

Э. Ю. Канаева

<https://orcid.org/0000-0001-8909-8371>

✉ kanaeva.elga@gmail.com

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный
университет (Россия, Москва)

Конструирование сакраментального авторитета: «власть вязать и решить» как предмет согласования между византийской церковной иерархией, монашеством и государством (XI–XII вв.)

Аннотация. В статье исследуется ситуация роста внимания к практикам исповеди, сложившаяся в Византии на рубеже X–XI вв. и продлившаяся до конца XII в. Целью статьи является выявление особенностей высказываний представителей средневизантийской канонической мысли и обнаружение способов (концептов, категорий, иерархических систем), при помощи которых они встраивали феномен тайной исповеди в сложную систему взаимоотношений в византийском социуме, а также оценка их органичности современному им дискурсу. Статья состоит из двух разделов, посвященных ситуациям XI и XII вв. соответственно, и в каждом из них сначала описываются позиции основных авторов периода, а затем производится их анализ и историческая контекстуализация. В первом разделе сравниваются исторические нарративы развития института исповеди, выстраиваемые тремя авторами: прп. Симеоном Новым Богословом, патриархом Антиохийским Иоанном IV Окситом, экс-хартофилаксом Никифором. Оказывается, что все стороны видят ситуацию сходным образом, хотя и расходятся в ее оценке. К этому добавляется сюжет о разном восприятии сторонами результатов переговоров между делегацией афонских монахов и патриархом Николаем III Грамматиком. Наложение этих сюжетов на исторический контекст позволяет сделать вывод о совпадении интересов государственной и церковной власти в отношении упорядочивания практик исповеди. Это описание служит контекстом для последующей оценки взглядов авторов XII в. Во втором разделе описывается и исследуется феномен значительного роста вхождений понятия «власть» (*έξουσία*) в тексты, содержащие размыщения об исповеди. Анализируются позиции ключевых церковных правоведов XII в.: Алексея Аристина, Иоанна Зонары, Феодора Вальсамона и Анонима, автора неизданного комментария на Номоканон, содержащегося в рукописи *Sinaiticus 1117*. Реконструируются их представления о том, как «власть вязать и решить» возникает, существует и передается в Церкви. Соотнесение этих представлений с дискуссиями XI столетия позволяют утверждать, что хотя модель Вальсамона была наиболее детализированной, она же оказы

ется одновременно и наименее органичной взглядам своего времени, что предопределило ее судьбу. В заключении простраивается связь с последующим поздневизантийским периодом, в который были частично восприняты, а частично оставлены представления предыдущего времени.

Ключевые слова: исповедь, покаяние, духовный авторитет, экклезиология, каноническое право, Никифор Хартофилакс, Феодор Вальсамон, Иоанн Зонара, пастырская власть

Благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 23-78-01109). Организация выполнения проекта — Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет.

Для цитирования: Канаева Э. Ю. Конструирование сакраментального авторитета: «власть вязать и решить» как предмет согласования между византийской церковной иерархией, монашеством и государством (XI–XII вв.) // Шаги/Steps. Т. 11. № 4. 2025. С. 63–85. EDN: DYQZMU.

Поступило 4 февраля 2025 г.; принято 30 октября 2025 г.

Shagi / Steps. Vol. 11. No. 4. 2025
Articles

E. Iu. Kanaeva

<https://orcid.org/0000-0001-8909-8371>

✉ kanaeva.elga@gmail.com

St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities
(Russia, Moscow)

SHAPING SACRAMENTAL AUTHORITY: ‘THE POWER TO BIND AND LOOSE’ AS A SUBJECT OF DISCUSSION BETWEEN THE BYZANTINE CHURCH HIERARCHY, MONASTICISM, AND THE STATE (11TH–12TH CENTURIES)

Abstract. The paper examines the situation of growing attention to the practices of confession, which took place at the turn of the 10th–11th centuries and which lasted until the end of the 12th century. The purpose of the article is to identify the features of the statements by representatives of the Middle Byzantine canonical thought and discover methods (concepts, categories, hierarchical systems) by which they integrated the phenomenon of secret confession into a complex system of relationships in Byzantine society, and to evaluate their compatibility with the discourse of the time.

The article consists of two parts which trace the situation during the 11th and 12th centuries, respectively. Each of these is further divided into two sections: in the first one the positions of the main authors of the period are described, while in the second they are analyzed and provided with historical contextualization. Part One compares historical narratives concerning the development of the institution of confession developed by three authors: St. Symeon the New Theologian, Patriarch John IV the Oxite of Antioch, and ex-chartophylax Nicephorus. It turns out that all three see the situation in a similar way, although they differ in their evaluation of it. The juxtaposition of these stories and their historical context allows us to conclude that the interests of the state and church authorities coincided on the issue of regulating confessional practices. This part serves as context for the subsequent assessment of the views of 12th-century authors. Part Two of the article describes and examines the phenomenon of a significant increase of the occurrence of the concept of “power” (έξουσία) in texts containing reflections on confession. The positions of key 12th-century church canonists are analyzed: Alexius Aristinus, John Zonaras, Theodore Balsamon, and Anonymous, the author of an unpublished commentary on Nomocanon contained in the Codex Sinaiticus 1117. Their ideas about how the “power to bind and loose” arises, exists, and is transmitted in the Church are reconstructed. The correlation of these ideas with the discussions of the 11th century allows us to assert that although Balsamon’s model was the most detailed, it also turned out to be the least organic to the views of its time, which predetermined its fate. In conclusion, a connection is made with the subsequent late Byzantine period, in which the ideas of the previous time were partly adopted and partly abandoned.

Keywords: confession, penitence, spiritual authority, ecclesiology, canon law, Nicephorus Chartophylax, pastoral authority, Theodore Balsamon, John Zonaras

Acknowledgments. The research was supported by Russian Science Foundation (project no. 23-78-01109). Project implementation Institution — St. Tikhon’s Orthodox University for the Humanities.

To cite this article: Kanaeva, E. Iu. (2025). Shaping sacramental authority: ‘The power to bind and loose’ as a subject of discussion between the Byzantine Church hierarchy, monasticism, and the state (11th–12th centuries). *Shagi / Steps*, 11(4), 63–85. EDN: DYQZMU. (In Russian).

Received February 4, 2025; accepted October 30, 2025

Введение

Славным переходом от поздней античности к Средневековью религиозное мировоззрение и практики становятся факторами, все более влияющими на социокультурный портрет византийского общества [Браун 2024: 187–208]. Покаяние как стержневое понятие и путь христианской жизни (см. Мф 4:17: «кайтесь!»¹ — базовый призыв к каждому человеку) является для исследователя одной из точек входа в сложную структуру представлений и отношений, составляющих церковное и, шире, гражданское сообщество того времени.

Практики исповеди представляют собой относительно компактный феномен, взгляд разных авторов на который позволяет реконструировать их экклезиологические представления, и в частности взгляды на вопрос о природе авторитета и иерархии власти в Церкви. Размышления о том, каким требованиям должно соответствовать лицо, принимающее исповедь, фиксируются на протяжении всей истории христианства². Период XI–XII вв. особенно выделяется в этой истории. Во-первых, в это время фиксируется заметный рост числа вхождений термина «власть» (*έξουσία*) в контексты, связанные с обсуждением вопросов исповеди и покаяния [Канаева 2022: 39–41]³. Во-вторых, на рубеже I и II тысячелетий эти размышления оформляются в поиск ответа на вопрос: «Возможно ли исповедовать грехи некоторым монахам, не имеющим священства?» (*εἰ ἄρα ἐνδέχεται εἰς μονάζοντας τινὰς ἔξαγγέλλειν τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν ἱερωσύνην μὴ ἔχοντας* [Turner 2009: 26]). На протяжении XI в. острота этого вопроса стремительно нарастает: помимо прп. Симеона Нового Богослова и его адресата, в этой постановке он беспокоит патриарха Антиохийского Иоанна Оксита, ученого монаха и канониста Никона Черногорца, великого хартофилакса Петра и его адресата, константинопольского патриарха Николая III Грамматика⁴.

