

Доклад прочитан на международной научной конференции КРФО «Церковь и секуляризм: христианизация и секуляризм (к 1700-летию Миланского эдикта)», проходившей 22-23 сентября 2013 года в Киеве

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

Затем я привел примеры совершения трёх таинств – крещения, брака и покаяния из современной пастырской практики, явно не соответствующих, а то и прямо противоречащих подлинному святоотеческому богословию, которое их обосновывает. Попытавшись раскрыть их истинный богословский смысл, я надеялся восстановить исконное их пастырское измерение для столь нуждающегося в нём современного человека. В нижеследующем изложении постараюсь следовать тому же методу.

* * *

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

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

Я имею в виду связь между исповедью и причастием. Всем нам известно, что древняя

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

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

Хочу сразу же уточнить, что этот монашеский вклад сам по себе был замечательно ценным – пустыня расцвела и стала просторной лабораторией духовной терапии, неисчерпаемым источником психосоматического анализа, основанного на солидной почве патристической антропологии и живом опыте «невидимой брани» отцов подвижников! Вместе с тем – как не спросить себя, в какой степени простой перенос или скорее глобальная трансплантация приёмов и правил, специфически разработанных и проверенных теми и для тех, кто «оставил мир сей», в совсем иную среду тех, которые не от мира, – но спасаются в мире, то есть в приходскую среду? В какой степени, повторяю, такие переносы или трансплантации принципиально оправданы и практически жизнеспособны?

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

Чтобы показать тревожность ситуации и степень отхода от истинной церковной нормы, ради краткости напомним только о двух правилах – 9-ом «Апостольском» (начало IV века)

и 2-ом Антиохийского Собора (341 г.): «Всех верных, входящих в Церковь и Писания слушающих, но не пребывающих на молитве и святом причащении, как производящих бесчестие в Церкви, подобает отлучать от церковного общения». И еще: «Все входящие в Церковь и слушающие Писания, но по некоторому уклонению от порядка не участвующие в молитве с народом или отвращающиеся от причащения Святой Евхаристии, да будут отлучены от Церкви дотолы, как исповедуются, окажут плоды покаяния и будут просить прощения, и таким образом возмогут получить оное». Ясно, что в этих правилах нет и тени «юридизма», но что их следует понимать как свидетельства той «феноменологии жизни во Христе», каковой является и вся совокупность «канонического предания Церкви». Два приведенных канона просто лишней раз подтверждают, что регулярное причащение на всякой евхаристии (которая тогда служилась не ежедневно, а по воскресеньям и во дни мучеников) связано с

царским священством

каждого верующего и никак не ограничивается одним только клиром. Относительно причащения, приготовления к нему и его частоты нет никакой принципиальной разницы между священнослужителями трёх степеней священства и членами царственного священства, ибо клир не рукополагается для того, чтобы причащаться

вместо

верных, но для того, чтобы служить и причащаться

вместе

с ними...

Поскольку нет онтологического различия между крещеными – вступившими в клир или нет – их приготовление к причащению должно быть *grosso modo* одинаковым. Вспомним, что на Востоке в греческих и арабских патриархатах нет обязательной связи между исповедью и причастием. У нас слишком многие думают – под латинским влиянием – что священник не обязан исповедываться перед каждой евхаристией, потому что таинство священства освобождает его от такого рода исключительно «мирянских» обязанностей. Такое объяснение неверно. Истинная причина совсем другая: обычай, что священнослужитель не исповедует перед каждой литургией

продолжает,

но только для клира,

древнюю традицию

- что с началом «литургии верных», после закрытия дверей храма, уход с евхаристического собрания был немислим потому, что для всех оставшихся после синаксиса следовало «общение – кинония» в молитве и причащение святой Евхаристии – древняя традиция, увы уже давно лишившаяся всякого значения для мирян...

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

неожиданных неблагоприятий – также не всегда обязательна.

