

ИСТОРИЯ ИНСТИТУТА ИСПОВЕДИ И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА ЭТИЧЕСКОЕ САМОСОЗНАНИЕ В КАТОЛИЦИЗМЕ И ПРАВОСЛАВИИ

Д.М. НОСОВ

Статус рациональности в западном и восточном христианстве

На протяжении Средних веков в Западной Европе доминировала схоластика, являвшаяся по преимуществу рационалистическим направлением мысли. Будучи по своему предназначению школьной философией, схоластика изначально ориентировалась на нужды учебного процесса, по самой своей природе призванного убеждать ученика в правильности положений учителя, доказывать ему истинность разворачиваемых утверждений. Для этого необходима достаточно развитая формально-логическая техника, рационально выстроенная методологическая процедура.

В европейской рационалистической схолистике, которая начала складываться еще во времена Каролингского ренессанса в работах Иоанна Скота Эриугены, а затем была развита в трудах Ансельма Кентерберийского, Альберта Великого, Фомы Аквинского, Дунса Скота, сложилась традиция высокой оценки человеческого разума. Даже в тех случаях, когда философия трактовалась как «служанка богословия», она сохраняла свою значимость, а рациональные доказательства истин веры (например, бытия Бога) рассматривались как весьма полезное подспорье в усвоении религиозного учения.

Вот как описывает обучение в монастырской школе Пьер Абеляр: «Ученики мои требовали от меня человеческих и философских доводов и того, что может быть понято, а не только высказано. Они утверждали при этом, что излишни слова, недоступные пониманию, что нельзя уверовать в то, чего ты предварительно не понял, и что смешны проповеди о том, чего ни проповедник, ни его слушатели не могут постигнуть разумом»¹.

В культуре Византии доминировало иное направление мысли, так называемое апофатическое, или отрицательное, богословие. Величайший авторитет восточной церкви Иоанн Златоуст (ок. 350–407) писал, что если человек не в силах постичь сотворенный земной мир, то тем более безрассудно даже и пытаться понять Бога. «Что же ты говоришь? Судьбы Его непостижимы, пути Его неизследимы, мир превосходит всякий ум, дар невыразим, уготованное Богом любящим Его не приходило на сердце человеку, величие не имеет предела, разум без числа, все непостижимо, а Он постижим? Не крайняя ли это степень безумия?»²

Постижение Бога в рамках византийской традиции мыслилось возможным по преимуществу через мистическое озарение. Вот как

описывал такое «боговедение» афонский монах Симеон Новый Богослов (949–1022): «Запри двери твоей кельи, сядь в углу ее, отвлеки свою мысль от всего земного, телесного и скоропреходящего. Потом склони подбородок твой на грудь свою и устреми чувственное и душевное око на пупок твой; далее, сожми обе ноздри твои так, чтобы едва можно было дышать, и отыщи глазами то место сердца, где сосредоточены все способности души. Сначала ты ничего не увидишь сквозь тело свое, но, о чудо! — увидишь то, чего никогда не видал, — увидишь, что вокруг сердца распространяется божественный свет»³.

Данная тенденция византийского богословия достигла своей вершины в исихазме Григория Паламы. Это учение получило поддержку на Константинопольском соборе 1341 г. и стало официальной идеологией византийского православия⁴.

Русская культура, что вполне естественно, оказалась наследницей именно византийской (православной), а не европейской (католической) культурной традиции. Продолжали эту традицию киевские и псковские монахи печерских (пешерных) монастырей, Сергей Радонежский и нестяжатели, старообрядцы и Серафим Саровский. Легко проследить генетические связи между исихазмом и соборностью славянофилов, религиозными исканиями Достоевского, философией всеединства и религиозно-поэтическим учением о Софии Владимира Соловьева.

Зарождение исповедальной традиции в христианстве

Указанные различия в трактовке статуса рациональности в рамках западного и восточного христианства проявились и в становлении такого религиозного института, как исповедь.

