

Любов Мазур

СПОВІДЬ: ОСОБЛИВОСТІ ЇЇ ВПЛИВУ НА СТАНОВЛЕННЯ САМОІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ В ПОСТМОДЕРНУ ДОБУ

У статті розкриваються зміст і структура сповіді як духовної практики “турботи про себе” і її особливості як письмового тексту. Розглянуто її вплив на онтологічну трансформацію людського буття та становлення самоідентичності особистості. Виявлені тенденції її змін у постмодернізмі.

Ключові слова: *сповідь, покаяння, самоідентичність особистості, християнська практика, постмодернізм.*

Постановка проблеми. Велику роль у християнстві (католицизм, греко-католицизм, православ'я) відіграє таїнство сповіді, тобто повного визнання гріхів перед священником з наміром одержати від нього прощення. Його здійснення передбачає відповідну підготовку, відповідне душевне налаштування, усвідомлення провини, настрої на подальші дії тощо. Сповідь включає відправлення покути, яку призначає священник, і виправлення зла, заподіяного ближньому. У цьому зв'язку вона має суттєве значення для ствердження моральних принципів християнства в повсякденному житті віруючих, а значить, і певною мірою духовне оздоровлення суспільства. У постмодерну добу дещо змінюються акценти щодо сповіді, що передбачає застосування нових підходів до поглибленого вивчення явища.

Аналіз актуальних досліджень. У літературі часто зустрічається фраза, що постмодернізм виникає у “паузі культури”, яка заповнюється сповідальним словом. Він намагається винайти нову форму сповіді, проте забуває, що вона є лише барометром стану людини в постмодерну епоху. Саме це викликає зацікавленість дослідників у феномені сповіді як культурного явища [5; 6; 10; 11].

Мета статті полягає в тому, щоб проаналізувати сповідь як “практику себе” і письмовий текст, її зміст і структуру, виявити її значення в становленні самоідентичності особистості в постмодерну епоху.

Виклад основного матеріалу. Сповідь була органічною складовою християнських практик “турботи про себе”. Як таїнство покаяння вона є моральною подією, в якій християнин визнає свою гріховність і постає істотою, яка знаходиться в становленні, потребує змін, перебудови, очищення, необхідних для набуття повноти і цілісності, тому має метафізичний характер. В апостольські часи покаяння мало публічний характер, лише з VIII ст. запроваджується приватна сповідь, яка набуває характеру піклування про душу і спрямовується навіть на думки людини. Уся суть надії прихожан на таїнство сповіді полягала в тому, що мудрий священник здатнийвилікувати уражену гріхом душу і дати їй віру в спасіння. Саме він

ставав головною фігурою, яка будувала навколо себе усе життя церковної общини. Він впливав на становлення ідентичності своїх прихожан, бо мав велику владу над їх свідомістю, – владу, яка була йому довірена Церквою разом із функцією прощення, – право приймати рішення з усіх питань, зважувати і виміряти нескінченну різноманітність мотивів, намірів, прорахунків, цілей, пристрастей і потаємних бажань.

Практики турботи про себе, які були розповсюджені на той час, М. Фуко назвав “пастирством душ”. Вони розвивали індивідуальну форму мислення як у віруючих, так і в їх духовного наставника. Той, хто сповідувався, розкривав свої потаємні гріховні умисли і бажання, а сповідник мав знайти і вказати покутнику адекватні засоби боротьби з ними. Така практика сприяла інтеріоризації моральних норм, скеровувала розвиток людської особистості. Як зауважив М. Фуко, система новоєвропейської політичної влади засвоїла досвід взаємин пастуха і стада, який склався в середньовічних дисциплінарних просторах католицизму.

За словами О. Є. Душина, “зовнішній контроль ставав внутрішнім виміром віруючого, за допомогою якого прості прихожани набували здатність бачити себе зсередини, слідкувати за собою, усвідомлювати себе як індивідуалізованих суб’єктів гріха і добродетності” [5, с. 52]. Вершиною системи духовного контролю були практики звіту совісті, які розвинулися в ордені єзуїтів. Практика сповіді привчала людину до систематичного самоаналізу, розвивала готовність і здатність оцінювати свої вчинки, замислюватися над сенсом свого життя. Саме єзуїти розробили теорію пробабілізму, згідно з якою при наявності деякої ймовірної думки можна слідувати їй, хоча протилежна думка може бути й більш імовірною. Ця позиція надавала вагомого значення особистому вибору людини і забезпечувала прихожанину гарантію прощення навіть за умови, коли його власні переконання не відповідали думці священника.

