

gen, 1895; авторъ этого сочиненія данными церковной поэзиі не пользовался.

Новый трудъ Крумбахера поставилъ совершенно иначе вопросъ о размѣрѣ греческихъ церковныхъ пѣснопѣній, чѣмъ это было до сихъ поръ; имъ нанесенъ сильный ударъ системѣ кардинала Питры, которая до сихъ поръ не находила серьезныхъ возраженій. В. Мейеръ, указавъ на нѣкоторые филологическіе промахи Питры, принялъ его систему. Вѣскія замѣчанія на нее Креста остались какъ то незамѣченными. Теперь съ появленіемъ работы Крумбахера вопросъ о размѣрѣ греческихъ церковныхъ пѣснопѣній вступилъ въ новый періодъ своего развитія, и мы вѣримъ, что, разъ этотъ сложный и запутанный вопросъ находится въ рукахъ такого дѣятельнаго, трудолюбиваго и ученаго филолога, какъ авторъ Исторіи византійской литературы, — мы вмѣстѣ со столь желаннымъ полнымъ изданіемъ произведеній Романа Сладкопѣвца получимъ и дальнѣйшія разъясненія въ области греческой церковной поэзиі.

А. Васильевъ.

Karl Holl. *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen.* Leipzig, 1898, 14+331 стр. 8°

Центральный пунктъ въ этомъ весьма интересномъ изслѣдованіи составляетъ посланіе объ исповѣди, которое Лекенемъ (Le Quien) было издано въ числѣ сочиненій св. Іоанна Дамаскина и потомъ перепечатано въ 95 томѣ Патрологіи Миня (Ser. gr.). Содержаніе посланія было изложено мною въ изслѣдованіи: «Къ вопросу о тайной исповѣди и о духовникахъ въ восточной церкви, Ярославль, 1886» и въ самое послѣднее время вызвало обмѣнъ мнѣній между покойнымъ А. С. Павловымъ (Номоканонъ при большемъ требникѣ изд. 1897 прилож. 1, стр. 475—478) и мною (Вопросъ о номоканонѣ Іоанна Постника въ новой постановкѣ, Ярославль, 1898, стр. 101—110). Въ виду появившагося теперь изслѣдованія Голяя, приходится пожалѣть, что въ обмѣнѣ нашихъ мнѣній не могъ быть принятъ въ соображеніе новый, устанавливаемый почтеннымъ авторомъ фактъ, о которомъ сейчасъ будетъ рѣчь. Лекень въ свое время получилъ текстъ посланія изъ Англіи отъ іоркскаго декана Томаса Гэля (Thomas Gale—1702), который извлекъ его изъ сборника, начинающагося отрывками изъ Апостольскихъ постановленій и вообще содержащаго въ себѣ разныя статьи каноническаго содержанія. Въ сборникѣ Гэля названное посланіе озаглавлено: «Ἰωάννου μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου τοῦ Δαμασκηνοῦ ἐπιστολὴ πρὸς τινὰ γραψάντα αὐτῷ περὶ ἐξομολογήσεως καὶ τινες ἀρχαὶ εἰσὶν οἱ τὴν ἐξουσίαν τοῦ δεσμεῖν καὶ τοῦ λύειν λαβόντες τὰ ἀμαρτήματα». Включая посланіе въ свое изданіе сочиненій Іоанна Дамаскина, Лекень въ особомъ предисловіи къ тексту посланія высказался противъ его подлинности главнымъ образомъ потому, что развиваемыя въ посланіи мысли о зависимости вяжущей и разрѣшающей власти не отъ священническаго сана, а отъ личныхъ качествъ или личнаго достоинства духов-

ника, и вообще все содержаніе посланія носятъ на себѣ печать мессалиянско-ереси, осуждавшейся самимъ же Дамаскинскимъ.

Карлу Голлю, среди его работъ надъ «Sacra Parallela» Иоанна Дамаскина (Sacra Parallela von Iohannes Damascenus, Leipzig, 1897), попалось на интересную находку: то же самое посланіе встрѣтилось ему въ двухъ рукописныхъ кодексахъ (Coislin. 291 и 292) XIV в. съ именемъ другаго автора — Симеона новаго богослова (Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν τοῦ νέου θεολόγου λόγος περὶ ἐξομολογήσεως πρὸς τινὰ γραφῆς (вар. γραφείας) τέκνον αὐτοῦ καὶ τίνες ἄρα εἰσὶν οἱ τὴν ἐξουσίαν τοῦ δεσμεῖν καὶ τοῦ λύειν ἀμαρτήματα λαβόντες). Оказалось, что и Лекень, не знакомый съ двумя означенными козленевыми кодексами, могъ бы отъ Аллація узнать, что посланіе пмѣтается въ рукописяхъ и подъ другимъ именемъ, кромѣ Иоанна Дамаскина: Аллаціи въ «De Symeonum scriptis diatriba, Parisiis, 1664», въ числѣ разныхъ сочиненій Симеона, настоятеля монастыря св. Мамавта, подъ № LXII упоминаетъ о сочиненіи: «Περὶ ἐξομολογήσεως πρὸς τινὰ γραφείας τέκνον αὐτοῦ πνευματικὸν ὄντα καὶ τίνες ἄρα εἰσὶν οἱ τὴν ἐξουσίαν τοῦ δεσμεῖν καὶ λύειν ἀμαρτήματα λαβόντες», съ тѣми же начальными словами, какъ и въ манускриптѣ Гэля: ἐπέταξας τῇ εὐτελείᾳ ἡμῶν, πάτερ.

И такъ, посланіе объ исповѣди съ именемъ Симеона составило, какъ выше замѣчено, центръ въ изслѣдованіи Голя, въ которомъ различаются три части. Въ первой части предлагается біографія и характеристика литературной дѣятельности Симеона новаго богослова, на основаніи житія его, составленнаго его ученикомъ Никитою Стиватомъ, извѣстнымъ авторомъ трактата объ опрѣсноксахъ изъ времени окончательнаго раздѣленія церкви, восточной и западной, и на основаніи собственныхъ сочиненій Симеона, частью изданныхъ въ печати, большею же частью находящихся въ рукописяхъ. Въ концѣ первой части напечатанъ текстъ посланія объ исповѣди и сдѣланы указанія на сходство между мыслями и выраженіями посланія съ одной стороны и между мыслями и выраженіями, находимыми въ несомнѣнно—подлинныхъ произведеніяхъ Симеона съ другой стороны. Затѣмъ посланіе навело автора изслѣдованія о немъ на вопросъ: какимъ образомъ могло развиваться въ церкви то состояніе покаянной дисциплины, которое засвидѣтельствовано посланіемъ? А этимъ вопросомъ предполагается другой: какимъ образомъ именно монашество на востокѣ, а не кто либо другой, завладѣло покаянной дисциплиной? По этому во второй части сдѣланъ очеркъ «энтузіазма въ греческомъ монашествѣ», при чемъ подъ энтузіазмомъ (удовольствуемся пока краткимъ опредѣленіемъ) авторъ понимаетъ обладаніе «Духомъ» независимо отъ церковной должности и даже въ противоположность церковной должности, а третья часть трактуетъ о специфическомъ выраженіи этой одаренности Духомъ въ осуществленіи вяжущей и разрѣшающей власти и о томъ исторически сложившемся состояніи церковной дисциплины, которое сдѣлало возможнымъ для монаховъ получить такую власть.

Голль вполне одобряет и раздѣляетъ точку зрѣнія, на которую сталъ Никпта Стпватъ, составляя житіе Симеона и задавшись цѣлью пообразить поступательный ходъ внутренняго развитія своего героя, внутреннее становленіе, по выраженію Голля (*das innere Werden*), выразившееся и въ поступательномъ ходѣ литературной дѣятельности, въ связи съ внѣшними событіями его жизни. Никптѣ казалось чудеснымъ, что человѣкъ, не получившій высокаго образованія, можетъ писать о глубочайшихъ религіозныхъ вопросахъ, и въ возростающей литературной производительности Симеона біографъ видѣлъ доказательство того, что благодать Божія, умудряющая неученыхъ, все въ большей и въ большей мѣрѣ наполняла Симеона. Время жизни Симеона падаетъ на послѣднюю четверть X-го и первую половину XI-го столѣтія (родился вѣроятно въ 963—969 г., умеръ въ 1038—1043 г.). Родомъ онъ былъ пафлагонецъ изъ знатной и богатой фамиліи, близко стоявшей къ императорскому двору, и еще въ юные годы былъ отправленъ въ Константинополь въ домъ дяди по отцу для подготовленія къ государственной карьерѣ. Дядя дѣйствительно не затруднился доставить 14 лѣтнему юнцу должность спатарокувикуларія и зачисленіе въ сенаторы, хотя мальчикъ, прошедши элементарную школу, не обнаруживалъ никакого желанія получить болѣе высокое образованіе. Но дядя вскорѣ умеръ, а между тѣмъ мальчикъ еще раньше его смерти познакомился съ однимъ студійскимъ монахомъ, своимъ соименникомъ, Симеономъ. Симеонъ Студитъ былъ *πᾶτερ πνευματικός* нашего Симеона, и влияніемъ перваго главнымъ образомъ нужно объяснить раннюю склонность въ послѣднемъ къ монашеству, тѣмъ болѣе, что между духовнымъ сыномъ и духовнымъ отцомъ оказалось внутреннее сродство натуры: одна и та же мечтательная любовь къ божественному, тотъ же суровый аскетизмъ, одинаковая боязнь близкаго общенія съ людьми, хотя бы и съ монахами своего монастыря. И еще въ дѣтскомъ, можно сказать, возрастѣ нашъ Симеонъ пережилъ восторженное состояніе: онъ сподобился увидѣть «неизреченную славу Божию» (*ἀρρητον δόξαν θεοῦ*) въ образѣ свѣтлаго облака, а одесную ея стоящимъ духовника своего Симеона, и остался въ непоколебимомъ убѣжденіи, что только по молитвѣ своего духовника удостоился благодати увидѣть «божественный свѣтъ», такъ какъ Симеонъ обладалъ «апостольскимъ даромъ Духа» и имѣлъ видѣнія и откровенія. Вступивъ въ монастырь, хотя и не тотчасъ послѣ смерти дяди—такъ какъ духовникъ не вдругъ далъ дозволеніе духовному сыну «перемѣнить образъ и жизнь»,—юный Симеонъ замкнулся въ исключительное общеніе съ своимъ духовникомъ и удостоивался новыхъ видѣній. Игуменъ и братія Студійскаго монастыря, повидимому, относясь скептически къ видѣніямъ и находя нежелательнымъ исключительное общеніе духовнаго сына съ духовникомъ, старались разъединить обонхъ, но безуспѣшно, такъ что наконецъ игуменъ предложилъ молодому монаху на выборъ: или разлучиться съ духовникомъ, или оставить монастырь. Симеонъ предпочелъ послѣд-

нее, но духовникъ доставилъ ему возможность поступить въ другой столичный монастырь св. Маманта. Живя здѣсь, нашъ Симеонъ постоянно предавался созерцанію, умерщвляя въ себѣ чувственныя влеченія строжайшею самодисциплиной, и настолько почувствовалъ въ себѣ приливъ духовной силы, что рѣшился выступить на литературное поприще.

Въ монастырѣ св. Маманта онъ, повидному, не только не возбудилъ антипатію, а напротивъ снискалъ всеобщее расположеніе и уваженіе къ себѣ, такъ что, по смерти игумена, согласно желанію братіи и съ одобренія патріарха Николая Хризверга, былъ поставленъ въ игумены и посвященъ въ пресвитеры. И онъ самъ, и біографъ Никита удостовѣряютъ, что, въ теченіе его 48 лѣтней священнической службы, отправлявшейся имъ съ священнымъ страхомъ, при совершеніи литургіи онъ видѣлъ Св. Духа, сходящаго на Евхаристическую Жертву.—Отъ простого видѣнія Симеонъ доходитъ до слышанія словъ и выступаетъ съ новыми и новыми сочиненіями, въ которыхъ сообщаетъ свое внутреннее богатство. Не считая вспышки недовольства со стороны монаховъ на первыхъ порахъ игуменства Симеона, свыше чѣмъ 25 лѣтнее пребываніе его въ должности не омрачалось какими либо недоразумѣніями и столкновеніями; но Симеонъ, съ дозволенія патріарха, сложилъ съ себя должность, чтобы, въ качествѣ простого монаха, посвятить себя созерцанію. И вотъ тутъ, вмѣсто ожидавшагося Симеономъ безмятежнаго спокойствія, начинаются для него тревоженія, не лишеныя притомъ историческаго интереса съ точки зрѣнія характеристики византійской церковной жизни того времени. Симеонъ, по смерти своего духовника, Симеона Студита, составилъ въ честь его гимнъ, выставилъ его образъ на иконѣ и постановилъ отправлять церковное празднество въ годовщину его преставленія. Патріархъ сначала не запрещалъ чествованія и даже самъ, въ теченіе 16 лѣтъ, посылалъ свѣчи и миро къ празднику; но снискелъ патріарха Стефанъ (изъ личныхъ мотивовъ, по объясненію Никиты Стихата, такъ какъ самъ считалъ себя крупною теологическою величиною и ревновалъ къ литературной славѣ нашего Симеона), постарался подорвать характеръ святости умершаго Симеона Студита въ глазахъ патріарха и добился того, что патріаршій синодъ (*σύνοδος ἐνδημοῦσα*) потребовалъ отъ Симеона, чтобы онъ по крайней мѣрѣ ограничилъ культъ, воздерживаясь отъ слишкомъ великогѣпнаго отправленія праздниковъ въ честь Симеона Студита. По словамъ Никиты Стихата, нашъ Симеонъ держалъ передъ патріархомъ и соборомъ большую рѣчь, въ которой требовалъ, чтобы обвиненія, взведенныя на Студита, были доказаны снискеломъ, съ своей стороны доказывая изъ Писанія и отцовъ свое право, даже обязанность почитать Симеона, наравнѣ съ древними святыми. Однимъ словомъ, какъ справедливо замѣчаетъ Гольцъ, не принципиальный вопросъ ставился на соборѣ — о томъ, можно ли почитать святого, не канонизованнаго патріархомъ, — а вопросъ факта, дѣйствительно ли Студитъ велъ жизнь, подобную жизни древнихъ святыхъ. Черезъ шесть лѣтъ послѣ собора, неумолимоу снискелу уда-

лось добиться того, что изображенія Студпта были уничтожены, и нашему Симеону было предложено на выборъ: или прекратить празднованіе, или оставить городъ, т. е., собственно говоря, подвергнуться изгнанію. Симеонъ выбралъ послѣднее; но изгнаніе было не дальнее—въ Пропонтиду, откуда Симеонъ писалъ сикеллу не совсѣмъ пріятныя для послѣдняго письма, благодаря за благодать, доставленную ему гоненіями. Знатныя духовныя дѣти Симеона вступились за своего духовника передъ патриархомъ и расположили его вновь пересмотрѣть дѣлю. Патриархъ готовъ былъ идти на уступки, требуя лишь, чтобы Симеонъ умалилъ блескъ торжества при чествованіи памяти Студпта, но Симеонъ остался непреклоннымъ. Въ мѣстѣ своего изгнанія выстроивъ на деньги своихъ покровителей, при церкви св. Маринны, новый монастырь, Симеонъ, если не считать мелкихъ козней со стороны сосѣдей, спокойно прожилъ остатокъ жизни, неутомимо дѣятельный, удостоиваемый болѣе и болѣе высокпхъ откровеній, такъ что окружавшимъ его представлялся уже какъ существо сверхземное.

Таковы главныя событія пзъ жизни Симеона новаго богослова, этого величайшаго мистика, какъ выразился одинъ изъ нѣмецкихъ рецензентовъ сочиненія Голля. Соотвѣтственно съ этими событіями развивался и внутренній ростъ Симеона, и какъ подвижника, и какъ писателя. Содержаніемъ его сочиненій является то, что онъ самъ прочувствовалъ и пережилъ. Сочиненія его суть продуктъ оригинальнаго ума. Теплота чувства, съ которою онъ излагаетъ свои убѣжденія, способность съ различныхъ сторонъ придти къ одной и той же центральной мысли и дать ей тѣмъ самымъ новое освѣщеніе—все это служитъ несомнѣннымъ доказательствомъ живой внутренней жизни; паосъ Симеона проистекаетъ изъ истиннаго внутренняго возбужденія и выгодно отличается отъ дѣланнаго искусственнаго паоса другихъ греческихъ писателей—такъ характеризуетъ Голль литературную личность Симеона. Въ сочиненіяхъ его нѣтъ формалистическихъ украшеній и ученаго аппарата, даже литературу церковную Симеонъ знаетъ лишь въ умѣренномъ объемѣ: онъ знакомъ лишь съ назидательными произведеніями монашеской литературы и главнымъ образомъ съ житіями святыхъ. Свои познанія черпаетъ онъ изъ видѣній и откровеній и полемизируетъ противъ тѣхъ, которые желаютъ достигнуть познанія Бога силлогизмами, отстаивая религіозный авторитетъ того, кто удостоенъ видѣнія. При анализѣ сочиненій Симеона, говоритъ Голль, получается дѣйствительное чувственное впечатлѣніе отъ чудеснаго свѣта неизреченнаго блеска и безкончнаго протяженія, чувствуется, что авторъ какъ бы приподнятъ надъ пространствомъ при видѣ этого свѣта и что міръ исчезаетъ изъ его глазъ. Но не съ однимъ только внѣшнимъ воспріятіемъ имѣемъ тутъ дѣлю: видѣніе внезапно вторгается внутрь зрителя и наполняетъ его. Несказанная радость овладѣваетъ его сердцемъ и исторгаетъ потоки горячихъ слезъ изъ его глазъ. Однако, есть ли этотъ свѣтъ дѣйствительно та «слава Божія», ко-

тору видѣли древніе святыя мужи? И Симеонъ производитъ, такъ сказать, испытующій анализъ, сравниваетъ свое восторженное состояніе съ видѣніями апостоловъ и пророковъ, принимаетъ въ соображеніе повѣствованія о древнихъ святыхъ подвижникахъ и убѣждается: то, что они видѣли, и то, что онъ видѣлъ, есть одно и тоже; чудесное сіяніе свѣта есть дѣйствительно слава Христова. Съ повтореніемъ видѣній, въ Симеонѣ растетъ мужество спроситъ самое явленіе (что въ видѣніи представлялась ему Личность, въ этомъ для Симеона не было никакихъ сомнѣній), и вотъ онъ слышитъ изъ собственныхъ устъ Христа подтвержденіе, что Онъ есть тотъ, кто показывается въ сіяніи свѣта. Симеонъ позналъ теперь на себѣ самомъ истину евангельскихъ словъ, часто пмъ цитировавшихся: «и явлюся ему Самъ». Для Симеона уяснилось теперь, что значить «хождение въ свѣтъ», «облеченіе во Христа», «жизнь Христа въ вѣрующемъ», «общеніе вѣрующаго съ Христомъ». Онъ чувствуетъ свое сіяніе съ Христомъ въ одно существо, хотя и понимаетъ, какой соблазнъ могутъ возбудить подобныя слова. Онъ склоняется передъ неотразимую силу факта, но въ тоже время чувствуетъ свое безконечное разстояніе отъ Того, съ кѣмъ соединяется, сознаетъ это соединеніе какъ благодать, что, однако, не мѣшаетъ ему вынести изъ своихъ видѣній убѣжденіе, что онъ можетъ состоять въ личномъ отношеніи къ Христу и говорить съ Нимъ, какъ другъ съ другомъ. Это убѣжденіе является для Симеона источникомъ силы противъ міра, его искушеній и страданій; можетъ ли быть побѣжденъ ими тотъ, кто соединяется съ Богомъ? И въ тоже время онъ чувствуетъ себя худшимъ изъ грѣшниковъ: сознаніе высочайшей милости поражаетъ въ немъ чувство собственнаго недостойнства. Почему «свѣтъ» не всегда зрится? Вѣдь Христосъ всегда есть, и слава Его сияетъ непрерывно? Значить, причина въ человѣкѣ, въ слѣпотѣ его духовныхъ очей, въ омрачающемъ зрѣніи грѣхъ, такъ что если «свѣтъ» удаляется, Симеонъ смотритъ на это, какъ на наказаніе.

Таковы сложныя психологическія процессы въ Симеонѣ. Явленія, которыя мы склонны бы были, замѣчаетъ Голль, обсуживать съ патологической точки зрѣнія, для Симеона оказываются средоточіемъ всей его внутренней жизни. Сознаніе близости, дерзновенія къ Христу (*παρρησία* — выраженіе, часто встрѣчающееся на языкѣ житій святыхъ) даетъ его вѣрѣ въ невидимый міръ сильнѣйшую опору, создаетъ для него могущественный мотивъ бжюсти чистоту сердца и дѣйствуетъ, какъ творческая сила, вызывающая въ немъ возвышеннѣйшія и святѣйшія чувства. Но, связывая свой индивидуальный опытъ съ общехристіанскими надеждами и обязанностями, Симеонъ не считаетъ свои откровенія исключительно ему принадлежащимъ достояніемъ, а полагаетъ своимъ призваніемъ поставить и передъ другими, какъ цѣль, то освѣщеніе, котораго самъ удостоивается. Онъ пишетъ и проповѣдуетъ о своихъ видѣніяхъ не съ тѣмъ только, чтобы разказать о себѣ, но чтобы и другихъ воодушевить къ подражанію.