В этой статье мы попытаемся понять, как отвечали на этот вопрос представители средневизантийской канонической мысли: толкователи корпуса церковного права, хартофилаксы, патриархи, к которым обращались за канонической экспертизой. Нас будет в меньшей степени интересовать

¹ Презентный императив *μετανοεῖτε*, употребленный в этом месте Священного Писания, представляется важным передавать именно несовершенным видом русско-го повелительного наклонения, чтобы отразить содержащуюся в нем идею протяженности, непрерывности процесса покаяния.

² Эта история достаточно подробно описана для первого тысячелетия. Ключевые пункты библиографии: [Holl 1898; Суворов 1906а; 1906б; Смирнов 2003; Barringer 1979]. О развитии вопроса во втором тысячелетии некоторые данные приводят авторы вышеуказанных сочинений; заметный вес имеет также статья [Krausmüller 2016].

³ Со времени, когда было написано данное исследование, мы обнаружили еще один важный текст первого тысячелетия, в котором развивается тема «власти вязать и решить», это Житие сщмч. Дионисия Ареопагита (после VI в.) (PG (4), cols. 669–684). Тем не менее общее соотношение текстов остается почти прежним.

⁴ Никон Черногорец затрагивает эту тему в [Hannick et al. 2014: 396]. Ссылки на конкретные тексты других авторов будут даны ниже, когда они будут привлекаться к рассмотрению.

сам ответ (который, как правило, вполне предсказуем), чем стоящие за ним представления авторов об устройстве отношений в Церкви, которые могут быть выявлены при анализе их способа аргументации, контекста высказывания, оснований рассуждения и категориального аппарата.

Гипотеза настоящего исследования состоит в том, что этот «властный» дискурс производился и развивался в основном византийскими канонистами, пытавшимися теоретически определить и упорядочить на практике такой многогранный феномен религиозной жизни Византии, как практики исповедания грехов, причем не все эти попытки были в равной мере органичны породившей их ситуации, и различие в подходах авторов определило их дальнейший успех или неуспех.

Проблема практики: кому можно принимать исповедь

По причинам, которые должны стать предметом отдельного исследования, существовавшая в Византии практика исповеди людям, обладавшим духовным авторитетом, вне зависимости от наличия или отсутствия у них священного сана [Krausmüller 2016: 767; Канаева 2024: 32–50], в конце X — XI в. начинает ставиться под вопрос. Стоит отметить, что запрос на разъяснения в большинстве случаев исходит «снизу»: от мирян, монахов или низшего клира, а не становится предметом самостоятельной рефлексии византийских церковных правоведов.

Прп. Симеон Новый Богослов в ответ на вопрос неизвестного адресата составляет свое знаменитое «Послание об исповеди». Этот памятник не является каноническим текстом, однако здесь важно суммировать его содержание, поскольку именно в нем выражена одна из основных позиций, с которыми полемизировали канонисты.

Что позволено нам исповедоваться монаху, не имеющему священства, найдешь это происходящим со всеми с тех пор, как одежда и обличье [монашеские] были дарованы от Бога наследию Его и монахи получили свое имя <...>. Прежде же [монахов] одни лишь архиереи по преемству от божественных апостолов получали власть вязать и решить, но по прошествии времени и когда архиереи стали негодными, это страшное поручение перешло к священникам, имеющим непорочную жизнь и удостоенным божественной благодати. Когда же и они, священники вместе с архиереями, смешались с прочим народом и уподобились ему, и когда многие, как и ныне, подпали [под действие] духов заблуждения и суетного пустословия и погибли, оно было передано, как сказано, избранному народу Божию — я говорю о монахах; оно не было отнято от священников и архиереев, но они сами сделали себя чуждыми ему [Turner 2009: 46, 48].

Здесь Симеон свидетельствует о практике исповеди монахам как о существующей реальности и предлагает некоторый исторический нарратив, обосновывающий ее возникновение. Помимо исторического, у него есть и богословское обоснование: «...дар Духа перешел на монахов, и благо-

даря знамениям и чудесам стало очевидно, что делами [своими] они вступили на [путь] жизни апостольской» [Turner 2009: 54]. То есть монашествующие приняли дар Духа не просто как замещающие истинных Его носителей, но и будучи сами преемниками апостолов и в этом смысле достойными Его сами по себе. Две главные характеристики лица, достойно принимающего исповедь: он друг Христов, могущий ходатайствовать за грешника, и умелый врач, способный подобрать лекарства для каждого приходящего. Таковой по праву приемлет «власть вязать и решить» (*ἔξουσίαν τοῦ δεσμεύειν καὶ λύειν*) — словосочетание, крайне редкое для монашеской литературы. Богословское обоснование для взглядов Симеона на авторитет в Церкви было разработано и сформулировано его учеником Никитой Стифатом в сочинении «Об иерархии». В отличие от автора Ареопагитик, законодателя византийской мысли по этому вопросу, Никита причисляет монашество к низшей ступени иерархических, а не к высшей ступени мирских чинов. Более того, перемещение вверх по иерархической лестнице, как пишет Никита, возможно без рукоположения, в силу особой личной духовной одаренности [Purpura 2018: 79–103; Nicetas Stethatos 1961: 338–344].

Похожей исторической логики придерживается и титулярный патриарх Антиохийский Иоанн Оксит, сам бывший монах (патр. 1088–1100). С его точки зрения, процесс передачи монашествующим принятия исповеди и отпущения грехов был запущен событиями иконоборчества, и вот уже 400 лет⁵ это положение вещей справедливо признается всеми как должное [Gautier 1975: 80–81; Krausmüller 2016: 756].

Из канонического ответа Максиму экс-хартофилакса Никифора (в должности великого хартофилакса находился ок. 1082–1094) мы узнаём, что древние канонические разряды кающихся (плачущих, слушающих, припадающих, купностоящих) фактически вышли из употребления. Он пишет:

... точный смысл канонов сейчас не действует нигде, или очень редко, поскольку, как я думаю, втайне, и по уголкам, и монахами совершается исповедь и накладываются епитимии за грехи, а не публично, и в церкви, и перед архиереями, как это было раньше. Ведь именно так каждому из согрешивших назначался соответствующий разряд и положение [Бенешевич 1906: 520–521].

Примерно в это же время Никифор отвечает и на письмо монаха и отшельника Феодосия, о личности которого ничего больше не известно [Gautier 1969: 165]. Феодосий задает Никифору недошедшие до нас вопросы, одним из которых, по всей видимости, был вопрос о том, можно ли ему принимать исповедь и воссоединять кающихся с Церковью. Никифор заранее предупреждает своего адресата о том, что принятие реше-

⁵ Цифра в 400 лет получена очень приблизительным округлением от времени воцарения Льва Исавра (716/717) до времени написания трактата (1084/1092) [Gautier 1975: 80–81].

ний — дело епископов, и если Феодосию нужен практический ответ, то ему следует обратиться за ним к епископу Коринфскому. Никифор же готов дать ответ только теоретический на основании канонических источников [Gautier 1969, fr. 170.1–15]. Его ответ таков:

Монахи, которые, не будучи священниками, принимают исповедь и кающихся связывают или разрешают, должны знать, что они действуют неканонично. Ведь святые отцы даже священникам не позволяют примирять кающихся без повеления местного епископа, как это определяют 6-е и 42-е правила Карфагенского собора. В наши же дни не понимаю как, но это установление пренебрегается, однако мы говорим о том, что написано [*Ibid.*, fr. 170.20–26].

По всей видимости, ответ не удовлетворил Феодосия, потому что в одном из следующих писем Никифор высказывается более развернуто. Он предлагает свое видение истории исповеди: «власть вязать и решить» была изначально дана епископам, но потом обычай исповедоваться им был оставлен. Никифор не знает причины этого, но предполагает, что сами епископы отступили перед этой ответственностью и теми заботами, которые были связаны с общением с множеством народа. Поэтому они передали это служение власть монахам, но не всем, а только самым искусным в деле врачевания.

Если же кто помимо опытности и умения обладает еще и священством, то следует предпочесть его, поскольку он может примирить и восстановить и может принести большую пользу просящему и нуждающемуся в лечении. Но я думаю также, что тот, кто живет благочестиво и осмотрительно, не должен быть пренебрегаем для такого служения в случае опасности для жизни [Gautier 1969: 182]⁶.