У межах православної традиції з перших віків чернецтва і донині існує містико-аскетична практика – ісихазм, де поетапний процес сходження особистості до свого божественного призначення і сутності розроблений з максимальною суворістю і систематичністю. Подібні духовні практики існують і в лоні інших давніх традицій, наприклад, йога, дзен, даосизм, тибетський тантричний буддизм тощо. У них різні уявлення про вищий духовний стан, якого прагнуть досягнути, проте вони мають загальні антропологічні характеристики, що дозволяє говорити про універсальну “парадигму духовної практики”. Її ключовою рисою є те, що вона описує ступінчастий процес духовного зростання особистості, досягнення нею внутрішньої цільності в результаті зміни способу свого буття.

Початковий етап цього процесу називають Духовними Брамами. Сама назва говорить про те, що тут пролягає межа, яка розділяє різні світи, різні способи існування. Проходження через браму – це стан переходу (лімінальний за термінологією В. Тернера). С. С. Хоружий [11] так само говорить про трійкову структуру: наверхання – метаноія – покаяння. Зміст “наверхання” полягає у зміні ставлення до світу “до брамного”, розриві з

ним і відході від нього, метаною характеризує власне сам момент переходу – поєднує в собі подвійне рішення і настанову – “відвернутися від” і “спрямуватися до”, покаяння ж означає входження в світ за брамою, прийняття його норм і цінностей, початок нового життя.

Ідея “навертання” була присутня в Античності і означала повернення. У складі християнської практики “турботи про себе” в новому контексті вона набуває нового звучання: залучати людину до трансцендентного джерела енергії. Таке узгодження власних енергій з Божественною називається синергією. Воно здійснюється на рівні свідомості через спілкування. Своім розумом людина повинна впіймати звернений до неї Заклик і відгукнутися на нього. З цього моменту стратегія буттєвої самореалізації людини розгортається через відносини з первинним імпульсом несприймання смерті. С. Хоружий поглиблює і конкретизує християнське розуміння навертання: важливо не стільки почути заклик, скільки упізнати його як такий, що йде не з наявного буття і досвіду, а з джерела нетутешнього, потойбічного у повному онтологічному сенсі. Так само важливо не просто “відгукнутися”, а відгукнутися цілком, “без залишку перетворити себе в єдиний відгук”.

Тут легко помітити, що головною характеристикою Джерела є його інакшість, онтологічна дистанція, розрив. Якщо пафосом фінальних тез “Еннеад” Плотіна є твердження, що душа приходить до самої себе, бо між душею, якою вона є в собі, і її Джерелом-Початком немає онтологічного розриву, то тут навертання вже не буде означати повернення: відбувається різке віддалення, глибокі зміни, перехід до іншого і нового. Якщо навертання-повернення до себе було завершеним і цілісним актом, то тут новизна і невідомість обраного шляху підводять до антропологічної межі і роблять необхідним покаяння. Навертання – це лише вихідна рішучість на відхід від звичного способу буття, але кардинальний розрив з ним, подолання стереотипних установок і покладання нових шляхів належить виконати покаянню. Воно засуджує згубність занурення у мирське, викриває мирську стихію в самому собі, що знаходить своє виявлення в різких звинуваченнях себе і самоосуді. Крім емоційно-афективних моментів, покаяння задіює морально-вольові імпульси, які дозволяють зосереджуватися на певних режимах свідомості і стратегіях діяльності, підтримуючи тим самим активний зв’язок з трансцендентним джерелом.