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

* * *

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

Можно сказать, что в таких условиях происходит редукция исповеди «ad minimum», поскольку покаяние больше не состоит в

узнавании и осознании

своих грехов – то есть в поставлении диагноза с соответствующим назначением лечения (терапии-епитимьи), хотя бы гомеопатического, – но все таинство сводится к простому перечислению недостатков, ошибок и так сказать неизбежных нарушений, потому что нет и намека на попытку различения внутренних причин этих нарушений. При таком подходе всё ударение ставится на «власть» священника разрешать грехи соответственно латинской формуле «аз властью Его мне данную прощаю и разрешаю ты» (то есть «

ego

te

absolvo

»). Но самое страшное в том, что это разрешение считается, следуя пресловутым принципам схоластики, действующим «

ex
opere
operatum

» – то есть действительным и действующим само по себе, независимо от всякого лечения и всякой терапии, а значит и

независимо от реального состояния в первую очередь души кающегося, но, смею добавить, и состояни души принимающего исповедь священнослужителя.

Ясно, что только при таком извращенном понимании могла возникнуть

абсурдная

практика прочтения над грешником одной только разрешительной молитвы без исповеди...

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

Во втором случае мы, с одной стороны, имеем дело с тенденцией принимать исповедь за консультацию у психотерапевта, которая появилась изначально в протестантских конгрегациях. Но совсем недавно даже католический богослов мог написать, что «в современной исповеди бытовавший ранее юридический подход заменен парapsихотерапевтическим лечением»... Как будто в наших приходах такая замена менее распространена, хотя... В любом случае тема «исповедь и психотерапия» является отдельным сюжетом, который несомненно заслуживал бы отдельной конференции. Пока напомним, что, хотя часто и говорят, что отцы пустынники были удивительно осведомленными предшественниками современного психоанализа, нужно все же подчеркнуть, что предпосылки их «метода» совершенно иные. К примеру, ограничимся цитатой из Зигмунда Фрейда. Вот как он, доживший до почтенного возраста 71 года, воспринимает феномен религии, написав в «Die Zukunft einer Illusion» (Вена, 1927 г.): «Религия – не что иное, как универсальный навязчивый невроз человечества. Как и у ребенка, он происходит от Эдипова комплекса, от отношений ребенка с отцом... Можно предвидеть, что отход от религии произойдет с фатальной неизбежностью процесса взросления и что мы в настоящее время как раз и находимся в этой фазе эволюции»... Не желая вдаваться сейчас в подробную оценку области, в которой большинство из нас просто недостаточно компетентны, я только скажу, что во время исповеди мы не должны поддаваться искушению «игры в психотерапевта», даже если наши прихожане часто хотели бы нас к этому склонить...

Другая сторона этой протестантствующей тенденции обнаруживается, когда исповедь принимает форму светской беседы. С представителями старой русской интеллигенции

это могло звучать так: «Знаете, батюшка, Бог всегда был проблемой для меня...». Согласно распространенному в этой среде убеждению, в таких случаях искомое облегчение должно прийти от разрешения более или менее метафизических дилемм типа «проклятых вечных вопросов»: «С юных лет я непрестанно задаю себе вопрос о страдании невинных...».

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

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

* * *

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

Все, кто могли следить за потрясающим возрождением церковной жизни в первые годы после Тысячелетия Крещения Руси, знают, что массовое открытие храмов породило одну из главных проблем, вставших тогда перед Церковью – рукоположения лиц, пастырски благонамеренных, но богословски мало подготовленных... Точно так же, как у нас на Западе, ахиллесовой пятой современного пастырства является душепопечение, понятое не как **харизма различения духов**, но как **власть** разрешать и управлять,

якобы автоматически присущая священству

независимо от возраста, качеств и опыта пастыря.

То, что сегодня любой священник вынужден исполнять роль духовника – а то и старца, – с первых шагов своего служения, представляет не только серьезный риск для него и его паствы, но слишком часто приводит к подрыву доверия к таинству и тем самым к Церкви.

В России реакция не заставила себя ждать – и последовала на высшем уровне. В своем выступлении на ежегодном собрании клира Московской епархии в декабре 1998 года Святейший Патриарх Алексий обратился с недвусмысленным предупреждением к – цитирую – «младостарцам», которые, «как правило, непременным и единственным условием спасения объявляют полнейшее подчинение себе тех, кто прибегает к их руководству, превращая их в неких роботов, не могущих без благословения такого "старца" совершить любое дело, каким бы незначительным оно ни было. Человек, таким образом, лишается той благодатной свободы, которая ему дарована Богом. <...> Отдельные же современные "старцы" – а вернее их будет называть "младостарцами" –не обладая духовным рассуждением, налагают на воцерковляющихся *неудобоносимые бремена* (Лк. 11⁴⁶)

) <...> необоснованно применяя к мирянам, по большей части духовно еще не окрепшим, формы духовного руководства, уместные только в монашестве».