Последняя фраза дает основания предполагать, что, по мнению Никифора, в случае смертельной опасности исповедь может принять и благочестивый мирянин.

Таким образом, все три автора (Симеон, Иоанн, Никифор) сходятся в том, что используют как устойчивое словосочетание «власть вязать и решить» в отношении тайной исповеди; подходят к этому феномену исторически, выделяя этапы в его развитии; считают, что изначально «власть вязать и решить» была дана епископам как преемникам апостолов; затем перешла к монахам, что произошло очень давно (от начала монашества по Симеону, от начала иконоборчества по Иоанну и во времена слишком отдаленные, чтобы истинные причины этого события могли быть понятны

⁶ Εἰ δέ τις μετὰ τοῦ ἐμπείρου καὶ ὥφελίμου καὶ τὴν ἱερωσύνην ἔχει, τούτῳ μᾶλλον προσέρχεσθαι δεῖ ὡς δυναμένῳ καὶ καταλάξαι καὶ διορθώσασθαι καὶ μεγάλην ἐπενεγκεῖν τῷ δεομένῳ τὴν ὥφελειαν καὶ τῷ προσερχομένῳ τὴν θεράπειαν. Οἶμαι δὲ ὡς οὐδὲ ὁ εὐλαβῶς καὶ πεφυλαγμένως ζῶν ἐν καιρῷ περιστατικῷ τῆς τουαύτης ἀπόβλητος τάξεως.

Никифору); сейчас эта практика исповеди монахам имеет повсеместное распространение.

Различно отношение этих авторов к описанной ими ситуации: если Симеон и Иоанн всячески приветствуют практику исповеди монахам и считают закономерным ход исторического процесса, то церковный правовед считает необходимым заявить, что эта практика противна канонам. Тем не менее нельзя сказать, что он радикально осуждает ее, скорее считает терпимым положением вещей в ситуации, когда действительным духовным опытом и умением оказывать духовную врачебную помощь обладают монахи вне зависимости от наличия у них сана. Священный сан в его изложении оказывается очень важной, но все-таки дополнительной опцией при поиске духовного врача. Не имея окончательного отношения к этому вопросу, он предупреждает своего адресата, монаха Феодосия, о рисках, связанных с отпущением грехов и назначением духовного лечения. Он просит его молиться Богу о даре различения и чаще советоваться со своим архиереем [Gautier 1969: 174, 176].

Вопрос о том, можно ли монахам без сана принимать исповедь, в это же время ставится не только отдельными авторами, но и организованным монашеским сообществом. Афонский протоиерей Иоанн Тарханиот направляет в Константинополь делегацию монахов с тем, чтобы задать в числе прочих и этот вопрос патриарху Николаю Грамматику [Cozma 2017: 263–264]. Сложная история текстов, транслирующих результат этих переговоров, очерчена Дирком Краусмюллером. Сохранился письменный ответ Николая Иоанну Тарханиоту, а также описание хода очной встречи монахов с патриархом в присутствии императора, составленное самим Тарханиотом.

Помимо этих текстов, сохранился канонический ответ Николая по той же проблематике, адресованный неизвестному митрополиту Зитуния (современная Ламия, Греция). Последний не вполне ясен для толкования: «Исповедь предпочтительно выслушивают местные архиереи; затем, с их согласия, также те от священников и монахов, которые намного превосходят других по опыту, знаниям и пониманию» [Papagianne, Troianos 1989: 234–250]. Следует ли это понимать расширительно: «либо священников, либо монахов», или ограничительно: «одновременно священников и монахов»?

Напротив, в письменном ответе афонитам Николай выражается предельно ясно:

Вопрос 16. Следует ли принимать помыслы тем, кто не имеет священства?

Ответ. В общем случае мы говорим, что принимать помыслы принадлежит тем, кто принял от благодати Духа власть вязать и решить. То есть главным образом архиереям и иероятам по повелению архиереев, из тех, что наиболее точны и сведущи в различии помыслов. Ведь исповедь совершается ради отпущения.

Но если кто-то не может его дать, то и исповедь ему теряет всякий смысл... [Бенешевич 1904: 47]⁷.

Не меньшей ясностью, хотя и противоположным смыслом, обладает и запись устных переговоров:

Наконец спросил и я патриарха так: «владыко святый, есть некоторые из иереев, у которых нет дара различения и которые принимают людские помыслы, а есть и некоторые из неосвященных, которые приносят большую пользу душам. Что повелит святость твоя по этому поводу?» И сказал патриарх: «Те, кто принимают людские помыслы, как ты сказал, и выслушивают исповеди, находятся в чине искусственных врачей, которые умеют применять подходящие лекарства к различным болезням. И если есть иерей неопытный, а другой, хотя и не иерей, но имеющий знание и умеющий различать помыслы и сведущий в канонах, то по справедливости следует последнему принимать помыслы и выносить канонические суждения» [Meyer 1894: 170].

Если соглашаться с Краусмюллером [Krausmüller 2016: 760–761], что первый источник отражает взгляды патриарха Николая, а второй — монашеского сообщества, этот случай свидетельствует о том, что взгляды на то, зачем совершаются исповедь и кто обладает необходимым авторитетом для ее совершения, в XI в. существенно разнились в разных слоях византийского общества.

Еще один важный вопрос, который волнует византийских христиан в это время, — как следует относиться к так называемому Канонарию Иоанна Постника, документу изначально монашеского происхождения, который предназначался в помощь монастырским духовникам. В частности, он определял размер и тип епитимий для каждого прегрешения, и эти указания фактически не учитывали официального законодательства на этот счет. Его первые изводы восходят к IX в., а к XI в. он уже распространился по всей империи.

Можно было бы предположить, что представители канонической традиции будут возражать против использования этого памятника, однако в реальности дело обстоит не так. Хартофилакс Никифор рекомендует его своему адресату, указывая на то, что возможность изменять сроки и тип епитимий заложена в самом каноническом праве (74-й канон Василия Великого) [Gautier 1969: 176, 178]. О распространенности этого памятника свидетельствует и Николай Грамматик, хотя с его точки зрения область его применимости должна быть несколько ограничена [Анашкин 2013: 106]. Впрочем, в другой версии этого канона Николай свидетельствует о побочных эффектах применения Канонария и призывает к осторожности [Cozma 2017: 274, 269–271]. Вальсамон, комментируя этот ответ Николая через столетие, подтверждает, что, как и раньше, «большинство

⁷ Цитируется Cod. Vindobon. hist. gr. 7. Fol. 204.

монахов, принимающих людские помыслы, определяют им покаянный канон при помощи этого Канонария» [Σύνταγμα 4: 426].

Церковный и государственный курс на упорядочивание ситуации

Некоторые наблюдения, сделанные в конце предыдущего раздела, созвучны с выводами, предложенными Дирком Краусмюллером в его статье об исповеди в XI–XII вв. [Krausmüller 2016]. Для него они служили базисом, чтобы дальше на основании ряда монастырских типиконов исследовать монашескую точку зрения на этот вопрос. Причина, по которой нам пришлось повторить их здесь, такова, что в этой статье мы планируем сделать ряд шагов по второму, пока не пройденному пути: реконструировать позицию канонистов XII в.

Если анализировать Регесты Константинопольского патриархата с VIII по XII в., мы обнаружим полное отсутствие регулирующих определений, связанных с практиками совершения исповеди, вплоть до патриаршества Николая III Грамматика (1084–1111). Напротив, Николай III, Лука Хрисоверг, Михаил III Анхиал и Феодосий I, патриархи XII в., отмечены в регистре большим или меньшим количеством суждений по этому вопросу⁸. Такой повышенный интерес к проблематике исповеди фиксируется до самого конца XII в., и затем интенсивность вхождений существенно угасает, хотя и не исчезает окончательно.

Совпадение этого периода популярности исповедальной проблематики и связывания с ней «властной» лексики с комниновским периодом истории Византии (1081–1204) не может быть совершенно случайным. Церковная политика Алексея Комнина (1081–1118) и его преемников была означена ростом централизации в Церкви, возвышением роли патриархии в решении церковных вопросов по всей империи, особым значением функции великого хартофилакса в церковном управлении. Это согласуется с характеристикой, которую дает правлению первого Комнина Майкл Ангольд: «“Порядок” — ключевое понятие во всей его церковной политике. Его заботой было установление ясной системы власти» [Angold 1995: 69].

