http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=523

Иларион (Троицкий), сщмч.

**Покаяние в Церкви и покаяние в католичестве**

Есть ли в истории христианской Церкви более печальный факт, чем отпадение от вселенской Церкви Рима? Отпадение это произошло тогда, когда уже поблекла церковная богословская мысль, когда зашли за горизонт земной жизни великие светила христианского богословия. Церковные писатели, современные или близкие по времени к отпадению Рима, оказались мало способны оценить это отпадение во всей его принципиальной жизненной глубине. Когда читаешь полемические произведения против латинян, принадлежащие Перу греческих писателей XI и XII веков, например, патриарха Михаила Керуллария, Иоанна, митрополита Клавдиопольского, а также писания и древнерусских авторов, неуклонно следующих своим греческим образцам, – например, “Слово о вере хрестьянской и латиньской” преподобного Феодосия Печерского, “Стязание с Латиною” митрополита Георгия, сочинения митрополита Никифора, статью греческого происхождения, но потом обрусевшую, “о фрязех и прочих латинех”, – когда все это читаешь, невольно замечаешь, что во всей этой полемике вовсе нет указаний на какое-либо существенное отличие католической жизни от жизни церковной. Писатели церковные говорят о католичестве резко, но говорят о мелочах; они стремятся лишь к тому, чтобы побольше набрать всевозможных обвинений против латинян; количество обвинений, по-видимому, им дороже, чем их качество и тяжесть. Притом злоупотребления отдельных лиц постоянно ставятся в упрек всему католичеству. Наш русский митрополит Георгий обличает латинян за то, что они за литургией не делают ни великого, ни малого входа и службу совершают не в алтаре, а по всей церкви, что епископы их носят перстни. “Едят медведицу и ослов; попы их едят в говение бобровину, глаголют бо яко от воды есть и рыба всяко есть”. “Едят с псы в едином сосуде, сами ядше, а избыток поставляют псом, да полижут, и потом лаки сами едят еже хотят”. Греческий патриарх Михаил Керулларий пишет: “Едят удавленину и поганая некая многая; ядут иноци их тук свиной, рекше сало, и кожу вояку, досязающе до мяса”. Тот же патриарх, а за ним и наш митрополит Георгий укоряют латинян: “Постригают бороды свои бритвою, еже есть отсечено от Моисеева закона и от евангельска” (см. А. С. Павлов. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб. 1878, стр. 152, 192, 195). Все подобные “вины” латинян ставились в разряд ересей.

Но ведь и в настоящее время семинарские учебники “обличительного богословия” склонны оцеждать комара, совершенно замалчивая верблюда. Filioque, опресноки, чистилище – вот главные пункты полемики. Человек, не смотрящий дальше этих учебников, естественно может задаться вопросом: да из-за чего же разделяться? Из-за чего отрицать спасение католиков? Наше время – время всяких подделок и фальсификаций. Церковь подменена христианством; живая жизнь – отвлеченным учением. Стираются в сознании многих границы между православием и ересью, между истиной и заблуждением. Выплыло в современном религиозном сознании какое-то неведомое Церкви всехристианство. Православие и католичество поставлены на одну ступень. Появилось несколько церквей – православная, католическая, даже протестантская, англиканская и т.д., хотя, казалось бы, должно быть ясно, что у Одного Главы может быть лишь одно тело.

Существенное отличие всякой ереси от церковной истины станет нам ясно лишь тогда, когда мы оставим сферу чисто догматическую и теоретическую, а сравнивать будем самое жизнепонимание, так сказать религиозную психологию члена Церкви и еретика. Такой именно путь для принципиального суждения о западных ересях рекомендует архиепископ Антоний (Храповицкий) в своей статье: “Чем православная вера отличается от западных исповеданий?” – статье, наиболее интересной и содержательной из всей полемической литературы последнего времени. По совершенно справедливому суждению автора: “Все заблуждения Запада коренятся в непонимании христианства, как подвига постепенного самоусовершенствования человека”. Существенной отличительной чертой западных исповеданий признается “неразумение простой истины, что христианство есть религия аскетическая, что христианство – учение о постепенном исторжении страстей, о средствах и условиях постепенного усвоения добродетелей: условия эти – внутренние, заключающиеся в подвигах, и – отвне подаваемые, заключающиеся в наших догматических верованиях и благодатных священнодействиях, у которых едино назначение: врачевать человеческую греховность и возводить нас к совершенству [1].

Вполне понятно, что для сравнения религиозной психологии католика и члена Церкви мы избираем покаяние. Покаяние – сущность христианской жизни. Вся жизнь христианина есть покаяние, перемена ветхого человека на нового, созданного по Богу, в праведности и святости истины (Ефес. 4, 24).

В чем, поэтому, полагает человек сущность покаяния, в том видит он и сущность своей жизни, своего спасения. Религиозная психология, как лучи в фокусе, собирается в психологию кающегося. Не о догматической стороне покаяния будем мы говорить, но именно об его психологии. Догматическое учение всегда есть отчасти продукт школы, а школа ведь находится в довольно-таки отдаленной связи с церковной жизнью. По продуктам школы не нужно судить о Церкви, или можно судить лишь с большой осторожностью. Разбирая вопрос о покаянии, мы имеем весьма обильный и крайне интересный литературный материал, в котором как бы отлилась и застыла сама Церковная жизнь и жизнепонимание тех людей, которые не рассуждали о покаянии, но совершали само покаяние. Таких литературных памятников имеется множество и для католичества, и для православия, – это частью руководства для духовников, частью их собственные произведения. Литература эта обыкновенно называется епитимийной. Православная Церковь знает епитимийные номоканоны, католичество – пенитенциалы. Католические пенитенциалы давно собраны и научно изданы; церковная епитимийная литература лишь за последнее время стала известна благодаря изданиям проф. А. И. Алмазова и проф. С. И. Смирнова, а до того времени лежала в старинных рукописных сборниках по монастырским библиотекам. Для нас эти старые рукописи бесценны потому, что они обветшали в руках древнерусских “духовных отцов”, к них запечатлелась древнерусская богословская мысль, древнерусская высокорелигиозная психология.

Литературные памятники избранного нами класса говорят преимущественно об епитимиях, но взгляд на епитимию есть ведь взгляд на смысл самого покаяния.

**I Взгляд на покаяние канонических епитимийных номоканонов**

Принципиальное основание для церковной покаянной системы заполнено в цветущую пору Церковного богословия величайшими богословами древней Церкви. Еще в четвертом веке созданы были первые и основоположительные епитимийные номоканоны. Такими епитимийными номоканонами должно признать три канонических послания св. Василия Великого к Амфилохию, Иконийскому епископу, и каноническое послание св. Григория Нисского к Литоию, епископу Мелитинскому. Эти послания, канонизованные вторым правилом Шестого Вселенского собора, легли в основу всех позднейших произведений подобного рода, доселе сохраняют свои непререкаемый канонический авторитет в христианской Церкви и помещаются в “Книге правил”. Позднейшие епитимийные номоканоны постоянно ссылаются на покаянную систему св. Василия Великого, от которого и должно вести начало епитимийного номоканона восточной Церкви [2]. Но в названных епитимийных правилах выражен взгляд на значение епитимий и на смысл покаяния, взгляд, так сказать, канонический для Церкви, если она хочет быть верна своим вечным истинам.

Прежде всего следует заметить, что по своему характеру названные послания ничуть не напоминают какого-нибудь юридического кодекса, в котором были бы перечислены грехи и соответствующие им епитимии. Нет, это руководства для пастырей. Христианское пастырство должно быть подобно доброму Пастырю, который ищет заблудившуюся овцу и, “на рама восприим”, приносит ее к Небесному Отцу. Об этом-то идеале пастырства и говорят покаянные правила Василия Великого и Григория Нисского.

К IV веку Церковь ясно и определенно выразила учение о себе, как о врачебнице для немощей душ человеческих, как о педагогическом учреждении. Те ригористы древности, которые ради мнимой святости Церкви хотели совершенно зачеркнуть или так или иначе ограничить покаяние, были осуждены Церковью как еретики (монтанисты) или раскольники (новациане, донатисты). В тесной связи с понятием о Церкви как о врачебнице немощной совести человеческой, стоит общий идейный дух наших канонических епитимийных номоканонов. По взгляду этих номоканонов епитимия, лишение на то или другое определенное время причащения св. Таин и участия в общественном богослужении (в некоторых его частях), не есть только непосредственное следствие греха, но имеет непременно и воспитательное значение для самого грешника. По древнецерковным понятиям покаяние состоит не в исповедании только грехов, но непременно и в понесении епитимий, причем самая епитимия есть не что иное, как одно из врачебных средств. У св. Василия Великого для епитимии почти и нет никакого иного названия, как только врачевание; вся цель епитимии в том, чтобы согрешивших “извлещи из сети лукавого” (Василий Великого Правило 85) и чтобы “грех всячески низпровергати и истребляти” Василия Великого Правило 29). Василий Великий говорит о публичном покаянии, но и такое покаяние, по его взгляду, не только ограждает святость Церкви, но и врачует согрешившего. Василий Великий назначает для кающегося весьма продолжительные епитимии, но срок епитимий, по его взгляду, не есть что-либо самодовлеющее, а всецело определяется пользой кающегося. Епитимия должна простираться только до тех пор, пока она нужна для душевной пользы согрешившего человека. “Аще кто бы то ни был из падших в вышеписанные грехи, исповедавшись, сделается ревностным в исправлении, то приявший от человеколюбия Божия власть разрешати и связывати не будет достоин осуждения, когда, видя крайне усердное исповедание согрешившего, соделается милостивее и сократить епитимию (Василия Великого Правило 74). “Все сие пишем ради того, да испытуются плоды покаяния. Ибо мы не по одному времени судим о сем, но взираем на образ покаяния” (Василия Великого Правило 84). “Врачевание измеряти не временем, но образом покаяния” (Правило 2). В этих словах кратко и вполне ясно выражен взгляд св. Василия Великого на сущность покаяния и епитимии: покаяние и епитимия имеют одну высокую цель – совершенствование христианской личности.

Совершенно таков же взгляд на сущность покаяния и значение епитимии, выраженный в нослании св. Григория Нисского. У Григория мы находим гораздо больше прямых рассуждений о значении епитимии и покаяния. Каноническое послание св.Григория почти все представляет из себя наставления о врачевании душевных болезней согрешившего человека. Св. Григорий пишет: “Как в телесном врачевании цель врачебного искусства есть едина – возвращенье здравия болящему, а образ врачевания различен, ибо по различию недугов в каждой болезни прилагается приличный способ врачевания; так и в душевных болезнях, по множеству и разнообразию страстей, необходимым делается многообразное целебное попечение, которое соответственно недугу производит врачевание”. Затем св. Григорий называет силы души: силу ума, силу вожделения и силу раздражения. “В сих бывают и подвиги живущих добродетельно, и падение поползновенных на зло. Посему, хотящий приложити приличное врачевство к недугующей части души, должен во-первых, разсмотрети, в которой части произошла болезнь; потом к страждущей, по приличию, прилагати врачевство так, чтобы не было, по незнанию врачевательного способа, подаваемо врачевство единой части, когда болезнь находится в другой – подобно как действительно видим многих врачей, которые, не узнав начально болезнующей части тела, врачевствами своими усиливали болезнь” (Григория Нисского Правило 1). Так св. Григорий преимущественно оттеняет врачебное, воспитательное значение покаяния и епитимии. Церковь заботится только о пользе своих членов, которые могут иногда болеть. Грех св. Григорий Нисский и называет болезнью (Правило 6), которую нужно врачевать покаянием, соответствующим греху. “Присвоивший себе чужое чрез тайное похищение и потом чрез исповедь грех свой объявивший священнику, да врачует недуг упражнением, противоположным своей страсти, то есть раздаянием имения нищим, да расточив то, что имеет, покажет себя очищенным от болезни любостяжания. Не имеющему же ничего кроме тела, повелевает апостол телесным трудом страсть оную врачевать” (Правило 6). Из этих слов видно, что, признавая епитимию врачевством, Григорий Нисский имеет в виду не одно только отлучение от церковного общения, но и назначает и особые подвиги, которыми врачевалась бы страсть. Подвигов этих св. Григорий не определяет точно и подробно, а лишь дает общее наставление, чтобы налагаемый при покаянии в виде епитимии подвиг был противоположен врачуемой страсти. Время покаянной епитимии само по себе и для св. Григория Нисского не имеет никакого значения. “Во всяком роде преступления прежде всего смотрети должно, каково расположение врачуемого, и ко уврачеванию почитати достаточным не время (ибо какое врачевание может быти от времени?), но произволение того, который врачует себя покаянием” (Григория Нисского Правило 8). Кто исцелился от греховной болезни, тот не нуждается в епитимии. “Для проходящих покаяние ревностнее и житием своим показующих возвращение ко благому, позволительно устрояющему полезное в церковном домостроительстве сократити время слушания и скорее приводити оных к обращению: подобно сократити время и сего и скорее допустити до приобщения, сообразно с тем, как он собственным испытанием дознает состояние врачуемого. Ибо как воспрещено повергати бисер пред свиньями, тако безместно было бы и лишати драгоценного бисера того, который чрез удаление от греха и очищение уже соделался человеком” (Правило 4). “По усмотрению обращения сократится продолжение епитимии... аще великостию покаяния утверждает он время и ревностию в исправлении себя превосходит тех, кои в продолжительное время менее деятельно очищают себя от скверн... Таким образом, аще будет истинное обращение, тогда не соблюдается число лет но с сокращением времени да ведется кающийся к возвращению в Церковь и к причастию святых Таин” (Правило 5).