Обе ветви христианства возводят сам институт к следующему месту из Евангелия от Иоанна: «Иисус же сказал им... как послал Меня Отец, *так* и Я посылаю вас. Сказав это, дунул, и говорит им: примите Духа Святаго. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, *на том* останутся» (Ин. 20 : 21–23). В этом фрагменте особое внимание обращается на следующие моменты: (1) способность отпускать грехи сообщается не всем людям, а лишь апостолам, т.е. тем, на кого возложена миссия устройства церкви божией на земле (а впоследствии и самой церкви); (2) Иисус дарует власть не только отпускать грехи, но и «оставлять» их на человеке. И, следовательно, решение об «отпущении» грехов или их «оставлении» на человеке зависит от чего-то внешнего, что дает или не дает священнику возможность отпустить грех.

Этим внешним деянием и является исповедь, которая изначально подразумевалась лишь для тех, кто принимает христианство во взрослом возрасте и должен сначала очиститься от скверны прежних деяний и заблуждений. В дальнейшем необходимость в исповеди может возникать в различных экстраординарных ситуациях. Например, когда в лоно христианской общины возвращаются те, кто отпал от нее

во время очередных гонений на христиан, предпринимаемых римской властью.

Лишь много позже исповедь приходит в жизнь уже крещеного (и не отпадавшего) – в обыденную жизнь христианина, причем в это время она имеет характер не тайный и внешне ничем не регламентируемый. В «Беседах о покаянии» Иоанн Златоуст пишет: «Согрешил ты? Войди в церковь, и загладь свой грех. Сколько бы ты ни падал на площади, – всякий раз встаешь: также точно сколько раз ни согрешишь, – покайся во грехе, не отчаивайся; согрешишь в другой раз, в другой раз покайся, чтобы по нерадению совсем не потерять тебе надежды на обещанные блага. Ты в глубокой старости – и согрешил? Войди (в церковь), покайся: здесь врачевница, а не судилище; здесь не истязуют, но дают прощение в грехах»⁵.

Весь ранний период исповедальные практики сохраняли ряд внешних черт, бывших характерными для исповеди оглашенных, – исповедь носит публичный характер, а кающиеся выводятся из общины на время исполнения епитимий. Подобная ситуация имела своим следствием стремление верующих уклониться от исповеди или, как минимум, отодвинуть ее на возможно долгий срок (например, до смертного часа).

Институт исповеди в западном христианстве и совесть христианина

В католической традиции исповедь впервые обретает официальный статус в 452 г. по решению папы Льва I Великого, но она лишь признается полезной и не является обязательной. Затем она становится обязательной для монахов ряда орденов (изначально – бенедиктинцев), а по решению IV Латеранского собора в 1215 г. – обязательной для всех прихожан. Исповедь становится тайной, акцент смещается с наказания, налагаемого на исповедуемого, на искреннее раскаяние согрешившего человека. Внешнее становится второстепенным, на первый план выдвигаются процессы, происходящие в душе человека.

В рамках католической культуры институт исповеди испытывает на себе влияние присущей данной традиции рациональности и становится логично выстроенным, охватывающим практически все стороны жизни человека и детально прописанным. Исповедь не оставляет человеку ничего сугубо личного, интимного, – все должно быть высказано духовнику. Но для этого сначала следует поставить все аспекты поведения и все мысли человека под контроль сознания самого субъекта действия и думанья, обратить его внимание на собственный внутренний мир, сделать этот внутренний мир предметом постоянного анализа. При этом вопросы исповедника касаются не только соблюдения заповедей декалога, но и личных отношений христианина, его семейной жизни, соблюдения им норм поведения в торговых и деловых контактах.

Постепенно формируется культура интроспекции, выработанная внешней необходимостью способность самоконтроля, нравственно ответственного поведения. На значимость подобного образа мышления и действия в процессе развития современной западной цивилизации обращал внимание Норберт Элиас: «...для того чтобы каждое отдельное действие могло выполнить свою общественную функцию, поведение все большего числа людей должно было во все большей мере соотноситься с поведением всех прочих, а сеть действий должна была подчиняться все более точным и строгим правилам организации. Индивид принуждается ко все более дифференцированному, равномерному и стабильному регулированию своего поведения»⁶.