Не последним инструментом для упорядочивания церковной жизни императоры Комнины избрали и актуализацию церковного права. Перед встречей афонской делегации с императором и патриархом, на которой обсуждался вопрос исповеди, Алексей подарил гостям список Номоканона XIV титулов [Meyer 1894: 170]. Это может означать то, что император давал понять монашескому миру, что новый приоритет императорской политики — приведение церковной жизни к нормам законности и подчинение ее иерархическому авторитету. Его же новелла 1107 г. запускает процесс актуализации и выправления этого памятника [Бенешевич 1905:

⁸ См.: [Grumel 1989]. Николай: Reg. 967 (п. 428), 977 (п. 434–440), 980 (п. 440–443), 990 (п. 447–448); Лука: Reg. 1103 (п. 535); Михаил: 1169 (п. 562); Феодосий: Reg. 1159 (п. 575).

110]. Преемники Алексея Иоанн и Мануил заказывают церковным эрудитам комментарии на канонические сборники.

При этом важно отметить, что в отличие от Вальсамона, который будет разрабатывать вопрос об исповеди в следующем столетии и который работал по государственному заказу, патриарх Николай Грамматик был фигурой самостоятельной, не всегда и не во всем согласной с церковной политикой императора Алексея [Angold 1995: 49–50]. Необходимость упорядочить представления об авторитете и власти в Церкви была осознаваема и ею самой: как мы видели ранее, вопрос начинает ставиться в ней еще до воцарения Алексея, а в его правление происходит «снизу» и из самых разных кругов: отдельных монахов и провинциальных епископов, организованных групп монахов.

Однако ответы, которые давались на этот вопрос в различных слоях византийского религиозного общества, противоречили друг другу и создавали заметную социальную напряженность. Носителями представлений об апостольском достоинстве и авторитете, воспринятым благочестивыми монахами, становились не очень удобные для церковной и государственной власти люди: прп. Симеон находился в остром конфликте с властями своего времени, патриарх Иоанн Оксит позволял себе резко критиковать политику императора в отношении монастырей [Gautier 1975: 77–80]. Оба этих противостояния были следствием высоких представлений антагонистов о природе и роли авторитета монашествующих в Церкви. Упорядочивание и преобразование этих представлений, таким образом, было в интересах как церковной, так и государственной власти своего времени.

«Власть вязать и решить»: как и что говорят об исповеди в XII в.

В корпусе канонического права до времени Фотия термин «власть» (*έξουσία*) в отношении исповеди, насколько нам известно, используется единожды: в 102-м правиле Трулльского собора [*Σύνταγμα 2: 549*]⁹. Это правило предоставляет обладающему «властью вязать и решить» право корректировать канонические епитимии в приложении к каждому конкретному кающемуся.

В корпусе толкований, составленных Аристином, Зонаром и Вальсамоном в XII в., в исповедальном контексте «власть» упоминается уже в комментариях на десять канонов: Анк. 5, Анк. 12, Неок. 14, Карф. 52, Карф. 7, Вас. Вел. 74, Вас. Вел. 84, Вас. Вел. 85, Гр. Нис. 5, Трул. 102.

⁹ Несмотря на значительное отношение к рассматриваемой теме, мы вынуждены исключить из рассмотрения группу правил под названием «правила свт. Никифора Исповедника», поскольку современное состояние исследований их датировки и авторства пока не дает возможности поместить их в исторический контекст, а то, что они не упоминаются основными канонистами XII в., делает их нерелевантными для настоящего исследования, а их атрибуцию — крайне сомнительной. Тем не менее тот факт, что старшие рукописи, содержащие этот памятник, восходят к XII в., а часть текстов сложилась уже к XI в., дополнительно свидетельствуют о росте интереса к исповедальной проблематике в рассматриваемый период [Troiānos 2017: 165–166].

Еще в толковании на ряд правил (Ап. 39, Ап. 52, Карф. 6, Гр. Нис. 6, VII ВС 14)¹⁰ используются более мягкие формулировки, например: δύναται δέχεσθαι λογισμούς (может принимать помыслы) (Вас. Вел. 74), ἀφ' ἐαυτῶν πράττειν (действовать своими полномочиями) (Ап. 39). Вообще же если посмотреть, как используется термин «власть» в корпусе толкований и отбросить все вхождения, касающиеся власти императора и светских чиновников, то из оставшихся контекстов получится приблизительно такое соотношение: 27% — исповедальные, 22% — общие, по 17% составляют геоэклезиологический и имущественный контексты, еще чуть больше 8% относятся к судебным полномочиям епископа и столько же к совершению хиротоний. То есть во всем корпусе комментариев понятие «власть» применяется к исповеди больше, чем к любым другим церковным вопросам.

Интересно, что у Вальсамона рассуждения об исповеди могут отталкиваться от канонов, которые напрямую ее не упоминают. Например, комментируя лаконичный 14-й канон Неокесарийского собора «Хорепископы же хотя и представляют образ семидесяти, но как сослужители совершают Приношение, пользуясь честью ради их попечения о нищих», Вальсамон приходит к следующему выводу:

Итак, заметь и из настоящего правила, что священники не могут принимать помыслов и отпускать грехов, если это не будет дозволено им от епископа [Σύνταγμα 3: 93] (рус. пер.: [Правила 2011b: 102]).

Его логика при этом вполне прозрачна: только епископы являются преемниками двенадцати апостолов и «прияли благодать Святого Духа, чтобы вязать и решить», поэтому все низшие церковные чины действуют только как представители епископа и только по его прямому поручению. Толкуя тот же канон, Аристин совсем не говорит об исповеди, а Зонара приводит цитату из Ин 20:22–23 об отпущении грехов, чтобы обосновать особое положение епископов, но тему исповеди далее не развивает [Σύνταγμа 3: 92] (рус. пер.: [Правила 2011b: 100–101]).

Похожим образом толкуется и 14-й канон VII Вселенского собора, о запрете читать или петь с амвона в церкви без хиротесии. Зонара и Аристин толкуют прямой смысл канона, тогда как Вальсамон, пересказывая современные ему дискуссии о роли игумена в монастыре как врача и руководителя вверенных ему душ, завершает свое рассуждение так:

¹⁰ Здесь и далее применяются следующие сокращения: Анк. = правила Анкирского собора; Неок. = правила Неокесарийского собора; Карф. = правила Карфагенских соборов; Вас. Вел. = правила свт. Василия Великого; Гр. Нис. = правила свт. Григория Нисского; Ап. = правила святых Апостолов; VII ВС = правила Седьмого Вселенского собора; Трул. = правила Трулльского собора. После сокращения следует цифра, указывающая на номер правила по изданию в Афинской синтагме [Σύνταγμа 2; 3; 4]. Русский текст приводится по переводу Московского общества любителей духовного просвещения, переизданном репринтно в 2000 и 2011 гг. [Правила 2000; 2011a; 2011b].

...как они (игумены. — Э. К.) не принимают исповеди и не производят чтецов, так не совершают ничего подобного и монахи и игумены, не имеющие священства, потому что они и не способны принять от епископа дозволение на что-нибудь такое [Σύνταγμа 2: 618–619] (рус. пер.: [Правила 2011а: 700]).

Помимо комментариев Аристина, Зонары и Вальсамона до нас дошел комментированный корпус канонического права, выполненный анонимным автором в конце XII в. Спирос Троянос называет рукопись *Sinaiticus* 1117 крупнейшим открытием в каноническом праве за последние годы, дает очень высокую оценку эрудиции и мастерству составителя комментария [Troianos 2017: 297–299]. Это заставило нас обратиться к тексту и включить его в сравнительный анализ. Комментируя каноны исповедальной проблематики, Аноним часто, хотя и не всегда дословно, цитирует или пересказывает размышления Вальсамона и Зонары. Однако интересна манера, в которой он сокращает текст Вальсамона.