У ХІХ ст. набуває популярності сповідь як текст. Але художній образ має свою специфіку: за Бахтіним, він являє собою ціле героя, і всі окремі прояви мають значення для характеристики цього цілого як його моменти. Нас у житті цікавить не ціле людини, а лише її окремі вчинки, з якими нам випадає мати справу, в яких ми так чи інакше зацікавлені. І в самому собі ми менш за все можемо сприйняти ціле своєї власної особистості. Свідомість іншого здатна завершити нас, але вона втрачає свою силу, як тільки схоплюється нашою власною свідомістю. Останнє слово завжди за нашою свідомістю, а не свідомістю іншого, а вона ніколи не скаже собі заключного слова. Поглянувши на себе очима іншого, в житті ми завжди повертаємося в

себе самих. Зовсім інша справа з автором сповіді. Як зауважує Бахтін, коли відбувається естетична самооб'єктивація автора-людини в героя, такого повернення не повинно відбуватися, відокремлювати автора від героя-самого себе треба повністю, в себе самому побачити іншого до кінця [2]. Виходячи з цього можна вважати, що сповідь, яка представлена як самозвіт, є подія етична, а не естетична, бо тут автор і герой поєднуються, вони знаходяться на одній ціннісній платформі, тому автор або намагається виправдати себе-героя, або нищівно викриває себе.

Першою письмовою сповіддю вважають “Сповідь” Августина. У ній задана архітектоніка особистісної ідентичності: тема смерті переплітається з темами часу і сповідання віри. Потрібна точка відліку (Абсолют), у співвідношенні з якою встановлюється ідентичність як триєдність “бути, знати, хотіти”. “Ці три властивості і складають неподільну єдність – життя. Зрозумій це, хто може. Перед кожним стоїть, певно, він сам: нехай вдивиться в себе, побачить і скаже мені” [1, с. 347].

Сповідь як текст так само має трійкову структуру. Для прикладу можна взяти один із ранніх творів – “Кентерберійські оповіді” Д. Чосера. Вустами священика автор уподібнює її дереву, коренем якого є розкаяння, стовбур з гілками і листям – це усне визнання своїх гріхів, а плоди – результати спокутування, які відкривають браму в небесний Єрусалим.

Можна побачити певну близькість між “Кентерберійськими оповідями” і “Мертвими душами” М. Гоголя. Вона полягає у просторовій динаміці горизонтальної і вертикальної лінії сюжету. На це звернув увагу Ю. М. Лотман, коли розмежував поняття “дорога” і “шлях” у “Мертвих душах”: “дорога” – деякий тип художнього простору, “шлях” – рух літературного героя в цьому просторі. “Шлях” є реалізацією (повною чи неповною) або не-реалізацією “дороги” [7, с. 290]. Отже, “шлях” означає горизонтальний рух, а “дорога” – вертикальний. Динаміка середньовічного простору була суто вертикальною, але Чосер вводить два полюси оповідання, які сполучають земне і небесне, природне і духовне. Це йому вдається завдяки вдалому сюжетному ходу: паломники збираються у подорож, щоб вклонитися святим мощам, але по дорозі кожний з персонажів повинен розповісти свою історію, щоб розважити компанію. Отже, сама поїздка (“шляхи”) є проявом бурхливого потоку життя, але сам цей потік діє під проводом вищої сили (“дорога”), яку втілюють мощі, що притягують паломників до себе. Діалектика земного і небесного проявляється в тому, що паломники рухаються до поставленої мети обхідними, кривими шляхами: опиняються в небезпечних місцях, які зазвичай люди оминають, блукають, а часом здається ніби навмисно відхиляються від прямої дороги, але попри всі блукання вони дістаються до святого місця.

І ось остання історія, яка належить священику. На відміну від інших він відмовляється щось вигадувати, а пропонує слухачам написаний трактат про найголовніше в житті людини – про вибір між добром і злом, про сенс її земного шляху і посмертну долю кожного, яка визначена його життєвим

вибором. Вертикальний вектор починає домінувати і повторювати структуру готичного собору: напівтемрява нижньої частини освітлюється рівним яскравим світлом, що ллється з неба, з Єрусалима, і оживотворяє усе долішнє. У світлі такої дороги кривизна шляхів як образ мандрів людини в земному житті не випрямляється, а затьмарюється, відходить на задній план і згасає.