Мы привели все эти выдержки из первоначальных церковных епитимийных номоканонов потому, что выраженные в них взгляды на смысл покаяния и на значение епитимий канонизованы Церковью: эти именно взгляды “со услаждением” приняли отцы Седьмого Вселенского собора, которые определили правилам св. Василия Великого и Григория Нисского “пребыть на веки несокрушимы и непоколеблемы” (Седьмого собора Правило 1). Отцы Первого Вселенского собора 12-м правилом постановили: “надлежит приимати в разсуждение расположение и образ покаяния. Ибо которые со страхом и слезами, и терпением, и благотворениями обращение являют делом, а не по наружности, тех по исполнении определенного времени слушания прилично будет приимати в общение молитв. Даже позволительно епископу и человеколюбнее нечто о них устроити. А которые равнодушно понесли свое грехопадение, и вид вхождения в Церковь возмнили для себя довольным ко обращению, те всецело да исполняют время покаяния”. Подобным же образом рассуждали и отцы Анкирского собора: “Епископы да имеют власть, испытав образ обращения, человеколюбствовати или большее время покаяния приложити. Паче всего да испытуется житие, предшествовавшее искушению и последовавшее за оным, и тако да размеряется человеколюбие” (Правило 5). Шестой Вселенский собор, канонизовавший покаянные правила Василия Великого и Григория Нисского, как бы в подтверждение их, выразил и свой взгляд на покаяние. “Приявшие от Бога власти решити и вязати должны рассматривати качество греха и готовность согрешившего ко обращению, и тако употребляти приличное недугу врачевание, дабы, не соблюдая меры в том и другом, не утратити спасения недугующего... У Бога и у приявшего пастырское водительство все попечение о том, дабы овцу заблудшую возвратити и уязвленную змием уврачевати. Не должно ниже гнати по стремнинам отчаяния, ниже опускати бразды к расслаблению жизни и к небрежению; но должно непременно которым либо образом или посредством суровых и вяжущих, или посредством более мягких и легких врачебных средств противодействовати недугу и к заживлению раны подвизатися, и плоды покаяния испытывати, и мудро управляти человеком, призываемом к горнему просвещению” (Правило 102).

Точно такой же взгляд на покаяние найдем мы и в других, не канонических, памятниках древне-церковной письменности. Так же рассуждает о покаянии св. Иоанн Златоуст в беседах о покаянии, о священстве и на послание к коринфянам. Златоуст говорит, что духовник-отец, а не судья, исповедь-врачебница, а не судилище, для заглаждения греха нужно исповедать его. Ни один врач, вместо того, чтобы дать лекарство больному, не подвергает его взысканиям и наказаниям за беспорядочную жизнь. Златоуст, подобно св. Григорию Нисскому, советует врачевать страсть упражнением в противоположных ей добродетелях (см. “Творения”, изд. С.-Петербургской Духовной Академии. Т 2, стр. 312-315, 317, 323, 324). В древних иноческих уставах, например , в уставе Тавеннисиотского общежития, епитимия и покаяние рассматриваются как меры исправления и врачевания (Еп. Феофан. Древние иноческие уставы. Москва 1892, стр. 146 и след.). Вообще древнее монашество покаяние вместе с епитимиями считало не судебным взысканием за преступления, не средством удовлетворения оскорбленной грехом правды Божией, но горьким лекарством для совести, которая может болеть и болит разными недугами. Представляя все покаяние под образом лечения тяжко больного, преп. Иоанн Лествичник говорит: “Каждая из страстей упраздняется одною какою-нибудь противной ей добродетелью” (слово 13,§ 9). Он же говорит о покаянии, как о прижигании; грехи сравнивает то с новой, то с застарелой раной (слово 5, § 30). Система епитимий представляла целый ряд духовно-лекарственных средств или операций, разнообразных соответственно грехам – болезням совести. Главной задачей при разработке системы покаяния служило вовсе не то, чтобы определять за разные грехи разное количество времени прохождения покаяния в одних и тех же покаянных степенях, а чтобы указать разные виды покаянного подвига для каждого грешника соответственно его грехам и силам, определить качественное содержание епитимий (см. С. Смирнов. Духовный отец в древней восточной Церкви. Сергиев Посад 1906, стр. 141, 134-148).

**II Покаяние по номоканону Иоанна Постника**

Позднейшая церковная практика создала другие епитимийные номоканоны. C одной стороны, Василий Великий определяет слишком продолжительные сроки отлучения, а с другой, – уже в самих правилах Василия Великого даны основания для развития и смягчения покаянной дисциплины. В результате такого смягчения и развития покаянной дисциплины явились бесчисленные епитимийные номоканоны, так или иначе связанные с именем константинопольского патриарха Иоанна Постника. С понятием “номоканона Иоанна Постника” должно соединять представление не о каком-либо простом, первоначальном произведении, а о сложном целом, составленном из разных статей, принадлежащих разным авторам (Проф. Н. А. Заозерский. Номоканон Иоанна Постника, стр. 19). О подлинности номоканона Иоанна Постника едва ли может быть речь [3]. Как и всякое не цельное, а компилятивное произведение, номоканон Иоанна Постника подвергался всевозможным изменениям, а потому текст его и существует во множестве различных редакций. Вместе с исповедным чином он много раз переделывался и в Греции (восточно-греческие изводы), и на Западе (западно-греческие изводы), и в странах юго-славянских. Темная историческая судьба этого номоканона привлекала к себе внимание ученых, и вокруг него создалась большая специальная ученая литература. Задачей всех ученых исследований служит почти исключительно уяснение вопроса о подлинности или вообще о происхождении номоканона Иоанна Постника, о различных его редакциях. Так как мы имеем в виду идейную сторону епитимийных номоканонов, то все эти историко-критические исследования, мало имеют для нас значение. Каково бы ни было происхождение номоканона Иоанна Постника, сколько бы ни видоизменялся его текст, – бесспорно одно: при всем множестве редакций номоканон Постника всегда неизменно сохраняет общий идейный дух; идейная сторона номоканонов Постниковского типа одна и та же.

Что же представляет номоканон Иоанна Постника со стороны своего идейного содержания? Прежде всего следует отметить, что номоканон Иоанна Постника не есть всестороннее и подробное наставление о назначении кающимся епитимий; он занимается более рассуждениями о видах грехов и о различных греховных состояниях; указанием же конкретных случаев греха и соответствующих им епитимий номоканон Постника почти не занимается. Номоканон Постника не есть дробный перечень грехов и епитимий, а скорее представляет трактат по пастырскому богословию, содержащий наставления о том, как пастырю вести себя при совершении исповеди и что нужно ему знать для того, чтобы быть действительным врачом вверенной его попечению болящей души. Автор номоканона в предисловии обещает рассуждать о том, с каким расположением и в каком виде кающийся должен принимать исповедь и каков должен быть приемлющий исповедание от других, и как вследствие сего принять помилование во грехах, как бы не погубить совершенно того, кто не имеет других грехов. Он желает указать определенные каноны и разделения вины, старости и юности, не ведающих и знающих, раба и благородного, богатого и бедного, находящегося в здравии или болезни, отягощенных или доведенных до смерти, так как между всеми ими есть большое различие (Номоканон, изд. Ц. А. Заозерским и А. С. Хахановым.стр.12-15). Уже самое надписание Номоканона во многих редакциях весьма характерно: “Канонарий, содержащий определения о всех в точности страстях и приличествующих им епитимиях” (см. в Пит, изд. Предисловие стр. 2, 82 и текст стр.3), – определения именно о страстях, а не об отдельных грехопадениях. Действительно, в номоканоне перечисляются не отдельные грехи, а перечисляются и обсуждаются типы греховной нравственной настроенности людей, и это во всех редакциях Номоканона – и в греческой, и в славянской, и в грузинской. Различных нравственных типов грешников Номоканон насчитывает десять (цит. изд. предисловие стр. 30, текст стр. 58-59). Епитимия, по наставлению Постникова номоканона, назначается не по одному только различию грехов, но более по тому типу, к которому принадлежит кающийся грешник. Поэтому исповедающий духовник должен точно определить нравственное состояние кающегося, подробно выяснить обстоятельства греха, “Должно смотреть на юность и старость, и силу, и бессилие, и разность места, и образ, каким зло совершено, так как он многовидным и разнородным бывает: сам ли согрешил или приключилось через другое лицо, произошло ли это намеренно и от старания, или же случайно, или по увлечению, от вина ли или по приказанию, или от страха, или ради бедности, или по какой другой причине – должен внимательно и осторожно обсудить приемлющий духовник; также и возраст, и час, и место, вынужденность и подчиненность и тако запрещати. Тако ж и сокрушение, и срам, также и сетование страшное и верное, тако же и обидимое и бесстудное, и не смиренное. Сия подобает испытати” (Номоканон, стр. 46-49. Срвн. стр. 52-53). Когда после подробных расспросов духовника кающийся объявит и не утаит ничего, то духовник дает ему епитимию “по силе его, паче и по умилению и покаянию прямо слезам” (Номоканон, стр. 60-61). Следовательно, епитимию здесь определяет не грех, а нравственное состояние кающегося. Епитимия ставится в тесную связь с нравственным настроением человека и назначается только ради его душевной пользы. Весь интерес покаяния – в исправлении согрешившего человека; только эту одну цель преследует покаяние, – никакой другой цели, стоящей вне нравственной личности, нет.

Можно даже сказать, что вся реформа покаянной дисциплины, связанная с именем Иоанна Постника, состоит в приближении епитимий к нравственному состоянию людей. Номоканон Иоанна Постника имеет в виду тайную исповедь. Тайная исповедь преимущественно пред публичным покаянием есть врачевание каждого отдельного человека, а потому и номоканоны дают наилучшее приспособление епитимий к тем целям, которые были указаны уже и раньше. Мы видели, что по правилам Василия Великого епитимия есть врачевство, но епитимии, определенные в этих правилах, мало соответствовали поставленной цели. Правила Василия Великого знают только один вид епитимии – отлучение от св. Причащения на продолжительные сроки. В номоканонах Постниковского типа время отлучения от причастия весьма значительно сокращено, но за то определяется для несущих епитимию особый род жизни. Кающемуся и несущему епитимию указывается особый пост, поклоны, молитвы и другие благочестивые подвиги. В номоканоне дано подробное описание трех родов покаянной епитимийной дисциплины. “Три различия существуют пищи и пития относительно епитимий кающихся женщин и мужчин, и принимают одно из трех по желанию” (Номоканон, грузинский текст, стр. 62). Все три рода епитимий по номоканону Постника весьма снисходительны (См., стр. 64-69), так что по окончании изложения уставов о пище, составитель рассуждает так: “Я знаю, что за эти весьма снисходительные определения я буду судим общим нашим судьей – Богом, но лучше мне быть осужденным за это, чем прославиться немилостивым” (Номоканон, стр. 69, 72). Снисходительная тенденция Постниковского номоканона многими уже в древнее время одобрялась. “Да никто же, – пишет Никон Черногорец, – возлюбленнии чудится еже в запрещениях сходному святого сего: отсецаяй бо грех и к тому его не делая вшед под иго Христово и заповедям Его работая, не требует великих запрещений, весь сраспят сый со страстьми и похотьми по Божественному Апостолу” (Пандекты, Слово 56). Но Николай Грамматик на вопрос Афонских монахов: “Следует ли налагать епитимии по номоканону Постника?” – отвечал: “Этот номоканон, отличающийся крайней снисходительностью, многих погубил; впрочем, кто имеет сознание добра, те, несмотря на поводы и преткновения, подаваемые этою книгою, будут направлены к лучшему образу жизни” (см. А. С. Павлов-Номоканон при Большом Требнике, стр. 22-23). Тем не менее две особенности Постникова номоканона – назначение епитимий в виде поста и молитвы и смягчение покаянной дисциплины – весьма хорошо характеризуют взгляды этого рода номоканонов на сущность покаяния. Покаянная система Иоанна Постника, назначая на тот или другой срок в качестве епитимии воздержание и благочестивые подвиги, непосредственно направляется к уврачеванию нравственно больных членов Церкви. Определяя такого рода епитимию, номоканон Иоанна Постника смотрит на нее, очевидно, как на врачевство, а вместе с тем и покаяние направляется лишь к одной цели – врачевать грешника и скорее возвращать его в полное церковное общение. При иных взглядах на смысл покаяния и епитимии едва ли была бы нужна и возможна вся епитимийная система, предлагаемая в номоканоне Иоанна Постника.