Например, рассмотрим комментарий на 74-е правило Василия Великого [Σύνταγμа 4: 235–238] (рус. пер.: [Правила 2000: 354–357]). Вот ключевой отрывок из него:

...тот, кому по Божию человеколюбию доверено вязать и решить, не будет достоин осуждения, если, видя крайнее раскаяние согрешившего, проявит большее человеколюбие и уменьшит время епитимии.

Смысл толкования у всех четырех канонистов общий, но формулируют они его каждый по-своему. Аристин, как и сам свт. Василий, дает описательную формулировку, ничего не говоря о епископах:

...тот, кому вверено от Бога связывать и разрешать <...> не будет достоин осуждения.

Зонара ясно указывает на архиерея как объект приложения этого канона:

Исчислив различные сроки епитимий за различные грехи, Василий Великий предоставил, наконец, все дело архиереям. Ибо им именно вверено от Бога связывать и разрешать.

Вальсамон идет дальше и развивает эту мысль еще глубже:

...святой говорит, что местный архиерей, которому, подобно верховному из апостолов Петру, вверены от Бога ключи царствия небесного, и который принял власть разрешать и связывать <...> должен сократить срок епитимий.

Аноним, приводя дословно и полностью комментарии Зонары и Вальсамона, выпускает именно этот оборот: про апостола Петра, ключи от Царствия Небесного и власть разрешать и связывать [*Sinaiticus* 1117. Fol. 187¹].

В том же направлении Аноним сокращает толкование Вальсамона на 7-е правило Карфагенского собора. Из двух вхождений словосочетания

«власть вязать и решить» он удерживает только одно, от которого было трудно отказаться синтаксически [Sinaiticus 1117. Fol. 127^v]. Редактируя его комментарий на 102-й канон Трулльского собора, Аноним полностью избавляется от отрывка, содержащего выражение «власть вязать и решить» и рассуждение вокруг него, изначально присутствующие у Вальсамона [Ibid.: Fol. 102^r].

Обратимся к анализу содержания этих комментариев. В целом и Зонара, и Вальсамон, и Аноним демонстрируют безальтернативное связывание исповеди, «власти вязать и решить» и епископского достоинства. Аристин иногда уклончив относительно последней связки, но в других случаях тоже выражается прямо: ср. 52 Ап. и 5 Анк. [Σύνταγμα 2: 70; Σύνταγμα 3: 93]. Н. С. Суворов указывает здесь на некоторое новаторство Вальсамона, который жестко связывает с тайной исповедью («принятием помыслов») древние каноны, область применения которых исторически ограничивалась публичным покаянием [Суворов 1906б: 165–166], однако в менее ярких формулировках такой подход свойственен и Зонаре (см., например, Карф. 7 [Σύνταγμа 3: 314]). Аноним в этом отношении следует скорее Зонаре и, комментируя 6 Карф., опускает проблемное выражение Вальсамона, ориентируясь в большей степени на толкование Зонары [Sinaiticus 1117. Fol. 127^r].

Хорепископы, священники, диаконы и монахи исключены из этой власти и могут принимать исповедь только по поручению епископа:

Пресвитерам и диаконам, состоящим под властью местного епископа, не позволено делать что-либо самим по себе, например, подвергать епитимии и отлучать кого и когда хотят, или разрешать отлучение, или уменьшать или продолжать; ибо это принадлежит архиерейской власти. И если не получат дозволение от епископа, ничего подобного делать им не дозволяется (Зонара, 39 Ап. [Σύνταγμа 2: 54]; рус. пер.: [Правила 2000: 87]).

И иные монахи, принимающие помыслы, если не будет им от архиерея позволено принимать помыслы, не имеют власти ни вязать, ни решить; ибо Христос дал сию власть священным апостолам; а образ апостолов суть архиереи (Зонара, 7 Карф. [Σύνταγμа 3: 314]; рус. пер.: [Правила 2011б: 390]).

Из последнего отрывка, как кажется, следует, что Зонара допускал возможность нерукоположенным монахам по поручению епископов принимать исповедь. В любом случае, по Зонаре единственным действительным носителем «власти вязать и решить» является только архиерей как унаследовавший ее от апостолов.

Позиция Вальсамона по этому вопросу богаче. Из его толкований можно реконструировать выстраиваемую им вертикаль власти. Не во всех случаях конкретное решение архиерея действует «со властью», выше епископа стоит Синод, который может аннулировать его решение, поскольку является более полномочным носителем Святого Духа. В толковании на 74 Вас.

Вел. он сообщает о том, что Синод при патриархе Луке Хрисоверге пересмотрел оправдательное решение, принятое епархиальным архиереем:

...синод, рассмотрев, по присущему ему божественному озарению от Всесвятого Духа, истинный смысл правил, снова подвергнул воина несокрушимым узам канонических епитимий, а архиерея наказал умеренным отлучением от священнослужения, сказав, что хотя архиереям и дозволяется увеличивать и уменьшать канонические епитимии, но связывать паутинными нитями то, что должно быть связано тройными канатами, не дано [Σύνταγμα 4: 237] (рус. пер.: [Правила 2000: 356]).

Ниже Синода находится архиерей, который получает эту власть во время хиротонии:

...хиротония архиереев и помазание царей изглаждают соделанные прежде хиротонии и помазания грехи, каковы бы они ни были. Ибо потому епископы имеют и власть отпускать грехи, что слышат при хиротонии: «елика свяжете на земли, будут связана на небеси, и елика разрешите на земли, будут разрешена на небесех». А рукоположение священников и других посвященных лиц изглаживает малые грехи, например пополнование ко греху, и ложь, и другие подобные, не подвергающие извержению; но не изглаждает блудодеяния. Почему священники и не могут отпускать грехов (Анк. 12 [Σύνταγμα 3: 45]; рус. пер.: [Правила 2011б: 36])¹¹.

¹¹ Самый древний известный нам чин хиротонии из тех, что имели хождение в Константинополе, содержится в Евхологии Барберини и не включает в себя отсылки к этому евангельскому тексту [Велковска, Паренти 2011: 377–379]. Без существенных изменений этот же чин вошел в современный греческий архиерейский чиновник [Аρχιερατικό 2004: 131–141]. Чин, приводимый Гоаром, также не содержит смысла, к которому апеллирует Вальсамон [Goar 1730: 250–251]. Проф. А. А. Дмитриевский проанализировал 162 рукописи различных евхологиев и обнаружил в них 14 нетипичных молитв, связанных с наречением, интронизацией и хиротонией епископа. Из них только одна (*Sinaiticus* 974) содержит прошение о даровании хиротонисуемому « власти и благодати разрешать то, что должно быть разрешено, и связывать то, что должно быть связано». Рукопись датируется началом XVI в. [Дмитриевский 1901: 694–695].

Эта ситуация заставляет нас предположить, что либо в Константинополе в XII в. действовал какой-то особый чин хиротонии, угасший в последующее время, с акцентом на «власть вязать и решить» архиерея, либо Вальсамон отсылает к какому-то редкому современному ему чину. Первое было бы само по себе очень интересно и могло бы свидетельствовать о временной тенденции роста осознания в это время церковной иерархией своей властной позиции. Второе ставит под вопрос устойчивость и основательность той традиции, на которую опирается канонист, и заставляет заподозрить тенденциозность в его подходе. В обоих случаях оказывается, что драматический рост внимания церковной иерархии к своей власти в отношении исповеди ограничен либо периодом, либо личностью.

Также позволим себе предположить, что поиск следов того чина архиерейской хиротонии, к которому отсылает Вальсамон, может быть более продуктивным в антиохийской традиции. С одной стороны, сам канонист иногда отсылает к антиохийским реалиям (см., например: 52 Ап. [Σύνταγμα 2: 70]), с другой стороны, тексты именно этого происхождения в древности чаще прочих упоминают о «власти вязать» епископа [Канаева 2022: 39–41].

