодина, *Приложения*, с. 462.

<sup>334</sup> *Вопросы о женах.* Требник ркп., XV в., О.І. 473, л. 119-120. См. Корогодина, *Приложнтя*, с. 458.

<sup>335</sup> *А се о женах исповедание.* Служебник ркп., XIV-XV вв., Софийское собрание, 524, л. 68 об.-69 об. См. Корогодина, *Приложения*, с. 457.

<sup>336</sup> *Вопрос женам.* Требник ркп., XIV в., Софийское собр., 1056, л. 101 об.-103. См. Корогодина, *Приложения*, с. 456. Поскольку младенцы часто спали с матерями в одной постели, были случаи, когда женщина невольно придавливала младенца во сне своим телом.

<sup>337</sup> *А се о женах исповедание.* Служебник ркп., XIV-XV вв., Софийское собрание, 524, л. 68 об.-69 об. См. Корогодина, *Приложения*, с. 457.

<sup>338</sup> *Вопрос о женах.* Требник, нач. XV в., собр. Михайловского Н.М., Q9, л. 167 об.-168 об. См. Корогодина, *Приложения*, с. 460.

<sup>339</sup> Корогодина, *Исповедь*, с. 157, 163.

<sup>340</sup> *Вопрос женам.* Требник, начало XVII в., Собрание Погодина, 310, л. 98-101. См. Корогодина М.В., *Приложения*, с. 488.

<sup>341</sup> Корогодина, *Исповедь*, с. 151. Корогодина считает, что в средневековой Руси жены чаще убивали мужей, чем наоборот. Причем женщины использовали два способа убийства: удушение и отравление. «Жена не имела возможности ни выгнать мужа из дома, ни самостоятельно уйти от него». См. там же.

Любое, даже невольное, убийство считалось тяжким грехом, духовные отцы назначали за него многолетние епитимии.

О седьмой заповеди надо сказать особо. В вопросных статьях именно с этой заповеди начинаются все вопросы. Ей отводится значительное место, большое по объему и подвергающееся тщательному рассмотрению. Причиной тому был факт, что составителями и редакторами этих статей были преимущественно монахи. Несмотря на то, что вопросные статьи подразделялись на различные классификации (мужские, женские, монашеские и т.д.), преобладал аскетический подход. Вопросы подобного содержания занимали иногда чуть ли не половину текста. Причем, по другим заповедям тоже часто вопросы задавались в контексте седьмой заповеди. А.И. Алмазов говорит, что у греков акцента именно на седьмую заповедь не было. Можно себе представить, что в руках неопытного духовника эта статья могла быть источником соблазна, ознакомления неискующего исповедника с различными грехами, доселе ему неизвестными. Исследователи XIX века профессора А.И. Алмазов и А.А. Дмитриевский возмущаются порнографическими подробностями, заключенными в этих вопросах, и тем фактом, что число «вопрошаний» возрастает с XIV по XVII века.

Современные ученые, такие как Н.Л. Пушкарева<sup>342</sup> и американка Е. Левин,<sup>343</sup> основываясь на исповедных вопросниках, делают эту тему предметом отдельного исследования. М.В. Корогодина достаточно беспристрастно представляет эту часть вопросных статей и поновлений. Однако должно было быть объяснение существованию в тот период столь подробных «вопрошаний». Так, например, мы встречаем: «Согреших со всякою скотиною, со птицами<sup>344</sup> со блудницами и со вдовицами»,<sup>345</sup> «Блудил или с братом, и с сестрой, или с матерью, или со снохою, или с тещею, или с мачехою,

<sup>342</sup> Пушкарева Н.Л., *Сексуальная этика в частной жизни древних русов и московитов X-XVII вв.* Сборник *Секс и эротика в русской традиционной культуре*. Москва, 1996 г.

<sup>343</sup> Levin E., *Sex and Society in the World of Orthodox Slavs*. London, 1989.

<sup>344</sup> Вопрос о неестественных грехах скотоложства («не согрешил ли со птицею?») сохранился в Большом Требнике до XIX столетия.

<sup>345</sup> *Поновление* (без надписания). Сборник ркп., XVI в., Волоколамская библиотека, 517, л. 5-8 об. См. Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 199.

или с родного брата женою, или с племянники, или с племянницами, или с крестными сестрами, или с кумами, или с чернецем, или с черницею, или с попадъей, или с дьяконицею, или со скотиною, или со вдовою, или над пьяным, или над сонным»,<sup>346</sup> «В субботу вечер против воскресения блудила ли; против среды и пятницы блудила ли или в Великий день или в ыные праздники Христовы?»,<sup>347</sup> «Блуда со отцем духовным не сотворила ли еси?»,<sup>348</sup>

Отметим, что все эти вопросы касаются грубых прегрешений, явного блуда. Вопросные статьи были также переполнены различными бытовыми, обрядовыми предписаниями, которые авторы относили к преступлениям против седьмой заповеди. На первый взгляд можно подумать, что люди того времени только и делали, что грешили со своими родственниками, занимались скотоложством и выискивали объекты для блуда на церковных службах или в птичниках. Однако можно подвергнуть большому сомнению чрезвычайную развращенность людей XV-XVI веков по сравнению с веком нынешним. Поводов к соблазну в то время было значительно меньше. Причины столь подробного описания множества грехов против седьмой заповеди кроются не только в принадлежности к монашеской среде редакторов и составителей вопросных статей. Кроме этого обстоятельства, *нельзя не учесть, что в древней Руси бытовало твердое мнение о том, что человек обязан наиболее полно исповедовать свои грехи, дабы после смерти не быть истязаемым за них на мытарствах.* В простоте сердечной русские люди принимали этот аргумент буквально. Это вовсе не означает, что блудные грехи совершались постоянно и были устойчивы в своем многообразии. Третий довод, объясняющий столь скрупулезную и даже, по словам А.И. Алма-

<sup>346</sup> *Вопросы мужем и отроком.* Служебник с Требником, последняя четверть XVI в., Софийское собр., 875, л. 129 об.-133. См. Корогодина, *Приложения*, с. 436-438.

<sup>347</sup> *Вопрос о женах.* Исповедальник, первая треть XVII в., собр. Архангельской семинарии, с. 235, л. 95-97 об., 108-110 об. См. Корогодина, *Приложения*, с. 483.

<sup>348</sup> *Вопрос мирским женам.* Требник, первая треть XVII в., О.1.100, л. 46 об.-49. См. Корогодина, *Приложения*, с. 480-482.

зова, порнографическую демонстрацию этих грехов, заключается в том, что в XV-XVI веках не существовало литературного языка, не было деликатного выбора выражений. Все понятия, связанные с половой жизнью, представлялись однозначно, без культурных синонимов. Но не только личная жизнь являлась предметом Исповеди, духовники пытались бороться с порочными социальными явлениями. В вопросных статьях присутствуют вопросы к мужчинам о посещении публичных домов (корчмы) и вопросы к женщинам о занятии проституцией: «В гостиницу ходила ли еси блуда ради?». <sup>349</sup> Корчма, гостиница или постоялый двор того времени нередко являлись притонами проституток и воров, хозяева таких гостиниц имели дурную славу. Проститутками, как правило, становились вдовы, потерявшие мужей-кормильцев. В мужских, как и в женских вопросниках, в конце XVI века встречается вопрос: «Корчму и блядню собрания ради богатства не держал ли еси?». <sup>350</sup>

Вопросы о воровстве находятся во всех исповедных текстах, но в мужских вопросниках их значительно больше. Основные темы этой статьи: грабеж во время пожара, ограбление мертвых («или мертвеца лупливал?», «гроба не крадовал ли?») <sup>351</sup>, ограбление церквей и монастырей, кража «очей» <sup>352</sup> у икон, поджог, порча нив и скота («портила ниву или скотину?»). <sup>353</sup> Кроме этих явных грехов, мы вновь встречаем свидетельства борьбы Церкви с социальными пороками. Так, например, духовники спрашивали о ростовщичестве, что считалось в то время грехом, особенно для духовенства и иночества: «не давал ли денег в росты?». <sup>354</sup> Взятничество также считалось грехом: «Дары взимал на что

---

<sup>349</sup> Корогодина, *Исповедь*, с. 196.

<sup>350</sup> Там же. Вот еще один пример отсутствия литературного языка в средневековой Руси. Выражения, признанные позднее нецензурными, тогда были употребимы.

<sup>351</sup> Корогодина, *Исповедь*, с. 167.

<sup>352</sup> Так называли драгоценные камни, которыми украшались иконы.

<sup>353</sup> Вопрос встречается в женских вопросниках. См. Корогодина, *Исповедь*, с. 184.

<sup>354</sup> *Вопрос черноризицам*. Требник иноческий, нач. XVII в., собр. Погодина, 308, л. 313, 314 об. См. Корогодина, *Приложения*, с. 508.

любо?»<sup>355</sup> «Или криво судя по посулам?»<sup>356</sup> «А не осуживал ли еси по мзде кого права, а виновата оправил?»<sup>357</sup> Грехом считалось хранение у себя и перепродажа краденного, обычно этим занимались содержатели гостиниц. Но также грехом являлась продажа людей. Это не означает, что Церковь выступала против крепостного права, но права феодалов по отношению к крестьянам были ограничены нравственным законом. Многолетние епитимии назначались тем, кто продает детей без родителей и продает христиан иноверцам: «Дитя ци продал ли еси, – опитемии – 15 лет»<sup>358</sup> «Душу христианску в поганя продал еси?»<sup>359</sup>

По отношению к девятой и десятой заповедям А.И. Алмазов не находит обилия вопросов. Однако М.В. Корогодина указывает, что они перекликались с вопросами о ложной клятве и о прелюбодеянии («Помыслил бо уду на чужоу жену с похотью»)<sup>360</sup> «Аще ли подмолвил жену от мужа»<sup>361</sup> Вопросы о лжи задавались прямо – «Солгал еси что?», или указывалось на клевету: «Продал кого поклепом?»<sup>362</sup> Поджоги и порча нив и скота по причине зависти были распространенным явлением в крестьянской среде, однако вопросы о порче скота перекликаются с вопросами о колдовстве и отравлениях. Белое духовенство, как его называли «тягловое», по своему материальному положению, особенно в сельской местности, практически не отличалось от крестьян. Священники знали все нюансы быта своих прихожан как положительные, так и отрицательные.

<sup>355</sup> Корогодина, *Исповедь*, с. 198.

<sup>356</sup> *Вопросник мужчинам* (без надписания). Служебник с Требником, нач. XVI в., Софийское собр., 838, л. 191. См. Корогодина, *Приложения*, с. 419, 420.

<sup>357</sup> *Вопросник* (мужчинам). Требник, XVI в., собр. Александрo-Свирского монастыря, 91, л. 239 об.-240 об. См. Корогодина, *Приложения*, с. 431.

<sup>358</sup> Корогодина, *Исповедь*, с. 200.

<sup>359</sup> *Вопрос мирским человеком*. Требник, середина XVI в., сбр., КДА, О.І.100, л. 37 об.-40 об. См. Корогодина, *Приложения*, с. 426.

<sup>360</sup> *Исповедание всем православным христианом, пришедшим на покаяние ко отцем духовным* (поновление). Требник, XVI в. Собрание Императорской публичной библиотекы, 851, л. 158-165. См. Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 201.

<sup>361</sup> *Вопросник мужам*. Сборник, середина XV в., собр. Кирилло-Белозерской библиотекы, 22/1099, л. 436-438 об. См. Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 149-151.

<sup>362</sup> Корогодина, *Исповедь*, с. 174.

М.В. Корогодина отмечает, что «в исповедных текстах середины XVI века и особенно XVII века все большее распространение получают вопросы, посвященные выяснению ортодоксальности веры. Специальные вопросники о вере, предшествовавшие исповедным текстам, предназначенным мирянам, подразумевали чрезвычайно высокую степень осознания основ вероучения, а не только следование традиционным обрядам».<sup>363</sup> Впрочем, эти вопросники были адресованы не всем. В одном из требников имеется текст: «Да аще кто учен книгам, то испытывает кающагося о вере, како мудрствует о Бозе».<sup>364</sup> Основные вопросы были следующие: вера в Пресвятую Троицу, Богородицу и святых, почитание икон и креста, общение с инославными. «Веруеши ли во Отца и Сына и Святаго Духа?»<sup>365</sup> – главный и самый распространенный вопрос о вере. «Поклоняеши ли ся Господу Богу и Спасу нашему Иисусу Христу и Пречистой Его Богоматери и всем святым Его образом Иисуса Христа на иконах и на стенах, и на дцках, на священных сосудах, начертанных истинно, а не ложно?»<sup>366</sup> – после этого вопроса в Исповедальнике следует указание: «И повелит ему глаголати: «Верую во Единого Бога...» весь до конца».<sup>367</sup> «Или без креста ходила еси?»<sup>368</sup> – также один из распространенных вопросов. Мы знаем, что XV-XVI века были отмечены различными еретическими движениями, тревожащими Русскую Церковь. Масштабы их влияния невозможно сравнивать с реформаторскими движениями на Западе, а также со старообрядческим расколом. Но тем не менее, церковная власть в борьбе с ересями прибегала к различным средствам, в том числе и к помощи духовников. Мы встречаем вопросы: «Ереси не держиши ли ни каковы?»<sup>369</sup> «А книги отреченныя ци читал еси, или у себе держишь?»<sup>370</sup>

<sup>363</sup> Корогодина, *Исповедь*, с. 279.

<sup>364</sup> Там же.

<sup>365</sup> Там же, с. 280.

<sup>366</sup> *Вопросник мужам*. Исповедальник, первая треть XVII в., собрание Архангельской семинарии, 235, л. 88-89. См. Корогодина, *Приложения*, с. 546.

<sup>367</sup> Там же.

<sup>368</sup> Корогодина, *Исповедь*, с. 287.

<sup>369</sup> *Вопрос от священника мужем*. Требник, середина XVI в., П.І.А. 94, л. 225-228. См. Корогодина, *Приложения*, с. 430.

<sup>370</sup> *Вопрос мужем*. Требник, 1560-е гг., Архангельское древлехранилище, Д. 38, л. 71-74. См. Корогодина, *Приложения*, с. 433.



Весьма интересными вопросами являются вопросы об отношении к тварному миру (хуле на тварный мир или ложное поклонение ему). «А божие сотворение, дождь, или снег, или мраз, лаивал еси?»,<sup>371</sup> «Похулила тварь Божию всяку?».<sup>372</sup> Хула на Божие творение и на все, что посылает Господь, безусловно, осуждается Церковью. Нам сейчас трудно понять, что жизнь людей того времени во многом зависела от даров Божиих. Будет дождь – будет и урожай и т.д. В то же время языческое поклонение твари греховно: «Не кланялся ли еси твари Божии, нас ради сотворенной: небу и земли, солнцу и луне, и звездам, и древу, и камению, и огню, Богом нарицая и тех?».<sup>373</sup> В этом вопросе звучит и краткое догматическое учение Церкви о творении. Вопросники о вере одновременно помогали священникам в наущении паствы основам веры.

Еще на один интересный факт обращает наше внимание профессор А.И. Алмазов, разбирая поновления. Он обнаружил, что некоторые редакции поновлений в своем составе опираются на известный рассказ о мытарствах святой Феодоры.<sup>374</sup> Здесь мы встречаем средневековую мысль о необходимости наиболее полной Исповеди, чтобы не быть истязаемым на мытарствах из-за какого-то забытого прегрешения. Так, каждый раз необходимо было приносить наиболее полное Покаяние. В этом были убеждены русские духовники, чему и обучали свою паству. Рассказ о мытарствах Феодоры в этих интерпретациях также обрастал значительным числом подробностей. Можно сказать, что он сформировал определенное средневековое представление как о загробной участи усопшего, так и об Исповеди. Но были и другие способы составления поновлений без мытарств. Проф. Алмазов приводит пример поновления, где

<sup>371</sup> Корогодина, *Исповедь*, с. 284.

<sup>372</sup> *Вопросы мирским женам*. Требник, первая треть XVII в. О.І. 100, л. 46 об.-49. См. Корогодина, *Приложения*, с. 482.

<sup>373</sup> Корогодина, *Исповедь*, с. 284.

<sup>374</sup> *О воздушных мытарствах, о сих душа истязается бывает*. Сборник ркп., XVII в., Кирилло-Белозерская библ., 120/118, л. 1-2. См. Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 189-190; Аналогично *Исповедание по вопросу о всем*. Требник ркп., XVI в., Собрание Хлудова А.И., 119, л. 246-250 об. См. Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 192-194.

автор произносит от первого лица в настоящем времени: «прости меня, Господи и честный отче, объядуюсь, опиваюсь т.д.». <sup>375</sup> Такая форма поновления напоминает живую Исповедь. В этой редакции есть интересное отличие – грехи против седьмой заповеди помещены в конце, перед ними надпись: «если хочешь, приложи и сие». То есть мы видим, что не все составители и редакторы исповедных уставов считали необходимым делать упор на седьмую заповедь и даже предлагали игнорировать эту часть поновления на усмотрение духовника, т.к. есть категории исповедников, для которых не актуальны эти грехи (например, престарелые люди, калеки, больные). Кроме того, духовники знали своих духовных чад, кому из них следовало читать указанную часть поновления, а кому – нет.

В XVI веке поновления и вопросные статьи подвергаются классификации. Первыми выделяются категории монашествующих и клириков. И Алмазов и Корогодина отмечают, что вопросов, касающихся обязанностей, связанных с монашеством, в текстах немного. Фактически, вопросник или поновление для иноков представляют собой тексты для мирян с добавлением некоторых вопросов дисциплинарного характера: «Не ослушал ли ся еси игумена в правиле? Не оставил ли еси правило, данного тебе, небрежением или пьянством?», <sup>376</sup> «По монастырю и за монастырем безчинно, без клобука и без мантии, не ходил ли еси?». <sup>377</sup>

Большое сходство имеет чин священнический с иноческим, иногда вопросник был озаглавлен: «Вопрос попом или игуменом». <sup>378</sup> М.В. Корогодина публикует несколько таких вопросников. Алмазов отмечает, что поновлений для иноков и клириков было больше, чем вопросников. Считалось, что люди духовного звания образованы, необходимость задавать вопросы отсутствует, так как они способны исповедоваться самостоятельно, пользуясь поновлениями. Ввиду тожде-

<sup>375</sup> Поновление без надписания. Сборник, XVI в., Волоколамская библия, 517, л. 5-8 об. См. Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 198-200.

<sup>376</sup> Корогодина, *Исповедь*, с. 297.

<sup>377</sup> Там же.

<sup>378</sup> *Вопрос попом и игуменом*. Требник, XVI в., собр. Михайловского Н.М., Q9 л. 154, 155. См. Корогодина, *Приложения*, с. 491.

ственности грехов поновления для духовенства немногим отличались друг от друга, однако они весьма обширны. Существовала одна редакция поновлений, остальные списки представляют ее незначительные вариации. Священнические поновления имеют больше тематического содержания, предназначенного сугубо данной категории: «О Церкви небрежением держах с прахом и с паучиною, и Тело Иисуса Христова мышами истравих... обедню похмелен служих... многажды оставих церковь без пения во многи одни леностью и небрежением... и часы прогулях и вечерню...», «Троеженца венчал или четвероженца благослових, или благослових кого в племени женитися и сочетах нерассмотря»,<sup>379</sup> «Давах причастие недостойным и мзды ради прощах и величества сана ради и епитимию не утвердих», «Мнози умроша без покаяния и без причастия моим небрежением». <sup>380</sup> Дьяконы калялись в ослушании иерея, в том, что носили свечи из церкви украдкой,<sup>381</sup> в грубых ошибках во время службы,<sup>382</sup> в сокрытии пожертвований («Многажды что утаил, посланное в милостыню и многажды сорокаусты»).<sup>383</sup>

А.И. Алмазов отмечает, что классификация поновлений и вопросных статей по социальным группам не получила должного развития. Как правило, к обычным поновлениям для мужчин добавлялось несколько вопросов, касающихся социальной или сословной групп, названия которых употреблялись в заглавии. Профессор Алмазов также указывает, что, обследовав значительное количество монастырей и библиотек, он нашел всего один список «Поновление детям молодым»<sup>384</sup> начала XVII века. Составитель опреде-

---

<sup>379</sup> *Поновление священником*. Требник ркп., XVI в., Собрание Погодина М.П., 310, л. 241 об.-260. См. Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 232.

<sup>380</sup> *Исповедание диаконом и поповско*. Требник, XVI в., Императорская публ. Библ., 35. См. Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 235.

<sup>381</sup> В то время иногда дьяконы и дьячки тайно подрабатывали, продавая свечи – весьма ценный товар.

<sup>382</sup> *Исповедь ко отцу душевному дьяконская* (поновление). Канонник, нач. XVII в., Библиотека Троице-Сергиевой Лавры, 298, л. 348-352. См. Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 299.

<sup>383</sup> *Поновление диаконам*. Требник ркп., XVI в., собр. Погодина, 310, л. 234 об., 241. См. Алмазов, *Исповедь*, т. 3, с. 227. «Утаил», то есть взял деньги, пожертвованные церкви или священнику за требы.

<sup>384</sup> См. сноска 301.

ляет детские грехи: объедение лакомством, непослушание родителям, оскорбления отца и матери. Несмотря на то, что поновление предназначено детям, там мы находим упоминание «о блужении» (о блуде). Вопросная статья для нищих очень краткая. Но предлагаемые вопросы весьма актуальны и сегодня: «Не просишь ли Христа ради милостыни обманом? Взимая Христа ради милостыню, молишься ли за нее по желанию подателя?». <sup>385</sup> В вопросниках торговым людям основной акцент делается на сознательный обман покупателя: «Не продавал ли худой товар заместо хорошего? Не обмеривал ли кого мерою, хлебом, аршином или иным чем?». <sup>386</sup>

«Исповедные тексты, предназначенные для вельмож», — пишет Корогодина, — «появляются в первой половине XVI века. Однако уже в текстах XV века мелькают отдельные вопросы, формулировка которых подразумевает, что отвечать на них должен человек, стоящий выше остальных по социальному положению». <sup>387</sup> Понятие вельможной персоны имеет весьма широкое употребление: вельможа — это человек, облаченный какой-либо властью. Мы уже отмечали вопросы (как в мужских, так и в женских вопросниках), относящиеся к убийству во время военных действий, к продаже людей в рабство, к научению и принуждению совершать воровство и убийства, взиманию посулов и взяток. Все эти «вопрошания» относятся к людям, которые злоупотребляют своей властью. На протяжении XVI века вопросники и поновления для вельмож существуют параллельно с общими. Эти тексты писались обычно после общего вопросника и служили дополнением в том случае, если исповедник был вельможей. Мы встречаем несколько характерных вопросов к власть имущим, как то: причащение перед боем без Исповеди, обращение с челядью, отношение к монастырям и клирикам, несправедные доходы. «Согреших недостойн причахся Святых Таин... на бои или к бою едучи не успех исповедати грехов, взях Святое Причастие, не очистив своя

<sup>385</sup> См. сноску 302.

<sup>386</sup> См. сноску 295.

<sup>387</sup> Корогодина, *Исповедь*, с. 301.

совести».<sup>388</sup> «Согреших раба не по любви жених, или рабу за муж дал».<sup>389</sup> «Или церкви Божии чим обидел еси, или отимал еси у них села и имения? Или церковники обидел еси, или оброков их или налог какие сотворил еси им?»<sup>390</sup> «Емля насильем дани тяжки и оброки?..»<sup>391</sup> «Все богатства собрах от насильства и кривосудия и неправдою стяжах...»<sup>392</sup> «За суждение не требовал ли явственно или какими вымыслами тайно коликую мзду или каковых подарков и благодарностей?»<sup>393</sup>

В вопросах о суде особое внимание заострялось на умышленно неверно (по мзде, клевете или вражде) вынесенном приговоре. Исследователь Б.Н. Флоря<sup>394</sup> видит в этих текстах отражение времен опричнины; духовники видели страдания своих прихожан от того зла, которое причинялось опричниками. Митрополит Филипп стал жертвой открытого протеста, но в целом Церковь не могла предать это явление осуждению или анафеме, поскольку ее родоначальником был сам государь. Исповедные тексты отражают как настроение духовенства, так и попытку духовных отцов обуздать террор и воззвать к совести творящих бесчинства: «Правого в вине доспех, а государю суд неправо сказах, а виноватого правым доспех, а все по мзде и по посулу, неповинных на казнь и на смерть выдавах, а все по мзде и по посулу»<sup>395</sup> «Согреших в неправом суде и в сурове опалстве, и

<sup>388</sup> Корогодина, *Исповедь*, с. 308. Речь идет о вельможах, которые отправлялись на войну и, опасаясь скорой гибели, стремились во что бы то ни стало принять Причастие. Как известно, Причастие без Исповеди в рассматриваемый нами период осуждалось.

<sup>389</sup> *Исповедание властем мирским* (поновление). Требник иноческий, первая половина XVII в., собр. Погодина М.П., 308, л. 289-291. См. Корогодина, *Приложения*, с.18.

<sup>390</sup> *Исповедь*, с. 308.

<sup>391</sup> *Исповедание властем мирским* (поновление). Требник иноческий, первая половина XVII в., собр. Погодина М.П., 308, л. 289-291, см. Корогодина, *Приложения*, с.18.

<sup>392</sup> См. сноску 290.

<sup>393</sup> Там же.

<sup>394</sup> Флоря, *Исповедные формулы*.

<sup>395</sup> *Поновление вельможам*. Требник, сер. XVI в., собр. Погодина М.П., 314, л. 150, 151 об. См. Корогодина, *Приложения*, с. 514.

в заточение посылая неповинных... через меру муча или по сердцу вражду имея, а не вспомняв страха Божия».<sup>396</sup>

Исследуемый нами период XV-XVI веков – время создания на просторах Руси мощного государства с теократической монархией, что сопровождалось усилением центральной власти, утверждением царского титула, многочисленными войнами. Вопросники и поновления вельможам отражают эти процессы. В один ряд ставится заповедь Божия и закон государя: «Согреших господине отче пред Богом и по Бозе пред государем, пред великим князем, русским царем...».<sup>397</sup> Основными грехами против государственной власти считались государственная измена, переход на сторону противника, сдача городов врагу во время войны, осуждение государя. «Государю царю не изменил лы еси? Прочь отъехать в немцы и в Литву думал лы? На государя слово лихое говорил лы?»,<sup>398</sup> «Помыслих здати град супостатам или в чужую землю отъехать?».<sup>399</sup>

Возникновение новых статей, вопросов и их классификация по социальным признакам тесно связаны с новыми явлениям в жизни русского государства и общества, в культуре и быте, что выражено в исповедных текстах. Духовники и составители вопросников и поновлений – не отстраненные наблюдатели, они стремились влиять на эти процессы, определяли отношения между людьми и во многом формировали средневековую культуру Руси.

<sup>396</sup> *Вопрос вельможам* (поновление). Требник, сер. XVI в., Собрание Соловецкого монастыря, 1099/1208, л. 183 об.-185. См. Корогодина, *Приложения*, с. 515.

<sup>397</sup> *Судьям и вельможам* (поновление). Служебник ркп., XVI в., библи. Волоколам. монастыря, 671, л. 285-287. См. Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 206.

<sup>398</sup> *Ко властем* (вопросник). Исповедальник, первая треть XVII в., собрание Архангельской семинарии, с. 235, л. 94, 95. См. Корогодина, *Приложения*, с. 513.

<sup>399</sup> *Исповедание властем мирским* (поновление). Требник иноческий, первая половина XVII в., собр. Погодина М.П., 308, л. 289-291. См. Корогодина, *Приложения*, с. 518.

## 5. ИСПОВЕДНЫЕ ПОУЧЕНИЯ

В домонгольский период Русская Церковь уже имела собственную духовную литературу. Дошедшие до нас сочинения святителя Кирилла, епископа Туровского, содержат поучения о вере и нравственности. «Сказание о черноризьчьем чину от Ветхаго Закона и Новаго», обращенное к конкретному иноку,<sup>400</sup> наполнено мыслями о значении иночества в его разных проявлениях, о смысле монашеских обетов и облачений. Святитель призывает инока «ревновать о подвигах святых отцов». Все Слова и Послания Кирилла Туровского составлены в форме притч и прообразов, которые он сопровождает собственными толкованиями. Из современников святителя Кирилла на поприще церковной проповеди известны митрополиты Кирилл I и Клемент Смолятич, а также преподобный Авраамий Смоленский. К сожалению, их сочинения не сохранились, а известные слова, приписываемые этим авторам, вызывают разномнения.

В XII-XIII веках в Новгороде появляются безымянные поучения русских авторов под названием «Пролог» (это аналог греческих и южнославянских прологов). Монгольское иго было воспринято Русской Церковью как Божие наказание за грехи народа. Этой темой пронизаны пять Слов или поучений епископа Владимирского Серапиона (1275 г.).<sup>401</sup> В противовес святителю Кириллу Туровскому епископ Серапион пишет кратко, без риторики и многословия, во всех его поучениях звучит призыв к Покаянию.

В XIV веке появились сочинения святителя Алексия, известны три его произведения. Первое сочинение, написанное в форме окружного послания, является фактически поучением ко всей пастве. В этом поучении святитель обращается с наставлениями к князьям и боярам, а также к простым людям. Он призывает князей судить праведно, не обижать вдов и сирот, дает наставления об уважении к пастырям Церкви и о Покаянии. «Приходите к иерею, отцу духовному, с Покаянием и слезами. Отвергните от себя всякие дела злые и не возвращайтесь к ним. Истинное покаяние в

<sup>400</sup> Макарий (Булгаков), *История*, книга 2, т. 1, с. 353.

<sup>401</sup> *Златая Цепь*, с. 126-136.

том и состоит, чтобы возненавидеть свои прежние грехи... Святители и иереи суть ходатаи между Богом и человеками...». <sup>402</sup> В приложении к пятому тому «Истории Русской Церкви» митрополит Макарий (Булгаков) приводит полный текст «Поучения владыки Сарайского Матфия»: <sup>403</sup> «Чада мои милые! Прежде всего, имейте веру правую в Бога – Отца, и Сына, и Святаго Духа...», – так архипастырь в этом поучении мягко, почти ласково делает наставления о вере, любви, постах, почитании духовенства, странноприимстве и нищелюбии.

К числу поучений и учительных сочинений в XIV веке относятся сборники «Златая Цепь» и «Измарагд». До наших дней дошло не много сочинений митрополита Киприана, среди которых нет исповедных поучений. К числу покаянных поучений можно отнести два Слова из известных восьми Слов митрополита Фотия (XV в.), а также его послания в Киево-Печерский монастырь и Псков по случаю моровой язвы. <sup>404</sup> Новгородский архиепископ Симеон (XV в.) по словам митрополита Макрия (Булгакова) был пастырь «учительный и мудрый». Под его именем сохранились два поучения: первое о молитве, второе – направленное жителям Пскова, в котором он между прочих наставлений поучает псковичан «не мудрствуйте по себе и не гордитесь, но со смирением повинуйтесь отцам своим духовным, как православные христиане, живущие под законом Божиим». <sup>405</sup> Из этих поучений явствует, что архиереи Русской Церкви, поучая народ христианской нравственности, вверяют его духовникам («отцам духовным»).

В XVI веке известны послания и поучения двух предстоятелей Церкви: свт. Ионы и свт. Филиппа. В послании в Боголюбов монастырь святитель Иона обличает бесчинства

---

<sup>402</sup> Из поучения святителя Алексия. см. Макарий (Булгаков), *История*, книга 3, т. 4, с. 255-256.

<sup>403</sup> *Поучение владыки Матфея Сарайского г детям моим*, сборник *Зборница разная разных св. отец XIV-XV вв.*, Софийская библ., 94 (12), л. 113-115, см. Макарий (Булгаков), *История*, книга 3, *Приложения* к т. 5, с. 482-484.

<sup>404</sup> Митрополит Макарий признает эти поучения безжизненными, вялыми и скучными. См. Макарий (Булгаков), *История*, книга 3, т. 4, с. 283.

<sup>405</sup> См. Макарий (Булгаков), *История*, книга 3, т. 4, с. 292.



среди братии и пороки, бывшие в монашеской среде. В письме к молодым князьям, которые не повинуются своей матери, святитель за их непослушание и обиды, нанесенные матери, угрожает им церковной епитимьей. Несмотря на частный характер этих посланий, они пронизаны общим покаянным смыслом и со временем вошли в церковную литературу. Из числа посланий митрополита Филиппа учительным можно назвать лишь одно. Оно тоже частное и обращено к игумену Троицкого Сергиева монастыря Спиридону. В этом послании он призывает игумена пасти стадо с любовным смиренномудрием, а не со свирепством и жестокостью и благословляет его простить некоего согрешившего старца Павла, насельника монастыря. Очевидно, жестокие нравы эпохи проникали во все слои русского общества того времени. Митрополит Филипп боролся с этим явлением в первую очередь в Церкви.<sup>406</sup> К учительным сочинениям XVI века можно отнести сборник митрополита Даниила, который он составил, разместив в нем 16 своих Слов.<sup>407</sup> Несмотря на то, что митрополит Даниил был гонителем Максима Грека, митрополит Макарий (Булгаков) приводит положительную характеристику, данную «учености» митрополита Даниила Максимом Греком в известном послании к Николаю Немчинову.<sup>408</sup>

Из неархиерейских поучений наибольшую известность получили поучения самого Максима Грека. Его нравоучительные сочинения составлены в форме собеседования с собственной душой и в форме поучений и обличительных слов. В собеседованиях с душой Максим «напоминает своей душе» об образе Божиим, разговаривает с ней о страстях, о значении Четырехдесятницы...». Относительно иноческой жизни в «Поучении к инокам о исправлении иноческого жития» автор пишет в традиционном для греческого востока стиле монашеской литературы. К сочинениям нравствен-

---

<sup>406</sup> Как известно, митрополит Филипп принял мученическую кончину по тайному приказу жестокого самодержца Ивана Грозного.

<sup>407</sup> Историк Карташев вслед за Голубинским рисует нам портрет этого митрополита, как угодника великого князя, гонителя нестяжателей, придворного интригана и вообще человека жестокого и вероломного. См. Карташев, *Очерки*, т. 1, с. 417-421.

<sup>408</sup> См. Макарий (Булгаков), *История*, книга 4, часть 1, т. 6, с. 364-365.

ного содержания, адресованным Максимом частным лицам, относится письмо к некоему другу, где Максим назидает его, как бороться с блудными помыслами. Послание к дьякону Григорию, написано с целью удержать последнего от пьянства. В послании к некой инокине автор утешает ее в скорбях по умершим. В древнерусской литературе известно послание преподобного Кирилла Белозерского к Можайскому князю Андрею Дмитриевичу. Оно касается преимущественно вопросов общественной нравственности. Преподобный Кирилл призывает князя унимать подвластных людей от сквернословия и брани и от пьянства. Кроме того, он увещевает князя бороться с мздоимством (коррупцией) в княжеских владениях: «Ты поставлен от Бога властелином в водчине своей затем, чтобы ... судьи судили праведно – без поклепов, подметов, посулов и мзды».<sup>409</sup>

Все упомянутые сочинения святителей и иерархов Русской Церкви, а также безымянных авторов относятся к литературе поучительной. Как правило, эти произведения существовали в отдельных списках или сборниках. Кроме этой литературы, в XV-XVI веках имелись специальные поучения, которые нередко размещались в Требниках как в предисповедной части, так и после Исповеди. Размещение поучений в чине Исповеди началось с конца XV века. Иногда они назывались словом «завещание», причем были чины с одним поучением перед Исповедью или после нее, а иногда и с двумя разными. В некоторых предисповедных поучениях указывалось, как именно исповедник должен исполнять возложенную на него духовником епитимию. Другие духовники размещали общий нравственный кодекс христианина в поисповедной части. Наряду с этим, поучения продолжали переписываться и в отдельные сборники. В XVI веке поучения становятся неотъемлемой частью чина Исповеди. При наставлении своих духовных чад духовники обязаны использовать тексты поучений. В Дубенском Сборнике указано, что священнику, «попове величаву и горду, запойну и неразумну недостойт быть и попом, дети духовные принимати и поучения деяти и исповедати».<sup>410</sup> Это говорит нам о том, что

<sup>409</sup> Смирнов, *Древнерусский духовник*, с. 148.

<sup>410</sup> Там же, с. 135.

нравственный облик священника имел огромное значение с точки зрения возможности быть духовником и продолжать священнослужение. К учительству в Церкви в XV-XVI веках предъявляли высокие требования. На первый взгляд может показаться странным отсутствие устной проповеди в эту эпоху. Но именно потому, что к делу учительства русские люди относились с особым благоговением, проповеди в Церкви священники не произносили, а читали. Причем, как правило, не собственного сочинения, но из Сборника или из Требника. Наивный и чрезвычайно идеализированный подход к проповеди, звучащей в храме, конечно, исключал свободную устную форму проповеди, которая нам известна сегодня.<sup>411</sup>

Несмотря на то, что в Московской Руси грамотных людей было не много, все же те, кто владел грамотой, любили книги, собирали их и доверяли книгам. Знаменитая библиотека Иоанна Грозного не являлась исключением той эпохи, библиотеки имел каждый монастырь на Руси. Книги переписывались, переводились труды Святых Отцов Церкви. Очень любили русские люди сочинения Иоанна Златоуста за их назидательное нравственное содержание. Надо заметить, что слово «учить» в текстах того времени встречается редко, чаще употребляется глагол «наказывать». Сегодня это слово имеет отрицательное значение, но смысл его происходит от слова «наказ» (*наказывать, т. е. наставлять*). Духовники обязаны были наказывать своих духовных детей, то есть преподавать им наставления. «Горе тому сыну, который отца не слушает, но и горе тому попу, который не учит своих детей (*в смысле духовных*)».<sup>412</sup> Это изречение касается, очевидно, тех священников, которые не понуждали себя к назиданию своих духовных чад. Весь период Московской Руси от преп. Сергия Радонежского (XIV в.) до священномученика Гермогена (нач. XVII в.) был насыщен наставлениями подвижников. В отличие от проповедей церковных иерархов,<sup>413</sup> большая часть этого наследия не была

<sup>411</sup> В начале XVII столетия впервые московское духовенство услышало устную проповедь от прибывших из Киева ученых монахов.