Современники, какъ видно, относились отрицательно къ Симеону, какъ скоро онъ предалъ гласности свои сочиненія. Возражали, что то, въ чемъ онъ увѣряетъ, есть преимущество апостоловъ, а Симеонъ находилъ въ этомъ возраженіи неосновательное и несправедливое ограниченіе дѣятельности открывающагося Христа. Развѣ «слава Христова» не всегда существуетъ и не навсегда предназначена къ тому, чтобы она открывалась людямъ, чтобы люди видѣли ее? Развѣ Христосъ былъ бы поистинѣ свѣтомъ міра, если бы никто этого свѣта не воспринималъ? Оспаривать возможность зрѣнія человекомъ сіянія Христова и возвышенія тѣмъ самымъ къ божественной жизни значить, по мнѣнію Симеона, не вѣрить въ истинность Христа, сомнѣваться въ Его божествѣ, быть, слѣдовательно, худшимъ изъ еретиковъ. На возраженіе, что обѣтованія Христа относятся не къ здѣшней, а къ будущей жизни, и что только тамъ возможно будетъ лицезрѣніе Бога, Симеонъ отвѣчаетъ, что непосредственное созерцаніе божественнаго есть условіе всякой истинной христіанской жизни: нельзя имѣть дѣйствительное представленіе о реальностяхъ религіознаго міра, не видя ихъ, нельзя говорить съ Христомъ въ молитвѣ безъ лицезрѣнія Его. Симеонъ готовъ согласиться, что видѣніе славы Христовой есть высшая ступень христіанства, вершина совершенства, но отсюда не слѣдуетъ, что стремленіе къ «свѣту» есть нѣчто фантастическое. «Чистые сердцемъ Бога узрять», а достигать чистоты сердца, другими словами—всецѣло исполнять заповѣди Божія—это требуется отъ каждаго, стало быть и возможно. Обѣтованіе: «узрять Бога» относится не къ будущей только жизни, а и къ настоящей, и лишь нравственная разслабленность есть причина того, что возможность лицезрѣнія отрицается. Однимъ словомъ, Симеонъ отстаиваетъ положеніе, что дѣйствительная религія должна быть сознательною, убѣжденною въ существованіи своего Предмета и въ близости къ Нему, и что основой этого убѣжденія можетъ служить лишь самопережитое и самоиспытанное. Желая затѣмъ показать и другимъ путь къ достиженію благодатствованія, онъ предлагаетъ опредѣленный «чинъ» или порядокъ (τάξις) «восхожденія къ свѣту», причемъ прежде всего подвергаетъ критикѣ то благочестіе, которое наблюдается имъ въ окружающихъ. Онъ замѣчаетъ ревность въ пѣніи псалмовъ, въ молитвѣ, въ чтеніи Писанія, въ постѣ и проч. и въ тоже время недостатокъ нравственной строгости, видитъ, что люди подвергаютъ себя аскетическимъ упражненіямъ, но исполняютъ ихъ безсмысленно, въ ожиданіи, что упражненія эти сами собой принесутъ плоды. Такое внѣшнее благочестіе свидѣтельствуетъ о забвеніи или о непониманіи истиннаго смысла христіанства: не для того только Богъ вочеловѣчился, чтобы люди вѣровали въ Него и поклонялись Ему, а чтобы установить живое общеніе людей съ Богомъ, сознательное и личное.

Основа, на которой должна строиться вся духовная жизнь христіанина, есть несомнѣнно благодать крещенія; крещеніе есть таинство (μυσ-

στῆριον) возрожденія, въ которомъ каждый усвоетъ себѣ плоды искупительнаго дѣла Христа, пріобрѣтаетъ самое высшее, что для него необходимо — Св. Духа и прощеніе грѣховъ, такъ что крещенному остается лишь благи дарованную благодать и восходить къ высшимъ ступенямъ духовной жизни. Но немного найдется такихъ, у кого пробужденная крещеніемъ духовная жизнь тотчасъ проявляется въ духовныхъ дарахъ; общій же безспорный фактъ — тотъ, что благодать крещенія въ большей части крещенныхъ не остается, — мало того, едва ли даже и возможно, чтобы кто либо ее сохранилъ. Причина не только въ собственной виновности человѣка, но и въ томъ, что крещеніе совершается обыкновенно надъ малолѣтними, которые не могутъ понять и оцѣнить божественное таинство, а благодать не понятая снова удаляется, богонасажденная въ человѣкѣ жизнь дѣлается все слабѣе и слабѣе; грѣхъ получаетъ надъ нимъ власть, и страсти погашаютъ возженный въ немъ свѣтъ. Судя потому, что для духовной жизни требуется не только объективно и реально дѣйствующая въ таинствѣ сила благодати, но и сознательное усвоеніе ея, можно было бы, повидному, ожидать, что Симеонъ выскажется противъ крещенія дѣтей. Но онъ вообще далекъ отъ мысли затрогивать освященный церковью порядокъ, точно такъ же, какъ настаивая на необходимости опытнаго богопознанія путемъ откровеній и видѣній, принимаетъ за нѣчто само собою разумѣющееся, что откровеніе не даетъ ничего другаго, кромѣ того, что выражено въ догматѣ и что предлагается церковью вѣрующему. Исчезновеніе благодати крещенія въ большинствѣ крещенныхъ Симеонъ принимаетъ какъ неизбѣжный фактъ и выводитъ лишь отсюда необходимость снова пріобрѣсти ее, — послѣ крещенія требуется обращеніе, и не только для тѣхъ, кто виновенъ въ тяжкихъ грѣхахъ, какъ блудъ, прелюбодѣянiе, убійство, а для всякаго, кто чувствуетъ надъ собою господство страстей, кто сознаетъ себя легко склоннымъ къ злу, ибо кто сознаетъ себя таковымъ, долженъ отсюда заключить, что благодать крещенія въ немъ исчезла, и что нужно снова пріобрѣсти ее. Это первый пунктъ, въ которомъ, по мнѣнію Голя, Симеонъ отступалъ отъ программы «официальной церкви», подвергавшейся покаянію только виновныхъ въ тяжкихъ грѣхахъ (пунктъ этотъ подробнѣе выяснится въ нижеслѣдующемъ изложеніи). И въ другомъ пунктѣ Симеонъ также отступалъ отъ официальной церковной практики: способъ обращенія долженъ состоять не въ простомъ наложеніи епитимій, а въ планомерномъ воспитаніи. Большая часть людей, называющихъ себя христіанами, нуждается въ томъ, чтобы ихъ ввели въ основныя истины христіанства, страдает невѣдѣніемъ и неразумѣніемъ (ἄγνοια καὶ ἀνοσιδήσια) самага элементарнаго, такъ что напрасно и ожидать, чтобы они поняли значеніе духовнаго наказанія. Для возбужденія духовнаго разумѣнія (χρῆσις) истинъ вѣры и, слѣдовательно, сознательнаго христіанства, требуется наученіе (διδάχη). Содержаніе вѣры, въ которую нужно ввести, предполагается опять какъ нѣчто извѣстное и само собою разумѣющееся; но не столько важно рев-

ностное исповѣданіе опредѣленнаго ученія, сколько то, чтобы предметами вѣры было вызвано въ слушателей живое воззрѣніе или впечатлѣніе, которое сдѣлалось бы опредѣляющимъ мотивомъ его дѣйствій. Съ формулировкой, напоминающею Августина, Симеонъ говоритъ объ истинной вѣрѣ не только какъ о «πιστεύειν εἰς Χριστόν», но и какъ о «πιστεύειν Χριστῷ»: только признаніе Христа какъ авторитета, обязывающаго человѣка къ повиновенію, есть истинное исповѣданіе Его божества. Но вызывать въ человѣкѣ живое впечатлѣніе невидимаго вѣчнаго міра, создавать въ немъ мысленное ощущеніе царства Божія (νοητὴν αἰσθησὶν τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ) или мысленное ощущеніе мысленнаго свѣта (νοητὴν αἰσθησὶν τοῦ νοητοῦ φωτός), наглядно говорить о вѣчномъ можетъ только тотъ, кто самъ находится въ живомъ обладаніи истиною. Вводить въ христіанство — это есть дѣло призванныхъ учителей — епископовъ и пресвитеровъ; но не всякій носитель должности, какъ таковой, способенъ къ учительству или къ учительной проповѣди, вводящей въ истинное христіанство: не можетъ учить о божественномъ тотъ, кто самъ не видѣлъ божественнаго, не можетъ пробуждать духовную жизнь въ другихъ тотъ, кто не носитъ ея въ себѣ самомъ. И все таки Симеонъ, какъ выражается Голль, «остаётся грекомъ»: наряду съ вліяніемъ, которое онъ приписываетъ личности учащаго и самому ученію (διδάχῃ), выдвигается значеніе другого фактора, поддерживающаго впечатлѣніе проповѣди, — таинственнаго акта. Учительная проповѣдь, сама по себѣ, не можетъ преобразовать сердце. Для возвращенія благодати, требуется посредство внѣшняго осязаемаго образа, подобно тому какъ и въ первый разъ, при крещеніи, благодать снисходитъ на человѣка не безъ посредства таинства. Внѣшній таинственный актъ, необходимый при обращеніи человѣка въ истинное христіанство, Симеонъ называетъ «посредничествомъ и возложеніемъ рукъ разумныхъ рѣшителей и управителей сего великаго таинства» (μεσιτεία καὶ ἐπίθεσις χειρῶν τῶν ἐπιγυμνωμένων καὶ οἰκονόμων τοῦ μεγάλου τούτου μυστηρίου), «возложеніемъ честныхъ рукъ святыхъ и одаренныхъ свѣтомъ мужей» (τῶν τιμίων χειρῶν ἐπίθεσις ἀγίων ἀνδρῶν καὶ φωτιστικῶν). Упоминаетъ, впрочемъ, и о помазаніи св. мѣромъ (χρίσις ἀγίου χρίσματος), наряду съ возложеніемъ рукъ, причемъ, вѣроятно имѣетъ въ виду помазаніе, совершаемое при елеосвященіи, — говоря же о возложеніи рукъ, безъ сомнѣнія имѣетъ въ виду то руковозложеніе, которое совершалось надъ кающимися.

Однако, не только ученія, а и таинственнаго акта недостаточно для нравственнаго перерожденія человѣка, — требуется его самодѣятельность. Впечатлѣніе отъ вѣчнаго міра, полученное вѣрующимъ черезъ учительную проповѣдь, можетъ, правда, уяснить ему превратность стремленія къ земному; но привязанность къ преходящему твердо укоренилась въ страстяхъ (πάθη), и дѣйствіе благодати въ человѣкѣ встрѣчаетъ для себя упорное сопротивленіе въ его самомнѣніи или самодовольствѣ (οἴησις), которое есть главный грѣхъ, мѣшающій человѣку излѣчиться и

освободиться отъ силы зла. Окончательно сломить въ человѣкѣ страсти можетъ только Христосъ; но нужно, чтобы и мы сами сдѣлали небольшой шагъ къ нему. Всеблагій Господь не можетъ снизойдти къ намъ и соединиться съ нами, если мы не сознаемъ своихъ грѣховъ и не признаемъ въ Немъ Спасителя. Отсюда задача для человѣка — побороть въ себѣ *ὀργισιν* и напротивъ насадить въ душѣ настроеніе смиренномудрія (*ταπεινοφροσύνη*). Вотъ здѣсь и должны имѣть мѣсто покаянныя упражненія, какъ средство къ тому, чтобы устранить препятствія для благодати и оживить желаніе освобожденія изъ подъ власти грѣха, причѣмъ именно *ταπεινοφροσύνη* и имѣетъ значеніе, а не количество покаянныхъ упражненій. Дѣло, значить, въ интензивности и искренности настроенія, вѣрнѣйшій показатель котораго суть несомнѣнно слезы, и Симеонъ, по выраженію Голля, развилъ почти цѣлую «теологію слезъ», очищающихъ душу. При покаянныхъ упражненіяхъ затѣмъ не должно быть забываемо, что прямое отношеніе они имѣютъ только къ человѣку самому служа средствомъ къ тому, чтобы побороть силу грѣха и съ совершенною ясностію отпечатлѣть въ человѣкѣ мысль о его виновности; къ Богу же они имѣютъ лишь непрямое отношеніе, поскольку именно черезъ аскетизмъ создается въ человѣкѣ желаемое Богомъ сердце сокрушенное и смиренное.

Нѣтъ надобности говорить, что Голль, тщательно и съ любовью изучившій сочиненія Симеона, подкрѣпляетъ буквальными выдержками изъ нихъ весь вышеизложенный рядъ мыслей и положеній, который, какъ мы увидимъ, имѣетъ тѣсную связь со всѣмъ дальнѣйшимъ содержаніемъ изслѣдованія. Замѣтимъ, впрочемъ, что Голль изъ вышеизложеннаго дѣлаетъ рискованный выводъ, переносящій читателя въ область религіознаго вопроса, спорнаго между католичествомъ и протестантствомъ, — вопроса объ отношеніи между свободою и благодатью. Симеонъ, по словамъ Голля, требуя отъ человѣка собственнаго содѣйствія, старается не слишкомъ много приписать самодѣятельности. Она должна имѣть лишь то значеніе, чтобы впечатлѣнія полученныя черезъ *διδάχη* и *τὸν χεῖρῶν ἐπίθεσις*, углубить и обработать въ столкновеніи ихъ съ противоположными склонностями, въ особенности съ самодовольствомъ, чтобы человѣкъ не являлся только пассивнымъ. Возрожденіе, оправданіе, примиреніе, озареніе свѣтомъ (*ἀναγέννησις, δικαιοσύνη, κατὰ ἀλλοτρίαν, φωτισμός* — все это синонимы у Симеона), какъ заключительный моментъ внутренняго процесса усовершенствованія, начиная отъ низшей ступени (смиренномудрія, *ταπεινοφροσύνη*) и кончая высшею (любовь, *ἀγάπη*), суть *чистое дѣло благодати*. Что добрыя дѣла, исполняемыя человѣкомъ, суть дѣйствіе не его, а благодати, суть дѣло Божіе, — возрѣніе это, по мнѣнію Голля, не такъ чуждо грекамъ, какъ принято думать. Но вѣдь тотъ «первый шагъ», который человѣкъ долженъ сдѣлать къ Богу, сопряженъ съ энергическими усиліями къ подавленію «страстей» и «самоуниженія». Что дары Св. Духа, озареніе божественнымъ свѣтомъ, благодать прозрѣнія, благодать одолѣ-

нія нечистыхъ духовъ являются какъ награда за сокрушеніе и слезы, за ночное бдѣніе, прилежаніе къ молитвѣ, отвращеніе отъ славы и суетныхъ разговоровъ, за снисходительность къ другимъ, за упражненіе въ душевномъ анализѣ, — не говоря уже о вульгарныхъ представленіяхъ массы о дѣлахъ, приносящихъ плоды, на что указываетъ, какъ мы выше видѣли, и Симеонъ, — идея эта вообще отчетливо выступаетъ въ произведеніяхъ восточной монашеской литературы (см. напр. *Cotelarii, Ecclesiae graecae monumenta*, t. I pag. 681, t. II pag. 207, t. IV p. 43—44). Впрочемъ, и самъ Голль, сближая Симеона съ Августиномъ, вынужденъ былъ сказать, что двѣ вещи помѣшали Симеону провести столь же послѣдовательно, какъ это сдѣлано Августиномъ, мысль, что все доброе есть даръ Божества, создаваемый въ человѣкѣ Его благодатію: во первыхъ, недостатокъ философскаго образованія, вовторыхъ, непререкаемая для Симеона аксіома о свободѣ человѣческой воли. Такимъ образомъ, Симеонъ не могъ говорить о единодѣйствующей божественной силѣ, а могъ говорить лишь о могущественномъ содѣйствіи Божіей благодати усиліямъ человѣка, хотя, прибавимъ отъ себя, психологически вполне объяснимо, что во всѣ времена глубоко-религіозный человѣкъ, достигшій высокихъ степеней нравственнаго совершенства, свое спасеніе отъ силы зла будетъ благодарно приписывать исключительному дѣйствію Божіей благодати. Во всякомъ случаѣ о Симеонѣ, повидимому, и въ самомъ дѣлѣ можно сказать, что онъ ближе другихъ восточныхъ церковныхъ писателей подошелъ къ религіозно-философской проблемѣ, раздѣлившей западное христіанство на католическое и евангелическое. Вообще же, сдѣланный Голлемъ очеркъ міровоззрѣнія Симеона нужно признать весьма цѣннымъ вкладомъ въ исторію восточной церкви и, въ частности, въ исторію византійскихъ литературныхъ теченій, обстоятельно изображенныхъ въ «Очеркахъ по исторіи византійской образованности» Ѳ. И. Успенскимъ. Міровоззрѣніе Симеона въ сильной степени содѣйствуетъ пониманію того, что происходило въ Византіи въ XIV в.

Считалъ ли Симеонъ начертанный имъ путь совершенствованія доступнымъ для всякаго и составленный имъ идеалъ общеприложимымъ? Конечно, онъ ведетъ рѣчь о христіанинѣ вообще, который долженъ стремиться къ соединенію съ Богомъ, и для котораго входъ въ царство небесное зависитъ отъ достиженія совершенства. Но не нужно забывать, говоритъ Голль, что для греческаго монаха христіанство — это прежде всего монахи, самое вступленіе которыхъ въ монастырь разсматривалось какъ избраніе или выдѣленіе изъ міра, и что постоянное упражненіе въ смиренномудріи, а равно и озареніе свѣтомъ, возможны единственно въ монастырѣ. Если въ сочиненіяхъ Симеона представляются возможными и для мірянъ молитвы, покаяніе, прочія добродѣтели, то слѣдуетъ помнить, что Симеонъ писалъ для монаховъ и имѣлъ въ виду педагогическую цѣль возбудить энергію монаховъ указаніемъ на мірскія добродѣтели, откуда не слѣдуетъ, чтобы христіанскій идеалъ считался столько же до-

стижимымъ въ мірѣ, какъ и въ монастырѣ, вѣдь иначе монашество окзалось бы излишнимъ. Къ Симеону всего менѣе приложимо названіе реформатора: міръ, улучшенія котораго онъ желаетъ, есть монастырь, или даже еще болѣе узкій міръ — собственный монастырь Симеона. — Съ приведеннымъ разсужденіемъ Голя едва ли можно согласиться. Въ житіяхъ святыхъ, слѣдовательно въ монашеской же литературѣ, можно находить свидѣтельства о томъ, что монахи считали возможными высокія христіанскія добродѣтели въ мірѣ. Такъ въ житіи Макарія египетскаго разсказывается, что преподобный, достигшій уже обладанія чрезвычайными духовными дарами (даже умершихъ воскрешавшій), услышалъ однажды голосъ: «Макарій, ты еще не сравнялся съ двумя женщинами, совмѣстно живущими въ сосѣднемъ городѣ». Макарій розыскалъ ихъ и пожелалъ узнать, какія у нихъ добрыя дѣла. Женщины отвѣтили, что никакихъ добрыхъ дѣлъ у нихъ не имѣется, что онѣ — просто замужнія женщины, которыя даже и въ прошлую ночь не были свободны отъ ложа своихъ мужей. Однако, при дальнѣйшихъ распросахъ оказалось, что, состоя замужемъ за двумя братьями и совмѣстно живя въ теченіи 15 лѣтъ, онѣ никогда никакого дурного слова не сказали одна другой и никогда не ссорились между собою, что у нихъ было желаніе уйдти въ монастырь, но мужья не отпустили ихъ, и онѣ ограничились обѣтомъ воздерживаться до самой смерти отъ мірскихъ словъ. Произнесенныя при этомъ слова Макарія въ нашей славянской книгѣ «Житій святыхъ» (января 19) передаются такъ: «воистину не дѣвы, ни женимыя, ни инока, ниже мірянина, но произволенія Богъ ищетъ, приѣмая е, яко самое дѣло, и по произволенію коегождо подаетъ Св. Духа, дѣйствующаго и управляющаго житіе всякаго хотящаго спастися». Положимъ, что женщины, о которыхъ разсказывается въ житіи Макарія, стремились въ монастырь и только внѣшними обстоятельствами были удержаны отъ осуществленія ихъ завѣтнаго желанія; но фактъ высокой добродѣтели въ мірѣ нисколько этимъ не подрывается. Вообще въ житіяхъ святыхъ можно найдти немало примѣровъ добродѣтельной жизни мірянъ, угождающихъ Богу и удостоиваемыхъ божественнаго откровенія. Или напр. въ «Изреченіяхъ св. старцевъ» (Αποφθέγματα τῶν ἁγίων γερόντων у Котельера въ Monumenta, I, 679) объ аввѣ Сильванѣ разсказывается, что, сидя однажды съ братією, онъ пришелъ въ восторженное состояніе (ἐγένετο ἐν ἐκστάσει) и палъ лицомъ на землю, а потомъ, спустя долгое время, всталъ и заплакалъ. О чемъ? О томъ, что представилось ему въ видѣніи: многіе изъ монаховъ идутъ въ муку, а многіе изъ мірянъ въ царство небесное. Тутъ, какъ можно думать, проглядываетъ не одна только педагогическая цѣль, а извѣстное мировоззрѣніе болѣе общаго характера. Впрочемъ, и Голя долженъ былъ допустить, что идеалъ Симеона съ перевѣсомъ внутренняго настроенія надъ внѣшними упражненіями и съ различеніемъ ступеней просвѣщенія, изъ которыхъ низшія ступени достижимы для всякаго, могъ разсчитывать и на болѣе обширные круги, и даже на

великую церковь. На послѣдней и въ самомъ дѣлѣ сказалось вліяніе Симеона отчасти черезъ его учениковъ, особенно черезъ Никиту Стп-оата, отчасти путемъ духовничества (такъ какъ многие міряне были духовными дѣтьми Симеона), отчасти путемъ литературнымъ. Голль не упоминаетъ о новеллѣ Алексѣя Комнина (*Zachariae, Jusgraeco-romanum*, P. III coll. IV nov. XLI); въ ней едва ли не слѣдуетъ видѣть выраженіе того направленія, котораго Симеонъ желалъ для великой церкви. Императоръ скорбитъ объ отсутствіи церковнаго учительства, о хожденіи всѣхъ во тьмѣ и необозримомъ хаосѣ, о томъ, что, презрѣвъ тайну благочестія, выраженную въ словахъ Христа апостоламъ: «шедше научите вся языки» и проч., потеряли истиннаго Христа и Бога нашего и должны искать Его со слезами изъ глубины сокрушеннаго сердца и съ молитвою къ Богу, чтобы Онъ снова явился нашимъ мысленнымъ очамъ, причемъ цитируются слова Евангелія, всего чаще повторявшіяся Симеономъ: «царство Божіе внутри васъ». Императоръ желаетъ положить конецъ печальному состоянію рядомъ мѣръ, исчисляемыхъ въ новеллѣ, между прочимъ правильно постановкою духовничества.