Еще ниже находится священнослужитель в должности хартофилакса, который является распорядителем этой власти по поручению епископа и может делегировать ее простым священнослужителям, однако не как простой распорядитель, но в силу причастности Св. Духа по должности [Суворов 1906b: 115–116]¹². Те, в свою очередь, представляют собой конечную ступень в этой цепочке: не являясь сами носителями власти, они могут осуществлять ее по поручению. Вальсамон защищает право белых священников принимать исповедь в силу их священства и поручения епископов, одновременно сообщая, что это право находится в пренебрежении:

А чтобы не все священники принимали помыслы людские, но только монахи — священники, — это не справедливо, и думаю, что это преимущество приобретено ими вследствие способности их к соблюдению тайны, и потому весьма неохотно, позволю даже сказать — нигде никто не открывает своих помыслов епископу, или священнику если он не есть монах; и это для епископов и священников есть блаженнейшее, а для монахов — самое опасное; ибо достойным, говорит, и тем, которые подобны апостолу Петру, должны быть даны ключи царства небесного; и больше не пишу (Карф. 6 [Σύνταγμα 3: 312]; рус. пер.: [Правила 2011b: 389]; см. также Ап. 52).

Напротив, непосвященные монахи категорически исключены из этой власти (см. Карф. 6). От епископа к священнику « власть » передается только посредством поручения епископа. В этой связи Вальсамон пересказывает устное суждение своего современника патриарха Михаила III Анхиала (не сохранилось в Регестах) о том, что священник, принявший исповедь без такого повеления, должен быть извержен из сана (Карф. 7)¹³.

Заключение

Очевидно, Вальсамона сильно волновала проблема власти в Церкви, одним из проявлений которой был вопрос об исповеди. Он высказывает свои соображения по поводу и без повода, нередко эмоционально. Парамоксально, но его теория, которую можно условно охарактеризовать как «функционально-управленческая», т. е. по сути бюрократическая, наи-

¹² См. сочинение Вальсамона «Μελέτη χάρον τῶν δύο ὄφρικών, τού δέ χαρτοφύλακος καὶ τοῦ πρωτεήδοχου» [Σύνταγμα 4: 535–536]. Относящееся к делу место в переводе Суворова: «...дает патриарх хартофилаксу и ключи царства небесного, подобно тому как Господь дал их своему другу и ученику Петру. Ибо как Господь Петру, так и великий архиерей хартофилаксу говорит: если что разрешишь на земле, будет разрешено на небесах, и что свяжешь на земле, будет связано на небесах. И что в особенности чудно — не только сам хартофилакс получает щедрый дар столь великой власти, но и те, которые от него получают этот дар. Ибо он предоставляет иереям и монахам власть выслушивать помышления людей и разрывать рукописания грехов, что Всесявящим Духом дано только епископам» [Суворов 1906b: 115–116].

¹³ См. описание похожего случая, обнаруженногоСуворовым [1906a: 80–82].

более сложная и проработанная, оказывается достаточно уязвимой даже в рамках дискуссий, которые вели его современники.

Во-первых, сакраментальный принцип, который Вальсамон по видимости декларирует как основание своей теории, в действительности таковым не является. Даже выдающийся сакральный статус епископа, который он с необходимостью приобретает вследствие хиротонии, все же не делает его полновластным в отношении «связывания и развязывания»: здесь он ограничен сверху Синодом.

Далее, если архиерейская хиротония настолько существенно отличается от иерейской, что священники оказываются полностью исключенными из власти вязать и решить (настолько, что их даже следует извергать из сана в случае посягательств на это), то почему епископ не может поручить принятие исповеди любому лицу, даже если оно не обладает священным саном? Стойность этой структуры серьезно нарушается также введением в нее фигуры великого хартофилакса. Эта должность обеспечивалась практически исключительно диаконами штата храма Св. Софии Константинопольской, таким диаконом был и сам Феодор Вальсамон на момент составления своего комментария на номоканон. Хартофилакс, таким образом, в силу своей функции по уровню обладания «властью вязать и решить» занимает место между архиереем и иереем, хотя сам уступает последнему в сакральном отношении. Получается, некоторые диаконы оказываются выше всех иереев в отношении «вяжущей» власти, так что не только обладают ей сами, но и способны передавать другим?¹⁴ При этом функционально-управленческие основания, лежащие в основе взглядов Вальсамона на исповедь, соответствуют взглядам государственной власти его времени на распределение власти в Церкви. Диаконат Св. Софии императором Алексеем Комнином была дана значительная роль в церковном управлении, зачастую конкурировавшая с властью епископов. Ко времени императора Мануила, современника Вальсамона, противоречия между этими партиями значительно обострились, что одновременно усложняло и упрощало императорам задачу упорядочивания византийской церковной структуры в соответствии со своими взглядами [Angold 1995: 55–60, 90–100].

Во-вторых, теория Вальсамона не дает ответ на основной вопрос церковной практики, который ставили Никифору Хартофилаксу, Николаю Грамматику и на который указывает он сам. Если тайная исповедь развивалась как реакция на потребность кающихся в духовном врачевании, а не как дисциплинарный институт [Суворов 1906б: 114–115], то не является ли главным требованием к принимающему ее лицу его духовная опытность, а не особый статус? И с интеграцией ее в дисциплинарную структуру Церкви не перестает ли она решать свою основную задачу — оказывать людям духовное врачевание? Здесь сталкиваются два типа авторитета: тот, который Й. М. Бехеньский называет эпистемным, т. е.

¹⁴ О тенденциозности Вальсамона в отношении привилегий патриаршего хартофилакса и других недостатках его труда, связанных с личными интересами и цезарепапистскими взглядами, см.: [Нарбеков 1899: 134–148].

авторитет знающего, и тот, который он же называет деонтическим, т. е. авторитет назначенного [Bocheński 1974: 49–57]. Все рассмотренные нами авторы XI в. сходятся в том, что ключевой характеристикой для принимающего исповедь должно быть обладание им даром различения помыслов. Канонисты этого и более позднего времени Никифор, Николай и Вальсамон предлагают дополнительное наполнение эпистемного авторитета: истинным врачом может быть тот, кто владеет знанием канонов. Однако такой подход оказывается проблемным в силу существования и распространенности Канонария Иоанна Постника и 74-го правила Василия Великого, которые, по сути, позволяют исповедующему самому решать, какая епитимия должна быть в каком случае назначена, и оставаться при этом в правовом поле. О том, что древние канонические епитимии уже и так вышли из употребления, свидетельствует сам Никифор. В этом смысле ключевой характеристикой для признания за исповедующим эпистемного авторитета оказывается все тот же дар различения, который не может быть получен через простое изучение корпуса канонического права, а должен быть связан с некоторой духовной опытностью кандидата.

Более осторожный подход Зонары («сакрально-прагматический») менее проблематичен: безальтернативно связывая «власть вязать и решить» с архиерейским саном, он, как кажется, не препятствует епископу передавать эту власть по поручению любым достойным лицам. А обсуждая фигуру священника в качестве этой кандидатуры, он высказывает именно эпистемное опасение:

...требуется тщательное рассуждение, чтобы узнать, от души ли и достаточно ли покаялся согрешивший, для чего пресвитер, может быть, не будет достаточен (Карф. 6 [Σύνταγμα 3: 312]; рус. пер.: [Правила 2011б: 387]).

Аноним, который чаще следует Вальсамону, чем Зонаре, в то же время гораздо более умерен и менее проблематичен. Подход Зонары и Анонима оказался в большем соответствии как с идеями авторов предшествующего столетия, так и с практиками исповеди, развивавшимися в I тысячелетие. Кроме того, он гораздо лучше отвечал общественному запросу на духовный авторитет в Церкви. Это позволило ему стать нормативным для византийской теории и практики исповеди.

Вальсамону было крайне важно защитить право белого священника принимать исповедь по поручению епископа наряду с иеромонахом. Однако по указанным выше причинам основания, которые он положил в основу своего проекта, были недостаточно прочны¹⁵. Как при своей жизни

¹⁵ Н. С. Суворов так характеризует двойственность его позиции: «...ultima ratio всех комментаторских ухищрений Вальсамона: не то важно, что священники, а не епископы, разрешают кающихся, а то, что некоторые разрешают, не получая на то разрешения и поручения со стороны епископа: исповедь и тайное покаяние приравнены к публичному покаянию канонов IV в. и, следовательно, включены в круг отправлений церковного суда» [Суворов 1906б: 167–168].