На роль института исповеди в данном процессе указывал в своей работе «Проблемы средневековой народной культуры» А.Я. Гуревич: «Будучи своеобразными “анкетами”, требовавшими ответов на свои вопросы... пенитенциарии позволяют несколько ближе разглядеть определенные аспекты духовной жизни народа... Исповедь, требуя от прихожанина анализа и оценки своего поведения, обращала его духовный взор внутрь собственного морального существа и самой этой процедурой не могла не оказывать на него воспитательного воздействия. Этот самоанализ, конечно, не происходил спонтанно, он навязывался исповедующемуся в процессе частного собеседования со священником; но вырабатываемый таким образом навык интроспекции мог быть со временем закреплён. Главное то, что культура предлагала индивиду подобную возможность самооценки и институционально закрепляла ее в процедуре исповеди»⁷. Регулярно исповедовавшийся верующий выступал в роли сурового судьи собственных ошибок и прегрешений, он учился выявлять скрытые желания и влечения, преодолевать превратные помыслы. При этом были невозможны никакие сделки с совестью. Жесткая процедура покаяния требовала предельно аккуратного и последовательного исповедания грехов.

Принципиальное значение в самой процедуре исповеди католическая церковь придает роли священника, его активности вопрошателя. Пристальное внимание на эту роль исповедника обращает питерский исследователь феномена исповеди О.Э. Душин. В своей книге «Исповедь и совесть в западноевропейской культуре XIII–XVI вв.» он подчеркивает особую роль в развитии института исповеди канцлера Парижского университета Жана Жерсона (1362–1429), который был активным сторонником реформ всей системы католической церкви.

«Учение Жерсона примечательно серьезной проработкой процедуры исповеди и покаяния. Его знаменитая “Книжечка трехчастная”, включавшая три самостоятельных произведения “Толкование десяти заповедей”, “Трактат об исповеди” и “Приготовление к смерти”, приобрела особое признание и популярность. Только в XV в. было осуществлено шестнадцать переизданий. Написанная по-французски, она была

переведена на латынь, затем на испанский, фламандский, шведский, немецкий языки, и стала общим пособием для викариев, епископы рекомендовали ее для прочтения священникам и простым верующим вплоть до XVIII в... По сути, Жерсон стал самым авторитетным богословом в вопросах толкования средневековой практики заботы о душах (*cura animarum*) в преддверии Нового времени»⁸.

В этих книгах содержались наставления исповеднику о том, какие вопросы необходимо задавать. «Требовалось выяснить все подробности и частные обстоятельства греховного акта, поставив перед верующим необходимые вопросы (“кто”, “что”, “где”, “какими средствами или с помощью кого”, “почему”, “как”, “когда” и т.п.), чтобы в полной мере определить вину совершившего греховное действие и назначить адекватную епитимию. Такого рода позиции отстаивал в своей “Книжечке” Ж. Жерсон. Особое значение он придавал выверенности и методичности акта исповеди и считал, что лучше признаться в том, чего не совершал, чем забыть про какой-либо из грехов, который, в итоге, не позволит обрести спасение. Поэтому забыть по небрежности про свои грехи было для него не только делом дурным, но греховным и гибельным. Тем самым, человек должен был постоянно подвергать себя контролю суда совести, который инициировался регламентом процедуры покаяния»⁹.

Подводя итоги вышеизложенному, можно выделить следующие моменты, характеризующие историю становления института исповеди в рамках западного христианства.

Во-первых, исповедь достаточно рано (в начале XIII в.) становится обязательной для каждого верующего.

Во-вторых, исповедник является активной, «ведущей» фигурой в данном процессе, он «вооружен» подробными инструкциями относительно того, что и как он должен выяснять во время процедуры исповеди.

В-третьих, исповедь с течением времени становится всеобъемлющей, она не ограничивается десятью заповедями, а охватывает (в идеале) всю полноту жизни правоверного католика.

В-четвертых, широко внедренный институт исповеди оказывает упорядочивающее и рационализирующее действие на все стороны жизни католика, подготавливая, в том числе, и рационализаторский дух протестантизма.