Топос дороги як земного шляху, що веде у вічність, мав велике значення для М. Гоголя. У листі до свого друга Данилевського він писав: “Ми обидва в один час заступили на цю дорогу, якою прямують усі люди. Обабіч цієї дороги багато прекрасних видів, і ти, і я, обидва вмiли насолоджуватися ними і відчувати їх красу, але небесною милістю мені було дано почути скоріше, що все це не в силах задовольнити людину, що вид на всі боки ще не мета і що дорога неодмінно повинна вести кудись... Я милувався видами дороги, але не хотів заради них звертати з великого шляху, відчуваючи, що те, що очікує нас попереду, і краще, і незмінне, інакше не було б такої широкої та прекрасної дороги, і що нерозумно віддаватися всією душею земному і тому, що може зрадити нас і дається на певний термін...” [4, с. 196–197].

У “Мертвих душах” Чичиков увесь час добирається якимись дивними викривленими дорогами. “Їхав в Заманіловку, потрапив – у Маніловку; їхав до Собакевича, потрапив до Коробочки; від Коробочки – до Собакевича знову не потрапив, а до шинка і до Ноздрьова; від Ноздрьова ...” [3, с. 110], – писав з цього приводу А. Білий. Вертикаль М. Гоголь планував будувати в наступних томах через моральне відродження Плюшкіна, “цієї діри людства”, і “негідника” Чичикова, який і далі продовжує своє моральне падіння вниз, але потім у далекому Сибірі після зустрічі зі священником відбувається покаяння і рух нагору. Чи можливо в це повірити? В. Набоков категорично заперечує: “Якщо Чичикову судилося закінчити своє життя знеможеним ченцем у віддаленому монастирі, то не дивно, що останнє осяяння, останній спалах художньої правди змусили письменника знищити кінець “Мертвих душ” [8, с. 122–23].

Такий розвиток сюжетних ліній по “горизонталі” і “вертикалі” можна побачити і в творах Льва Толстого: “Війна і мир”, “Анна Кареніна”, “Воскресіння” тощо. Його “Сповідь” свідчить про те, що нестерпні муки відчаю від усвідомлення кічності життя і безглуздості власної діяльності і всіх попередніх вчинків передували переворотам у його душі. Особисту кризу він зображує через переживання П’єра Безухова, який настільки заплутався в своїх “викривлених” життєвих шляхах, що здавалося, ніби виходу вже немає. Момент просвітлення і очищення прийшов того дня, коли французи на його очах розстріляли п’ятьох полонених і він сам стояв на черзі до розстрілу. Перед ним відкрилась безодня: “з душі його ніби раптово висмикнули ту пружину, на якій усе трималось і уявлялось живим, і все завалилося в купу безглузлого сміття”. У нього пропала віра в благоустрій світу, в людську душу і Бога. Але буквально за кілька годин він перейшов від відчаю до твердої, міцної віри в світ і Творця. І це було справжнє диво. За старою звичкою він

ставив собі питання: “Що я буду робити?” І відповідав собі: “Буду жити”. Те, чого він шукав постійно, – мети життя – тепер для нього не існувало, тому що тепер мав віру – не віру в будь-які правила чи думки, але віру в живого Бога. Раніше він шукав Його в цілях, які ставив собі, але це шукання мети було лише шуканням Бога. Тепер віра відкривала перед ним дорогу і давала відповідь на болісне питання: що робити?

Що сталося із сповіддю в сучасну епоху? У російському постмодернізмі відчувається, за словами І. Пригожина, “дивне тяжіння” Ф. М. Достоевського. Його по праву можна вважати творцем метанаративу, який здобув назву “сповідь антигероя”, де знайшли місце твори представників різних течій: модернізму, соцреалізму, авангарду і, звичайно, постмодернізму. Достоевський осмислює ситуацію людського існування без Бога, постмодерністи розглядають світ як текст і шукають нові смисли за умови тотального тупіка. Поліфонічне мислення письменника ХІХ століття “стикається” з практикою постмодернізму, яка руйнує диктатуру монологізму і “єдиного правильного рішення”.