<sup>412</sup> Смирнов, *Древнерусский духовник*, с. 138.

<sup>413</sup> Церковные иерархи, несомненно, имели в то время возможность письменно излагать свои мысли или диктовать их своим писарям.

запечатлена в письменной форме или не сохранилась, потому что *не представляла собой форму проповеди с церковного амвона*. Но уже то, что в житийной литературе повествуется об учительном служении русских святых, говорит нам о том, что наследие это было весьма богатым.

Среди безымянных поучений,<sup>414</sup> которые нередко размещались в исповедных уставах, мы имеем «Послание духовника к сыну духовному», «Послание Корнилия к сыну своему», «Поучения к детям душевным»,<sup>415</sup> «*Поучения духовного отца к детям духовным*».

Как пример, рассмотрим последний текст, который имел достаточно широкое употребление и находился в различных редакциях «Златой Цели» и в требниках. Его приводят и С.И. Смирнов и А.И. Алмазов.<sup>416</sup> Вначале автор поучения говорит, что желает напомнить своим духовным детям Господни заповеди, ибо это его обязанность сеять в их сердцах божественное семя и искоренять духовные тернии. Он перечисляет заповеди и называет пороки, которыми болеют христиане. Затем автор делает вывод, что христиане его времени заблудились, подобно овцам, не имеющим пастыря, соблазнились о своих учителях. Далее духовник упрекает своих духовных детей в жестокости, непослушании ему (духовному отцу), стремлении угождать своему телу, в неимении заботы о душе, в забвении загробной участи. Автор предлагает своим духовным чадам вообразить адский пламень, нестерпимость адских мучений, еще раз напоминает им о смертном часе, о том, как они переживают смерть своих родственников, но главная мысль – в аду Покаяние невозможно, раскаяться в своих грехах можно только до смертного часа. Вообще в этом поучении много говорится о смерти. Смерть является основным аргументом, посред-

<sup>414</sup> Авторство этих поучений не установлено или сомнительно.

<sup>415</sup> *Поучения к детям душевным*. Сборник, XVI в., собрание Погодина М.П., 1590, л. 126-128. См. Смирнов, *Материалы*, с. 200-201.

<sup>416</sup> *Поучения отца духовнаго к детям духовным*. Сборник, XVII в., собр. Императорской Публ. Библ., 39, л. 19 об.-25 об. См. Смирнов, *Материалы*, с. 235-240. Сходное поучение под другим названием: *Поучения святых апостолов и святых Отец от отца духовного како житии детям духовным в великий пост*, Требник XVI века, Софийская библиотека, 875, л. 164-167. См. Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 252-254.

ством которого духовный отец призывает своих чад к Покаянию. Он приводит примеры типичных оправданий, которые препятствуют Покаянию: один говорит, что молод; другой – что он не разбойник и нет на нем греха; третий говорит, что дает милостыню и держит пост и этим спасается. Духовник, полемизируя с чадами, убеждает их в том, что милостыня и пост без Покаяния не приводят в Царство Божие. Тот, кто считает себя безгрешным, уже совершает грех, поскольку безгрешен один Господь.

Духовный наставник грозит отлучить от Церкви тех, кто чужд Покаянию. Затем автор поучения, высказывая традиционную мысль, что нельзя забывать даже маленькие грехи, призывает духовных чад исповедоваться каждую неделю и принимать епитимию. В то время на Руси еженедельная Исповедь не была явлением распространенным, автор поучения высказывает неординарную для его современников мысль. Далее он говорит о равенстве перед Богом всех людей: и рабов и господ; говорит о необходимости для всех Покаяния и, главное, призывает слушать духовного отца и не искать себе потаковников. Он проводит сравнение между исполнением повелений духовного отца и обязанностью исполнять заповеди Евангелия. Пастырь дает своим духовным детям заповеди: иметь страх Божий, удерживаться от зла, быть усердными в церкви, не ленясь стоять до конца богослужения, не поддаваться внушениям диавола – разговаривать и смеяться в храме, воскресные дни надо почитать, не чинить пиров, не собираться на потехи, в день Иоанна Предтечи и Воздвижения не есть мясо и рыбу, в праздничные дни не грешить и не оскверняться похотью. Что касается супружеского жития, то духовный отец здесь очень строг. Он разрешает супружескую близость своим духовным детям только по вторникам и четвергам, с вечера же субботы и вплоть до утра понедельника он запрещает им даже мыться в бане. Автор наставления убеждает своих духовных чад не есть сомов (поскольку были случаи нападения этой большой рыбы на людей), не божиться. Детей он призывает слушаться родителей, а родителей – наказывать детей. Далее следуют утверждения: кто спит «наг» (голый) или «без пояса», – тот вообще «не нашей веры»; о милосердии: «нельзя давать чужим нищим, забывая о бедных своего рода». Для

того времени было характерным явлением, когда сирот забирали к себе в дом и воспитывали родственники, пусть даже дальние. Важно социальное поучение автора о том, что свечи богатых, зажженные в церкви, угасают от слез обиженных и лучше не освещать храм воском, чем обижать убогих. Мы можем убедиться, что наследие святителя Иоанна Златоуста во многом повлияло на творчество духовников Русской Церкви, которые пользовались им в своих наставлениях для проповеди милосердия. Итак, духовный наставник призывает своих духовных детей заботиться о Церкви, покупать для храмов иконы и книги, «чтобы Господь не разорил дома тех, кто не радеет о доме Божьем». В заключение духовник поясняет чадам, что он – ответчик за них перед Богом, и потому призывает внимать его поучениям.<sup>417</sup> Он признает себя недостойным перед Богом, виновным в небрежении к детям духовным, просит их простить его, не соблазняться о нем, внемать его поучениям и заботиться о своих душах, ибо, кто будет жить по Писанию и его поучению, тот получит милость Божию. Несмотря на некоторые обрядовые предрассудки, мы видим, что русские духовники осознавали свою ответственность перед Богом за вверенных им духовных чад.

Широкую известность получил еще один текст поучения XV века некоего старца к детям духовным.<sup>418</sup> Это поучение короткое. Из его особенностей можно отметить, что старец призывает духовных детей совершать церковные службы дома, если они не могут пойти в храм. Кроме прочих наставлений, он дает общие правила поведения человека в обществе (правила этикета): не сорить, не плевать, не напиваться, не спаивать других. Среди наставлений социального характера звучит призыв помогать пребывающим в оковах и вдовам.

<sup>417</sup> Духовник говорит о том, что если бы он даже был и добрым священником, но не радел о детях духовных, то его самого ожидают вечные адские мучения.

<sup>418</sup> См. Смирнов, *Древнерусский духовник*, с. 158; также *Поучение сыну духовному*, сборник рукописный XVI в., Волоколам. библ., 517, л. 21-23. См. Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 245-247.

К социальным поучениям можно также отнести два схожих поучения о борьбе с грехом пьянства: «Наказание отца духовна к детям духовным»<sup>419</sup> и «Послание некоего отца к сыну духовному».<sup>420</sup> В сборнике «Златая Цепь» тоже размещается «Слово святых отец о пианстве». Это сочинение, возможно, очень древнее и принадлежит перу преподобного Феодосия Киево-Печерского.<sup>421</sup> Приходится констатировать, что этот грех, свойственный русскому народу, имеет давнее происхождение. Есть еще поучение «Беседа отца духовного к детям духовным от слов Иоанна Златоуста и правил святых отец».<sup>422</sup> С.И. Смирнов приводит «Почтения детям в пост идущим», «Почтения новобрачным детям» и четыре поучения духовника (памятник XVII в.).<sup>423</sup> Эти поучения тоже присутствуют в отдельных сборниках и требниках. В третьем томе своих сочинений Алмазов публикует целый ряд поучений из рукописных требников XV-XVII веков. Среди этих текстов привлекают внимание тексты начала XVII века – поучение женам,<sup>424</sup> «Младым детям по исповедании»,<sup>425</sup> поучения отца духовного отрока<sup>426</sup> и отроковицам отдельно,<sup>427</sup> и «Почтение князьям, бояром и вельможам от духовного отца».<sup>428</sup> Поучение женам напоминает «Домострой». Поучение детям очень краткое, кроме общих на-

<sup>419</sup> Наказание отца духовна к детям духовным. Сборник, XV в., собрание Уварова, 1770 (589), л. 55-55 об., см. Смирнов, *Материалы*, с. 195, 196.

<sup>420</sup> *Послание некоего отца к сыну духовному*. Измарагд, XVI в., библи. Московской Духовной Академии, 46, л. 276-278. См. Смирнов, *Материалы*, с. 197-198.

<sup>421</sup> *Златая Цепь*, с. 76-78.

<sup>422</sup> Смирнов, *Древнерусский духовник*, с. 158.

<sup>423</sup> Смирнов, *Материалы*, с. 206-223.

<sup>424</sup> *А се поучения женам*. Требник, XVI-XVII вв., библи. Архива Мин. Иностр. Дел, 439/900, л. 165, 166. См. Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 256.

<sup>425</sup> *Почтение младым детям по исповедании*. Требник, XVII в., собр. Погодина М.П., 308, л. 299-300. См. Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 256.

<sup>426</sup> *Почтения отца духовного отроком*. Требник, XVII в., собр. Хлудова А.И., 120, л. 425, 426. См. Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 256, 257.

<sup>427</sup> *Почтения отца духовного отроковицем*. Требник, XVII в., собр. Хлудова А.И., 120, л. 425, 426. См. Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 256, 257.

<sup>428</sup> *Почтение князьям, бояром и вельможам от духовного отца*. Требник, XVII в., собр. Хлудова А.И., 120, л. 418-421. См. Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 257, 258.

ставлений, духовник призывает детей не вкушать лакомства в пост и «не биться». По своему составу поучение властным людям большей частью повторяет обычное поучение, но с дополнением наставления, в котором находится общий перечень нравственных обязанностей человека, облаченного властью. Это поучение напоминает о необходимости раздавать «оброки» по церквам, уважать епископа и духовного отца и быть справедливым, если приходится судить властно (*принимать решения*). Как было уже отмечено, со второй половины XVI века в исповедных чинах появляются статьи, обращенные к различным социальным и сословным группам. Это не только вопросные статьи и поновления, но, как мы видим, и предисповедные и поисповедные поучения. Среди поучений есть те, которые в собственном смысле не являются поучениями учительными, а представляют собой перечень грехов и епитимий.

К сожалению, приходится отметить, что, несмотря на социальный характер ряда поучений, нигде нет призыва к отмене телесных наказаний и зверских казней (четвертование, сожжение, сажание на кол и прочие истязания). Те, кто не соответствовал общим суровым устоям и искал подлинный евангельский идеал, как например, преподобный Нил Сорский и Заволжские старцы, терпели поражение и были гонимы.

## **6. ПРАКТИЧЕСКИЕ ПОСОБИЯ ДЛЯ КЛИРИКОВ**

В исповедных чинах размещались статьи в виде своеобразных инструкций, «как подобает священнику принимать Исповедь». Подобная статья сохранилась и в современном Требнике под названием «Предисловие». Именно в этой статье помещен текст: «Аще кто без повелительных грамоты местного епископа дерзнет приимати помышления и исповедати, сицевый правильно казнь примет, яко преступник божественных правил, и за не точию себе погуби, но и елицы у него исповедашася, не исповедани суть».<sup>429</sup> Эта статья еще раз подтверждает вывод, сделанный проф. Голу-

<sup>429</sup> *Требник М.*, с. 70.



бинским относительно существования грамот на Руси. Но сам факт размещения этих инструкций в требниках говорит о том, что церковная власть старалась назидать не только прихожан, но и самих священников призывала к ответственному и правильному исполнению пастырского долга.

В XVI веке в требниках появилась статья «Поучение попам», где пояснялось, как священник должен принимать Исповедь. Разница была лишь в названии статьи: «Предисловие» или «Поучение попам»; название же «предисловие» имеет более позднее происхождение. В сборнике «Златая Цепь» размещено «Слово и поучение к попом».<sup>430</sup> Святитель Филарет (Дроздов) считал автором этого поучения митрополита Кирилла II. Также «Поучение попам» известно в трех редакциях, которым дано наименование разных святых. Произведениям церковной литературы на Руси было принято присваивать имена святых, как правило, для усиления авторитетности произведения. Использовались цитаты из творений святых отцов или в основу текста полагалось поучение какого-нибудь святого. Например, «Поучение попом святого Григория Богослова»<sup>431</sup> практично и детально излагает следующие вопросы: можно ли принимать кающегося только при смерти, как быть при перемене духовника, нужно ли открывать прежние (уже исповеданные) грехи новому духовнику? Подробно безымянный автор поучения говорит об ответственности пастыря в случае смерти его духовных детей без Покаяния и Причастия. Схожее с этим поучение «Иже во святых отца нашего Григория, епископа Нисского, о Исповеди»<sup>432</sup> к авторству Григория Нисского отношения не имеет. Проф. Алмазов указывает, что этот же текст иногда встречается под именем «Григория Синайского».<sup>433</sup> Автор поучения призывает духовников как можно более

<sup>430</sup> *Златая Цепь*, с. 148-151.

<sup>431</sup> *Святого Григория Богослова поучение попом*. Требник, XVI в., Софийская библиотека. Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 267-268; к самому Григорию Богослову текст прямого отношения не имеет.

<sup>432</sup> *Иже во святых отца нашего Григория, епископа Нисийского, о исповеди*. Часослов, XV в., собрание Кирилло-Белозерской библ., 277/534, л. 263-265. См. Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 270.

<sup>433</sup> По причине отсутствия точных сведений тому периоду была присуща путаница с именами святых.

внимательно требовать от прихожан полной Исповеди, охватывающей всевозможные грехи: «Отнележе родися и в память прииде, и в которые грехи впаде, или в младенчестве и неразумии, или в возрасте... или в старости, или в коликий грех впаде прежде мысля на грех и по падении тоже мысля, или в напраснстве случися грех, или в едином грехе много лет пребысть...».<sup>434</sup> В том же контексте, с привлечением имен святых, известно «Творение Ивана Дамаскина Покаяние истинное, предстати о грехах»<sup>435</sup> аналогичного с предыдущими текстами содержания. Наиболее отвечающими на вопросы, как священнику необходимо принимать Покаяние, являются два текста второй половины XVI века, очень сходные по содержанию: «Наставление духовнику» (Требник, XVI в., библ. Кирилло-Белозерского монастыря) и «Поучение пришедшему на Покаяние».<sup>436</sup> В этих наставлениях духовнику предписывается прежде Исповеди побеседовать с пришедшим на Покаяние человеком и выяснить его намерение: «Добре ли прииде (имярек) каятися грехов своих». То есть духовник должен был выяснить искренность намерения кающегося и насколько он осознает смысл Покаяния.

В XV-XVI веках весьма распространены сочинения, которые излагают основные правила церковной жизни и различные затруднительные ситуации из церковной практики: «Заповеди иереям, диаконам и клирикам»,<sup>437</sup> «Изложение правилом апостольским и отеческим»,<sup>438</sup> «Правило о церковном устройении».<sup>439</sup> В отличие от епитимийных сборников эти сочинения представляют собой нечто вроде учительного известия, которое размещается в современных служебниках или настольных книгах священнослужителя. Тогда эти пра-

<sup>434</sup> Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 270.

<sup>435</sup> Там же, с. 270-271.

<sup>436</sup> *Поучение пришедшему на покаяние*. Требник, XVI в., собр. Погодина М.П., 314, л. 151-154 об. См. Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 265-267.

<sup>437</sup> *Заповедь иереом, диаконом и клириком*. Номоканон, XVI в., собр. Уварова, 559, л. 38, об.-40. См. Смирнов, *Материалы*, с. 42-43.

<sup>438</sup> *Изложение правилом апостольским и отеческим*. Номоканон, XVI в., собр. Уварова, 559, л. 34-37 об. См. Смирнов, *Материалы*, с. 55-60.

<sup>439</sup> *Правило о церковном устройении* (Правило святых апостол). Сборник, XV в., собр. Чудова монастыря (Московская Синод. Библ.), 277, л. 327-337. См. Смирнов, *Материалы*, с. 80-106.

вила и инструкции размещались в кормчих книгах, номоканонах или в отдельных сборниках. В этих инструкциях имеются указания и о совершении Исповеди.

С XII века в Русской Церкви приобретают популярность «вопрошания» – ответы какого-нибудь церковного или духовного авторитета на конкретные вопросы. Непосредственно в период XV-XVI веков нет «вопрошаний» под авторством архиереев этого времени. Однако более древние вопрошания редактируются, дополняются и даже исправляются, приобретая форму церковных правил или инструкций: «Правило Илии архиепископа Новгородского»,<sup>440</sup> «Написание митрополита Георгия Русского и Феодоса»,<sup>441</sup> «Неведомых словес изложено Георгием, митрополитом Киевским, Герману игумену вопрошающу, оному поведаящущу».<sup>442</sup> «Ответы» и «Неведомые словеса» митрополита Георгия активно использовались в течение столетий русскими книжниками для составления подборок правил в канонические сборники, номоканоны и требники. Самым известным «вопрошанием» и пособием священникам являлись знаменитые «Вопрошания Кирика».<sup>443</sup> Это произведение тоже можно назвать предтечей «Настольной книги священнослужителя».

<sup>440</sup> С.И. Смирнов публикует три редакции. См. Смирнов, *Материалы*, с. 107-109.

<sup>441</sup> *Написание Георгия и Феодоса*, Смирнов, *Материалы*, с.39-41. Единое мнение по вопросу авторства этого памятника, приписываемого преп. Феодосию Печерскому и митр. Георгию Киевскому, в ученом сообществе (как дореволюционной эпохи, так и в нынешнее время) отсутствует. См. Смирнов, *Заметки, Материалы*, с. 309-319, *Славянский мир*, с. 211-233.

<sup>442</sup> *Славянский мир*, с. 223-255; митрополит Георгий Киевский, грек по происхождению, занимал Киевскую кафедру с 1061/62 по 1075 гг.; игумен Герман – настоятель Спаса на Берестове. Памятник обнаружен (введен в научный оборот) Л.В. Мошковой в марте 2001 г. в составе епитимийно-канонического сборника XV века собрания Юдина (Г.Г. Юдин, подмосковный старообрядческий священник, имел рукописные собрания). Этот памятник поступил в государственное хранилище в 1965 г., но не привлек к себе внимание ученых. По сообщениям Л.В. Мошковой и А.А. Турилова, «Неведомые словеса» претендуют на звание первого русского «вопрошания». См. статья А.А. Турилов, *Ответы Георгия, митрополита Киевского, на вопросы игумена Германа – древнейшее русское «вопрошание»*, *Славянский мир*, с. 211-233.

<sup>443</sup> Известно несколько редакций этого «вопрошания», С.И. Смирнов публикует особую редакцию. См. Смирнов, *Материалы*, с. 1-27.

«Вопрошания Кирика», записанные еще в XII веке, сохраняли свою популярность в Русской Церкви и, несомненно, в период XV-XVI столетий были наиболее приоритетными среди прочих произведений.<sup>444</sup> На примере этого «Вопрошания» С.И. Смирнов обращает особое внимание на нравственное миросозерцание древнерусского духовника. Относительно авторства этого памятника можно отметить следующее: изначально считалось, что Кирик вопрошал Новгородского епископа Нифонта, а затем – епископов Илию и Савву (очевидно, также Новгородских). Однако дальнейшие исследования академика Шахматова, а также профессора Павлова дают нам основание считать, что самих «вопрошателей» в данном тексте трое. Первый – сам монах Кирик, второй – «белый» священник Савва и, наконец, – «белый» священник Илия (впоследствии ставший владыкой Новгородским). Предположительно основным ответчиком был епископ Новгородский Нифонт. Последняя часть, по всей видимости, принадлежит целиком перу Илии. Став епископом, он отредактировал и дополнил «вопрошания», то есть был одновременно и ответчиком и вопрошателем. Все они жили в Новгороде. Что же касается Кирика, то оценки его личности различны. Среди положительных характеристик имеется мнение о том, что он был любознательным церковным писателем своего времени, которого постигла ранняя смерть, не позволившая ему сделать церковную карьеру (стать епископом). Священник Савва выглядит не очень опытным, его вопросы вытекают из желания не совершать ошибок в пастырском служении. Третий вопрошатель, Илия, более опытный. Он очень серьезно относится к обязанностям духовного отца, весьма заботлив к нуждам покаянной семьи. Когда же впоследствии Илия становится Новгородским епископом, он называет первую часть «Вопрошаний Кирика» – «Уставом блаженного Нифонта» и рекомендует пользоваться этим текстом священникам. Из вопросов Кирика явствует, насколько слепо русские люди доверяли книгам. Епископ не раз упрекает его в чтении «худых номо-

<sup>444</sup> Смирнов приводит три сборника XVI века из собраний Н.П. Никифорова, Уварова и Софийской библиотеки, где находится особая редакция «Вопрошания». См. Смирнов, *Материалы*, с. 1.

конунцов», а Кирик видит единственный грех по отношению к книгам – «ходить по ним ногами». Кирик в основном прощает Нифонта, но не только его (что явствует из его беседы с Нифонтом), он также добрался до Киевского митрополита Климента (Смолятича), по некоторым вопросам он опрашивал игуменов и священников, поэтому опытные священники также были для него авторитетны. Ясно, что Кирик к своим встречам с епископом Нифонтом и другими духовными лицами тщательно готовился. Он брал на эти беседы книги, читал из них выдержки, требуя толкования или обсуждения. Надо заметить, что Нифонт, в отличие от Кирика, слепо книгам не доверял, бывало, соглашался с собеседником, бывало, что и нет. Интересно, что сами «Вопрошания» представляют собой литературное произведение. Кирик описывает не только ответы Нифонта, но и его эмоциональное поведение (гнев, осуждение, встречные вопросы). Это произведение отражает, несомненно, мирозерцание людей духовного сословия, но в то же время и их личные позиции. Например, епископ Нифонт гневается и осуждает Кирика за то, что тот проповедует супружеское воздержание в Великий Пост и отказывает в Причастии тем, кто поста не соблюдает. Всем известно, что сейчас в Церкви существует указание, требующее супружеского воздержания во время Великого Поста, и, казалось бы, Кирик, несомненно, прав, настаивая на строгом соблюдении этого требования. Но было ли так и в XII веке? Возражение епископа Нифонта, который возмущенно говорит Кирику: «грех вам за это!» – требует объяснения. Тема супружеского воздержания в пост не составляет предмета данного исследования, но необходимо сказать, что этот вопрос всегда неоднозначно оценивался церковными канонистами и аскетами. Действительно, не существует древнехристианских канонов, четко определяющих позицию Вселенской Церкви на этот счет, только отдельные мнения. Аскетический подход к этой теме усилился после иконоборческой ереси, когда монашеский путь к спасению приобрел преимущественный авторитет в сравнении с путем спасения в супружестве. Тем не менее, не все средневековые русские иерархи стремились навязать мирянам аскетический образ жизни. При отсутствии четких канонов чаще всего ограничения супружеской

близости во время Великого Поста относились к первой и последней его неделе. Спор об этом способе воздержания длился в Русской Церкви вплоть до XVII века, когда это указание было внесено в русский печатный Большой Требник, однако это дополнение – не более чем поздняя, именно русская вставка. (Вопрос о супружеском воздержании в пост вновь возник в XXI веке, и полемика продолжается до сего дня.) Вторым аргументом в пользу позиции Нифонта служит состояние Новгородской епархии в XII столетии. Эта епархия, как уже упоминалось ранее, была чрезвычайно обширной и оставалась миссионерской. Требовать со всей строгостью соблюдения всех церковных правил от людей, только что принявших Крещение, Нифонт считал бездумным и греховным. В лице Нифонта перед нами предстает образ вдумчивого и мудрого пастыря. Во многих вопросах Кирика прослеживается идея соблюдения некой чистоты, выражающаяся в буквальном смысле – боязнь осквернения, употребление нечистого и нечистота плоти вообще. По мнению проф. Смирнова, Кирик настаивает на исполнении двух «заповедей»: сохранить от осквернения христианскую святиню и помочь человеку избежать греха или получить прощение за грех.<sup>445</sup> Нечистота как источник греха для Кирика имеет главенствующее значение. Именно это мировоззрение впоследствии было культивировано в старообрядческом расколе.<sup>446</sup> Эту нечистоту Кирик воспринимает широко и буквально: нечистым он считает человека, у которого в результате болезни кровь или гной выходит изо рта. Так же он воспринимает и осквернение, которому может подвергаться все: и Причастие, и крест, и просфоры. То есть «нечистый», в понимании Кирика, человек может осквернить все – и простыни, на которых лежит, и храм, в который входит.<sup>447</sup> По-

<sup>445</sup> Смирнов, *Древнерусский духовник*, с. 116.

<sup>446</sup> Увы, старообрядческий раскол в своих крайностях привел к таким ужасным явлениям, как акты саможжения с целью пройти через очистительный огонь и попасть в рай, и беспоповская ересь (так как, по мнению раскольников, невозможно найти «чистых» и непорочных пастырей).

<sup>447</sup> Удивительная трансформация христианского сознания в сравнении с апостольским временем. Господь говорит апостолу Петру: «Что Бог очистил, того ты не почитай нечистым» (Деян. 10<sub>15</sub>).

добно Кирику рассуждает и священник Савва. Он спрашивает: возможно ли служить на просфоре, которая упала на землю, и полагает, что крест и иконы могут оскверниться, если находятся в спальне супругов. Взгляд на супружеские отношения у «вопрошателей» не монашеский, а почти еретический – в их представлении супружество выглядит терпимым злом. Епископу приходилось напоминать вопрошателям, что «в своей жене нету греха» и что «ни в грех положена жена».<sup>448</sup> В то время в обиходе были так называемые «худые номоканунцы», которые Нифонт не признавал и упрекал Кирика в том, что тот пользуется ими. В этих сочинениях предлагалось даже дать супругам некий устав, что впоследствии воплотилось в «Домострое».

Увы, средневековое представление о роли женщины, воспринятое из Византии, настолько культивировалось на Руси в отрицательном смысле, что «нечистыми» Кирик признает не только роженицу, но даже помещение, где происходят роды. Если родившая женщина окажется при смерти, то, по мнению Кирика, для Причастия ее следовало переместить в иное помещение. Из этого следует, что женщина уже сама по себе является «сосудом скверны и нечистоты». Женатый священник Савва задает вопрос, вызывающий недоумение: достойно ли служить священнику в одежде, в которую вшит (для утепления) женский платок? И Нифонт резко отвечает: «Разве жена погана?».<sup>449</sup> Среди вопросов Кирика есть и явно абсурдные: как нужно причащать младенцев, когда они не могут поститься? Или вопрос: если священник после ужина молился всю ночь или провел в чтении духовных книг, не ложась спать, можно ли считать его не имеющим права служить, как приходящего к службе только что поевшим? На что епископ ему отвечает: «Разве спать ночью лучше, чем молиться?».<sup>450</sup> И вновь мы убеждаемся, что епископ значительно и выгодно отличался от своих «вопрошателей». Подобные вопросы Кирика характеризуют его как человека наивного, ограниченного и не обладающего большим умом. Вряд ли в его лице Церковь

<sup>448</sup> *Вопрошания Кирика*, Смирнов, *Материалы*, с. 7.

<sup>449</sup> Там же, с. 12.

<sup>450</sup> Там же, с. 22.

получила бы мудрого архипастыря. Тем не менее, необходимо учесть, что для того времени, при отсутствии богословских школ на Руси и богословия как такового, подобные сочинения были крайне необходимы духовенству в качестве практического руководства. Они пользовались несомненной популярностью до конца XVII века, до утверждения на Руси книгопечатания.

## 7. Епитимии

Пришедшая на Русь из Византии покаянная дисциплина имела уже завершенную форму Тайной Исповеди, составной частью которой были епитимийные правила,<sup>451</sup> размещавшиеся в номоканонах. Номоканон Иоанна Постника – это правила о епитимиях, произведение Греческой Церкви X века, которому было присвоено имя уже известного нам патриарха Иоанна Постника. На основе этого Номоканона появились номоканоны южнославянских, а затем и русских редакций. Но были и другие номоканоны, происхождение которых не связано с вышеуказанным архетипом.

Священномученик Илларион (Троицкий), являясь доцентом Московской Духовной Академии, в 1913 году выпустил работу «Покаяние в Церкви и покаяние в католичестве».<sup>452</sup> Это сочинение является, по сути, сравнительным анализом епитимийных номоканонов в Православной Церкви и аналогичных им католических пенитенциалов. Ученый считал родоначальником епитимийных номоканонов Правила святого Василия Великого<sup>453</sup> и полагал, что «епитимии свт. Василия Великого» слишком строги. Он говорит, что Василий Великий не признает никаких иных епитимий, кроме отлучения от Причастия,<sup>454</sup> причем сроки этого отлучения

<sup>451</sup> Епитимии – это особые духовные упражнения, которые налагаются духовником, с целью искоренить греховный навик духовного чада или замолить грех – принести достойный плод Покаяния.

<sup>452</sup> Илларион (Троицкий), *Без Церкви нет спасения*, с. 139-210.

<sup>453</sup> Под правилами св. Василия Великого подразумеваются три канонических послания к Амфилохию, епископу Иконийскому, вошедшие в «Книгу правил». См. *Книга правил*, с. 307-340.

<sup>454</sup> «Правила Василия Великого знают только один вид епитимии – отлучение от святого Причащения на продолжительные сроки», – Илларион (Троицкий), *Без Церкви нет спасения*, с. 156.



весьма продолжительные. Владыка Илларион не отрицает, что свт. Василий Великий имел в виду Публичное Покаяние, но в то же время будущий архиепископ Илларион в своем анализе не учитывает различия между Публичным Покаянием времени Василия Великого и позднейшей покаянной дисциплиной (Тайной Исповедью), сформировавшейся к X веку. На самом деле Правила святителя Василия, которые владыка Илларион называет епитимиями по аналогии с епитимиями Постникова Номоканона, таковыми не являются. Отлучение от Причастия в эпоху Василия Великого было действительным отлучением от Церкви. Как было отмечено в главе о ранней Церкви, с IV по X века наблюдается переходный период от покаянных норм Публичного Покаяния раннехристианской эпохи к дисциплине Тайной Исповеди. Правила Василия Великого отражают изменения сознания клириков и паствы в христианских общинах. Несомненно, эти изменения происходили вследствие глобальных исторических событий в жизни Церкви. Публичное Покаяние сохраняется в Церкви, но уже требуются специальные правила, позволяющие грешникам искупить свою вину и вернуться в Церковь. Владыка Илларион нарочно изыскивает и приводит цитаты из правил святителей Василия Великого и Григория Нисского, которые, по мнению ученого, показывают, что эти отлучения можно тоже назвать врачеванием. «Номоканон совпадает с правилом во взгляде на Покаяние и на назначение епитимий: епитимия не есть что-либо самодевулюющее, но она есть врачевство, назначенное в соответствии с состоянием грешника», – пишет доцент Илларион (Троицкий).<sup>455</sup> Однако сам он признает эти правила весьма строгими и одобряет снисходительность Постникова Номоканона. Прямое сравнение Постникова Номоканона и правил Василия Великого возможно лишь в случае признания серьезных канонических изменений, произошедших в Церкви в период формирования монашества и возникновения

<sup>455</sup> Илларион (Троицкий), *Без Церкви нет спасения*, с. 163. Автор имеет в виду 84 Правило Василия Великого, в котором говорится о том, что «не по одному времени судим о сем, но взираем на образ Покаяния», см. *Книга Правил*, с. 338. Позднее редакторы номоканонов иногда ссылались на канонические правила в назначении епитимий.

Тайной Исповеди. К сожалению, эти важные нюансы не учитываются богословами XIX столетия. «Современное каноническое представление о Церкви настолько завладело церковным сознанием, что даже к Церкви апостольского времени мы склонны прилагать наши канонические понятия», – указывает протопресвитер Николай Афанасьев.<sup>456</sup> Профессора Алмазов, Троицкий, Павлов, Суворов между Покаянием Публичным и Тайным усматривают лишь одну разницу – Публичное Покаяние совершалось перед всей церковью, а тайное – исключительно перед священником или епископом. Первым ученым, ясно обозначившим существенное отличие Публичного Покаяния ранней Церкви от Тайной Исповеди последующих столетий, стал протопресвитер Николай Афанасьев. Он называет Публичное Покаяние возвращением в Церковь из состояния отлучения, а не епитимией. Отец Николай пишет: «Как отлучение, так и обратный прием в церковное общение являются церковными актами. Сама Церковь определяет тот момент, когда покаявшийся может быть принят в евхаристическое собрание».<sup>457</sup> Последующие правила, выработанные в монашеской среде, которые постепенно сформировали Номоканон Иоанна Постника, не являлись и до сего времени являются не отлучением от Церкви, а лишь средствами к врачеванию греховных немощей. Мы говорили уже о том, что главной силой в борьбе с иконоборческой ересью стало монашество. Монастыри, со времени Пахомия Великого (IV в.) до времени преподобного Феодора Студита (IX в.), из обособленных общин, располагавшихся в отдаленных пустынных местах, превратились в духовные культурные центры византийской цивилизации. Епитимии, находящиеся в монашеских уставах, предназначенные ранее исключительно для иноков, распространяются уже и на мирян. В Студийском Уставе мы видим два раздела о епитимиях: «общие епитимии против нарушающих правила в церкви» и «ежедневные епитимии», изложенные самим преподобным Феодором. В этих правилах есть прямые указания не только для монахов-студитов, но и

<sup>456</sup> Афанасьев Николай, протопресвитер, *Церковные соборы и их происхождение*. Изд. СФХИ, 2003, с. 25, далее – Афанасьев, *Церковные соборы*.

<sup>457</sup> Афанасьев, *Вступление в Церковь*, с. 439.

для инокинь и монахов других монастырей и для мирян, приходящих в монастырь, и для мирских иереев.<sup>458</sup> Отлучение от Причастия в этом Уставе не является отлучением от Церкви, и в этом смысле Номоканон Иоанна Постника совпадает со Студийским Уставом во взгляде на епитимию. Даже смертный грех – прелюбодеяние – вращается трехлетним лишением Причастия. Согрешивший монах или монахиня не удаляются из монастыря, не расстригаются, не подвергаются каким-либо иным наказаниям, тем более изгнанием из Церкви.<sup>459</sup> Итак, духовный отец – это врач, согрешивший – больной. Задача врача – исцелять, а не карать, давать лекарства, сообразно с болезнью и с духовными и физическими силами больного, способного применить их для собственного выздоровления. Вот главное содержание покаянной дисциплины, сформировавшейся в восточных монастырях. Владыка Илларион сам приводит цитату из греческого номоканона, переведенную им на русский язык. Описание того, как в номоканоне предлагается духовному отцу назначать епитимию, не нуждается в комментариях: «И тогда восставляет его, целует, как собственную душу... и после этого садится с ним и спрашивает его с ласковым видом, какую из трех родов хотел бы он взять епитимию?». <sup>460</sup> Таким образом, родоначальником епитимийных номоканонов все же следует считать не «Книгу правил», а монашеские уставы.

Номоканон Иоанна Постника, как и Устав Исповеди, неоднократно претерпевал редакторские правки, иногда неверные. Монахи греческие, южнославянские и русские преуспели как в творчестве, так и в допущении погрешностей, в результате чего возникло большое число разнообразных вариаций номоканонов, которые опытные духовники и епископы именовали на Руси «худыми номоканунцами». Некоторые из них также носили имя Иоанна Постника.<sup>461</sup>

<sup>458</sup> *Ежедневные епитимии*, п. 8, 15, 54, 64, *Устав Студийского монастыря*, с. 31, 32, 36, 37.

<sup>459</sup> *Ежедневные епитимии*, п. 63, *Устав Студийского монастыря*, с. 37.

<sup>460</sup> Илларион (Троицкий), *Без Церкви нет спасения*, с. 160.

<sup>461</sup> «В древнерусской епитимийной литературе имя Иоанна Постника было наиболее популярным. Именем Иоанна Постника нередко надпи-

Кроме греческих епитимийных правил, профессора Суворов и Павлов, полемизируя между собой, выясняли вопрос о западном влиянии на древнерусское право.<sup>462</sup> Как пишет владыка Илларион: «После полемики ... можно считать установленным, что в глубокой древности был в сокращении переведен на славянский язык Мерзебургский пенитенциал и надписан “Заповедь святых отец”».<sup>463</sup> Эта «Заповедь» вошла в древнеболгарские кормчии. В IX веке болгарское духовенство обратилось к папе Николаю I с просьбой прислать для Болгарской Церкви книгу о Покаянии, что и было исполнено. Этот факт вслед за проф. Суворовым подтверждает священномученик Илларион.<sup>464</sup> Болгарские кормчии, в которых был размещен вышеуказанный латинский пенитенциал, известны на Руси под названиями «Устюжская» и «Иоасафовская» (XIII в.). С.И. Смирнов в своем собрании рукописных текстов размещает отредактированный вариант этого пенитенциала, взятый из Номоканона XVI века (собрание Ундольского).<sup>465</sup>

Еще один номоканон «Покаянье», ставший популярным в Русской Церкви, пришел, по мнению проф. Смирнова, от южных славян. И Смирнов и Алмазов считали его весьма древним.<sup>466</sup> К сожалению, ученые XIX столетия, как было замечено ранее, в отличие от современных исследователей не обладали специальными средствами, облегчающими палеографический анализ текстов. Наша современница М.В. Корогодина датирует этот памятник не ранее, чем XIV столетием, и в отличие от исследователей XIX века не разделяет версию о том, что «Покаянье» является одним из древних

---

сывались сборники всевозможных правил, ему совершенно не принадлежавших». Илларион (Троицкий), *Без Церкви нет спасения*, с. 164.

<sup>462</sup> На эту тему известны сочинения: Суворов Н.С., *Следы западно-католического церковного права в памятниках древнего русского права*. Ярославль, 1888. Его оппонент – Павлов А.С., *Мнимые следы католического влияния в древнейших памятниках югославянского и русского церковного права*. Москва, 1892.

<sup>463</sup> Илларион (Троицкий), *Без Церкви нет спасения*, с. 199. Этот пенитенциал был открыт профессором Гейтлером в глаголической рукописи X в. на Синае и впервые издан в 1882 г.