Авторъ «посланія объ исповѣди», съ котораго началась наша рѣчь, держитъ отвѣтъ на предложенный ему вопросъ, не отъ ангеловъ получивъ какія либо указанія и не отъ людей наученный, а свыше наставленный премудростію или благодатію Духа». Въ отвѣтѣ проводится мысль, что грѣшникъ нуждается въ посредникѣ, и что посредничество есть апостольское достоинство: никто не можетъ становиться въ это положеніе, прежде чѣмъ не исполнится Духа Божія и не почувствуетъ, что сдѣлался другомъ Божиимъ; вяжущая и разрѣшающая власть не есть принадлежность должности или сословія, а есть личное преимущество истинныхъ учениковъ Христа. Отъ Христа получили эту власть апостолы, отъ апостоловъ преемствовавшіе имъ на кафедрахъ епископы; когда, по кознямъ діавола, епископы впали въ честолюбіе и въ разные грѣхи, она перешла къ пресвитерамъ безукоризненной жизни, а когда и эти послѣдніе, по кознямъ врага, сдѣлались недостойными, перенесена была на избранный народъ Божій — монаховъ. Въ посланіи говорится, что духовный наставникъ автора не имѣлъ пресвитерскаго сана, но власть свыше имѣлъ, ученику же своему, т. е. автору, посоветовалъ принять посвященіе. — Обсуживая, такъ сказать, сравнительныя авторскія на посланіе права Іоанна Дамаскина и Симеона новаго богослова, Голль находитъ, что въ посланіи есть отчасти основанія для предположенія въ пользу авторства Дамаскина не меньшія, чѣмъ въ пользу авторства Симеона. Іоаннъ Дамаскинъ былъ также монахъ и пресвитеръ. Объ Іоаннѣ также извѣстно, что онъ высоко чтилъ своего духовнаго отца. Не невозможно сближеніе посланія, по его содержанію, съ подлинными сочиненіями Дамаскина, тѣмъ болѣе, что изъ подлинныхъ сочиненій Симеона не видно, чтобы онъ гдѣ либо спеціально занимался тѣмъ вопросомъ, который трактуется въ посланіи. Но весьма многое приложимо скорѣе къ Симеону,

чѣмъ къ Дамаскину. Литературная манера не свойственна Дамаскину: если бы Дамаскинъ вздумалъ писать на данную тему, то разработалъ бы ее съ аппаратомъ патристической учености, между тѣмъ какъ авторъ посланія обнаруживаетъ знакомство лишь съ житіями святыхъ. Отдѣльные мысли и выраженія посланія встрѣчаются и въ подлинныхъ сочиненіяхъ Симеона, напр. что посредникъ самъ долженъ зрѣть свѣтъ, ясно ощущать въ себѣ присутствіе Духа Божія и сознание близости къ Богу, что обладаніе духовнымъ саномъ не требуется для связыванія и разрѣшенія, что отношеніе между грѣшникомъ и посредникомъ можно сравнить съ отношеніемъ между должникомъ и поручителемъ, что авторъ пишетъ вразумленный Св. Духомъ и др. Рѣшительнаго вывода объ авторствѣ Симеона все таки не получается. Прибавить къ этому нужно и тѣ бібліографическія данныя, которыя сообщаются Голлемъ. Манускриптъ Гэля, изъ котораго Лекенъ получилъ текстъ посланія съ именемъ Дамаскина, не имѣетъ авторитета древности: это — сборникъ выпсокъ, извлеченныхъ ученымъ первой половины XVII в. изъ различныхъ кодексовъ. Но Голль указываетъ еще на одну римскую рукопись (стр. 108), въ которой посланіе приписывается Дамаскину. Съ другой стороны, мѣсто, занимаемое посланіемъ съ именемъ Симеона въ cod. Coisl., указываетъ на то, что оно позднѣе включено въ большее цѣлое: *ῥδικά*, и притомъ видно, что для обоихъ коаленевыхъ кодексовъ архетипомъ послужила работа одного и того же лица, такъ что въ двухъ рукописяхъ мы имѣемъ, собственно говоря, только одного свидѣтеля объ авторствѣ Симеона. Слѣдовательно, ни авторства Симеона нельзя считать окончательно установленнымъ, ни авторства Дамаскина окончательно опровергнутымъ, — къ этому объективному выводу приходитъ и Голль, хотя лично онъ убѣжденъ въ авторствѣ Симеона. Во всякомъ случаѣ, благодаря ученому изслѣдованію Голля выяснилось, что нѣтъ никакого основанія видѣть въ посланіи выраженія мессалианской ереси, какъ полагалъ Лекенъ, и какъ въ послѣднее время повторялъ покойный А. С. Павловъ.

Переходимъ къ слѣдующей части почтеннаго изслѣдованія Голля. Авторъ желаетъ здѣсь доказать, что *энтузіазмъ*, который наблюдается въ Симеонѣ, уводитъ насъ въ первые вѣка христіанства, когда ставился вопросъ, «должность или Духъ должны управлять церковью», и не только не составляетъ чего либо случайнаго для монашества, а обоснованъ въ самомъ его существѣ, какъ оно выражено уже въ житіи св. Антонія. Житіе преподобнаго Антонія, составленное св. Аванасіемъ, сдѣлалось образцомъ для позднѣйшихъ житій святыхъ и основнымъ правиломъ для монашества. Антоній, услышавъ въ церкви чтеніе Евангелія о богатомъ юношѣ, роздалъ свое имѣніе и отправился къ старѣйшимъ аскетамъ (примѣры уединеннаго подвижничества уже и раньше Антонія встрѣчались въ Египтѣ) учиться добродѣтели. Демоны ставили ему помѣхи, но Антоній мужественно, въ теченіе многихъ лѣтъ, боролся съ ними, пере-

ходя отъ побѣды къ побѣдѣ, и въ этой борьбѣ получилъ откровеніе: онъ увидѣлъ, что кровь надъ нимъ какъ бы разступается, и нѣкоторый лучъ свѣта нисходитъ на него (*ἀναβλέψας... εἶδε τὴν στέγην ὡσπερ διανοιχομένην καὶ ἀκτῖνά τινα φωτὸς κληρομένην πρὸς αὐτόν*). Замѣтимъ, что въ нашей славянской книгѣ житій святыхъ (январь 17) такъ передается состояніе Антонія во время откровенія: «отсюду пришествіе Господне увѣдѣвъ блаженный, изъ глубины сердца испущая воздыханія, къ свѣту, имъ же просвѣтиса, вѣщае: гдѣ еси былъ, благій Иисусе, гдѣ былъ еси? почто въ началѣ не пришелъ еси исцѣлити мои раны? И бысть гласъ къ нему глаголяй: Антоніе, здѣ быхъ, но ждахъ видѣти мужество твое; нынѣ же, понеже брался еси мужески (одолевая демоновъ—искусителей) всегда убо помогу тебѣ и сотворю тя во всемъ мірѣ именита». И побѣды, и откровеніе возбуждаютъ въ Антоніѣ еще большую ревность и онъ живетъ въ совершенномъ уединеніи, въ пустынѣ, побѣждая сатану и чаще и чаще удостоиваемый откровеній. Начинается его дѣйствованіе на другихъ: онъ исцѣляетъ больныхъ, изгоняетъ демоновъ, утѣшаетъ удрученныхъ и своими поученіями побуждаетъ многихъ послѣдовать его примѣру. Но, усматривая въ этомъ нравственную опасность для себя, удаляется въ новое уединеніе, хотя и тамъ слава его привлекаетъ массу лицъ, находящихся въ духовной и въ тѣлесной нуждѣ. Какимъ образомъ совершается въ Антоніѣ внутренній процессъ, спрашиваетъ Голль? Цѣль его просто христіанская — спасти свою душу; но для Антонія выяснилось, какъ велико то благо, котораго онъ желаетъ достигнуть: для того, чтобы быть истиннымъ ученикомъ Христа, мало раздать имѣніе, нужно не только освободиться отъ матеріальныхъ заботъ и попеченій, а и стать внутренно свободнымъ. Нравственный идеалъ Антонія есть болѣе чѣмъ агрегатъ отдѣльныхъ аскетическихъ созерцаній, — это есть связанное и единое цѣлое: требуется не рядъ отдѣльныхъ добродѣтелей и упражненій, а добродѣтель (*ἀρετή*), очищеніе сердца отъ нечистыхъ помысловъ (*βυπαροὶ λογισμοί*) и страстей (*πάθη*), освященіе цѣлой личности. Но если для достиженія царства небеснаго нуженъ такой трудный путь, то вѣдь мірскими людямъ пришлось бы просто — на — просто отказать и въ самомъ названіи христіанина? И авторъ житія не чувствуетъ этой проблемы, замѣчаетъ Голль, и вся греческая церковь, за все время ея существованія не вышла изъ противорѣчія. Въ сравненіи съ западомъ, разсуждаетъ Голль, это имѣло и хорошую, и дурную сторону. Такъ какъ монахъ, принеся даже и величайшія жертвы, желалъ быть только истиннымъ ученикомъ Христа, стремящимся къ царству небесному, то понятія *заслуги* и *удовлетворенія* не могли укорениться на этой почвѣ. Греческій *μεσός* не есть латинское *meritum*, а *ἰκανοποίησις* даже у Гавріила Филадельфійскаго, воспроизводившаго западно-схоластическое ученіе о таинствахъ, означаетъ не удовлетвореніе *Богу* или божественной правдѣ, а исполненіе «канона», т. е. епитиміи, наложенной *церковью* на грѣшника за его грѣхи. А съ другой стороны и мірскихъ

христіанъ нельзя было считать, такъ сказать, «отпѣтыми», какъ это возможно было на западѣ. Но тутъ была и опасность. Положимъ, что кто принималъ христіанство въ серьезъ и желалъ приобрести возможно большую увѣренность въ своей христіанской надеждѣ, становился монахомъ. Для прочихъ же вѣра въ человѣколюбіе Божіе, въ то, что Богъ будетъ судить не по слишкомъ строгому мѣрилу, имѣла морально-опасную сторону.

Видѣнія, откровенія, чудесныя знаменія въ житіи Антонія идутъ рука объ руку съ нравственными его успѣхами: откровенія служатъ источникомъ возрастающей нравственной энергіи, а нравственные подвиги производятъ на подвижника большіе и большіе дары (*χαρίσματα*) Божіей благодати. Разные бываютъ дары и не каждому дается благодать въ ея высшихъ проявленіяхъ. Но даръ различенія необходимъ для всякаго монаха (*χαρίσμα διακρίσεως*). Наполняющая всю жизнь монаха борьба съ беспокойными мыслями и нечистыми желаніями, съ ангеломъ тьмы, который легко принимаетъ на себя видъ ангела свѣта, не можетъ вестись монахомъ, если онъ не въ состояніи различать между искусительными и святыми помыслами, между духами добрыми и духами злыми. Поэтому каждый монахъ долженъ стремиться получить даръ различенія духовъ (*λαμβάνειν χάρισμα διακρίσεως πνευμάτων*). Уже въ житіи Антонія, говоритъ Гольцъ, монашество выступаетъ не съ тѣмъ только значеніемъ, что оно подняло нравственный идеалъ на высшую ступень, но и съ тѣмъ, что оно вновь оживило энтузіазмъ въ церкви. Со времени торжества надъ монтанізмомъ, окончательно со времени торжества Кипріяна надъ псеповѣдниками¹⁾, энтузіазмъ харизматиковъ церкви первенствующей былъ подавленъ, и вотъ онъ вновь могущественно воспрянулъ. Эта духовная сила не могла уже дѣйствовать такъ революціонно, какъ въ былыя времена первыхъ вѣковъ, потому что монахъ прежде всего ищетъ спасенія своей собственной души. Однако, *χαρίσμα* монаха должна проявляться, дѣйствовать: монахъ ставится въ положеніе свѣтильника для другихъ, и не только исцѣленіемъ больныхъ, изгнаніемъ демоновъ, другими чудесными знаніями, но и *пастырствомъ*. Въ житіи Антонія пастырская дѣятельность его сильно выдвигается, какъ въ особенности соответствующая харизмъ монашества. Монахъ есть призванный совѣтникъ для обураваемыхъ, ибо онъ имѣетъ опытность въ духовныхъ борьбахъ, онъ обладаетъ даромъ *διακρίσεως πνευμάτων*, онъ есть знатокъ человѣческаго сердца, могущій правильно обсуждать λογισμούς, и указывать правильныя средства противъ πάθη. О пастырствѣ монаховъ, а равно о посредствующемъ положеніи Кипмента александрійскаго и Оригена между харизматиками первенствующей церкви и монахами будетъ сказано при изложеніи содержанія третьей части изслѣдованія Гольца.

1) О борьбѣ церкви съ монтаністами и исповѣдниками имѣ приходилось говорить въ сочиненіи: «Объемъ дисциплинарнаго суда и юрисдикціи церкви въ періодъ вселенскихъ соборовъ», Ярославль, 1884, стр. 20—36.

Идеаль житія Антонія есть идеаль анахоретскій. Василиї Великій ставитъ тотъ же идеаль истиннаго ученика Христова, но у него этотъ идеаль истиннаго ученичества можетъ быть достигаемъ только въ общеніи единомысленныхъ. (О преподобномъ Пахоміѣ Голлѣ не нашелъ возможнымъ распространяться, такъ какъ историческій матеріалъ, относящійся до Пахомія, представляется автору недостаточно твердымъ и надежнымъ). У Василия Великаго только общеніе есть тотъ субъектъ, который исполняетъ всѣ заповѣди Христа, и только въ общеніи находятся на лицо всѣ дары Духа, служащіе на пользу всякаго. Это общеніе есть тѣло Христово. Предстоятель или старѣйшій (*πρωτοστός, πρεσβύτερος*, въ женскихъ монастыряхъ *πρεσβύτερα*) отправляетъ въ этомъ тѣлѣ должность глаза. Самый послѣдній киновитъ можетъ подняться до высочайшаго духовнаго достоинства, но въ кинови должны господствовать послушаніе и смиреніе по примѣру Господа, Который смирилъ себя даже до смерти. Отсюда естественно сравненіе монаха съ мученикомъ. У Василия такимъ образомъ индивидуальный «энтузіазмъ» ослабленъ сравнительно съ житіемъ Антонія. Для Василия Великаго, безъ сомнѣнія, и церковь есть тѣло Христово, но монашеское общеніе, само въ себѣ замкнутое и по возможности изолированное отъ міра, есть какъ бы особая церковь въ церкви. Обязанности, любовь къ ближнему—все это обставлено предѣлами монашескаго общежитія, хотя и Василий Великій не желаетъ помѣшать тому, чтобы живущій въ мірѣ получалъ пользу отъ духовной жизни въ монастырѣ. Можно бы было ожидать борьбы между анахоретскимъ идеаломъ житія Антонія и киновитскимъ идеаломъ Василия. Ничего подобнаго Голлѣ не замѣчаетъ. Такъ въ палестинскихъ монастыряхъ (а въ Палестину пменно и перемѣстился въ V в. центръ тяжести всего монашескаго движенія) дѣйствуетъ уставъ Василия, но точно также извѣстно и житіе Антонія, извѣстны и анахоретская, и киновитская жизнь, организованныя и поставленныя въ связь одна съ другою такъ, что иногда архимандритство надъ анахоретами и обитателями лавръ съ одной стороны и архимандритство надъ киновитами съ другой стороны соединялись въ одномъ лицѣ. Но киновитская жизнь представляется элементарною школою, анахоретская—болѣе совершенною ступеню, такъ что въ этомъ пунктѣ оказывается отступленіе отъ мысли Василия Великаго. На палестинской почвѣ мирнымъ образомъ встрѣтились вліянія обѣихъ странъ, изъ которыхъ исходили доселѣ главнѣйшіе импульсы для развитія монашества, т. е. Каппадокія и Египта. Знаменитѣйшіе подвижники Палестины были природными каппадокійцами—Евѣимій, Θεодосій, Савва; но житіе преподобнаго Антонія, вмѣстѣ съ повѣствованіями о египетскихъ отшельникахъ и изреченіями ихъ, составили традиціонную назидательную литературу для палестинскихъ подвижниковъ. И это тѣмъ естественнѣе должно было случиться, добавимъ отъ себя, что первый насадитель монашества въ Палестинѣ—Иларіонъ—былъ ученикомъ Антонія.

Образъ совершеннаго монаха, нарисованный Кирилломъ скиеопольскимъ въ составленныхъ имъ житіяхъ палестинскихъ святыхъ, согласуется во всѣхъ его характерныхъ чертахъ съ идеаломъ житія Антонія: искорененіе помысловъ, отсѣченіе страстей, углубленно-созерцательное безмолвіе (*ήσυχία*), одолѣніе искушеній съ соотвѣтственнымъ ростомъ духовной силы и съ возрастающею изо дня въ день близостію или дерзновеніемъ къ Богу (*πάρρησία*), откровеніе славы Божіей и осіяніе божественнымъ свѣтомъ. О коринѣяхъ палестинскаго монашества говорили, что они имѣютъ апостольскіе дары (*ἀποστολικὰ χάρισματά*).

Ни законодательство Юстиніана не упразднило анахоретской жизни ¹⁾, такъ какъ Юстиніанъ регулировалъ своими законами собственно только киновитскую жизнь, не касаясь анахоретовъ (противное мнѣніе Фил. Мейера Голль опровергаетъ вѣскими доводами), ни ударъ, нанесенный палестинскому монашеству завоеваніемъ Палестины арабами не отразился вредными послѣдствіями на общихъ судьбахъ монашества въ имперіи и церкви. Вырастаютъ новые центры: Константинополь (Студійскій монастырь) и Аѳонъ. Во времена иконоборства возникло въ киновіяхъ учрежденіе, которое прямо было рассчитано на то, чтобы приблизить киновитскую жизнь къ анахоретской: введеніе различія между монахами малаго и великаго образа (*μικρόσχημον* и *μεγαλόσχημον*). А фактъ существованія лавріотовъ пустынниковъ, собирающихся вокругъ какого нибудь знаменитаго отшельника и живущихъ подъ его руководствомъ въ отдѣльныхъ кельяхъ, доказывается какъ позднѣйшими житіями святыхъ (Іоаннікія, Павла Новаго), такъ и императорскими законами (Никифора Фоки, Мануила Комнина). Не ослабѣвалъ и «энтузіазмъ» монашества, не разсѣявался и ореолъ монаха въ глазахъ народа, который видѣлъ въ монахѣ носителя высшихъ силъ, но.... «энтузіазмъ» получилъ иную окраску сравнительно съ прежнимъ временемъ: вторгся новый элементъ, придавшій какъ самосознанію монашества, такъ и окружавшему его нимбу иной характеръ, именно вліяніе Діонисія Ареопажита и его идей. Почва, на которую стало монашество со времени Діонисія, значительно измѣнилась. Обѣтъ, даваемый монахомъ при вступленіи въ монастырь, сдѣлался таинствомъ (*μυστήριον*): рядомъ съ идеею обязательства становится идея посвященія, какъ благодатнаго дѣйствія, какъ втораго крещенія, очищающаго отъ грѣховъ подобно первому крещенію. Для Теодора Студита, который первый принялъ діонисіевскій счетъ шести таинствъ, оспаривать, что монашеское посвященіе есть *μυστήριον*, наравнѣ

1) Достойно замѣчанія, что Юстиніанъ въ Новеллѣ V гл. 3 засвидѣтельствовалъ уже синонимическое употребленіе словъ «анахоретъ» и «гезихастъ», для обозначенія людей, проводящихъ уединенно-безмолвную жизнь въ созерцаніи и усовершенствованіи, предписывая монахамъ жить, спать и пищу принимать въ одномъ помѣщеніи, съ слѣдующимъ исключеніемъ: *εἰ μὴ τινες αὐτῶν τὸν ἐν Θεωρίᾳ τε καὶ τελειότητι διαζῶντες βίον ἰδιάζον ἔχοιεν οἰκημάτων οὓς δὴ καλεῖν ἀναχωρητάς τε καὶ ἡσυχαστάς εἰώθασιν, ὡς τῆς κοινότητος ἐπὶ τὸ κρείττον ἐξηγημένους.*

съ крещеніемъ и причащеніемъ, значитъ потрясать основы христіанства. Изъ приравненія монашескаго посвященія (*μοναχική τελείωσις*), какъ одного изъ шести таинствъ (*ἕξ μυστήριον*), къ крещенію объясняются перемѣна имени при постриженіи и присутствіе воспріемника. Какъ приняшіе второе крещеніе, монахи суть особое сословіе, избранный народъ Божій. Однако, разсуждаетъ Голль, тутъ была и обратная сторона. Благодать второго крещенія спускаться на монаховъ только при посредствѣ священника, совершающаго таинство, и даетъ монаху только личное преимущество, а не право руководить и наставлять другихъ. Случай вразумленія монахомъ священника, лицомъ низшаго порядка лица высшаго порядка, вызываетъ порицаніе со стороны Ареопагита. Отсюда видно, заключаетъ Голль, какой «даръ Данаевъ» получило монашество отъ Ареопагита. Стремленіемъ монашества во всѣ времена было приблизиться къ Богу для непосредственнаго воспріятія лучей божественнаго свѣта, а теперь оказывалось, что монахъ, самъ по себѣ, неспособенъ къ этому. Впрочемъ, и по Діонисію требуется, чтобы самъ священникъ лично обладалъ тѣмъ свѣтомъ, который онъ сообщаетъ другимъ. У Ареопагита было дагѣ и еще нѣчто опасное для «энтузіазма» монашества, по мнѣнію Голля: усиліе квіетической набожности, питающейся созерцаніемъ таинствъ и церковныхъ обрядовъ, какъ чувственныхъ образовъ великихъ тайнъ, какъ орудій божественной благодати и соотвѣтственное ослабленіе живой нравственной энергіи.