З цієї позиції викликає інтерес розгляд “Записок з підпілля” у діалозі з повістю В. Дорофєєва “Москва – Петушки”. Обидва письменники зосередилися на зображенні внутрішнього життя людини в моменти її самовиявлення і саморефлексії. Це – тексти самосвідомості, “стійким жанровим субстратом” яких є сповідь [6]. Страждання тут онтологічне, завжди задане в контексті роману. За словами Достоевського, людина до пристрасті любить страждання; “Страждання... єдина причина свідомості”. Венічка так само “посилено усвідомлює” і від цього страждає. Обидва герої переживають дисгармонію світу, в якому зруйнувалася система ціннісних координат і втратився смисл існування. Усвідомлення того, що світ – це хаос, абсурд, безодня і ти безнадійно самотній у ньому, викликає хворобу свідомості. “Я хворий душею... я бачу і тому засмучений ... не вірю, що хтось ще таскав у собі це найгірніше місиво “скорботи” і “страху” ... і ще німоти”, – сповідається Венічка.

“Записки з підпілля” і “Москва – Петушки” побудовані як сповідь, але монолог відбувається як напружена відверта розмова героїв з уявними “іншими”. Вони задають їм питання, озвучують почуті відповіді, полемізують з ними. В цих сповідях ми також спостерігаємо потрібну структуру. Підпільник викриває себе в самих мерзенних і непристойних думках і вчинках, дає собі характеристику: “злий чиновник”, “мерзотник”, “самий гидкий і самий заздрісний із усіх на землі черв’яків” тощо. Венічка так само зневажливо ставиться до себе: “Я дурна людина”, “які безодні у мені вечорами”, але на відміну від першого, він хоч і погано характеризує інших людей, проте не відгороджується і не протиставляє себе іншим. Навпаки, він відкритий для людей, любить з ними поговорити, розповісти цікаві історії. “Треба шанувати сутінки чужої душі... нехай навіть там нічого немає, нехай там погань одна ... дивись і шануй, дивись і не плюй ...” Підпільник при всій своїй замкненості так само не може обійтися без іншого,

бо йому важливо не просто виговоритися, вилити свою душу, але перевірити істинність і непохитність своїх ідей і принципів. Але потреба у спілкуванні з іншим стримується полярним прагненням свободи, небажанням поділяти погляди інших.

Самовикриванням сповідь не обмежується. Як стверджує підпільник, для нього “це виправне покарання”, в нього проявляється сором. Сповідь дає можливість озирнутися назад, осмислити своє життя, а тяжкі переживання, викликані зіткненням із дійсністю, спонукають до змін, усвідомлення того, що “зовсім не підпілля краще, а щось інше, зовсім інше, якого я прагну і ніяк не можу знайти!” Саме в такі моменти сповідальний дискурс передбачає присутність Абсолютного адресата. У “Записках з підпілля” він прихований, але слово героя звернене до вищої інстанції – Бога.

У третій частині сповіді, покаянні, більше за все проявляється відмінність між сповіддю героя (Толстой, Гоголь) і сповіддю антигероя. Як уже зазначено вище, ключовим моментом покаяння є осяяння, пов’язане з баченням прямої дороги, шляху “по вертикалі”, яке призводить до зміни не тільки світорозуміння, сенсу життя, але й способу особистісного буття. Антигерої поставлені в ситуацію метафізичного бунту. Як справедливо стверджує В. Петрушенко, людина “в діалозі з Богом наперед приречена на приниженість, провину, безпорадність. Її зустріч з останніми підставами власного буття обертається крахом надій, таким крахом, в якому можна навіть углядіти проблиск ніцшеанського “Бог помер” [9, с. 252]. У стоянні перед Богом розверзається безодня (нескінченність), протистояти якій може внутрішня сила спротиву, “урізана” безодня, тобто самість, яка має свій власний буттєвий корінь. Але ані підпільник, ані Венічка не спромоглися на самоутвердження, тому їхній бунт набуває форми юродства: зовнішнього, як у підпільника, “язик висуне”, “кукиш покаже”, і внутрішнього, духовного – наслідування мукам Христа Венічкою. Його п’яна свідомість є засобом поринання в трансцендентний стан і дає можливість вступати в довірчий діалог з Богом. І як вважає Дорофєєв, п’яний Венічка тверезіше за всіх у цьому світі, бо чи не є життя людини затьмаренням душі і чи не усі ми п’яні, тільки кожний по-своєму?