Общее смягчение покаянной дисциплины тоже возможно только при взгляде на епитимию как на врачевство, имеющее значение лишь постольку, поскольку оно нужной полезно для самого кающегося. В предисловии к номоканону Постника есть исторический очерк смягчения покаянной дисциплины, и в этом очерке ясно выражена та мысль, что епитимия имеет тесную связь с нравственным состоянием кающегося, а потому и может она изменяться. Так уже Василий Великий, “правильник милостивый”, даровал многое снисхождение, чтобы не доводить согрешающих до отчаяния. После же сего следовавшие другие отцы умалили число лет покаяния. Все это благий Господь определил потому, что видел, как люди стали слабы в борьбе со грехом (Стр. 10– 1 1). В грузинской редакции кроме того замечается: “Не для гнева взращивает согрешивших, но великой милостью и благостью облегчает раскаяние во грехах” (Стр. 10). За всю эту неизреченную благость Господа Бога нашего слава великая прекрасному человеколюбию Его (Стр. 12). Вот почему номоканон порицает тех, которые, чтобы показаться неуклонными исполнителями евангелия, епитимию ставят выше человека, так что человек становится созданным для епитимии. “Многие по не разумению, вместо исцеления, принесли больше вреда и чрезмерной строгостью епитимий сделали боленеизлечимыми язвы болящих душ” (Стр.12-13).

Если, таким образом, номоканон епитимию ставит в связь с личностью кающихся, то понятно, что строгую или слабую епитимию, по его взгляду, должно назначать в зависимости не от греха, а от нравственного состояния личности. Принимающему исповедание не должно смотреть ни на тяжесть, ни на множество грехов. Бывают люди мало согрешившие, но в покаянии ревностные. Таким можно епитимию дать более тяжелую. Исполняя эту епитимию, кающийся не только исцелится от грехов, но путем благочестивых подвигов достигнет некоторых положительных результатов. Господь воздаст ему за его усердие. Бывают же и такие люди, которые много согрешили, но беспечны и слабы. Таким людям лучше дать епитимию полегче, чтобы они получили хоть некоторую пользу. Строгая же епитимия для таких людей может быть только вредной, – своей тяжестью она может ожесточить кающегося и отвратить его от покаяния (Номоканон, стр.70-72).

Епитимию при покаянии назначает духовник, но назначает ее с согласия кающегося. При назначении епитимии духовник является не строгим и грозным судьей, карающим от лица Божия за грех раскаявшегося преступника; нет, по номоканону Иоанна Постника, и при назначении епитимий духовный отец, все тот же любящий отец и друг кающихся. Описание самого назначения епитимии в номоканоне настолько характерно, что не нуждается ни в каких комментариях. Вот это описание в переводе с греческого. “И тогда восставляет его, целует как собственную душу, если можно, возлагает руку на его шею, говоря ему что пусть все это, брате, будет отныне на мне, и особенно если увидит его погруженным в великую печаль, и после этого садится с ним и спрашивает его с ласковым видом, какую из трех родов хотел бы он взять епитимию. Но прежде всего быть ему в благой надежде по всему, и дать ему прежде всего завещание: если что отныне случится тебе сделать злое, все мне с радостной душой исповедуй, где бы я ни был” [4]. Грузинский текст добавляет, что вопрос, какую кающийся может исполнить епитимию, относится лишь к молитве и посту; отлучение же от Причастия дается сообразно с грехами (Номоканон, стр. 74). Здесь ясно различаются два рода епитимий: отлучение от причастия и благочестивые подвиги. Первое необходимо, как следствие греха, а подвиги, направленные исключительно на врачевание греха, назначаются по силе кающегося, а не по сравнительной тяжести греха. “Не бо еже хочет должен есть дати запрещаяй запрещение, ни еже подобает лепое, но еже произволивает сохранити запрещаемый: яко неправеденству греховному от благоутробных и христоподобных и добре рассудите могущих... даются запрещения” (Горчаков, цит. соч., стр. 74. Migne, РG., t. 88, соl. 1926 sqq.). В другом месте номоканона положительно говорится, что кто не может или не желает исполнить полной епитимии, пусть исполняет половину ее; кто же и половины исполнить не может, тот пусть исполняет третью часть (Номоканон, стр. 68-69).

Если епитимия, как это видно из вышеизложенного, есть врачевство, то и применяться она должна только до тех пор, пока человек греховно болен. Нельзя думать, что для исцеления от греха необходимо должно совершать покаяние в течение определенного срока. Время покаяния, определяемое в канонах, совершенно не имеет обязательного значения. “Не по точности божественных правил определять епитимии, но по качествам лица” [5]. Один и в продолжительное время не исцелеет; другой может очиститься от греха и в короткое время. В этом пункте номоканон Иоанна Постника стоит в полном согласии с правилами Василия Великого. Составитель номоканона и цитирует 84 прав. Василия, по которому следует смотреть не на время, а на образ покаяния, и продолжает: получивший от человеколюбивого Бога власть вязать и решить имеет власть сократить время епитимии и за это не заслуживает осуждения, потому что в Священном Писании нам известно, что исповедующийся с большою ревностью, скорее получает прощание (Номоканон, стр. 76-79).

Таким образом, канонический взгляд Православной Церкви на сущность покаяния, по которому оно есть только врачевство для греховно-больной души, этот взгляд всецело удержан и в номоканоне Иоанна Постника. Номоканон только подробнее раскрывает значение епитимий и дает больше наставлений духовнику, причем составитель сам оговаривается, что наставления эти он дает от своего личного опыта. В общих чертах и в принципе покаянная дисциплина номоканона Иоанна Постника та же самая, какая определена была еще св. Василием Великим и канонизована Трульским собором. Проф. А. С. Павлов замечает, что сходство между покаянным номоканоном соборным правилом иногда становится почти буквальным. Знаменитый канонист приводит краткую параллель между номоканоном и правилом, после чего ставит не решаемый им вопрос: собор ли имел пред собою номоканон (анонимный или с именем Иоанна Постника), или, наоборот, автор номоканона следовал соборному правилу [6]? Проф. Н.С. Суворов подробно опровергал приведенную Павловым параллель (К вопросу о западном влиянии стр. 11О-130),но если между номоканоном и соборным правилом и нет буквального совпадения, то все же номоканон совпадает с правилом во взгляде на покаяние и назначение епитимий: епитимия не есть что-либо самодовлеющее, но она есть врачевство, назначенное в соответствии с состоянием грешника.

Номоканон Иоанна Постника, взгляды которого на покаяние мы изложили, можно назвать самым типичным епитимийным номоканоном восточной Церкви. Этот номоканон имел даже большое практическое значение. Вальсамон говорит о своем времени, что большая часть духовников налагает епитимии по номоканону Иоанна Постника (Толкование на 11 ответ патриарха Николая некоторым монахам. Migne, РG., t. 138, соl.949). Матфей Властарь и Константин Арменопул приводят отрывки из Постникова номоканона наряду с общепризнанными правилами св. отцов. Кроме того, Властарь сделал обширное извлечение иэ этого номоканона, которое поместил в конце своей алфавитной синтагмы (А. С. Павлов. Номоканон при Большом Требнике, стр. 23). Рецензия Властаря получила даже церковный авторитет и в переводе на новогреческий язык издана в Пидалионе, а отсюда и в Екзомологитарионе (руководство к исповеди и исповедный чин), так что в греческой Церкви современным духовникам в качестве руководства для совершения покаяния и наложения епитимий указывается, правда, сокращенная редакция Постникова Номоканона. Властарево сокращение Постникова номоканона помещено и в известной Афинской “Синтагме божественных и священных канонов”, изданной Ралли и Потли (Павлов, стр. 24).

Уже в самые первые времена христианства у славянских народов номоканон Постника появляется и на славянском языке. Еще в ХП веке номоканон Постника был в употреблении древнерусских духовников, как это видно из знаменитых “верашаний” Кирика. Кирик в своей беседе с Нифонтом много раз ссылается на номоканон Постника: “Се писано есть в заповеди Иоанна Постника”, “а еже написанное в заповеди Иоанна Постника”, “написано есть в заповеди Иоанна Постника”, “яко в Иванове заповеди писано есть” (Вопрошания 71, 78, §3 и 95. Русская Историческая Библиотека. Т. VI. СПб. 1880, стлб. 42, 45, 46, 50). Номоканон Иоанна Постника вошел в древнеболгарскую кормчую, списки с которой имеются в древнерусских кормчих, именно в Устюжской (Рукопись библиотеки Румянцевского Музея № 230) и в Иоасафовской (Рукопись библиотеки Московской Духовной Академии № 54). В древнерусской епитимийной литературе имя Иоанна Постника было наиболее популярным. Именем Иоанна Постника нередко надписывались сборники всевозможных правил, ему совершенно не принадлежащих. Наконец, по мнению проф. А. С. Павлова, и номоканон при Большом Требнике есть не что иное, как особая редакция книги Постника. В Требнике удержана первая часть этой книги, содержащая в себе “чинопоследование” исповеди, вместе с наставлением духовнику, как принимать и спрашивать кающихся, как налагать на них епитимии. Сам епитимийный номоканон при Большом Требнике постоянно цитирует правила Иоанна Постника (ст. 29, 39, 59, 64, 72, 74, 144, 186, 187). В XVI веке греческие канонисты и духовники иначе и не называли этот номоканон, как Постниковым (Проф. Павлов, цит. Соч., стр. 26. 30-31). Следовательно, официальный современный номоканон русской Церкви стоит в тесной связи с номоканоном Иоанна Постника. Таким образом, мы имеем полное право назвать номоканон Иоанна Постника наиболее характерным для церковных взглядов на сущность покаяния. Под влиянием идей Постникова номоканона слагалась покаянная практика Православной Церкви, слагалась покаянная психология людей грешных и кающихся, устанавливались отношения духовных отцов к их духовным детям, вообще создавалась теплая и благодатная атмосфера церковно-народной жизни, стремящейся к угождению Богу и спасению души.

**III Покаяние по воззрениям древнерусских духовников**

Для характеристики взглядов на покаяние древнерусских духовников мы имеем довольно богатый и разнообразный материал в древнерусской покаянной литературе, вышедшей из среды именно самих духовников и создавшейся под идейным влиянием номоканона Иоанна Постника. Этот последний номоканоне том виде, в каком имеется он в древнейших редакциях, был мало удобен для практического употребления. В нем было дано, как мы уже говорили, лишь общее идейное руководство для духовников, но таким руководством во всех случаях без смущения могли пользоваться только духовники опытные, рассудительные, хорошо усвоившие общий дух номоканона. Что же касается до духовников другого рода, которых, нужно думать, было большинство, то для них открывалась необходимость в руководстве более подробном, дающем наставления именно в отношении к частным случаям исповедной практики (проф. А И. Алмазов. Тайная исповедь, Т. 1, стр. 77). Неудивительно поэтому, что на практике обращалось весьма много всевозможных епитимийников. Впрочем, профессор А. И. Алмазов утверждает, что греческие пенитенциалы далеко не столь разнообразны, как сложилось о них представление. Разнообразились, собственно, лишь частности в этих пенитенциалах, а что касается до самих редакций, то их, по-видимому, нельзя насчитать значительное количество (Тайная исповедь, Т 1, стр. 195). Возникает вопрос: насколько сохранили позднейшие епитимийные номоканоны тот взгляд на смысл покаяния и на значение епитимий, какой был в номоканоне Иоанна Постника древнейших редакций? Прежде чем ответить на этот вопрос, необходимо сделать несколько замечаний.

Рассмотренный нами номоканон Иоанна Постника имеет ясно выраженный взгляд на сущность покаяния, и это потому, что он не есть номоканон в собственном смысле, а представляет чин исповеди. Ведь часто он и не называется номоканоном, а – “чином”, “последованием”. В нем не один только перечень епитимий, но не мало также рассуждений и принципиального характера. Нельзя того же сказать о других, позднейших, в частности русских, номоканонах. Правда, во многих памятниках наблюдается неразрывная связь исповедного чина с номоканоном, так что эти чины, вместе с присоединенными к ним епитимийниками, составляют особую книгу литургического и канонического характера, которой всего более приличествует греческое название “exomologhtarion” (См. у Алмазова, т. 1, стр. 133, 195, 481-490). Но в епитимийной и покаянной литературе вообще весьма заметно также стремление отделять литургический материал от канонического в строгом смысле (А. Алмазов. Канонарий монаха Иоанна, стр. 144), так что многие позднейшие епитимийные номоканоны представляют из себя лишь голый перечень конкретных случаев греховности и приличных каждому случаю епитимий. Если мы обратим внимание на такие номоканоны, то должны будем почти совершенно отказаться от ответа на поставленный вопрос. Подобные епйтимийники не имеют никакого взгляда на значение епитимий. Необходимо поэтому узнать, как смотрели на все эти епитимийники те люди, которые, ими пользовались, в чьих руках эти номоканоны ветшали; иначе мы легко можем навязать епитимийникам такие взгляды, каких никто и никогда не держался. Мы должны привлечь к обсуждению так называемые дополнительные статьи чина исповеди, различные до – и после исповедные поучения, а также и вообще историко-канонические памятники древнерусской покаянной дисциплины, где сохранились вздохи кающихся, скорбь и радость духовника, где из дали веков благоухает аромат древнерусской строго церковной народной души, воспитавшейся на номоканонах под руководством Православной Церкви. Здесь можно найти еще свежие краски для написания картины древнерусского духовника. Здесь – не продукты школы, а продукты самой жизни здесь все не сочиненное, а непосредственно вылившееся из души, жаждущей спасения, очищения от скверны греховной.