он сталкивался с полным непониманием этой идеи со стороны окружающих, так и после его смерти она не нашла горячей поддержки у церковных деятелей, размышлявших об исповеди. По крайней мере все сохранившиеся архиерейские грамоты (в том числе типовые формуляры [Beihammer 2007: 199]) на принятие исповеди относятся к иеромонахам, а не к белым священникам. А Иоасаф Эфесский в XV в. прямо свидетельствует, что эта практика запрещена решением патриарха Константинопольского [Алмазов 1903: 23–24].

Заслугой канонической мысли XII столетия, безусловно, стало закрепление риторики власти в отношении тайной исповеди, но скорее по образцу Зонары и Анонима из *Sinatiticus* 1117, чем Вальсамона. Хотя и такое закрепление не было тотальным: в 1350 г., после очередного подъема авторитета монашества, патриарх Каллист, издавая декрет о должности духовников Константинополя, будет использовать риторику «служения» (*διακονία*) вместо риторики «власти». Идеалом духовника для него станет фигура, сочетающая в себе ответ как на запрос церковного управления на упорядочивание практики исповеди, так и на запрос простых верующих на духовное врачевание: фигура иеромонаха, молитвенника и подвижника, получившего санкцию на духовничество от епископа, что может быть оценено как развитие и закрепление взглядов Иоанна Зонары [Cupane et al. 2001: 56–62].

Источники

- Алмазов 1903 — Алмазов А. И. Канонические ответы Иоасафа, митрополита Ефесского (Малоизвестный памятник права Греческой церкви XV в.): Текст и пер. с предварит. очерком и примеч. Одесса: «Экономическая» тип., 1903.
- Бенешевич 1904 — Бенешевич В. Н. Сведения о греческих рукописях канонического содержания в библиотеках монастырей Ватопеда и Лавры св. Афанасия на Афоне. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1904.
- Бенешевич 1905 — Бенешевич В. Н. Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII века до 883 г. СПб.: Тип. Ф. Вайсберга и П. Гершунина, 1905.
- Бенешевич 1906 — Бенешевич В. Ответы хартофилакса Никифора на вопросы монаха Максима // Византийский временник. Т. 12. Вып. 1–4. 1906. С. 518–524.
- Велковска, Паренти 2011 — Евхологий Барберини гр. 336 / Изд., примеч., предисл. Е. Велковской, С. Паренти; Пер. с итал. С. Голованова. Омск: Голованов, 2011.
- Дмитриевский 1901 — Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. 2: Ευχολόγια. Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1901.
- Нарбеков 1899 — Нарбеков В. Номоканон константинопольского патриарха Фотия с толкованием Вальсамона. Ч. 1: Историко-каноническое исследование. Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1899.
- Правила 2000 — Правила Святых Апостол и святых отец с толкованиями. Репр. изд. М.: Паломник; Сибирская благозвонница, 2000.
- Правила 2011а — Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями. Репр. изд. М.: Сибирская благозвонница, 2011.

Правила 2011б — Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. Репр. изд.
М.: Паломник, Сибирская благозвонница, 2011.

Goar 1730 — *Goar R. P. J. Εὐχολόγιον sive rituale graecorum complectens ritus et ordines
divinae liturgiae*. Venice: Typographia Bartholomaei Javarina, 1730.

Hannick et al. 2014 — Das Taktikon des Nikon vom schwarzen Berge: Griechischer Text
und kirchenslavische Übersetzung des 14. Jahrhunderts // *Monumenta linguae Slavicae
dialecti veteris* 62 / Ed. von C. Hannick, P. Plank, C. Lutzka, T. I. Afanas'eva. Freiburg i.
Br.: Weiher, 2014.

Meyer 1894 — *Meyer P. Die Hauptkunden für die Geschichte der Athosklöster grössten-
theils zum ersten Male herausgegeben und mit Einleitungen versehen*. Leipzig:
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1894.

Nicétas Stéthatos 1961 — *Nicétas Stéthatos. Opuscules et lettres* / Éd. J. Darrouzès. Paris: Les
éditions du Cerf, 1961.

PG (4) — *Μαρτύριον τοῦ ἀγίου Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου* // *Patrologiae cursus com-
pletus. Ser. Graeca. T. 4: Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου τὰ
σωζόμενα πάντα* = S. Dionysius Areopagite opera omnia quae extant / Et comment.
B. Cordelli; Acc. et denuo rec. J.-P. Migne. Paris: J.-P. Migne, 1857. Col. 669–684.

Sinaiticus 1117 — Greek Manuscripts 1117. Canons: [Microfilm] // Library of Congress.

URL: <https://www.loc.gov/resource/amedmonastery.00271075108-ms>.

Αρχιερατικόν 2004 — Αρχιερατικόν / Εκδ. Παντελεήμονος Ροδόπουλος. Θεσσαλονίκη:
Πατριαρχικού Ιδρύματος Πατερικών Μελετών, 2004.

Σύνταγμα 2 — Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων: 'Ἐν ΣΤ' Τ / Εκδ. Γ. Ράλλη,
Μ. Πότλη. Τ. Β'. 'Αθῆναι: Ἐκ τῆς Τυπογραφίας Γ. Χαρτοφύλακος, 1852.

Σύνταγμα 3 — Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων: 'Ἐν ΣΤ' Τ / Εκδ. Γ. Ράλλη,
Μ. Πότλη. Τ. Γ'. 'Αθῆναι: Ἐκ τῆς Τυπογραφίας Γ. Χαρτοφύλακος, 1853.

Σύνταγμα 4 — Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων: 'Ἐν ΣΤ' Τ / Εκδ. Γ. Ράλλη,
Μ. Πότλη. Τ. Δ'. 'Αθῆναι: Ἐκ τῆς Τυπογραφίας Γ. Χαρτοφύλακος, 1854.

Литература

Анашкин 2013 — *Анашкин А. В. Канонические «Ответы» патриарха Константино-
польского Николая Грамматика (1084–1111): содержание, источники, история
текста* // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университе-
тата. Сер. 3: Филология. № 2 (32). 2013. С. 87–113.

Браун 2024 — *Браун П. Мир поздней Античности: 150–750 гг. н. э.* / Пер. с англ.
С. А. Воронцова, Е. Ю. Рециковой, М. Ю. Биркина. М.: Нов. лит. обозрение,
2024.

Канаева 2024 — *Канаева Э. Ю. «Удаляющие от себя Духа не имеют, конечно, этой
 власти»: к вопросу о принятии исповеди в ранне- и средневизантийский пери-
 оды* // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного универси-
 тета. Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение. Вып. 113. 2024. С. 32–50.
<https://doi.org/10.15382/sturI2024113.32-50>.

Смирнов 2003 — *Смирнов С. И. Духовный отец в Древней Восточной Церкви: Исто-
 рия духовничества на Востоке*. М.: Правосл. Свято-Тихоновский Богословский
 ин-т, 2023. (Репр. изд.: Сергиев Посад: Тип. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры,
 1906).

Суворов 1906а — *Суворов Н. К. вопросу о тайной исповеди и о духовниках в восточ-
 ной церкви*. 2-е изд., испр. и доп. М.: Печ. А. И. Снегиревой, 1906.

Суворов 1906б — *Суворов Н. Объем дисциплинарного суда и юрисдикции церкви
 в период вселенских соборов*. 2-е изд., испр. М.: Печ. А. И. Снегиревой, 1906.