Значеніе Симеона новаго богослова для исторіи «энтузіазма» Голль поставляетъ въ томъ, что онъ вдохнулъ въ него новую жизнь. Самъ озаренный свѣтомъ, Симеонъ не остается *μόνος σὺν μόνῳ*, одинъ на одинъ съ самимъ собой, а ревностно проповѣдуетъ и дѣйствуетъ въ качествѣ духовника, ставя предъ другими опредѣленную цѣль—удостоиться видѣнія божественнаго свѣта. Позиція его, какъ и его предшественниковъ по «энтузіазму», не могла быть оспариваема съ церковной точки зрѣнія. Если издревле были убѣждены въ томъ, что монахъ особо облагодатствованъ отъ Бога, что ему открывается то, чего никакое око не видѣло и никакое ухо не слышало, то нельзя было оспаривать и того, что отдѣльныя лица могутъ быть удостоены зрѣнія божественнаго свѣта или славы Божіей. Можно было объявить Симеона высокоумнымъ фантастомъ, но называть его еретикомъ не было никакого основанія: Богъ, какъ угодно Его волѣ, открываетъ Себя своимъ возлюбленнымъ. Въ XIV в. вопросъ о божественномъ осіяніи или богоявленіи, котораго удостоиваются чистые сердцемъ, вошелъ, какъ одинъ изъ спорныхъ пунктовъ, въ споръ болѣе общаго характера объ источникахъ и способахъ познанія и богопознанія (какъ это разъяснено *Θ. И. Успенскимъ* въ «Очеркахъ по исторіи византійской образованности», стр. 246—364) и поставленъ былъ притомъ въ связь съ вопросомъ о природѣ того свѣта, который осіялъ учениковъ Христа на *Θαβουρῆ*. Гезихасты (исихасты), аеонскіе монахи, защищаясь отъ нападеній Варлаама, который осуждалъ

ихъ за то, что они, считая св. Писаніе бесполезнымъ и науку вредною, думаютъ, что существо Божіе можно видѣть тѣлесными очами, повторяли мысли Симеона, «стояли на плечахъ Симеона», какъ выразился въ одномъ мѣстѣ Голль. А Григорій Паламъ, принявшій гезихастовъ подѣ свою защиту и доказывавшій, что истинное и спасительное знаніе состоитъ не въ изученіи внѣшней мудрости, не въ силлогизмахъ, а въ служеніи Богу, въ духовномъ дѣланіи и въ тайной умственной молитвѣ, которыя избранныхъ Божіихъ слугъ приводятъ къ божественному осіянію священнымъ огнемъ, прямо ссылался на авторитетъ Симеона новаго богослова. И такъ, энтузіазмъ продолжалъ жить въ греческомъ монашествѣ. Впрочемъ, между Симеономъ и гезихастами XIV в. существовала та разница, что Симеонъ, хотя и начертавшій пзвѣстный «чинъ» или порядокъ восхожденія къ свѣту, не зналъ никакихъ искусственныхъ пріемовъ подготовки къ видѣнію свѣта, кромѣ нравственныхъ условій, а гезихасты знали такое средство въ специально приспособленной для этой цѣли молитвѣ. Съ побѣдой паламитовъ надъ приверженцами Варлаама, «энтузіазмъ» монашества нашелъ себѣ, по словамъ Голля, окончательное признаніе въ греческой церкви. Симеонъ солунскій, послѣдній богословъ греческой имперіи, доказываетъ, что не Пахомій впервые установилъ монашество, а что оно установлено Самимъ Христомъ и апостолами, даже пророками было предсказано, слѣдовательно есть существенный институтъ христіанской церкви, столь же самостоятельный, какъ и священство, потому что, какъ и священство же, происходитъ отъ Христа и апостоловъ. На западѣ монашество стало органомъ церкви, покоящейся на священствѣ; на востокѣ подобное подчиненіе монашества было невозможно. Монашество до конца удерживало здѣсь особыя преимущества сравнительно съ священствомъ, уже по причинѣ своего дѣвства (*παρθεμία*), и если принять въ соображеніе особый характеръ греческой церкви, богатство ея литургическихъ формъ, угрожающихъ подавить духъ, то нужно считать за счастье, заключаетъ Голль, что «энтузіазмъ» въ монашествѣ остался не подавленнымъ.

Изъ вышеизложеннаго читатель, безъ сомнѣнія, могъ убѣдиться, насколько интересно содержаніе второй части изслѣдованія Голля. Авторъ выработалъ себѣ, такъ сказать, историческую концепцію «энтузіазма», которая, однако, едва ли соответствуетъ дѣйствительной исторіи. Возьмемъ прежде всего самый терминъ: «энтузіазмъ». Авторъ разумѣетъ подѣ нимъ, безъ сомнѣнія (точного опредѣленія «энтузіазма» онъ нигдѣ не даетъ), одаренность Духомъ, сознаніе этой одаренности и проявленіе ея въ жизнедѣятельности. Съ исторической точки зрѣнія, конечно, нѣтъ никакого препятствія называть «энтузіастами» харизматиковъ апостольскаго и ближайшаго послѣ апостольскаго времени, да и то далеко не всѣхъ, а только нѣкоторыхъ, каковы въ особенности пророки, о которыхъ говорится въ «Ученіи двѣнадцати апостоловъ». Но уже въ IV в. слово «энтузіазмъ» пріобрѣтаетъ специфическое значеніе, которое не могло

быть прилагаяемо ни церковью къ монахамъ, ни монахами къ себѣ самимъ. Подъ «энтузіастами» принято было разумѣть опредѣленную категорію еретиковъ, которыхъ называли также евхитами и мессалианами или масса-лианами. Уже законъ Θεодосія и Валентиніана 428 г., въ числѣ другихъ преслѣдуемыхъ сектъ, упоминаетъ о messaliani, euchitae seu enthusiastae (l. 65 Cod. Theod. XVI, 5); законъ этотъ принятъ былъ потомъ и въ законодательство Юстиніана (l. 5 C. I, 5). На третьемъ вселенскомъ соборѣ 431 г. состоялось опредѣленіе противъ «нечестивыхъ мессалианъ, которые называются также евхитами и энтузіастами» (Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, t. IV, p. 1477). Правда, ни Епифаній, ни слѣдующіе ему Августинъ и Предестинатъ, говоря о мессалианахъ или евхитахъ, не называютъ ихъ энтузіастами (см. Oehler, Corpus haeresiologicum, t. I p. 213. 253, t. II, p. 3. 463 sq.). Но что они имѣютъ въ виду тѣхъ же еретиковъ, которые въ приведенныхъ законахъ и въ соборномъ постановленіи названы энтузіастами, съ совершенною ясно-стію доказывается Θεодоритомъ, который въ своей церковной исторіи (IV, 11) называетъ мессалианъ или евхитовъ энтузіастами. Название это не теряется и въ позднѣйшей исторіи (Зигавинъ въ XXII титулѣ его «Догматической панопліи» и ср. еще Успенскій, Очерки визант. образ. стр. 191), и слѣдовательно примѣненіе къ греческимъ монахамъ вообще и къ Симеону новому богослову въ частности термина, имѣвшаго свой опредѣленный смыслъ, представляется довольно произвольнымъ. Едва ли можетъ быть сомнѣніе въ томъ, что почва, на которой стояли Симеонъ и гезихасты, была нѣсколько колеблющеюся, и что граница, отдѣлявшая міровоззрѣніе восточнаго монашества отъ ереси, представлялась иногда неясною, особенно съ появленіемъ модифицированнаго мессалианства или энтузіазма въ видѣ ереси богомиловъ, самое названіе которыхъ есть буквальный переводъ любимаго монахами выраженія: φίλοι θεοῦ. Варлаамъ обвинялъ гезихастовъ въ мессалианствѣ, но, замѣчательнымъ образомъ, и Палама обвинялъ варлаамитовъ въ томъ же мессалианствѣ, а между тѣмъ главныя силы партіи паламитовъ черпала на почвѣ, зараженной богомильствомъ (см. у Успенскаго въ «Очеркахъ» стр. 322, 343, 369 и сл.). У еретиковъ можно было найти и непрестанную молитву, и восторженное состояніе, и увѣренность въ видѣніяхъ съ откровеніями; но они ниспровергали догматы, а монахи (разумѣется, кромѣ еретичествующихъ монаховъ разныхъ направленій,—таковыхъ въ восточномъ монашествѣ было немало) догматовъ не колебали, и неясная теоретически граница въ дѣйствительности проводилась весьма осязательно: еретики назывались еретиками, а Симеонъ новый богословъ былъ причисленъ къ святымъ восточной церкви¹⁾. Что гезихасты удержали

1) Въ «Историческомъ ученіи объ отцахъ церкви» Преосвящ. Филарета Черниговскаго т. III, Спб. 1859 о Симеонѣ говорится, что въ иѣсяцесловахъ имени его не видно между святыми, но что о немъ съ похвалами отзывались очень многіе и между прочими Симеонъ солунскій. Никита Стивеатъ написалъ ему канонъ. Преподобный

за собой ореолъ не только православія, а и защитниковъ православія, объ этомъ достаточно повѣствуетъ церковная исторія XIV в.

Пойдемъ далѣе. Связь между такими отголосками апостольскаго времени, какъ монتانисты и исповѣдники, и монахами, хотя бы даже и при посредствѣ Климента александрійскаго и Оригена, установить очень нелегко. Если бы таковая связь существовала, то всего естественнѣе было бы отыскивать ее на западѣ, такъ какъ на западѣ именно и ставился со всею остротою вопросъ, «Духъ или должность должны управлять церковью», — даже и человекъ восточнаго происхожденія Фригіецъ Монтанъ старался стать твердою ногою на римской почвѣ и приобрѣлъ себѣ ревностнаго послѣдователя въ римлянинѣ — Африканцѣ Тертуліанѣ, а между тѣмъ западное монашество, по выраженію Голля, сдѣлалось органомъ церкви, покоящейся на священствѣ, слѣдовательно не присвоива себѣ обладанія «Духомъ» въ противоположность церковной должности. Впрочемъ, этого пункта придется еще коснуться при изложеніи содержанія и разборѣ третьей части изслѣдованія Голля. Голль правъ, когда говоритъ, что на востокѣ гораздо позднѣе, чѣмъ на западѣ, усвоена была та точка зрѣнія, которая для запада выяснилась уже въ борьбѣ съ донатистами, что церковно-должностной органъ, какъ таковой, независимо отъ его личныхъ качествъ, совершаетъ всѣ церковные акты съ свойственною имъ силою и дѣйствительностію. Но и на востокѣ позднѣйшему времени принадлежитъ собственно примѣненіе этой точки зрѣнія къ вяжущей и разрѣшающей власти на исповѣди (чѣмъ это объясняется, скажемъ ниже); въ отношеніи же къ церковнымъ дѣйствіямъ вообще, и востокъ весьма рано пришелъ къ сознанію, что сила ихъ не обуславливается личными качествами совершителя, и что совершать ихъ можетъ только церковно-должностной органъ, а не какой либо харизматикъ безъ должности. Не о противоположности между «Духомъ и должностію» свидѣтельствуетъ тотъ фактъ, что житіе Антонія составлено такимъ высокимъ представителемъ церковной должности, какъ св. Афанасій александрійскій, равно и тотъ фактъ, что Афанасій же убѣждалъ монаховъ, какъ

Нилъ Сорскій, нерѣдко свидѣтельствуясь Симеономъ, иногда прямо называетъ его святымъ: «яко же Симеонъ новый богословъ повелѣваетъ», или: «яко же рече св. Симеонъ». Преподобный Иосифъ волоколамскій также дѣлалъ выписки изъ сочиненій новаго богослова. Въ славянскихъ молитвенникахъ читается Симеонова молитва предъ приобщеніемъ Св. Таинъ. Она читается и въ греческихъ съ надписаніемъ: Симеона новаго богослова благочестивое испытаніе о св. причащеніи (стр. 400—401 прим. 9 и 15). Что въ XIV в. во всякомъ случаѣ Симеонъ причислялся уже къ лику святыхъ, это видно изъ надписанія посланія объ исповѣди въ коленевыхъ кодексахъ: *τῷ ἐν αὐτοῖς πατρὸς ἡμῶν Σιμεών*, и легко объясняется изъ господствующаго положенія, которое заняли паламиты и гезихасты противъ варлаамитовъ. Главы нашихъ русскихъ партій конца XV и начала XVI в.—иосифляны и нестяжатели—одинаково почитали Симеона новаго богослова какъ святаго. Поэтому въ «Полномъ мѣсяцесловѣ востока» архимандрита Сергія, т. II Москва, 1876 стр. 64 имя Симеона, хотя и подъ особымъ значкомъ, внесено въ число святыхъ, память которыхъ празднуется церковью 12 марта.

людей выдающейся добродѣтели, занимать епископскія кафедръ. Монашество дѣйствительно и сдѣлалось, по выраженію Баронія, «*seminarium in ecclesia Dei sanctissimorum episcoporum*» (*Annales ecclesiastici*, III, p. 501), а на западѣ монашество съ духовенствомъ комбинировано было такимъ образомъ даже, что между духовенствомъ и для духовенства введенъ былъ монашескій образъ жизни. и монашество составило изъ себя контингентъ лицъ, подлежащихъ опредѣленію на церковныя должности (*ibid.* 500). Въ житіи препод. Пахомія (15 мая) напротивъ разсказывается, что онъ призывалъ одного изъ ближнихъ пресвитеровъ для совершенія божественной службы въ праздничные дни и для принятія отъ него пречистыхъ таинъ Тѣла и Крови Христовыхъ, и что смиренномудрый наставникъ не желалъ, чтобы кто либо изъ учениковъ его сподобленъ былъ пресвитерскаго сана, сопряженнаго съ честію и начальствомъ. Слѣдовательно, и отказъ монаха отъ церковной должности вытекалъ не изъ сознанія обладанія «Духомъ», въ противоположность должности, а изъ смиренія. Изъ житій другихъ святыхъ видно, что они лишь послѣ многолѣтнихъ подвиговъ рѣшались принять на себя духовный санъ (Евѳимій, Макарій александрійскій, Савва, Симеонъ столпникъ, Кипріакъ, Ефремъ Сиринъ и др.). Въ житіи Іоанна прозорливаго (27 марта) разсказывается, что къ преподобному пришли просить его молитвъ нѣсколько посѣтителей, въ томъ числѣ одинъ діаконъ, скрывшій свой санъ и явившійся подъ видомъ мірянина; но преподобный узналъ потаеннаго клирика, взявъ его правую руку, поцѣловалъ ее и сказалъ: «не отвергай благодати Божія, о чадо, ни лги повреждая даръ Божій, она бо чужда есть христіаномъ». Монахи читли духовный санъ, а клирикъ читли высоко-добродѣтельную жизнь монаховъ и ихъ духовную опытность, — все это было весьма просто и естественно, и никакой надобности нѣтъ прибѣгать къ презумпціи историческаго преемства монаховъ послѣ харизматиковъ апостольскихъ временъ и исповѣдниковъ временъ Кипріана. А такъ какъ добродѣтельная жизнь не была исключительнымъ достояніемъ монастырей и лавръ, то и носителемъ нравственнаго авторитета не непременно былъ монахъ. Съ одной стороны мы узнаемъ напр., что монахъ, избранный и посвященный въ епископы, не перестаетъ быть монахомъ въ отношеніи образа жизни и повседневнаго одѣянія, или что епископъ, скрывая свой санъ, поступаетъ въ монастырь, чтобы проводить въ немъ монашескую жизнь (*Baronius, Annales, t. VI, p. 599—600, 738*), а съ другой стороны въ «Лугѣ духовномъ» (*λαϊκὸν, Pratum Spirituale*) — произведеніи монашеской литературы—повѣствуется, что одинъ епископъ, оставивъ епископство, отправился въ Антиохію и здѣсь, скрывая свой санъ, занялся чернорабочимъ трудомъ на послугахъ у плотниковъ, вмѣсто того чтобы поступать въ монахи. Разсказъ объ этомъ епископѣ двоякій интересенъ, какъ въ отношеніи къ самому епископу, такъ и въ отношеніи къ мірянину, государственному сановнику, намѣстнику Востока (*comes Orientis, κόμης τῆς ἀνατολῆς*), Ефрему. Ефремъ, мужъ

милосердый и входившій въ нужды населенія, заботился о возстановленіи зданій въ Антіохіи, разрушенныхъ землетрясеніемъ. И вотъ онъ видитъ во снѣ, даже не разъ, этого епископа спящимъ, а надъ нимъ до неба возвышающійся огненный столбъ. Изумленный, намѣстникъ соображалъ, что бы это могло значить, не подозрѣвая епископскаго сана въ смиренномъ чернорабочемъ съ скудною растительностію на головѣ, въ грязномъ одѣяніи и въ постоянномъ тяжеломъ трудѣ. Ефрему удалось послѣ большихъ усилій вывѣдать отъ мнимаго плотника его тайну подъ клятвою не выдавать ее никому другому, причемъ мнимый плотникъ предсказалъ Ефрему, что онъ черезъ нѣсколько дней будетъ возведенъ на патриаршую антіохійскую кафедру пасти народъ Божій, что дѣйствительно и случилось (Cotelieri, Monumenta, II, 359. 199).

Не излишне замѣтитъ еще, что Голль обошелъ въ исторіи «энтузіазма» энергическое участіе монаховъ въ догматическихъ борьбахъ. Не говоря о временахъ иконоборства, когда монахи стояли во главѣ иконопочитателей, и въ предшествующія времена столпы монашества, начиная съ Антонія, самими властями церковными приглашались высказать свой авторитетный голосъ по вопросу вѣры (Θеодосій, Евсеимій, Симеонъ и Даниилъ столпники, Савва). Авторитетъ ихъ голоса опирался на широко распространенную въ народѣ славу святости, а не на энтузіазмъ въ смыслѣ Голля и не на признаніе за монахами какой либо особой харизмы. Когда четвертый вселенскій соборъ, вмѣстѣ и съ императоромъ Маркіаномъ, рѣшилъ пригласить знаменитаго отшельника Авксентія, послѣдній отговаривался тѣмъ, что дѣло монаховъ не учить, а учиться, учительство же принадлежитъ тѣмъ, кто почтенъ епископскимъ саномъ. Его противъ воли привели на соборъ, такъ какъ важно было, чтобы онъ высказался за халкидонскій догматъ, въ виду распространенности еретическихъ ученій въ средѣ самаго монашества (Vagopius, VI, 212). Бывало, конечно, что толпы монаховъ бурно выступали на защиту догматовъ, но не потому, чтобы они считали это дѣло своимъ призваніемъ, а потому, что, при всеобщемъ интересѣ восточнаго христіанства къ догматическимъ вопросамъ, и монахи не могли оставаться въ сторонѣ отъ религіозныхъ движеній, а слава святости монашеской придавала ихъ голосу авторитетъ, не большій и не меньшій того авторитета, какой могъ имѣть голосъ всякаго святого человѣка, хотя бы и не монаха. Во всякомъ случаѣ, въ догматическихъ борьбахъ монахами обнаружена немалая энергія, которую Голлю слѣдовало бы отнести къ «энтузіазму», и въ которой, однако, трудно было бы усмотрѣть отголосокъ или переживаніе традиціоннаго древнецерковнаго энтузіазма въ смыслѣ борьбы носителей «Духа» съ носителями «должности». Боролись догматическіе взгляды, и монахи могли вступать въ борьбу съ монахами же.

Были ли для монаховъ «дарамп Данаевъ» тѣ воззрѣнія, которыя сдѣлались господствующими благодаря сочиненіямъ Псевдо-Діонисія Ареопагита, мы увидимъ при разборѣ третьей части изслѣдованія Голля. А те-

перь еще одно замѣчаніе по поводу его разсужденій о заслугѣ, наградѣ и удовлетвореніи. Что понятія объ удовлетвореніи и о *сверхдолжной* заслугѣ, притомъ съ возможностью зачисленія ея въ пользу другихъ, менѣе заслуженныхъ или совсѣмъ не заслуженныхъ людей, выросли на латинской почвѣ и къ восточной не привились, хотя и были попытки внести ихъ въ восточное міровоззрѣніе, хотя греческая іерархія даже и индульгенціи иногда выдавала, съ этимъ нужно согласиться. Можно признать далѣе, что такая конструкція заслуги, въ силу которой заслуга разсматривается чуть ли не какъ юридическое основаніе для предъявленія иска къ Богу на вознагражденіе, могла явиться только благодаря варварскимъ воззрѣніямъ, выросшимъ на латинской почвѣ. Но чтобы между латинскимъ «meritum» и греческимъ «μισθός» было какое нибудь различіе по существу — если оставить именно въ сторонѣ означенный латинскій и латинско-варварскій плюсъ, — въ этомъ позволительно усомниться. Награда за заслуги или за дѣла столь же свойственна греческому міросозерцанію, какъ и западному. Въ «Лугѣ духовномъ» есть два разсказа о мірскихъ женщинахъ, которыя образумили пристававшихъ къ нимъ монаховъ слѣдующимъ разсужденіемъ: подумай и вспомни, сколько времени ты трудился въ плачѣ, воздыханіи и въ другихъ подвигахъ, и вотъ все это разомъ будетъ потеряно, если ты совершишь задуманный тобою грѣхъ (Cotelerii Monumenta, II, 444—445). Монахъ многолѣтнею работою надъ собой скопляетъ себѣ, такъ сказать, духовный капиталъ, котораго разомъ можетъ лишиться, и который, если онъ не потеряетъ, а приумножается, низводитъ большіе и большіе дары на подвижника, такъ что самые дары, какъ выше было замѣчено, представляются наградою за подвиги при жизни, а тѣмъ болѣе наградою представляется тотъ вѣнецъ, который уготованъ подвижнику въ будущемъ. Можно спорить о томъ, не была ли отраженіемъ вліянія западныхъ пенитенціаловъ мысль восточныхъ канонаріевъ, что кто беретъ на себя и исполняетъ излишнюю епитимію, сверхъ наложеннаго покаянія, получаетъ не только прощеніе грѣховъ, но и вѣнецъ за заслугу (см. Слѣды западнокаатолическаго церковнаго права въ памятникахъ древняго русскаго права, Ярославль, 1888, стр. 127 и сл.); но наградою представляется даже и самое прощеніе грѣховъ. Въ правилахъ, приписываемыхъ Тимоѳею александрійскому, говорится, что если кто благочестивымъ провозженіемъ четьредесятницы (постомъ, молитвою, воздержаніемъ отъ злорѣчія, лжи и клятвы, милостыней) заслужилъ или приобрѣлъ награду, Богъ прощаетъ ему зато грѣхъ, учиненный имъ въ томъ году (ἐὰν ἐν ταῖς τεσσαράκοντα ἀπέλαβεν τὸν μισθὸν, καὶ ἐὰν καὶ ἁμαρτίαν διεπράξατο ἐν τῷ ἐνιαυτῷ ἐκείνῳ συγχωρεῖται ὑπὸ τοῦ ἐλεήμονος Θεοῦ), а кто постится вдвойнѣ и втройнѣ, очищаетъ тѣло отъ грѣховъ (ἐὰν τις δύναται νηστεύειν διπλᾶ, ἔχει μισθὸν, ἢ οὐ; — ὁ νηστεύων ὄντως διπλᾶς καὶ τριπλᾶς ἁμαρτίας ἐκδύεται ἐκ τοῦ σώματος) — вопросо-отвѣты 29 и 30 у Питры въ «Juris ecclesiae graecorum historia et monumenta, I, p. 636—637. Жена тюремщика, подъ наблюденіемъ ко-

того содержался въ заключеніи преподобный Стефанъ новый, очень хорошо выразила греческое мировоззрѣніе. Тайкомъ отъ мужа она вошла въ мѣсто заключенія, припала къ ногамъ преподобнаго и просила, какъ милости, не отвергать ея услугъ по снабженію его всѣмъ необходимымъ, такъ какъ отказомъ онъ лишилъ бы ее надежды получить за то нѣкоторую награду отъ Бога (ἐκ γὰρ τοῦ τοιοῦτου τρόπου ἐλπίζω καὶ γὰρ μισθὸν ἐκ τοῦ Θεοῦ κομισσασθαι—Cotelieri Monumenta, IV, 501). По словамъ самого Голя, господствующій взглядъ, противъ котораго боролся Симеонъ новый богословъ, состоялъ въ томъ, что дѣла сами собою приносятъ плоды, да и авторъ посланія объ исповѣди — Симеонъ или кто другой — въ сущности недалекъ отъ этой точки зрѣнія, представляя грѣшника должникомъ, повиннымъ уплатить долгъ Богу, а посредника — поручителемъ.