Институт исповеди в восточном христианстве, совесть христианина и правовые санкции

При рассмотрении истории института исповеди в восточном христианстве вслед за видным историком православной церкви, доктором церковного права, профессором Московского университета и Московской духовной академии А.И. Алмазовым, следует признать, «что за

все время VI–IX вв. мы получили в наследство [от Византии. — Д. Н.] массу аскетической (да и то — не самостоятельной, а компилятивной) литературы, чрезвычайно малосодержательной для историка... Неудивительно поэтому, что за данное время если и можно сказать что-либо об исповеди, то в большинстве случаев гадательно и по косвенным указаниям»¹⁰.

В восточном христианстве институт исповеди возводится к номоканону святого Иоанна IV Постника, патриарха константинопольского (582–595). Насколько можно судить по сохранившимся редакциям X в. (более ранние версии этого документа отсутствуют), данный покаянный номоканон наибольшее внимание уделяет литургическим вопросам, а в нравственном плане сконцентрирован вокруг седьмой заповеди. Последующая православная традиция строится как дальнейшее развитие интенций номоканона Иоанна Постника.

Следует отметить, что этот номоканон описывает во всех подробностях литургические действия, чинопоследования, а вопросы нравственного порядка рассматривает лишь во вторую очередь. На основе данного чина путем переработки или сокращений, или того и другого вместе, составляются все последующие исповедальные и епитимийные номоканоны греческой церкви, в том числе и тот, что стал образцом для исповедальной практики русской православной церкви. Этот последний был составлен во второй половине XV в. и имел самое широкое применение в греческой церкви на протяжении второй половины XVI в., а также в течение всего XVII и всего XVIII вв. К его рассмотрению обращусь чуть позже, пока же отмечу, что некоторая рационализация исповедальной практики происходит в рамках греческого православия уже в первой половине XV в., когда вопросы к исповедующемуся начинают выстраиваться вокруг заповедей всего декалога.

Наиболее сильно эта тенденция проявилась в покаянном уставе, который соединяет номоканон Иоанна Постника с молитвами, творимыми в таинстве крещения. Он начинает проводить различие в вопросах, адресованных мужчинам, женщинам, священникам и монахам. Однако, как указывает А.И. Алмазов¹¹, данный устав испытал на себе существенное влияние католической традиции и был создан в границах с Италией западных областях греческого православия. Основанием для такого вывода служит как то, что списки его существуют лишь в итальянских библиотеках, так и то, что «подробность и мелочность» вопросника соответствует католической традиции, а вовсе не традиции восточного христианства.

Возвращаясь же к чину XV в., послужившему источником практики русской православной церкви, отмечу, что в нем (по сравнению с только что упомянутым) происходит сужение вопросной части, которая, как и в номоканоне Иоанна Постника, во главу угла кладет седьмую запо-

ведь. Затем рассматриваемый номоканон переходит к вопросам по семи смертным грехам. При этом автор данного вопросника ориентируется лишь на одну категорию исповедующихся — мирян мужчин.

Лишь в XVIII в. вопросная часть этого номоканона дополняется соответствующими специфическими вопросами и делится на пять разделов: для мирян-мужчин, мирян-женщин, священников, монахов и монахинь. Часть произведенных изменений была инспирирована руководством для духовников, подготовленным и изданным в Вене в 1787 г. Каллиником V (константинопольским патриархом в 1801—1806 и в 1808—1809 гг.).

Однако следует сразу же оговорить, что, развивая практику исповеди путем, частично похожим на католический, греческая церковь все же не делает ее обязательной для мирян. Не является исповедь строго обязательной в греческой церкви и по сей день. В русской же православной церкви исповедь уже достаточно давно приобрела статус обязательной.

Институт исповеди в русской церкви складывался под несомненным влиянием греческой традиции. Как писал С.И. Смирнов, «дисциплина тайной исповеди и покаяния сложилась в монастырях христианского Востока в период вселенских соборов; ее орган — духовник развился в бытовой стороне своей из монастырского старчества... Пришедшее на Русь из Греции и отчасти, может быть, из Болгарии духовенство принесло с собой почти готовую, слагавшуюся там и здесь дисциплину покаяния и институт духовника...»¹² Однако уже в первые века бытования на русских землях институт исповеди начинает зримо отличаться от греческого образца — если в греческой церкви духовником мог быть только монах, то на Руси в роли исповедников могли выступать представители как черного, так и белого духовенства.