[1]

Через несколько дней Священный Синод Русской Православной Церкви на своем заседании от 28 декабря 1998 года под председательством Патриарха принял специальное определение, посвященное «участившимся в последнее время случаям злоупотребления некоторыми пастырями в вверенной им от Бога властью вязать и решить» (Мф. 18¹⁸). После общего описания тревожного положения, вызванного злоупотреблениями властью некоторыми священниками, следует их перечень с комментарием, в подробности которого у нас нет времени вдаваться. Замечательно то, что это синодальное определение кончается советом Преподобного Симеона Нового Богослова одному из своих учеников о том, как должны строиться отношения между духовным чадом и духовником: «Молитвами и слезами умоли Бога послать тебе бесстрастного и святого руководителя. Также и сам исследуй Божественные Писания, особенно же практические сочинения Святых Отцов, чтобы, сравнивая с ними то, чему учит тебя учитель и предстоятель, ты смог видеть это, как в зеркале, и сопоставлять, и согласное с Божественными Писаниями принимать внутрь и удерживать в мысли, а ложное и чуждое выявлять и отбрасывать, чтобы не прельститься. Ибо знай, что много в эти дни стало прельстителей и лжеучителей».

[2]

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

что означает слово «младостарец», Владыка Антоний отвечает: «Конечно, речь не идет о том, чтобы различать между молодыми и старыми безумцами. Речь идет здесь о том, чтобы по возможности оценить духовную зрелость человека, его способность быть руководителем верующего. <...> Ибо само рукоположение не дает священнику право или возможность руководить другими людьми. Оно не прибавляет ему ни ума, ни учености, ни опытности, ни духовного возраста. Оно дает ему страшное право стоять перед Престолом Божиим там, где только Христос имеет право стоять...».[3]

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

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

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

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

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

Славянский требник содержит перед седьмой главой «о исповедании» особое Предисловие и сказание «о еже како подобает быти духовнику». Кроме различных указаний увещательного характера, в этом предисловии в конце читаем: «Аще кто без повелительных грамоты местного епископа дерзнет приимати помышления и исповеди: сицевый правильно казнь приемлет, яко преступник божественных правил, и да не не точию себе погуби, но и елицы у него исповедашася, не исповедали суть...». Но ни один священник русской Церкви вот уже несколько столетий никогда не видал этих грамот от епископа и ни один епископ у нас таковых полномочий духовенству исповедывать не выдавал. Иное дело на Востоке. Греческий «Евхологий» содержит особый чин «Последование, егда творит архиерей духовника». [4] Этот чин явно принадлежит к категории хиротесий и содержит следующее:

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

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

Архиерей по прочтении Евангелия заключает чин такой формулой: «Наша Мерность, Благодатию Всесвятаго и Началосовершительнаго Духа, проручествует тя благоговейнейшаго (имярек) духовника во служение духовнаго отчества, во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, аминь». [5]

На Востоке и в Древней Руси только таким образом рукопроизведенные в особое служение «духовнаго отчества» иереи и могли совершать исповедование приходящих к ним. В заключение своих рассуждений о древнерусском духовнике отец Киприан подчеркивает: «Что древняя русская практика не отличалась от греческой и что в старину в Московской Руси существовали особо от архиерея поставленные духовники, как это и требуется требником и как это сохранилось до днесь на Востоке, явствует из старинных рукописных потребников». [6]

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

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

Хочется верить, что в недалеком будущем вслед за архипастырским обращением Святейшего Патриарха и специальным определением Священного Синода соборный разум нашей Церкви снова обратит внимание на этот жгучий вопрос и что найдутся ответственные и просвещенные иерархи, пекущиеся о благе вверенного им словесного стада, готовые взяться за постепенное восстановление мудрой практики особого «поставления в духовника» – чина, совершаемого правящим архиереем над священником, обладающим даром духоносного пастырства, – традиции, общепринятой в старину на Руси и по сей день практикуемой на православном Востоке.

[1] «О духовничестве». Клин. 2000 г., сс. 9-10.

[2] Там же, сс. 32-33.

[3] Там же, с. 63.

[4] Проф. архимандрит Киприан. *Православное пастырское служение*. Париж, 1957 г., сс. 137-140.

[5] *Там же.*

[6] *Там же.*