<sup>464</sup> Илларион (Троицкий), *Без Церкви нет спасения*, с. 199.

<sup>465</sup> Смирнов, *Материалы*, с. 112-132.

<sup>466</sup> См. настоящее сочинение, ч. II, гл. 2.

епитимийных правил. Она определяет этот текст как вопросник, но с наличием элементов епитимийника.<sup>467</sup>

Среди распространенных епитимийных правил были пост, коленопреклоненные молитвы, многочисленные земные поклоны, а также могли быть дела милосердия, чтение псалмов (для грамотных) и прочие духовно-назидательные упражнения. Один из первых известных на Руси номоканонов XI столетия был Номоканон под названием «Заповеди святых отец» (сугубо монашеского предназначения).<sup>468</sup> Это был перевод с греческого языка на славянский, который сохранился лишь в списках XV-XVII веков. Он заключал в себе сводный список грехов, и здесь же указывалось, какие епитимии должны были назначаться духовниками. Одним из первых номоканонов русского происхождения профессора Голубинский, Павлов, Смирнов считали «Заповеди святых отец к исповедающемуся сыном и дочерем»<sup>469</sup>, однако определить с точностью время происхождения памятника нелегко, так как он известен исключительно в списках не ранее XVI века. Смирнов полагал, что основной текст этого номоканона сложился уже к XIV столетию. А.С. Павлов определял его как «худой номоканунец», а историк Е.Е. Голубинский держался противоположного мнения, считая «Заповеди святых отец к исповедающемуся сыном и дочерем» произведением церковно-официального характера, восходящим к уже известному нам митрополиту Георгию, то есть Голубинский выступал за домонгольское происхождение этого номоканона в Русской Церкви. Из номоканонов XV века наиболее известен Номоканон Чудова монастыря под названием «Уродцы за грехи».<sup>470</sup> Этот номоканон составлен по тому же принципу, что и «Заповеди святых отец». Алмазов предлагает нашему вниманию правило для черноризцев

<sup>467</sup> См. настоящее сочинение, ч. II, гл. 2; также см. Корогодина, *Исповедь*, с. 49, 50, 56. Ученая убеждена, что текст «Покаянье» отличается сходной с другими исповедными вопросниками XIV в. лаконичностью формулировок и теми же диалектными особенностями.

<sup>468</sup> *Заповеди святых отец*. Устав, XVII век, Московская Синод. Библ., 953, л. 270-277. Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 271-274.

<sup>469</sup> Номоканон, XVI в., собрание Ундольского В.М., 28, л. 79-94. См. Смирнов, *Материалы*, с. 112-132, также с. 383-395.

<sup>470</sup> См. Алмазов, *Тайная Исповедь*, т. 1, с. 483.

«Правило о чернецах и о черницах»: «Опитимя чернецам и черницам», «Положенная же чернецем быти и хранити» – вот названия, которые носили различные редакции этого номоканона.<sup>471</sup> В основе вышеуказанных трех текстов лежит славянский перевод монашеского Устава Феодора Студита, о чем мы уже говорили. Сам проф. Алмазов отмечает, что прототипом монашеских номоканонов являлся список под названием «Правило Феодора Студита» или «Номоканон Феодора Студита».<sup>472</sup> Ясно, что эти номоканоны были предназначены специально монашеству. Грехи, перечисленные в них, касались нарушений в области монашеских уставов.<sup>473</sup> Профессор Алмазов не развивает мысль о влиянии монашеских уставов на епитимийные номоканоны, однако сам показывает, что номоканоны имеют сугубо монашеское происхождение, что подтверждает сделанный выше вывод – епитимии не являются результатом эволюции канонических правил святителей Василия Великого и Григория Нисского.<sup>474</sup>

В XV веке появляется специальный номоканон для священнослужителей под названиями: «Правило святого вселенского собора в Халкидоне»,<sup>475</sup> или «Поучение святых

<sup>471</sup> См. Алмазов, *Тайная Исповедь*, т. 1, с. 485-486.

<sup>472</sup> Там же, с. 486.

<sup>473</sup> Странно, что номоканон Феодора Студита и его редакции не были серьезно изучены учеными канонистами и что в русской богословской науке XIX в. сформировалось представление, будто прототипом всех известных славянских редакций номоканонов является Постников Номоканон, а предтечей епитимийных правил – Правила Василия Великого. См. Илларион (Троицкий), *Без Церкви нет спасения*, с. 152-153.

<sup>474</sup> Хотя в последующие столетия номоканоны иногда размещаются в кормчих и канонических сборниках, редакторы порой делают ссылки на эти правила. См. Илларион (Троицкий), *Без Церкви нет спасения*, с. 162. Их правки явно имеют более позднее происхождение. К тому же «худые номоканунцы» как раз и отражают трансформацию канонического понятия «отлучения от Церкви», где теряется различие между каноническими правилами и епитимиями. Алмазов даже приводит так называемый «Пенитенциал общего назначения», который представляет собой сокращенное изложение Правил свт. Василия Великого. См. Алмазов, *Тайная Исповедь*, с. 488.

<sup>475</sup> *Правило святого вселенского собора в Халкидоне*. Сборник, XV в., библио. Кирилло-Белозерского монастыря, 15 (14), л. 33 об.-42. См. Смирнов С.И., *Материалы*, с. 241-244.

апостол», или «Правило собора Сардийского». <sup>476</sup> Окончательное оформление он получил в XVI столетии, когда в исповедных уставах появляется классификация исповедников на социальные и сословные группы. Номоканон для священнослужителей отчасти повторяет монашеский, не отличается оригинальностью и встречается редко.

В отличие от поучений и вопросников номоканоны не дают нам возможности представить полноценную картину, как именно воплощались в жизнь эти епитимийные правила. Помогают нам в этом жития святых, которые показывают, какую власть имели духовники на Руси и как они этой властью пользовались. В качестве крайней меры духовники применяли воспитательный прием временного отдаления от себя духовного чада. Одним из примеров такого отдаления служат отношения между Московским князем Василием Темным и святым Мартинианом Белозерским. Князь Василий выбрал Мартиниана Белозерского своим духовником, поставив его игуменом Троице-Сергиевой Лавры. Один из бояр князя Василия перешел от него на службу к князю Тверскому, и Василий вознамерился вернуть своего вассала. С этой целью он просил духовного отца Мартиниана посодействовать ему. Когда Мартиниан уговорил боярина вернуться к Московскому князю, Василий заключил своего вассала в тюрьму. Узнав об этом, преподобный Мартиниан явился к князю и с великой печалью сообщил ему: «Пошто, великий князь, душу мою грешную отправил в ад и боярина, мною призванного, в темницу вверг, и слово свою преступил?». И преподобный лишает князя своего благословения, на его княжение налагает духовный запрет и удаляется в свой монастырь. Князь же Василий, по словам автора жития, сперва гневается и обращается к боярам: «Посмотрите бояре, что этот чернец болотный мне сотворил! Вошел неожиданно ко мне в дом, и обличил меня, и благословение с меня снял и с княжения моего...». Далее, следуя средневековой логике, должно было быть преследование Мартиниана или обращение к митрополиту Московскому с просьбой рас судить это дело, или, наконец, непризнание подобного нака-

<sup>476</sup> См. Алмазов, *Тайная Исповедь*, т. 1, с. 487.

зания, возложенного духовником, как бы превысившего свои полномочия. Но князь Василий раскаивается, снимает опалу со своего вассала, едет к Мартиниану в монастырь, испрашивает у него прощение. Происходит примирение. Затем летописец говорит о том, что стал Московский князь любить своего духовника более прежнего и посылать в монастырь богатые дары.<sup>477</sup>

Несмотря на всю суровость епитимийных правил, Покаяние в древней Руси никогда не рассматривалось как суд над грешником. Это была лечебница для больного. И Смирнов, и Алмазов отмечают, что в древней Руси существовала традиция, когда при перемене духовника (как правило, по причине его смерти) совершалась «чистая Исповедь». Это означало, что христианин должен был вспомнить все свои грехи, даже уже разрешенные, начиная с детских лет. Перед назначением епитимий духовник подробно спрашивал новое духовное чадо, какого он чина, звания, здоровья, каковы обстоятельства его жизни. Это позволяло духовнику назначить ему посильную епитимию. В XV-XVI веках епитимия назначалась в любом случае, считалось, что без возложения епитимии невозможно исправить грех. В «Поучении игуменам, попам и дияконам» святителя Петра есть четкое указание, как духовник должен назначать епитимии своим чадам: «Без епитимии детей своих не держите, но назначайте против каждого греха соответствующую по силе; вовремя надобно связать и вовремя разрешить».<sup>478</sup> Мудрые духовники учитывали все обстоятельства жизни и здоровья своих духовных чад, они продолжали и развивали практику Исповеди по законам духовной лечебницы. Митрополит Макарий отмечает рекомендации из русских номоканонов: «Если человек покается и будет у него много грехов, не должно налагать на него тот час большую епитимию, но сначала назначить что-либо малое да когда обучится тому, понемногу прибавлять, а не отягощать его слишком. Если находящийся под епитимией отправился в дальний путь, разрешить его и прочесть ему разрешительную молитву, только пусть он держит за-

<sup>477</sup> *Житие преп. Мартиниана Белозерского, Преподобные*, с. 258-263.

<sup>478</sup> Макарий (Булгаков), *История*, книга 3, т. 4, с. 253.



поведь, данную ему духовником. Если же кто на рать пойдет или разболится, дать ему Причастие». <sup>479</sup> Духовник лично наблюдал за исполнением епитимии.

Епитимийная практика на Руси повторяла греческую, сохранялось даже представление о публичных епитимиях. Так, например, на Ивана Грозного была возложена публичная епитимия за вступление в брак в 4-й раз. <sup>480</sup> Подобной епитимии подвергся дьякон Висковатый за его мудрствования об иконах. <sup>481</sup> Однако приведенные епитимии назначались не духовниками, а церковным Собором, причем они напоминали практику Публичного Покаяния. <sup>482</sup> Но были епитимии, публично назначаемые и духовниками. Из свидетельства уже XVII века следует, что протопоп Аввакум своей духовной дочери некой Алене за грех аборта назначает епитимию. Он пишет ей: «Аленушка, сестрица, вот тебе пирожок, кушай на здоровье: семь лет держи епитимию, три года не сообщайся с верными, два лета плачь с припадающими в притворе и два лета, да прибудешь без причащения, свечи и просфиры да не приемлет священник в алтаре от руки твоей». <sup>483</sup> С одной стороны, мы видим, как Публичное Покаяние интерпретируется в епитимийную форму, но от Публичного Покаяния эти епитимии отличает то, что назначает их духовник единовластно, епископ и община в этом не участвуют, да и сами степени воспринимаются именно как епитимии. Конечно, духовники понимали, что не во всех случаях нужно было назначать публичную епитимию, даже за тяжкие грехи. Очевидно, о грехе Алены людям было известно. Как в Византии, так и на Руси за тайные грехи назначалась епитимия тайная, за явные – епитимия публичная. Публичная епитимия на Руси применялась к участвующим в

<sup>479</sup> Макарий (Булгаков), *История*, книга 2, т. 3, с. 392.

<sup>480</sup> См. Макарий (Веретенников), архимандрит, статья *По поводу настроений в пользу канонизации царя Иоанна Грозного*. Журнал Московской Патриархии № 10, 2002.

<sup>481</sup> Карташев, *Очерки*, т. 1, с. 516.

<sup>482</sup> И снова отметим разницу между Публичным Покаянием в древней Церкви и публичными епитимиями в дисциплине Тайной Исповеди средневековой Руси. Во втором случае абсолютного отлучения от Церкви не происходило.

<sup>483</sup> Смирнов, *Древнерусский духовник*, с. 170.

языческих обрядах и церемониях, к тем, кто держал в своем доме книги, попирающие веру, к любителям массовых кулачных боев, к четвероженцам (снисхождения не было ни к кому, даже к царю Иоанну Грозному). Кроме того, наказание следовало за супружество с язычниками, кровосмешение, сексуальные извращения, если о них было известно.

В то время в Московской Руси обыкновенно духовные чада причащались у своих духовных отцов, грешники, которые несли тяжелую епитимию, имели право получить лишь богоявленную воду на Пасху.

Русские номоканоны сильно отличаются от греческих оригиналов тем, что в них перечисляются всевозможные волхвования, моления с «богомерзкими бабами», гадания на христианские праздники, осквернения святынь, просфор и многое другое, что подвергалось церковным епитимиям. В номоканонах имели место и обрядовые перегибы: всевозможные прещения за вкушение скверного и пребывание в нечистоте. Заметим, что в московскую семью рассматриваемого нами периода практически не проникал гражданский закон. Вся жизнь семьи и весь ее быт был воцерковлен до мелочей, а семьей владел духовник, что подтверждает «Домострой». Духовная власть вникала даже в отношения крепостных крестьян и хозяев. Проф. Смирнов отмечает, что номоканоны карают продажу детей и требуют от господ, чтобы они не продавали детей отдельно от их семей.<sup>484</sup> За убийство холопа духовник также наказывал барина многолетней епитимией.<sup>485</sup> Духовники нередко протестовали против насильственного сватовства или женитьбы как свободных людей, так и рабов. Церковь старалась защитить крепостных крестьян и молодежь, в особенности девушек, всеми доступными средствами. В номоканонах размещались епитимии за обиду нищих. Вообще страннoлюбие и нищелюбие в Русской Церкви имело невероятное распространение. Русские люди в простоте сердечной верили, что в образе

<sup>484</sup> Смирнов, *Древнерусский духовник*, с. 180. Авторы номоканонов не могли изменить политического строя или законов государства, но, используя свое пастырское влияние, пытались смягчить жестокосердное отношение к людям.

<sup>485</sup> Там же.

нищего мог пребывать сам Христос. За обиду нищего назначалась строгая епитимия – тридцать дней сухоядения.

Епитимию разрешалось разделять как в духовной семье, так и в обычной. Например, Кирик получает от Нифонта ответ, что муж может разделять епитимию с женой, и наоборот.<sup>486</sup> Смирнов утверждает, что епитимию старшего могла разделять вся семья и с этой целью даже привлекали слуг. В «Сказании о Черниговском князе Михаиле» есть рассказ о том, как внук его Ростовский князь Борис и бояре уговаривали Михаила пройти через огонь по приказу Батыея: «Господине, отче, поклонися, вси за тя примем опитемью со всей властью своею».<sup>487</sup> Обычай разделять епитимию с кем-то основан на евангельской заповеди о любви к ближнему, однако он почти не согласуется со взглядом на епитимию как на лекарство от греха. Разделять можно страдание, боль, наказание. Но насколько велика польза от умаления лекарства, трудно сказать. Единственным оправданием может быть факт, что лекарства эти были порой слишком горькие и напоминали жестокие наказания. По мнению проф. Смирнова, в руках древнерусских духовников была суровая епитимийная дисциплина, которой они пользовались всецело. Маловероятно, чтобы кому-либо, даже из представителей монашества, по силам было исполнить или понести в полной мере бремя этой духовной дисциплины. Примером тому могут служить четыре послания преп. Иосифа Волоцкого к детям духовным о епитимиях, где он назначает по 300 поклонов в день, строгое сухоядение и многолетнее запрещение причащаться.<sup>488</sup> Преп. Иосиф Волоцкий весьма категоричен в своих выводах: «Аще кто не постится в среду и

<sup>486</sup> См. *Вопрошания Кирика*, Смирнов, *Материалы*, с. 8.

<sup>487</sup> Слово новосвятою мученику Михаила князя русскаго и Феодора воеводы перваго в княжении его, сложено в кратце на похвалу святыма отцем Андреем (Сказание отца Андрея о мученической кончине Михаила, князя Черниговского, и боярина его Феодора). Сборник, XIV-XV века, Софийская библиот., 578, л. 192-197. См. Макарий (Булгаков), *История*, книга 3, *Приложения к т. 5*, с. 480.

<sup>488</sup> *Четыре послания Иосифовы о опитемиях к неким вельможам, в миру живущим, детям его духовным*. Сборник, XVI в., собр. Толстого, 68, л. 210-217, 278-290, далее – *Четыре послания Иосифовы*. См. Смирнов, *Материалы*, с. 224-231.

пяток, то равны иудеями, которые Христа распяли».<sup>489</sup> Иосифлянство – это идеал сурового московского благочестия XV-XVI веков. Но назначая непосильные епитимии, вождь иосифлян предлагал снимать епитимийные тяготы при условии принятия монашества: «А кто пострижется в чернецы, ино тому с тех мест впредь опитимии нет».<sup>490</sup>

Был и другой вариант облегчения или отмены епитимийных правил – заказные литургии. Владыку Иллариона (Троицкого) возмущает факт позволения заменять епитимию служением литургии. Он приводит текст одного из «худых номоканунцев»: «буде ведомо... избавят от грехов 10 литургий за четыре месяца поста; за восемь месяцев поста – 20 литургий; за 12 месяцев поста, т.е. за год – 30 литургий... За 12 дней поста – единая литургия...».<sup>491</sup> Ситуация складывалась таким образом, что богатые люди вообще могли не обременять себя исполнением правил духовной дисциплины, а за счет «заказных литургий» продолжать грешить, слагая с себя назначенные духовниками епитимии. Дурная традиция заменять епитимии заказными литургиями поддерживалась за счет денежных взносов состоятельных людей за эти богослужения. Но были и такие духовники, которые без «снисхождения», но «жезлом железным» пытались руководить своей паствой. Ярчайший тому пример – знаменитый протопоп Аввакум, который сам живописует «свои подвиги», состоявшие в том, что он был неоднократно бит прихожанами за назначаемые им без меры епитимии.<sup>492</sup>

Епитимийная строгость духовников, подобных преп. Иосифу Волоцкому и протопопу Аввакуму, побуждала людей искать для себя духовников-потаковников. Самый яркий пример – духовник Иоанна Грозного Евстафий, который не только не удерживал царя от злодеяний, но и клеветал на священномученика митрополита Филиппа.<sup>493</sup>

Кроме того, среди явлений отрицательного характера, связанных с личностями самих духовников, имели место ти-

<sup>489</sup> *Четыре послания Иосифовы*. См. Смирнов, *Материалы*, с. 225.

<sup>490</sup> Там же, с. 225, 229.

<sup>491</sup> Илларион (Троицкий), *Без Церкви нет спасения*, с. 197.

<sup>492</sup> *Из жития протопопы Аввакума, Древнерусская литература*, с. 254-257.

<sup>493</sup> См. Карташев, *Очерки*, т. 1, с. 446.

пичные проявления человеческих слабостей. Летописцы называют священников, подверженных искушению потаковничеством, «трапезолюбцами», «запойчивыми», «сребролюбцами».<sup>494</sup> Такие духовники увлекались пирами в домах своих духовных детей, затевали ссоры и драки. Как следует из обоюдных жалоб, духовные дети «лаяли» отца, он же их «клял» и рассказывал их грехи.<sup>495</sup> В вопросных статьях к женщинам есть даже вопрос: «блуд со отцем духовным не сотворила ли еси?».<sup>496</sup>

Еще одно абсурдное явление церковной жизни того времени приводит профессор Смирнов. Он описывает обряд, в котором человек заказывал для себя отпевание, поминки, третий, девятый и сороковой дни, приглашал гостей и молился вместе с ними за упокой собственной души, а затем пил и ел на собственных «поминках» и выслушивал поминальные речи в свой адрес. Считалось, что подобные службы и поминки «зачтутся» на небесах, когда человек скончается на самом деле. Причем, когда он действительно умирал, все пребывали в убеждении, что ничего более, кроме похорон, ему не требовалось. Одним из объяснений подобной церемонии было сомнение человека, что родственники после его смерти исполнят все «как надо», и он желал лично контролировать собственное отпевание и поминки. Церковная власть боролась с подобного рода явлениями и назначала епитимию священнику, отслужившему «прижизненную панихиду», а заодно и тому прихожанину, который заказывал службу о упокоении собственной души.<sup>497</sup> Известно безымянное послание (одного из архиереев или подвижников) по этому вопросу: «Слово о непоминовении живых за упокой».<sup>498</sup>

<sup>494</sup> *Повесть чудна святых отец яко не поминати живых за упокой.* Устав церковный, XVI-XVII вв., библиот. Троице-Сергиевой Лавры, 247 (1525), л. 224-226 об., далее – *Повесть чудна.* См. Смирнов, *Материалы*, с. 178-180.

<sup>495</sup> Смирнов, *Древнерусский духовник*, с. 184.

<sup>496</sup> *Вопрос мирским женам.* Требник, первая треть XVII в., О.І.100, л. 46, об.-49. См. Корогодина, *Приложения*, с. 480-482.

<sup>497</sup> Смирнов, *Древнерусский духовник*, с. 124.

<sup>498</sup> *Повесть чудна.* См. Смирнов, *Материалы*, с. 178-180.

Нам известно, что в традиции древнего Публичного Покаяния кающиеся облачались в рубище (одежда из грубой ткани), в монашеской традиции принято было посыпать голову пеплом и т.д.<sup>499</sup>

Какая обрядовая форма Покаяния существовала в Русской Церкви XV-XVI столетий? А.И. Алмазов ссылается на один из исповедных текстов, где в поисповедной части предлагается модель, следуя которой духовник, произнося разрешительную молитву, возлагал руку исповедника себе на шею. Об этом же пишет проф. Смирнов и другие авторы.<sup>500</sup> Возложение руки исповедника на шею пастыря, как мы уже отмечали, означало, что духовник становится поручителем перед Богом за свое духовное чадо. Затем в этом чине следует поучение, произносимое пастырем. В это время исповеднику предписывается лежать ниц. После чего священник читает 50-й псалом и молитву «Боже, Спасителю наш». Исповедник остается в положение ниц. Затем священник читает Псалом 142-й и молитву «Господи Боже наш, Петрови и блуднице...» (которая в этом чине звучит как поисповедная, а не разрешительная). Кающийся, продолжая лежать на земле, произносит псалом 6-й, а священник – молитву «Боже, простивый Нафаном Давида...», после чего исповедник встает, а священник читает еще одну молитву: «Брата и сына яко сокрушен сердцем...».<sup>501</sup> По всей видимости, этот чин использовался исключительно в монастырях, так как Алмазов, классифицировавший чины, отнес этот чин ко второй группе мало использовавшихся чинов. Кроме того, в нем предписано самому исповеднику читать наизусть псалом, а чтение молитв наизусть, особенно псалмов, было уделом монашествующих, поскольку большинство людей древней Руси грамотой не владело.

<sup>499</sup> См. Иоанн Лествичник, *Лествица*, с. 44-46.

<sup>500</sup> См. Алмазов, *Тайная Исповедь*, т. 1, с. 243; Дмитриевский, *Богослужение*, с. 346, 347; Смирнов, *Древнерусский духовник*, с. 42, 43; *Чин покаянию иноческому*, Требник, нач. XVII в., собр. Хлудова А.И., 120, л. 268-354. См. Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 129.

<sup>501</sup> См. Алмазов, *Тайная Исповедь*, т. 1, с. 242-248.

В памятниках так называемой третьей редакции (по Алмазову) предписывалось исповеднику выслушивать разрешительные и поисповедные молитвы лежа ниц. Конечно, это «ниц» не означает, что человек находился на полу распростертым, его положение фиксировалось в земном поклоне. Были еще оригинальные указания, когда после чтения разрешительной молитвы священник поднимал исповедника и повелевал ему положить руки на Евангелие и крест, затем следовало целование Евангелия и креста.<sup>502</sup> В это время духовник делал наставления своему духовному чаду.

Ни в XV, ни в XVI веках, ни в более ранних периодах мы не находим данных о том, что духовник во время чтения разрешительной молитвы покрывает голову духовного чада епитрахилью. Нет упоминаний ни в одном уставе, ни в архиерейских указаниях, ни в «Вопрошаниях Кирика», есть только упоминание о том, что духовник благословляет кающегося рукою, но не покрывает его голову епитрахилью.<sup>503</sup> Сегодня в практике Русской Церкви еще сохранились отдельные монастыри, где голову исповедника не покрывают епитрахилью. Например, в Троице-Сергиевской Лавре не все иеромонахи практикуют этот обряд. Можно предположить, что употребление епитрахили в каком-то смысле символизирует разрешение епископа, дающее священнику право принимать Исповедь, нечто вроде повелительной грамоты. Таким образом, наличие епитрахили показывает, что исповедовать могут исключительно люди, облаченные саном священника или епископа. Однако эта гипотеза не может быть отнесена к Русской Церкви, так как в Русской Церкви эти грамоты были упразднены еще в домонгольский период, а применение епитрахили относится к периоду синодальному.

Надо заметить, что в современной Церкви случаются курьезы, когда некоторые священники отказываются принимать Покаяние и совершать требы без епитрахили (в непредвиденных обстоятельствах или совершая требы на дому у прихожан, забыв при этом облачение). Бывают случаи,

<sup>502</sup> См. Алмазов, *Тайная Исповедь*, т. 1, с. 316.

<sup>503</sup> См. Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 134.

когда пастыри, находясь в штатском платье, отказываются благословлять прихожан, как будто благодать священства покоится на клирике, лишь когда он облачен в рясу или епитрахиль. Следует вспомнить времена гонений, когда священники и епископы, находясь в лагерях и тюрьмах, совершали таинства и, в первую очередь Покаяние, не имея никаких облачений вовсе, только арестантскую робу.

Протоиерей Геннадий Нефедов в архиве Русской Исторической Библиотеки обнаружил тексты, в которых написано, что священник имел право сидеть во время Исповеди.<sup>504</sup> Местом совершения Исповеди был храм, а в отсутствие церковного здания – просто «чистое место». Женщинам предлагалось стоять в храме по левую сторону, а мужчинам – по правую. Иноки должны были подходить на Исповедь в куколе, а священник или дьякон должен был облачаться. Исповедоваться священники обязаны были в алтаре, перед престолом.<sup>505</sup>

## 9. САМОИСПОВЕДЬ

Неординарным произведением исповедальной дисциплины позднего русского средневековья можно считать два чина: *Скитское Покаяние* и *Священническая Самоисповедь*. Эти чины были составлены на тот случай, когда монах или священник не имел рядом духовника, но имел нужду исповедоваться, особенно перед Причастием, поскольку в Русской Церкви в этот исторический период накануне Причастия необходимо было совершить Покаяние. Прот. Геннадий Нефедов приводит это чинопоследование даже в более подробном виде, чем А.И. Алмазов. В этом уставе предлагалось читать Символ Веры, молитву Пресвятой Троице; после исповедания грехов следовала молитва: «Величаю, величаю Тя, Господи...».<sup>506</sup> Это чинопоследование не несет ничего особенного, отличающего его от обычного чинопоследования подготовки к Причастию. Единственное дополнение – указание на устное исповедание грехов. Молитвы, подго-

<sup>504</sup> См. Нефедов, *Таинства и обряды*, с. 123.

<sup>505</sup> Там же.

<sup>506</sup> Там же, с. 124.



тавливающие к Причастию, которые мы читаем сегодня и которые предлагались Церковью ранее, имеют покаянный характер. Чин «Скитское Покаяние» был составлен в связи с самопричащением монахов в удаленных скитах и кельях.

Так называемое «самопричащение» известно еще в древней Церкви. Верующим выдавались на руки Святые Дары, также Дары приносили члены общины своим больным братьям, если они не могли прийти в церковь. В поздневизантийскую эпоху Симеон Солунский указывает, что в пустынях отшельники-монахи могут иметь Святые Дары и причащаться самостоятельно. Мы можем наблюдать эволюцию практики самопричащения от времени ранней Церкви, где мирянам доверялось выдавать Причастие непосредственно в руки, до времени блаженного Симеона Солунского (XV век), где право самопричащения остается только за отшельниками, причем запасными Дарами.<sup>507</sup>

Чины «Скитское Покаяние» и «Священническая Самоисповедь» очень редко размещались в требниках. После раскола следы этих чинов обнаруживались исследователями исключительно в старообрядческих собраниях, по этой причине они никогда не печатались. В чине «Скитское Покаяние» мы видим отголоски более древнего воззрения на различные способы Покаяния, о чем мы говорили в первой части. А именно, наряду с Покаянием перед Церковью и перед епископом святыя отцы, вплоть до IV века, а затем и аскеты практиковали Покаяние различными способами: милостынею, слезами, молитвой, доброделанием и т.д. О возобновлении такого восприятия Покаяния, его богословского осмысления и активной практики в XV-XVI веках, и позднее в старообрядчестве, вряд ли можно говорить серьезно.<sup>508</sup>

---

<sup>507</sup> См. *Писание отцов и учителей Церкви относительно ко истолкованию богослужения*. СПб, 1857, Симеон Солунский, *Ответы на некоторые вопросы*, отв. 32, с. 166-167, цит. по Алмазов, *Тайная Исповедь*, т. 2, с. 119.

<sup>508</sup> Могут ли сегодня богословы и пастыри дать компетентный ответ на вопрос: происходит ли прощение грехов вне сакраментальной Исповеди? В сознании современного православного христианина Церковь не может существовать вне жесткой клерикальной системы, строгих обрядовых правил и канонов, тайносовершительных действий. Школьное богословие четко расставляет по своим местам всех участников таинства.

Очевидно, в XV веке «Скитское Покаяние» предшествовало отшельническому «самопричащению». Принято считать, что самопричащение мирян исчезло около VI века. В IX веке византийское монашество в скитах и пустынях активно практикует самопричащение. Эта же практика, как мы видим, перешла на Русь и сохранялась вплоть до XVI столетия, но уже весьма избирательно: только для отшельников и в крайней нужде. Монахи, подвизавшиеся в дальних скитах, совершали сперва чин «Скитского Покаяния», а затем чин «Самопричащения». Проф. Алмазов приводит еще один схожий с самопричащением чин под авторством Ефимия, патриарха Тырновского (Болгарского).<sup>509</sup> В этих чинах иногда размещался диалог между Коринфским епископом и отшельником Лукой по вопросу самопричащения. Существует гипотеза, что это перевод более древнего греческого памятника времени святителя Василия Великого. В некоторых случаях чины «Скитское Покаяние» и «Самопричащение» смешивались и носили именование «Страха ради смертного». Предполагалось использовать этот устав для Исповеди и Причащения тяжело больного монаха перед его кончиной.

Самопричащение мирян исчезло в Церкви, а самопричащение монахов сохранилось до XV века (в крайней нужде). Самопричащение духовенства (священников и епископов) сохраняется в Церкви и по сей день. Однако вводить для описания исторической эпохи ранней Церкви термин «самопричащение» некорректно, ибо в таком случае надо признать, что Причастие на Евхаристии совершалось через самопричащение не только для священников, но и для мирян, потому что Святые Дары епископы отдавали людям на руки (в ладони), а не как сегодня – лжицей прямо в уста. Сегодня священники причащаются по-прежнему самостоятельно, а пастве преподносят Дары уже в уста. Кстати, чин «Самопричащения» для монахов предполагает, что они не берут руками Святые Дары, а помещают их в специальное

Живой опыт Церкви на протяжении всего ее существования свидетельствует о том, как Сам Господь – Пастыреначальник может действовать в Церкви и в мире без участия посредников.

<sup>509</sup> Алмазов, *Тайная Исповедь*, т. 2, с. 125.

место, на специальный плат и обязаны принимать их устами, без помощи рук. Начиная с VI века, прикасаться к Дарам руками имеют право лишь священники и епископы. И только они берут Дары в руки и подносят к своим устам. В этом случае можно сказать, что они «самопричащаются». Для всех остальных – монахов и мирян Причастие преподается священником из Чаши.<sup>510</sup> Греческий окружной духовник исповедовал своих пасомых обычно в постовое время, но не всегда в воскресенье и не обязательно перед Литургией. И это не означало, что верующие причащались в тот же день, сразу после Исповеди. Таким образом, церковные авторы, в том числе и аскеты, говоря о необходимости очищения совести перед Причастием, не подразумевали обязательности Покаяния непосредственно в день Причастия. Ввиду того, что русские священники стали принимать Исповедь без повелительных грамот от епископа и все их пасомые приходили к ним как на Исповедь, так и на Причастие, связь между этими двумя Таинствами постепенно приобрела форму необходимости для мирян, а в некоторых случаях и для духовенства. В этом контексте появляется в Церкви чин священнической самоисповеди. Он также известен в списках XV-XVI веков. Сегодня, как и в веке XV-ом, Русская Церковь (Московский Патриархат) требует от своих пасомых обязательной Исповеди перед Причастием, объясняя это тем, что без Исповеди Причастие будет в осуждение. Пастве в течение Литургии отводится пассивная роль – внимать церковному пению и возгласам дьякона и священника. *Встает вопрос: если пастве, пассивно участвующей в литургии, необходима Исповедь перед каждым Причастием, чтобы «достойно» причаститься, то насколько важно самому предстоятелю (священнику или епископу) исповедоваться перед каждой литургией?* Ведь роль предстоятеля центральная в общине! Однако практика частой Исповеди священника и епископа отсутствует в Церкви. По существу, наблюдается нарушение элементарной логики, следуя кото-

<sup>510</sup> Термин «самопричащение» неудобный. Что именно считать «самопричащением»? Например, дьякон получает дары от епископа или священника, но причащается он самостоятельно.

рой священник по своему сану, положению и обязанностям должен гораздо чаще прибегать к Исповеди, чем миряне.<sup>511</sup>

В XV-XVI веках все священники имели своих духовников, но маловероятно, что они приходили к Исповеди перед каждой, совершаемой ими литургией. Однако в священнической практике бывают случаи, когда священник не имеет права служить, не исповедовавшись. Учитывая особенности рассматриваемого нами исторического периода, географическое пространство и климатические условия России, священникам в отдаленных приходах было необходимо совершить литургию, но они не могли священнодействовать по причине неисповеданного канонического греха. Требовалась Исповедь, а духовника рядом не было. Особенно актуальным было данное обстоятельство в миссионерских епархиях. В понимании духовников того времени требовалось некое церковно-литургическое действие, которое восполнило бы отсутствие Исповеди перед духовником, успокоило бы совесть священника и, наконец, позволило бы ему продолжить свое пастырское служение. Поэтому и возник чин «Самоисповедь священника»,<sup>512</sup> который после раскола XVII века исчезает. Проф. Алмазов находит следы самоисповеди священника также и в Греческой Церкви. Чин был очень прост, фактически это было чтение поновления перед Причастием. У южных славян (болгар и сербов) есть похожее чинопоследование. В Русской Церкви духовники,

---

<sup>511</sup> Отец Сергей Булгаков считал, что «для священнослужителей в самом рукоположении подается сила и власть причащения на каждой литургии без предварительного Покаяния». См. Булгаков Сергей, протоиерей, статья *К вопросу о дисциплине Покаяния и причащения*, журнал «Путь», № 19, Париж, 1929, с. 72. Полемизируя с Булгаковым, протопресвитер Николай Афанасьев сожалеет об утрате Церковью раннехристианского подхода к Причастию. См. Афанасьев, *Трапеза Господня*, с. 80.

<sup>512</sup> С позиции школьного богословия этот чин, безусловно, выпадает из сакраментального Покаяния: «Покаяние есть таинство, в котором исповедующий грехи свои, при видимом изъявлении прощения от священника, невидимо разрешается от грехов Самим Иисусом Христом». *Пространный Христианский Катехизис*. Синодальная типография, 1911 г., с. 60. В чине самоисповеди нет «видимого изъявления прощения от священника». Нет «ключаря». Однако идея о необходимости Исповеди перед Причастием сохраняется.

как мы уже успели заметить, занимались активным творчеством, поэтому чин «Самоисповеди священника», в отличие от греческих чинопоследований, был весьма обширным. А.И. Алмазов приводит такой чин под названием «Покаяние попом». В этом тексте имелось большее число молитв, псалмов, помещались ектинии и весьма пространное поновление для священников. Протоиерей Геннадий Нефедов также ссылается на этот чин и утверждает, что его текст имеет полное сходство со «Скитским Покаянием», за исключением поновления.<sup>513</sup> Проф. Алмазов находит в этом чине две молитвы, которые называет «разрешительными». Русское богословие XIX столетия с трудом освобождалось от схоластического влияния. Алмазов ссылается на авторитетное мнение святителя Филарета (Дроздова), который в своем письме к епископу Иннокентию Камчатскому разъясняет ему, каким образом священник, находящийся в миссионерских условиях, должен исповедоваться в случае отсутствия духовника. Предложенную святителем Иннокентием форму Исповеди посредством письма он отвергает по причине недоверия к почте. Митрополит Филарет предлагает в качестве решения данного вопроса именно священническую самоисповедь. Он пишет: «Пусть священник готовится каждый пост к Исповеди, как должно, а потом совершит сам над собой чин Исповеди. Последнее разрешение священник должен прочитать применительно к себе так: «Господи, Боже наш, Иисусе Христе, благодатию и щедротами Твоего человеколюбия прости ми вся согрешения моя, и понеже не имам ныне служителя Твоего, приемлящего мое покаяние, невидимая благодать Твоя, да разрешит мя от всех грехов моих, во Имя Отца, Сына, и Святаго Духа, Аминь!».<sup>514</sup> Этот пример, когда священник читает молитву сам над собой, считая ее разрешительной – абсурден. Вот логический итог схоластического богословия, когда священник, как имеющий власть «ключей Петра» «вязать и решить», прощает сам себя от имени данной ему благодати.

<sup>513</sup> Нефедов, *Таинство и обряды*, с. 124.

<sup>514</sup> Письмо от 15 июля 1864 г. митрополита Московского Филарета к преосвященному Иннокентию Камчатскому. Изд. Русский архив, книга 1-я, вып. 1-й, перепечатано *Московские Церковные Ведомости*, 1882, № 36. Цит. по Алмазов, *Тайная Исповедь*, т. 2, с. 133-134.

В XV веке подобных молитв мы еще не встречаем. Все молитвы, которые признавались разрешительными, о чем мы уже говорили, являлись эпиклезой – призывом к Духу Святому совершить Таинство.