Когда читаешь древнерусскую покаянную литературу, в сознании всплывает не только симпатичный, но прямо благодатный образ “отца духовного”. Как смотрит на свое дело древнерусский духовник? В древних рукописных сборниках нередко встречается “послание некоего отца к сыну духовному”, и вот как сам древнерусский духовник говорит о своем призвании. “Веси, сыну, еже дал ми есть Бог талант, аще и недостоин есмь; его же таланта хощет истязати от мене грешного на суде Его страшном. То же талант еже пещися вашими душами, всеяти в ваша сердца семя божественное и искоренити из вас терние греховное. Егда бо вижу вы в законе Господни ходяща, радуется сердце мое. Егда бо вижу вы повеления Господня преступающа, тогда печаль снедает мя” (Проф. С. И. Смирнов. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. Москва 19 1 2, стр. 195, 197). “Не хвалы себе ищу глаголя вам, но да есте спасени были и мне в том великая радость была. Како печалуюсь о вас по вся дни, токмо един Бог свесть. Имите ми веру, не пекусь тако о своем спасении, яко же о вашем. Когда вы вижду во зле живуща, тогда своя радости забуду о вас плачась; а когда вы услышу добре творяща, тогда своего зла забуду, зане ми есте друзи милии. Весел есмь о вашем добре; уныл же есмь о вашем зле” (С. Смирнов. Материалы, стр. 201). А кто столь жесток сердцем, что способен не умилиться от следующих излияний духовника в поучении под именем Иоанна Златоуста в “Златой Чепи” XIV века из библиотеки Троицкой Лавры? “Мы Божиею благодатью учим вы не престающе слез проливанием за вы и сердце ны болит по вас; аще и не являем, но обаче в сердце болезнь ту имам... Веру же имейте ми, яко же своего спасения отчаялся есмь и зле живущих вас плачу, и неупразднихся своего зла желети и плакати, толма ми есте дрази. Аще ли слышу вы добро творяща, то не помню своего зла сластью и радостью и имам много зла своего. Дряхл же бываю о вашем зле... Отцы велику болезнь имут о детях своих и жалость и печаль... и не весте, кольми хотел бы родитель духовный на многи части рассечен быти, неже видети сыны своя погибающа злы делы... Аще бо бы льзе (можно) сердце мое раздравше, ти покаяния показати вам, то видели ся бысте вси вы внутрь седяще во мне и с женами и с детьми. Тако бо сила есть любовная небес ширшю творить душу и утробу вместить в ны” (С. Смирнов. Материалы, стр. 203-205. Вот он древнерусский духовник, болеющий сердцем о духовном совершенстве своих духовных чад! Его образ – образ любвеобильного отца. В исповедном поучении он обращается: “чада моя милая духовная” (Алмазов. Тайная исповедь, Т. III, стр. 250). Да и самим духовникам внушалось: “лепо есть отцом чада любити, милосердым быти, кротким, смиренным” (Starine, изд. Ягичем. Кnjiga VI, и Zagrebu 1874, str. 129). От духовника требовалась прежде всего учительность, способность руководить своими духовными детьми по пути покаяния. “Аще не веси учити кающегося, то не приими его” (С. Смирнов. Материалы, стр. 137). “Попову величаву и горду, запойчиву, грубу, неразумиву не достоит быти попом, ни детей достоит духовных примать на поучение, ни достоит таковому исповедати. Себе не могуще научити, то како иного научити” (С. Смирнов. Материалы, стр. 139). Вполне понятно, что исповедь древнерусского духовника была делом нежно любящего отца. Он мог быть строгим. Один из Московских князей признавался, что, когда шел он к своему духовнику Пафнутию Боровскому, – у него дрожали колени. Но и эта строгость вытекала из заботы духовника о спасении своего сына. Но обычно во всех древнерусских покаянных памятниках духовникам заповедуется нежно-любовное, ласковое обращением исповедниками. Архиепископ новгородский Илия в XII веке внушает своим иереям “спрашивати с тихостью” (А. Павлов. Неизданный памятник русского церковного права XII века. Журнал Министерства Народного Просвещения, ч. 271, стр. 2. 88). Подобное же можно видеть и в разнообразных исповедных чинах. Известное “Предисловие покаянию” предписывает исповедывать “тихим лицом и кротким сердцем, и веселым” (Русская Историческая библиотека. Т. VI, стр. 840. А. Алмазов. Тайная исповедь, Т. III, стр. 265), “с любовью и тихостью, и смирением” (Чин исповеданию. Алмазов, Т. III, стр. 114, 115. 184), “тихо и умильно” (Исповедание мирским человеком. Алмазов. III, стр. 133). Исповедающийся приходит не в судилище, а во врачебницу. Сущность покаяния – врачевание. Одним из целительных средств, самым главным, является епитимия, о которой особенно много рассуждений в покаянной литературе. Епитимия – лекарство, а не наказание. Некогда преп. Феодор Студит писал в наставление монахам: “Кто окажется виновным, подлежит епитимии. Не думайте однако ж, что это будет от гнева и раздражения. Нет, и делал, и буду делать сие, движимый любовью к вам” (Добротолюбие, Т.4. Москва 1889. стр. 130). Подобным же образом рассуждают об епитимии и древнерусские авторы. “Аще исповедаем беззакония наша Господеви и отцом духовным, да приложит ны к здравию былие, рекше епитимиями да свяжет до времени, дондеже язя не будет, и паки разрешите; рассмотрите, что будет успеха в заповедях Божиих” (Православный Собеседник, 1861.т. 1, стр. 455), “и станут здравы и светли в святей Божией церкви и пред Богом Господом нашим Иисус Христом, получивше от связания корысть и греховных яз разрешение”(С. Смирнов. Материалы стр. 35-39, 170). “Сему подобни есте, яко на рати устрелять человека и стрела в нем ся преломит и егда к нему врача приведут, тогда разрезав язву измет железо... Тако и вы, егда сотворите грех, той устрелил вы есть диавол, и грех в вас яко железо есть, и аще отцу исповесте, отец же акы врач хитрый измет от вас яко железо грех и язву епитимию лечити начнет” (Православный Собеседник. 859, Т. 1, стр. 133). “Должен есть отец, духовный, яко врач хитрый, взыскати канона исповеднику, рекше правило, и разсмотрев даяти заповедь. О, иерею, зри, прилежно, о сем и умом, внимай!” (С. Смирнов. Материалы, стр. 165. Срвн. рукопись Волоколамской библиотеки № 566, л.103). “О епитемии, поучает духовенство митрополит Петр, иже предали святые отцы нам на спасение, подавати согрешающим на очищение грехов” (Русская Историческая Библиотека, Т. VI, стлб. 161).

Так как епитимии есть врачевство, то и назначать ее нужно в соответствии с нравственными качествам грешника. По епитимийниками по поучениям духовник должен давать исповеднику епитимию “по силе” (Starine, VI, 119, 130-131. С. Смирнов. Материалы, стр. 71, 173-174, 181, 217, 218, 221, 231, 237). То же иногда повторяется и в исповедных вопросах (Алмазов. Тайная исповедь. т. III стр. 145). “Не подобает заповеди даяти противу греха но иже изволит сохранити” (Материалы, стр. 158). Как лекарство, епитимию следует давать “с рассуждением”, “по делам его(кающегося) и по покаянию, и по достоянию” ( Русская Историческая Библиотека, VI, стлб. 860, 864, 865. Алмазов. Т. III, стр. 269), “и по житию его добродетельному” (Русская Историческая Библиотека, Т.VI, стлб.861), “и по человечестей немощи” (Алмазов. Т III, стр. 267). “Правило о церковном устроении” советует “попу всего рассмотряти кающихся, пытати всего: богат ли кто, убог ли, раб ли, свобод ли, ремественник ли, слуга ли, немощен ли, или в последней нищете” (С. Смирнов. Материалы, стр. 90-91, 102. Алмазов. Т. III, стр. 267, 269). Еще более следует обращать внимание на свойства нравственной природы человека. Митрополит Киприан писал игумену Афанасию: “Дает епитимия по возрасту, и устроению коегождо, и по разуму коегождо: и неразумию коегождо: инако бо младый разсуждается, инако же пришедый в возраст, инако же во старости согрешивый, инако же паки смысленный, инаконесмысленный... вся достоить испытовати и разсуждати духовному отцу” (Русская Историческая Библиотека, Т. VI, стлб. 246). “Малогрешну бедру велику заповедь имати, да не точию оставление грехов приимет, но и венец нетленный приимет” (С. Смирнов. Материалы, стр. 158). “И многогрешному ленивому – малу, да не погружен будет от тягости и, печален быв, вся оставит” (Материалы, стр. 166), “не летом бо судится покаяние, но любовию, яко же рек божественный Златоуст” (стр. 167). Архиепископ Илия поучает: “Не мозите тяжки заповеди дати, ни пакы же отнюдь на слабость свести без разсуждения”. “А еже о брашне и питье, а то по человеку разсудите, как будет: оже будет крепок, а большую заповедь дать ему, да не токмо греха избудет, но и венца добудет; паки ли кто будет слаб, льжьшю (более легкую), заповедь дайте, от в отчаяние не впадет” (Журнал Министерства Народного Просвещения, ч. 271, стр. 288, 290. Срвн. Алмазов. Тайная исповедь. Т. III, стр. 269). Епитимия вообще не есть строго определенная кара за грех: можно и “меньши дати, да не впадет в отчаяние” (Алмазов. Т. III, стр. 109). В назначении епитимий должна быть постепенность, нельзя сразу налагать тяжелой епитимии. Еще в Ильином “впрашаньи” читаем: “а будут греси мнози, то не повело ми тогда же опитемьи дати, но что-либо мало, да оли тому обучится; тоже по малу придавати, а не вельми отягчати ему” (Русская Историческая Библиотека, Т. VI, стр.59). Так как единственная цель епитимий – врачевание, то в старинных рукописных требниках встречаем поучение, где духовникам внушается не забывать этого именно назначения епитимий и создавать из покаяния и назначения епитимий некоторую воспитательную систему.

“Аще и в корабль вложити лише меры, то погрязнет и имение погубит. Тако ж и мы, аще подадим заповедь велику, они же отчаявшеся ни мало не сотворят и погибнет неразумный брат в вашем неразумии, за негоже умре Христос. Но исперва аки млеком напояти младенца, тако мы сперва кающихся. Мало заповедь подай ему, и по малу в разум пришед. Потом большую заповедь подаси по грехом их, и сами ся имут в разуме и жестоцем брашнем рекше рассмотрив начнут сами добро творити – Божия заповеди” (Алмазов. Т. III, стр. 269, Starine, VI, 129). Иногда и епитимийные номоканоны надписываются так: “законоправильник или врачество в прегрешения”(Алмазов. Т III, стр. 285).

Это надписание весьма знаменательно с принципиальной точки зрения. Самый “законоправильник” представляет из себя не что иное, как перечень грехов и епитимий, но приведенное надписание показывает, как следует смотреть на назначаемые епитимиии какую цель преследовать при их назначении. Цель эта – врачество. Точно так же и официальный номоканон при Большом Требнике по внешнему виду – как бы кодекс, определяющий, за какой грех какая должна быть епитимия. По-видимому, все дело сведено к юридической нормировке епитимий за известные грехи. Но это только по-видимому; из номоканона Иоанна Постника не мог выработаться юридический кодекс. Пусть номоканон напоминает юридический кодекс, – важно, как относиться к такому номоканону, а это отношение весьма прекрасно определяется в предисловиях к старинным изданиям номоканона. Так, в предисловии к “священным читателем” в первом киевском издании номоканона (7128/1620 г.) “недостойный и мний в Иеромонасех Памво Берында” – этот “архитипограф Церкве российские” –пишет: “Сей Номоканон благодарне приймейте, яко никоего советника: в еже носити вам утробу отеческу и смотрительну, к разсуждению исправления обетшаний, в низпадениих человек” (Проф. А. С. Павлов. Номоканон при Большом Требнике, стр. 219). В предисловии ко второму киевскому изданию Иеромонах Захария Копыстенский пишет: “содержит в себе Номоканон сей воспоминание и учение, како приходити в священство, како исповеди приходящих приймати и исправляти, како целение подобное коемуждо лицу и врачевание подати. Три же в нем суть обдержныя вины. Первый – врач, иже есть духовный отец. Второй – недугующии, иже суть грешныи кающиися. Третий – целебное были, сиречь, наказания и запрещения. Есть убо Номоканон сей краткое собрание канонов и разсуждений святых отцов, наставник и учитель духовником, кающим же ся есть врачебница” (А. С. Павлов. Номоканон при Большом Требнике, стр. 222). Весьма подробные рассуждения о том, “какова врачевании грешным кающимся подавательна” и “коликогуб есть грех”, – в третьем издании, в предисловии. Общая мысль и здесь та, что “долг есть всякого грехами уязвленного приличными врачеваньми целити” (Барон Розенкампф. Обозрение кормчей книги в историческом виде. Москва, 1829. Примечания, стр. 70-77). Предисловия эти весьма важны в принципиальном отношении; они показывают, что, хотя номоканон и представляет только перечень грехов и епитимий, но на все эти епитимии должно смотреть только как на врачевства.