В истории русской православной церкви мысль об обязательности исповеди не только перед смертью, но ежегодно, появляется уже в XIV в. в послании митрополита Петра¹³. В XVII в. церковь¹⁴ проводит политику четырехразовой исповеди в году («в четыре святые посты»), однако строго обязательной признает исповедь раз в год. Очевидно, что подобное стремление сделать исповедь необходимым элементом жизни каждого мирянина было во многом продиктовано борьбой со старообрядчеством.

Начиная с XVII в. к обеспечению обязательности исповеди подключается государство. И если Алексей Михайлович Тишайший ограничивался увещеваниями и моральными наставлениями в своих письмах в Свяжск (1650) и в Новгород (1660), то в Указе Петра Великого от 8 февраля 1716 г. уже строго предписывается: «Всепресветлейший Державнейший Петр Великий, император и самодержец Всероссийский указал по имянному своему Императорского Величества указу, послати во все епархии к Архиереом, и в губернии Губернаторам, свои

Императорского Величества указы, Велеть в городах, и в уездах, всякого чина мужеска и женска полу людем объявить, чтобы они у отцов своих духовных *исповедывались повсягодно* (курсив мой. — Д. Н.). А ежели кто в год не исповедается и на таких людей отцем духовным, и приходским священникам подавать в городах архиереом, и духовных дел судьям, а в уездах старостам поповским имянные росписи, а им те росписи отсылать к Губернаторам, а в уездах к Лантратам. А им Губернаторам и Лантратам на тех людей класть штрафы...»¹⁵

Совместные усилия государства и церкви лишь возросли с учреждением Священного Синода. Так, в результате совместной конференции Правительствующего Сената и Синода Святейшим Синодом 16 июля 1722 г. был издан указ, постановляющий, что, во-первых, приходские священники обязаны вести списки прихожан и поименно отмечать приходящих к причастию, равно как и уклоняющихся от исповеди, и, во-вторых, что последние подлежат наказанию. С уклоняющихся от исповеди государство взыскивало денежные штрафы.

Появляется даже норма обязательности исповеди для детей, достигших всего лишь семилетнего возраста. «Понеже от раскольнических попов и от непосвященных творимыя требы имеют быть все пресечены, то раскольники ежели похотят детей своих крестить или венчать от православных иереов, и таковых православным иереом крестить и венчать по чину церковному, и по новоисправным требникам, как и прочих правоверных, тоию отцов их при том обязать присягою и скасками с жестоким подтверждением, что им тех своих детей правоверными иереи крещенных раскольнической прелести не учить, и к раскольническому учению не привлекать, но *коегождо в семилетие от рождения* (курсив мой. — Д. Н.) прешедшаго представлять в церкви ко исповеди, и святых таин причащении»¹⁶.

Екатерина II издала «Указ Ее Императорского Величества Самодержицы Всероссийской, из Правительствующего Сената, 30 сентября 1765 года. О наказаниях за уклонение от исповеди и причаствия». В Указе говорилось, в частности:

«Буде же кто исповедываться и Святых Таин приобщаться по всягодно не будет, таковых, кто б какова звания и чина ни был Губернаторам и Воеводам и другим светским командирам, по подаваемым от духовных правительств о тех не исповедавшихся именованным реэстрам, взыскивать штрафы без упущения, а именно: с разночинцов и посадских за первую по рублю, за второй по два, за третий по три рубли, а с поселян за первую по пяти, за другой по десяти, за третий по пятнадцати копеек; с живущих же в Москве в разных приходах своими домами, и в торгах с оброчных крестьян и с закладчиков против купечества вполы, а с разночинцов скудных и бедных против поселян вдвое. ...

1е. Разночинцов за небытие в первой, второй и третьей годы на исповеди и у Святаго причаствия, коим... денежных штрафов за совер-

шенною скудостью и нищетою платить будет не чем, употреблять по рассмотрению Губернаторскому в работы казенные и полицейския, и в той работе содержать по две недели, и сверх того оным в работы употребляемым, доколе они в той работе будут, давать в пищу только хлеб и воду, а телеснаго наказания им не чинить, за помещиковых же и владельческих людей и крестьян, кои за не исповедь положенных штрафов сами платить будут не в состоянии, взыскивать те штрафы с помещиков их и владельцов...