#### **10. ВОЗРАСТ ИСПОВЕДНИКА И ОБЯЗАТЕЛЬНОСТЬ ИСПОВЕДИ**

Знаменитый греческий канонист патриарх Феодор Вальсамон (XII в.), отвечая на вопрос Александрийского патриарха Марка: во сколько лет следует мужчинам и женщинам приходить к Исповеди, говорит, что проступки несовершеннолетних извинительны. Так, например, Исповедь, по его мнению, становится обязательной для юношей с 14 лет, для девушек – с 12-ти. Однако Вальсамон не отвергал Исповеди и с семилетнего возраста, если была такая необходимость. В Греческой Церкви это не было общим правилом. Были указания на то, что к Исповеди люди приходили после 16 лет. Тем не менее, все-таки основной возраст исповедника определялся тогда исключительно одной мерой – физиологической способностью его к браку, то есть с 12-14 лет,<sup>515</sup> о чем и говорит патриарх Феодор Вальсамон. Такое возрастное указание следует из постановления императора Юстиниана «О возрасте вступления в брак».<sup>516</sup>

Устав Иоанна Постника вовсе не указывает на детскую Исповедь. В Русской Церкви так называемое поновление «Детям боярским» не означало, что оно предназначалось малолетним детям. Не существовало и призыва к Исповеди детей с семилетнего возраста. Тем не менее, знаменитые «Вопрошания Кирика» говорят о том, что дети могли не исповедоваться до десяти лет.<sup>517</sup>

Что касается правила об обязательности ежегодной Исповеди, то оно появилось в 1722 году. В том же году Священный Синод и Сенат издают циркуляр об обязательной Исповеди с семилетнего возраста для обоих полов.<sup>518</sup>

<sup>515</sup> Под «способностью к браку» подразумевалось современное понятие половой зрелости.

<sup>516</sup> Алмазов, *Тайная Исповедь*, т. 2, с. 347.

<sup>517</sup> *Вопрошания Кирика*, Смирнов, *Материалы*, с. 16.

<sup>518</sup> Указ Священного Синода 28 февраля 1722 г. См. *Полное собрание постановлений и распоряжений по ведению Православному исповеданию*. С.-Петербург, 1872, т. 2, № 453. с. 102. Цит. по Алмазов, *Тайная Исповедь*, т. 2, с. 358.

По вопросу, как часто должна совершаться Исповедь, древние памятники не оставили однозначного ответа. Е.Е. Голубинский пишет, что основным временем Покаяния был Великий Пост. Христиане исповедовались на первой неделе, затем несли подвиги и вновь приступали к Исповеди в конце четырехдесятницы, принимая Святые Тайны. Практика Исповеди в Великий Пост ничего нового не открывает нам в истории покаянной дисциплины. Русская Церковь продолжила традицию Церкви Матери. В XV столетии в Греческой Церкви считалось нормой исповедоваться один раз в год. Была еще традиция у греков, но неповсеместная, причащаться дважды в год Великим и Успенским постами. В Русской Церкви не было оригинального отношения к этому вопросу, Исповедь считалась обязательной раз в год, но все же практика была разной. Наиболее четкие указания встречаются только в середине XVII столетия (Собор 1667 г.), в соборных статьях значилось, что христиане обязаны исповедоваться часто: «почасту, в четыре святыя посты», и по рассуждению духовников принимать Причастие.<sup>519</sup> Это же подтверждал патриарх Адриан в конце XVII столетия: «Врачуйте, чада духовная, болезнующую вашу души частым исповеданием грехов своих ко отцем духовным в четыре посты установленныя и Пречистых Тайн причащением».<sup>520</sup> Этот патриарх не имел реформаторского пристрастия подобно Никону, поэтому его высказывание можно принять за подтверждение более древней практики на Руси. В Киевской митрополии святитель Петр Могила также указывает на Исповедь в каждый пост,<sup>521</sup> то есть в рассматриваемый нами период – XV-XVI столетия – Исповедь совершалась преимущественно в течение четырех постов. Мы не имеем никаких указаний в памятниках XV-XVI веков на более частую Исповедь духовенства. Исходя из современных требований Русской Православной Церкви (Московского Патриархата), духовенство должно исповедоваться не реже одного раза в год.

<sup>519</sup> См. Макарий (Булгаков), *История*, книга 7, т. 12, с. 388.

<sup>520</sup> *Мысли русских патриархов*. Изд. «Ковчег», Москва, 1999, с. 138.

<sup>521</sup> *Требник митрополита Петра Могилы*. Киев, 1646, переизд. Киев, 1996, т. 1, с. 339, далее – *Требник Петра Могилы*.

Митрополит Макарий (Булгаков) отмечает, что в одной из редакций кормчей имелось указание: «Над человеком, умершим без покаяния, поп поет без риз, чтобы другие, видя то, убоялись и покаяться».<sup>522</sup> За отсутствием достаточных свидетельств трудно представить, как именно на практике применялось это прещение.

## *11. УГАСАНИЕ ДУХОВНИЧЕСКОЙ ДИСЦИПЛИНЫ В РУССКОЙ ЦЕРКВИ*

Причины угасания в Русской Церкви духовнической дисциплины никто из исследователей Таинства Покаяния четко не определял. Выявление этих причин следует начать с истории первых печатных требников. Само по себе книгопечатание, как новшество технического прогресса, ни в коей мере не может рассматриваться как явление отрицательное. Церковь, используя новую технологию, получила широчайшие, доселе невиданные возможности проповеди Евангелия и осуществления своего служения в мире. Однако так совпало, что, наряду с возникновением книгопечатания, в Русскую Церковь через Киевскую митрополию стало проникать западное схоластическое учение. Исторические события XVII-XVIII веков существенно повлияли на модель церковно-государственных отношений. Не только административные реформы затронули Церковь, изменения постигли и исповедную практику.

Первый печатный чин Исповеди (Острожское издание Требника 1606 г.) появился на Украине, в юго-западной Русской Церкви. Можно отметить размещение в предысповедном поучении специальной статьи о вере «Верующий в Отца, и Сына, и Святаго Духа» (с чтением Символа Веры), которая возникла еще в конце XVI века в рукописных чинах не только на Украине, но и в Московской Руси. Для разрешения исповедника помещалась молитва «Господи Боже наш, Петрови и блуднице...».

Одновременно с этим чином появилось печатное так называемое Срятинское издание Требника (издатель Срятин). Этот Требник вышел в том же 1606 году, и в нем есть указа-

<sup>522</sup> Макарий (Булгаков), *История*, книга 2, т. 3, с. 393.



ния на чтение Апостола и Евангелия. Здесь впервые в конце чина имеется странное замечание о том, что, если священник считает необходимым разрешить исповеднику причащаться, он глаголет: «прощает тебя Бог не видимо и аз», и далее читает молитву разрешительную: «Боже, простивый Нафаном Давида...». Заметим, что исповедные чины не печатаются отдельно, а сразу входят в состав печатного Требника. Последующие печатные издания требников были таковы: 1618 год – Виленский Требник в типографии гор. Вильна; затем в той же типографии в 1628 году дублируется Острожское издание; немного позднее во Львове (1644-45 гг.) снова дублируется издание Острожское.<sup>523</sup> В Виленском Требнике 1618 года впервые наблюдается ослабление епитимийной дисциплины, причем авторы Требника предупреждают священника, чтобы он давал епитимию по силе, а не уподоблялся книжникам и фарисеям. Именно этот Виленский Требник 1618 года явился прообразом знаменитого Требника Петра Могилы (1646 г.), а чинопоследование Исповеди, размещенное у Петра Могилы, становится предтечей нашего нынешнего чинопоследования. В свой Требник Петр Могила перенес из Виленского издания разрешительную молитву: «*Господь и Бог наш Иисус Христос, благодатию и щедротами своего человеколюбия, да простит ти чадо (имярек), вся согрешения твоя, и аз недостойный иерей, властию Его мне данною, прощаю и разрешаю тя от всех грехов твоих, во Имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, Аминь!*». Здесь указывается также, что иерей благословляет кающегося десницей с крестообразным знамением. Характерной особенностью этого чина является отсутствие большой предысповедной части, сокращается обилие вопросных статей и поновлений. Трудно сказать, как возникли эти сокращения и новшества. Традиционное объяснение заключается в том, что они появились под влиянием католического богословия и желания упразднить распространение униатства (Брест-Литовская Уния, 1596 г.), существовавшего в Речи Посполитой в пределах Юго-Западной митрополии. Итак, знаменитый Киевский митрополит Петр Могила, со-

<sup>523</sup> Алмазов, *Тайная Исповедь*, т. 1 с. 497.

ставляя свой Требник, пользовался Виленским изданием 1618 года. Согласно исследованию профессора Ленинградской духовной Академии Н.Д. Успенского, разрешительная молитва, помещенная составителями в Виленский, а затем и в Требник Петра Могилы, заимствована из католических источников.<sup>524</sup>

В Требнике святителя Петра Могилы вводится жесткое регламентирование обряда. Составитель уже привносит юридическое понимание Таинства Исповеди, где указывается, что грешник должен стоять «яко осужденный», а духовник «как Божий судья должен сидеть».<sup>525</sup> Это первое серьезное отличие от греческих и славянских рукописных книг. Никогда Исповедь в Русской Церкви не воспринималась как суд над грешником, но всегда – как образ духовной лечебницы, где духовник – врач, а не судья. Этот Требник распространился по всей Киевской митрополии и печатался во всех городах, где существовали типографии, на протяжении всего XVII столетия (1668, 1681, 1682, 1685 гг.). Тем не менее, нельзя сводить работу митрополита Петра Могилы исключительно к уподоблению западным образцам. Интересно, что именно Могила, изъясняя нравственные заповеди христианина в своих катехизисах, первым переступает через Декалог и обращается к Евангелию.<sup>526</sup> В чине Исповеди Петра Могилы вообще отсутствует вопросная статья.

<sup>524</sup> Успенский Н.Д., статья *Чин Исповеди и исправление русских богослужбных книг*. См. Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, №№ 85-88, 1974, с. 190 – далее Успенский *Чин Исповеди*.

<sup>525</sup> *Требник Петра Могилы*, т. 1, с. 337-358.

<sup>526</sup> В катехизисе митрополита Петра Могилы изложению Декалога предшествует рассуждение о любви как основе любого добродетельного деяния. Святитель указывает, что все заповеди Ветхого Завета заключены в «новом законе» Христа о любви к Богу и ближнему. Во второй части Катехизиса митрополит помещает пространное толкование евангельских заповедей и заповедей блаженств. Даже сам объем текста, отведенный для евангельских блаженств, свидетельствует о первичности заповедей Христа и вторичности Декалога в жизни христианина. Изложено по сочинению Корзо М.А., *Декалог в катехизисах Речи Посполитой XVII в.*, доклад из материалов конференции, Институт Философии РАН, 29 января 2002 г., *Философская этика и нравственное богословие*, Синодально-богословская комиссия, Москва, 2003, с. 236-262.

В Московской Руси были известны печатные редакции требников: Острожская, Срятинская и Виленская (1618 г.).<sup>527</sup> В 1623 году вышел Московский Требник, имеющий большое сходство со Срятинским изданием. Его издание готовили еще с 1618 года.<sup>528</sup> Составители переработали известные им рукописные тексты. В этот чин Исповеди вошли поновления для детей и даже вопросник для царей и патриархов. В 1625 году в Москве вышел отдельный чин Исповеди, который был издан под влиянием Острожского и Виленского чинов. В нем по-прежнему находится Номоканон Иоанна Постника, имеются и предысповедные увещания и поновления. Есть предписание – мужчин исповедовать в храме на правой стороне, а женщин – на левой; священнику совершать Исповедь в храме в фелони, а вне храма – достаточно надеть епитрахиль. В этом Требнике помещается разрешительная молитва, самая распространенная в Русской Церкви, «Господи Боже наш, Петрови и блуднице». Этот чин переиздавался в Москве в 1633 и 1636 годах.

Особняком издавался на Руси еще один Требник, получивший название «Никоновский». Впервые он был издан в 1639 году, затем в 1651 году и, наконец, в 1658 году. Патриарх Никон совсем не испытывал на себе влияния Киевской митрополии. Этот Требник так же, как и Требник Петра Могилы, лег в основу нашего современного Требника. Общеизвестно мнение, что при исправлении богослужебных книг патриарх Никон входил в общение с греческим Востоком. Профессора Алмазов и Дмитриевский делают вывод, что чин Исповеди в этом Требнике, как и сам Требник, составлялся по образцу одного из славянских исповедных чинов, исправленному в соответствии с греческим оригиналом. Однако проф. Успенский и в этом Требнике находит западное

---

<sup>527</sup> Приведенные ссылки на издания требников в юго-западной Руси необходимы, потому что последующая история требника Русской Церкви тесно связана с этими изданиями.

<sup>528</sup> Составители Требника Арсений Глухой, Дионисий Зобниновский и Иван Наседка подверглись наказаниям различной тяжести за исправления, внесенные в чин Богоявления. Через два года, благодаря вмешательству патриарха Филарета и Иерусалимского патриарха Феофана, эти составители Требника были оправданы, а их исправления признаны верными. См. Корогодина, *Исповедь*, с. 103.

влияние, причиной которому явились два справщика богослужебных книг: Евфимий, ученик Епифания Славинского, и Арсений Грек. Евфимий был воспитанником Киевской Духовной Академии, где в то время преподавание велось по католическим учебникам. Арсений Грек и вовсе обучался богословию в римском униатском Коллегиуме. Успенский нашел в Московском Историческом музее черновой и белой экземпляры чинопоследования Исповеди, собственно-ручно писанные Евфимием. В этом чинопоследовании справщики помещают разрешительную молитву «Господи Боже спасения рабов Твоих...», которую они взяли из Евхологиона Гоара, давшего к ней разъяснение, что эту молитву с древности употребляли как разрешительную в Таинстве Покаяния калабрийские, апулийские и сицилийские греки. Следы этой молитвы находятся и в других частях Западной Церкви, например, в Венеции.<sup>529</sup> Несмотря на то, что эта молитва не противоречит православному пониманию Таинства, по всей видимости, возникновение ее относится ко времени борьбы с ересями, потому что в ней говорится о воссоединении кающихся с Церковью. Чин Исповеди в Никоновском Требнике, как и в Виленском, более краткий, чем рукописные исповедные русские чины. Сокращена предисповедная часть, а также укзываются подробности обрядовых действий.

В 1671 году в Москве выходит Требник, в котором чин Исповеди помещен в новой редакции. Чинопоследование Исповеди в нем составлено с учетом уже известных требников – Никоновского и, главным образом, Петра Могилы. *Требник 1671 года весьма схож с нашим современным Требником.* Уже в 1677-78 годах этот Требник издается как в Москве, так и в Киеве. В дальнейшем он претерпел незначительные редактирования и вошел в историю Русской Церкви под названием «Большой Требник», который используется по сей день. На основе Большого Требника был составлен Требник Малый, которым с XIX столетия активно пользуется духовенство. В исповедном чине Малого Требника, в отличие от Большого, нет предисповедного увеща-

---

<sup>529</sup> Успенский, *Чин Исповеди*, с. 189-190.

ния. В нем уже твердо закрепляются две разрешительные молитвы: «Господи, Боже спасения рабов Твоих...» из Никоновского Требника и «Господь и Бог наш Иисус Христос, благодатию и щедротами...» из Требника Петра Могилы. Эти молитвы обозначили существенное расхождение между греческими и русскими чинопоследованиями. Другие чинопоследования еще некоторое время издавались в юго-западной Руси, но не в Москве.

С 1677 года в Церкви упраздняется разнообразие исповедных чинов и остается единственный печатный чин, тот, который известен нам сегодня. С возникновением раскола церковная власть стремилась всячески упразднить не только рукописные книги, но и так называемые старопечатные. Это явление коснулось и предыдущих требников и чинов. Тем не менее, заменить в одночасье книги в церквях было невозможно. До синодального периода существовали самые разные практики. Впоследствии рукописные и первые печатные чины остались в употреблении только у старообрядцев.

Мы видим, что технический прогресс и стремление к единообразию богослужбных чинопоследований обернулось для духовнической дисциплины лишением духовников права на творчество. В XVII веке, несмотря на никоновские реформы, уже любое творчество подвергается осуждению как со стороны консерваторов, так и реформаторов. Причем, и сами ревнители реформ, желая навести порядок, пользовались тоталитарными методами. В конце концов, идеал стройной схоластической западной модели богослужения и богословия берет верх. Поповских сыновей против воли родителей отправляют учиться в Киевскую Духовную Академию. Каков же результат? Вернувшись в Москву, поповичи рассуждают обо всем по-латыни, опровергая авторитеты своих отцов. Духовничество начало разрушаться внутри самой клерикальной системы. Латинский учебник вытесняет авторитет духовного отца. Теперь же, по словам профессора Смирнова, «руководящая роль древнерусского духовника с его наивными номоканунцами начала падать и притом среди высшего сословия».<sup>530</sup>

<sup>530</sup> Смирнов, *Древнерусский духовник*, с. 241.

В XVII-XVIII веках, исчезнув из печатного чина Исповеди, различные статьи появляются в виде специальных инструкций и издаются отдельно (вне чинопоследования). Вместо предисловий и «поучений попам» в 1668 году в Киеве издается руководство «О семи церковных таинствах», где мы находим немало замечаний об Исповеди. Сочинение «Исповедь каждого христианина по Десятословию святых отец и учителей церковных», издававшееся в Русской Церкви, отличается своей оригинальностью, так как составлено в виде таблицы, где указываются заповеди, грехи против этих заповедей. Затем отмечаются епитимии, налагаемые за указанные грехи, и даже уголовные наказания, предусмотренные за тяжкие грехи Византийским уголовным законом! Сочинение весьма странное, выглядит как сравнительная учебная таблица. Вряд ли этот текст использовался в Церкви, однако Алмазов помещает его в 3-м томе своего исследования, очевидно, ради забавы.<sup>531</sup>

Обычно западное влияние на Русскую Церковь рассматривается как отрицательный фактор, но нельзя погрешить против исторической правды – именно благодаря этому влиянию в России возникают первые богословские школы, естественно, создаваемые согласно западным стандартам. Новый импульс творческой активности возникает именно в среде богословских школ. Итоговым сочинением XVIII века в области пастырства явилось знаменательное издание «О должностях пресвитеров приходских» 1776 года, авторами которого являются епископ Смоленский Парфений (Сопковский) и архиепископ Могилевский Георгий (Конисский). До 1833 года эта книга была переиздана 20 раз и переведена на английский язык.

В следующем XIX столетии разнообразие пособий, относящихся к Исповеди, возросло. Вот некоторые из них: «Вопросы на Исповеди детей» (1897 г.) протоиерея Григория Дьяченко, «Вопросы на Исповеди взрослых христиан» (1897 г.) того же автора, «Исповедь кающихся грешников» епископа Порфирия (Успенского), «Исповедь отроков и всех вообще» Евгения Попова, знаменитое поновление святителя Игнатия (Брянчанинова) для духовенства и мирян,

<sup>531</sup> Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 288-296.

используемое в Церкви и по сей день. Главы о Таинстве Покаяния содержатся также в следующих изданиях: «Настольная книга священнослужителя» (1892 г.) С.В. Булгакова, «Практическое руководство для совершения приходских треб» священника Н. Сильченко 1901 года, «Руководство для сельских пастырей», впервые увидевшее свет в 1863 году и активно переиздаваемое до 1903 года. Вышеуказанные сочинения, с одной стороны, весьма традиционно освещают тему Исповеди, с другой, – отражают изменения, происходившие в покаянной дисциплине.<sup>532</sup>

В XIX столетии возникает обычай покрывать голову исповедника епитрахилью. Причем в одних случаях такое действие совершается в течение всей Исповеди, в других – только во время чтения разрешительной молитвы. Почти никто из исследователей не обращает внимания на это действие и не объясняет его. А.И. Алмазов, пожалуй единственный, кто смело поднимает этот вопрос, но не находит на него ответа. Вероятно, этот обряд имеет следующее происхождение. Так как Исповедь совершалась преимущественно Великим постом, то по причине многолюдия и отсутствия в каменных храмах XVIII-XIX веков специальных исповедален, священник, выслушивая исповедника, накрывал его голову епитрахилью, таким образом пытаясь сохранить тайну Исповеди. Еще одно объяснение, о котором мы говорили выше, заключается в том, что епитрахиль означала, что Исповедь совершается иерархическим лицом, уполномоченным принимать Покаяние. Но по своей сути это действие не обусловлено никакой необходимостью, и даже символических толкований на этот счет нет.

В синодальную эпоху в исповедную практику Русской Церкви вторгаются два крайне негативных элемента, которые привели к разрушению духовнической дисциплины на Руси. Оба они связаны с лишением человека свободы выбора. Церковь в России всегда была неотделима от государ-

---

<sup>532</sup> Широко издаваемая в синодальный период святоотеческая литература включала главы о Покаянии. Тогда же об Исповеди писали известные русские святые: святители Тихон Задонский, Дмитрий Ростовский, Феофан Затворник, Игнатий (Брянчанинов), праведный Иоанн Кронштадтский.

ства, а в синодальный период государство довлело над Церковью. Именно в этот период государственная власть активно вмешивается в исповедную дисциплину. 8 февраля 1716 года издается Императорский Указ, а 17 февраля 1718 года – Синодальный, в которых идет речь об Исповеди. Эти указы были связаны с поиском раскольников, не причащавшихся и не исповедовавшихся. Аналогичное распоряжение, в еще более строгой форме, издается Духовным Регламентом за подписью Императора Петра I в 1722 году. В этом Указе определялось, что люди, совершавшие путешествие, по возвращении обязаны исповедоваться в церкви. Была установлена ежегодная обязательная для всего населения России Исповедь Великим Постом. Самим же священникам предписывалось открывать Исповедь тайной полиции в случае преступлений против государственной власти.<sup>533</sup> *В том же роковом 1722 году в Указе Сената и Синода предписывается обязательная Исповедь не у духовного отца, а у приходского священника. Приходской священник обязан вести надзор и отчетность приходящих на Исповедь. Впервые в истории Церкви появляются приписные к приходам дворы, улицы, села. Через некоторое время императрица Екатерина II, устанавливая «новые духовные штаты», утвердит такое положение. Таким образом, и верующий, и пастырь лишаются свободы выбора. Покаянная семья, представляющая собой добровольно объединившихся вокруг духовника верующих, перестает существовать.*

Из всех церковных реформ Петра Великого эта реформа самая глобальная. В Московской Руси Церковь держалась на духовниках, епископ управлял Церковью через духовников, а последние, в свою очередь, были руководителями и наставниками как народа, так и правящих сословий.

<sup>533</sup> Монашество и священство император Петр I не любил. Старая Русь в лице духовников пыталась изменить положение вплоть до политического переворота. Вот что пишет об этом Смирнов: «Духовник царевича Алексея, протопоп Верхоспасского собора Яков Игнатьев усиливает враждебное настроение царевича против императора отца. «Я желаю отцу своему смерти», – кается Алексей духовнику. А тот именем Божиим прощает грех ему и даже поощряет: «Бог тебя простит, мы все желаем ему смерти», Смирнов, *Древнерусский духовник*, с. 241.



С момента выпуска этих Указов об Исповеди государственная власть берет на себя «бремя помогать Церкви» приводить людей на Исповедь. Теперь Государство наказывало тех, кто не желал исповедоваться по «заданной схеме». В 1716 году появляется указ о взимании штрафов за неисполнение ежегодной обязанности исповедоваться. Обязанность контролировать сборы штрафов возлагалась на губернаторов, была введена должность чиновника-ландратора, ответственного за этот процесс. Причем, было предписано штрафовать даже священников, которые не приходили на Исповедь к епархиальным духовникам. Такса была различной, по сословному признаку. Определялось число офицеров и солдат, которым предписывалось объезжать губернии и собирать штрафы. В екатериненское время, в 1766 году губернаторам было предписано разночинцев, не способных платить штрафы, употреблять для проведения «казенных работ» в течение двух недель и содержать их на хлебе и воде. С помещичьих же людей (крепостных), не могущих уплачивать штрафы, взыскивалось с их хозяев-помещиков или приказчиков. В 1787 году Московский митрополит Платон указывает, что священникам необходимо исповедоваться обязательно дважды в год, а церковнослужителям – один раз за год. В 1793 году штрафные санкции, применяемые к священникам и церковнослужителям, передаются в ведение епархии. Со священника взимают штраф в денежной единице – 1 рубль, с «церковника» – 25 копеек.<sup>534</sup>

Эти уродливые явления в Русской Церкви нанесли ущерб церковному сознанию верующих, сравнимый лишь с практикой индульгенций в Католической Церкви. Не удивительно, что русские революционеры поголовно были яростными богоборцами. XIX век в политическом, культурном и в религиозном отношениях пытается преодолеть петровские искажения. Указом 1801 года Таинство Исповеди разрешается совершать в любое время, не только в Великий Пост.<sup>535</sup>

<sup>534</sup> Одним словом – не хочешь ходить на Исповедь, заплатил штраф и живи себе спокойно!

<sup>535</sup> Никольский Константин, протоиерей, *Пособие к изучению устава богослужения*. Изд. Синодальная типография, СПб, 1907, с. 698.

Надо отметить, что, несмотря на все распоряжения и указы, полностью уничтожить духовническую дисциплину не удалось. Во многих селах, где священник был один, именование его официальным приходским духовником ничего, по сути, не меняло. Рассвет богословия и возрождение исихастской традиции в монашестве не позволили «кануть в Лету» русскому духовничеству. Примеры святых преподобных Паисия Величковского и Серафима Саровского, а также старцев Оптиной Пустыни свидетельствуют об этом. Однако эти примеры существенно не повлияли на изменения общей исповедальной практики в Русской Церкви. Духовническая система в той форме, в какой она существовала в XV-XVI веках, более не возобновлялась. Нельзя назвать ее идеальной, но то, что Церковь имеет сейчас в качестве покаянной дисциплины, требует серьезного, вдумчивого анализа. Хочется надеяться, что опыт прошлых столетий может быть использован и сегодня.

### III

#### СОВРЕМЕННАЯ ИСПОВЕДНАЯ ПРАКТИКА И ОТГОЛОСКИ РУССКОЙ ДУХОВНИЧЕСКОЙ ДИСЦИПЛИНЫ ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

В контексте данной работы нам важно определить, насколько чинопоследование Исповеди в нашем Требнике соответствует требованиям сегодняшнего дня, сохранилось ли что-то от русской духовнической дисциплины и как современные богословы и пастыри сами оценивают состояние Таинства Покаяния в Русской Церкви.

Практически, Таинство Покаяния в России, на Украине, в Белоруссии сегодня совершается следующим образом. Прихожане собираются на Исповедь группой в определенное время, обыкновенно перед началом Литургии, в некоторых приходах после вечернего богослужения.<sup>536</sup> Как правило, священник прочитывает 50-й Псалом и предысповедные молитвы. Затем практика разделяется. Часть пастырей произносит предысповедные поучения в виде проповеди, другие священники зачитывают одно из поновлений, обычно святителя Игнатия (Брянчанинова), некоторые пастыри вообще пропускают слово перед Исповедью. Далее священник приглашает к исповедному аналою прихожан по одному. После Исповеди, которая осуществляется посредством ответов на вопросы священника или через рассказ исповедника (конечно, вопросная статья из Требника при этом не употребляется), пастырь дает наставление либо сразу читает разрешительную молитву «Господь и Бог наш Иисус Христос благодатию и щедротами Своего человеколюбия...». Некоторые священники читают две молитвы: «Господи

<sup>536</sup> В больших приходах, где служат несколько священников, Исповедь совершается во время Всенощной (параллельно богослужению) или во время Литургии.

Боже спасения рабов Твоих...» и вышеприведенную. Есть пастыри, которые молитву «Господи Боже спасения рабов Твоих...» читают как предисповедную. В церквах русской традиции или русского происхождения (вне канонической территории Русской Церкви),<sup>537</sup> там, где прекратилась или не практикуется тесная связь Исповеди и Причастия (а также, где еще сохраняется практика редкого причащения), – собственно Исповедь представляет собой редкое явление. Никакие группы верующих для Исповеди специально не собираются, молитвы перед Таинством фактически отсутствуют, потому что для каждого человека читать их затруднительно, так как зачастую Исповедь проходит в соответствии со Студийским Уставом на Утрени, во время чтения канонов.<sup>538</sup> При таком совершении Исповеди также отсутствует предварительное поучение или проповедь. Исповедь совершается либо посредством вопросов, либо в форме рассказа самого исповедника. Как правило, священник произносит наставление для каждого исповедника либо до разрешительной молитвы, либо после нее. Разрешительные молитвы используются те же – из Малого Требника. Некоторые священники читают только первую: «Господи Боже, спасения рабов Твоих...».

Итак, мы видим, что в обоих случаях и в России и за ее пределами сохраняется форма Исповеди посредством вопросов от лица священника к исповеднику или рассказа последнего, после чего следуют наставления пастыря. Остальные элементы, в той или иной степени, отличаются друг от друга. На территории России, что очень важно отметить, сохранились две части чина: предваряющие молитвы и поучения. Их цель – побудить человека к Исповеди, а не знающим – пояснить, как нужно исповедоваться.

<sup>537</sup> К церквам русского происхождения, сохраняющим полностью или частично литургическую традицию Русской Матери Церкви, можно отнести Русскую Зарубежную Церковь, Американскую Православную Церковь, Русский экзархат в Западной Европе, а также Польскую, Финскую православные церкви, отчасти Чешскую Православную Церковь и ряд приходов Русской Церкви (Московского Патриархата) за границей.

<sup>538</sup> Даже минимум исповедников (3-4 человека) требует немало времени для чтения перед каждым из них 50-го Псалма и двух исповедных молитв.

Отсутствие предисповедной части в большинстве приходов за границей настораживало вдумчивых пастырей (о чем будет сказано ниже). В церквах и приходах, где Исповедь стала крайне редким явлением, не связанным с Причастием, – с одной стороны, восстанавливается древняя норма; с другой, – само Таинство Покаяния рискует превратиться в исключительно «личное дело» каждого христианина, где незаметно теряется связь с самой Церковью. Такая Исповедь напоминает сеанс психотерапии, где человек приходит к священнику, жалуясь на свои проблемы, никак не соотнося свою жизнь ни с Заповедями Евангелия, ни с настоящим участием в таинствах Церкви.

Обе разрешительные молитвы, которые священники произносят в Таинстве, указаны в Требнике.<sup>539</sup> И в России, и за ее пределами используется один и тот же Требник. Сегодня Русская Церковь имеет один исповедный чин, который входит в состав малого и большого требников, и этот исповедный чин, как мы уже отмечали, восходит к Требнику Петра Могилы, а в XVIII-XIX столетиях подвергался незначительным редакциям. В этом чине мы находим первую статью «Предисловие», где дано наставление духовнику и где указана та самая знаменитая *повелительная грамота местного епископа*. В этой статье имеется предупреждение, что священник, исповедающий без грамоты, станет преступником, так же как и прихожане, пришедшие к нему для Покаяния, останутся как будто неисповеданные.<sup>540</sup> Далее следует текст собственно чина: «Последование о исповедании». Он довольно короткий: в предисповедную часть входит один псалом, три тропаря и две молитвы, а также сжатое увещание перед Исповедью: «Се чадо, Христос невидимо стоит, приемля исповедание твое...». Затем – короткая вопросная статья, в начале которой предлагается чтение «Символа Веры» для исповедника. После вопросной статьи следует «завещание». Во время молитвы «Господи Боже спасения рабов Твоих...» исповеднику предлагается преклонить голову и указывается, что после этой молитвы «разрешает иерей кающагося низу лежащаго, ситце глаголя: Соверше-

<sup>539</sup> *Требник М.*, с. 83, 84.

<sup>540</sup> Там же, с. 70.

ние тайны святого Покаяния», и следует разрешительная молитва: «Господь и Бог наш Иисус Христос благодатью и щедротами...». Здесь предписано священнику во время разрешения благословить кающегося «десницей» (рукой) крестообразно и дать канон против согрешения, то есть епитимии. Отмечено – человек, имеющий многие грехи, получает многолетнюю епитимию и в течение этого срока не допускается к Причастию. Затем излагаются правила для самого духовника, т.е. «поучение попом», где мы находим разъяснения, как именно священник должен давать епитимии.<sup>541</sup> Вот, собственно, весь этот чин. Можно сказать, что мы, духовники сегодняшнего дня, бедны по сравнению с пастырями, жившими в XV-XVI веках, – мы имеем только одну редакцию чинопоследования Покаяния.<sup>542</sup>

Конечно, проблемы требников, используемых сегодня, заключаются не в количестве чинов, а в том, что при наличии единственного чина из сознания пастырей исчезло понятие эпиклезы. Неповрежденная схоластическим учением Русская Церковь XV-XVI веков это понятие сохраняла. Наш современник прот. Геннадий Нефедов пишет в своем учебнике: «...власть отпускать грехи есть власть Самого Отца Небесного. Отец Небесный передал ее Своему Единородному Сыну Иисусу Христу, а Христос Спаситель – апостолам и их преемникам – епископам и священникам».<sup>543</sup> Никогда апостолы не воспринимали слова Христа «вязать и решить» в смысле тождественности своей власти Христу и Богу Отцу! «Ты солгал не человеку, а Духу!» – говорит Петр, обличая грешника (Деян. 5). Все Святоотеческое Предание свидетельствует, что роль священника заключается в том, чтобы призвать Святой Дух – «решить» или не призвать Его – «вязать».

<sup>541</sup> Последнее замечание этой части весьма странное и повествует о том, как некий епископ разрешил одного воина, который совершил вольное убийство, а собор осудил епископа за то, что тот «не истязал» этого грешника на Исповеди, а совершил «преизлишно» снисхождение.

<sup>542</sup> Протоиерей Геннадий Нефедов рад исчезновению многообразия чинов: «Книгопечатание дало возможность устранить существующий разноряд, установить единообразие и благочинный порядок богослужбной практики», Нефедов, *Таинства и обряды*, с. 83.

<sup>543</sup> Нефедов, *Таинства и обряды*, с. 89.

Богословы XIX столетия критиковали текст разрешительной молитвы: «Господь и Бог наш Иисус Христос...» и указывали на ее католическое происхождение, что было нами отмечено ранее. На Поместном Соборе 1917-1918 годов поднимался вопрос об устранении этой молитвы из Требника. Но в итоге он был отклонен. Из Протокола отдела о богослужении, проповедничестве и храме следует: «И.А. Каробинов заявил: «Чин исповеди нашего Требника составлен в католическом духе». Наиболее существенной, тайносовершительной частью чина стала считаться формула отпущения: «Господь и Бог наш Иисус Христос...», которая имеет весьма позднее происхождение и заимствована из католических последований. Предложение Каробинова опустить эту формулу или приблизить ее к прежней разрешительной молитве было поддержано отцом В. Прилуцким, но окончательного постановления по этому вопросу отдел не принял».<sup>544</sup>

Молитвы, помещенные в нашем исповедном чине: «Боже, Спасителю наш, иже пророком Твоим Нафаном...» и «Господи, Иисусе Христе, Сыне Бога Живаго, Пастырю и Агнче....»,<sup>545</sup> наличествуют и в русских исповедных чинах XV-XVI веков и имеют греческие корни. Молитва: «Господи Боже спасения рабов Твоих милостиве и щедре...»<sup>546</sup> – древняя, но известная только у италийских греков и отсутствующая в русских рукописных требниках, о чем уже упоминалось в данной работе. Она призывает: «Примири и соедини его Святей Твоей Церкви» (воссоединение с Церковью после отлучения). Интересно замечание проф. протоиерея Николая Озолина: «Несоответствие заключается в том, что эта молитва уже веками читается людям, в большинстве случаев, к счастью, никогда не порывавшим с Церковью».<sup>547</sup> Вопросная статья, опубликованная на славянском языке в

<sup>544</sup> Отдел Протоколы. См. Балашов Николай, протоиерей, *На пути к литургическому возрождению, Поместный Собор 1917-1918 гг. и предсоборный период*. «Круглый стол», Москва, с. 274, 276, далее – Балашов, *На пути...*

<sup>545</sup> *Требник М.*, с. 74-77.

<sup>546</sup> Там же, с. 83.

<sup>547</sup> Озолин Николай, протоиерей, статья *Богословие и пастырство*, материалы кафедры Пастырского богословия, Свято-Сергиевский Пра-

требнике, сегодня, разумеется, никак не задействована в чине. Это мертвый текст. Та же ситуация с последними шестью страницами чина, где изложены «поучение попом», епитимии и проч.

Есть еще одна разрешительная молитва, распространенная в Русской Церкви в допечатный период, о которой мы уже подробно говорили. Эта молитва помещена в Чине причащения больного («Егда случится вскоре вельми больному дати Причастие»), но именно она наиболее соответствует Таинству Покаяния и святоотеческому пониманию права «вязать и решить». Вот ее текст: *«Господи Боже наш, Петрове и блуднице слезами грехи оставивый, и мытаря познавшего своя прегрешения оправдавый, прими исповедание раба Твоего (имярек) и еже Ти согреши, вольныя его грехи и невольныя, словом или делом, или помышлением, яко Благ презри. Ты бо Един власть имаши отпущати грехи, яко Бог милостем и щедротам еси и Тебе славу воссылаем, Отцу и Сыну, и Святому Духу, ныне и присно, и во веки веков, аминь»*.<sup>548</sup> В Требнике мы находим другую разрешительную молитву, которая читается в Таинстве Елеосвящения: «Царю Святой...» в самом конце чина, где предписывается держать Евангелие над головой больного. Здесь звучит то же самое: «Сам и раба Твоего (имярек), кающегося о своих си согрешениях прими обычным Твоим человеколюбием...». В данную работу не входило исследование этого Таинства, но по своему содержанию указанная молитва явно разрешительная, да и само Таинство сродни Покаянию, так как сам апостол Иаков указывает на прощение грехов. Мы наблюдаем еще одну историческую трансформацию и усвоение Православием схоластического учения о семи таинствах. Тот факт, что сегодня священники предлагают больным до Елеосвящения или после него совершать Таинство Исповеди и вторично читают разрешительные молитвы (одни взяты из чина Покаяния, другие – из чина Елеосвящения), как раз показывает нам это схоластическое искажение. По своей природе то, что называется

---

вославный Богословский Институт, Париж, с. 2, далее – Озолин, *Богословие и пастырство*.

<sup>548</sup> Чин како вскоре причастити больного, *Требник М.*, с. 127-128.