Трудно наконецъ согласиться и съ тѣмъ замѣчаніемъ Голя, что греческая церковь возвращается въ безнадежномъ противорѣчій, съ одной стороны указывая на такой путь къ достиженію царства небснаго, который подъ силу лишь избраннымъ даже и изъ монаховъ, съ другой же стороны не лишая и мірянъ надежды на спасеніе. Добродѣтельными могутъ быть не одни монахи, и грѣшниками могутъ быть не однѣ міряне. Между наградою за чашу воды, о которой говорится въ Евангеліи, и наградою за ἀρετή Антонія существуетъ понятное различіе; но отсюда слѣдуетъ только то, что въ царствѣ Божіемъ есть великіе и малые, и что въ дому Отца обители многи суть.

Третья часть изслѣдованія Голя посвящена вопросу, на которомъ специально и въ особенности можно прослѣдить положеніе или значеніе монашества въ теченіе исторіи, изображенное въ общихъ чертахъ въ предшествующей части (гдѣ говорилось объ «энтузіазмѣ» вообще), именно вопросу о вяжущей и разрѣшающей власти монашества. Специальной разработкой этого пункта авторъ желаетъ вновь освѣтить и подкрѣпить сказанное имъ объ энтузіазмѣ вообще. Посланіе объ исповѣди, которое Голь считаетъ гораздо болѣе вѣроятнымъ приписывать Симеону новому богослову, чѣмъ Иоанну Дамаскину, свидѣтельствуетъ, что, въ моментъ написанія посланія, власть вяжущая и разрѣшающая находилась въ рукахъ монаховъ: чѣмъ объяснить это явленіе, т. е. какимъ образомъ стало возможнымъ для монаховъ оказаться въ обладаніи этою властію? Для отвѣта на поставленный вопросъ, авторъ нашелъ нужнымъ вернуться, какъ онъ говоритъ, къ «началамъ идеи власти ключей» (auf die Anfänge der Idee von der Schlüsselgewalt) и прослѣдить исторію церковно-дисциплинарнаго суда и исповѣди на востокѣ. Западъ остался внѣ круга зрѣнія Голя, если не считать краткаго замѣчанія о нѣкоторыхъ отгѣнкахъ (gewisse Nuancen) различія между западнымъ и восточнымъ взглядомъ и о незнакомствѣ запада съ системой покаянныхъ степеней. По Голю, восточная церковь легче и скорѣе, чѣмъ западная, усвоила себѣ мысль, что христіанская община состоитъ не изъ совершенныхъ святыхъ, а изъ людей, продолжающихъ грѣшнть; это не значитъ, говоритъ

Говля, чтобы нравственная строгость на востокѣ была ослаблена, а значить только, что на востокѣ не было такого принципиальнаго и страстнаго спора, какой на западѣ былъ вызванъ эдиктомъ Калликста и потому новаціанскимъ расколомъ, и что на востокѣ на вѣрующаго смотрѣли не какъ на что нибудь готовое и сформировавшееся, а какъ на нѣчто становящееся и достигающее. Историческій очеркъ церковной дисциплины и исповѣди на востокѣ начинается съ Климента александрійскаго и Оригена. Авторъ находитъ, что «Педагогъ» Климента имѣлъ столь же руководящее значеніе для образованія этики на востокѣ, какъ его «Стромата» для религіознаго ученія, и въ одномъ мѣстѣ своего сочиненія называетъ даже Климента отцомъ восточнаго монашества (стр. 139). «Совершенный гностикъ» Климента александрійскаго имѣеть особое призваніе въ отношеніи къ своимъ слабымъ братьямъ: это — отголосокъ харизматика апостольскихъ временъ. Киприанъ на западѣ сломилъ исповѣдниковъ (*confessores, martyres*), послѣ чего въ западной церкви нѣтъ уже и рѣчи о духовномъ дѣйствии харизмы; напротивъ, на востокѣ Климентъ открываетъ новую великую область, въ которой личная способность можетъ получить важное значеніе, — область пастырства. На востокѣ, даже и послѣ того какъ установилась исключительная управомоченность должностныхъ лицъ къ публичной дѣятельности, оффиціальная церковь все еще оставляла просторъ свободной дѣятельности, не лишая никого права обратиться къ тому, къ кому онъ имѣлъ довѣріе.

Оригенъ стоитъ на той же почвѣ, какъ и Климентъ. Онъ считаетъ превышеніемъ правъ, если священникъ приписываетъ себѣ власть прощать смертныя грѣхи, хотя позднѣе и признаетъ получившую господство практику этого рода, причемъ все таки для него остались несомнѣнными двѣ вещи: вопервыхъ тяжесть отвѣтственности, которую беретъ на себя принимающій обратно въ церковь кающагося въ смертныхъ грѣхахъ грѣшника (послѣ понесенія имъ публичнаго покаянія), ибо это есть апостольское право связыванія и разрѣшенія; вовторыхъ, мысль, что разрѣшеніе не есть только провозглашеніе приговора, а есть вмѣстѣ пробужденіе къ новой жизни, что нельзя оправдывать грѣшника, не испѣляя его въ тоже время. Отсюда вытекаютъ и качества, которыя долженъ имѣть тотъ, кто желаетъ осуществлять вяжущую и разрѣшающую власть. Кто приписываетъ себѣ апостольское право, долженъ, подобно апостоламъ же, ощущать въ себѣ «дуновеніе Духа Исуса», долженъ быть *πνευματικός*. Христіане же вообще, обыкновенные христіане могутъ прощать только тѣ грѣхи, которые учинены противъ нихъ самихъ. Такимъ образомъ, если существуютъ въ церкви люди, имѣющіе вяжущую и разрѣшающую власть, то къ осуществленію этой власти они призываются единственно (?) своею личною способностію, духовнымъ даромъ, харизмою. Не всякій грѣхъ требуетъ чужой помощи. Обыденные грѣхи прощаются Самимъ Богомъ непосредственно, тяжкіе и смертныя грѣхи только при посредствѣ священства (т. е., предполагая,

что священникъ лично одаренъ Духомъ для осуществленія власти ключей). А средніе грѣхи? Между легкими обыденными грѣхами и самыми тяжкими или смертными грѣхами въ серединѣ лежитъ неопредѣленная область человѣческихъ прегрѣшеній. Въ этой области Оригенъ указываетъ разные способы получить прощеніе и, между прочимъ, совѣтуетъ обращаться къ священнику Господню, или вообще къ опытному духовному врачу, который не необходимо долженъ быть священникомъ, съ исповѣдью, какъ съ раскрытіемъ предъ врачомъ того недуга, которымъ болѣетъ грѣшникъ. Голль считаетъ само собою разумѣющимся, что этому врачу, все равно священникъ онъ или не священникъ, Оригенъ приписываетъ вѣдущую и разрѣшающую власть, подкапывая, такимъ образомъ, авторитетъ должности не только въ томъ отношеніи, что отъ священниковъ требуетъ личной одаренности Духомъ для дѣйствительнаго осуществленія ими власти ключей, т. е. не всякаго священника считаетъ способнымъ къ этому дѣлу, но и въ томъ отношеніи, что ограничиваетъ «всемогушество официальныхъ представителей церкви», отставивъ свободную пастырскую дѣятельность опытныхъ христіанъ. Разсужденіе Оригена было тѣмъ опаснѣе, что онъ не указываетъ никакого объективнаго признака для различенія среднихъ грѣховъ отъ признанныхъ смертныхъ грѣховъ (такowymi въ древней церкви признавались отпаденіе отъ вѣры, убійство и прелюбодѣяніе—см. объ этомъ подробно въ изслѣдованіи: Объемъ дисциплинарнаго суда и юрисдикціи церкви въ періодъ вселенскихъ соборовъ, стр. 56 и сл.). Кто могъ разрѣшить отъ другихъ тяжкихъ грѣховъ, кромѣ признанныхъ смертныхъ, почему онъ не могъ разрѣшить и отъ смертныхъ, тѣмъ болѣе, что и священникъ имѣлъ не большую власть ключей, чѣмъ всякій христіанинъ? И какъ быть, если въ обществѣ имѣется болѣе довѣрія къ другимъ людямъ, чѣмъ къ священнику? Но все это были опасности лишь въ идеѣ. Недоставало главнаго — людей, которые бы сдѣлались носителями этихъ мыслей. И вотъ явились монахи. Впрочемъ, между искуснымъ духовнымъ врачомъ Оригена и монахами посредствовалъ еще, по мнѣнію Голля, тотъ покаянный пресвитеръ (*ὁ πρεσβύτερος ἐπὶ τῆς μετανοίας*), объ учрежденіи и упраздненіи котораго говорятъ историки Сократъ и Созоменъ. Названный пресвитеръ принималъ и обвиненія въ тяжкихъ грѣхахъ, и добровольную исповѣдь грѣшниковъ въ таковыхъ же грѣхахъ; онъ назначалъ время и мѣру покаянія за эти грѣхи, а послѣ понесенія покаянія разрѣшалъ отъ грѣховъ; но онъ же принималъ исповѣдь отъ всякаго чловека съ спокойною совѣстію, какіе бы ни были грѣхи — тяжкіе или не тяжкіе.

Здѣсь Голль вдается въ довольно подробное, отчасти оригинальное и остроумное, изслѣдованіе публично-покаянной дисциплины на востокѣ. Дисциплина, по его взгляду, не была однообразною. При единствѣ основнаго типа, развились двѣ главныя формы или системы (опять таки въ практикѣ допускавшія разнообразное приложеніе): система апостольскихъ

постановленій и система покаянныхъ степеней. Въ апостольскихъ постановленіяхъ епископъ есть единственный держатель или обладатель власти ключей; его надзору подлежитъ все нравственное поведеніе членовъ общины въ словѣ и въ дѣлѣ, въ важныхъ и въ маловажныхъ вещахъ. Свѣдѣнія о проступкахъ онъ получаетъ частію черезъ діаконовъ, частію путемъ взаимныхъ обвиненій членовъ общины; наказаніе должно соотвѣтствовать тяжести грѣха, но вообще строгостію не поражаетъ и чуждо регламентаціи по какимъ либо опредѣленнымъ категоріямъ грѣховъ и родовъ наказанія; усмотрѣнію епископа предоставлялся широкой просторъ. Намѣчены только извѣстныя, такъ сказать, основныя линіи: тяжкіе грѣшники въ церковное собраніе не допускаются, потомъ допускаются въ храмъ для слушанія слова, а не для молитвеннаго общенія, наконецъ, допускаются и къ участію въ литургіи вѣрныхъ. Эта система должна была дѣйствовать въ большей части востока. Другая система, система покаянныхъ степеней, исходила изъ мысли регулировать возстановленіе исключеннаго грѣшника въ общинѣ по отдѣльнымъ стадіямъ, чтобы успѣшнѣе достигался тотъ результатъ, къ которому должно было привести несеніе покаянія. Восхожденіе вверхъ соотвѣтственно смиренію, доказанному во время нахождения на низшей ступени, должно было приводить грѣшника къ ясному сознанію высоты той цѣли, къ которой онъ стремится. Послѣднюю систему Голль считаетъ дальнѣйшимъ развитіемъ системы апостольскихъ постановленій и районъ ея дѣйствія ограничиваетъ малою областію, главнымъ образомъ Каппадокію. Усмотрѣнію епископа были поставлены здѣсь статутарныя границы. Должность покаяннаго пресвитера могла существовать только тамъ, гдѣ дѣйствовала первая система: должность покаяннаго пресвитера и система покаянныхъ степеней взаимно исключали себя, такъ какъ покаянный пресвитеръ свободно опредѣлялъ сроки, чего не могло быть при системѣ степеней съ опредѣленными періодами нахождения въ каждой изъ нихъ, и такъ какъ при покаянномъ пресвитерѣ щадилась стыдливость грѣшниковъ, чего опять таки не предполагалось при системѣ покаянныхъ степеней, ибо 34-е правило Василія Великаго о женахъ-прелюбодѣйкахъ было явно допущено какъ исключеніе изъ правила («женъ прелюбодѣйствовавшихъ и исповѣдавшихся въ томъ по благочестію, пли какимъ бы то ни было образомъ обличившихся, отцы наши запретили явными творити, да не подадимъ причины къ смерти обличенныхъ, но повелѣли стояти имъ съ вѣрными безъ приобщенія, доколѣ не исполнится время покаянія»). Голль не считаетъ далѣе возможнымъ предполагать, чтобы и въ области дѣйствія системы апостольскихъ постановленій должность покаяннаго пресвитера была повсемѣстною, такъ какъ въ источникахъ нѣтъ указанія на существованіе ея гдѣ либо кромѣ Константинополя, и хотя Сократъ съ Созоменомъ представляютъ названный институтъ повсемѣстно существовавшимъ до Нектарія, но горизонтъ обоихъ историковъ, на самомъ дѣлѣ, не могъ быть широкъ. Относительно Сократа нѣтъ основанія пред-

полагать, что онъ зналъ что либо о положеніи дѣлъ внѣ столицы, въ виду его собственнаго признанія (V, 24), а Созоменъ хотя и хвалится напр. знаніемъ римскихъ порядковъ, но самъ же себя и изобличаетъ въ незнаніи.

Та и другая система покаянія пмѣли дѣло только съ смертными грѣхами. Если не считать взглядовъ, высказывавшихся отдѣльными проповѣдниками, а имѣть въ виду то, что церковью собственно было сдѣлано или установлено, окажется, что обыкновенные грѣхи христіанъ оставались внѣ круга зрѣнія официальной церкви. Хотя по апостольскимъ постановленіямъ епископъ долженъ судить и за малые грѣхи, хотя и для покаяннаго пресвитера была открыта возможность духовнаго совѣта всякому желавшему успокоить тревоги своей совѣсти, но церковнаго предписанія объ исповѣди всѣмъ вѣрующимъ всякихъ грѣховъ не было. Два удобные повода представлялись къ тому, чтобы провести начало обязательной исповѣди всѣхъ грѣховъ всѣмъ вѣрующими: причащеніе Св. Таинъ и приготовленіе къ празднику Пасхи въ теченіе великой четыредесятницы. Но никакихъ обязательныхъ правилъ не было установлено ни о томъ, чтобы причащенію Св. Таинъ предшествовала исповѣдь, ни о томъ, чтобы всякій христіанинъ являлся на исповѣдь въ предшествующее празднику Пасхи время поста.

Теперь мы и приходимъ опять къ монахамъ. Между тѣмъ какъ официальная церковь мало обращала вниманія на обыкновенные грѣхи христіанъ, монашество, съ его стремленіемъ пскоренять въ себѣ «помыслы» и «страсти», послѣдовательно провело мысли Климента и Оригена. Монашество выдвинуло свою классификацію грѣховъ, какъ грѣховныхъ склонностей, которыя присущи каждому, борьба съ которыми есть задача жизни, и пренебреженіе которыми ведетъ къ гибели. Обязательность исповѣди введена была именно, по мнѣнію Голля, не Антоніемъ и не Пахоміемъ, а Василиемъ Великимъ въ связи съ его киновитскимъ идеаломъ. Только на почвѣ киновитскаго монашества и могъ возникнуть этотъ институтъ, какъ опирающійся на два предположенія: во первыхъ, что человѣкъ всегда грѣшитъ, по крайней мѣрѣ въ мысляхъ, и во вторыхъ, что онъ нуждается въ наблюденіи и поддержкѣ со стороны другихъ. *Προεστώς* — настоятель не есть единственное лицо, принимающее исповѣдь. Задача эта исполняется и другими братьями, опытными и способными къ врачеванію. Василий Великій называетъ ихъ то людьми, которымъ ввѣрено сострадательное и снисходительное попеченіе о болящихъ братьяхъ (*οἱ πεπιστευμένοι τῶν ἀδελφῶν εὐσπλαγχνῶς καὶ συμπαιδῶς ἐπιμελεῖσθαι τῶν ἀσθενούντων*), то людьми, которымъ ввѣрено строительство Таинъ Божіихъ (*οἱ πεπιστευμένοι τὴν οἰκονομίαν τῶν μυστηρίων τοῦ Θεοῦ*). Это, по мнѣнію Голля,—не священники, потому что о требованіи отъ нихъ духовнаго сана нигдѣ нѣтъ рѣчи: не санъ, а харизма въ нихъ предполагается, духовная опытность, *δοκιμασία*. Исповѣдь не соединяется съ какимъ либо разрѣшительнымъ актомъ. Твердость надежды на про-

щеніе грѣховъ опирается на то, что мѣра и образъ покаянія назначены лицомъ, имѣющимъ даръ, на милосердіе Божіе, на молитвенное ходатайство настоятеля или братьевъ за грѣшника предъ Богомъ и на собственное сознаніе грѣшника, почувствовавшаго приливъ нравственной силы съ побѣдою надъ одолѣвавшимъ грѣхомъ. Нѣтъ основанія думать, чтобы Василій Великій предписываемое для монаховъ хотѣлъ сдѣлать обязательнымъ и для мірянъ. На каноническихъ посланіяхъ (пзъ которыхъ составились каноны Василія Великаго, имѣющіе общехристіанское назначеніе) вліаніе нравственно-монашескаго міровоззрѣнія отразилось лишь настолько, поскольку Василій Великій назначаетъ иногда наказаніе и за такіе грѣхи, которые предшествующими отцами не были относимы къ наказуемымъ, иногда въ видѣ наказанія назначаетъ только исключеніе отъ Евхаристіи, вообще же рекомендуетъ обращать вниманіе не столько на время и образъ покаянія, сколько на плоды покаянія,—этпмъ положено начало примѣненія системы покаянныхъ степеней и къ малымъ грѣхамъ. Даже и Григорій Нисскій, находившійся подъ болѣе сильнымъ вліаніемъ нравственныхъ воззрѣній монашества, построившій свою классификацію грѣховъ на психологическихъ основахъ и включившій въ эту классификацію сребролюбіе, славолубіе, сластолюбіе, зависть, ненависть, вражду, злословіе, далеко отъ мысли распространять на всѣ подобные грѣхи публично-покаянную дисциплину, находя, что они могутъ быть врачуемы, «всенароднымъ словомъ ученія» т. е. проповѣдью. Златоустъ точно также, при всей его великой ревности къ нравственному идеалу монашества, далеко отъ мысли ввести въ церковь монашеско-дисциплинарное средство исповѣди, какъ обязательное правило, и только у Астерія амаційскаго можно найти болѣе чѣмъ совѣтъ, настоятельное желаніе, но все таки не обязательное предписаніе, чтобы всѣ христіане исповѣдывали свои грѣхи братьямъ, могущимъ помочь своимъ сочувствіемъ, и священнику, какъ отцу, принимающему участіе въ скорби. Не сѣдуетъ, наконецъ, упускать изъ вниманія и то обстоятельство, что въ покаянныхъ правилахъ добровольное признаніе вообще разсматривается, какъ основаніе смягченія наказанія, чего не могло бы быть, если бы исповѣдь считалась обязательною. Такимъ образомъ, къ концу IV в. положеніе дѣлъ было такое, что церковь подчиняла своей дисциплинѣ только виновныхъ въ тягчайшихъ грѣхахъ, а среди монашества дѣйствовала дисциплина, обнимавшая всякіе грѣхи всякаго члена монашеской общины. На это именно время падаетъ событіе, которому, по мнѣнію Голя, несомнѣтельно было придано величайшее значеніе для публичной дисциплины, — уничтоженіе патріархомъ Нектаріемъ должности покаяннаго пресвитера. Одинъ изъ изслѣдователей (Frank, Die Bussdisciplin der Kirche, Mainz, 1867) во введеніи къ своему изслѣдованію выразился, что «публично покаянный институтъ быстро прошелъ на востокѣ періодъ своего развитія, въ теченіе какихъ нибудь 200 лѣтъ достигъ своего высшаго процвѣтанія и затѣмъ исчезъ, какъ будто его вѣтромъ выдуло

пнзъ восточнои церкви» (стр. IX—X). Голль энергически протестуетъ противъ этого мнѣнiя и расходится съ большинствомъ изслѣдователей, трактовавшихъ этотъ предметъ, начиная съ Морина и оканчивая Функомъ. Распоряженiемъ Нектарiя, по мнѣнiю Голля, большая часть востока не была затронута, потому что тамъ и не было этой должности, да и въ мѣстахъ, затронутыхъ означеннымъ распоряженiемъ, публичная дисциплина не прекратилась. Нелѣпо было бы предположить, говоритъ Голль, что съ этого времени перевелись на востокѣ убiйцы, прелюбодѣи, отступники. Публичность означаетъ, что община знаетъ объ извѣстномъ грѣшникѣ, какъ о таковомъ, а это возможно и не при системѣ только покаянныхъ *stationes*, но и при той системѣ, которая излагается въ Апостольскихъ Постановленiяхъ. Аргументы въ пользу продолжавшейся и не прерывавшейся на востокѣ практики публичнаго покаянiя выдвигаются самые разнообразныя: занесенiе покаянныхъ канонѡвъ въ сборники Юстинiановскаго вѣка (въ 60, 50 и 14 титуловъ), признанiе Юстинiаномъ за канонами равной силы съ законами, исчисленiе канонѡвъ во 2-мъ правилѣ трузьскаго собора, собственные каноны этого собора, особенно 87-й канонъ, интерпретацiя канонѡвъ комментаторами XII в. Все это было бы необъяснимо, по мнѣнiю Голля, если бы каноны не имѣли практической силы. Авторъ призываетъ затѣмъ на помощь себѣ Θεодорита, который представляетъ практикующимся публичное покаянiе въ смыслѣ системы апостольскихъ постановленiй, — Иоанна Лѣствичника и Анастасiя Синаита, которые отвѣчаютъ на вопросъ, почему раскаявагося и анаематствовавшаго ересь еретика церковь принимаетъ тотчасъ, а раскаявагося блудника принимаетъ съ отлученiемъ на извѣстное время, откуда слѣдуетъ—де, что блудникъ все еще исключался изъ церкви и не прежде принимался, какъ исповѣдавъ свой грѣхъ и давъ доказательства исправленiя, — патрiарха Никифора, который назначаетъ 35 л. епитимiю отцеубiйцѣ и, различая тайныя и явныя грѣхи, исповѣдавшихся въ первыхъ, по принятiи ими епитимiи, допускаетъ стоять въ церкви до молитвы объ оглашенныхъ, а учинившихъ явныя грѣхи подвергаетъ наказанiю по всей строгости церковныхъ канонѡвъ. Не только соборъ 869 г., назначившiй жесвидѣтелямъ противъ патрiарха Игнатiя и лицамъ, виновнымъ въ кошунствѣ, прохожденiе покаянiя по степенямъ, приводится въ доказательство не прерывавшейся на востокѣ практики публичнаго покаянiя, но даже и примѣненiе на западѣ въ IX в., напр. папой Николаемъ I, публичнаго покаянiя Голль склоненъ объяснять влiянiемъ восточной практики того времени на западную. Позднѣйшiе свидѣтели продолжающейся практики публичнаго покаянiя на востокѣ суть: соборъ 920 г., который, съ ссылкой на прежнихъ св. отцовъ, отлучаетъ отъ церкви вступившихъ въ четвертый бракъ до тѣхъ поръ, пока они будутъ оставаться въ незаконномъ сожитiи, а вступившихъ въ третiй бракъ по достиженiи ими 40 лѣтняго возраста (предполагая, что у нихъ нѣтъ дѣтей отъ предшествующихъ браковъ, такъ какъ при дѣтяхъ бракъ 40 лѣт-

нему безусловно воспрещается), подвергаетъ пятилѣтней епитиміи безъ всякаго послабленія, точно также какъ безъ всякаго послабленія подвергаетъ 4-хъ лѣтней епитиміи людей, не достигшихъ 40 лѣтняго возраста и имѣющихъ дѣтей отъ прежнихъ браковъ, — Илія Критскій и Никита солунскій, которые говорятъ объ епитиміяхъ по древнимъ правиламъ, представляя ихъ, стало быть, дѣйствующими, — даже Симеонъ новый богословъ, у котораго можно усмотрѣть указаніе на то, что есть грѣшники, совершенно исключенные изъ церкви, есть такіе, которые, покаявшись, исповѣдавшись, и принявъ епитимію, остаются внѣ (?), и такіе, которые еще не испознали опредѣленнаго времени покаянія, откуда-де слѣдуетъ, что допущенные къ покаянію не составляли одной безразличной массы.