По древнерусским памятникам покаянной литературы и кающийся должен был смотреть на епитимию, как на полезное ему лекарство, а не как на горькое и обидное наказание. Еще преп. Феодор Студит писал в наставлении монахам: “любите епитимии и применения послушаний рукоделий, в уверенности, что распоряжающиеся сим имеют в виду вашу пользу”. “Когда налагают епитимию, благодушны будьте, бодренны и с большим рвением беритесь за дело”. “Как все то направляется ко спасению душ наших, то оно должно быть для нас сладко, легко и удобно” (Добротолюбие, Т 4, стр. 151, 186, 75, 168). Совершенно такие же рассуждения встречаем и в древнерусской покаянной литературе. “А епитимию в том гресе примати противу грехов с радостию” (С. Смирнов. Материалы, стр. 237). “А епитимию сыне и господину прими с радостью” (С. Смирнов. Древнерусский духовник. Приложение, стр. 106). “Поп убо учитель разумный весть, како твоя язвы греховные исцелити, а тебе без печали сотворити” (Там же, стр. 103). Епитимии противиться может только тот, кто не разумеет своей пользы (Вопрошение апостольское. С. Смирнов. Материалы, стр. 152). Да и духовник, назначая епитимию, не должен чувствовать ничего, кроме любви к своему духовному сыну В одном номоканоне ХIV века есть даже такая статья: “аще поп завяжет с гневом человека, да отлучится 7 дней” (С. Смирнов. Материалы, стр. 137). Духовнику внушается “утешити его (кающегося), яко не скорбети ему, но приснорадоватися и уповати на Бога” (Алмазов. Тайная исповедь, Т. III, стр. 109, 131). “И отпускает его радостно, наказательно и отрадно. Он отходит радостно покланяяся” – вот как кончается один исповедной чин (Алмазов, Т. III, стр.117)! Это, так сказать, достойный заключительный аккорд покаяния. Все покаяние совершается в духе любви, нежно-отеческой заботы духовника и твердой решимости кающегося изменить свою жизнь. В рукописях, сохраняющих памятники древнерусской покаянной дисциплины, много сухих перечней грехов и епитимий, но среди этого материала с пожелтевших листов рукописи в каком-нибудь поучении, случайно оброненной фразе зазвенит иной раз трогательная задушевная нотка, которая ставит пред читателем как живую древнерусскую кающуюся душу. Вполне согласный с древнецерковными каноническими правилами взгляд на сущность покаяния, сыновнее отношение к Богу и к говорящему от Его лица духовнику, благодатная атмосфера любви – вот что характеризует церковную психологию покаяния. Епитимия сознается как необходимое, в качестве следствия греха, отлучение от причастия и особый подвиг, назначаемый для исцеления от греха и для усовершенствования в добродетели.

Мы проследили церковную психологию покаяния на протяжении целого тысячелетия; она всегда была одна и та же. Это – психология человека и жаждущего обновления своего ветхого человека и понимающего, что обновление это создается лишь тернистым путем борьбы и подвига. Церковная психология покаяния не ищет пути, который лежал бы мимо подвига, но именно путем подвига ищет преображения в “новую тварь”.

**IV Покаяние по латинским пенитенциалам**

Кто провел некоторое время за чтением древнерусских покаянных памятников и непосредственно приступит к чтению латинских произведений того же рода, тот не может не заметить большой разницы между первыми и вторыми по их общему духу, по существенному идейному содержанию, по взгляду на смысл и сущность самого покаяния. Профессор Н.С.Суворов указывал следующие отличительные черты латинских пенитенциалов: предписание поститься на хлебе и воде в течение некоторого числа лет из общего срока покаяния, назначение епитимий духовным лицам сообразно с их иерархическими степенями, покаяние, соединенное с изгнанием из области, воспрещение духовным лицам супружеского сожития с их законными женами [7]. Но эти черты мало существенны. Гораздо важнее принципиальное отличие латинских пенитенциалов в их взглядах на смысл покаяния и на значение епитимий.

Прежде всего, латинские пенитенциалы смотрят на кающегося только как на виновного, который должен понести наказание, а не быть вылечен от своего греховного недуга. В пенитенциалах постоянно говорится о преступлении, о виновности, об оскорблении Бога, которое нужно загладить. “Велика вина (crimen) прелюбодеяние и человекоубийство, но можно ее искупить (redmi) покаянием” (Роеnitentiale Vinniai,§ 12. S. 110) [8]. “Велика вина ложная клятва, которую едва можно искупить или даже и совсем нельзя искупить; однако лучше каяться и не отчаиваться” (Роеnit. Vinniai § 22. 5. 112). “Велика вина душу погубить, но может быть искуплена покаянием, потому что нет вины, которую нельзя было бы искупить покаянием, пока мы в этом теле” (Рoenit. Vinniai § 47. 5. 118). Каждый грех прежде всего называется преступлением, виной. Грешник возбуждает гнев Божий (Роenit. Рseudo-Еgberti. S. 326). Дело духовника сравнивает ся не только с делом врача, применяющего различные целительные лекарства в соответствии с разнообразием болезней, но также и с делом судьи, за разные преступления налагающего различные наказания (Соrrector Вurchardi, сар. 183. S. 667. Роеnit. Еgberti. S. 231). На исповеди, следовательно, происходит суд, где виновный получает наказание за свои грехи (Роenit. Рseudo-Egberti, сар. 4. S. 319). Идея духовного врачевания стушевывается пред идеей суда: духовник не столько врач, сколько судья совести верующего, – судья, который должен справиться с римским кодексом, чтобы подвести тот или другой проступок под известную статью. Отсюда и самая епитимия из врачебного пластыря, прилагаемого к ране, превращается уже в удовлетворение за грехи, присуждаемое духовным судьею” [9]. Епитимия нужна для изглаждения грехов (Роenit. Веdае. S. 220. Роenit. Рseudo-Romanum. S. 342). Латинские пенитенциалы часто повторяют, что епитимия должна быть назначена по качеству греха. Чем больше грех, тем более наказание. “Должно знать, что сколько времени кто медлил во грехах, сообразно с этим должно увеличивать ему покаяние” (Роenit. Gildae. S. 106. Рoenit. Сummeani. SS. 462-463. Рoenit. Remense, сар. 2. S. 498 и др.). “Пусть кается сообразно с качеством греха” (Роеnit. Тheodori § 4. S. 201). “Сообразно с величиной грехов должно определять продолжительность покаяния” (Роenit. Соlubani, сар. 1. SS. 353. 388). Если же и встречаются в некоторых пенитенциалах краткие главы “о качестве людей”, то это не значит, будто духовник должен каждого врачевать по его нравственному состоянию; нет, духовник должен обратить внимание на качества лиц исповедающихся только для того, чтобы не наложить непомерного наказания, как поступают и благоразумные судьи при определении судебной кары (Роenit. Еgberti. S. 231. Соrrector Вurchardi. SS. 667-668).

В пенитенциалах не мало места уделяется усмотрению духовника или епископа (см. у Вассершлебена, стр. 110, 152, 196, 198, 228, 241, 245, 272, 283,307, 426, 452, 570, 571, 634, 704, 727); однако наряду с этим в некоторых пенитенциалах напоминается духовнику, что ведь и Бог не милостив только, но и справедлив (Роenit. Еgberti. S. 231), а потому и духовник должен при назначении епитимий справляться с пенитенциалом, чтобы не нарушить справедливости. “Священникам, которые вращаются в выслушивании исповеди кающегося, необходимо знание канонов. Ведь все, что относится к образу покаяния, должно определяться не благоразумием только и благочестием, но и справедливостью. Норма эта и может быть взята из покаянных правил” (Рoenit. Mediolanense. S. 706). Вместе с речью о целении душ иногда говорится даже об отмщении за грехи (Penit. Bigotianum. S. 443). Кто согрешил телом, тот за это телом же должен и пострадать, понести наказание в виде епитимий, постов, стоянии и молитв ко Господу (Poenit. Egberti. cap. 14. S.245. Poenit. Cummeani. S. 464). Поэтому латинские пенитенициалы не столько дают руководство к познанию греховности человека и назначению приличествующего врачевания, сколько представляют кодекс всевозможных епитимий, которыми исповедающий должен наказывать признавшихся в своих преступлениях грешников. “Правила определяют (taxant) покаяние” – выражается Медиоланский пенитенциал (Wasserschleben. S. 704). За тяжкие грехи можно назначить строгую епитимию, а если наказываемый грешник усомнится, то следует показать ему пенитенциал, который в данном случае рассматривается, очевидно, как юридический кодекс наказаний (Poenit. Mediolanense S. 704).

Если мы обратим внимание на самые епитимии, которые назначаются в латинских пенитенциалах, то мы увидим, что много епитимий такого рода, что они возможны только при взгляде на покаяние как на суд и на епитимии как на наказания. Мы встречаем не мало таких епитимий, в которых совершенно нет врачующего элемента и которые по этому суть наказания в полном смысле этого слова, подобные наказаниям, определяемым в любом гражданском уголовном кодексе. Весьма часто в качестве епитимий назначается изгнание из отечества. Покаявшийся должен нести епитимию в странствовании (см. у Вассершлебена, стр. 103, 104, 186, 412, 506, 570, 712, 713, 718). Мерзебургский пенитенциал сравнивает несущего подобную епитимиию даже с Каином (Cap. 1. S. 391). Иногда предписывается оставить все земное, идти в монастырь и каяться там до смерти (Poenit. Theodori. S. 191. Can. Gregorii § 98. S. 71. Рoenit. Pseudo-Theodori, cap. 4. S. 570. Poenit. Medilanense. S. 716). Убийца выдается родителям и они вольны делать с ним, что хотят” (Саn. Wallici, § 4. S, 125). Иногда грешника предписывается предавать гражданскому суду; например в случае убийства епископа или пресвитера (Роenit. XXXV. Capitulorum. 1, 2. S. 506. Poenit. Pseudo-Gregorii III, cap. 3. S. 538). В качестве епитимии встречаются и телесные наказания. Бичевание назначается юными неразумным (Poenit. Pseudo-Egberti, Lib. II, cap. 6. S. 324). В некоторых случаях (si fornicationem Faciunt inter semetipsos) мальчиков каноны рекомендуют просто сечь (Рoenit. XXXV Capitulorum. X, 1. S. 512), определяя иногда и количество ударов, например, 200 – за блуд до законного супружества (Poenit. Vigilanum, cap. 171. S. 532. Poenit. Remense, § 19. S. 502). Встречаются в пенитенциалах статьи, взятые из варварских кодексов, в которых за убийство епископа, князя или чиновника виновный приговаривается к распятию. Это будто бы определили какие-то мудрые (Вассершлебен, стр. 140). За воровство у тех же лиц – штраф в размере семи служанок (S. 141). Кровь епископа оценивается в 50 служанок (Саn. Hibern. 2. S. 142). Все это изрекается от лица некоего собора (Synodus Hibernensis).

Латинские пенитенциалы в качестве епитимий, подобно восточным номоканонам, назначают и пост, но в них ясно сказывается тенденция рассматривать пост как наказание, а не как подвиг, нужный единственно для нравственного исправления грешника. Иногда эта тенденция выражается и в словах; например, Poenit. Remense говорит: “Пусть постящийся 15 дней распинает свой желудок” (§ 20. S. 502). Кто нарушит пост, тот за один день должен поститься десять (Роenit. Vigilanum, cap. 76. S. 532). При тенденции обращать пост в наказание становится естественным, что латинские пенитенциалы назначают жестокие посты, которые действительно могли бы “распинать желудок”. Излюбленная латинскими пенитенциалами форма поста, это – пост на хлебе и воде в течение нескольких лет. Такая форма поста проходит положительно через все латинские пенитенциалы и встречается чуть ли не в каждой их статье. Предписывается также воздержание от мяса и вина или на известный продолжительный – до 15 лет! – срок (Poenit. Viniai, § 18. S. 112. Роenit. Theodori, § 19. S. 186. Poenit. Egberti, cap. XI, § 4. S. 242. Poenit. Mediolanense. S. 723. Puenit. Paeudo-Bedae, cap. 2. S. 260), или даже и на всю остальную жизнь (Poenitl Mediolanense. S. 712). К этому добавляется еще воздержание от брака, если кающийся в него не вступал, а если он уже в браке, – определяется срок, который должно провести без жены. Заповедуется ходить исключительно пешком. “Жены не бери, конкубины не имей, оставайся навсегда без брака. Никогда в бане не мойся, на пирах радующихся никогда не сиди, оружием никогда не пользуйся, разве только против язычников” (Poenit. Mediolanense. SS. 712. 715. Poenit. Pseudo-Bedae, Cap. 2. S. 260. Poenit, Pseudo-Romanum, VIII, 10. S. 370). Такие формы поста и вообще епитимии возможны только при взгляде на епитимию, как на наказание. При наложении епитимий иногда рекомендуется некоторая как бы жестокость. Здесь не встретим мы совета спросить кающегося, какая епитимия ему по силе и угодна. Медиоланский пенитенциал советует духовнику перечислить покаявшемуся возможные наказания и добавить: “Есть много и еще более жестоких, которые должно наложить на тебя по тяжести такого проступка” (S. 715). Жестокостью расправы с грешниками латинские пенитенциалы прямо иногда хотят навести страх на других, “чтобы другие страх имели” (Poenit. Egberti. Prologus. S. 233. Corrector Burchardi, cap. 133. S. 669).