Таинством Елеосвящения, не что иное, как разновидность покаянной практики для тяжелобольных.

Наш современник архимандрит Амвросий Юрасов в книге «Исповедь в помощь кающимся» пишет: «Если мы все грехи сказали, но над нами не была прочитана священником молитва «Господь и Бог наш Иисус Христос благодатию и щедротами своего человеколюбия...», – Таинство Исповеди не совершилось».<sup>549</sup> Мы видим, что современный пастырь эту молитву считает единственной в качестве разрешительной. Он воспринимает ее как таиносовершительную формулу с четкой расстановкой слов, замена или отсутствие которой не позволяет считать Таинство совершенным. Даже если архимандрит Амвросий имеет в виду, что Таинство не совершилось по причине непрочтения священником разрешительной молитвы, ясно, что он сам других молитв не знает или не признает их разрешительными.

За последние два десятилетия в Русской Церкви накопился большой вспомогательный материал. Фактически, этот материал повторяет то, что в XV-XVI столетиях составляло неотъемлемую часть чина – это вопросные статьи, повновления, поучения и проч. Наш исповедный чин в том виде, в каком мы его находим в Требнике, в области этих статей не практикуется вовсе. Они написаны на славянском языке, чрезвычайно кратки по своему объему и остались в форме археологических источников в чине.

Вспомогательный материал сегодня предстает в виде различных симфоний святоотеческих изречений о Покаянии. Как правило, это изречения аскетов.<sup>550</sup> По-прежнему паства в России впитывает всякое печатное слово, обра-

---

<sup>549</sup> Амвросий (Юрасов), архимандрит, *Исповедь в помощь кающимся*. Свято-Введенский женский монастырь, 1996, с. 39, далее – Амвросий (Юрасов), *Исповедь*.

<sup>550</sup> Например, книга «Святые отцы о Покаянии» изд. Братства апостола Иоанна Богослова, 2005 г. Здесь собраны изречения о Покаянии как апостольского времени (апостол Варнава), так и сегодняшнего дня (иеромонах Серафим (Роуз)). Присутствуют высказывания как отцов аскетов (Нил Синайский, Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Феодор Студит, Антоний Великий, Ефрем Сирийский и др.), так и святителей (Амвросий Медиоланский, Василий Великий, Григорий Палама и др.). Труды святых ранней Церкви (Игнатий Богоносец, Ириней Лионский), западных отцов (блаженный Августин, преподобный Иоанн Кассиан) и современных ав-

щенное к ней от имени Церкви, тем более изрекаемое святыми. Однако на протяжении истории Церкви подходы к Покаянию были не одинаковы, поэтому с особой осторожностью необходимо предлагать творения аскетов. Далеко не всегда монашеский опыт может быть практикуем людьми, живущими в миру. Неверно истолкованные духовные наиздания могут привести к драматическим последствиям: душевным недугам, разрушению семьи и, наконец, ереси, о чем предупреждает архимандрит Киприан (Керн), называя чрезмерное увлечение аскетической литературой психологическим монофизитством: «Это психологическое монофизитство, это гнушение человеком и миром, как созданием Божьим, очень тонко и крепко обволакивает аскетику, литературу, быт и этику христианина. Пастырь должен это прежде всего понять и этому всемерно противиться. Надо всегда иметь в виду постановления Гангарского Собора, осуждающего неумеренный аскетизм и лже-благочестивое пуританство, коим нет места в трезвом православном мировоззрении. Это и должно стать космологическим обоснованием пастырства».<sup>551</sup>

Среди книг XIX столетия, издаваемых сегодня в репринтном варианте, мы находим немалое число пособий предназначенных специально для священников. В этих книгах, естественно, имеются разночтения. Так, например, молодой священник, желающий подробнее узнать о совершении таинств, в книге «О должностях пресвитеров приходских» (1-ое издание 1776 г.) может прочесть следующее: «Да не гордится

торов XX столетия (святитель Николай Сербский, архимандрит Иустин (Попович)), – объединены в одном сборнике, без компетентных комментариев. По аналогичному типу построен сборник «Покаяние и исповедь на пороге XXI века» (составитель Ведяничев В.П.), изданный в Санкт-Петербурге при участии общества святителя Василия Великого по благословению епископа Тернопольского Сергия. Эта книга представляет собой сборник статей и книжных отрывков разных авторов, среди которых святители Василий Великий, Игнатий (Брянчанинов), Феофан Затворник. Из трудов современных авторов есть выдержки из книг митрополита Иоанна (Снычева), архимандритов Рафаила (Карелина) и Лазаря (Абашидзе), а также профессора А.И. Осипова. Авторство второй части книги безымянно, сама эта часть посвящена говению по уставу Церкви.

<sup>551</sup> Киприан (Керн), *Православное пастырское служение*, с. 18-19.

пресвитер над исповедавшим грехи, ведая то, что он не судия есть исповедающемуся, но только свидетель покаяния его»,<sup>552</sup> – вполне православное понимание Таинства. А в «Настольной книге священника» (1903 г., переиздана в 1999 г., опять-таки без исторических комментариев) указывается: «Всякий кающийся, когда является к духовнику на исповедь ставит себя на степень подсудимого, а духовник, в таком случае, бывает его судьей...».<sup>553</sup>

На этом фоне не вызывает удивления происхождение одной из главных современных проблем Русской Церкви, называемой младостарчеством. Еще более курьезным выглядит переизданный в конце XX века (невозможно указать ни года, ни издательства, так как эти данные опущены составителями книги) труд священника Сильченко, который также предназначен пастырям. Здесь мы находим петровское постановление, о том, что необходимо доносить Исповедь, если священник услышит о намерении грешника произвести бунт, государственную измену.<sup>554</sup>

<sup>552</sup> *О должностях пресвитеров приходских*. Сретенский монастырь, Москва, 2004, с. 131, далее – *О должностях пресвитеров приходских*.

<sup>553</sup> *Настольная книга священника*. «Лествица», Москва, 1999, с. 225, далее – *Настольная книга священника*. Какой из этого вывод сделает для себя семинарист или молодой священник? Получается, что грех сводится к преступлению, а исправление греха – к наказанию, конечная же цель – восстановление справедливости. Само Таинство представляется неким судебным процессом, в котором исповедник имеет несколько ролей: следователя, который во время подготовки должен раскрыть необходимое число преступлений; прокурора, обвиняющего самого себя во время Исповеди, и одновременно обвиняемого. Зачастую в исполнении этих ролей просматривается очень тонкая гордыня. Священник же здесь судья. Однако такая Исповедь никак не проникает в сердечную глубину, не может выявить корень греха, не побуждает принести плод покаяния.

<sup>554</sup> См. Сильченко Н., священник, *Практическое руководство при совершении приходских треб*, с. 83, далее – Сильченко, *Практическое руководство*. В данном случае снова никаких комментариев не дается. Можно подумать, что умные люди не примут этих строк всерьез. Но в сборнике «Воскресни, Русь», выпущенном в свет в 2001 г., наш современник, руководитель центра им. Хомякова при храме Всех Скорбящих Радосте гор. Москвы, священник Олег Стеняев буквально вопиет: «Надо возрождать именно имперское сознание!». В качестве аргумента к своему призыву он приводит рассказ знакомого ему муллы о том, какими преданными русскому царю были бухарские басмачи (моджахеды), которые до 70-х годов XX века не признавали никакой иной власти, кроме царской: «Днем они были нормальными колхозниками, а ночью брали ору-

Итак, статьи «Поучения к Исповеди», «Вопросы исповеднику», «Поновления» и «Завещания» исчезли из печатного чина, но нашли себе место в специальной литературе. К таким сочинениям относится «Пособие к Исповеди».<sup>555</sup> Здесь мы находим «памятки для духовника и кающегося», собственно чин Исповеди, вопросные статьи и назидание пачосым и, наконец, мысли святых отцов и подвижников благочестия. Также сегодня в Русской Церкви пользуются популярностью авторские сочинения, по форме представляющие собой вопросные статьи или поновления, среди которых следующие: «Опыт построения Исповеди» архимандрита Иоанна (Крестьянкина),<sup>556</sup> «Исповедь» архимандрита Амвросия (Юрасова), «Полная Исповедь» протоиерея Василия Михайловского,<sup>557</sup> «Плоды истинного Покаяния» схиигумена Саввы.<sup>558</sup> Наряду с трудами современных авторов

---

жие и шли убивать коммунистов, расстрелявших царя, которому они хранили верность до конца дней...». Вопрос напрашивается сам собой: где в 70-е годы XX столетия в Средней Азии указанные моджахеды могли найти убийц императора? Похоже на корсиканскую вендетту в исполнении бухарских мстителей. Еще более странным, если не сказать ужасным, представляется позиция православного пастыря, который одобряет убийство! Этот же священник уверяет читателей: «Единственные страны, где законы Вселенских, поместных соборов древней Церкви действуют – это исламские страны». (!) Он приводит в пример Иран, Ирак и восторженно утверждает, что к православию в этих странах относятся лучше, чем в России, потому что «в случае, если человек христианского вероисповедания, живущий в Иране, совершил уголовное преступление, его не судят по законам шариата. Приглашают священника и говорят: «Суд будет совершаться по вашей вере, по вашим духовным законам. ... У нас такое есть? Нет! И никогда не будет, если мы будем вести себя так, как сейчас!», – сокрушается автор. Далее он ничего не разъясняет. Может быть, он надеется, что читатель догадается сам? Может быть, христиан-преступников следует подвергать суду по древним законам Византийской империи? Гадать не будем. Ясно, что священник Олег Стеняев желает, чтобы и в России был установлен православный шариат. См. *Воскресни, Русь*, Даниловский благовестник, Москва, 2001, с. 30-38.

<sup>555</sup> *Пособие к Исповеди*, Информационный издательский центр Украинской православной Церкви Московской Патриархии в 2000 г.

<sup>556</sup> Иоанн (Крестьянкин), архимандрит, *Опыт построения Исповеди*. Изд. Отдел Московской Патриархии, 1993, переиздана неоднократно.

<sup>557</sup> Михайловский Василий, протоиерей, *Полная Исповедь*. Санкт-Петербург, 2005.

<sup>558</sup> Савва Остапенко, схиигумен, *Плоды истинного Покаяния*. «Лествица», 2004.

постоянно переиздается и активно используется в Церкви знаменитое *Поновление святителя Игнатия (Брянчанинова)*.<sup>559</sup> Все эти сочинения, по форме повторяющие древние вопросные статьи и поновления XV-XVI веков, в своем содержании уже заключают вопросы не только по Декалогу, но и по Заповедям Евангелия.

Необходимость в таких пособиях очевидна. Но как и в XVI столетии, некоторые авторы слишком усердствуют в классификации грехов, смещая акценты на обрядовость и применяя ветхозаветный подход. Пример тому книга автора и составителя священника Алексея Мороза<sup>560</sup> «Исповедую грех, батюшка», вышедшая в свет в объемном издании (555 страниц) и тиражом 15 000 экземпляров.<sup>561</sup> Под названием книги на обложке курсивом выделено «*Наиболее полный перечень грехов*». В анонсе сказано: «В работе над изданием использованы как дореволюционные, так и современные источники. Для удобства читателя и лучшего логического осмысления весь материал излагается на основе Десяти Заповедей Господних».<sup>562</sup> Первой общине христиан из язычников апостолы дали всего три наставления (Деян. 15<sup>28-29</sup>). Священник Алексей Мороз убежден, что его книга предназначена широкому кругу современных читателей, живущих во грехе. Сегодня основная паства России – это люди по-прежнему невоцерковленные, не знающие никаких традиций и не имеющие духовного воспитания. «Бремена неудобноносимые», возложенные на их плечи, вряд ли помогут им найти путь к Богу. Священник Алексей Мороз трактует каждую заповедь так широко, что порой дело доходит до явного абсурда. Автор описывает один из грехов против Второй Заповеди: «Требование награды за свою набожность у Бога и людей, даже если это происходит на уровне подсознания».<sup>563</sup> Нам из-

<sup>559</sup> См. *Молитвослов*. «Синтагма», 1997, с. 342. Другое издание (Москва, 2004) выпущено тиражом 50 000 экземпляров.

<sup>560</sup> Автор является кандидатом педагогических наук, членом Союза писателей России.

<sup>561</sup> Книга издана по заказу Успенской церкви с. Маревы, по благословению епископа Тернопольского и Кременецкого Сергия, вышла в Санкт-Петербурге в 2005 г.

<sup>562</sup> Мороз Алексей, священник, *Исповедую грех, батюшка*, СПб, 2005, далее – Мороз, *Исповедую грех*.

<sup>563</sup> Там же, с. 127.

вестно, что даже подробная Монашеская Исповедь предполагает откровение помыслов, но никак не сеанс психоанализа на уровне «подсознания» или гипноза. Против Третьей Заповеди священник в качестве одного из грехов указывает: «Выбор имени новорожденного, не согласный со святыми». <sup>564</sup> Автор не разъясняет, что это за святки. К тому же, русские святцы или святки, или русский месяцеслов (календарь или простое перечисление имен святых по месяцам, согласно их прославлению) уже отличаются от тех греческих святцев, которые получила Русская Церковь в X веке. Такие поместные Церкви, как Грузинская, Румынская и др., имеют расширенные списки святых местной Церкви, которых нет в русских святцах. Кроме того, есть западные святые древней Церкви, имен которых нет в наших святцах или же они имеют иную фонетику. В Болгарской Церкви святцы вообще не употребляются, иногда болгары называют детей именами православных праздников, например, Благое (праздник Благовещение). «Грехом» против Пятой Заповеди отец Алексей называет «отрицание богоустановленности монархического правления» (?!), «хула на царя» (?!), «неуважение к Государыни (ее памяти, непочитание к Наследнику престола, ко всему царствующему дому» (?!), «злонамеренное оскорбление памяти умерших царей». <sup>565</sup> Здесь же автор более чем странно трактует Первое Послание Петра, 2-я глава, стих 9-й: «Что же касается прочих членов царствующего дома, из которых одни родились в этом доме, другие вошли в него посредством брачного союза, то здесь мы видим от Самого Бога «род избранный, царственное» *семейство* (1 Пет. 29)». <sup>566</sup> Налицо пример, как данный автор, будучи священником, искажает текст Священного Писания и интерпретирует его по собственному усмотрению! Оригинальный текст Писания на русском языке звучит так: «Но вы – род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет» (1 Пет. 29). Апостол Петр, как нам известно, называет царственным священством всех христиан,

<sup>564</sup> Мороз, *Исповедую грех*, с. 141-142.

<sup>565</sup> Там же, с. 236-238.

<sup>566</sup> Там же, с. 238.

ни о каком царственном семействе он, конечно, не писал. В Седьмой Заповеди свящ. Алексей Мороз изобретательностью своей превзошел русских авторов XV столетия: грехом он считает «любовную страстную переписку» или «списывание подобных стихов»,<sup>567</sup> «исполнение или прослушивание страстных песен о любви».<sup>568</sup> В «грех» автор также вменяет молодоженам свадебную суету.<sup>569</sup>

Не упомянуть в данной работе сочинение этого автора означает замкнуть богословскую полемику исключительно на научных трудах. Но Пастырское богословие – наука прикладная. *Мы должны учитывать не только мнения авторитетных богословов (сочинения которых, к сожалению, большей частью известны лишь в академических кругах), но и тех, кто владеет или пытается овладеть массовым сознанием паствы.*

К счастью, книги вдумчивых, ответственных пастырей и богословов все-таки попадают на прилавки книжных православных магазинов. Так, например, в 2002 году в России был издан *Курс лекций архимандрита Константина (Зайцева)*, прочитанный им в Свято-Троицкой Духовной Семинарии в Джорданвилле (США). Автор посвящает четыре лекции теме духовничества и Исповеди и одну лекцию – современному положению православного священника в XX веке. Сам факт обращения к теме духовничества в Русской Церкви, говорит о попытке его возрождения, пусть даже за пределами России. Кроме того, архимандрит Константин вновь ставит вопрос о харизме пастыря в деле духовничества: «Возникает вопрос не только об исключительно повышенной ответственности пастыря в деле духовничества, особой его собранности и духовной напряженности, но даже и о самой нравственной пригодности пастыря для совершения таинства. Другими словами, возникает вопрос о том, не является ли самая действенность таинства зависимой от личности священника?».<sup>570</sup>

<sup>567</sup> Мороз, *Исповедую грех*, с. 341.

<sup>568</sup> Там же, с. 344.

<sup>569</sup> Там же, с. 362.

<sup>570</sup> Константин (Зайцев), архимандрит, *Пастырское богословие*. «Свет Православия», 2002, с. 176, далее – Константин (Зайцев), *Пастырское богословие*.

Другой автор, творивший в русской традиции за границей, архимандрит Киприан (Керн) посвящает большую часть своего курса «Пастырское богословие» душепопечению.<sup>571</sup> Вот его главы: «О значении Исповеди вообще; типология грешников; о грехе вообще; пастырская помощь в деле Исповеди; грехи против Бога и Церкви; грехи против ближних, семьи, общества; так называемые мелкие грехи; грехи плотские; пастырская психиатрия». Архимандрит Киприан сосредоточивает внимание студентов исключительно на одном Таинстве Церкви – Исповеди. Автор первым в XX веке поднимает проблему «младостарчества» в Русской Церкви: «Вызывает улыбку только что рукоположенный юный иерей, без какого бы то ни было духовного опыта рассуждающий о грехах людских, врачующий застарелые болезни и разыгрывающий из себя “старца” и “духовника”». <sup>572</sup> Архимандрит Киприан дает классификацию не только грехов, но и «типологию грешников»: «простец, интеллигент, самодовольная совесть, мнительная совесть, дети, молодежь, больные и умирающие». <sup>573</sup> Исповедники определяются по возрастным, социальным и даже психологическим типам, что перекликается с социальным и сословным делением в вопросных статьях и поновлениях XV-XVI веков.

Архимандрит Киприат впервые вводит в пастырское богословие главу «Пастырская психиатрия». Он обращает внимание на факт существования в Католической Церкви подобной дисциплины. Приводя книги западных авторов на эту тему, он призывает православных пастырей изучать психиатрию: «Пастырь должен быть хотя бы несколько знаком с психоаналитическими наблюдениями, должен прочесть хотя бы одну-две книги по пастырской психиатрии, вникнуть поглубже в то, что является нравственной психологией, чтобы огулом не осудить в человеке как грех то, что само по себе есть только трагическое искривление душевной жизни, загадка, а не грех, таинственная глубина души, а не нравственная испорченность». <sup>574</sup> Автор настаивает на необ-

<sup>571</sup> Киприан (Керн), *Православное пастырское служение*.

<sup>572</sup> Там же, с. 138-139.

<sup>573</sup> Там же, с. 144-159.

<sup>574</sup> Там же, с. 233.



ходимости для священника иметь представление о душевно-больных прихожанах, уметь распознавать характерные проявления психики таких людей, что позволит внимательно относиться к вопросу душепопечения.

Хотелось бы особо отметить еще одну работу – «Методическое руководство к совершению Таинства Исповеди» епископа Михаила (Мудьюгина), профессора Санкт-Петербургской Духовной Академии.<sup>575</sup> Автор признает классификацию исповедников по социальным группам и возрастам, как то: «миряне», «священнослужители», «мужчины», «женщины», «взрослые», «подростки», «молодые люди» и «дети».<sup>576</sup> Но владыка Михаил считал также «целесообразным разделять Исповедь на церковную и домашнюю (по месту совершения); частную (индивидуальную) и общую (по количеству одновременно исповедующихся). Мы видим, что епископ Михаил, будучи чадом своего времени (он жил в Советском Союзе в 1912-2000 гг.), вводит в классификацию Исповеди понятие общей Исповеди. Сам же пишет о ней так: «Общая Исповедь, хотя своими истоками имеет глубокую древность (публичное исповедание грехов в древней Церкви), в существующей форме возникла лишь в начале XX столетия и практикуется, главным образом, в крупных городах, где один священник обслуживает столь значительное число исповедников, что проведение Частной Исповеди практически невозможно».<sup>577</sup> Надо отметить, что Поместный Собор 1917-1918 годов не принял эту норму. Епископ Михаил подтверждает, что такая практика, пришедшая с конца XIX столетия, сохранялась в Русской Церкви на территории Советского Союза. Только с умножением числа приходов и духовенства в постсоветский период Общая Исповедь самоупразднилась.

Обычно священники на Исповеди не любят выслушивать жалобы людей на свою судьбу и их взаимоотношения с окружающими. Пастыри полагают, что таким образом исповедники уклоняются от собственных прегрешений и об-

<sup>575</sup> Михаил (Мудьюгин), епископ, *Методическое руководство к совершению таинства Исповеди*. Изд. Святителя Льва Папы Римского, Киев, 2001, далее – Михаил (Мудьюгин), *Методическое руководство*.

<sup>576</sup> Михаил (Мудьюгин), *Методическое руководство*, с. 13.

<sup>577</sup> Там же, с. 54.

виняют других. Владыка Михаил (Мудьюгин) высказывает нетрадиционное мнение по этому вопросу: «Не всегда следует в таких случаях обрывать исповедника и обвинять его в «осуждении», ибо Исповедь должна быть, прежде всего, искренна; и часто невозможно правдиво говорить, искусственно изолируя себя от действий окружающих людей». <sup>578</sup> Очень внимательно останавливается автор на Исповеди самих священнослужителей. Вот что он пишет по поводу канонических грехов священников: «Редчайшим исключением является допустимое и даже необходимое нарушение Тайны Исповеди священнослужителем... Если исповедовшийся клирик признается в совершении греха, который ставит под сомнение каноническую допустимость его дальнейшего священнослужения, духовнику следует убедить его открыть свой грех правящему архиерею. При упорном отказе и, особенно, при систематическом повторении греха духовник имеет право сделать соответствующее устное представление правящему архиерею, предупредив об этом заранее исповедника». <sup>579</sup>

*Все три приведенные выше книги, хотя и заключают в себе лекции по пастырскому богословию, фактически представляют собой не что иное, как продолжение древних «поучений попам, како подобает быти духовнику и принимати покаяние», то есть тех самых статей, которые исчезли из Требника или безнадежно устарели.*

Вопрос реформы Требника поднимался на Соборе 1918 года. Священники сегодня пользуются Чинем Исповеди как бы с «закрытыми глазами». Откровенно говоря, кроме двух предисповедных молитв и одной молитвы разрешительной (причем которую необходимо читать лишь над отпавшими от Церкви), в этом Чине Исповеди современный пастырь ничего не находит.

Проблемы современного духовничества в XX столетии и в наше время поднимали и поднимают такие известные пастыри, как священномученик Сергей Мечев, <sup>580</sup> архиепископ

<sup>578</sup> Михаил (Мудьюгин), *Методическое руководство*, с. 28.

<sup>579</sup> Там же, с. 52, 69.

<sup>580</sup> Мечев Сергей, священномученик, *К исповедникам, цикл бесед. Сборник Путь Покаяния. Беседы перед Исповедью*. «Даниловский благовестник», Москва, 2005, с. 401-450, далее – *Путь Покаяния*.

Иоанн (Шаховской),<sup>581</sup> священник Александр Ельчанинов, митрополит Антоний (Блюм), протоиерей Александр Шмеман, протоиерей Владимир Воробьев,<sup>582</sup> протоиерей Валериан Кречетов.<sup>583</sup>

Отец Александр Ельчанинов весьма традиционен в вопросе необходимости молитвы перед Исповедью и назначении епитимии. Вот что он пишет, обращаясь к молодым пастырям: «Внятно читать исповедующемуся молитву перед Исповедью... часто у равнодушных после молитвы пробуждается чувство Покаяния... Давать епитимии всем. Епитимия – это памятка, урок, упражнение; она приучает к духовному подвигу, рождает вкус к нему».<sup>584</sup> Однако, подобно епископу Михаилу (Мудьюгину), отец Александр настаивает на том, чтобы исповеднику «дать выговориться, не перебивая, только помогая если молчит... Главное – добиться искреннего покаяния, если можно – слез, при которых не нужны подробности, но для появления которых часто нужен подробный и конкретный рассказ».<sup>585</sup>

Митрополит Антоний (Блюм), в отличие от архимандрита Киприана, высказывает свое мнение о психотерапевтическом направлении в современном пастырстве: «Риск психоанализа в том, что человек, разобравшись в своей греховности, увидев себя, какой он есть более или менее, считает, что теперь ему надо лечиться, но не каяться, что это все душевная болезнь, неустройство психическое, но не нравственное, не духовное».<sup>586</sup> Эту позицию владыки Антония разделяют не только многие священники, но и христианские психологи. Так, например, известный ученый, практикующий

<sup>581</sup> Иоанн (Шаховской), архиепископ, статья *Апокалипсис мелкого греха. Путь Покаяния*, с. 541-558.

<sup>582</sup> Протоиерей Владимир Воробьев – основатель и ректор Свято-Тихоновского Богословского Университета гор. Москвы.

<sup>583</sup> Кречетов Валериан, протоиерей, статья *О стяжании покаянного чувства, Путь Покаяния*, с. 257-338.

<sup>584</sup> Ельчанинов Александр, священник, статья *Советы молодым священникам*, далее – Ельчанинов, *Советы. Путь Покаяния*, с. 528-529.

<sup>585</sup> Там же.

<sup>586</sup> Антоний (Блюм), митрополит, авторский сборник *Пастырство*. Изд. Белорусского экзархата, Минск, 2005, с. 152, далее – Антоний (Блюм), *Пастырство*.

психотерапевт Ф.Е. Василюк<sup>587</sup> говорит: «Опасность психологизма состоит в подмене греха чувством вины... Обвинение себя вовсе не лучше обвинения других, потому что оно склонно само чувство вины превратить в страсть... Человек все дальше уходит от возможности распрямиться и шагнуть навстречу другому человеку и Богу... Тенденция психологизма может привести к исповеди без покаяния или к покаянию без исповеди, без встречи лицом к лицу. Исповедь без покаяния превращает таинство в приятную душевную беседу о себе, а Покаяние без исповеди грозит замыканием в чувстве вины, когда страшная, но целительная встреча подменяется душевным самоедством».<sup>588</sup>

Владыка Антоний также убежден, что духовничество нужно и возможно возродить. Он выделяет среди духовников три типа: старчество, духовное отцовство и младостарчество. «Старцем можно быть только по благодати Божией, это харизматическое явление, это дар; научиться быть старцем нельзя так же, как нельзя выбрать своим путем гениальность».<sup>589</sup> Младостарчество владыка описывает так: «Молодые люди, выходящие из богословских школ, воображают, будто рукоположение наделило их и умом, и опытностью, и «различением духов», и делают тем, что в аскетической литературе называли «младостарцами»... Часто молодые священники (молодые или по возрасту, или по своей духовной зрелости, или незрелости) «управляют» своими духовными детьми вместо того, чтобы их возвращать».<sup>590</sup> Духовное отцовство митрополит Антоний видит в традиционном представлении восточного монашества, как рождение Духом. Необходимо родить человека к духовной жизни и бережно возвращать его: «... человека не строят, не делают, а ему помогают вырасти в меру собственного его призвания».<sup>591</sup>

---

<sup>587</sup> Ф.Е. Василюк – декан факультета психологического консультирования МГППУ.

<sup>588</sup> Василюк Ф.Е., доклад *Исповедь и психотерапия на конференции «Таинство покаяния» в Сурожской епархии*. Московский психотерапевтический журнал, №4, 2004, с. 86.

<sup>589</sup> Антоний (Блюм), *Пастырсктво*, с. 170.

<sup>590</sup> Там же, с. 171.

<sup>591</sup> Там же, с. 173.

Ответственность духовного отца за духовных чад велика, но особенно остро она ощущается пастырем, когда к нему на Исповедь приходят дети. Неординарную позицию в Русской Церкви по отношению к Детской Исповеди занимает протоиерей Владимир Воробьев. Вслед за священником Александром Ельчаниновым<sup>592</sup> он не разделяет установившейся в синодальный период практики Исповеди детей с семи лет и предлагает вернуться к более древним нормам. «Дети не могут быть вполне ответственны за все так же, как взрослые. Тем более что их грехи, как правило, не смертные. Просто они плохо себя ведут. И лучше их допускать к Причастию без Исповеди, чем профанировать Таинство Покаяния, которое они не способны воспринять в силу своего малого возраста по-настоящему».<sup>593</sup> Мы уже отмечали выше, что до XVIII века Исповедь детей с семилетнего возраста не практиковалась. Отец Владимир предлагает, если и начинать Исповедь с семилетнего возраста, то делать это один раз в год. То есть отсрочить начало регулярной Исповеди как можно дольше во избежание привыкания к святине. Он даже протестует, когда родители приводят малолетних детей на Всенощную. Дети, естественно, не выдерживают, бегают по храму, дерутся. «Такие дети легко вырастут революционерами, атеистами, людьми безнравственными, потому что у них убито чувство святости... Нужно, чтобы ребенок святое, великое получал в таком объеме, в каком он способен переварить».<sup>594</sup> В своей статье автор разделяет особенности Исповеди детей из верующих семей и из неверующих, причем он отмечает, что в первом случае дети очень часто становятся маленькими моралистами, ханжами, они участвуют в Таинствах, ничего не переживая. Во втором случае очень важно, чтобы в священнике дети нашли поддержку в вере, для того чтобы им жить в мире, равнодушном к Церкви. Пастырь отмечает очень важный момент – дети не любят фальшь. Он рекомендует братьям сопастырям

<sup>592</sup> См. Ельчанинов Александр, священник, *Записи*. Киев, 1999, с.156, далее – Ельчанинов, *Записи*.

<sup>593</sup> Воробьев Владимир, протоиерей, статья *Покаяние, исповедь, духовное руководство*, далее – Воробьев, *Покаяние, Путь Покаяния*. С. 153-154.

<sup>594</sup> Воробьев, *Покаяние, Путь Покаяния*, с. 156-157.

быть простыми, не заигрывать с маленькими и не пытаться общаться с ними легко, по-товарищески. «Священник должен быть совершенно серьезным, он должен быть отцом или дедушкой, должен говорить с ребенком, как взрослый с маленьким. Но говорить понятные для ребенка вещи».<sup>595</sup>

К серьезному, критическому и вдумчивому отношению к современной практике Покаяния призывал протопресвитер Александр Шмеман. Отец Александр, пожалуй, единственный из числа богословов и пастырей, активно практикующих литургическое возрождение, тесно увязывал с этим возрождением подлинное понимание Таинства Покаяния. Он называет Исповедь для добросовестного священника самой трудной и самой мучительной стороной пастырского служения. Отец Александр чрезвычайно остро чувствует главную проблему современной Церкви – жизнь в секуляризованном обществе: «...Он (пастырь) убеждается в почти полной «номинализации» современного христианства. Самые основные для христианства понятия – греха и раскаяния, примирения с Богом и возрождения, как бы опустошились, потеряли свой смысл. Слова все еще употребляются, но содержание их далеко от того, на котором основана наша христианская вера... «Успех» Церкви измеряется ее материальным успехом, посещаемостью, количеством прихожан. Но где во всем этом место для Покаяния?».<sup>596</sup> Протопресв. Александр Шмеман призывает нас восстановить православное понимание и практику Исповеди, но со свойственной ему остротой видения действительного положения в Церкви он связывает успех возрождения с одним серьезным условием: «если у нас хватит мужества, восстановление это начинать на глубине, а не на поверхности».<sup>597</sup> Отец Александр понимает Покаяние, как перерождение, как полную переоценку

<sup>595</sup> Воробьев, *Покаяние, Путь Покаяния*, с. 146.

<sup>596</sup> Шмеман, *Святая святых*, с. 75-76, 83.

<sup>597</sup> Там же, с. 84. В своем дневнике отец Александр пишет еще более жестко: «Бился, если так можно выразиться, над «Таинством покаяния», над его историческими, богословскими, психологическими “метаморфозами” Всегда то же удивление: оказывается, “богословие” попросту ничего путного по этому вопросу не сказало. Как, почему из таинства примирения с Церковью превратилось оно в нашу современную трехминутную исповедь? Как, почему все миряне превратились в “отлученных”?»

всех ценностей: «И проповедь, и учение должны нести в себе пророческое начало, призыв на все смотреть и все оценивать очами Самого Спасителя».<sup>598</sup>

Литургическое возрождение опрокидывает весьма твердые традиции и обычаи последних столетий, и это воспринимается многими как революция. В том же ключе воспринимают и самого отца Александра, и его сочинения. Но он, разбирая исторические пласты, ищет главное в Предании и предлагает именно это главное возродить в Церкви. Так, в области Таинства Покаяния его мысль вполне традиционна для XV-XVI веков – важно обратить внимание на особые покаянные времена и сроки, которые издревле существуют в Церкви. Это посты и особенно Великий Пост, где все службы пронизаны Покаянием. Как и священник Александр Ельчанинов, протопресв. Александр Шмеман убежден, что нельзя исключать из Таинства предиспovedную часть, т.е. молитвы перед Исповедью. Отец Александр уверен, что каждому исповеднику пастырь обязан дать наставление, и считает невозможным отпущение грехов, если человек сознательно отрицает догматы Церкви, не желая отказаться от своего очевидно греховного состояния. Пастырь убежден, что не следует превращать Исповедь в задушевную беседу священника с прихожанином, и предлагает отводить этим беседам специальное время, таким образом, развивая вполне традиционную святоотеческую дисциплину душепопечения.

Духовничество, сложившееся к XII столетию и преобразовавшееся в уникальную систему в Русской Церкви в XV-XVI веках, почти угасает в XVIII столетии. Более древнее церковное служение – старчество, начавшее свое существование в египетских монастырях на харизматической основе,

---

На все это ответов нет, никто этим не занимался, а между тем, для Церкви, для ее, так сказать, “повседневной жизни” нет проблемы более насущной. Что такое “разрешение грехов”? В чем состоит власть “вязать и решить”? И так далее. Выходит так, что за что ни возьмешься – реальное жизненное, – всегда оказываешься перед “целиной” и нужно все начинать сначала, причем и само это “начало” неясно...». Шмеман Александр, протопресвитер, *Дневники 1973-1983*. «Русский путь», Москва, 2005, с. 471, далее – Шмеман, *Дневники*.

<sup>598</sup> Шмеман, *Святая святых*, с. 87.

не могло упраздниться в Церкви вовсе. Поэтому, несмотря на разрушение духовничества, старчество в синодальный период все-таки было. Оно, вопреки петровским реформам, поддерживало практику духовничества в Церкви и не только в монастырях. Оптинские старцы имели большое число духовных чад-мирян, последние из старцев перенесли эту практику в XX век. Отдельную позицию в духовном окормлении мирян занимал святой праведный Иоанн Кронштадтский. Его служение, его харизмы не укладывались в рамки строго монашеской традиции. Известный западный православный богослов Каллист (Уэр) пишет об отце Иоанне: «Иоанн Кронштадтский обладал даром исцеления, чтения в душах и духовного руководства... Настаивал на частом причащении... Он установил нечто вроде Публичного Покаяния, он превратил иконостас в невысокую перегородку... Иоанн предвосхитил литургическое возрождение современного православия».<sup>599</sup> Этот русский святой поднимает авторитет пастыря (белого священника, не только монаха) на должную высоту. На самом деле отец Иоанн предвосхитил не только литургическое возрождение, но и особый вид старчества в XX веке – «старчество в миру».

XX столетие стало для Русской Церкви восхождением на Голгофу. На фоне полного видимого поражения Церкви на земле Церковь Небесная обогатилась сонмом новых мучеников за веру. Христианам, как и в первые века, пришлось вновь дать ответ в своем уповании на Христа Распятого, в торжестве не земной империи, а Небесного Царства. Старчество, как монашеская традиция, в XX веке в Русской Церкви не существовало, оно было сопряжено с исповедничеством и мученичеством за веру, и конечно же, это было старчество в миру.

Такие старцы, как преподобный Алексей (Соловьев) († 1928 г.), преподобный Серафим Вырицкий († 1949 г.), старец Захария (1850-1936 гг.), праведный Алексей Мечев († 1923 г.), преподобноисповедник архимандрит Даниловского монастыря Георгий (Лавров) († 1932 г.), таинственный

<sup>599</sup> Каллист (Уэр), епископ, *Православная Церковь*. Изд. Библейско-Богословский Институт св. апостола Андрея, Москва, 2001, с. 129, далее – Каллист (Уэр), *Православная Церковь*.



старец иеромонах Павел (Троицкий) (1894-1991 гг.), преподобноисповедник старец Серафим (Климков) († 1970 г.), последний наместник Троице-Сергиевой Лавры священномученик архимандрит Кронид,<sup>600</sup> игумен Никон (Воробьев) (1894-1963 гг.),<sup>601</sup> схиигумен Савва (Остапенко) (1898-1980 гг.), архимандрит Таврион (Батозский) (1898-1978 гг.), – все они были источником духовной силы, укреплявшей верующих, томимых под гнетом безбожного режима в Советском Союзе.

За пределами СССР, в эмиграции мы также находим примеры продолжения традиции духовничества, духовного отцовства, старчества: святой праведный Алексей Южинский (Франция), святитель Иоанн (Максимович) (Сан-Франциско, США), преподобный Силуан Афонский (Афон, Греция).

Несмотря на то, что не принято говорить о святости современников, можно свидетельствовать о том, что в последние двадцать лет, когда произошли колоссальные перемены в жизни Русской Церкви, на почве ее возрождения<sup>602</sup> Бог явил примеры истинного старчества. В народном сознании авторитет старчества весьма высок. В сложный период возрождения Русской Церкви Господь призвал старцев к широкому служению. Известные всей России старцы – прото-

---

<sup>600</sup> После закрытия Лавры большевиками архимандрит Кронид, несмотря на гонения, продолжал духовно руководить монахами и послушниками этой обители в домашней церкви, где стремился сохранить Устав Лавры, что перед расстрелом было поставлено ему в вину, как организатору контрреволюционной группы. Не требовалось какого-то особого действия для того, чтобы проявить свою преданность Церкви. Достаточно было носить рясу и продолжать исполнять монашеские обеты, чтобы стать мучеником за Христа, подобно священномученику Крониду и его братии.

<sup>601</sup> Перу игумена Никона принадлежит знаменитое сочинение «Нам оставлено Покаяние».