Як бачимо, в цих творах існування Бога визнається і герої ведуть з ним активний діалог, проте вертикаль не вибудовується, стосунки складаються горизонтальні, а часом і просто фамільярні. Чого вартують слова Венічки, “що мені випити в Ім’я Твоє”. Само-стояння перед обличчям Бога тут не простежується. Немає онтологічної дистанції і розриву між людиною і Богом, – того, чого людина повинна долати, і в зусиллі вистояти перед обличчям нескінченності формувати свою самість. Не дивно, що основний мислеобраз сповіді антигероя постмодерністської закваски є “камінна стіна” (як у підпільника) чи Кремлівська стіна-кладовище (як у Венічки), а не пряма дорога, яка веде до храму.

Висновки. Отже, з розвитком людської індивідуальності відбувається перехід від публічного покаяння до сповіді, а з часом до сповідального тексту.

Які ж зміни відбуваються в просторі сповідального слова в епоху, яку критики називають епохою “підмін” і “лицедійства”, де відбувається змішання реальності і ілюзії, нереалізованих ідей і проєктів? Людина вже не постає як суб’єкт, що володіє автономною свідомістю і волею, а лише вузловим пунктом інформаційних обмінів, що здійснюються за правилами “мовних ігор”. За умов відсутності сенсу буття взагалі смисли не зводяться до єдиного погляду на світ. Крім того, те, що проявлене, тим самим уже позбавлене від прояснення смислу. Розкаяння і покарання мають психотерапевтичний характер, а справжнього покаювання, що передбачає онтологічну трансформацію, збирання себе у цілісну особистість, не відбувається. Особистість розпадається на фрагментарні “я”, наступний вибір ідентичності нестійкий і нетривалий. Він відбувається за тим же принципом, що купівля нового комп’ютера, від якого відмовляється, коли він морально застаріє. Ідентичність легко приймають, але від неї легко відмовляються на користь нової, більш “модної” і “стильної”.

Література

1. Августин А. Исповедь / Аврелий Августин ; пер. с лат. М. Е. Сергеенко. – М. : Ренессанс, 1991. – 488 с.
2. Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности / М. М. Бахтин // Бахтин М. М. Работы 1920-х годов. – К. : Next, 1994. – 383 с.
3. Белый А. Мастерство Гоголя / Андрей Белый. – М. ; Л. : Гос. изд-во худож. лит-ры, 1934. – 324 с.
4. Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений : в 14 т. / Н. В. Гоголь. – М. : Изд-во АН СССР, 1937–1952. – Т. 12 : Письма, 1942–1945. – 1952 с.
5. Душин О. Э. Исповедь и совесть в западноевропейской культуре XIII–XVI вв. / О. Э. Душин. – СПб. : Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2005. – 156 с.
6. Живолупова Н. В. Проблема свободы в исповеди антигероя: от Достоевского к литературе XX века / Е. Замятин, В. Набоков, Вен. Ерофеев, Э. Лимонов // Поиск смысла. – Н. Новгород, 1994. – С. 180–208.
7. Лотман Ю. М. Художественное пространство в прозе Гоголя / Ю. М. Лотман // Лотман Ю. М. В школе поэтического слова: Пушкин, Лермонтов, Гоголь. – М. : Просвещение, 1988. – С. 290.
8. Набоков В. Лекции по русской литературе / Владимир Набоков. – М. : Независимая газета, 1999. – 440 с.
9. Петрушенко В. Иов, или о человеческом самостоянии / Виктор Петрушенко. – Львов : Новый свет, 2000–2008. – 340 с.
10. Уваров М. Архитектоника исповедального слова / Михаил Уваров. – М. : Алетейя, 1998. – 254 с.
11. Хоружий С. С. Православное покаяние как антропологический феномен Интернет-ресурс: Библиотека “Института Сенергийной Антропологии” / С. С. Хоружий [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://synergia-isa.ru/?page_id=4301#H
Отримано 01.02.2012

Summary

Mazur Lyubov. Confession: features of its influence on becoming of self-identity of personality in a postmodern epoch.

In the article open up table of contents and structure of confession as of a spiritual practice of “anxiety about itself” and also her features as of the writing text. Her influence on ontological transformation of human being and becoming of self-identity

of a personality is considered. The tendencies of her changes in post-modernism are found out.

Keywords: *confession, self-identity of personality, Christian practice, post-modernism.*