Общій выводъ изъ всей этой аргументаціи таковъ:

Въ принципѣ публично-покаянная дисциплина въ теченіе столѣтій послѣ Нектарія, оставалась неприкосновенною: грѣшникъ исключался и былъ извѣстенъ общинѣ какъ таковой; въ нѣкоторой части церкви поддерживалось дѣленіе допущенныхъ къ покаянію на различные классы и предписанные канонами періоды для пребыванія въ каждой изъ степеней; какой конкретный образъ принимала практика въ отдѣльных мѣстностяхъ, въ какихъ странахъ слѣдовали болѣе развитой, въ какихъ болѣе простой системѣ, другими словами, гдѣ дѣйствовали апостольскія правила и гдѣ правила Василія Великаго, — это такіе вопросы, на которые, можетъ быть, никогда не послѣдуетъ отвѣта. Но главное стоятъ внѣ сомнѣнія — продолжающееся существованіе публичной дисциплины и авторитета канонивъ.

Какъ ни твердо, однако, поддерживался авторитетъ канонивъ, невозможность приложенія ихъ чувствовалась, и изъ этого чувства объясняется составленіе во второй половинѣ XI в. Іоанномъ Постникомъ покаяннаго устава. Онъ имѣлъ, правда, предшественника въ лицѣ Θεодора Студита, но подлинность епитимійныхъ правилъ этого послѣдняго представляется Голлю сомнительною и, во всякомъ случаѣ, историческое значеніе ихъ маловажнымъ. Подъ Іоанномъ Постникомъ Голль со всею рѣшительностію разумѣетъ того монаха — каппадокійца Іоанна Постника, въ честь котораго патріархомъ Каллистомъ въ XIV в. составлено было похвальное слово, изданное профессоромъ Гельцеромъ въ *Zeitschrift f. wissensch. Theologie*, 1886, а не патріарха константинопольскаго конца VI в. Извѣстное сужденіе патріарха Николая Грамматика Голль прямо относитъ къ монаху Іоанну Постнику, современнику патріарха, и при томъ даетъ этому сужденію интересное историческое освѣщеніе. Въ изданіи Гедеона (Γεδεών, 'Ο Ἄθως) сужденіе патріарха выражено не въ томъ видѣ, въ какомъ оно позднѣе комментировано было Вальсамономъ (и въ какомъ оно до сихъ поръ единственно и признавалось въ русской канонической литературѣ за сужденіе Николая). На вопросъ аеонскихъ монаховъ, слѣдуетъ ли налагать епитимію по канону Постника на болѣе слабыхъ, или на всѣхъ? — патріархъ отвѣтилъ: теперь укрѣпился обычай

налагать епитимию на многихъ по этой книгѣ, но тѣ, которые находятся въ вѣдѣніи хорошаго и впадутъ въ погрѣшность, посредствомъ канонической книги будутъ исправлены (περὶ τοῦ κανόνος τοῦ νηστευτοῦ εἰ χρὴ μετ' αὐτοῦ κανονίζεῖν τοὺς ἀσθενεστέρους ἢ πάντας; Ἀποκρ. Ἐπεκράτησε νῦν ἡ συνήθεια διὰ τῆς βίβλου ταύτης κανονίζεσθαι τοὺς πολλοὺς πλὴν οἱ ἐν γνώσει τοῦ καλοῦ ὄντες, καὶ σφαιλλόμενοι διὰ τῆς κανονικῆς ἐπανορθωθήσονται βίβλου) ¹⁾. Такимъ образомъ, патріархъ, свидѣтельствуя о новости укоренившася обычая, не даетъ прямого и рѣшительнаго отвѣта на поставленный ему вопросъ: онъ не хочетъ совѣмъ отвергнуть каноны Постника, но въ тоже время желалъ бы, чтобы для зрѣлыхъ христіанъ поддерживались древнія каноническія постановленія. Такъ какъ, однако, книга Постника нашла благопріятный пріемъ у нѣкоторыхъ руководящихъ людей церкви, то рѣшились на фальсификацію отвѣта Николая (очевидно сторонники древнихъ канонѡвъ), и Вальсамонъ комментруетъ уже явно и тенденціозно искаженную редакцію отвѣта Николая. На вопросъ, слѣдуетъ ли кого либо канонизовать по уставу (κανονικόν) Постника, отвѣтъ читается въ слѣдующей редакціи: τὸ τοιοῦτον κανονικὸν πολλῇ συγκαταβάσει χρησάμενον πολλοὺς ἀπάλεσε ²⁾ διὸ οἱ ἐν γνώσει τοῦ καλοῦ ὄντες καὶ ἐκ τοῦτου σφαιλλόμενοι ἐπανορθωθήσονται, такъ что второе предложеніе въ отношеніи къ первому является ни къ селу ни къ городу (wie die Faust auf's Auge passt). Вальсамонъ не самъ произвелъ фальсификацію, но онъ принадлежалъ къ числу тѣхъ, которые, расходясь съ большинствомъ, одобрили выраженное въ этой редакціи сужденіе (т. е. неодобрительно относились къ Постнику и стояли за примѣненіе древнихъ канонѡвъ). Никифоръ хартофилакскъ, Властарь и Арменопуль свидѣлствуютъ уже объ окончательно утвердившемся авторитетѣ покаяннаго устава Іоанна Постника. Это не мѣшало, однако, авторитету древнихъ канонѡвъ о публичномъ покаяніи поддерживаться во всей силѣ до самаго конца византійской имперіи. А между тѣмъ уже раньше Голль показалъ намъ, что древняя дисциплина публичнаго покаянія примѣнялась только къ тягчайшимъ грѣхамъ, и такимъ образомъ важнѣйшая задача церкви — воспитаніе ея членѡвъ, нуждающихся въ руководствѣ, оставалась въ пренебреженіи. Исповѣдь нпкогда не была установлена какимъ-либо канѡномъ; первое положительное предписаніе о ней является не раньше, какъ въ «Православномъ Исповѣданіи» Петра Могилы. Можно лишь находить историческія свидѣтельства объ *обычаѣ* исповѣди, каковы, напр., свидѣтельство Петра хартофилакса изъ XI в.,

1) Въ этой редакціи вопросъ и отвѣтъ читаются между правилами Никифора (Pitra, II p. 285 qu. 189 въ «Juris Eccles. graec. hist. et monum.»).

2) Любопытно, что и въ этой редакціи отвѣтъ читается между правилами Никифора у Питры въ Spicilegium Solesmense, IV, p. 399 cap. 83. Безъ всякаго сомнѣнія, Никифоръ Исповѣдникъ не повиненъ ни въ той, ни въ другой редакціи, т. е. объ онѣ принадлежать къ числу тѣхъ многихъ правилъ, которыя позднѣе составлены и приписаны Никифору.

Вальсамона изъ XII в., и притомъ объ обычаѣ, все еще не поставленномъ въ связь съ причащеніемъ, въ смыслѣ безусловно необходимаго предположенія для послѣдняго, а что касается назидательной литературы, принадлежащей почти исключительно перу монаховъ, то она для монаховъ собственно и предназначалась. Становившаяся болѣе и болѣе обычною исповѣдь мірянъ должна была направиться не къ священникамъ, а къ монахамъ. Отношеніе между священствомъ и общиною было не столь тѣсно и интимно, чтобы священникъ имѣлъ первое право на довѣріе мірянъ. Развѣтіе культа не благопріятствовало развитію такихъ интимныхъ отношеній: священникъ могъ считать свою обязанность исполненною, сообщивъ вѣрующимъ въ богослуженіи небесныя силы, и, помимо богослуженія, не имѣлъ ничего такого, что давало бы ему особый авторитетъ. Церковь на никейскомъ соборѣ отклонила введеніе безбрачія въ духовенствѣ: при всеобщемъ почтеніи къ дѣвству, это было, по мнѣнію Голля, ошибкой. Монахъ — дѣвственникъ, вся жизнь котораго проходитъ въ стремленіи къ небу, и который притомъ же имѣетъ «даръ различенія духовъ», долженъ былъ необходимо сдѣлаться соперникомъ священника въ области руководительства душъ. А разъ монашество вступило въ эту область, оно не могло само же себя ограничивать въ своей дѣятельности опредѣленными предметами. Самочувствію монашества, его сознанію обладанія Духомъ, соответствовала компетентность монаха во всѣхъ дѣлахъ покаянія по всякимъ грѣхамъ, причемъ не придавалось значенія тому обстоятельству, имѣетъ ли не имѣетъ монахъ священный санъ, а также не придавалось значенія и каноническимъ постановленіямъ о наказаніяхъ. Хотя монашество первоначально не имѣло намѣренія выходить за предѣлы монашеской сферы, но уже изъ житія Антонія видно, какое довѣріе имѣли мірскіе люди къ харизмѣ монаха, — къ его способности обсуживать душевное состояніе другихъ и выводить ихъ на правый путь. И во всѣхъ позднѣйшихъ житіяхъ разсказывается о томъ, какъ къ великимъ почитаемымъ монахамъ приходилъ не единицы, а цѣлыя массы людей. Въ дѣятельности, которая приписывается въ этихъ случаяхъ монаху въ житіяхъ святыхъ, преподаваніе духовнаго совѣта, благословеніе и осуществленіе вяжущей и разрѣшающей власти почти не замѣтно переходили одно въ другое. Ибо что значитъ связываніе и разрѣшеніе въ греческой церкви? — спрашиваетъ Голль, и отвѣчаетъ: указаніе правильныхъ врачебныхъ средствъ противъ грѣха и молитвенное ходатайство предъ Богомъ о прощеніи вины. Поговоривъ въ интимной бесѣдѣ о томъ, что относится къ пользѣ душевной (*πρὸς ὀφέλειον τῆς ψυχῆς*), преподавъ свое благословеніе (*εὐλογία*) и обѣщавъ свое ходатайство, монахъ тѣмъ самымъ и осуществлялъ «нѣчто подобное вяжущей и разрѣшающей власти» (*etwas der Binde- und Lösegewalt Analoges*). Если сила ходатайства святыхъ подвижниковъ была такова, что даже узы смерти разрушались, т. е. мертвые воскрешались ихъ молитвами, то силою же ихъ ходатайства разрѣшались и узы грѣха. Голль замѣтуетъ изъ житій святыхъ дока-

зательства широкой духовнической практики монаховъ, какъ мастеровъ въ области духовнаго руководительства. Оффиціальная церковь молчаливо допускала пастырскую дѣятельность монаховъ и наложенную монахомъ епитимию приравнивала къ каноническому покаянію, какъ это было на соборѣ 869 г. Такимъ образомъ, исторически вполне оправдывается то, что говорятъ Симеонъ новый богословъ, Іоаннъ Постникъ и Іоаннъ антиохійскій ¹⁾ о переходѣ власти вяжущей и разрѣшающей къ монахамъ.

1) Покойный А. С. Павловъ въ своемъ новомъ изданіи номоканона при большомъ требикѣ склоненъ былъ даже приписывать Іоанну антиохійскому известное намъ посланіе объ исповѣди. Эта мысль, вѣроятно, навѣяна была на нашего почтеннаго ученаго тѣмъ, что въ λόγος Іоанна антиохійскаго (конца XI в.), о незаконно извлекающихъ выгоды изъ монастырскихъ имуществъ и о монашеской дисциплинѣ, также какъ и въ посланіи объ исповѣди съ именемъ Іоанна Дамаскина (или Симеона новаго Богослова), воспроизводится смѣна послѣдовательныхъ историческихъ эпохъ съ изображеніемъ козней сатаны противъ церкви. Сходнаго, однако, очень мало. Въ λόγος Іоанна антиохійскаго говорится, что послѣ того, какъ проповѣдь Слова Божія охватила весь міръ, сатана употребилъ всѣ усилія къ тому, чтобы погасить вѣру. Для этого въ первую голову онъ воспользовался, какъ нечистыми своими орудіями, императорами и властями, которые преслѣдовали вѣрующихъ. Когда это не привело къ цѣли, онъ внушилъ мысль, что св. крещеніе нужно откладывать до конца жизни, благодаря чему скоропостижно умиравшіе, или во время войны, кораблекрушенія и т. п. оставались некрещенными. Св. отцы — преемники апостоловъ — воспротивились этой махинаціи врага, установивъ крещеніе дѣтей. Тогда діаволъ устремился къ развращенію нравовъ христіанскихъ, зная хорошо, что вѣра безъ дѣлъ мертва. Противъ этого св. отцы установили разные способы покаянія и роды наказаній, соотвѣтственные грѣхамъ человѣческимъ, для очищенія тѣла церкви и для возстановленія вѣрующихъ въ то состояніе благодати, въ которомъ они были при крещеніи. И вотъ массы вѣрующихъ устремились къ церкви и, принимая на себя возложенныя наказанія, получали разрѣшеніе отпущенія. Но и тутъ діаволъ сдѣлалъ такъ, что кающіеся, еще прежде, чѣмъ выполнить время покаянія за прежніе грѣхи, погружались въ новыя. Тогда многіе стали удаляться изъ міра въ горы и упражняться въ аскетической жизни; появились монастыри, и когда монашескій чинъ умножился и распространился, законодательству нашей іерархіи угодно было установить, что тотчасъ послѣ посвященія (μετὰ τὰς ἑσπᾶς εὐθὺς τελειώσεαι) монахамъ дается совершительная благодать (τελεστικὴ χάρις) и они удостоиваются посвящательнаго призванія и священнаго тайнодѣйствія (ἀφιερωτικῆς ἐκκλησίσεως καὶ ἱεροουργικῆς τελετουργίας, ὡς καὶ ὁ μέγας Διονύσιος τὸ τῆς μοναχικῆς τελειώσεως μυστήριον ἐκτιθέμενος), причѣмъ авторъ подробно разъясняетъ это воззрѣніе, ставитъ монашескій чинъ въ серединѣ между священствомъ и вѣрующимъ народомъ. Посвященіе монаховъ уподобляется крещенію по тѣмъ страшнымъ отреченіямъ и обѣтамъ, которыя произносятся при немъ, почему божественные отцы и называли его вторымъ крещеніемъ, имѣющимъ силу возобновлять первое. Божественные отцы установили правила жизни монашеской, и явился цѣлый рядъ богодухновенныхъ писаній, относящихся къ этому предмету. Монастыри распространились повсемѣстно — мужскіе и женскіе. Врагъ человѣческаго рода подвинулъ Льва Исавра и Константина Копронима уничтожить монашескій чинъ, но и тутъ ошибся въ расчетѣ. Непобѣдимою силою Христа онъ ниспровергнулъ вмѣстѣ съ его иконоборческими кознями, и съ этого времени до сего дня, на протяженіи 400 л., чинъ монашескій пользуется такимъ почетомъ отъ всѣхъ вѣрующихъ, что исповѣдь, признаніе въ грѣхахъ и соотвѣтственныя епитиміи и разрѣшенія перенесены на монаховъ. Сатана не успокоился. Уже не Діоклетіаны или Максиміаны,

Указываемую послѣднимъ дату начала дѣятельности монаховъ по осуществленію этой власти, именно времена иконоборства, Голль находить (довольно неожиданно) очень вѣроятною; въ правилѣ Никифора Исповѣдника, по которому, при отсутствіи пресвитера, и монахъ можетъ налагать епитимію, онъ видитъ (тоже довольно неожиданно) «первый симптомъ отступленія священства на задній планъ».

Такимъ образомъ, съ конца иконоборческой эпохи до половины XIII в. монашество находилось въ исключительномъ обладаніи вяжущю и разрѣшающею властію: это была привилегія, принадлежавшая сословію, осуществлявшаяся каждымъ, кто носилъ *схѣма*. Отъ Вальсамона узнаемъ, что оффиціальная церковь старалась связать эту монашескую привилегію съ церковнымъ порядкомъ посредствомъ назначенія монаховъ въ духовники и посвященія ихъ въ пресвитеры, причемъ вліяла на нихъ и въ

не Аріи и Несторіи и проч., а мы сами взаимно, православные православныхъ, поражаемъ и убиваемъ. Дѣло въ томъ, что данное и посвященное нѣкогда Богу христіюлюбивыми императорами, архіереями, властями, монахами и мірянами, стало раздаваться людьми въ даръ людямъ, не смотря на закланія фундаторовъ: монастыри, герокоміи, ксенодохіи и принадлежащія имъ владѣнія. Началось это опять со времени Копронима, ненавидѣвшаго монашество, а позднѣе и не-иконоборцы стали держаться той же практики, отдавая монастыри разнымъ лицамъ для возстановленія и украшенія, каковая цѣль на самомъ дѣлѣ стала забываться, и монастыри стали разсматриваться, какъ источникъ дохода. И вотъ начинается раздача монастырей въ даръ мірянамъ, даже женатымъ, даже пожалованіе одного монастыря двоимъ. Жалованныя грамоты — это просто нѣчто богохульное. «Мое величество» или «наша мѣрность» жалуемъ тебѣ такому-то такой-то монастырь, носящій имя Господа Бога и Спаса нашего Іисуса Христа, или Пречистой Госпожи нашей Дѣвы Богородицы, или кого-либо изъ святыхъ, со всеми правами, привилегіями, владѣніями, движимостями и остальными доходами, пожизненно или въ предѣлахъ еще одного поколѣнія. Подумай человѣкъ, что ты говоришь и что пишешь, и ужаснися! Что всего хуже, эту практикою расшатывается и дисциплина церковная: между тѣмъ какъ за священствомъ должно бы слѣдовать монашество, а за монашествомъ вѣрующій народъ теперь міряне стали выше монаховъ. Если бы кто-либо сказалъ, что раздаваемые въ даръ монастыри стоятъ цѣлые и невредимые, то противъ этого вопіютъ монастыри, разрушенные харистикаріями (т. е. тѣми, кому они пожалованы), или превращенные въ подгородныя дачи. Тѣ, которыхъ дурной обычай назвалъ харистикаріями, получивъ монастырь, на всѣхъ и на все смотрятъ, какъ на находящееся въ ихъ полномъ распоряженіи, не исключая самихъ храмовъ и монаховъ, храмамъ и монахамъ выдаютъ скудную часть доходовъ, да и то какъ милость, послѣ многихъ просьбъ, игумену предписываютъ принимать въ число братіи, съ предоставленіемъ кельи и правъ на доходъ, недостойныхъ лицъ, безъ соблюденія правила о трехлѣтнемъ искуствѣ (Напечатано у Cotelerii Monum. I, 159—161). — Таково содержаніе рѣчи Іоанна антиохійскаго. Съ посланіемъ объ исповѣди, носящимъ имена Іоанна Дамаскина и Симеона новаго Богослова, документъ, повторяемъ, имѣетъ весьма мало общаго; но онъ важенъ въ другомъ отношеніи: то, что въ немъ говорится о харистикаріяхъ, невольно напрашивается на сравненіе съ хозяйничаньемъ западныхъ феодальныхъ сеньоровъ въ церковныхъ бенефіціяхъ, на что, впрочемъ, и обращено уже вниманіе въ наукѣ (*Успенскій*, Типикъ монастыря св. Маманта въ Константинополѣ, въ «Лѣтописи историко-филологич. общ. при новоросс. унив. 1892; *Nissen*, Die Diataxis des Michael Attaleiates, 1894).

томъ смыслѣ, чтобы епитемія назначали они не по усмотрѣнію, а по канонамъ, не имѣя, однако, возможности помѣшать распространенію покаяннаго устава Постника. Вальсамонъ энергично и принципиально вступилъ въ борьбу съ монашествомъ, отстаивая «право должности противъ свободаго духа», и, вмѣстѣ съ тѣмъ, авторитетъ древнихъ канонѡвъ противъ канонѡвъ Постника, искусственно интерпретируя карфагенскія правила и выводя право на принятіе исповѣди изъ епископскаго уполномоченія, которое можетъ быть дано только священникамъ, а не простымъ монахамъ. Любопытно, что и Вальсамонъ не можетъ отрѣшиться отъ мысли, что для осуществленія власти ключей требуется личная способность. Почему епископъ способенъ отпускать грѣхи? Потому что хиротонія архіерейская, подобно помазанію царей, заглаживаетъ всякіе грѣхи, и малые и тяжкіе, учиненные до хиротоніи и помазанія (*ἡ μὲν χειροτονία τῶν ἀρχιερέων καὶ τὸ χρίσμα τῶν βασιλέων ἀπχλείρουσι τὰ πρὸ τῆς χειροτονίας καὶ τοῦ χρίσματος ἀμαρτήματα, οἷα ἂν ὄσι. διὰ γὰρ τοῦτο καὶ ἐξουσίαν ἔχουσιν οἱ ἐπίσκοποι ἀφιέναι ἀμαρτήματα* — къ 12 пр. анк.). Какъ надо полагать, Вальсамонъ и царей считалъ способными отпускать грѣхи. Но, спрашивается, откуда пресвитеръ получаетъ вяжущую и разрѣшающую власть? Формальнаго порученія посредствомъ полномочной грамоты (*ἐντελετήριον*) мало для того, чтобы сдѣлать пресвитера способнымъ къ ея осуществленію, а хиротонія пресвитерская погашаетъ, по словамъ самаго же Вальсамона, только малые грѣхи (*ἡ δὲ χειροτονία τῶν ἱερέων καὶ τῶν ἐτέρων ἱερωμένων μικρὰ ἀμαρτήματα ἀπχλείφει*), почему священники и не могутъ отпускать грѣхи (*ὄθεν οὐδὲ ἀφιέναι ἀμαρτίας οἱ ἱερεῖς δύνανται*). Такъ Вальсамонъ и не вышелъ изъ противорѣчія, заключаетъ Голль. Противорѣчіе, добавимъ отъ себя, еще болѣе усиливалось, такъ сказать усугублялось разсужденіемъ Вальсамона въ его *Μελέτη χάριν τῶν δύο ὀφφείλων*, что патріархъ делегируетъ хартофилаксу ключи царства небснаго, а хартофилаксъ уполномочиваетъ іереевъ и монаховъ выслушивать помышленія людей и разрывать рукописанія грѣховъ, что Всесвятымъ Духомъ дано только епископамъ.