<sup>602</sup> Возрождение Русской Церкви происходило сложно, не триумфально, не как «второе крещение Руси», как представлялось многим в начале 1990-х гг. Наряду с умножением духовенства в среде новопосвященных клириков возникло негативное явление младостарчества. Не имеющие духовного воспитания и пастырского опыта священники, поставленные в жесткие условия спешной организации приходской жизни во вновь образованных общинах, вплоть до сего дня нередко поддаются искушению использовать свою пастырскую власть неразумно.

иерей Николай Гурьянов (1909-2002 гг.), архимандрит Иоанн (Крестьянкин) (1910-2006 гг.), архимандрит Кирилл (Павлов), архимандрит Даниил (Сарычев) (1912-2006 гг.) – были духовным мостом от исповедников XX столетия, воспитанниками которых являлись сами, к нынешнему поколению. Мы можем назвать их поистине народными духовниками.

Сегодня для целостности картины восприятия церковной жизни и практики Таинства Покаяния необходимо осветить еще один насущный вопрос – это связь таинств Евхаристии и Исповеди. Исследователь Таинства Покаяния профессор Алмазов рассказывает об этой взаимосвязи таинств с позиции современной ему эпохи. «Нигде, однако, Исповедь не принимается так обязательно, как перед причащением. Обязательность принимается в настоящее время настолько неукоснительно, что тот и другой акт, генетически связанные между собой, принимаются как одно целое. Причем Исповедь без причащения понимается бесцельной, а причащение без Исповеди – невозможным».<sup>603</sup> Но как добросовестный ученый, профессор все-таки отмечает, что до IV века такой связи Исповеди и Причастия не было, однако в рассматриваемый нами исторический период XV-XVI веков эта связь уже присутствовала.<sup>604</sup>

Сегодня в Русской Церкви на канонической ее территории Исповедь по-прежнему обязательна перед Причастием. Хотя по сравнению с XIX столетием Причастие, и соответственно Исповедь, уже не приурочиваются исключительно к Великому Посту. Кроме того, Исповедь без Причастия признается возможной. «Хотя эта сопряженность двух Таинств и не имеет канонического обоснования, однако она логична и внедрилась в практику настолько прочно, что нет основа-

<sup>603</sup> Алмазов, *Тайная Исповедь*, т. 2, с. 426.

<sup>604</sup> Протопресвитер Александр Шмеман полагал, что связь Исповеди и Причастия утвердилась в Русской Церкви поздно, под влиянием «латинствующего богословия митрополита Петра Могилы и его последователей», – Шмеман, *Святая святых*, с. 68-69. Как показывают исследователи Исповеди и Истории Русской Церкви С.И. Смирнов, А.И. Алмазов, митрополит Макарий (Булгаков) и др., эта связь уже присутствовала в исследуемый период (XV-XVI вв.).

ний допускать ее нарушения.<sup>605</sup> Но нельзя забывать, что если недопустимо Причащение без предварительной Исповеди, то вполне допустима и целесообразна Исповедь без последующего Причащения. Иначе говоря, православный мирянин может прибегать к Исповеди чаще, чем он подходит ко Святому Причащению, чего многие не знают и лишают себя систематического духовного руководства...», – пишет епископ Михаил (Мудьюгин).<sup>606</sup>

Чтобы разобраться в данном вопросе, необходимо понять, что произошло с литургической традицией в IV столетии? Признание самого факта изменчивости литургической традиции, а вернее, вынужденной замены одной на другую, говорит уже о многом: это признание динамики христианской веры, динамики ее исповедания в социально-историческом процессе. Мы, конечно, понимаем, что традицию нельзя путать с совершением самой Евхаристии. Евхаристия совершалась, совершается и будет совершаться, пока вновь не придет Христос. Также под литургической традицией не следует понимать различные уставы, ведь главным образом, она выражается в нашем отношении к Таинству и практическом осуществлении этого отношения. Литургическое богословие, наряду с разъяснением сущности Таинства, во все века стремилось увязать эту сущность с традиционной практикой церковно-приходской жизни своей эпохи и донести до сознания христиан традиционное для своего времени восприятие Евхаристии. Только в этом контексте мы можем рассматривать литургическую традицию, которую Шмеман называет литургическим благочестием, имея в виду религиозное чувство и то, как это благочестие соотносилось с Таинством Покаяния.

Сегодня нам покажется странным вопрос святителя Амвросия Медиоланского: «Итак, ты слышишь о том, что всякий раз во время принесения Жертвы воспоминается Смерть Господа, Его Воскресение и Вознесение и дается отпущение

<sup>605</sup> О том, что нет канонических утверждений о связи двух таинств – Причащения и предваряющей его Исповеди, рассуждает митрополит Антоний (Храповицкий), но он же отмечает, что в сознании мирян эти таинства слились воедино. Антоний (Храповицкий) митрополит, *Пастырское богословие*. Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994, с. 182.

<sup>606</sup> Михаил (Мудьюгин), *Методическое руководство*, с. 62.

грехов, – и не вкушаешь этот Хлеб Жизни ежедневно?».<sup>607</sup> Но частое причащение было нормой древней Церкви. Именно в начале патристической эпохи (конец III – начало IV вв.) святые отцы, хранившие древнюю традицию, буквально вопиют о необходимости постоянного причащения. Вот слова Василия Великого: «Причащаться всякий день, получать свою долю Святаго Тела и Драгоценной Крови – есть благое и полезное дело, ибо ясно сказано Самим Господом: “Кто вкушает Плоть Мою и пьет Кровь Мою, тот имеет жизнь вечную”». Да и кто усомнился бы в том, что непрерывно участвовать в Жизни значит жить вполне? Мы, например, причащаемся четыре раза в неделю: по воскресениям, средам, пятницам и субботам, но также и в другие дни, если случится поминовение какого-либо святого».<sup>608</sup>

Архимандрит Киприан (Керн)<sup>609</sup> выделяет в учении о Евхаристии две мысли: первая, что Евхаристия воскрешает вкушающих от нее, вторая, что Евхаристия есть соборное единство всех причастников тела Христова. «Становление крещеных в одно Тело происходит на Евхаристии», – отмечает в своей книге «Трапеза Господня» протоиерей Николай Афанасьев.<sup>610</sup> Преломление Хлеба в раннехристианскую эпоху рассматривалось как регулярное богослужение Дня Господня, также регулярным и обязательным было причащение всех участников Трапезы. Раннехристианское понимание Дня Господня было напрямую связано с понятием Царства Божия.<sup>611</sup> Мы можем смело сказать, что в сознании христиан

<sup>607</sup> Амвросий Медиоланский, святитель, *О таинствах*, с. 5. Цит. по Клеман Оливье, *Истоки*. Изд. М. «Путь», 1994, с. 119, далее – Клеман, *Истоки*.

<sup>608</sup> Василий Великий, *К Кесарии жене патриция, Письма о духовной жизни*. Изд. Сретенский монастырь, 2006, с. 134, далее – Василий Великий, *Письма*.

<sup>609</sup> См. Киприан (Керн), архимандрит, *Евхаристия*. «УМСА-PRESS, Paris, 1947, далее – Киприан (Керн), *Евхаристия*.

<sup>610</sup> Афанасьев, *Трапеза Господня*, с. 5.

<sup>611</sup> «И Я завещаю вам, как завещал Мне Отец Мой, Царство, да едите и пиете за Трапезой Моей в Царстве Моем» (Лк. 22<sup>29-30</sup>). Своим ученикам Господь говорит, что некоторые из них не умрут, но увидят Царство Божие в силе (Мк. 9<sup>1</sup>). Однако ни в Писании, ни в Предании не упоминается о тех учениках, которые не умерли и вот уже две тысячи лет ожидают Царство Будущего Века. Говоря о Царстве Божием, пришедшем в силе, Господь имеет в виду Церковь. Церковь Божия, которая есть Тело

первых столетий Евхаристия воспринималась как Трапеза Царства. Это сознание было главным содержанием литургической традиции древней Церкви. Начиная с IV столетия в Церкви разрабатывается новая концепция богослужения. Общины христиан распадаются на тех, кто по-прежнему причащается (их стало меньшинство), и присутствующих (большинство). Изменения общинной и соборной жизни Церкви явились следствием Ее существования в новых социальных условиях: христианство становится главенствующим вероисповеданием Римской империи, а затем и государственной религией.

Как мы уже отмечали, Церковь была окрылена предоставленной исторической возможностью преобразить весь мир в Царство Божье. Но что же происходит с самой Евхаристией? Соборное причащение вытесняется индивидуальным подходом к Причастию. Первое время Церковь пытается сохранить общину верных,<sup>612</sup> тех же, которые не причащаются, отпускают перед литургией верных. С течением времени им разрешают оставаться на всю литургию.<sup>613</sup> Богословие стремилось объяснить этим людям смысл проис-

Христа и полнота Духа, – это уже Небо на земле, это уже благодать Дня Господня. Дарованием и исполнением Царства в мире сем является таинство Евхаристии. Царство Божие внутри нас – это Тело Христа, как закваска будущего Царства. Каждый раз, когда в церковной Евхаристии хлеб и вино претворяются в Тело и Кровь Христа, причащаясь Им, община, собранная в Церковь, претворяется в Царство Божие.

<sup>612</sup> 21-е Правило Эльвирского собора предписывает отлучать тех, кто в течение трех воскресных дней, без нужды, не приходит на Евхаристическое собрание. Затем это предписание упоминается в 12-ом Правиле Сардийского собора (середина IV в.) и в 80-ом Правиле Трулльского собора (692 г.). См. Афанасьев, *Трапеза Господня*, с. 76; Книга Правил, изд. Троице-Сергиевой Лавры, 1992, с. 109, 180. Отец Николай обращает внимание также на 2-е Правило Антиохийского собора, а также на 8-е и 9-е Апостольские правила. Однако он же отмечает: «Они (правила) не были никем отменены, но постепенно устанавливается практика, которая как раз ими была осуждена». См. там же, с. 78.

<sup>613</sup> «Единство самого евхаристического собрания было нарушено: на нем оказались как те, которые причащались, так и те, которые присутствовали при причащении других. Верные перестали причащаться все вместе, как это было с самого начала существования Церкви. «Трапеза Господня» перестала быть трапезой, совершаемой в Церкви и для Церкви», – Афанасьев, *Трапеза Господня*, с. 79-80.

ходящего на Евхаристии на доступном им языке мистериальной культуры. Оно ставило себе задачу помочь людям правильно воспринять литургию, внушить им чувство благоговения и духовного страха по отношению к той великой тайне, которую Церковь хранила в течение трех столетий. К сожалению, итог был совершенно противоположный.

Формирование новой литургической традиции на Востоке проходит параллельно с возникновением восточно-христианской Византийской империи. Две знаменитые богословские школы, Александрийская и Антиохийская, одновременно питают православие и порождают еретические учения. В процессе формирования новой литургической традиции Антиохийская школа выделяет Голгофскую Жертву. Для александрийцев Евхаристия – это восхождение от плотского к духовному. Исторический синтез этих двух школ проявляется в красоте и стройности византийского богослужения. Как отмечает П. Мейендорф,<sup>614</sup> антиохийцы наделяют богослужение символическим содержанием (драматическим представлением событий земного служения Христа), александрийцы наполняют это содержание атмосферой благоговейного страха. Центральным стержнем этой новой византийской литургической традиции становится Бескровное Жертвоприношение, как воспоминание Голгофской Жертвы.<sup>615</sup> Акцент на жертвенном характере Евхаристии

---

<sup>614</sup> Мейендорф П., *Введение (вступительная статья) к «Сказанию о Церкви» и рассмотрению таинств*. «Мартис», 1995, с. 30-32.

<sup>615</sup> Подробно останавливается на вопросе о возникновении христианской мистерии прот. Александр Шмеман в своей докторской диссертации (1959 г.) – см. Шмеман, *Введение в литургическое богословие*, с. 138-149. По его мнению, в эпоху раннехристианскую Церковь противопоставляла себя языческим мистериям. Христианство проповедовалось как спасительная вера, а не как спасительный культ. Культ был не объектом веры, а результатом. Через участие в языческой мистерии человек посвящается в «высшие тайны». В христианской мистерии человек посредством участия в ней получает спасение и обретает путь к святости. Мистерия по своей сути есть литургическое произведение, драматическое ритуальное изображение некоего мифа, некоей «драмы спасения». Раннехристианский культ был лишен признаков мистерии, ничего не изображалось. Язычники принесли в христианскую литургию свое переживание, свое языческое благочестие. Для совершения мистерии необходимо было место. Так укрепляется идея христианского храма, как здания для совершения культа.

сразу поднимает вопрос о значимости Причастия для христианина, вопрос о том, чтобы заслужить его, быть достойным. «Для тех же, которые достойно принимают Причастие с верою, оно бывает в оставление грехов и жизнь вечную... для тех же, которые причащаются с неверием, бывает в наказание и кару», – пишет преп. Иоанн Дамаскин в VIII веке.<sup>616</sup> Святитель Амвросий Медиоланский в IV столетии даже не мыслит о том, что возможно быть достойным Причастия: «Недостойный вкушать Вечерю каждый день окажется таковым раз в году».<sup>617</sup> Эти два мнения святых отцов отражают яркое противоречие раннехристианской и византийской традиций. Акцент на богословскую трактовку Евхаристии-Жертвы был горячо поддержан монашеством. Видя монашеский подвиг, как вольную жертву (распятие миру), монахи стали применять к Причастию явно аскетический подход,<sup>618</sup> многие отшельники причащались всего один раз в году или даже один раз в конце жизни. Причастие для таких аскетов становилось завершением их подвига и совершалось подобно Преображению Господа, целиком претворяя их в жизнь вечную. Для византийской традиции характерен принцип избирательности, выбор достойного, то есть индивидуальный подход к Причастию, и здесь главная роль стала принадлежать Таинству Исповеди. Покаяние становится «пограничным пунктом контроля», посредством которого определяется, насколько достоин тот или иной член Церкви получить благодать Причастия.

---

Мы уже отмечали, что появление в Каппадокийской Церкви классификации кающихся (плачущие, припадающие, купностоящие и проч.) свидетельствовало о мистериальном характере не только Евхаристии, но и Таинства Исповеди, так как новые формы выражения Покаяния соотносятся не только с Евхаристической общиной, но и с местом собрания, то есть с храмом. В апостольский век не было возможности стоять на пороге храма. Собрания были тайные. Теперь же все возможно.

<sup>616</sup> Иоанн Дамаскин, преподобный, *Точное изложение православной веры*. Изд. Братство свт. Алексия, 1992, с. 294-295, далее – Иоанн Дамаскин, *Точное изложение*.

<sup>617</sup> Цит. по Клеман, *Истоки*, с. 119.

<sup>618</sup> Типикон (Устав Лавры Саввы Освященного) требует обязательного семидневного поста перед Причастием. См. *Типикон*, С.Пб, 1992, с. 85. В этом случае о причащении на каждой воскресной литургии не может быть и речи.

Увы, византийская традиция, унаследованная Русской Церковью, привела к такому результату, когда в XVIII-XIX столетиях большая часть паствы в России причащалась и исповедовалась всего единожды в год – Великим Постом. «Есть что-то духовно страшное в том, с какой легкостью и без малейшего упрека совести епископы, священники, миряне и, пожалуй, в особенности те, кто претендует на духовную опытность, принимают и отстаивают как традиционную и бесспорную ту современную ситуацию с таинствами, при которой член Церкви может считать себя пребывающим «в нормальном состоянии», если в течение пятидесяти одной недели не приступает к Чаше из-за своего недостойнства, а затем, на пятьдесят второй, после исполнения некоторых правил, пройдя через пятиминутную исповедь и получив отпущение грехов, вдруг становится «достойным», чтобы вслед за Причащением вновь немедленно возвратиться к своему «недостойнству», – так жестко характеризует протопресвитер Александр Шмеман эту традицию и ее сторонников.<sup>619</sup>

На первый взгляд, по своей форме и в раннехристианской традиции, и в византийской Покаяние разрешает допуск к участию в Евхаристии. Но в ранней Церкви Покаяние существует только для тяжких грехов, из-за которых человек отлучается от Церкви, от участия в Евхаристии. В позднюю византийскую эпоху это Таинство уже является не актом восстановления отпавшего члена, а всего лишь духовной лечебницей, которой также доверяется выбор достойного для участия в Евхаристии. Причем это участие уже

<sup>619</sup> Шмеман, *Святая святым*, с. 42. Приглашение к Причастию – «Святая Святым!» и ответ общины: «Един Свят, Един Господь Иисус Христос!» – по словам прот. Александра Шмемана (см. там же) закрывает все человеческие размышления о достоинстве. Никакого достоинства, никакой святости у человечества нет, кроме святости Самого Иисуса Христа. «Да испытывает же себя человек, и таким образом, пусть ест от Хлеба сего и пьет из Чаши сей. Ибо, кто ест и пьет не достойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем» (1 Кор. 11:28-29). Эти слова апостола Павла являются главным аргументом идеологов византийской традиции о достойном подходе к Причастию. Но в то время, когда апостол писал эти слова, все члены Церкви причащались за каждой литургией!



выглядит не как участие в церковном собрании народа Божьего, а как получение индивидуальной благодати. Кроме того, в рамках византийской литургической традиции возможно участие в Евхаристии без Причастия: молитвой, пением, чтением, слушанием пения и чтения.<sup>620</sup>

Единственным исключением из общих правил в Русской Церкви остается причащение самих священников, которые обязаны принимать Святые Тайны на каждой Литургии, однако предварительная Исповедь для клириков не обязательна. Даже если иерей во время службы признает себя тяжким грешником, он обязан завершить Литургию и только потом идти на Исповедь.<sup>621</sup> И вновь противоречие с тем, что говорит святитель Иоанн Златоуст: «Но есть случаи, когда священник не отличается от подначального, например, когда нужно причащаться Святых Таин. Мы все одинаково удостоиваемся их, не так, как в Ветхом Завете, где иное вкушал священник, иное народ и где не позволено было народу приобщаться того, чего приобщался священник, людям запрещалось соучаствовать в том, что было для священников. Ныне не так – но всем предлагается одно Тело и одна Чаша...».<sup>622</sup>

В день главного христианского праздника Пасхи с очевидностью можно наблюдать, сколь искаженную форму приняло церковное сознание вследствие этой традиции. По-прежнему, и уже в XXI веке, в Светлое Христово Воскресение в ряде приходов и даже целых епархий Русской Православной Церкви никто не причащается. Вот мнение Тихона (Емельянова), архиепископа Новосибирского, кото-

---

<sup>620</sup> «От частого слушания литургии с сердечным сокрушением верующие незаметно изменяются к лучшему, склоняются и привлекаются к деятельной любви и живому участию в жизни и судьбе окружающих их людей». Вениамин (Милов), епископ, *Чтение по литургическому богословию*. Киев, «Дух и литера», 1999, с. 111-112.

<sup>621</sup> *Учительное известие, Служебник*. Изд. Московская Патриархия, 1991, с.491. Так, протоиерей Сергей Булгаков считал, что «для священнослужителей в самом рукоположении подается сила и власть причащения на каждой литургии без предварительного покаяния», – журнал *Путь*, № 19, 1929, Булгаков Сергей, протоиерей, статья *К вопросу о дисциплине покаяния и причащения*, с. 72.

<sup>622</sup> Иоанн Златоуст, святитель, *Беседы на II Послание Коринфянам (18з)*, цит. по Шмеман, *Святая святым*, с. 33.

рый пишет о практике Причастия на Пасху в своей епархии: «В Вознесенском кафедральном соборе на Пасху мирян не причащают, только детей. Это – древняя русская традиция – мирянам воздерживаться от причастия в пасхальную ночь. Церковные люди, которые стремятся к духовной жизни, знают, что причащаться можно было весь Великий Пост, а на Пасху православные разговляются. Те же, кто стремится причащаться на Пасху – как правило, люди, не имеющие смирения. Они хотят быть выше в духовной жизни, чем есть на самом деле. Мало того, кое-где уже в моду входит обязательно причащаться на Пасху, дескать, особая благодать, причаститься в этот день!».<sup>623</sup> Другой архиепископ Екатеринбургский Викентий на вопрос газеты «Церковный вестник» о случаях отказа верующим в Причастии на Пасху излагает другое мнение: «К сожалению, у нас есть такая беда. На Пасху, когда некоторые батюшки устают уже, они не хотели бы затягивать службу. Поэтому они ограничивают народ с причастием – кто-то младенцами, кто-то еще как-то по своему усмотрению». Однако владыка подчеркивает, что ни Святки, ни Светлая Седмица не умаляют значения достойного причастия: «Нужно принести дань любви и уважения Святыни через воздержание, пост, молитву, через приготовление себя к причастию покаянием и очищением своей души от грехов. Нужно понимать, что вы подходите к величайшему Таинству Тела и Крови Христовых. Вот такой должна быть подготовка к причащению в дни Светлой Седмицы!».<sup>624</sup> Здесь мы наблюдаем явное внутреннее противо-

<sup>623</sup> Российская газета *Церковный вестник*, № 9 (334), май 2006, далее – *Церковный Вестник*.

<sup>624</sup> *Церковный Вестник*. Там же мы находим и позицию, высказанную доктором богословия Свято-Тихоновского Университета Москвы священником Олегом Давыденковым: «Священное Предание Церкви ясно говорит о том, что на Пасху причащаться нужно и к этому должен стремиться всякий верующий человек. Однако это возможно только для тех, кто соблюдал Великий Пост, исповедался, готовился и получил благословение священника на причастие». В этой же газете приведено письмо прихожанки Натальи П. из гор. Самары. Как вопль отчаяния звучат ее слова: «После службы на мой вопрос: будут ли причащать на Светлой Седмице, священник твердо ответил, что на Светлой причащать не будут. И это при том, что проповедь на Пасхальной службе была произнесена пламенная: «Господь пришел к нам всем, царские врата отверсты, все

речие. С одной стороны, причащаться в пасхальную ночь и на Светлой неделе можно; с другой, – требование жесткой аскетики не согласуется с пасхальным ликованием.

Сегодня в Русской Церкви мы можем наблюдать интересную картину: параллельное существование нескольких практик «литургического благочестия», по образному выражению о. Александра Шмемана. Византийская практикует редкое причащение и тщательную к нему подготовку, включающую длительный пост и обязательную Исповедь. Вышеприведенные примеры и цитаты показывают, что эта литургическая традиция продолжает существовать в ряде епархий Русской Православной Церкви на территории православных стран,<sup>625</sup> а также в приходах Русской Церкви за границей (Карловацкий Синод). Литургическое возрождение, начавшееся в православии на Западе,<sup>626</sup> во многом благодаря трудам ученых Парижской школы богословия,<sup>627</sup> сделало попытку вернуться к раннехристианской традиции Причастия на каждой Евхаристии, причем сразу всей общиной, вне тесной связи с Таинством Покаяния.<sup>628</sup> По меткому замечанию Шмемана, «евхаристическое возрождение как бы обозначилось, выразившись в первую очередь в желании все большего количества мирян более частого причаще-

могут войти ко Господу, и Он всех ждет!». У нас возникает вопрос: кому открыты царские врата? И как недопущенным на причастие праздновать пасхальную радость? Получается, что Христос пришел только для священников и младенцев? Им можно всю Светлую Седмицу причащаться без поста». См. там же.

<sup>625</sup> Россия, Белоруссия, Украина.

<sup>626</sup> В первую очередь, мы имеем в виду приходы русской эмиграции в Европе и Америке вне Карловацкого Синода.

<sup>627</sup> Свято-Сергиевский Богословский Институт в Париже, яркими представителями которого в области Литургического богословия явились архимандрит Киприан (Керн), потопресвитер Николай Афанасьев, протопресвитер Александр Шмеман, протопресвитер Иоанн Мейендорф.

<sup>628</sup> Надо отметить, что на литургическое возрождение в русском православии за границей отчасти повлияло литургическое движение в Католической Церкви и молодежные движения в православных церквях Востока. См. Шмеман, *Святая Святых*, с. 36 и *Введение в Литургическое богословие*, с. 21-24.

ния». <sup>629</sup> Новая, неизвестная на Западе Православная Церковь должна была утверждаться, доказывая свою апостоличность, поэтому не случайно обращение православного богословия на Западе к истории православия, к истокам христианства, к Преданию единой Церкви, к тому апостольскому времени, в котором социальные условия существования Церкви были, согласно мнению некоторых ученых, похожи на нынешние. <sup>630</sup>

В самой России попытка вернуть традиции и устои древней Церкви была сделана еще на рубеже столетий (XIX-XX вв.) и особенно ярко проявилась в 20-е годы XX века в так называемом «обновленчестве». Попытка явно неудачная и трагическая, поскольку это движение стало политическим оружием в руках богоборческой власти, стремившейся расколоть Церковь изнутри.

---

<sup>629</sup> Шмеман Александр, потопресвитер, *Евхаристия. Таинство Царства*. Москва, «Паломник», 1992, с. 297, далее – Шмеман, *Евхаристия*. Немецкий лютеранский богослов, профессор, пастор Карл Христиан Фельми (заведующий кафедрой Истории и богословия христианского Востока в Университете им. Фридриха-Александра в гор. Эрланген-Нюрнберг), характеризуя евхаристическое возрождение в православии, обнаружил разницу во взглядах на частое причащение у митрополита Вениамина (Федченкова) и протопресвитера Николая Афанасьева. Митрополит Вениамин (Федченков) одобряет практику частого Причастия, его не смущает индивидуальный подход к Причастию, и он даже приводит в пример ревностных верующих, желающих причащаться ежедневно и ради этого меняющих храмы, чтобы не смущать священников и других прихожан. См. митр. Вениамин (Федченков), *О богослужении в Православной Церкви*. «Отчий дом», Москва, 1999, с. 73, далее – Вениамин (Федченков), *О богослужении*. Такой взгляд не удовлетворяет протопресв. Николая Афанасьева, который «стремился вернуться к исконному церковному пониманию Причастия, а не просто к более частому принятию Святых Даров». Афанасьев подчеркивал, что Таинство Евхаристии есть Таинство Церкви и его следует понимать экклезиально, а не индивидуалистически. Он акцентировал внимание на соборном Причастии всех участвующих в Евхаристии, как было это в ранней Церкви. См. Фельми Карл Христиан, *Введение в современное православное богословие*. Изд. Отдел религиозного образования Московского Патриархата, 1999, с. 176.

<sup>630</sup> «Выработанные в первые века подходы образуют Предание Единой Церкви. Они гораздо более соответствуют нашей духовной ситуации нежели те, что преобладали во времена господства христианства», – Клеман, *Истоки*, с. 121-122.

На знаменитом поместном Соборе Русской Православной Церкви 1917-1918 годов рассматривался вопрос об изменении исповедной практики. Речь шла о легализации практики Общей Исповеди. Именно в этом контексте был поставлен вопрос о возможности реформы, на чем настаивали делегаты от Рязанской, Рижской, Енисейской, Архангельской, Пермской, Полтавской епархий. Вот что писал епископ Полтавский Иоанн (Смирнов): «Совершение одиночной Исповеди и с полным благовниманием к кающемуся является совсем невозможным у нас перед днями храмовыми и великими праздниками... В сих случаях Исповедь производится по пяти и по десяти человек за один раз. Не благуместнее было бы во всех таких случаях допустить Общую Исповедь, какую совершал у себя известный Кронштадтский пастырь отец Иоанн?». <sup>631</sup> Всем известно, что праведный Иоанн Кронштадтский практиковал Общую Исповедь при большом стечении богомольцев, но эта Исповедь не была простым чтением разрешительной молитвы для них. Когда отец Иоанн призывал людей каяться, то Кронштадтский собор наполнялся воплями, рыданиями и покаянными криками людей, которые выкрикивали свои грехи, никого не стыдясь. Эта Общая Исповедь была на самом деле Публичным Покаянием. А инициаторы реформ на Поместном Соборе 1918 года не предлагали утверждать Публичное Покаяние. В руках вдохновенного пастыря отца Иоанна Исповедь в Кронштадтском соборе превращалась в могучее орудие Покаяния, тогда как другие священники практиковали лишь чтение разрешительной молитвы для группы прихожан. В 1918 году Собор не принял предложенную реформу, активными противниками которой выступили архиепископ Евлогий (Георгиевский), епископ Андрей (Ухтомский), И.А. Карабинов, А.В. Авдиев, Г.И. Булгаков. <sup>632</sup> Но впоследствии, в течение богоборческого периода, неоднократно на территории СССР священники практиковали Общую Исповедь. Заключалась она в следующем: священник прочитывал молитвы перед Исповедью, после чего иногда следовало чтение знаменитого поновления святителя

<sup>631</sup> См. Балашов, *На пути к литургическому возрождению*, с. 390.

<sup>632</sup> Там же, с. 392.

Игнатия (Брянчанинова), а затем священник призывал людей каяться в сердце и называть свои имена, а сам в это время читал разрешительную молитву для всех исповедников сразу, подняв над головами исповедников епитрахиль. Некоторые пастыри приглашали людей подходить к ним по одному, но только для того, чтобы прочитать разрешительную молитву. Вторая попытка активного утверждения в Церкви раннехристианской традиции была предпринята в 90-е годы XX столетия. Наиболее ярким примером стала церковная группа священника Георгия Кочеткова. Сегодня эта группа существует обособленно, и ее начинания не поддерживаются епископатом на канонической территории Русской Церкви.

Тем не менее, в настоящее время мы можем наблюдать конфликт традиций и исторических условий, конфликт практики литургического благочестия и социальных запросов Церкви. В ряде приходов и епархий Русской Церкви утвердилась практика частого причащения (особенно в Московской Епархии), однако сам подход не изменился: по-прежнему Причастие воспринимается как индивидуальное получение благодати. На наших глазах происходит формирование нового литургического благочестия, где поощряется частое Причастие, но с обязательной предваряющей Исповедью. Этот подход – по мнению ректора Свято-Тихоновского Богословского Университета Москвы протоиерея Владимира Воробьева – небывалое в истории Русской Церкви явление: «Мы решили часто причащать и не можем отказаться от усвоенной в России нормы перед каждым Причастием исповедовать. Отсюда возникло совершенно новое явление: частая Исповедь. Этого, практически, в истории никогда не было. К сожалению, она приводит к профанации Исповеди. Человек не может часто исповедоваться, потому что если он живет нормальной церковной жизнью, то частая его Исповедь не может быть той Исповедью, которая называется вторым Крещением. Не может быть соединения с Церковью, если человек не отделялся. Сам смысл этого Таинства меняется, и возникает путаница... Нужно найти выход. И выход виден только один. Не имея возможности отменить Исповедь перед Причастием, мы должны сохранить разрешительную молитву. Просить каяться в со-

деянных грехах, но не смешивать это с подробной Исповедью». <sup>633</sup> Осознавая нелепость и парадоксальность ситуации, сложившейся в Русской Церкви, связанную с обязательной Исповедью при частом Принятии Святых Таин, опытный пастырь ищет выход из этого положения, но разве предлагаемое им решение упраздняет возмущающую самого автора профанацию Таинства?

Тенденция, которая наметилась в православных приходах на Западе, формирует еще одну практику литургического благочестия – частое Причащение без Исповеди. Причем Исповедь здесь вообще не связана с Причастием и может совершаться раз в год, а некоторые прихожане пренебрегают и этим. В отношении же Причастия сохраняется индивидуальный подход. Прихожане по-прежнему стремятся в храм, чтобы получать благодать как можно чаще, и каждый определяет ритм Причастия сообразно с его духовными потребностями и образом жизни, то есть возможностью посетить церковь. <sup>634</sup>

Литургическое направление, в котором сегодня движется православие на Западе, очень ярко характеризует епископ Каллист (Уэр): «...каким образом мы представляем Православие на современном Западе. Существует тенденция обращать внимание лишь на один аспект. Мы говорим о славе Божественного света в Преображении Христа, о чувстве победы Воскресения в пасхальную ночь; мы говорим о радости Царства, о духовной красоте икон, о Божественной литургии как на небе, так и на земле. И мы правы, подчеркивая эти аспекты. Но давайте постараемся не быть односторонними... Мы не должны забывать слов: «Крестом радость явилась всему миру» (Воскресная Утренняя). Преображение космоса может происходить только через самоотречение, воздержание и пост». <sup>635</sup> Еще более резко высказывается об этой традиции протоиерей Владимир Воробьев:

---

<sup>633</sup> Воробьев Владимир, протоиерей, статья *Частая исповедь. Путь покаяния*, с. 166-167.

<sup>634</sup> Подобная ситуация существует и в греческих и арабских церквях. На эту практику ссылался Вениамин (Федченков). См. Вениамин (Федченков), *О богослужении*, с. 73.

<sup>635</sup> Каллист (Уэр), епископ, статья *Православный опыт Покаяния, Путь Покаяния*, с. 212-213.

«Есть такой подход – отменить Исповедь, причащать без Исповеди. На Западе именно так делают, во Франции, в Америке. Люди исповедуются раз в год или раз в пост, а остальное время причащаются без Исповеди. Там попытались вернуться к древней норме... Получилось только хуже, потому что люди перестали исповедоваться вообще... Оказалось, что вернуться к первым векам христианства механически невозможно».<sup>636</sup> Действительно, возрождение раннехристианской литургической традиции только по форме, в литургических действиях во время совершения Таинства, рискует породить иную крайность. Протопресвитеры Афанасьев, Шмеман, Мейендорф и др. своими исследованиями и творческими изысканиями способствовали осознанию православной паствой необходимости возрождения не только формы совершения Таинства, но и подлинного понимания его содержания и, что гораздо более важно, необходимости восстановления эсхатологического сознания в Церкви.<sup>637</sup>

«Наша проповедь должна, конечно, включать в себя глубокую христианскую критику секуляризма, в котором мы живем, мировоззрение, которым мы, сами того не зная, питаемся и дышим. Христиане призваны всегда бороться с идо-

<sup>636</sup> Воробьев Владимир, протоиерей, статья *Частая исповедь. Путь покаяния*, с. 165.

<sup>637</sup> Без понимания эсхатологической природы Церкви и чтение молитв вслух, и соборное Причащение, и открытые Царские врата, и соборное «Аминь» – не более, чем иллюстрация, новая мистерия, изображающая жизнь первых христианских общин.

Если предложить православным общинам Европы и Америки, пытающимся строить литургическую жизнь приходов по примеру раннехристианских общин, следовать не только форме, но и содержанию жизни христиан апостольского времени, особенно в области Таинства Покаяния, им придется закрыть свои приходы по причине отсутствия паствы. Ни женщины, делающие аборт, ни соучастники этих преступлений (мужья, родственники и проч.), ни разведенные, ни многоженцы, ни молодежь, живущая в блуде с 15 лет не могли быть членами Церкви в апостольский век. Они, безусловно, подверглись бы отлучению. Приходится констатировать, что нынешние поколения христиан живут по законам секуляризованного общества, и в то же время эти же люди являются активными членами общин. Понимание Евхаристии-Жертвы не уმაлялось в апостольский век. Первые христиане каждый день ожидали Христа и готовы были отдать свои жизни во Имя Его. Сама их жизнь была жертвенным служением в условиях гонений.



лами, а их нынче так много: «материализм», «удача», «успех» и т.д.», – пишет протопресв. Александр Шмеман.<sup>638</sup> Далее отец Александр продолжает свою мысль, но теперь относит ее к самой Церкви: «Сама религия приняла секулярную «логику» и в этом принятии не видит, не ощущает не только никакого падения, но даже и никакой “проблемы”». <sup>639</sup> Устраняя Частую Исповедь как формальную, отец Александр включает Таинство Покаяния в общее приготовление к Причастию. Это приготовление он видит во всей полноте: «Вся жизнь Церкви всегда была именно этим *приготовлением*: что все ее правила – духовные и литургические, покаянные и дисциплинарные – в действительности имеют своей целью помочь нам в устройении нашей жизни, как постоянного приготовления не только к Причастию, но, в конечном счете, к тому, к чему оно само готовится нас, – к радости и полноте «невечерняго дня» вечного Божественного Царствия». <sup>640</sup>

---

<sup>638</sup> Шмеман, *Святая святым*, с. 86.

<sup>639</sup> Шмеман, *Дневники*, с. 156.

<sup>640</sup> Шмеман, *Святая святым*, с. 55.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Система духовничества в Русской Церкви, расцвет которой пришелся на XV-XVI века, более не восстанавливалась в русской истории и не имела аналогов в истории других православных церквей. В этом смысле она уникальна. Но она не возникла на пустом месте, в отрыве от истории Церкви и эволюции Таинства Покаяния. Проповедь Христа о Покаянии показывает нам, что оно является необходимым условием вхождения человека в Царство Божие. Наше вступление в Царство Божие начинается с Крещальной купели. Не только исповедание веры, но и Покаяние, как изменение образа жизни, отречение от всех дел тьмы, является условием и важной составной частью Таинства Крещения. Без Покаяния и отречения от сатаны вступить в Церковь невозможно. Обратного Крещению действия не бывает. Даже если человек сознательно отрекается от веры, он имеет шанс вновь вернуться в Церковь. Выходя из Церкви через грех и отступничество, он возвращается через Покаяние. Покаяние, как возвращение в Церковь, – вот главное содержание этого Таинства в апостольский век. Церковь апостольского века и последующих столетий мучеников жила эсхатологическим духом и мыслила Покаяние возможным после Крещения лишь единожды. Это Покаяние воспринималось почти как второе Крещение. Кающийся грешник отлучался от Церкви, от участия в Евхаристической Трапезе. И его Покаяние, которое принимала Церковь, было, по сути, возвращением в общину. Покаяние назначалось за вероотступничество (идолопоклонство), убийство и прелюбодеяние. Таинство воспринималось и самой Церковью как восстановление ее полноты посредством возвращения отпавшего члена. Покаяние было публичным и сохраняло свой публичный характер довольно длительное время. В некоторых восточных церквях устанавливается целая дисциплина

Публичного Покаяния с особой классификацией: купностоящих, слушающих, плачущих и припадающих. Покаяние остается публичным, но уже с IV столетия в некоторых церквах епископы позволяют принимать Исповедь пресвитерам. Тайной Исповеди в ту эпоху не существовало, и Публичной Исповеди за греховные мысли и мелкие прегрешения не требовалось. Но это не отменяло Покаяние, выражаемое в иной форме. Предлагалось оплакивание грехов и оказание милосердия ближнему.