- Angold 1995 — *Angold M.* Church and society in Byzantium under the Comneni, 1081–1261. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995.
- Barringer 1979 — *Barringer R. J.* Ecclesiastical penance in the Church of Constantinople: A study of the hagiographical evidence to 983 A. D.: Doctoral Thesis / Univ. of Oxford. Oxford, 1979.
- Beihammer 2007 — Griechische Briefe und Urkunden aus dem Zypern der Kreuzfahrerzeit: Die Formularsammlung eines königlichen Sekretärs im Vaticanus Palatinus Graecus 367 / Hrsg. von A. Beihammer. Nicosia: Zyperisches Forschungszentrum. Ministerium für Erziehung und Kultur, 2007.
- Bocheński 1974 — *Bocheński J. M.* Was ist Autorität? Einführung in die Logik der Autorität. Freiburg im Breisgau: Herder, 1974.
- Cozma 2017 — *Cozma I. A.* historical and canonical analysis of the answers of Patriarch Nicholas III Grammatikos to the Athonite monks // Orientalia Christiana Periodica. Vol. 83. 2017. P. 253–276.
- Cupane et al. 2001 — Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. 3. Teil.: Ed. und Übers. der Urkunden aus den Jahren 1350–1363 / Hrsg. von C. Cupane, H. Hunger, E. Kislinger, O. Kresten. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2001.
- Gautier 1969 — *Gautier P.* Le Chartophylax Nicéphore. Œuvre canonique et notice biographique // Revue des études byzantines. T. 27. 1969. P. 159–195.
- Gautier 1975 — *Gautier P.* Réquisitoire du patriarche Jean d'Antioche contre le charisticaratus // Revue des études byzantines. T. 33. 1975. P. 77–132.
- Grumel 1989 — *Grumel V.* Les Regestes des actes du Patriarcat du Constantinople. Vol. 1. Fasc. 2: Les regestes de 715 à 1043. 2 ed. Paris: Institut français d'études byzantines, 1989.
- Holl 1898 — *Holl K.* Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum: Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1898.
- Kanaeva 2022 — *Kanaeva E.* Shepherd, physician and intercessor: The specialization of different types of authority in the Church in the context of practices of confession in Byzantium (III–X centuries) // Философия. Журнал Высшей школы экономики. Т. 6. № 34. 2022. С. 36–60. <https://doi.org/10.17323/2587-8719-2022-4-36-60>.
- Krausmüller 2016 — *Krausmüller D.* “Monks who are not priests do not have the power to bind and to loose”: The debate about confession in eleventh-and twelfth-century Byzantium // Byzantinische Zeitschrift. Bd. 109. Heft. 2. 2016. P. 739–767. <https://doi.org/10.1515/bz-2016-0018>.
- Papagianne, Troianos 1989 — *Papagianne E., Troianos S.* Die kanonischen Antworten des Nikolaos III. Grammatikos an den Bishop von Zetunion // Byzantinische Zeitschrift. Bd. 82. 1989. P. 234–250.
- Purpura 2018 — *Purpura A. M.* God, hierarchy, and power: Orthodox theologies of authority from Byzantium. New York: Fordham Univ. Press, 2018.
- Troianos 2017 — *Troianos S. N.* Die Quellen des byzantinischen Rechts. Berlin: De Gruyter, 2017.
- Turner 2009 — *Turner H. J. M.* The epistles of St. Symeon the New Theologian. Oxford: Oxford Univ. Press, 2009.

References

Anashkin, A. V. (2013). Kanonicheskie “Otvety” patriarkha Konstantinopol’skogo Nikolaia Grammatika (1084–1111): soderzhanie, istoricheskiy teksta [The canonical “Re-

- plies” by the Patriarch of Constantinople Nicholas III Grammatikos (1084–1111): Content, sources, history of the text]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta, Ser. 3: Filologija, 2013(2, no. 32), 87–113.* (In Russian).
- Angold, M. (1995). *Church and society in Byzantium under the Comneni, 1081–1261*. Cambridge Univ. Press.
- Barringer, R. J. (1979). *Ecclesiastical penance in the Church of Constantinople: A study of the hagiographical evidence to 983 A. D.* (Doctoral Thesis, Univ. of Oxford).
- Beihammer, A. (Ed.) (2007). *Griechische Briefe und Urkunden aus dem Zypern der Kreuzfahrerzeit. Die Formularsammlung eines königlichen Sekretärs im Vaticanus Palatinus Graecus 367*. Zyprisches Forschungszentrum. Ministerium für Erziehung und Kultur
- Bocheński, J. M. (1974). *Was ist Autorität? Einführung in die Logik der Autorität*. Herder.
- Brown, P. (1935). *The world of Late Antiquity: AD 150–750*. Harcourt Brace Jovanovich.
- Cozma, I. (2017). A historical and canonical analysis of the answers of Patriarch Nicholas III Grammatikos to the Athonite monks. *Orientalia Christiana Periodica, 83*, 253–276.
- Cupane, C., Hunger, H., Kislinger, E., & Kresten, O. (Eds.) (2001). *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel, Part 3. Ed. und Übers. der Urkunden aus den Jahren 1337–1350*. Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Gautier, P. (1969). Le Chartophylax Nicéphore. Œuvre canonique et notice biographique. *Revue des études byzantines, 27*, 159–195.
- Gautier, P. (1975). Réquisitoire du patriarche Jean d’Antioche contre le charisticariat. *Revue des études byzantines, 33*, 77–132.
- Grumel, V. (1989). *Les Regestes des actes du Patriarcat du Constantinople, Vol. 1, Pt. 2: Les regestes de 715 a 1043* (2nd ed.). Institut français d’études byzantines.
- Holl, K. (1898). *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum: Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen*. J. C. Hinrichs’sche Buchhandlung.
- Kanaeva, E. (2022). Shepherd, physician and intercessor: The specialization of different types of authority in the Church in the context of practices of confession in Byzantium (III–X centuries). *Filosofiya. Zhurnal Vysshay shkoly ekonomiki = Philosophy. The Journal of the Higher School of Economics, 6(4)*, 36–60. <https://doi.org/10.17323/2587-8719-2022-4-36-60>.
- Kanaeva, E. Yu. (2024). “Udalaiushchie ot sebia Dukha ne imeiut, konechno, etoi vlasti”: k voprosu o priiatii ispovedi v ranne-i srednevizantiiskii periody [“Those who repulse the Spirit from themselves do not, of course, have this power”: Some considerations on the issue of confession in the early and middle Byzantine periods]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta, Ser. 1: Bogoslovie. Filosofija. Religiovedenie, 113*, 32–50. <https://doi.org/10.15382/stur12024113.32-50>. (In Russian).
- Krausmüller, D. (2016). “Monks who are not priests do not have the power to bind and to loose”: The debate about confession in eleventh-and twelfth-century Byzantium. *Byzantinische Zeitschrift, 109(2)*, 739–767. <https://doi.org/10.1515/bz-2016-0018>.
- Papagianne, E., & Troianos, S. (1989). Die kanonischen Antworten des Nikolaos III. Grammatikos an den Bishop von Zetunion. *Byzantinische Zeitschrift, 82*, 234–250.
- Purpura, A. M. (2018). *God, hierarchy, and power: Orthodox theologies of authority from Byzantium*. Fordham Univ. Press.
- Smirnov, S. I. (1906). *Dukhovnyi otets v Drevnei Vostochnoi Tserkvi: Istorija dukhovnichestva na Vostoke* [Spiritual father in the ancient Eastern Church: History of spiritual guidance in the East]. Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii Bogoslovskii institut. (In Russian).
- Suvorov, N. (1906a). *K voprosu o tainoi ispovedi i o dukhovnikakh v vostochnoi tserkvi* [On the question of secret confession and confessors in the Eastern Church] (2nd ed., rev. and enl.). Pechatnia A. I. Snegirevoi. (In Russian).

- Suvorov, N. (1906b). *Ob "em distsiplinarnogo suda i iurisdiktsii tserkvi v period vselenskikh soborov* [The scope of disciplinary court and Church jurisdiction during the ecumenical councils period] (2nd ed., enl.). Pechatnia A. I. Snegirevoi. (In Russian).
- Troianos, S. N. (2017). *Die Quellen des byzantinischen Rechts*. De Gruyter.
- Turner, H. J. M. (2009). *The epistles of St. Symeon the New Theologian*. Oxford Univ. Press.

Информация об авторе

Эльга Юрьевна Канаева
кандидат теологии
старший преподаватель, кафедра
систематического богословия
и патрологии, Православный
Свято-Тихоновский гуманитарный
университет
младший научный сотрудник,
Лаборатория исследований церковных
институций, Православный
Свято-Тихоновский гуманитарный
университет
Россия, 127051, Москва, Лихов пер., д. 6
✉ kanaeva.elga@gmail.com

Information about the author

Elga Iuriievna Kanaeva
Cand. Sci. (Theology)
Senior Lecturer, Department
of Systematic Theology and Patrology,
St. Tikhon's Orthodox University
for the Humanities
Junior Researcher, Ecclesiastical
Institutions Research Laboratory,
St. Tikhon's Orthodox University
for the Humanities
Russia, 127051, Moscow, Likhov
Pereulok, 6
✉ kanaeva.elga@gmail.com