Протестъ такихъ людей церковнаго порядка, какъ Вальсамонъ и его послѣдователи, въ которыхъ у него не было недостатка (каковъ напр. Никифоръ хартофилаксъ) противъ господства монашеской харизмы, по мнѣнію Голля, не имѣлъ бы успѣха, если бы не случилось во второй половинѣ XIII в. событіе, оказавшее сильную поддержку тенденціи отвоевать власть ключей для священниковъ, — ліонская унія. Результатъ уніи, выразившейся въ исповѣданіи Михаила Палеолога, въ отношеніи къ таинствамъ имѣлъ рѣшающее значеніе для восточной церкви. Если покаяніе есть одно изъ семи таинствъ (*μυστήριον, λειτούργημα, sacramentum*), то не могло быть болѣе никакого сомнѣнія въ томъ, что таинство можетъ быть совершаемо только священникомъ. Не случайно поэтому, что Симеонъ солунскій, разсуждающій о седемичномъ числѣ таинствъ, какъ о чель-то само собою разумѣющемся, не смотря на почтеніе его къ

монашеству, энергически отказывается ему въ вяжущей и разрѣшающей власти, хотя и въ его время все еще нѣкоторые епископы переносили эту власть на монаховъ. Но взгляды Вальсамона, по которому, кромѣ священнаго сана, для принятія исповѣди и для разрѣшенія отъ грѣховъ требуется еще нѣчто особенное, чего простая полномочная грамота не даетъ, отразился въ томъ, что привилегія монашества все-таки удержалась въ пзмѣненной формѣ: порученіе епископское дается *іеромонаху*, а не мірскому священнику.

Такое богатое содержаніе третьей части изслѣдованія Голля. Какъ выше было замѣчено, здѣсь много остроумнаго и оригинальнаго; но слѣдуетъ добавить, что не мало есть и сомнительнаго, а пожалуй и совсѣмъ невѣрнаго. По моему мнѣнію, трудно возражать противъ положеній Голля о несуществованіи обязанности исповѣди, объ отсутствіи связи между исповѣдью и причащеніемъ Св. Тайнъ, о развившемся послѣдовательно христіанскомъ обычаѣ исповѣдываться во всѣхъ грѣхахъ, объ усиліяхъ Вальсамона включить исповѣдь въ церковно-правительственный порядокъ, о томъ, что покаянные уставы, дошедшіе до насъ съ именемъ Іоанна Постника, не принадлежатъ константинопольскому патріарху конца VI в., о томъ, что на востокѣ, не безъ вліянія западной теологіи, установилось седемичное число тайнствъ. Напротивъ сомнѣніе возбуждаютъ такіа положенія автора, какъ напр., что покаянный пресвитеръ не могъ существовать при системѣ покаянныхъ степеней, которая будто бы совсѣмъ не давала простора индивидуальной оцѣнкѣ лицъ и обстоятельствъ (о чемъ однако см. 5 анкир., 12 ник., 74 и 84 Вас. В., 5—8 Григ. Нисск.), что въ словахъ Созомена о покаянномъ пресвитерѣ (*ὁ δὲ πρὸς τὴν ἑκάστου ἀμαρτίαν ὅτι χρὴ ποιῆσαι ἢ ἐκτίσαι ἐπιτίμιον θεῖς ἀπέλυε παρὰ σφῶν αὐτῶν τὴν δίχην εἰσπραξαμένουσ) ἀπέλυε* означаетъ актъ разрѣшенія или примиренія (ср. Объемъ дисциплин. суда, стр. 91—92 прим. 3 и сужденіе самого Голля о положеніи епископа по системѣ апостольскихъ постановленій),— что какъ эта послѣдняя система, такъ и система покаянныхъ степеней имѣли дѣло только съ смертными грѣхами (между тѣмъ какъ перечисляемыя въ канонахъ развѣтвленія главныхъ древнецерковныхъ грѣховъ далеко не всѣ оказываются тяжкими грѣхами, да и самъ Голль допускаетъ возможность исповѣди всякихъ грѣховъ епископу по системѣ апостольскихъ постановленій или покаянному пресвитеру, а Функъ, *Kirchen-geschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1897 S. 180, самую мягкость дисциплины апостольскихъ постановленій — не свыше 7 недѣль покаянія — склоненъ объяснять именно тѣмъ, что составитель имѣлъ въ виду не тяжкіе, а скорѣе обыкновенные грѣхи христіанъ),— что Василій Великій подъ *πεπιστευμένοι τὴν οἰκονομίαν τῶν μυστηρίων τοῦ Θεοῦ* понималъ не священниковъ (тогда какъ «строительство Тайнъ Божіихъ» на древнецерковномъ языкѣ едва-ли кому-либо приписывалось, кромѣ священниковъ). Съ нѣкоторою подробностью мы должны въ особенности остановиться на трехъ пунктахъ въ разбираемой части изслѣдованія Голля.

Первый пунктъ — это усматриваемая почтеннымъ авторомъ связь между исповѣдниками и монахами при посредствѣ Климента александрійскаго и Оригена. Исповѣдники на востокѣ давали миръ или разрѣшеніе падшимъ (а по мнѣнію Функа скорѣе ходатайствовалъ за падшихъ о дарованіи имъ мира, стр. 181), даже и позднѣе Климента и Оригена. Съ исповѣдниками имѣлъ дѣло не только Діонисій александрійскій (Евсевій, Церк. Истор. VI, 42), но и Петръ александрійскій въ началѣ IV в. (5 правило его); но ни при томъ, ни при другомъ острой борьбѣ между церковью и исповѣдниками, какъ видно, не было, и церковная должность спокойно вступила въ исключительное обладаніе вяжущей и разрѣшающей властію, исповѣдники же не оставили послѣ себя никакихъ наслѣдниковъ. Между Климентомъ и Оригеномъ съ одной стороны и между монахами съ другой тоже трудно усмотрѣть историческую связь въ отношеніи вяжущей и разрѣшающей власти. И о томъ, и о другомъ можно утверждать лишь, что они не всякаго епископа или пресвитера считали способнымъ связывать и разрѣшать, требуя отъ церковно-должностныхъ органовъ субъективной святости для осуществленія этой власти. Но чтобы «истинный гностикъ» или «человѣкъ Божій» Климента александрійскаго (Стром. VII, 1; Кто изъ богатыхъ спасется, 35, 41) или искусный душевный врачъ Оригена (2 бес. на псаломъ 37-й) имѣли вяжущую и разрѣшающую власть, этого ни откуда не вытекаетъ. Климентъ совсѣмъ не говоритъ о вяжущей и разрѣшающей власти, а Оригенъ явственно связываетъ «апостольское право связыванія и разрѣшенія» съ епископскимъ дисциплинарнымъ судомъ по тяжкимъ преступленіямъ, объ искусномъ же душевномъ врачѣ говоритъ, что онъ даетъ совѣтъ или относительно того, какимъ образомъ грѣшникъ можетъ получить непосредственное прощеніе отъ Бога, или относительно необходимости рассказать грѣхъ священнику и черезъ его посредство, путемъ публичнаго покаянія, получить разрѣшеніе. Голль, какъ было указано выше, признаетъ правильнымъ показаніе Іоанна антиохійскаго, который начало осуществленія монахами вяжущей и разрѣшающей власти относитъ ко временамъ иконоборства, и въ правилѣ Никифора видитъ первый симптомъ отступленія священства на задній планъ въ области духовничества. Спрашивается, почему же потребовался цѣлый рядъ столѣтій для того, чтобы монахи вступили наконецъ въ наслѣдство послѣ исповѣдниковъ, или послѣ Климента и Оригена? Голль говоритъ, что преподаваніе духовнаго совѣта, благословеніе, разрѣшеніе отъ грѣховъ *незамѣтно* переходили одно въ другое. Однако до временъ иконоборства со времени появленія монашества прошелъ слишкомъ продолжительный періодъ исторіи, чтобы можно было говорить о незамѣтности перехода. За безспорное нужно принять только то, что монахи, прославившіеся святостію жизни и духовною опытностію, притягивали къ себѣ людей, которые, не поддавъ дисциплинарному церковному суду, нуждались въ совѣтѣ относительно того, какъ бороться съ страстями, или какъ искупить учиненные грѣхи, и въ молитвенномъ

ходатайствѣ святого человѣка. Обстановка, при которой происходили бесѣды подвижниковъ съ приходящими изъ міра людьми, какъ она изображается въ житіяхъ святыхъ, не даетъ возможности представить себѣ, что либо «подобное вяжущей и разрѣшающей власти». Бесѣда «черезъ оконце» съ приходящими о томъ, что относится «къ пользѣ душевной», и давая свое благословеніе, монахъ не думалъ осуществлять вяжущую и разрѣшающую власть, которая мыслится не иначе, какъ въ соединеніи съ церковнымъ судомъ, съ опредѣленнымъ порядкомъ, церковнаго покаянія, съ церковными молитвами и съ церковными руковожденіями. Вѣдь и авторъ посланія объ исповѣди — Симеонъ новый богословъ или кто другой — не иначе представляетъ себѣ осуществленіе вяжущей и разрѣшающей власти, какъ съ ἐπίθεσις χειρῶν ἁγίων ἀνδρῶν. Поэтому исторически правильнѣе было бы производить вяжущую и разрѣшающую власть монаховъ не отъ харизматиковъ апостольскаго и послѣ-апостольскаго времени, не отъ исповѣдниковъ, не отъ Климента и Оригена (послѣдній, вдобавокъ, скоро сталъ пользоваться дурною славою на востокѣ), а отъ того «Данаева подарка», который, по выраженію Голзя, монахи получили отъ Ареопагита. Иконоборческая эпоха, когда епископскія каѳедры были замѣнены иконоборцами и когда, по выраженію автора житія Стефана новаго, исполнилось пророчество Осіи: «якоже людие, тако и жрецъ», и не стало ни посвящающаго, ни посвящаемаго (Analecta graeca, изд. Бенедикт. монаховъ въ продолженіе «Монументовъ» Котельера, стр. 445), должна была въ сильной степени содѣйствовать полету діонисіевскихъ идей въ монашествѣ, на что указываетъ и Іоаннъ антиохійскій въ вышеприведенномъ λόγος, датирующій вяжущую и разрѣшающую власть монаховъ со временъ иконоборчества и именно въ связи съ идеями Діонисія Ареопагита. Въ самомъ дѣлѣ, изъ житія того-же Стефана новаго получаемъ нѣкоторыя, неслыханныя исторической важности, свѣдѣнія о высокомъ достоинствѣ постриженія въ монашескій образъ, какъ второго крещенія, и самаго монашескаго образа: Стефанъ облачаетъ одну женщину въ ἅγιον σχῆμα, съ переименованіемъ ея въ Анну, и дѣлается для нея πατήρ καὶ ἀνάδοχος ἐν κυρίῳ; на мѣсто казни онъ отправляется «единою точію кожаную прикровенъ мантией», чтобы «святой иноческій образъ» не былъ поправъ ногами беззаконныхъ; монашествующая братія не только были овцами (πρόβατα) въ отношеніи къ Стефану, какъ къ пастырю (ποιμήν), но и называли его ἀρχιεπίσκοπον, а авторъ житія въ своемъ заключительномъ молитвенномъ обращеніи къ преподобному называетъ сего священникомъ чловѣческихъ душъ (ψυχῶν ἀνθρώπων ἐσουργός), хотя изъ житія не видно, чтобы преподобный имѣлъ санъ пресвитера (тамъ же, стр. 500, 516, 529). Неудивительно, что и авторъ посланія объ исповѣди называетъ монаховъ οἰκονομοὶ τοῦ μεγάλου τούτου μυστηρίου, каковое выраженіе едва ли возможно было для Василія Великаго. Нужно думать, такимъ образомъ, что и въ самой монашеской средѣ далеко не незамѣтно совершился переходъ духовнаго совѣта и благословенія испо-

вѣдавшемуся грѣшнику въ вяжущую и разрѣшающую власть, а что касается церковно-правительственныхъ круговъ, соединеніе вяжущей и разрѣшающей власти съ тайною исповѣдью могло выясниться не ранѣе, какъ съ перевесеніемъ древнихъ (кареагенскихъ) канонѡвъ о публичномъ покаяніи на тайную исповѣдь (См. объ этомъ въ моей брошюрѣ: «Вопросъ о номоканонѣ Іоанна Постника въ новой постановкѣ» стр. 88 и сл.).

Второй пунктъ, въ которомъ трудно согласиться съ Голлемъ,—это не прерывавшаяся будто бы и не прекращавшаяся до самаго паденія византійской имперіи практика публичнаго церковнаго покаянія. Почтенный авторъ прибѣгаетъ къ такимъ доказательствамъ въ пользу отстаиваемаго имъ положенія, какъ занесеніе канонѡвъ въ сборники, приравненіе Юстиніаномъ канонѡвъ къ законамъ, перечисленіе канонѡвъ трузльскимъ соборомъ и т. п. Жаль, что Юстиніанъ, при пзданіи СХLІ новеллы имѣвшій удобный случай поставить для насъ внѣ сомнѣній практику продолжавшагося публичнаго покаянія, ничего не сказалъ намъ объ этомъ. Занесеніе же канонѡвъ въ сборники и проч. свидѣтельствуетъ только о томъ, что авторитетъ канонѡвъ никѣмъ не отрицался и не отмѣнялся, но не свидѣтельствуетъ о практическомъ примѣненіи публичнаго покаянія по канонамъ. Не только въ Византіи, а и у насъ въ Россіи, даже въ наше время, древніе каноны пздаются въ оффиціальномъ сборникѣ, мало того—существуетъ даже увѣренность, что древніе каноны дѣйствуютъ во всей силѣ, и въ то же время ничего подобнаго древнецерковной системѣ публичнаго покаянія не только въ смыслѣ Василія Великаго, но и въ смыслѣ апостольскихъ постановленій, не существуетъ въ практикѣ.—Функъ подорвалъ одну изъ главныхъ опоръ, на которыхъ могло держаться мнѣніе изслѣдователей, единомысленныхъ съ Голлемъ,—свидѣтельство Іоанна ранескаго (около 600 г.) въ его сколіяхъ на «Лѣтвицу» Іоанна Синайскаго, сохранившихся на латинскомъ только языкѣ. Функъ показалъ, что хотя Іоаннъ ранескій выражается настоящимъ временемъ, но говоритъ такимъ языкомъ, который пзобличаетъ въ авторѣ челоѡвка, не видѣвшаго и не наблюдавшаго своимъ собственными глазами того, о чемъ онъ говоритъ, а воспроизводящаго историческую практику по собственному пониманію: въ одномъ мѣстѣ онъ отождествляетъ слушающихъ съ плачущими, а въ другомъ дѣлитъ кающихся по пяти степенямъ: 1) locus plorantium, 2) locus qui dicitur audientium, 3) subsequestratio, 4) consistorium, 5) statio cum fidelibus (Funk, Abhandl. und Untersuch., 201—202). Для Голя достаточно, если Никифоръ напр. назначаетъ 35 л. епитимію, или соборъ 920 г. назначаетъ епитимію безъ всякаго послабленія, или какой нибудь канонистъ пишетъ о церковномъ покаяніи, не высказывая сомнѣній въ практическомъ его примѣненіи, чтобы призвать ихъ въ свидѣтели продолжающейся практики публичнаго покаянія, не смотря на то, что напр. Вальсамонъ, пользующійся всякимъ случаемъ поставить на мѣсто публичнаго покаянія «δέχασθαι λόγισμὸς», въ толкованіи 102 труз. выраженію собора:

τὸν ἔλεον κατ' ἄξιαν ἐπιμετρέειν придаетъ такой смыслъ, который имѣетъ мало общаго съ церковнымъ покаяніемъ по канонамъ. Спорить, разумѣется, нельзя противъ того, что убійцы, прелюбодѣи, отступники и проч. не перевелись на востокъ послѣ IV в., и что огласившіяся преступленія, виновниковъ которыхъ община знала, какъ таковыхъ, насколько не приходилось имъ искупать свои преступленія единственно уголовнымъ наказаніемъ, могли подвергаться церковному суду; но какъ дѣйствовалъ въ отношеніи къ нимъ церковный судъ, объ этомъ никакихъ вѣрныхъ свѣдѣній до IX вѣка мы не имѣемъ, и надобно полагать, что эпоха ожесточенной борьбы релігіозныхъ партій не могла способствовать поддержанію церковной дисциплины. Правило 87 трул., какъ уже много говорено было о немъ со времени Морина, ничего не доказываетъ. А что касается правилъ Никифора Исповѣдника (и не упоминаемыхъ Голлемъ новеллъ Константина Порфиророднаго и Мануила Комнина—Zachariae v. Lingenthal, *Ius graeco-romanum*, III, coll. III, nov. X—XI; coll. IV, nov. LXVIII), равнымъ образомъ постановленія собора 869 г., то по поводу этихъ историческихъ свѣдѣтельствъ скорѣе слѣдуетъ поставить вопросъ о томъ, не вліяла ли практика западной жпзни на востокъ, чѣмъ находить въ означенныхъ свѣдѣтельствахъ доказательство непрерываемости восточной древнецерковной практики (см. объ этомъ мою работу: Къ вопросу о западномъ вліяніи на древнерусское право, 1893, стр. 182 и сл., 69 и сл.). Замѣчательно, что Голль, довольствующійся для обоснованія своего тезиса даже такими, ничего не говорящими, свѣдѣтельствами, въ которыхъ содержится просто указаніе на примѣненіе церковной епитиміи безъ всякаго послабленія и не содержится никакого намека на степени покаянія, относительно запада утверждаетъ, что система покаянныхъ степеней была вовсе ему неизвѣстна. Въ томъ же смыслѣ, правда, выражаются и другіе изслѣдователи новѣйшаго времени, какъ Гиншіусъ (*Kirchenrecht*, B. IV, 720) и Функъ (*Abhandl.* 191 п сл.); но эти послѣдніе желали сказать только, что система четырехъ покаянныхъ степеней, даже и въ Каппадокіи и въ Малой Азіи не имѣвшая однообразнаго повсемѣстнаго примѣненія (Григорій Нисскій знаетъ только три степени, а лаодикійскій соборъ въ правилахъ 5, 9 и 19 предпозагаетъ дисциплину, согласную съ апостольскими постановленіями), на западѣ никогда не воспроизводилась въ формахъ, свойственныхъ востоку, не смотря на то, что первыи вселенскій соборъ придалъ системѣ покаянныхъ степеней общецерковную санкцію. Функъ съ большимъ остроуміемъ указалъ на то, что латинскіе переводчики греческихъ канонѳвъ, передавая греческій терминъ ὑποπίπτοντες; латинскимъ poenitentes, а греческое слово ἡμετέροισι иногда словомъ catechumeni, очевидно не имѣли яснаго представленія ни о классѣ припадающихъ, ни о классѣ слушающихъ (стр. 192—194). Но что западъ совсѣмъ не зналъ никакихъ степеней покаянія, этого нельзя утверждать, и напр. самъ же Гиншіусъ (стр. 721 прим. 7) приводитъ канѳны соборѳвъ II арелатскаго (около по-

ловны V в.) и двухъ соборовъ испанскихъ (конца первой четверти VI в.). Слѣдовало бы упомянуть еще о соборѣ римскомъ 487 г. (Baronius, Annales, VI p. 564—565; Mansi, VII, 1173—1174; Hefele, Conciliengeschichte, B. II, 1875 S. 614 sqq.). Пусть на западѣ слушающихъ ставили на одну ливію и смѣшвали съ оглашенными, пусть греческая *ὁπίπρωσις* была западу неизвѣстна; это не мѣшало, однако, западу знать и практиковать систему покаянія по крайней мѣрѣ по двумъ степенямъ, не считая возможной предшествующей стадіи, на которой грѣшникъ долженъ былъ чѣмъ нибудь засвидѣтельствовать свое смиреніе и раскаяніе предъ церковью, прежде чѣмъ быть допущеннымъ къ покаянію. Функъ хорошо знаетъ, что въ IX в. на западѣ наблюдается бѣльшее сближеніе съ покаяннымъ порядкомъ греческихъ канонѡвъ, чѣмъ въ предшествующіе вѣка, и объясняетъ это явленіе оппозиціей со стороны церкви пенитенціаламъ, а Голль (прим. на стр. 284) находитъ «поучительными» эти западныя попытки ввести покаянную дисциплину по степенямъ на основаніи греческихъ канонѡвъ, тѣмъ самымъ желая, конечно, сказать, что практика публичнаго покаянія по степенямъ, не прерывавшаяся на востокѣ и до IX в. на западѣ не проникавшая, въ IX в. наконецъ проложила себѣ путь и на западѣ. Какъ и почему, остается безъ объясненія. Миѣ приходилось говорить о томъ значеніи, которое получила церковная дисциплина въ эпоху каролинговъ для государственнаго порядка (Къ вопросу о западномъ вліяніи, стр. 182 и сл.), и о томъ, что реакція со стороны церковнаго правительства системѣ тайнаго покаянія по пенитенціаламъ совпала съ стремленіемъ каролинговъ воспользоваться церковной дисциплиной, какъ восполненіемъ несовершенствъ свѣтскаго уголовнаго права. И нужно было случиться, что папа Николай I, на рѣшеніяхъ котораго именно и наблюдается сближеніе западнаго покаяннаго порядка съ системой покаянныхъ степеней по древнимъ греческимъ канонамъ (см. Функъ, стр. 195; Суворовъ, Слѣды западно-католическаго церковнаго права въ памятникахъ древняго римскаго права, 1888, стр. 9 и сл.), зналъ номоканонъ въ L титуловъ, содержащій въ себѣ, какъ извѣстно, 68 правилъ Василія Великаго, которыхъ не было ни у Діонисія Малаго, ни въ другихъ латинскихъ версіяхъ греческихъ канонѡвъ. О своемъ знакомствѣ съ номоканонѡмъ въ L титуловъ свидѣтельствуетъ весьма ясно самъ папа Николай, который писалъ Фотію, имѣя въ виду сардикскіе каноны: «quomodo apud vos ignorantur quae sunt in concordantia quinquaginta titularum» (см. Pitra, I, 485)? Такимъ образомъ, не восточную практикою VIII или IX в., а знакомствомъ папы Николая съ самыми канонами греческими объясняется попытка папы сближить съ древнею греческою системою покаянный порядокъ, потребность въ которомъ почувствовалась въ тогдашней западной жизни. А практика западной жизни, оживлявшая съ новою силою древнецерковную противоположность между *delicta publica et privata* и стремившаяся притомъ къ согласованію съ греческими канонами, могла отразиться и на восточныхъ

правлахъ съ именемъ Никифора и тѣмъ болѣе на постановленіи собора 869 г., на которомъ, что бы ни говорили, руководящее положеніе занимали папскіе легаты. Они возбудили на соборѣ вопросъ о привлеченіи къ суду лжесвидѣтелей противъ патріарха Игнатія и тѣхъ придворныхъ, которые при императорѣ Михаилѣ кощунственно надѣвали на себя священныя облаченія и совершали священныя дѣйствія; они вели допросъ виновнымъ; они вмѣстѣ со всѣмъ святымъ соборомъ назначили покаяніе; къ нимъ обращались представители императора съ ходатайствомъ о сокращеніи срока покаянія. Самое покаяніе не совпадаетъ съ публичнымъ покаяніемъ по древнимъ канонамъ, а только сближается съ нимъ, подобно покаянію, налагавшемуся папой Николаемъ на западѣ, и подобно этому же послѣднему содержитъ въ себѣ регулированіе воздержанія отъ пзвѣстныхъ родовъ пищи въ пзвѣстные дни, чего не было въ греческихъ покаянныхъ канонахъ (Mansi, XVI, 149—154. 395). Слѣдовательно, можно придти къ выводу о взаимности вліянія востока на западъ и запада на востокъ въ томъ смыслѣ, что *практика западная* въ IX в. находилась подъ вліяніемъ *греческихъ каноноевъ*, и на *практику восточной отразилось вліяніе западной*, подобно тому, какъ западное вліяніе отразилось позднѣе на новеллахъ Константина Порфиророднаго и Мануила Комнина; для предположенія же возможности вліянія восточной жизни на западную жизнь нѣтъ достаточнаго основанія.