С возникновением монашества появляется особый вид Покаяния перед опытным монахом-старцем. И Публичное Покаяние перед епископом, и откровение помыслов перед старцем существуют в Церкви параллельно очень длительное время. Публичная Исповедь теряет свое значение, а монашеская, напротив, привлекает к себе мирян. Характерная черта этой Исповеди состояла в том, что наставник или старец по отношению к ученику или исповеднику становится в положение духовного отца. Он не просто принимает Исповедь, но наставляет молодого монаха в духовной жизни и ведет его к спасению. Он как бы духовно рождает его. Ответственность за духовных детей воспринимается старцами как главное их служение перед Богом. Ученик или духовное чадо перенимает духовный опыт своего наставника и становится наследником его духовных дарований. Конечно, старчество в такой форме не приобрело повсеместного характера, но понятие духовник и духовный отец переходит из монастыря в категорию общецерковную, и священник, исповедующий людей, является для них духовником по образцу духовника монастырского. Этому способствовало то обстоятельство, при котором представители монашества постепенно стали занимать епископские кафедры. Окончательное утверждение Тайной Исповеди в Церкви происходит в эпоху иконоборчества (VIII-IX вв.). В этот исторический период авторитет монашества стремительно возрос благодаря борьбе монахов с иконоборческой ересью. Именно с победой над иконоборчеством иеромонахам присваивается право исповедовать, причем с выдачей особых грамот опытнейшим из них.

*Основной вывод, который можно сделать, обзревая эту эпоху, состоит в том, что Покаяние теряет не про-*

*сто свою публичность, но оно более не является Таинством, исключительно посредством которого отлученный христианин возвращается в Церковь. Монашество наполнило Таинство Покаяния новым содержанием, которое аскетическая литература назвала духовной лечебницей.*

Духовную лечебницу и практику Исповеди перед духовником-иеромонахом получили церкви южных славян от Византии, а затем переняла молодая Церковь Киевской Руси. На Русь пришла уже готовая покаянная дисциплина, включившая особенности южнославянских церквей. Русская Церковь также восприняла от греческого Востока традицию старчества, которая своим ярким примером взаимоотношений старца и ученика влияла на всю духовническую дисциплину в целом. Для более активной проповеди на землях восточных славян греки привлекали болгарское духовенство. С приходом болгар в Русскую Церковь утверждается практика, отличная от греческой и подобная практике южнославянских церквей, где принимать Исповедь дозволяется не только иеромонахам, но и белым священникам. У восточных славян это отличие объясняется малым числом монастырей и обширностью территорий Киевской Руси с трудными климатическими условиями.

В русской исторической науке остается невыясненным вопрос: когда возникла и как долго существовала в Русской Церкви практика поставления духовника с выдачей особой грамоты от епископа? Ясно одно, что, подобно греческой церковной практике, эта грамота имела свое место в русской традиции, поскольку сведения о ней до сих пор находятся в современных требниках. Греческие духовники поставлялись епископами на особые территориальные округа. Свидетельства об окружных духовниках в Русской Церкви историками не обнаружены. Очевидно, что к XV веку право исповедовать давалось всем священникам с момента их рукоположения. Житийная литература оставила нам информацию о знаменитых подвижниках, многие из которых были монастырскими духовниками и распространяли свое духовное влияние на приходящих к ним мирян. Между тем, в XV и XVI веках главными духовниками народа были приходские священники. В этом уникальность русской покаянной дисциплины того времени. Несмотря на то, что летописи не

оставили нам ярких свидетельств святости среди белого духовенства, роль приходского женатого духовенства нельзя приуменьшать.

Система духовничества в Русской Церкви имела свободу выбора: христианин выбирал себе духовника по собственному желанию и заручившись согласием последнего. Так и священник имел право согласиться или отказаться стать чьим-либо духовником. Этот выбор осуществлялся в полной мере в городах и крупных селах, где были многоштатные приходы или несколько церквей. Ни церковная, ни государственная власть не вмешивались и не ограничивали духовников и мирян в этом свободном выборе. Духовники образовывали покаянные семьи, члены которых приходили к ним на Исповедь и для участия в церковных таинствах и обрядах. Жизнь покаянной семьи охватывала и быт, духовник участвовал во всех радостных и горестных событиях своих духовных чад, в свою очередь духовные чада материально содержали своего духовного отца.

Архиерейская власть не вторгалась в организацию покаянной семьи, всецело доверяя в этом вопросе духовникам. Более того, архиереи использовали систему духовничества в качестве «семинарии на местах», опираясь на духовников в подготовке кадров духовенства. Духовники воспитывали кандидатов в священный сан и представляли их епископу. Они брали на себя поручительство не только за эту подготовку, но и после их рукоположения сохраняли над молодыми священниками духовное руководство. Таким образом, епископат использовал духовническую систему как один из важнейших принципов управления Церковью.

Греческие и болгарские священники принесли с собой на Русь исповедные чины, в основе которых лежал исповедный чин под именем патриарха Иоанна Постника. Однако Русская Церковь не удовлетворилась переводами греческих оригиналов. В течение нескольких столетий духовники проявляли усердное литургическое творчество. В результате, к XVI веку Русская Церковь имела уже многообразие исповедных чинов. При обзоре этих памятников мы можем сделать главный вывод: *в XV-XVI столетиях, еще не затронутых схоластическим богословием, Церковь Московской Руси сохраняет подлинное представление о Таинстве.*

*Таинство совершает Бог. Роль же священника состоит в том, чтобы совершить эпиклезу, то есть призвать Святой Дух для совершения Таинства Покаяния, что отражено в разрешительных молитвах.*

В XV-XVI веках чинопоследования Исповеди включают вопросные статьи, поновления и поучения, которые обозначали нравственные ориентиры и способствовали осознанному подходу к Таинству Покаяния. Эти статьи русские составители адаптируют к различным социальным группам и сословиям. Такая подробная классификация также является продуктом творчества русских духовников. Кроме прямого назначения, исповедные поучения русских архиереев и безымянных авторов помещаются в монастырские библиотеки наряду с другими литературными произведениями своего времени. К XVI столетию исповедные тексты (поучения, вопросные статьи и поновления) становятся достоянием народной культуры и во многом определяют ее.

В духовнической практике священники пользовались «наложением епитимии», без которой не мыслилось прощение греха. Греческие епитимийные номоканоны получили на Руси распространение в нескольких редакциях, дополненных особенностями русского быта, миссионерского служения и борьбы с язычеством.

При всей своей стройности и высокой ответственности духовников за своих чад покаянная дисциплина XV-XVI столетий имела свои изъяны. Раннее упразднение повелительных грамот от епископа, наделяющих священников правом духовного руководства, привело к тому, что все духовенство получило возможность исповедовать без учета опыта и харизмы. Вопросные статьи, как правило, составлялись на основе Десяти заповедей Моисея. Этот факт усиливал преобладание «буквы» и обрядового элемента в христианском сознании, что явилось одной из причин раскола в Русской Церкви XVII столетия. Потаковничество – еще одно отрицательное явление рассматриваемого нами периода. Духовники-потаковники за мзду (плату) отпускали грехи, не назначали епитимии, венчали четвертым браком и прочее.

Закат системы русского духовничества происходит по трем причинам: влияние западной схоластики, упразднение литургического многообразия с появлением книгопечата-

ния и деспотическое вмешательство государственной власти.

К концу XVII столетия в Церкви утверждается единый исповедный чин, составленный на основе Требника Петра Могилы. Юго-западная митрополия, в своем богословии претерпевшая католическое влияние, привносит юридический подход к Исповеди, который перенимается и усваивается в православии.

На протяжении XVIII века, вследствие петровских реформ, происходит разгром духовнической дисциплины Русской Церкви. Исповедь становится строго обязательной без права выбора духовника для верующих и духовных чад для священника. В Русскую Церковь государственной властью вводится чудовищная по своей сути система штрафов за неявку в установленные сроки верующих и духовенства на Исповедь.

Важно отметить, что, изменив свое содержание и превратившись в духовную лечебницу в монастыре, Покаяние занимает другое место в эkkлезиологическом измерении. В ранней Церкви оно возвращало отпадших грешников в Евхаристическую общину, то есть возвращало их к Евхаристической Чаше. Изменение литургической традиции, произошедшее после IV столетия, стало возможным с учетом изменений исповедальной практики. Публичное Покаяние еще сохраняло свое значение для тяжких грешников и отступников, которых отлучали от Церкви. Монашеская, несакраментальная Исповедь, на первый взгляд, казалось, не имела связи с Евхаристией, но именно аскетический монашеский подход формирует новую литургическую традицию, где Причастие приобретает преимущественно индивидуальный характер. Оно уже не есть обязательный признак членства в Церкви. Постепенно Исповедь становится необходимым условием, катализатором, отсеивающим недостойных. Именно такую литургическую традицию и такой подход к Причастию через Исповедь получила Русская Церковь. В XV-XVI веках русское литургическое благочестие приобретает суровый характер. Система длительных епитимийных правил, исполняемых иногда в течение нескольких лет, отлучала людей от Причастия. В последующую синодальную эпоху, когда государственная Церковь ввела Испо-

ведь и Причастие как обязательную ежегодную повинность, русские люди исповедовались раз в год и столь же «часто» причащались.

Трагический и бурный XX век возвел Русскую Церковь на свою Голгофу и в то же время дал ей возможность освободиться от многих ложных стереотипов прошлого. Мы являемся свидетелями смены литургических традиций. Византийская традиция, которая утверждает жесткие аскетические нормы (длительное говение, редкое Причастие и связанная с ним редкая Исповедь), все более теряет свою привлекательность и влияние. Сперва на Западе (в эмиграции и церквах русского происхождения), а затем и в самой России началось литургическое возрождение, которое обозначилось желанием прихожан более часто причащаться. Духовенство и миряне, воодушевленные трудами богословов Парижской школы Свято-Сергиевского Института, пытаются возродить раннехристианский подход к Причастию – причащение всей общины на каждой литургии и несвязанная с причащением редкая Исповедь.

Сегодня можно наблюдать две крайности в процессе литургического возрождения. В ряде епархий Русской Церкви поощряется частое причащение, которое происходит в обязательной связи с Исповедью, что породило два негативных явления: младостарчество и профанация Таинства Покаяния. Другая крайность существует в приходах русского происхождения или русской традиции в Америке и в Европе – Исповедь вовсе не связана с Таинством Евхаристии и практикуется чрезвычайно редко. Такая ситуация имеет печальное следствие – люди, совершающие смертные грехи, спокойно причащаются и являются членами Евхаристической общины на протяжении многих лет, не исповедуясь вовсе.

Поместный Собор Русской Церкви 1917-1918 годов до сего дня остается тем маяком, который должен определять направление церковной жизни во всех ее областях. Обычно и в России, и за ее пределами принято ссылаться на постановления этого Собора в области церковного управления. В Московской Патриархии делают акцент на восстановление Патриаршества. В церквах русской традиции за пределами России ценятся и соблюдаются принципы демократического управления Церковью посредством расширенного участия



мирян в этом управлении. За расстановкой акцентов на административные реформы теряются другие весьма важные вопросы церковной жизни, поставленные на Соборе 1918 года. Если эти вопросы не нашли окончательного решения в постановлениях Собора, ничто не мешает Церкви сегодня вернуться к обсуждению обозначенных проблем: литургических, пастырских, экклезиологических.

*Молитву со словами «я недостойный иерей властью Его мне данную прощаю и разрешаю ты от всех грехов твоих...» необходимо удалить из чина Исповеди. Молитву «Господи Боже наш, Петрови и блуднице...» из чина Причастия больного – вернуть на прежнее место в исповедном чине. Другую молитву «Господи Боже спасения рабов Твоих...», где говорится о соединении с Церковью, следует оставить в чине, но с указанием: читать ее для тяжких грешников, отступивших от Церкви. Хорошо, если современные пастыри получают новые настольные книги, адаптированные к сегодняшнему дню. В самом же чинопоследовании Исповеди статьи с вопросами к исповеднику и наставлениями духовнику безнадежно устарели. Их надо либо удалить из чина, либо переработать.*

Вторая по актуальности проблема – соотношение Таинства Исповеди и Причастия. Эту проблему необходимо открыто обсуждать в Церкви. Очевидно, что этот вопрос решается в различных церквях, епархиях и даже в отдельных приходах по-разному, зачастую диаметрально противоположно.

Наиболее сложным и трудным вопросом пастырства остается духовничество. Стоит ли возрождать его в той или иной форме? Очевидно, что система, созданная в России до XVII века, не может быть спроецирована в сегодняшний день. Как мы могли убедиться, эта система имела и «плюсы» и «минусы». Но стоит ли вообще отказываться от понятия духовник или духовный отец только из-за опасности младостарчества? Возможно, в этом вопросе могут помочь те самые повелительные грамоты от епископа, которые были упразднены в Русской Церкви. Создание системы окружных духовников, обслуживающих несколько приходов, видится бессмысленным. Тем не менее, и в синодальный период, и в нынешнее время в Русской Церкви сохранились должности

официальных духовников: духовник монастыря, духовники епархии. Как правило, их обязанность быть духовниками клира, то есть духовенства и монашествующих. Отчасти эти должности перекликаются с должностями окружающих духовников у греков. Повелительная грамота давала право духовенству исповедовать, однако, как уже было сказано выше, Антиохийский Патриарх Феодор Вальсамон настаивал на том, что право исповедовать дается каждому священнику с его рукоположением и оно связано именно с даром священства, а не монашества. Дело в том, что повелительные грамоты определяли не только право Исповеди, но и право на духовное отцовство.

Вслед за архимандритом Киприаном (Керном) профессор протоиерей Николай Озолин предлагает обратиться к сравнительной пасторологии и подробнее рассмотреть практику других поместных церквей вселенского православия в разных местах.<sup>641</sup> Отец Николай указывает на «Последование, егда творит архиерей духовника» из греческого Евхология и надеется, «что найдутся ответственные и просвещенные иерархи, пекущиеся о благе вверенного им словесного стада, готовые взяться за постепенное восстановление мудрой практики особого «поставления в духовника» – чина, совершаемого правящим архиереем над священником, обладающим даром духоносного пастырства, – традиции, общепринятой в старину на Руси и по сей день практикуемой на православном Востоке».<sup>642</sup> Если возрождение духовничества во всей Церкви и для всей паствы видится весьма проблематичным, то, как минимум, надо стремиться, чтобы клир (дьяконы, священники, епископы) и монашествующие имели духовников.<sup>643</sup> *В этом контексте можно вернуться к практике XV-XVI столетий, когда за кандидатов во священный сан поручались их духовники и несли за них ответ*

<sup>641</sup> См. Озолин Николай, протоиерей, профессор, доклад *Таинство Покаяния – три симптома глубокого кризиса*. Материалы кафедры Пастырского богословия, Свято-Сергиевский Богословский Институт, Париж, 2007, далее – Озолин, *Таинство Покаяния*.

<sup>642</sup> Озолин, *Таинство Покаяния*, с. 8.

<sup>643</sup> Желательно, чтобы и весь причт (певчие, чтецы, иподьяконы, алтарники, звонари и все те, кто трудятся в церквах и церковных учреждениях) также имел духовников.

как до рукоположения, так и после него. Не только диплом семинарии должен определять готовность человека к рукоположению, но и духовник ставленника. В этом смысле видится порочной практика обязательной ежегодной Исповеди перед официальными духовниками епархии. Также и ставленническая Исповедь перед официальным духовником епархии носит формальный характер. Каким бы опытным и уважаемым ни был этот духовник, избранный на должность официального духовника, не зная жизни кандидата, по одной только Исповеди он не может определить готовность или неготовность принять им священство. Как правило, такая Исповедь перед официальным духовником, или благочинным, или секретарем епархии сводится к выяснению наличия канонических препятствий для рукоположения. В случае их отсутствия – ставленнику дается разрешение на рукоположение.

Древняя духовническая дисциплина окажет нам неоценимую услугу, если мы, как в старину, вернемся к той норме, когда каждый дьякон, священник и даже епископ были обязаны иметь духовника, обязаны не канонически, а нравственно. Епископ же в своем управлении Церковью в подборе кандидатов на священный сан, несомненно, будет иметь опору в духовничестве.

Что касается епископата Церкви, его сегодняшнее положение таково, что многие архиереи отстранились от совершения Таинства Покаяния.<sup>644</sup> Исповедь паствы они не принимают, а прибегают ли сами епископы к спасительному Покаянию – остается загадкой.

Усиление административной роли епископата в Церкви отдаляет его от литургической жизни во всей ее полноте. Этот процесс начался в IV веке, и сегодня мы видим, что архиереи совершают только два таинства – Евхаристию и рукоположение во священный сан. Однако и Публичное Покаяние, и сам факт совершения этого Таинства еписко-

<sup>644</sup> Еще в XV в. блаженный Симеон Солунский указывал: «И большую часть вин, каковы: отречение от веры, грех убийства, падение лиц священных, должно представлять на суждение епископа; сколько и разных других грехов ускользает от ведения выслушивающих их! – и все надобно делать с согласия епископа: потому что это – дело собственно епископа». Симеон блаженный, *Сочинения*, с. 312.

пом, сохраняются в Церкви в особых случаях. Такое Покаяние совершается над еретиками, раскольниками и тяжкими грешниками (преступниками), которые через Покаяние возвращаются в Церковь. Церковь отлучает еретиков, и это отлучение, естественно, становится публичным. Поэтому само их Покаяние и возвращение в Церковь также публично.<sup>645</sup> Разумеется, никакой духовник единолично не может совершить отлучения. Так, например, из сравнительно недавней истории мы знаем, что священномученик Патриарх Тихон (Белавин) лично председательствовал во время Публичного Покаяния епископов и священников, которые возвращались из обновленческого раскола.

Покаяние в древней Церкви, которое было публичным, назначалось за отступничество от веры (идолопоклонничество), убийство и прелюбодеяние. Сегодня существует форма запрета священнослужителя в служении, если он совершает (вольно или невольно) один из этих грехов.<sup>646</sup> Разумеется, любое прещение становится известным пастве и выход из состояния прещения совершается через Покаяние, причем оглашается указ епископа о восстановлении клирика. Здесь не воспроизводится форма древнего Публичного Покаяния, но, по сути, оно таковым является. Было бы целесообразным тот же подход применить и ко всей пастве в тех случаях, когда совершенный христианином тяжкий грех известен Церкви. В этом случае Покаяния не может быть тайным, ибо должно следовать отлучение от Причастия, определенное епископом, и затем возвращение в Церковь, осуществляемое через покаянную дисциплину и благословение архиерея.<sup>647</sup> Вопросы Покаяния для пастыря

---

<sup>645</sup> Несмотря на исчезновение практики Публичного Покаяния к IX столетию, Константинопольский патриарх Мефодий (842-846 гг.) составил Правила о сроках и характере Публичного Покаяния для лиц, отступивших от православной веры и снова пожелавших вернуться в общение с Церковью. См. Алмазов, *Тайная Исповедь*, т. 2, с. 13.

<sup>646</sup> Запрет в служении – это первая мера, далее следует расследование поступка через различные инстанции, вплоть до церковного суда, и последующие меры – восстановление в служении или продолжение срока прещения.

<sup>647</sup> Современное секуляризованное общество вполне допускает, что человек, имеющий право на свободу совести, может выбирать, какая ре-

всегда будут самыми трудными. Протопресвитер Александр Шмеман не сомневался, что «в Таинстве Покаяния есть преемство, есть какое-то основное, глубокое *подлежащее*, то есть сама реальность, сама сущность Покаяния неотделима от сущности христианства. Христианство есть Покаяние, и потому Церковь есть Таинство Покаяния, и потому в Церкви есть Таинство Покаяния... Покаяние – тоска не по «праведности», а по Богу...». <sup>648</sup> Нам необходимо определить, каким

лигия ему подходит, а какая – нет; что он считает грехом, а что – нет. Сегодня принято даже разделять жизнь духовную и светскую. Например, подросток, приведенный в храм родителями, был послушным Церкви и даже стал алтарником, а повзрослев, отдалился от Церкви, занялся рок-музыкой и, подражая своим кумирам рок-музыкантам, увлекся буддизмом, объявил себя последователем этого учения, о чем стало известно и родителям, и батюшке, и общине. Все вместе с умилением определяют такой поступок, как «духовный поиск», в надежде, что все это не серьезно, повзрослеет и вернется в Церковь. Через некоторое время, в более зрелом возрасте, этот юноша действительно возвращается в свой храм, уже с невестой, и, как ни в чем не бывало, просит священника их повенчать. В таком случае без Покаяния «блудного сына» возвращение в Церковь невысказано. Такой «духовный поиск» не что иное, как публичное вероотступничество. В таких случаях священник не может принимать Исповедь тайно. Второй тяжкий грех – убийство. Если этот грех совершен членом общины сознательно и о нем стало известно (например, в пьяной драке жена убила мужа), или даже невольное публичное убийство, в котором человек является виновным (автомобильная авария), уместно применить покаянную дисциплину, подобную той, которую епископ применяет к клирикам. Есть еще один вид узаконенного убийства – аборт. Церковь во все времена восставала против этого тяжелого греха. Необходимо разделять три случая. Женщина на первой в своей жизни Исповеди кается в грехе аборта, совершенном много лет назад в молодости. Пастырю ясно, что она осознала и оплакивает этот грех. Второй случай – когда на Исповедь приходит женщина не прихожанка храма и кается в этом грехе. Пастырю необходимо выявить искренность и глубину ее раскаяния. Главное – привести ее к Церкви, к Богу. Третий случай – когда грех аборта совершает прихожанка храма (и такое случается). Причем, как правило, эти люди ищут различные оправдания и объяснения. Есть еще отдельная категория, это врачи (акушеры-гинекологи). Во всех приведенных примерах должны быть выработаны определенные покаянные правила (возможно, с применением Публичного Покаяния) и даны рекомендации пастырям. Третий грех – прелюбодеяние, не может рассматриваться вне связи с Таинством Брака. Можно с печалью констатировать, что святость брачных уз и семейные ценности христиане (не исключая православных) во многом утратили.

<sup>648</sup> Шмеман, *Дневники*, с. 471.

содержанием будет наполнено Таинство Покаяния сегодня? В апостольский век оно было возвращением в Церковь. В эпоху Вселенских соборов с формированием в монашеской среде Тайной Исповеди изменяется содержание Таинства, оно превращается в духовную лечебницу, что и было унаследовано Русской Церковью. Однако под влиянием западной схоластики в синодальный период происходит крен в сторону юридикализма: покаяние трактуется как суд над грешником. XX век привносит в Исповедь психотерапевтическое направление. Литургическое возрождение ставит еще больше вопросов к Исповеди – стоит ли возрождать древние нормы отлучения от Церкви или духовное отцовство по образцу древних монастырей? Можно ли возродить духовную лечебницу или оставить Покаяние только для тяжких грехов, все же остальное передать душепопечительской работе пастыря? Чтобы ответить на все эти вопросы, необходимо применить единственную меру – сотериологический подход.<sup>649</sup> В свете этого и вопросы будут звучать по-иному. Насколько спасительным для человека и Церкви могут быть опыт прошлого и предложения сегодняшнего дня? Спасет ли грешника древнее отлучение? Спасительна ли духовная лечебница для нынешних поколений христиан? В пастырстве и в Церкви не может быть ничего отвлеченного: никакой канон, никакая заповедь, никакая лечебница не могут быть самоценны без Христа, без главной цели – спасения в Боге.

---

<sup>649</sup> «Альфой и Омегой всего богословия является сотериология, то есть учение о спасении», – Озолин, *Богословие и пастырство*, с. 1 .



## БИБЛИОГРАФИЯ

### БИБЛИОГРАФИЯ К ВВЕДЕНИЮ

1. Алмазов А.А., *Тайная Исповедь в православной восточной Церкви*. Одесса, 1894, репринт, Москва, 1995, т. 1-3.
2. Глубоковский Н.Н., *Русская богословская наука*. Изд. Свято-Владимирское братство, Москва, 1992.
3. Дмитриевский А.А., *Богослужение в Русской Церкви в XVI в.* Казань, 1884.
4. *Жития и чудеса святых в Древнерусской письменности (тексты, исследования, материалы)*, сборник. ПСТБИ, Кафедра славяно-русской филологии, Москва, 2002.
5. *Златая цепь*, сборник (тексты, исследования, комментарии). ПСТБИ, Москва, 2003.
6. Илларион (Троицкий), архиепископ, священномученик, *Покаяние в Церкви и покаяние в католичестве*, сборник сочинений *Без Церкви нет спасения*. Сретенский монастырь, 1999.
7. *История России с древнейших времен до конца 17 века, научно-популярная энциклопедия*. Издательство «Астрель», Москва, 2001.
8. Клибанов А.И. *Духовная культура средневековой Руси*. Москва, 1996.
9. Ключевский В. О. *Курс русской истории*. Москва, 1957, ч. 3.
10. Корогодина М.В. *Исповедь в России в XIV-XIX вв.* Изд. «Дмитрий Буланин», С.-Петербург, 2006.
11. Крутов М.С., *Жития святых, как источник изучения Древнерусской письменности, сборник Жития и чудеса святых в Древнерусской письменности (тексты, исследования, материалы)*. СТБИ Кафедра славяно-русской филологии, Москва, 2002 .
12. Макарий (Булгаков), митрополит, *История Русской Церкви*. Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, Москва, книга 2-4, т. 1-8, 1996.
13. Мыльников А.С., *Мифологемы «Кесарь Август» и «Москва – третий Рим»*, или *Московская страница в истории европейского измерения славянского мира*, сборник *Славянский мир между Римом и Константинополем*. Изд. «Индрик», Москва, 2004.
14. Нефедов Геннадий, протоиерей, *Таинства и обряды православной Церкви*. «Паломник», Москва, 2002.
15. Павлов А.С., *Номоканон при Большом Третьяковском соборе*. СПб, 1872.
16. Пихоя Р.Г. *Церковь древней Руси*. Москва, 1974.
17. Шапов Я.Н. *Памятники церковного права IX-XIII вв. Древней Руси и славянских стран*. Свердловск, 1982.
18. Рубан Ю.И. *Как молились в Древней Руси*. Москва, 1995.
19. *Славянский мир между Римом и Константинополем*, сборник. Изд. «Индрик», Москва, 2004.
20. *Славянская энциклопедия* (составитель Богуславский В.В.). «Олма-Пресс», 2001.



21. Смирнов С.И. *Древнерусский духовник*. Москва, Синодальная типография, 1914 г., репринт, GREGG INTERNASIONAL PUBLISHERS LIMITED, ENGLAND, 1970.

22. Стефанович П.С., *Приход и приходское духовенство в России в XVI-XVII вв.* «Индрик», Москва, 2002.

23. Суворов Н.С., *К вопросу о Тайной Исповеди и духовниках в Восточной Церкви*. Ярославль, 1886.

24. Темчин С.Ю., *Этапы становления славянской гимнографии, сборник Славянский мир между Римом и Константинополем*. «Индрик», Москва, 2004.

25. Турилов А.А., *Ответы Георгия митрополита Киевского на вопросы игумена Германа – древнейшее русское «вопрошание»*, сборник *Славянский мир между Римом и Константинополем*. «Индрик», Москва, 2004.

26. Флоровский Георгий, протоиерей, *Пути русского богословия*. Париж, 1937, репринт, Вильнюс, 1991.

27. Флоря Б.Н. *Исповедные формулы о взаимоотношениях Церкви и государства в России в XVI-XVII вв.* Москва, 1992.

### **Библиография к части I**

1. Августин Ипонский блаженный, *Творения*. Библиотека отцев и учителей Церкви, т. 5, «Паломник», Москва, 1997.

2. *Арелатские проповедники V-VI вв.*, сборник. ЦБПИ, Москва, 2004.

3. Афанасий Великий, святитель, *Творения*, т. 3. Изд. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903.

4. Афанасьев Николай, протопресвитер, *Трапеза Господня*. Рига, 1992.

5. Афанасьев Николай, протопресвитер, *Вступление в Церковь*. ПСТГУ, Москва, 2004.

6. Афанасьев Николай, протопресвитер, *Церковь Духа Святого*. Рига, 1994.

7. Афанасьев Николай, протопресвитер, *Церковные соборы и их происхождение*. СФПХИ, Москва, 2003.

8. А.-Г. Hamman, *La vie quotidienne des premiers chretiens 95-197*. Перевод на русский В.Д. Балакина (1992), Москва, Молодая гвардия, 2003.

9. Барди Г., *Святой Кесарий*, сборник *Арелатские проповедники V-VI вв.* ЦБПИ, Москва, 2004.

10. Болотов В.В., *Сборник церковно-исторических трудов*, т. 3. Москва, 2001.

11. Георгий (Вагнер), архиепископ, *Происхождение Литургии Иоанна Златоуста*. Изд. «LITURGICA», Paris, 1995.

12. Дмитрий Ростовский, святитель, *Жития святых, май, книга 9-я*. Москва, Синодальная типография, 1908, репринтное издание Ковчег, Москва, 2003.

13. Дионисий Александрийский, *Творения*. Казань, 1900.

14. Евсевий Памфил, *Церковная История*. Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993.

15. Ефрем Сирин, преподобный, *Творения*, т. 3. Свято-Троицкая Сергиевская Лавра, 1912.

16. Заозерский Н.А. *Номоканон Иоанна Постника в его редакциях грузинской, греческой, славянской*. Москва, 1902.
17. Иванов Петр, *Введение в Апокалипсис*, т. 1. Москва, 1993.
18. Илларион (Алфеев), иеромонах, *Таинство веры (введение в Православное Догматическое богословие)*. «Братство святителя Тихона», Москва-Клин, 1996.
19. Иоанн Дамаскин, преподобный, *Точное изложение православной веры*. СПб, репринт «Братство святителя Алексия», 1992.
20. Иоанн Златоуст, святитель, *Избранные беседы*. Москва, 2002.
21. Иоанн Лествичник, преподобный, *Лествица*. Изд. Троице-Сергиевой Лавры, 2002.
22. Исаия преподобный, *Слово 4-ое, Добротолюбие*, т. 1. Москва, 1905.
23. *История Египетских монахов* (перевод Н.А. Кульковой). СТБИ, Москва, 2001.
24. Карташев А.В., *Воссоздание Святой Руси*. Париж, 1956.
25. Карташев А.В., *Вселенские соборы*. «Республика», Москва, 1994.
26. Климент Римский, священномученик, *2 Послание к Коринфянам, Писания мужей апостольских*. Издательский Совет РПЦ, 2003.
27. Клингширн У.Е., Реферат Кембридж, 1994, *Кесарий Арелатский. Создание христианского общества в позднеантичной Галлии, Арелатские проповедники V-VI вв.* ЦБПИ, 2004.
28. *Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных и святых отец*. «Свято-Троицкая Сергиева Лавра», 1893.
29. Лебедев А.П., *Эпоха гонений на христианство и утверждение христианства*, изд. Олега Абышко, Санкт-Петербург, 2006.
30. Лебедев А.П., *История Греко-Восточной церкви под власти турок*. Изд. Олега Абышко, СКБ, 2004.
31. Мень Александр, протоиерей, *Сын Человеческий*. Москва, 1991.
32. Мейендорф Иоанн, протопресвитер, *Введение в святоотеческое богословие, Конспекты лекций*. 1985, «Весть», Вильнюс-Москва, 1992.
33. Нефедов Геннадий, протоиерей, *Таинства и обряды православной Церкви*. «Паломник», Москва, 2002.
34. Нил Синайский, преподобный, *Творения*. Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, Москва, 2000.
35. Палладий, епископ Эленопольский, *Лавсаик* (перевод с греческого, переработано с издания 1873 г.). Москва, Донской монастырь, 1992.
36. *Палестинский патерик*, сборник аскетических писаний. Афонский русский Пантелеимонов монастырь, Москва, 1907.
37. Пастырь Ерма, *Писания мужей апостольских*. Издательский Совет РПЦ, 2003.
38. Сагарда Н.И., *Лекции по Патрологии*. «Воскресение», Санкт-Петербург, 2004.
39. Симеон, архиепископ Фессалоникийский блаженный, *Сочинения*. СПб, 1856.
40. Смирнов С.И., *Древнерусский духовник, исследование по истории церковного быта*. Москва, Синодальная типография, 1914, репринт, GREGG INTERNASIONAL PUBLISHERS LIMITED, ENGLAND, 1970.
41. Смирнов С.И., *Духовный отец в Древней Восточной Церкви*. Москва, ПСТБИ, 2003.

42. Соколов И.И., *Преподобный Феодор Студит и его церковно-общественная и богословско-литературная деятельность (исторический очерк)*. Изд. Олега Абышко, Санкт-Петербург, 2005.
43. Соколов И.И., *Лекции по истории Греко-Восточной Церкви*. Изд. Олега Абышко, Санкт-Петербург, 2005.
44. Тальберг Н., *История христианской Церкви*. Astra, Нью-Йорк, 1991.
45. Тертуллиан, *О покаянии, избранные сочинения*. «Прогресс», Москва, 1994.
46. Успенский Л.А., *Богословие иконы Православной Церкви*. Изд. Западно-Европейский экзархат, Московский Патриархат, 1989.
47. Феодор Студит, преподобный, *Великое оглашение*, ч. 1. Изд. Свт. Игнатия Ставропольского, Москва, 2001.
48. Флоровский Георгий, протоиерей, *Империя и пустыня, Догмат и история*. Москва, 1998.
49. Флоровский Георгий, протоиерей, *Ориген, Евсевий и иконоборческий спор*, Авторский сборник. *Догмат и история*. Изд. Свято-Владимирское братство, Москва, 1998.
50. Шмеман Александр, протопресвитер, *Введение в Литургическое богословие (1961)*. «Пролог», Киев, 2003.
51. Шмеман Александр, протопресвитер, *Исторический путь Православия*. Изд. им. Чехова, Нью-Йорк, 1954.
52. Шмеман Александр, протопресвитер, *Святая Святых*. Киев, 2004.

## **БИБЛИОГРАФИЯ К ЧАСТИ II**

1. Алмазов А.И., *Тайная Исповедь в православной восточной Церкви*. Одесса, 1894, репринт, Москва, 1995.
2. Алмазов А.И., *Тайная Исповедь в православной восточной Церкви, Приложения*. Издание рукописных материалов, т. 3, Одесса, 1894, репринт «Паломник», Москва, 1995.
3. Афанасьев Николай, протопресвитер, *Церковные соборы и их происхождение*. Изд. СФХИ, 2003.
4. Афанасьев Николай, протопресвитер, *Вступление в Церковь*. Изд. ПСТГУ, 2004.
5. Булгаков Сергей, протоиерей, статья *К вопросу о дисциплине Покаяния и причащения*. Журнал *Путь*, № 19, Париж, 1929.
6. Бурькин В. М., Лискин Ю.А., Сметнев Н.Н., *Быль и легенды земли Верейской*. Москва, 1997.
7. *Великие русские старцы*, сборник, составитель игумен Аристарх (Лоханов). «Новая книга» и «Ковчег», 2000.
8. Георгий (Тертышников), архимандрит, *Преподобный Варнава, старец Гецсиманского Скита*. Изд. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996.
9. Голубинский Е.Е., *Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Лавра*, сборник *Жизнь и житие Сергия Радонежского*. Москва, 1991.
10. Голубинский Е.Е., *История Русской Церкви*, т. 1. Издание 2-е, Москва, 1914.
11. Дмитрий Ростовский, святитель, *Жития святых*. Москва, Синодальная типография 1908, репринтное издание Ковчег, Москва, 2003.
12. Дмитриевский А.А., *Богослужение в Русской Церкви в XVI в.* Казань, 1884.

13. *Домострой*, перевод В.В. Колесова, *Древнерусская Литература*. «Школа-Пресс», Москва, 1993.
14. *Жития всех святых*, составитель свящ. Иоанн Бухарев. Изд. ПСТБИ, Москва, 2001.
15. *Жития и чудеса святых в Древнерусской письменности (тексты, исследования, материалы)*, сборник. ПСТБИ, Кафедра славяно-русской филологии, Москва, 2002.
16. *Златая Цепь*. Изд. ПСТБИ, 2003.
17. Иванов Петр, *Тайна святых (Введение в Апокалипсис)*. Москва, «Паломник», 1993.
18. *Из жития протопопа Аввакума*, сборник *Древнерусская литература*. «Школа-Пресс», Москва, 1993.
19. Илларион (Троицкий), архиепископ, священномученик, *Покаяние в Церкви, покаяние в католичестве, Без Церкви нет спасения*. Изд. Сретенский монастырь, Москва, 1999.
20. *Иностранцы о древней Москве (Москва XV-XVII вв.)*. «Столица», Москва, 1991.
21. Иоанн Лествичник, преподобный, *Лествица*. Изд. Троице-Сергиевой Лавры, 2002.
22. *История русской святости* (на основе многочисленных трудов православных мыслителей, публицистов и писателей). Москва, 2001.
23. *История России с древнейших времен до конца 17 века, научно-популярная энциклопедия*. Изд. «Астрель», Москва, 2001.
24. Каллист (Уэр), епископ, *Внутреннее царство*. «Дух и Литература», 2004.
25. Карташев А.В., *Очерки по Истории Русской Церкви*. «Терра», Москва, 1993.
26. *Киевопечерский Патерик*, по древним рукописям в переводе на русский язык. Киев, 1893.
27. Киприан (Керн), архимандрит, *Православное пастырское служение (курс лекций по пастырскому богословию)*. Изд. журнала «Вечное», Париж, 1957.
28. Ключевский В.О., *Значение преподобного Сергия Радонежского для русского народа и государства, речь по случаю 500-летия со дня кончины преп. Сергия*. «Богословский Вестник», Сергиев Посад, 1892.
29. *Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отец* (на славянском языке). Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры 1893.
30. Концевич И.М., *Стяжание Духа Святаго в путях древней Руси*. Издательский отдел Московской Патриархии, Москва, 1993.
31. Корзо М.А., *Декалог в катехизисах Речи Посполитой XVII в.* (доклад из материалов конференции Институт Философии РАН, 29 января 2002), *Философская этика и нравственное богословие*. Синодальная Богословская комиссия, Москва, 2003.
32. Корогодина М.В., *Исповедь в России в XIV-XIX вв.* С-Петербург, 2006.
33. Лебедев А.П., *История Греко-Восточной церкви под власти турок*. Изд. Олега Абышко, СКБ, 2004.
34. Levin E., *Sex and Society in the World of Orthodox Slavs*. London, 1989.