Столь строгая покаянная дисциплина, какой она является в латинских пенитенциалах, была, конечно, мало удобна на практике, потому что налагала непосильное бремя наказания. Ясно чувствовалась необходимость смягчить покаянную дисциплину. Смягчение, как мы видели, было сделано и в Церкви в номоканонах Постниковского типа. Но совсем другого рода были смягчения покаянной дисциплины в католичестве именно в силу взгляда на покаяние как на акт юридического характера. Если каждый грех требует, так сказать, отмщения, то, очевидно, сложить или уменьшить епитимию нельзя, – будет нарушена правда Божия. Поэтому в католичестве плодом смягчения покаянной дисциплины явилась система замены или выкупа (redemptio) епитимий. Иногда епитимии, налагаемые по латинским пенитенциалам, прямо и рассчитаны на то, что кающийся епитимии нести не будет. Иногда епитимии назначались столь продолжительные, что они были бы непонятны, если бы нельзя было их заменить: встречается епитимия продолжительностью в 50 лет (Can. Hibern. S. 142), а за симонию назначается даже столетняя епитимия (Неrm. Ios. Schmitz. Die Bussbucher und die Bussdisciplin der Kirche. Маinz 1883. S. 149. Anm. 3). Как можно нести епитимию, которую все равно окончить не удается?

Латинские пенитенциалы и дают множество наставлений, как заменить ту или другую многолетнюю епитимию, как в один год исполнить семилетнюю епитимию. Хорошо, если кто может исполнить епитимию так, как положена она в пенитенциале; если же не может – а после в некоторых пенитенциалах добавлено было: если и не желает, – то может заменить ее более удобными для себя делами. На произволение кающегося было предоставлено нести епитимию согласно пенитенциалу или по тому же пенитенциалу заменить ее чем-нибудь другим (Schmitz. Die Bussbucher. S. 145). Продолжительный и изнурительный пост на хлебе и воде можно заменить милостыней, чтением или пением псалмов и молитв, поклонами, служением литургий, даже нанесением себе побоев, самобичеванием. Был создан, по выражению Шмитца, тариф такс для оцененных покаянных подвигов (Die Bussbucher. S. 145). Вместо подвига можно просто заплатить деньги, и была создана особая такса – за какой пост сколько платить. Богатый платит дороже, бедный дешевле. Обычная же цена – динарий за день поста, за год 26 солидов. Оптом, так сказать, дешевле.

Можно также и нанять кого-либо одного или нескольких лиц поститься за себя и вообще исполнить все то, что в качестве епитимий должен исполнить сам. Таким способом с епитимией можно разделаться легко и скоро.

Нельзя думать, что все подобные наставления в пенитенциалах что-нибудь редкое или случайное. Нет, эти наставления – существенная черта, проходящая чрез большинство латинских пенитенциалов и характеризующая их принципиальные взгляды на смысл и сущность покаяния и назначение епитимий. Наставления о выкупе и замене епитимий мы встречаем в следующих пенитенциалах. В пенитенциале Виниая этим наставлениям посвящены три параграфа – §§ 28, 35, 36 (SS. 114, 116), один параграф в пенитенциале Теодора (VII, 5. S. 191), три главы (10-12) в пенитенциале Беды (SS. 229-230), две главы (13 и 14) впенитенциале Эгберта. В пенитенциале Псевдо-Беды встречаем такие написания глав: гл. 41 – о цене выкупа; гл. 42 – о цене месяца; гл. 43-45 – о цене года или дня; гл. 48 – как деньгами, литургиями и псалмами можно выкупить (55. 276-280). Первая глава Валицеллянского пенитенциала надписана: “Как можем покаяться за семь лет в один год”. (S. 547). Пенитенциал Куммеана рассуждает о родах покаяния, о богатом или могущественном, как могут выкупить свои грехи (SS. 462-465). см. еще пенитенциал Псевдо-Эгберта, гл. 60-62 (SS. 340-341), пенитенциал Сангерманский S. 348), Губертенский гл. 9 и 24 (SS. 278-380), Мерзебургский а гл. 110 (S. 402), Флориаценский гл. 50 S. 425), Венский b (SS. 495-496), Псевдо-Теодора (S. 622), Корректор Бурхарда, гл.30,50.186-200(SS.637.642.671-673).

Мы привели этот перечень для того, чтобы показать, как система выкупа проникает в большинство латинских пенитенциалов. По взгляду этих пенитенциалов епитимия есть судебное взыскание, наказание, которое можно заменить штрафом. Не хочешь поститься, – платись кошельком. Нравственное же исправление кающейся личности отходит на задний план, – была бы соблюдена юридическая правда.

Хотя в пенитенциалах и не указывается на самосечение как замену покаянных подвигов, но и самосечение или flagelli disciplina, эта уродливая форма покаяния, – порождение того же ложного юридического взгляда на дело покаяния, которым проникнуты и все латинские пенитенциалы. Изобретателем дисциплины самосечения считают Доминика. По его учению, один год покаяния можно заменить 300 ударов при чтении 10 псалмов, а чтобы исполнить епитимию в 100 лет, следует нанести себе 15.000 ударов при произнесении целой псалтири (Опять при большом количестве скидка!). Сам Доминик настолько был специалистом этого дела, что в течение одной четыредесятницы, работая обеими руками, успевал отбыть епитимию тысячелетнюю нанося себе по 3.750 ударов в день, а всего 150.000 (Н. А. Заозерский. Номоканон Иоанна Постника, стр. 72, прим. 2).

Католический ученый Шмитц, вполне сознавая весь вред подобных покаянных правил для нравственной жизни человека (Die Bussbucher. SS. 572, 605), пытается однако защищать римские пенитенциалы в тесном смысле слова. Выкупы, говорит он, специальная принадлежность англо-саксонских и германских поместных церквей, в пенитенциалах же римской вселенской церкви находятся инструкции, которые предписывают священникам обращать тщательное внимание на личные качества кающегося и налагать соответствующие этим качествам канонические наказания, но в них нет и следа подробного изложения общих правил выкупа. Напротив, в римских пенитенциалах даже постоянно повторяется определение, что тот, кто чужие грехи возьмет на себя или будет за плату поститься вместо другого, тот должен быть исключен из церковного общения и недостоин называться христианином (Poenit. Merseburgense a, cap. 44. S. 396. Poenit. Vindobo-nense, cap. 48. S. 420). Пенитенциалы Рабана Мавра и Галтигара не упоминают о выкупах (Die Bussbucher. SS. 223, 149). Но и в римских пенитенциалах есть задатки учения о выкупе (Merseburgense а, cap. 110. S. 402), а главное – они проникнуты тем же юридическим жизнепониманием, что и пенитенциалы англо-саксонские и германские, да и эти последние ведь только в более резкой форме выразили те идеи, которые усвоены были от Рима. Наконец, римская церковь освятила юридический взгляд на смысл покаяния и на значение епитимий тем, что ввела его в свою догматику и установила соответствующую покаянную практику. По католической догматике в исповеди кающийся освобождается только от вечного наказания за грех (culpa et роena aeterna), но в удовлетворение правды Божией должен понести временное наказание на земле или в чистилище (см. Ioannes Perrone. Praelectiones theologicae, vol. VI. Tractatus De poenitentia).

Тридентский собор правилом 15 анафематствует тех, кто отрицает временное наказание за грех после того, как властью ключей снимается наказание. “Должны, постановил тот же собор, священники Господни налагать удовлетворения (satisfactones) по качеству преступлений и по способности кающихся... Пусть имеют они пред глазами, что удовлетворение, которое они налагают, служит не только к ограждению новой жизни и к исцелению слабостей, но и к изглаждению прежних грехов и наказанию за них... Этого новаторы понять не хотят, учат, что самое лучшее покаяние есть новая жизнь, так что уничтожают всякий смысл и употребление удовлетворения” (Sessio XIV. Cap. VII ad fin). Тяготеющее над грешником наказание церковная власть может сложить, пользуясь заслугами Христа и святых, причем все это – дело лишь внешнее, нравственного обновления не требуется, как не требуется его и с преступника, освобождаемого от тюремного заключения по манифесту “В Церкви есть постоянная сокровищница из заслуг Христа и святых” (Реrrone. Praelectiones theol. vol. VII. pp. 28. Sqq.). Из этого как бы банка и дают латиняне исповедникам индульгенции, спасающие их от необходимого наказания в виде строгой епитимии. Латинские пенитенциалы, считая епитимию наказанием, стоят в полном согласии с подготовленной ими ересью индульгенции, этим раком для веры и нравственности, по выражению Овербека (Бесспорные преимущества православной католической Церкви перед всеми другими христианскими исповеданиями. Христианское Чтение, 1883, Т 1, стр. 63), а в poenitentiale Civitatense это учение об индульгенциях и выражено в довольно ясной и решительной форме (cap. 147.S.704).

Нечего и говорить о том, что взгляды на епитимию и покаяние, хотя бы пенитенциалов англо-саксонских и германских, как на суд и наказание, которое можно заменить или выкупить, эти взгляды освящены практикой латинства всех веков. Отпавшее от Церкви католичество “установило между Богом и человеком баланс обязанностей и заслуг, начало прикидывать на весы грехи и молитвы, проступки и искупительные подвиги, завело переводы с одного человека на другого, узаконило обмены мнимых заслуг; словом, оно перенесло в святилище веры полный механизм банкирского дома” (А-С. Хомяков. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях – Сочинения богословские, Т.2. Прага, 1867, стр. 49). В то время как древнерусские духовники писали умилительные поучения к своим духовным детям, католики издавали “Таксы канцелярий римской Церкви”. Такие таксы издавались много раз: в Риме в 1514 г., в Кельне в 1523-м, в Париже в 1533-м, 1545-м и 1564-м, в Виртемберге в 1538-м, в Венеции в 1584-м и др. Конечно, нельзя без содрогания читать в этих католических “таксах” таких, на пример, параграфов. “Если двое оговорятся убить одного, получают прощение за 134 лиры 14 сольдо” [10]. “Желающий заблаговременно запастись прощением за всякое случайное убийство, которое он может сделать в будущем, платит 168 лир 15 сольдо”. “За убийство отца или матери, или сестры следует уплатить для прощения 17 лир 14 сольдо 6 динарий”. “Отец и мать, задушившие свое дитя по обоюдному согласию, уплачивают 26 лир 1 сольдо”. “Изувечивший клирика получает прощение за 63 лиры и 14 сольдо”.

В настоящее время католики готовы всячески открещиваться от подобных “такс” за самые тяжкие грехи. Но ведь католическая покаянная практика и доселе идет все тем же путем, проложенным в обход добродетели, подвига и нравственного совершенствования. Многие из проявлений покаяния католического в настоящее время могут служить лишь забавным зрелищем для интернациональной толпы туристов; однако верующий в папу католик и теперь еще надеется получить спасение и прощение грехов чрез индульгенции. Вот что пишет профессор В.А. Керенский, наблюдавший католическую жизнь в вечном городе. Доселе рядом с папой совершается торговля индульгенциями, совершается публично по многочисленным храмам Рима. До какой бесцеремонности доходит при этом римская курия, можно судить по следующим примерам. Посещая одну из наиболее известных в Риме церквей – Сареlla sancta sanctorum, помещающуюся недалеко от латеранского дворца, я увидел в этой капелле довольно высокую лестницу по которой лезли на коленях верующие, и около лестницы большую толпу любопытствующих туристов, смотрящих на это странное, на первый взгляд, явление. Мое недоумение однако ж разрешилось после того, как я прочитал наклеенную недалеко от лестницы следующую индульгенцию, напечатанную на латинском, итальянском, немецком и французском языках: “Папа Лев IX в 850 году и Пасхалис в 1100 г. обещают прощение грехов 9-ти лет за каждую из 28 ступеней этой лестницы, если только верующий с приникновенной головой, сокрушенным сердцем и воспоминаниями о страданиях Иисуса Христа взойдет по этой лестнице...” (С Запада. Очерки современной западно-церковной жизни. Православный Собеседник. 1912, сентябрь, стр. 420-421).

Если бы мы на основании всего сказанного теперь же произнесли решительное суждение о взаимоотношении латинских пенитенциалов и церковных епитимийных номоканонов, то мы сделали бы это преждевременно и были бы несправедливы. Дело в том, что в позднейших церковных номоканонах встречаются элементы, которые сглаживают их принципиальную противоположность латинским пенитенциалам (см. проф. А. И. Алмазов. Канонарий монаха Иоанна, стр. 144-146). Вот почему нам и должно рассмотреть и оценить эти элементы юридического понимания в церковных епитимийных номоканонах.

**V Уклонения от канонического понимания покаяния в епитимийных номоканонах**

“Представление древнерусского духовника об епитимии (следовательно, и о покаянии) значительно расходилось со взглядом на нее Церкви. Это средство духовного врачевания он считал актом юридическим, совершенно внешним” (С. Смирнов. Древнерусский духовник, стр. 81). Такое общее утверждение несомненно неверно, как это можно видеть из сказанного у нас выше о взглядах древнерусских духовников на покаяние. Однако нельзя не признать, что в некоторых номоканонах и других памятниках церковной покаянной письменности встречаются наставления, рассуждения и епитимии, возможные только при юридическом взгляде на все дело покаяния, назначение епитимий, как судебного наказания.