Третій пунктъ, въ которомъ трудно согласиться съ Голлемъ,—это время появленія на востокѣ покаяннаго устава или номоканона. Въ брошюрѣ: «Вопросъ о номоканонѣ Іоанна Постника въ новой постановкѣ», мнѣ приходилось, еще прежде чѣмъ я познакомился съ прекраснымъ изслѣдованіемъ Голля, высказаться, что извѣстное сужденіе патріарха Николая Грамматика, вѣроятно, относилось къ тому монаху каппадокійцу Іоанну Постнику, о которомъ говорится въ изданномъ Гельцеромъ похвальномъ словѣ патріарха Каллиста, и что имя этого позднѣйшаго Іоанна Постника должно было сыграть немаловажную роль въ разнообразныхъ надписаніяхъ номоканоноевъ и канонаріевъ, которые надписываются именемъ то патріарха Іоанна Постника, то монаха Іоанна Постника, то преподобнаго отца нашего Іоанна Постника. Насколько мнѣ приходилось заниматься вопросомъ о номоканонѣ, я составилъ себѣ убѣжденіе, что до трузьскаго собора и даже пожалуй до епитимійнаго устава Феодора Студита на востокѣ не было покаянныхъ номоканоноевъ, слѣдовательно, до сихъ поръ считаю нужнымъ согласиться съ Голлемъ. Номоканонъ не могъ появиться ни въ приходской средѣ по причинамъ, указаннымъ въ названной моей брошюрѣ, ни въ монашеской средѣ, избираемой въ произведеніяхъ монашеской литературы такими чертами, которыя имѣютъ мало общаго съ регламентаціей покаянныхъ уставоевъ. Монахъ, безъ сомнѣнія, началъ дѣйствовать какъ духовные врачъ (безъ вяжущей и разрѣшающей власти) вскорѣ же послѣ появленія монашества, какъ исторической величины; но ни въ отношенія къ проходящимъ

мірянамъ, ни въ отношеніи къ прегрѣшающимъ членамъ монашеской братіи, монахи-руководители не держались какихъ либо регламентированныхъ пріемовъ, давая соотвѣтственный натурѣ каждаго паціента духовный совѣтъ и выдвигая на первый планъ интензивность покаянія. Авва Пимень спросилъ однажды авву Іосифа, что дѣлать, когда нападаютъ страстные помыслы, отгонять ли ихъ, или дать имъ войти? Старецъ отвѣтилъ: дай имъ войти и борись съ ними. Но когда того же старца и о томъ же спросилъ нѣкій евянинъ, отвѣтъ получился противоположный: никоимъ образомъ не позволяй помысламъ войти, но всячески отгоняй ихъ. Пимень, узнавъ объ этомъ, съ недоумѣніемъ и огорченіемъ обратился къ аввѣ Іосифу: авва, я тебѣ ввѣрилъ свои помыслы (ἐγὼ ἐπίστευσά σοι τοὺς λογισμοὺς μου), и вотъ мнѣ ты сказалъ иное, чѣмъ евянину. Старецъ отвѣтилъ ему: развѣ ты не знаешь, что я люблю тебя? и объяснилъ, что для одного полезно дать помысламъ войти и бороться съ ними, а для другого лучше немедленно отсѣчь ихъ, и не давать имъ даже и приближаться (Ἀποφθέγματα, Cotelerii Monum. I, 494—495). Опытный монахъ-руководитель принималъ въ соображеніе все разнообразіе козней діавола и давалъ соотвѣтственный совѣтъ, зная, что если человѣка бѣдность не ввела въ грѣхъ, то врагъ смущаетъ его богатствомъ, если поношеніе и злословіе не привели къ цѣли, пользуется похвалами и славой, если цвѣтущее здоровье не ввело въ грѣхъ, насылаетъ болѣзнь, если удовольствія не доводятъ до паденія, старается задавить массой труда и довести до малодушія (ibid. 694) и т. п. Авва Серапіонъ одну блудницу, просившую, чтобы онъ отвелъ ее въ такое мѣсто, гдѣ она могла бы дѣлать угодное Богу, отвелъ въ женскій монастырь и, вручая ее настоятельницѣ, сказалъ: прими эту сестру и не налагай на нее какого нибудь бремени или заповѣди, какъ на другихъ сестеръ; пусть дѣлаетъ то, что сама пожелаетъ дѣлать. Черезъ нѣсколько дней вновь принятая сестра сама рѣшила принимать пищу черезъ два дня, потомъ сама же рѣшила принимать пищу черезъ четыре дня, а еще позднѣе обратилась къ настоятельницѣ съ такой просьбой: такъ какъ я слишкомъ прогнѣвила Бога своими грѣхами, то будь милостива ко мнѣ—запри меня въ кельѣ и подавай мнѣ черезъ отверстіе немножко хлѣба и что нибудь для ручной работы. Желаніе было исполнено, и такъ она благоугождала Богу въ теченіе всей своей жизни (686). Брата, впадшаго въ блудъ и стыдившагося открыть свой грѣхъ отцамъ, авва Лотъ убѣдиль открыться ему и указалъ такое покаяніе: сидѣть въ пещерѣ и пищу принимать черезъ два дня; по истеченіи трехъ недѣль такого покаянія старецъ получилъ увѣренность, что Богъ привязъ покаяніе брата (ἐπιλοφωρήθη ὁ γέρονς ὅτι ἐδέχαστο ὁ Θεὸς τὴν μετάνοιαν τοῦ ἀδελφοῦ стр. 522). Къ аввѣ Пимену обратился одинъ братъ съ такими словами: я учинилъ большой грѣхъ и желаю нести покаяніе за него въ теченіе трехъ лѣтъ. Старецъ сказалъ: это много.—Требуется годъ? спросилъ братъ.—Много, отвѣтилъ старецъ. Тогда присутствовавшіе воскликнули:

значитъ сорокъ дней? Старецъ отвѣтилъ, что п этого много, добавивъ: увѣрю васъ, что если человекъ покается отъ всего сердца и не будетъ больше грѣшить, Богъ приметъ его и послѣ тридцатидневнаго покаянія (стр. 594—595). Подобное же рассказывается объ аввѣ Сисоѣ, который на вопросъ: если братъ падетъ, требуется ли покаяніе въ теченіе года?, отвѣтилъ: жестоко слово сіе. — Шесть мѣсяцевъ? — Много. — Значитъ сорокъ дней? — И этого много. — Такъ какъ же? Неужели братъ, впадшій въ грѣхъ и присутствующій при ἀγάπῃ, можетъ и къ этой послѣдней приступать? — Никкимъ образомъ, вѣсколько дней требуется на покаяніе. Диалогъ этотъ, подобно предыдущему, заключается тѣмъ же выраженіемъ увѣренности, что Богъ и послѣ трехдневнаго покаянія приметъ грѣшника, если этотъ покается отъ всего сердца (стр. 663).

Изъ приведенныхъ и подобныхъ имъ примѣровъ можно, какъ кажется, заключать съ увѣренностію, что и монашеская среда мало способствовала той регламентаціи, которая отличаетъ покаянные уставы, по крайней мѣрѣ монашеская среда первыхъ вѣковъ исторической жизни монашества, и если *κανόνες* Θεодора Студита *περὶ ἐξχαγορεύσεως καὶ τῶν τυχόντων διαλύσεων*, а также *Ἐπιτίμια καὶ τῆς ὄλης ἀδελφότητος* и еще *τὰ καθ' ἡμέραν ἐπιτίμια τῶν μοναχῶν* (Migne, Patrol. ser. gr. t. 99) построены уже на регламентаціи (впрочемъ сравнительно мягкой, такъ какъ епитимія напр. за убійство не превышаетъ 3 л. срока), то отсюда видно лишь, что къ IX вѣку въ монашеской жизни сказались нныя теченія. Не забудемъ, что на западѣ въ это время пенитенціалы имѣли уже широкое обращеніе, что восточное монашество во времена иконоборства, не исключая и Θεодора Студита, находилось въ живыхъ сношеніяхъ съ Римомъ, гдѣ монахи были уже признанными церковью духовниками¹⁾ и если даже руководствовались не франкскими пенитенціалами, а церковными канонами, то во всякомъ случаѣ должны были дѣйствовать по извѣстнымъ, точнымъ правиламъ.

1) Постановление собора римскаго 610 г. (Mansi, X, 504—505). См. Вопросъ о номакан. Іоанна Постника въ новой постановкѣ, стр. 82 и сл. Къ объясненію постановления означеннаго римскаго собора служитъ фактъ, сообщаемый въ *Аналахъ Баронія* (VI, подъ 483 г. на стр. 487) о папѣ Симплиціѣ. Папа установилъ *недѣли* при церквахъ св. Петра, св. Павла и св. Лаврентія, такъ чтобы пресвитеры понедѣльно чередовались при нихъ для принятія кающихся и для совершенія крещенія, причемъ первый участокъ города Рима (*regio prima*) былъ приуроченъ къ церкви св. Павла, третій участокъ (*regio tertia*) — къ церкви св. Лаврентія, шестой и седьмой участки (*regiones sexta et septima*) — къ церкви св. Петра. Бароній, впрочемъ, полагаетъ, что учрежденіе пресвитеровъ-пенитенціаріевъ было не новое въ римской церкви, т. е. что оно существовало и раньше Симплиція (468—483). Почему въ приведенномъ свидѣтельствѣ говорится только о четырехъ *regiones*, тогда какъ городскихъ участковъ было семь, Бароній объясняетъ тѣмъ, что три *regiones* были въ то время заняты герулами-аріанами, не состоявшими въ общеніи съ католическою церковью. Возможно, что, съ прекращеніемъ господства арианъ въ Римѣ, для всѣхъ *regiones* были назначены *presbyteri hebdomadarii*, каковыми и дѣлались монахи, къ неудовольствію бѣлаго священства.

Допуская такимъ образомъ, вмѣстѣ съ Голлемъ, несуществованіе покаянныхъ уставовъ на востокѣ до Θεодора Студита, мы не можемъ, однако, допустить, что и позднѣе, до второй половины XI в., на востокѣ никакихъ другихъ покаянныхъ уставовъ не существовало. Есть достаточныя историческія данныя, въ виду которыхъ не только слѣдуетъ предполагать существованіе уставовъ, но и слѣдуетъ думать, что имя патріарха Іоанна Постыпка, какъ автора покаяннаго устава, стало употребляться раньше, чѣмъ могъ написать какой либо уставъ монахъ — каппадокіецъ, современникъ патріарха Николая Грамматика. Я не буду настаивать на предположеніи, высказанномъ мною въ предшествующихъ работахъ (Слѣды западно-католич. церк. права въ памятн. древн. рус. права стр. 126 и ср. Къ вопросу о западн. вліян. на древнерусское право, стр. 132), что имя Іоанна Кассіана, съ *septo* котораго начинался мерзбургскій пенитенціалъ, могло послужить поводомъ для грековъ отыскать своего восточнаго Іоанна, имя котораго должно было придать авторитетъ вновь составляемымъ покаяннымъ уставамъ. Что въ IX в. существовалъ извѣстный «чинъ» исповѣди, доказывается изданнымъ Гейтлеромъ глагольскимъ евологіемъ (*Euchologium glagolski spomenik monastira Sinai brda, Zagrebe, 1882*), въ которомъ молитвы на разные случаи житейскаго обихода и, между прочимъ, нѣкоторыя молитвы въ «Чинѣ надъ исповѣдающимся» переведены съ греческаго оригинала. Я продолжаю думать, что не весь славянскій «Чинъ надъ исповѣдающимся» въ цѣломъ переведенъ съ греческаго (см. Слѣды и проч., стр. 125 и Къ вопросу о западн. вліян., стр. 103), но греческія молитвы, послужившія оригиналомъ для молитвъ славянскаго «чина» указываютъ на то, что и у грековъ долженъ былъ существовать какой нибудь чинъ или порядокъ исповѣди. Съ этимъ согласовался бы и фактъ, сообщаемый въ житіи преподобнаго Іосифа Пѣснописца (4 апр.), что патріархъ Фотій «повелѣ всему клиру своему, да Іосифа преподобнаго въ духовнаго отца себѣ имѣютъ, открывающе ему совѣсть свою и исповѣдующе прегрѣшенія своя», не считая правилъ Никифора Исповѣдника, которыя, если дѣйствительно принадлежатъ Никифору, падаютъ на самое начало IX столѣтія. Въ правилѣ Никифора IX-мъ (изъ *κεφάλαια περὶ διχοφόρων ὑποθέσεων* — *Pitra, II, 325*) говорится то самое, что позднѣе повторяется въ номоканонахъ, что если кто добровольно исповѣдуетъ свои грѣхи, духовникъ долженъ съ готовностію приложить къ ранѣ лѣкарство и наложить канонъ покаянія, памятуя три вещи: одну часть канонической епитиміи онъ долженъ возложить на милосердіе Божіе, такъ какъ никто не можетъ быть безъ грѣха, кромѣ одного Христа, искупившаго насъ отъ клятвы закона; другую часть долженъ возложить на грѣшника по его силамъ и хотѣнію, а третью часть возлагаетъ на себя самого. Въ правилѣ 28 (*ἐκ τοῦ τυπικοῦ τοῦ αὐτοῦ* — *Pitra, II, 330*) говорится, что если мирянинъ добровольно исповѣдуетъ свои грѣхи, выслушивающій его исповѣдь можетъ оказать ему снисхожденіе. Въ правилѣ 88 (*Pitra, II, 336*) говорится, что

епископъ даетъ полномочіе принимать помыслы приходящихъ, вязать и рѣшить грѣхи только священникамъ, подчиненнымъ его власти, а не тѣмъ, которые не подчинены ему. Съ точки зрѣнія Голля, конечно, въ правилахъ Никифора рѣчь должна падти о церковномъ покаяніи по древнимъ канонамъ; но едва ли авторитетъ каноновъ могъ поддерживаться такимъ приѣмомъ, какъ дѣленіе епитимій на три части, изъ которыхъ только одна часть должна была приходиться на долю самого грѣшника. Не даромъ это правило (если только оно дѣйствительно принадлежало Никифору) повторяется потомъ въ покаянныхъ уставахъ. Покойный А. С. Павловъ указалъ на списокъ покаяннаго устава, находящійся въ рукописи X вѣка мюнхенской королевской бібліотеки № 498, въ которомъ два раза упоминается имя какого-то Василія, по прозванію «чадо послушанія». Въ первый разъ это имя названо въ надписаніи всего текста номоканона, какъ предметъ будущей рѣчи въ номоканонѣ: *διδασκαλίᾳ πατέρων περὶ τῶν ὀφειλόντων ἐξαγγεῖλαι τὰ ἴδια ἀμαρτήματα καὶ περὶ Βασιλείου τοῦ τέκνου τῆς ὑπακοῆς*. Во второй разъ тотъ же Василій названъ въ надписаніи епитимій номоканона, какъ авторъ ихъ: *Αἱ δὲ ἐπιτιμήσεις καὶ διαφοραὶ τῶν ἐπιτιμιῶν εἰσὶν αὐτῶν Βασιλείου τέκνου τῆς ὑπακοῆς, μαθητοῦ τοῦ μεγάλου Βασιλείου* (Павловъ, Номок. при больш. требн., 1897, стр. 30 прим.). Не берусь судить, насколько безошибочно отнесеніе мюнхенскаго списка къ X в.; но если бы оно дѣйствительно оправдалось, то и безъ упоминанія имени Іоанна Постника, списокъ свидѣтельствовалъ бы, что за долгое время до Іоанна каппадокійца существовалъ на востокѣ покаянный уставъ. Затѣмъ проф. Павловъ основательно ссылался на грузинскій номоканонъ, описанный академикомъ Броссе въ Бюллетеняхъ Император. Акад. Наукъ (*Bulletins de l'Académie impériale des Sciences, tom. XIX, St.-Petersbourg, 1874 p. 340 sqq.*). Грузинскій номоканонъ есть переводъ съ греческаго, сдѣланный св. Евѳиміемъ (+ 1028), слѣдовательно, довольно за долгое время до Николая Грамматика и его современника монаха Іоанна Постника. Въ этомъ номоканонѣ есть «каноны о грѣхахъ, написанные блаженнымъ отцомъ нашимъ Іоанномъ Постникомъ, архіепископомъ константинопольскимъ» (стр. 369). Переводчикъ, какъ видно, плохо зналъ исторію и хронологію, обращаясь къ читателю съ такимъ предувѣдомленіемъ: «знайте, что этотъ блаженнѣйшій Іоаннъ Постникъ былъ послѣднимъ изъ тѣхъ, которые писали уставы номоканона, и что послѣ 6 собора (т. е. трузьскаго) онъ былъ долгое время добрымъ архіереемъ, исполненнымъ благодати Св. Духа». Возможно, что Евѳимій не перевелъ только, а и измѣнялъ и отъ себя прибавлялъ (потому что греческаго оригинала, соотвѣтствующаго грузинскому переводу, до сихъ поръ нигдѣ не усмотрѣно); но главное, что важно для насъ въ настоящемъ случаѣ, ставится вѣдъ сомнѣній: имя патріарха константинопольскаго Іоанна Постника было уже, такъ сказать, пущено въ оборотъ и утилизировалось составителями покаянныхъ правилъ гораздо ранѣе монаха Іоанна каппадокійца. Тотъ же выводъ получается изъ сужденія Никона

Черногорца о номоканонѣ Іоанна Постника. Голль на стр. 297 приводитъ выдержку изъ анонима по описанію рукописей вѣнской придворной бібліотеки Ламбеція VIII, 449. Ассеманъ (*Bibliotheca juris orientalis canonici et civilis, lib. III, Romae, 1763, p. 533—534*) объяснилъ, что анонимъ Ламбеція есть не кто другой, какъ Никонъ Черногорецъ. Ассеманъ относилъ время жизни Никона Черногорца къ XII в.; но правильное относитъ его ко второй половинѣ XI в., т. е. считать его современникомъ того Іоанна Постника, о которомъ говорится въ похвальномъ словѣ патріарха Каллиста (см. *Cotelerii, Monumenta, III, 645*; Павловъ, Номоканонъ при большомъ требникѣ, стр. 33), какъ это дѣлаетъ и самъ Голль, относящій автора пандектъ Никона (онъ же и авторъ тактикона, онъ же и анонимъ Ламбеція) къ временамъ патріарха Николая Грамматика (стр. 293). Никонъ Черногорецъ, какъ извѣстно, выражаетъ недоумѣніе по поводу разнообразія списковъ номоканона и разнообразія написаній въ нихъ то именемъ патріарха Іоанна Постника, то именемъ Іоанна монаха, ученика Василія Великаго, чада послушанія, то, наконецъ, въ видѣ обращенія старца нѣкоего къ ученику. Никонъ, какъ извѣстно далѣе, заявилъ и сомнѣніе въ томъ, чтобы патріархъ писалъ какой либо уставъ, о которомъ ни трульскіи соборъ, ни соборъ 920 г. ни слова не говорятъ. Но, спрашивается, могъ ли современникъ патріарха Николозя Грамматика и монаха Іоанна Постника говорить что либо подобное, если предположить, согласно Голлю, что этотъ именно монахъ былъ первымъ составителемъ покаяннаго номокакона? Очевидно опять, что покаянные уставы раньше второй половины XI в. обращались на востокъ, причемъ утилизировалось и авторитетное имя патріарха Іоанна Постника.

Вышеизложенныя замѣчанія нисколько не подрываютъ достоинствъ послѣдованія Голля. Книга написана съ большимъ знаніемъ и съ любовью къ предмету и, безъ сомнѣнія, прочтется въ подлинникъ всякимъ, кто пожелалъ бы точнѣе ориентироваться въ вопросахъ, которые трактуются почтеннымъ авторомъ, и которые въ рецензіи лишь въ общихъ чертахъ намѣчены.

II. Суворовъ.

11 ноября 1898 г.

K. Krumbacher. *Michael Glykas. Eine Skizze seiner Biographie und seiner litterarischen Thätigkeit nebst einem unedirten Gedichte und Briefe desselben* (Sitzungsberichte d. phil.-philol. u. hist. Cl. d. K. bayr. Ak. d. W. 1894, H. III, SS. 391—460).

Мы давно въ неоплатномъ долгу предъ профессоромъ и академикомъ, нашимъ ученымъ доброжелателемъ, учителемъ (*maitre*) и другомъ К. Крумбахеромъ. Не только второе издание его «Исторіи византийской литературы» (*Geschichte der byzantinischen Litteratur von Karl Krumbacher, unter Mitwirkung von A. Ehrhard und H. Gelzer. München, 1897*),