4е. С состоящих в Обер-Офицерских рангах и их жен и детей, не бывших у исповеди и Святаго причастия сверх трех лет, штрафа взыскивать против того, что за третий не бытия на исповеди и у Святаго причастия год положено втрое, то есть по девяти рублей, умножая такую же тройною прибавкою, ежели кто и далее исповедываться и Святых Таин приобщаться не будет»¹⁷.

Подключение мощи государства к обеспечению обязательности исповеди (хотя бы ежегодной), конечно же, способствовало достаточно широкому охвату православного населения России институтом обязательной исповеди. Но в то же время разветвленная система штрафов, взыскиваемых государством, наводит на мысль о массовости такого явления, как многолетний уклонизм.

Однако основная проблема мне видится в другом.

В странах западного христианства институт обязательной исповеди инициировал рост *самосознания* и развития совести каждого правоверного католика. Словарь «Этика» дает такое описание: «Совесь — способность человека, критически оценивая свои поступки, мысли, желания, осознавать и переживать свое несоответствие должному как собственное несовершенство. С культурно-исторической точки зрения идея и понятие совести складываются в процессе осмысления различных механизмов *самоконтроля* (курсив мой. — Д. Н.)»¹⁸. Католик шел к исповеди, влекомый заботой о посмертной судьбе своей бессмертной души, это был акт глубоко личный и способствующий интериоризации нравственных норм.

В России же сложилась ситуация, которая привела к переносу акцента с области морали на область права, где на первом плане оказываются отношения человека и государства, грозящего репрессивными мерами. А это, как мне кажется, ведет к овнешнению, экстериоризации норм, а вовсе не к их интериоризации.

На то, что и в современной русской православной церкви исповедь многими участниками воспринимается как событие, скорее, во внешней, чем во внутренней жизни, свидетельствуют и слова игумена Петра (Мещеринова): «Двадцать лет я совершаю Таинство исповеди. За эти двадцать лет я могу вспомнить не более двух десятков случаев, когда исповедь была настоящим “Таинством второго крещения”, когда люди свидетельствовали перед Крестом и Евангелием подлинную

метанойю, переменяли свою жизнь и не возвращались более к исповеданным тяжелым грехам». А «предпричастная исповедь — это смесь из дисциплинарного фильтра по допуску к Чаше (или, если хотите, “благословения на причастие”), осуществляемого священниками, и отчета в повседневных, повторяющихся, одних и тех же мелких грехах со стороны мирян,этакое своеобразное “откровение помыслов” — профанированное, незаконно привнесенное в церковную повседневность редчайшее и высочайшее монашеское делание. К собственно Таинству Покаяния это все зачастую имеет малое отношение»¹⁹.

Будучи событием внешней действительности, а не внутреннего мира человека (не голосом его совести), процедура исповеди в повседневной жизни РПЦ претерпела еще одну трансформацию — теперь православный верующий зачастую записывает свои грехи на бумажку и, приходя к священнику, передает ему эту бумажку, тот прочитывает (пробегают глазами) список грехов, рвет бумажку и отпускает грехи исповедующемуся.

Тем самым из процедуры исповеди исчезает ее диалоговость, необходимость — переступив через муки стыда — проговорить свой грех, вслух признать свою несовершенство, а может быть, и свою мерзость, в то время как в прежней традиции «за исключением случаев исповедования немых или глухих, исповеди всегда были устными, не рисованными, или письменными. Они всегда сохранялись лишь в памяти вовлеченных в этот процесс персон. И, наконец, исповедь была по определению тайной»²⁰.

Институт исповеди в современной РПЦ несет на себе отпечаток не только дореволюционных отношений церкви и российского государства, но и отношений с государством советским. Процедура исповеди в определенные периоды советской власти сопровождалась непомерно большими рисками как для священника, так и для исповедующегося, поэтому была явлением достаточно редким.