Так епископ Нифонт на вопрос Илии: “Оже будут душегубцы и не имут законных жен, како держати им опитемья? – не повеле, зане молоди; и паки оженятся а состареются, тоже, рече, дай опитемья” (Русская Историческая Библиотека, Т 6, столб. 59). Следовательно, епитимию можно переносить с молодости на старость. Тот же епископ в беседе с. Кириком позволял “жене мужу своему помочи терпети опитемьи или мужу жене” (Р. И. Б. Т 6, столб. 50). Печерские иноки из любви друг к другу разделяли епитимию согрешившего брата по трое или по четыре (С. Смирнов. Древнерусский духовник, стр. 82, прим. 3). В “Златой Чепи”, рукописи библиотеки Троицкой Лавры №214, говорится: “Если грех будет тяжек, то совокупятся нань два или трио и одолеют ему” (С. Смирнов. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины, стр. 157). В одном весьма распространенном по древнерусским рукописям правиле прямо предписывается: “Аще в опитемьи будет кто, достоит веси семьи говети, помогая старейшему, аще дети или братья, добро есть” (Смирнов. Материалы, стр. 68). В греческом номоканоне, изданном Котельером, есть даже такая статья (69): “Если кто возмет дар или иерей, или кто другой, чтобы совершить покаяние, и не сделает его своевременно, пусть совершает покаяние двойное” (Ecclesiae Graecae Monumenta, t. 1, pp. 80-81). Сюда же можно отнести совет “духовному чаду на три части разделити грех: первая часть премилостивого Бога, вторая часть на попа, а третья часть на кающегося” (Рукопись Волоколамской библиотеки № 560, л. 59 об. № 566, л. 103 об, и 478 об. Ягич. Starine, VI, 130). Иногда, впрочем, этот совет дополняется так: “Коли исповедник сохранит свою (часть) и потом иереи прибавит на него и вторую, третью” (Смирнов. Материалы, стр. 165). Думается, нет особенной нужды доказывать, что все подобные явления возможны лишь при внешне юридическом понимании покаяния и епитимий.

В восточных епитимийниках можно найти и характерный для латинских пенитенциалов “пост на хлебе и воде”. Профессор А.С. Павлов указал в Котельеровском номоканоне шесть раз формулу: покается на хлебе и воде (Ст. 159, 162, 168, 169, 170, 171) и четыре подобных же формулы в епитимийных правилах, изданных Питрою (Мнимые следы... Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения. Стр.707). Четыре раза встретили мы эту же формулу в епитимийниках, изданных профессором А.И. Алмазовым (Тайная исповедь. Т III, стр. 38, 147, 162) и до девяти раз в “Материалах” профессора С.И. Смирнова (стр. 53, 54, 101, 242-243).

В “правиле святых о епитимиях” по рукописному сборнику XVI века Волоколамской библиотеки №560 встречается даже такая “епитимия”: “а нос урезати им”(Алмазов. Т 111, стр. 283).

Можно найти в восточных епитимийниках и некоторые виды выкупов или замены епитимий. В правиле Халкидонского собора по Сборнику XIV-XV века Кирилла-Белозерского монастыря читаем: “Аще кто алкати не может да попоет псалмов 47; аще ли не умеет, да даст сребренице; аще ли не имать цаты, от брашна еже имать да даст” (Смирнов. Материалы, стр.243). Но особенно часто встречается позволение заменять епитимию служением литургий. В Котельеровском номоканоне читаем (стр. 323): “О всяких грехах литургии, венец небесный, прощение всех грехов и разрешение падений, надежда вечной жизни и блаженны живущие и делающие их” (Eccl. gr. Monum. t. 1. р. 128). Есть в этом номоканоне и еще несколько статей, одобряющих служение литургий для искупления греха (см. стр. 268, 279, 438; pp. 1 16, 1 18, 139). В рукописи Кормчей Румянцевского Музея № 233 есть “заповедь и уставы святых отец 300 и 18, иже в Никой” (л. 332). В этой статье, писанной польско-русским языком, читаем: “Буди ведомо... избавят от грехов 10 литургий за 4 месяца поста, за 8 месяцев поста 20 литургий, за 12 месяцев поста, т. е. за год, 30 литургий, 15 псалтирь, за псалтирь 5 сребреник, за литургию 2 динара... за 12 дней поста едина литургия, за день поста 56 “Отче наш” или 200 метаний, глаголя: “Господи, Иисусе Христе Боже наш, помилуй нас”. Псалтирь 10 за лето поста, псалтирь за 2 литургии” (Смирнов. Материалы, стр. 159). Подобные же наставления с той же самой расценкой поста и литургий встречаем в рукописном требнике XV века Софийской библиотеки № 838 (Алмазов, т. III, стр. 136), в рукописи Синодальной библиотеки № 153 (Смирнов. Материалы, стр. 31), в “Златой Чепи” XVI века библиотеки Троицкой Лавры № 214 и в Канонике XVI века той же Лавры № 365, в Серпуховском сборнике 1645 года (С. Смирнов. Материалы, стр. 157, 158, 164), в сборнике Синодальной библиотеки № 321; л. 266 об. (Горский и Невоструев. Описание славянских рукописей, 11, 3. Москва, 1862, стр. 625), в рукописи Волоколамской библиотеки № 566 л. 481 и №576 л. 260 об., в епитимийнике Григоровича (Русская Историческая Библиотека, 7. 6, столб. 44 прим.), в “Заповеди и уставе святых отец 318”, изд. Ягичем (Starine, VI, 129). Приведенный нами перечень известных нам правил о замене епитимий служением литургий показывает, что правила эти были довольно распространенны. Вместо года поста можно отслужить 30 литургий, за другой год еще 30 литургий. “Тако росчести могут с молящимися” – прибавляют некоторые памятники (рукопись Волоколамской б-ки № 576 л. 260 об. Алмазов. Т. III, стр. 136. Смирнов. Материалы, стр. 31).

Нельзя не видеть, что приведенные нами свидетельства совершенно противоречат выше нами рассмотренным принципиальным взглядам восточных и, в частности, древнерусских номоканонов на сущность покаяния как целения болящей совести.

Необходимо заметить, что не следует прежде всего переоценивать значения подобных свидетельств. Их сравнительно очень немного. Относительно, например, поста на хлебе и воде можно согласиться с профессором Суворовым, что, несмотря на приведенные профессором Павловым свидетельства, его положение, будто формула “на хлебе и воде”, говоря вообще, неизвестна восточным номоканонам, остается во всей силе. Если о западных пенитенциалах говорится, что им свойственна эта формула, то это значит, что не нужно отыскивать в них, так сказать, днем с огнем эту формулу и считать, сколько раз употреблена она, потому что на каждой странице и чуть не на каждой строкою сама собою бросается в глаза (К вопросу о западном влиянии, стр. 35. Следы западно-католического влияния, стр. 12, прим. 17). Немногие рассеянные в куче рукописей строки не меняют общего идейного духа восточных епитимийных номоканонов, по которому покаяние и епитимия – врачевство. Приведенные нами выражения с оттенком юридического понимания покаяния стоят в восточных номоканонах как что-то чуждое, откуда-то со вне навеянное.

Действительно, отчасти мы можем видеть здесь отголосок все того же латинства. Известен факт сношений болгарской церкви с Римом во второй половине IX века, когда болгары обращались к папе Николаю 1, между прочим, с просьбой прислать им руководственную книгу для наложения покаяния, и папа такую книгу прислал (Cм. Responsa ad consulta Bulgarorum. 75. Migne, Patrologiae, cursus completus, Series latina, t. 119, col. 1008). После полемики профессоров Суворова и Павлова по вопросу о западном влиянии на древнерусское право, можно считать установленным, что в глубокой древности был в сокращении переведен на славянский язык Мерзебургский пенитенциал и надписан: “Заповедь святых отец”. Открытая Гейтлером в глаголической рукописи X века на Синае, эта “Заповедь” впервые издана в 1882 г., а новое издание сделано профессором Бенешевичем в 1908 г. Эта латинского происхождения “Заповедь” вошла в древнеболгарские кормчии, из которых одна – Устюжская XIII в. – хранится в Румянцевском Музее рукопись № 230 лл. 106-108), другая – Иоасафовская – в библиотеке Московской Духовной Академии (№ 54 лл. 83-85). “Заповедь” сохраняет все типичные черты латинских пенитенциалов с их юридическим идейным содержанием. Но не мешает заметить, что переведен был именно Мерзебургский пенитенциал, т. е. лучший сравнительно с другими, менее проникнутый юридическим пониманием покаяния, а потому и не особенно резавший слух людей, о покаянии мысливших по-церковному. Так или иначе “Заповедь святых отец” несомненно влияла на состав наших славянских епитимийников, а может быть, даже и на греческие номоканоны. Профессор А.С. Павлов указывал греческие правила, соответствующие первому и второму параграфам пенитенциала, и поставил вопрос: что оригинал и что перевод. Сам Павлов оригинальным считал текст греческий (Чтения в Обществе любителей духовного просвещения, стр. 709-710), но с этим не соглашался профессор Суворов (У. вопросу о западном влиянии, стр. 78-82). Профессор Заозерский, с точки зрения древности, отдает бесспорное преимущество тексту латинскому (Номоканон Иоанна Постника, стр. 78). В славянских памятниках следы “Заповеди святых отец” более известны. 13 правил из нее внесены в известную в древнерусской письменности статью: “Заповедь святых отец ко исповедующимся сыном и дщерем” (О ней см. у Смирнова. Материалы, стр. 112. слл. 383 слл.). Отдельные правила “Заповеди” тоже встречаются в славянских епитимийниках (см. Суворов. Следы..., стр. 167, прим. 266).

Профессор Н. А. Заозерский предполагает, что эта латинская “Заповедь”, помещенная в древне-славянских кормчих, вытеснила оттуда предисловие Иоанна Схоластика к его своду в 50 титулов, а в этом предисловии ярко выражен православный взгляд на покаяние и на значение епитимий. “Ученики и апостолы Великого Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, – читаем мы в этом предисловии, – а также и Церкви Его святой архиереи и учители не полагали, что согрешивших должно подвергать истязаниям, как это предписывают гражданские законы, ибо это казалось им занятием пошлым и весьма нерадивым. К заблуждающимся и уклоняющимся от праваго пути устремлялись, как добрый пастырь, без всякаго замедления.... что было только расстроено и попорчено укрепляя и исправляя некоторыми смягчающими врачевствами и связывая разумными запрещениями и таким образом благодатию и содействием Духа болящих возвращали в первоначальное здоровое состояние” (Номоканон Иоанна Постника. Предисловие. стр. 82-83). Исчезновение из кормчей этого прекрасного предисловия сего истинным взглядом на покаяние – результат заметного и печального влияния на Русь латинства с его юридическими понятиями.

Латинское влияние на Русь несомненно и исторически. Еще в XI столетии преп. Феодосий Печерский в “слове о вере крестьянской и латинской” печалуется, что “русская земля исполнена варягов”, “что по всей земли варязи суть” и трудно уберечься от латинского зловерия, “межи тех живуще в едином месте”. Из “в прашания” Илии видно, что в XII веке носили “к варяжьскому попу дети на молитву”, и епископ Нифонт назначает за это шестинедельную епитимию, “занеже акы двоверци суть” (Русская Историческая Библиотека, Т 6, столб. 60). Разными путями латинские юридические взгляды на покаяние могли усваиваться и на Руси и проникать в епитимийные номоканоны. Когда же школьная догматика стала под влияние католичества непосредственное, тогда взгляды католические на покаяние и на епитимии появились и в богословских сочинениях, которые принизили древнерусские чистоправославные взгляды на эти предметы. Ведь Феофан Прокопович, несомненно под влиянием католических догматик, с которыми полемизирует, говорит, рассуждая о покаянии, что епитимии налагаются, хотя и не для удовлетворения Богу за грех, но все же между прочим для примера и устрашения других (Сhristianae orthodoxae Theologiae. vol. III. Lipsiae 1793. p. 702). Отсюда мнение, будто “епитимии, как наказания церковные, поражая одних грешников, вразумляют и устрашают других”, внесено в анонимную полемическую статью: “об епитимиях и так называемых индульгенциях” (Христианское Чтение. 1852, Т. 1, стр. 415). В “Напоминании священнику об обязанностях его при совершении таинства покаяния” (Епископа Платона. Кострома, 1859} – читаем такое определение епитимий: “Епитимия вообще означает понесение чего-либо скорбного и неприятного и совершение какого-либо дела для исправления жизни и заглаждения вины” (стр. 189). “Епитимия есть или вид взыскания духовного для исправления грешника или вида врачевства духовного для уврачевания язв души” (стр. 193). Определения совершенно чуждые духу Православной Церкви, православным епитимийникам. Древнерусские духовники, незнавшие епитимии как наказания, вместе с преп. Феодором Студитом говорившие о том, что епитимию должно принимать с радостью, а не как что-либо “скорбное и неприятное”, – лучше понимали покаяние, нежели епископ Платон. Но кто виноват, что не книжные древне-русские духовники лучше понимали покаяние, нежели ученый епископ XIX века? Виновато католичество, поработившее духовную школу, через которую и проникает в сознание членов Церкви, принижая у них высоту христианского идеала покаяния и низводя покаяние на уровень гражданского суда с его механическими наказаниями виновных.