35. Лихачев Н.П., *Сборник актов, собранных в архивах и библиотеках*. СПб., 1895.
36. Макарий (Булгаков), митрополит, *История Русской Церкви*. Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, книга 2-4, тт. 1-8, Москва, 1996.
37. Макарий (Веретенников), архимандрит, *Жизнь и труды святителя Макария митрополита Московского и Всея Руси, Приложение, Письменное наследие митрополита Макарий*. Изд. совет РПЦ, Москва, 2002.
38. Макарий (Веретенников), архимандрит, *Московский митрополит Макарий и его время*, сборник статей. Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, Москва, 1996.
39. Мейендорф Иоанн, протопресвитер, *Православие и современный мир* (лекции и статьи). Минск, 1995.
40. Москва. *Храмы. Энциклопедический справочник*. Изд. Московской Патриархии, 2003.
41. *Монастырский Устав Студийского монастыря*. Изд. Святого Игнатия Ставропольского, Москва, 2001.
42. Муравьев А.Н., *Русская Фиваида на Севере (1855)*. «Паломник», Москва, 1999.
43. *Мысли русских патриархов*. «Ковчег», Москва, 1999.
44. *Настольная книга священника. Разрешение недоуменных вопросов из пастырской практики* (1903). «Лествица», Москва, 1999.
45. Нефедов Геннадий, протоиерей, *Таинства и обряды православной Церкви*. «Паломник», Москва, 2002.
46. Неканоров Николай, священник, статья *Оптинское старчество и его истоки. Преподобные Старцы Оптинские. Жития и наставления*. Изд. Свято-Введенская Оптина Пустынь, 2001.
47. Никольский Константин протоиерей, *Пособие к изучению устава богослужения*. Изд. Синодальная типография, СПб, 1907.
48. *О должностях пресвитеров приходских* (первое издание СПб, 1776, на славянском языке). Изд. Сретенский монастырь, 2004.
49. Паоло Джованни, *Московское посольство, сборник Иностранцы в древней Москве*. «Столица», 1991.
50. Павлов А.С., *Мнимые следы католического влияния в древнейших памятниках юго-славянского и русского церковного права*. Москва, 1892.
51. *Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские*. Сборник, «Глагол», СПб, 1993.
52. *Пространный Христианский Катехизис*. Синодальная типография, ПСб, 1911.
53. Пушкарева Н.Л., *Сексуальная этика в частной жизни древних русов и москвитов (X-XVII вв)*, сборник *Секс и эротика в русской традиционной культуре*. Москва, 1996.
54. Розов А.Н., *Священник в духовной жизни русской деревни*. «Алетейя», СПб, 2003.
55. Рушинский Л.П., *Религиозный быт русских по сведениям иностранных писателей XVI-XVII вв*. Москва, 1871.
56. Сильченко Н., священник, *Практическое руководство при совершении приходских треб*. СПб, 1901.

57. *Славянская энциклопедия* (составитель Богуславский В.В.). «Олма-Пресс», Москва, 2001.
58. *Служебник*. Изд. Московская Патриархия, Москва, 1991.
59. Смирнов С.И., *Древнерусский духовник*. Москва, Синодальная типография, 1914 г., репринт, GREGG INTERNASIONAL PUBLISHERS LIMITED, ENGLAND, 1970.
60. Смирнов С.И., *Материалы для истории Древнерусской покаянной дисциплины, (тексты и заметки), Древнерусский духовник*. Москва, Синодальная типография, 1914 г., репринт, GREGG INTERNATIONAL PUBLISHERS LIMITED, ENGLAND, 1970.
61. Соловьев С.И., *История России с древнейших времен*, книга 6, т. 11. Москва, 1991.
62. Стефанович П.С., *Приход и приходское духовенство в России в XV-XVI вв.* «Индрик», Москва, 2002.
63. Суворов Н.С., *Следы западнокатолического церковного права в памятниках древнего русского права*. Ярославль, 1888.
64. Тальберг Н., *История Русской Церкви*. Holy Trinity Monastery, Jordanville, N.Y., 1959.
65. *Требник*. Издательский совет РПЦ Москва, 2002.
66. *Требник Малый*. Москва, 1991.
67. *Требник Петра Могилы*. Киев, 1646, переизд., Киев, 1996.
68. *Троицкий Патерик*. Изд. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1896.
69. Турилов А.А., *Ответы Георгия митрополита Киевского на вопросы игумена Германа – древнейшее русское «вопрошение», сборник Славяне и их соседи, выпуск II, Славянский мир между Римом и Константинополем*. Изд. РАН, Институт Славяноведения, 2004.
70. *Устав внутреннего устройства Студийского монастыря*. Изд. Свт. Игнатия Ставропольского, Москва, 2001.
71. Успенский Н.Д., *Чин Исповеди и исправление русских богослужбных книг*. Вестник русского западно-европейского патриаршего экзархата, №№ 85-88, 1974.
72. Федотов Г.П., *Святые Древней Руси ( X-XVII ст.)*. Paris, 1985.
73. Флоренский Павел, свящ., *Собр.сочинений*, т. 1, *Статьи по искусству*. Paris, 1985.
74. Флоровский Георгий, протоиерей, *Пути русского богословия*. Париж, 1937, репринт, Вильнюс, 1991.
75. Флоря Б.Н., *Исповедные формулы о взаимоотношениях Церкви и государства в России XVI-XVII вв.* Москва, 1994.
76. Хернер Томас, *Дневник ливонского посольства сборник Иностранцы в древней Москве*. «Столица», Москва, 1991.
77. Шмеман Александр, протопресвитер, *Исторический путь Православия*. Изд. им. Чехова, Нью-Йорк, 1954.

### **Библиография к части III**

1. Алмазов А.И., *Тайная Исповедь в православной восточной Церкви*. Одесса, 1894, репринт, Москва, 1995.
2. Амвросий (Юрасов), архимандрит, *Исповедь в помощь кающимся*. Свято-Введенский женский монастырь, Иваново, 1996.

3. Антоний (Блюм), митрополит, сборник *Пастырство*. Изд. Белорусского экзархата, Минск, 2005.
4. Антоний (Блюм), митрополит, *О покаянии. Проповеди*. «Христианская жизнь», Клин, 2005.
5. Антоний (Храповицкий), митрополит, *Пастырское богословие*. Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994.
6. Афанасьев Николай, протопресвитер, *Трапеза Господня*. Рига, 1992.
7. Ашков Георгий, протоиерей, *Литургическая традиция*. «Преображение», Тверь, 2004.
8. Балашов Николай, протоиерей, *На пути к литургическому возрождению. Поместный Собор 1917-1918 гг. и предсоборный период «Круглый стол»*, Москва, 2001.
9. Булгаков Сергей, протоиерей, статья *К вопросу о дисциплине покаяния и причащения*. Журнал *Путь* № 19, Париж, 1929.
10. Василий Великий, святитель, *Письма о духовной жизни*. Изд. Сретенский монастырь, 2006.
11. Василюк Ф.Е., доклад *Исповедь и психотерапия* (конференция «Таинство покаяния» в Сурожской епархии). *Московский психотерапевтический журнал*, № 4, Москва, 2004.
12. Вениамин (Миров), епископ, *Чтение по литургическому богословию*. Изд. «Дух и литература», Киев, 1999.
13. Вениамин (Федченков), митрополит, *О богослужении Православной Церкви*. «Отчий Дом», Москва, 1999.
14. Воробьев Владимир, протоиерей, статья *Покаяние, исповедь, духовное руководство*, сборник *Путь Покаяния. Беседы перед Исповедью*. «Даниловский благовестник», Москва, 2005.
15. Воробьев Владимир, протоиерей, статья *Частная исповедь*, сборник *Путь Покаяния. Беседы перед Исповедью*. «Даниловский благовестник», Москва, 2005.
16. *Воскресни, Русь*, сборник. «Даниловский благовестник», Москва, 2001.
17. Герман Константинопольский, святитель, *Сказание о Церкви и рассмотрение таинств*. «Мартис», Москва, 1995.
18. Девятова Светлана (автор-составитель), сборник *Великие старцы двадцатого столетия*. «Артос-Медиа», 2007.
19. Дьяченко Григорий, протоиерей, *Вопросы на исповеди взрослых христиан*. «Русский хронограф», Москва, 1996.
20. Дьяченко Григорий, протоиерей, *Вопросы на исповеди детей*. Москва, 1904.
21. Ельчанинов Александр, священник, статья *Советы молодым священникам*, сборник *Путь Покаяния. Беседы перед Исповедью*. «Даниловский благовестник», Москва, 2005.
22. Ельчанинов Александр, священник, *Записки*. Киев, 1999.
23. Игнатий (Брянчанинов), святитель, *В помощь кающемуся* (повновение). «Ставрополь», Москва, 2004.
24. Иоанн Дамаскин, преподобный, *Точное изложение православной веры*. Изд. Братство свт. Алексия, 1992.
25. Иоанн (Шаховской), архиепископ, статья *Апокалипсис мелкого*

греха, сборник *Путь Покаяния. Беседы перед Исповедью*. «Даниловский благовестник», Москва, 2005.

26. Иоанн (Крестьянкин), архимандрит, *Опыт построения Исповеди*. Изд. отдел Московской Патриархии, Москва, 1993.

27. Каллист (Уэр), епископ, *Православная Церковь*, сборник. Изд. Библейско-Богословский Институт св. апостола Андрея, Москва, 2001.

28. Каллист (Уэр), епископ статья *Православный опыт Покаяния*, сборник *Путь Покаяния. Беседы перед Исповедью*. «Даниловский благовестник», Москва, 2005.

29. Киприан (Керн), архимандрит, *Православное пастырское служение*, из курса лекций по Пастырскому богословию. Изд. Журнала «Вечное», Paris, 1957.

30. Киприан (Керн), архимандрит, *Евхаристия*. «YMCA-PRESS, Paris, 1947.

31. Клеман Оливье, *Истоки*. «Путь», Москва, 1994.

32. *Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отец* (на славянском языке), изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1893.

33. Козлов Максим, протоиерей, *400 Вопросов и ответов о вере Церкви и христианской жизни*. Изд. Сретенского монастыря, 2001.

34. Константин (Зайцев), архимандрит, *Пастырское богословие*. «Свет Православия», 2002.

35. Кречетов Валериан, протоиерей, статья *О стяжании покаянного чувства*, сборник *Путь Покаяния. Беседы перед Исповедью*. «Даниловский благовестник», Москва, 2005.

36. Мейендорф П., *Введение (вступительная статья) к книге святителя Георгия Константинопольского Сказание о Церкви и рассмотрение таинств*. «Мартис», 1995.

37. Мечев Сергей, священномученик, цикл бесед *К исповедникам*, сборник *Путь Покаяния. Беседы перед Исповедью*. «Даниловский благовестник», Москва, 2005.

38. Михаил (Мудьюгин), епископ, *Методическое руководство к совершению таинства Исповеди*. Изд. Святителя Льва Папы Римского, Киев, 2001.

39. Михайловский Василий, протоиерей, *Полная Исповедь*. СПб, 2005.

40. *Молитвослов*. «Синтагма», 1997.

41. Мороз Алексей, священник, *Исповедую грех, батюшка*. СПб, 2005.

42. *Настольная книга священника. Разрешение недоуменных вопросов из пастырской практики* (1903). «Лествица», Москва, 1999.

43. Нефедов Геннадий, протоиерей, *Таинства и обряды православной церкви*. «Паломник», Москва, 2002.

44. Озолин Николай, протоиерей, статья *Богословие и пастырство*. Кафедра Пастырского богословия, Свято-Сергиевский Православный Богословский Институт, Париж, 2003.

45. *Пастырь духовный*, сборник. «Синтагма», Москва, 1999.

46. *Покаяние и Исповедь на пороге XXI века*, сборник (составитель Ведяничев В.П.). СПб, 2000.



47. *О должностях пресвитеров приходских* (первое издание СПб, 1776, на славянском языке). Изд. Сретенский монастырь, 2004.
48. *Пастырь духовный. Пособие к Исповеди*. Информационный издательский центр УПЦ МП, Киев, 2000.
49. *Путь Покаяния. Беседы перед Исповедью*. «Даниловский благовестник», Москва, 2005.
50. *Святые отцы о Покаянии*. Изд. Братства св. апостола Иоанна Богослова, Москва, 2005.
51. Сильченко Н., священник, *Практическое руководство при совершении приходских треб.* СПб, 1901.
52. Савва (Остапенко), схиигумен, *Плоды истинного Покаяния*. «Лествица», Москва, 2004.
53. *Служебник*. Изд. Московская Патриархия, Москва, 1991.
54. *Типикон* (на славянском языке). СПб, 1992.
55. *Требник Малый*. Москва, 1991.
56. Фельми Карл Христиан, *Введение в современное православное богословие*. Изд. Отдел религиозного образования Московского Патриархата, 1999.
57. *Церковный вестник*, газета № 9 (334) май. Москва, 2006.
58. Шмеман Александр, протопресвитер, *Введение в Литургическое богословие (1961)*. «Пролог», Киев, 2003.
59. Шмеман Александр, протопресвитер, *Дневники 1973-1983*. «Русский путь», Москва, 2005.
60. Шмеман Александр, протопресвитер, сборник статей *Святая святых*. Киев, 2004.
61. Шмеман Александр, протопресвитер, *Евхаристия. Таинство Царства*. «Паломник», Москва, 1992.
62. Шмеман Александр, протопресвитер, *Богослужение и Предание*, сборник. «Паломник», Москва, 2005.

#### **БИБЛИОГРАФИЯ К ЗАКЛЮЧЕНИЮ**

1. Озолин Николай, протоиерей, доклад *Таинство Покаяния – три симптома глубокого кризиса*. Материалы кафедры Пастырского богословия Свято-Сергиевского Богословского Института, Париж, 2007.
2. Озолин Николай, протоиерей, статья *Богословие и пастырство*. Материалы кафедры Пастырского богословия Свято-Сергиевского Православного Богословского Института, Париж, 2003.
3. Симеон, архиепископ Фессалоникийский блаженный, *Сочинения*. СПб, 1856.
4. Шмеман Александр, протопресвитер, *Дневники 1973-1983*. «Русский путь», Москва, 2005.

#### **БИБЛИОГРАФИЯ РУКОПИСНЫХ МАТЕРИАЛОВ**

1. *А се о женах исповедание*. Служебник ркп. XIV-XV вв., Софийское собрание, 524, л. 68 об.-69 об., см. Корогодина М.В., *Приложения*, с. 457-458.

2. *А се поучения женам.* Требник XVI-XVII вв., библ. Архива Мин. Иностр. Дел, 439/900, л. 165, 166, см. Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3, с. 256.

3. *Вопрошания Кирика (Се е вопрошания Кирилово иже враш епископа новгородскага Нифонта и инех).* Особая редакция, сборник XVI в. собр. Нифирова Н.П., л. 14, об.-36, см. Смирнов С.И., *Материалы*, с. 1-27.

4. *Вопрос черноризцем или скимнику.* Требник, четвертая четверть ХУ в., собрание Михайловского Н.М., Q 9, л. 153-154 об., см. Корогодина М.В., *Приложения*, с. 500-502.

5. *Вопросник мужам.* Исповедальник первая треть XVII в., собр. Архангельской семинарии, 235, л. 88-89, см. Корогодина, *Приложения*, с. 546.

6. *Вопрошание исповеданию.* Требник ркп. XIV в., библ. Чудова монастыря, 5, л. 72 об.-78 об., см. Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3, с. 274-278.

7. *Вопрос у властелина и вельможи.* Требник, конец XVI в., собр. Архангельского древлехранилища, 71, л. 165, см. Корогодина М.В., *Приложения*, с. 509.

8. *Вопрос поселяном.* Требник XVII в. собр. Погодина, 308, л. 284-285, см. Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3, с. 170; Корогодина М.В., *Приложения*, с. 520-521.

9. *Вопросы благоверным государем царем и великим князем московским и всея Руси.* Чин исповеданию православным царем, нач. XVII в., см. Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3, с. 174.

10. *Вопрос святейшим патриархом московским и всея Руси.* Чин исповедания патриархом, первая пол. XVII в., см. Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3, с. 185-186.

11. *Вопрос женам вдовым.* Требник ркп., XVII (ок. 1620 г.), собр. Хлудова А.И., 120, л. 415 об.-416, см. Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3, с. 168-169, Корогодина М.В., *Приложения* с. 486-487.

12. *Вопросы девицам.* Сборник ркп., XVII в., Импер. Публ. Библ., QI 235, л. 12 об., см. Алмазов А.И., с. 169.

13. *Вопрос о женах.* Требник нач. XV в., собр. Михайловского Н.М., Q9, л. 167 об.-168 об., см. Корогодина, *Приложения*, с. 450, 460.

14. *Вопрос женам властительским.* Требник ркп., XVII в., собр. Погодина, 307, л. 288, об.-289, см. Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3, с. 173.

15. *Вопрос торговым людям.* Требник XVII в. собр. Погодина, 308, л. 284, см. Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3, с. 170-171; Корогодина М.В., *Приложения*, с. 521.

16. *Вопросник женам.* Требник 1560-е гг., Архангельское древлехранилище, Д. 38, л. 74-76, см. Корогодина М.В., *Приложения*, с. 467-469.

17. *Вопросник женам.* Требник XVI в., соб. Александро-Свирского монастыря, 91, л. 240 об.-242 об., см. Корогодина М.В., *Приложения*, с. 469-470.

18. *Вспрос (женский вопросник).* Требник, XVI в., собр. Софийской библ., 1065, л. 1-3, см. Корогодина М.В., *Приложения*, с. 472-474.

19. *Вопросник (мужчинам).* Требник XVI в., собр. Александро-Свирского монастыря, 91, л. 239 об.-240 об., см. Корогодина М.В., *Приложения*, с. 431-432.

20. *Вопрос мужем.* Требник 1560-е гг., Архангельское древлехранилище, Д. 38, л. 71-74, см. Корогодина М.В., *Приложения*, с. 432-434.

21. *Вопросник мужам*. Сборник середина XV в., собр. Кирилло-Белозерская библиотека, 22/1099, л. 436-438 об., см. Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3, с. 149-151.

22. *Вопрос о делех*. Требник ркп., XVI в., собр. Софийской библ., 1090, л. 454-466, см. Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3, с. 153-155.

23. *Вопросник женам*. Сборник 1482 г., собр. Кирилло-Белозерской библ., 6/1083., л. 97-99, см. Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 166.

24. *Вопрос мужем*. Служебник, XVI в., Софийская библ., 890 л. 165 об.-168, Корогодина М.В., *Приложения*, с. 434-435.

25. *Вопрос о женах*. Исповедальник первая треть XVII в., собр. Архангельской семинарии, с. 235, л. 95-97 об., 108-110 об., см. Корогодина, *Приложения*, с. 482-485.

26. *Вопросы мужем и отроком*. Служебник с Требником последняя четверть XVI в., Софийское собр., 875, л. 129 об.-133, Корогодина М.В., *Приложения*, с. 436-438.

27. *Вопрос о женах*. Требник нач. XVI в., собрание Погодина, 314, л. 181 об., см. Корогодина М.В., *Приложения*, с. 462.

28. *Вопросы о женах*. Требник ркп. XV в., О.І. 473, л. 119-120, см. Корогодина М.В., *Приложения*, с. 458-459.

29. *Вопрос женам*. Требник ркп. XIV в., Софийское собр., 1056, л. 101 об.-103, см. Корогодина М.В., *Приложения*, с. 456-457.

30. *Вопрос женам*. Требник начало XVII в., Собрание Погодина, 310, л. 98-101, см. Корогодина М.В., *Приложения*, с. 487-488.

31. *Вопрос черноризицам*. Требник иноческий нач. XVII в., собр., Погодина, 308, л. 313, 314 об., см. Корогодина М.В., *Приложения*, с. 507, 508.

32. *Вопросник мужчинам* (без надписания). Служебник с Требником нач. XVI в., Софийское собр., 838, л. 191, см. Корогодина М.В., *Приложения*, с. 419, 420.

33. *Вопрос от священника мужем*. Требник, середина XVI в., П.І.А. 94, л. 225-228, см. Корогодина М.В., *Приложения*, с. 428-431.

34. *Вопрос мирским человеком*. Требник середина XVI в., сбр., КДА, О.І.100, л. 37 об.-40 об. Корогодина М.В., *Приложения*, с. 425-427.

35. *Вопрос мирским женам*. Требник первая треть XVII в., О.І.100, л. 46 об.-49. Корогодина М.В., *Приложения*, с. 480-482.

36. *Вопрос вельможам* (повновление). Требник середина XVI в., Собрание Соловецкого монастыря, 1099/1208, л. 183 об.-185, см. Корогодина М.В., *Приложения*, с. 514, 515.

37. *Грамота Митрополита Макария Новгородскому архиепископу Пимену о священнике, упавшем в обморок во время Литургии после «Достойно есть» 1558 год, февраль 6 (Повесть и благословение преосвященного Макария Митрополита Всея Русие о Святем Дусе сыну и сослужебнику нашего смирения Пимену архиепископу Великого Новгорода и Пскова. Писана на Москве лето 7066 февраля в 6 день)*. Российская государственная библиотека. Отдел рукописи. Фонд 98, 209, л. 807-809 об., см. архимандрит Макарий (Веретенников), *Жизнь и труды святителя Макария митрополита Московского и Всея Руси, Приложение*, с. 432-434.

38. *Домострой*. Памятники литературы Древней Руси. Середина XVI в., перевод Колесова В.В., см. *Древнерусская Литература*, с. 209-239.

39. *Женский вопросник*. Требник ркп. XV в., Софийское собрание, 848, л. 246а, об.-249, см. Корогодина М.В., *Приложения*, с. 465-466.
40. *Заповедь иереом, диаконом и клириком*. Номоканон XVI в., собр. Уварова, 559, л. 38 об.-40, см. Смирнов С.И., *Материалы*, с. 42-43.
41. *Заповеди святых отец*. Устав рукопис. XVII век, Московская Синод. Библ., 953, л. 270-277, Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 271-274.
42. *Заповеди, святых отец к исповедающемуся сыном и дочерям*. Номоканон XVI в., собрание Ундольскаго В.М., 28, л. 79-94, см. Смирнов С.И., *Материалы*, с. 112-132.
43. *Исповедание князем и бояром и детем боярским*. Требник ркп., XVI в., библ. Арх. Министерства Иностранных Дел, 439/900, л. 354, Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3, с. 207.
44. *Исповедание всем православным христианом, пришедшим на покаяние ко отцем духовным* (поновление). Требник XVI в. Собрание Императорской публичной библиотеки, 851, л. 158-165, см. Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3, с. 200, 201.
45. *Исповедание по вопрошании о всем*. Требник ркп. XVI в., Собрание Хлудова А.И., 119, л. 246-250 об., см. Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 192-194.
46. *Исповедание диаконом и поповско*. Требник ркп. XVI в., Императорская публ. библиотека, 35, см. Алмазов, *Приложения*, т. 3, с. 235-237.
47. *Исповедь ко отцу душевному дьяконскаа* (поновление). Каноник нач. XVII в., Библиотека Троице-Сергиевой Лавры, 298, л. 348-352, см. Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3, с. 298-230.
48. *Исповедание властем мирским* (поновление). Требник иноческий, первая половина XVII в., собр. Погодина М.П., 308, л. 289-291, см. Корогодина М.В., *Приложения*, с. 517-519.
49. *Иже во святых отца нашего Григория епископа Нисийского о исповеди*. Часослов XV в., собрание Кирилло-Белозерской библ., 277/534, л. 263-265, см. Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3, с. 270.
50. *Изложение правилом апостольским и отеческим*. Номоканон XVI в., собр. Уварова, 559, л. 34-37 об., см. Смирнов С.И., *Материалы*, с. 55-60.
51. *Купцам торговым*. Собрание Смирнова И.А., 7, л. 47-47 об., см. Корогодина М.В., *Приложения*, с. 522.
52. *Ко властем* (вопросник). Исповедальник, первая треть XVII в., собрание Архангельской семинарии, С 235, л. 94, 95, см. Корогодина М.В., *Приложения*, с. 513.
53. *Молитва архиерейская, егда вручает власть духовничества иереови, Служебник, 1665г.* (Чинovníк архиерейский). Московская Синод. Библ. 271, л. 268, 269, см. Алмазов, *Приложения*, т. 3 (приложение к т. 2), с. 37, 38.
54. *Написание митрополита Георгия русскаго и Феодоса* (рукопись XIV-XV вв.). Собр. Московской Синод. библ., 153, л. 292-293, см. Смирнов С.И., *Материалы*, с. 39-41.
55. *Начало исповеданию мирским человеком*. Служебник с Требником XV в., собр. Софийской библ., 838, л. 187 об.-199, см. Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3, с. 132-136.
56. *Неведомых словес изложено Георгием митрополитом Киевским Герману игумену вопрошающу оному поведающу*. Сборник XV в., соб-

ран. Юдина Г.Г. (Ф594), 1, л. 23-28 об., см. *Славянский мир между Римом и Константинополем*, с. 223-255.

57. *Нищим* (вопросная статья). Собрание Смирнова И.А., л. 53, см. Корогодина М.В., *Приложения*, с. 522.

58. *О воздушных мытарствах, о сих душа истязается бывает*. Сборник ркп., XVII в., Кирилло-Белозерская библиотека, 120/118, л. 1-2, см. Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3, с. 189-190.

59. *Печерский Патерик XV в.* Собрание Румянцева, 305, л. 132-167, см. *Киево-Печерский Патерик, по древним рукописям в переводе на русский язык*. Киев, 1893.

60. *Повесть чудна святых отец яко не поминати живых за упокой*. Устав церковный XVI-XVII вв., библ. Троице-Сергиевой Лавры, 247 (1525), л. 224-226 об., см. Смирнов С.И., *Материалы*, с. 178-180.

61. *Покаянье*. XIV-XV вв., Московская Синодальная Библиотека, 153, л. 293 об.-294, Смирнов, *Материалы*, с. 141-142.

62. *Поновление диканом*. Требник ркп., XVI в., собр. Погодина, 310, л. 234. об., 241., см. Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3, с. 227-228.

63. *Поновление детем младым*. Требник ркп. XVII в., собр. Хлудова А.И., 120, л. 385 об.-387, см. Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3., с. 205-206.

64. *Поновление* (без надписания). Сборник ркп. XVI в., Волоколамская библиотека, 517, л. 5-8 об., см. Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3, с. 198-200.

65. *Поновление священником*. Требник ркп. XVI в., Собрание Погодина М.П., 310, л. 241 об.-260, см. Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3, с. 232.-234.

66. *Поновление вельможам*. Требник сер. XVI в., собр. Погодина М.П., 314, л. 150, 151 об., см. Корогодина М.В., *Приложения*, с. 514.

67. *Поучения преподобного Сирапиона*. Сборник (Троицкий список *Златой цепи*), собр. Троице-Сергиевой Лавры, 11, *Златая Цепь*, с. 128-131.

68. *Поучение преподобного Серапиона*. Сборник (Троицкий список *Златой цепи*), собр. Троице-Сергиевой Лавры, 11, *Златая Цепь*, с. 134-136.

69. *Поучения к детям душевным*. Сборник XVI в., собрание Погодина М.П., 1590, л. 126-128, см. Смирнов С.И., *Материалы*, с. 200-201.

70. *Поучения отца духовнаго к детем духовным*. Сборник XVII в., собр. Императорской публ. Библ., 39, л. 19 об.-25 об., см. Смирнов С.И., *Материалы*, с. 235-240.

71. *Поучения святых апостолов и святых Отец от отца духовнаго како житии детем духовным в великий пост*. Требник XVI века, Софийская библиотека, 875, л. 164-167, см. Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3, с. 252-254.

72. *Поучение сыну духовному*. Сборник рукописный XVI в., Волоколам библ., 517, л. 21-23, см. Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3, с. 245-247.

73. *Поучение младым детям по исповедании*. Требник XVII в., собр. Погодина М.П., 308, л. 299-300, см. Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3, с. 256.

74. *Поучения отца духовнаго отроком*. Требник XVII в., собр. Хлудова А.И., 120, л. 425, 426, см. Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3, с. 256, 257.

75. *Поучения отца духовнаго отроковицам*. Требник XVII в., собр. Хлудова А.И., 120, л. 425, 426, см. Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3, с. 256, 257.

76. *Поучение князьям, бояром и вельможам от духовного отца.* Требник XVII в., собр. Хлудова А.И., 120, л. 418-421, см. Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3, с. 257, 258.

77. *Поучение пришедшему на покаяние.* Требник XVI в. собр. Погодина М.П., 314, л. 151-154 об., см. Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3, с. 265-267.

78. *Поучение владыки Матфея Сарайского г детям моим.* Сборник *Зборница разная разных св. отец XIV-XV вв.*, Софийской библ., 94 (12), л. 113-115, см. Макарий (Булгаков), *История*, книга 3, *Приложения* к т. 5, с. 482-484.

79. *Поучает исповедующагося сына отец духовный.* Служебник с Требником XV в., собр. Софийской библ., 836, л. 190-193, см. Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3, с. 243-245.

80. *Поучение от отца духовного отроком.* Требник нач. XVII в., собр. Хлудова А.И., 120, л. 425, 426, см. Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3, с. 256, 257.

81. *Поучение от отца духовного отроквицам.* Требник нач. XVII в., собр. Хлудова А.И., 120, л. 425, 426, см. Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3, с. 256, 257.

82. *Поучение князем, и бояром, и вельможам от духовнаго отца.* Требник нач. XVII в., собр. Хлудова А.И., 120, л. 418 об.-421, см. Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3, с. 257, 258.

83. *Поучение от отца духовнаго к детям боярским.* Требник нач. XVII в., собр. Хлудова А.И., 120, л. 421 об., 423, см. Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3, с. 258, 259.

84. *Поучение влаstem, князем и бояром.* Требник нач. XVII в., собр. Погодина М.П., 307, л. 475-480, см. Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3, с. 259-261.

85. *Поучение от духовника женам княгиням и боярыням.* Требник нач. XVII в., собр. Хлудова А.И., 120, л. 423-425, см. Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3, с. 262.

86. *Поучение от иерея детям духовным иноком.* Требник XVI в., собр. Погодина М.П., 307, л. 461-468, см. Алмазов А.И., *Приложение*, т. 3, с. 262-264.

87. *Правило с именем Максима (Апостольских заповедей правил святых отец).* Сборник нач. XVI в., собр. Никифорова Н.П., л. 72-76, см. Смирнов С.И., *Материалы*, с. 51-54.

88. *Правило о епитимиях.* Каноник XVI в., собр. Троице-Сергиевой Лавры, 365 (1218), л. 137, 138, см. Смирнов С.И., *Материалы*, с. 158.

89. *Правило о церковном устроении (Правило святых апостол).* Сборник XV в., собр. Чудова монастыря (Московская Синод. Библ.), 277, л. 327-337, см. Смирнов, *Материалы*, с. 80-106.

90. *Правило святаго вселенского собора в Халкидоне.* Сборник XV в., библ. Кирилло-Белозерского монастыря, 15 (14), л. 33 об.-42, см. Смирнов С.И., *Материалы*, с. 241-244.

91. *Святых Апостол Правило («Некоторая заповедь» – худой номоканунец), XIV-XV вв.*, Моск. Синод. Библ., 153 (3), л. 295-297, см. Смирнов С.И., *Материалы*, с. 27-31.

92. *Слово преподобного отца нашего Серапиона.* Сборник (Троицкий список *Златой цепи*), собр. Троице-Сергиевой Лавры, 11, *Златая Цепь*, с. 126-128.

93. *Слово святого преподобного Сирапиона*. Сборник (Троицкий список *Златой цепи*), собр. Троице-Сергиевой Лавры, 11, *Златая Цепь*, с. 131-134.

94. *Слово святых отец о пьянстве* (предположительно автор – преп. Феодосий Печерский). Сборник (Троицкий список *Златой цепи*), собр. Троице-Сергиевой Лавры, 11, *Златая Цепь*, с. 76-78.

95. *Слово и поучение к попом*, (предположительно, автор – митрополит Кирилл Второй). Сборник (Троицкий список *Златой цепи*), собр. Троице-Сергиевой Лавры, 11, *Златая Цепь*, с. 148-151.

96. *Слово новосвятою мученику Михаила князя русскаго и Феодора воеводы перваго в княжении его, сложено в кратце на похвалу святыма отцем Андреем* (Сказание отца Андрея о мученической кончине Михаила, князя Черниговского, и боярина его Феодора). Сборник Софийской библ., XIV-XV вв., 578, л. 192-197, см. Макарий (Булгаков) митр., *История*, книга III, *Приложения к т. 5*, с. 470-481.

97. *Слово божественное о покаянии (моноканун святых отец)*. Соловецкая Кормчая, 1493 г., собр. Казанской Духовной Академии, 414 (858), л. 9 об.-13, см. Смирнов С.И., *Материалы*, с. 169-175.

98. *Смирненного Симона, епископа Владимирскаго и Суздальскаго, Послание к Поликарпу Печерскому черноризцу о святых черноризцах Печерских*. Собрание Румянцевского музея, 305, л. 132-167, см. в русском переводе *Киево-Печерский патерик*, с. 18-76.

99. *Судьям и вельможам* (поновление). Служебник ркп., XVI в., библ. Волоколам. монастыря, 671, л. 285-287, см. Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3, с. 206.

100. *Четыре послания Иосифовы о опитемиях к некоим вельможам, в миру живущим, детям его духовным*. Сборник XVI в., собр. Толстого, 68, л. 210-217, 278-290, см. Смирнов С.И., *Материалы*, с. 224-231.

101. *Чин покаянию иноческому*. Требник нач. XVII в., собрание Хлудова А.И., 120, л. 268-354, Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3, с. 127-130.

102. *Чин на поставление духовника*. Сербский требник XV в., Моск. Синод. Библ., 307, л. 183-183 об., см. Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3 (приложение к т. 2), с. 35, 36.

103. *Чин исповедания Кир Иоанна Дамаскина*. Ркп., собр. Синодальной библиотеки, 906, Алмазов А.И., с. 136-139.

104. *Чин покаянию иноческому*. Требник нач. XVII в., собр. Хлудова А.И., 120, л. 268-354, см. Алмазов А.И., т. 3, с. 127-130.

105. *Чин исповеданию Иоанна Мниха*. Требник последняя четверть XV в., собр. Волоколамского монастыря, 333, Ф113, л. 1, 2 об.-9 об, 17-20 об., РГБ, Москва, Отдел рукописей.

106. *Чин поставления духовника (Письмо дати священноиноку когда поставят его духовнаго отца)*. Требник XVI в., Моск. Синод. Библ., 310, л. 240-об., см. Алмазов А.И., *Приложения*, т. 3 (приложение к т. 2), с. 36-37.

107. *Чин отпущения духовнаго сына*. Требник XVII в., Импер. Публ. библ., Q.I., 974, л. 50-52, см. Смирнов С.И., с. 181.

# ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>Вместо предисловия. Таинство покаяния – три симптома глубокого кризиса</b> .....	<b>5</b>
<b>Введение</b>	
Исторический обзор эпохи; книжное рукописное творчество Русской Церкви; источники .....	<b>19</b>
<b>I. Исторический обзор совершения Таинства Покаяния в ранней Церкви и в период формирования монашества</b> .....	<b>35</b>
<b>II. Исповедь в Русской Церкви в XV-XVI вв.</b> .....	<b>75</b>
1. Организация духовничества в Русской Церкви ....	75
2. Внутренняя жизнь покаянной семьи .....	103
3. Исповедные уставы, разрешительные молитвы ..	116
4. Вопросные статьи и поновления. Творчество русских духовников .....	127
5. Исповедные поучения .....	156
6. Практические пособия для клириков .....	165
7. Епитимии .....	173
8. Обрядовая форма совершения Таинства .....	187
9. Самоисповедь .....	189
10. Возраст исповедника и обязательность Исповеди .....	195
11. Угасание духовнической дисциплины в Русской Церкви .....	197
<b>III. Современная исповедная практика и отголоски русской духовнической дисциплины позднего средневековья</b> .....	<b>208</b>
<b>Заключение</b> .....	<b>247</b>
<b>Библиография</b> .....	<b>261</b>



Теологическое издание

**Протоиерей Георгий Ашков**

**ДУХОВНИЧЕСКАЯ ДИСЦИПЛИНА  
ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ НА РУСИ**

Компьютерная верстка F. Fischer (France)

Корректор N. Secinski (France)

Оформление «Кварта»

На первой странице обложки:

Николо-Дворищенский собор (1113 г.) города Новгорода

Издательский дом «Кварта»

Россия, 394016, Воронеж, пер. Ученический, 5

Тел./факс +7(473) 275-55-44. E-mail: kvarta@kvarta.ru

Формат 70x100/16. Подписано в печать 05.05.2012.

Усл. печ. л. 17,4. Печать офсетная. Бумага офсетная.

Гарнитура Times. Тираж 1000. Заказ 1093.

Отпечатано в ООО «Областная типография им. Болховитинова»

Россия, 394016, Воронеж, Московский пр., 15



**Протоиерей Георгий Ашков** родился в 1968 году в России, в городе Воронеж. В 1997 году отец Георгий окончил Свято-Тихоновский Богословский Институт в Москве, а в 2010 году защитил магистерскую диссертацию по Пастырскому богословию в Свято-Сергиевском Богословском институте в Париже. Имеет ряд публикаций в периодической печати, а также изданные работы: «Литургическая традиция» (2004 г.), сборник проповедей «Назидание в вере» (2004 г.), сборник статей «В служении слова пребудем» (2004 г.). С

2006 года отец Георгий проживает с семьей во Франции и является клириком Экзархата церкви русской традиции в Западной Европе (Константинопольский Патриархат). В настоящее время отец Георгий – настоятель Сретенского прихода г. Лурда и продолжает исполнять пастырское служение в Покровской церкви г. Биаррица, а также является ответственным священником (*aumônier*) для заключенных православного вероисповедания в тюрьмах юго-западной части Франции.