Ситуация существенно изменилась в 1990-е гг., когда исповедь вернулась (вернее, впервые пришла) в жизнь многих российских граждан и стала выстаивать их отношения со священником, с духовником. Отсутствие традиции исповеди, ее обрыв, растянувшийся на многие десятилетия, привел к тому, что многими она стала восприниматься как «вручение» своей свободы и ответственности духовнику — представителю высшей силы. На этот процесс (правда, в его более частном проявлении) обращает внимание современный российский исследователь Б.К. Кнорре: «Практика “послушания” так или иначе включена в контекст сакрально-мистического отношения к институту духовничества в России, на которую накладывается и патерналистская психология вкупе с поиском человека, способного указать “как нужно жить” и освободить от бремени жизненного выбора»²¹.

Такая ситуация опять-таки свидетельствует о том, что институт исповеди в рамках российского православия ведет не к росту самосознания,

самостоятельности и ответственности человека, а к его зависимости от внешних сил и обстоятельств.

Подводя итог сопоставления процессов формирования и функционирования института исповеди в западно- и восточно-христианской традициях, можно сказать, что исповедь в православной церкви утверждается как общеобязательная позже, чем в католицизме, и, будучи институтом не только церковным, но и, в случае русской православной церкви, государственным, отягощенным государственными санкциями в виде штрафов и принудительных работ, оказывает менее интенсивное воздействие на формирование феномена совести, не столь масштабно, как в католицизме, влияет на рост самосознания, самоконтроля верующих и не способствует рационализации социальной среды.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Абеляр П.* История моих бедствий // *Августин Аврелий.* Исповедь. *Абеляр П.* История моих бедствий. – М., 1992. С. 274–275.

² *Иоанн Златоуст.* Против аномею // Творения Святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 1. Кн. 2. – СПб., 1896. С. 499.

³ Цит. по: *Замалеев А.Ф., Зоц В.А.* Мыслители Киевской Руси. – Киев, 1987. С. 25.

⁴ Последователями Григория Паламы в России были Сергей Радонежский, Нил Сорский и многие другие.

⁵ *Иоанн Златоуст.* Беседы о покаянии. О милостыне и о десяти девах // Творения Святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 2. Кн. 1. – СПб., 1896. С. 328.

⁶ *Элиас Н.* О процессе цивилизации. Т. 2. – М.; СПб., 2001. С. 240.

⁷ *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. – М., 1981. С. 173.

⁸ *Душин О.Э.* Исповедь и совесть в западноевропейской культуре XIII–XVI вв. – СПб., 2005. С. 60.

⁹ Там же.

¹⁰ *Алмазов А.И.* Тайная исповедь в православной восточной церкви. Т. 1. – Одесса, 1894. С. 67.

¹¹ Там же. С. 105.

¹² *Смирнов С.И.* Древнерусский духовник. – М., 1913. С. 1.

¹³ Митрополит Пётр – митрополит Киевский и Всея Руси, первый из митрополитов Киевских, сделавший постоянным местом пребывания своей кафедры Москву (1325).

¹⁴ См.: Постановления Большого Московского Собора 1666–1667 гг. // Дополнения к актам историческим, собранные и изданные археографической комиссией. Т. 5. – СПб., 1853. С. 463.

¹⁵ Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. Т. 5. – СПб., 1830. С. 196.

¹⁶ Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. Т. 6. – СПб., 1830. С. 742.

¹⁷ Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. Т. 17. – СПб., 1830. С. 346, 347.

¹⁸ *Апресян Р.Г.* Совесть // Этика. Энциклопедический словарь / под общ. ред. Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова. – М. 2001. С. 449.

¹⁹ URL: <http://ekklezia.ru/pravoslavie/zhizn-duhovnaya/1033-eschyo-ob-ispovedi.-igumen-petr-mescherinov.html>

²⁰ *Kizenko N.* Written confession and the construction of sacred narrative // Sacred stories. Religion and spirituality in modern Russia / M.D. Steinberg, H.J. Coleman (eds.). – Bloomington; Indianapolis. 2007. P. 93.

²¹ *Knorre B.K.* Contemporary Russian Orthodoxy: From the Social Paradoxes to the Cultural Model // Culture Matters in Russia and Everywhere: Backdrop for the Russia-Ukraine Conflict / ed. by L. Harrison, E.G. Yasin. – Lanham; Boulder; N. Y.; L., 2015. P. 134.