Впрочем, мы не склонны все дурное в восточных епитимийных номоканонах и вообще у представителей Церкви объяснять исключительно одним католическим влиянием. Некоторый юридический оттенок в понимании покаяния мог появиться у церковных авторов и самостоятельно. Христианство есть совершенно новая жизнь. Церковь – общество надсоциальное; она живет по особым духовным благодатным, а не по гражданским юридическим законам (об этом у Л. А. Тихомирова. Личность, общество и Церковь. Москва, 1904, стр. 36 и слл.). Конечно, не все люди и не всегда способны удержаться на высоте церковного жизнепонимания. Обращаясь больше в жизни естественной с ее внешними юридическими искусственными нормами, люди настолько проникаются этим юридическим духом, что часто готовы бывают те же юридические нормы переносить и в церковную жизнь. Это печальное явление, к сожалению, самое обыкновенное. Понять сущность церковной благодатной жизни часто не могут люди даже и считающие себя просвещенными и высококультурными. Неужели же можно требовать и даже ожидать, чтобы полуграмотные духовники XII-XVI веков никогда не принижали церковных идеалов? А ведь следы юридического понимания покаяния можно наблюдать именно в номоканонах сомнительного качества, вроде Котельеровского, о котором профессор А.С. Павлов писал: “Судя по странностям, чтобы не сказать нелепостям, которые встречаются в нем довольно часто, можно догадываться, что он составлен каким-нибудь малограмотным духовником XII века, в эпоху крайнего упадка церковного законоведения в Греции” (Номоканон при Большом Требнике, стр. 26-27), – в родных ему “Зинарях”, составлявшихся в среде благочестивых, но малообразованных духовников. В древнее время почти у каждого духовника был свой “номоканун”. Происхождение этих “номоканонов” профессор Ягич описывает так: “Книголюбивый поп записывал для себя нужные места, или же то, что, он думал, ему нужно” (Starine. VI, стр. 112). Вполне понятно, что “в сборники церковных правил весьма рано проникли уставы, которые не основывались на православной науке Церкви. Церковь поэтому запрещала их, помещая между ложными книгами или апокрифами, также “худыми номоканунцами” (Straine VI, 113). Древнейший список “отреченных книг” свидетельствует: “Суть же ложная писания, яко худыи Си номоканоньци у попов по молитвенником” (В.А. Яковлев. К литературной истории древнерусских сборников. Опыт исследования “Измарагда” Одесса 1893, стр. 146 прим. 122). Из “впрашаний” Кирика видно, что Кирик – “один из сонма тех малограмотных попов, в среде которых и обращались все худые номоканунцы” (А.С. Павлов. О сочинениях, приписываемых русскому митрополиту Георгию. Православное Обозрение. 1881, Т. 1, стр. 347) – нередко вычитывает правила из таких книг, которые, по мнению православного епископа, “годяться сжечи” (Русская Историческая Библиотека. Т. 6, стлб. 44). Когда Кирик вычитывал правила, где епитимия понимается юридически, так что ее можно заменить, то Инфант таких правил не одобрял. Кирик прочитал, “како опитемьи избавляют 10 литургии за 4 месяца, а 20 за 8, а 30 за лето”. Инфант резонно заметил: “и что си написано, царь бы али инии богатии согрешающе даяли за ся служити, а сами не трудяче ни мало. Неугодно” (Русская Историческая Библиотека. Т 6, стлб. 44). В довольно распространенном “правиле” читаем вопрос: “ее глаголют неции и рассчитают на лето, 10 служб за 4 месяца, а поститься и покланяться не заповедают, и от мяс и млека и от питья не бранят, а 30 служб за год чтут”. На этот вопрос дан такой ответ: “ее отинудь, зло есть: то князь бы или богатый согреша много давали бы на урочные службы, а сами ся не трудя, ни оста зла и неправды, тако быша и во ересь вошли, послушая учители злых, чреву работа, а не Богу. Иже бо тако учат, то лестьцы суть и блазните ли, а не учители. Им же кто телом согрешил, тем и да потрудится” (Смирнов. Материалы, стр. 73). Из “заповеди святых отец” в древнерусских епитимийниках, может быть, наибольшим распространением пользовалось правило, запрещающее пост по найму: “Аще кто возьмет мзду, хотя зань поститися, толика же за ся постится, а еже взял раздати нищим; аще ли не даст нищим за то осужден будет, яко чужи грехи вземлет и нелепо есть; да не именуется раб Христов” (Рукопись Волоколамской библиотеки №566, л.125 об. С. Смирнов. Материалы, стр. 52).

Следы юридического понимания покаяния и епитимий следует отмечать с исторической точки зрения, но нельзя о восточных епитимийных номоканонах судить по “худым номоканонцам”, которые осуждала сама Церковь; этих номоканонцев можно и не принимать во внимание при характеристике принципиальных взглядов на смысл покаяния по сознанию людей церковных. Церковная психология покаяния все время оставалась тою, как определили ее основа положительные канонические епитимийники. Духовники “потаковники” или корыстолюбцы и в Церкви извращали истинное понимание покаяния, приближая его к латинскому, но Православная Церковь никогда не принижала своего высокого и чистого учения о покаянии. Константинопольский патриарх Иеремия писал протестантским богословам, что “Церковь Православная признает только те епитимии, которые возлагаются служителями ее, как лекарства. Если же они употребляются не так, как предписали употреблять и сами употребляли их вначале отцы, для уврачевания только греха, в таком случае и мы их отвергаем, тогда и мы признаем их тщетными и бесчестными и утверждаем, что такими, бесспорно, и должно их признавать” (Христианское чтение. 1842, Т. 1. стр.243-244).

Всякая попытка подчеркнуть на почве православия юридический и дисциплинарный характер покаяния должна быть признана неудачной. Профессор Н.А. Заозерский пишет: “С одной стороны, епитимия есть несомненно дисциплинарное наказание – прямое последствие греха. Грех удаляет человека от Бога: как же может согрешивший тяжким грехом приступить к общению с Богом в таинстве причащения? Нет греха больше как недостойнее причащение св. Таин. Посему каждая епитимия ее запрещение на какое-либо время причащения св. Тайн... Удержание или запрещение причащения было прямо лишением права – наказанием” (Номоканон Иоанна Постника, стр. 61). Прежде всего, в этих рассуждениях есть некоторое противоречие. Об епитимии говорится, что она есть и дисциплинарное наказание, и прямое последствие греха. Совместимы ли эти понятия? Бывает ли дисциплинарное взыскание прямым последствием проступка. Из шалости школьника еще ничуть не вытекает, что он должен стоять в углу или остаться “без обеда”. Из воровства или убийства тоже никакие получается тюремного заключения. Епитимия же есть именно прямое, а не искусственное, как все дисциплинарные взыскания, последствие греха. Затем, можно ли епитимию назвать лишением права? Наказание есть именно лишение права. Преступник, хотя и совершил преступление, все же имеет право пользоваться свободою, но его, по искусственно созданным законам, насильно лишают этого права. Совсем другое при покаянии. Согрешивший, теряет право, а его насильно этого права не лишают. Если человек сам не может чем-нибудь пользоваться, то это лишение нельзя назвать наказанием. Разница между епитимией и наказанием именно та, что епитимия есть прямое последствие греха, а дисциплинарное взыскание – последствие непременно искусственное. Церковь выше юридической условности и искусственности. Кроме того, трудно в одном понятии епитимий объединить и наказание, и врачевство. Наказание не врачует. Вот почему лучшее отвергать за епитимией значение дисциплинарного взыскания, тем более что нигде в церковных канонических правилах и вообще в епитимийной литературе епитимия дисциплинарного характера не имеет. Привнесение же юридического дисциплинарного элемента в учение о покаянии может приводить к совершенно странным последствиям.

Католичество юридическое представление покаяния внесло в свою догматику и практику. В Православной Церкви грешат юридическим пониманием покаяния отдельные лица. Церковь же пребывает свята и непорочна. В католичестве грешит все общество и только отдельные лица возвышаются над церковными заблуждениями.

В Православной Церкви покаяние – врачебница, из которой люди выходят со светлым, озаренным надеждой, лицом, потому что в руках они несут лекарства для уврачевания их тяжелых и гнетущих совесть греховных недугов. В католичестве покаяние – судилище, из которого обвиненные и приговоренные к тяжелым наказаниям преступники выходят мрачные и подавленные беспощадностью правосудия. Хорошо еще, что от наказания можно откупиться; иначе нет надежды на спасение, потому что вполне удовлетворить разгневанного Господина невозможно. Такая существенная разница в психологии покаяния церковного и католического весьма характерна вообще для религиозной психологии члена Церкви и члена католического общества. Св. Григорий Богослов знает три типа религиозно-нравственной жизни: рабов, наемников и сыновей. “Если ты раб, пишет св. отец, бойся побоев. Если наемник, одно имей в виду: получить. Если стоишь выше раба и наемника, даже сын, – стыдись Бога, как Отца; делай добро, потому что хорошо повиноваться отцу. Хотя бы ничего не надеялся ты получить, – угодить Отцу само по себе награда” (Слово на св. Крещение. Творения, Т 3. стр. 283). Католичество с его понятием о покаянии не дает человеку подняться выше первой ступени – рабства, где он боится побоев, а Церковь возводит своего члена на ступень сына, где он сознает себя не трепещущим рабом и не мечтающим о заработной плате наемником, а именно сыном Небесного Отца.

Наши западники так часто говорят, что в Западной Европе были университеты еще тогда, когда на месте старейшего русского университета рыскали дикие звери. На это мы можем сказать. Пусть так! Но когда в Западной Европе ученые теологи принижали и извращали понятие о христианской жизни и нравственности, это понятие было чисто и высоко у наших едва бредущих по псалтири духовников, и это потому, что они жили в Церкви, отступив от которой Западная Европа потеряла просвещающую всякого человека благодать Божественного Духа. Без Церкви нет пользы ни в культурном прогрессе, ни в накоплении знаний, ни в усовершенствовании форм политического и общественного строя. Церковь – столп и утверждение истины, а вне ее одно земное мудрование, часто враждующее против мысли Божественной.

Печатается по изданию: “Доцент Императорской Московской Духовной Академии Иеродиакон Иларион. “Покаяние в Церкви и покаяние в католичестве”. Москва. Печатня А.И. Снегиревой.1913г.”

 **Примечания**

[1] Полное собрание сочинений, т. II, изд. 2. СПб., 1911,стр. 200-201.

[2] Проф. Н. А. Заозерский. Номоканон Иоанна Постника в его редакциях грузинской, греческой и славянской. М., 1902, стр. 64. Срвн. проф. А.И. Алмазова: Канонарий монаха Иоанна, стр. 141-143. Записки Императорского Новороссийского Университета. 1907, т. 109.

[3] Проф. Заозерский. Номоканон Иоанна Постника, стр. 19. Впрочем, в том или другом смысле подлинность номоканона, его принадлежность известному константинопольскому патриарху утверждает проф. А.С. Павлов. Номоканон при Большом Требнике. Одесса, 1872. Стр. 19-26 и подробнее во втором изд. М., 1897. Стр. 32-40 и приложение стр. 455-491. Также в статье: Мнимые следы католического влияния в древнейших памятниках юго-славянского и русского церковного права. Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1891. Т. 2, стр. 726-740. То же и проф. А.И. Алмазов. Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви. Т. 1. Одесса, 1894. Стр. 72-77.

[4] Номоканон. Стр. 75-77. см. еще Н.С. Суворов. К вопросу о западном влиянии на древнерусское право. Ярославль, 1893, стр. 113. Мigne. Раtrоlоgiае сursus соmрletus, sеr. gr. t. 88, соl. 1926. Горчаков. К истории епитимийных номоканонов Православной Церкви. СПб., 1874. Стр. 74. Алмазов. Тайная исповедь. Т. III, стр. 3, 21, 105, 107, 109.

[5] У Павлова. Мнимые следы... Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения. 1891. Т. 2, стр. 728-729. У Суворова. К вопросу о западном влиянии. Стр. 114.

[6] Мнимые следы... Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения. 1891. Т. 2, стр. 723-729. Здесь проф. Павлов буквально повторяет то, что писал раньше академику М.И. Броссе. Замечание о грузинском номоканоне. Записки Императорской Академии Наук. 1874. Т. 25, 1, стр. 34-35.

[7] Следы западно-католического церковного права в памятниках древнерусского права. Ярославль, 1888. Стр. 92.

[8] Латинские пенитенциалы цитируем по изданию Dr. F. W. Н. Wаssеrschleben. Die Bussordnungen der abendlanischen Kirche. Halle 1851. К этому изданию относятся страницы, поставляемые после параграфов отдельных пенитенциалов.

[9] А. Шостьин. Превосходство исповеди православной пред исповедью иезуитски-католической. “Вера и Разум”. 1887. Т. 1, стр.470.

[10] Сведения о католических "таксах" можно найти в Сборнике статей прот. Д. Ф. Касицына. Москва, 1902. Стр. 125-135, 141-158, 186-191, 196-206.