REFERENCES

Abélard P. *Historia Calamitatum*. In: Augustinus Aurelius. Confession. Abélard P. *Historia Calamitatum*. Moscow, Respublica, 1992. 334 p. (Russian trans.).

Additions to historical acts, collected and published by Archeographic Commission. Vol. 5. Saint Petersburg, Edward Prats, 1853. 439-510 p. (in Russian).

Almazov A.I. *Private confession in the Eastern Orthodox Church*. Vol. 1. Odessa. Tipo-lithography of Headquarters of the Odessa military district, 1894. 622 p. (in Russian).

Apresyan R.G. Conscience. In: *Ethics. Encyclopedic dictionary*. R.G. Apresyan, A.A. Guseinov (eds.). Moscow, Gardariki, 2001, pp. 449-451 (in Russian).

Complete collection of laws of the Russian Empire since 1649. Vol. 5. Saint Petersburg, Typography of II Department of His Imperial Majesty's Chancellery, 1830. 780 p. (in Russian).

Complete collection of laws of the Russian Empire since 1649. Vol. 6. Saint Petersburg. Typography of II Department of His Imperial Majesty's Chancellery, 1830. 816 p. (in Russian).

Complete collection of laws of the Russian Empire since 1649. Vol. 17. Saint Petersburg. Typography of II Department of His Imperial Majesty's Chancellery, 1830. 1134 p. (in Russian).

Gurevich A.Ya. *Problems of medieval folk culture*. Moscow, Iskusstvo, 1981. 359 p. (in Russian).

Dushin O.E. *Confession and conscience in the Western culture of the 13-16th centuries*. Saint Petersburg, Publishing house of St. Petersburg state University, 2005 (in Russian).

Elias N. *The Civilizing Process*. Vol. 2. Moscow; Saint Petersburg, University book, 2001. 382 p. (Russian trans.).

John Chrysostom. Against anomie. In: Creation of our Holy father John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, in the Russian translation. Vol. 1.

B. 2. Saint Petersburg. Edition of the St. Petersburg theological Academy, 1896. 979 p. (Russian trans.).

John Chrysostom. About repentance. About charity and about ten virgin. In: Creation of our Holy father John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, in the Russian translation. Vol. 2. B. 1. St. Petersburg. Edition of the St. Petersburg theological Academy, 1896. 512 p. (Russian trans.).

Kizenko N. Written confession and the construction of sacred narrative. In: *Sacred stories. Religion and spirituality in modern Russia*. M.D. Steinberg, H.J. Coleman (eds.). Bloomington, Indianapolis. 2007, pp. 177-195.

Knorre B.K. Contemporary Russian Orthodoxy: From the Social Paradoxes to the Cultural Model. In: *Culture Matters in Russia and Everywhere: Backdrop for the Russia-Ukraine Conflict*. Ed. by L. Harrison, E.G. Yasin. Lanham, Boulder, New York, London, Lexington Books, 2015, pp. 127-144.

Zamaleev A.F., Zots V.A. *Thinkers of Kievan Rus*. Kiev. Vyshhja shkola, 1987. 182 p. (in Russian).

Smirnov S.I. *Old Russian Confessor*. Moscow, The Synodal printing house, 1913. 872 p. (in Russian).

Аннотация

Статья посвящена истории превращения института исповеди в обязательную для христианина практику, выявлению специфики этих процессов в западном и восточном христианстве. Показана роль рациональности в каждой из обозначенных конфессий, а также особенности воздействия исповедальных практик католицизма и православия на формирование этического самосознания в Западной Европе и России.

Ключевые слова: рациональность, исповедь, совесть, нравственное самосознание, католицизм, православие.

Summary

The article deals with to the history of transformation of the institution of confession in the obvious for every Christian person practice, the article identifies the specifics of these processes in Western and Eastern Christianity. The role of rationality in each of the designated denominations, and especially the impact of confessional practices of Catholicism and Orthodoxy on the formation of moral self-consciousness in Western Europe and Russia are shown.

Keywords: rationality, confession, conscience, moral self-consciousness, Catholicism, Orthodoxy.