

Мешков С. М.

## **Сповідь в західноєвропейській культурі XIII–XVI ст.: теоретичні підходи та концепції**

Генезис форм самосвідомості в історії західноєвропейської культури традиційно розглядається крізь призму філософії Нового часу з її редукцією людини до суб'єкту пізнання, який володіє унікальними здібностями схоплювати і утримувати істину в фокусі ясного та чіткого уявлення. Становлення розвинутої форми європейської суб'єктивності сталося не в межах одномоментного акту, а імпліцитно генерувалося в багатовіковій історії формування самосвідомості в традиції середньовічної християнської релігійності. Внутрішні глибини свідомості західного індивіда експлікувались завдяки відповідним про-

цедурам церковної служби, головна з яких в даному контексті — це сповідь.

Так, Жак Ле Гофф і Жан Делюмо вказують на особливе значення сповіді, яка інкорпорує мораль та моральні принципи совісті в широкі народні маси. Затвердження процедури сповіді «спричинило за собою, — зазначає Ж. Делюмо, — непомірне розростання влади і впливу духівника, який став фахівцем з гріховних прецедентів. Витончено-великовагова казуїстика призвела до глибоких змін в суспільній свідомості представників європейської цивілізації, яка в той час переживала трансформацію» [3, с. 279]. Практика сповіді поступово охоплювала все більш широкий простір людської життєдіяльності. Відходячи від суто релігійних питань, вона торкалася правила ведення бізнесу, фінансових маніпуляцій, оскільки були заборонені пряме лихварство, теми сімейних відносин, сексуальних пристрастей подружжя, які піддавалися жорсткій регламентації. Все це вело до того, що віруючий повинен був постійно стежити за собою, контролювати свої дії, звітувати за свої вчинки.

«Сповідь перетворювала на зовнішнє (скасовувала, спустошувала, забороняла) все інтимне. Але тільки так інтимне взагалі могло виникнути! — через спустошення і недопущення. Світ сповіді — єдиний, тотальний, цілісний світ, в якому індивід тоді смів сказати „Я“», — стверджує Л. М. Баткин [1, с. 73]. Подібної позиції в оцінці значення сповідальної практики в становленні моральної самосвідомості в історії західноєвропейської культури дотримується і А. Я. Гуревич. У своїй роботі «Проблеми середньовічної народної культури» він пише: «Сповідь, вимагаючи від прихожанина аналізу та оцінки своєї поведінки, звертала його духовний погляд всередину власної моральної істоти і самою цією процедурою не могла не чинити на нього виховного впливу. Цей самоаналіз, звичайно, не відбувався спонтанно, він нав'язувався в процесі приватної співбесіди зі священником, але вироблявся таким чином навик інтроспекції, який міг бути згодом закріплений. Головне те, що культура пропонувала індивіду подібну можливість самооцінки і закріплювала її в процедурі сповіді» [2, с. 173]. Тим самим, медієвісти

визнають, що внутрішній світ та самосвідомість європейського індивіда розгорталися і поглиблювалися через процедуру сповіді і контроль совісті, які своїми історичними і теологічними підставами сходять до епохи високого Середньовіччя і до специфічних вимог християнської релігійності.

Особливу роль сповіді як форми розшифрування себе в процесі дресури моральної свідомості європейців неодноразово підкреслював у своїх працях Мішель Фуко. Він бачив в ній витоки розвитку романної літератури та практики психоаналізу.

«Вплив влади на повсякденне життя, — пише він в одній зі своїх статей, — організовувався християнством здебільшого навколо сповіді, навколо обов'язку регулярно вплітати в нитку мови нічим не примітний світ буденного: пересічні гріхи, непримітні слабкості аж до смутного сплетення думок, помислів і бажань; навколо ритуалу визнання, коли той, хто говорить, є в той же самий час тим, про кого кажуть; навколо стирання речі, сказаної за допомогою самого висловлювання, але не в меншій мірі і навколо перебільшення самого визнання, якому судилося назавжди залишатися таємницею, щоб не залишити за собою іншого сліду, крім каяття і покайних трудів» [5, с. 262]. Таким чином, згідно з Фуко, сповідь несла в собі двоякий сенс і, дійсно, була досить близька до практики психоаналітичних бесід. З одного боку, віруючий повинен був об'єктивувати себе, вивести назовні всі таємні помисли та бажання свого Я, з іншого боку, він набував можливості списати з пам'яті всі негативні та небезпечні захоплення, подолавши, таким чином, суворий вантаж сумнівів всередині своєї совісті. Влада церкви одночасно і накладала певну відповідальність на її членів, і знімала комплекс провини, пропонуючи відповідні покути і індульгенції.

Спеціально до проблематики сповіді Фуко звертається в лекціях «Ненормальні», прочитаних в Колеж де Франс у 1974–1975 навчальному році. В своєму курсі він визначає загальну перспективу розвитку в період Нового часу феномена «монстра», тобто таких чудовиськ, злодіяння яких виходили за рамки соціальних норм. Згідно Фуко, виявлення меж аномалій в сфері суспільних відносин і структур влади дає унікальний шанс для

розуміння механізмів соціальної стандартизації та оформлення обрисів татуйованого простору культури.

Один з ключових способів контролю тілесності Фуко бачить в сповіді та в обряді покаяння. У такому контексті сповідь постає як інституалізація процедури визнання сексуальності. Але якщо початкова вимога церкви до акту покаяння в рамках раннього християнства відносилася лише до добровільного і публічного визнання скоєних гріховних проступків, за яким слідували суворі процедури покарання, то, починаючи приблизно з VI століття, затверджується інша модель, що передбачає загальну тарифікацію, близьку за зразком до судової практики. Каяття «тарифікувалися в тому сенсі, що існував перелік обов'язкових для кожного різновиду гріха, точно так же, як в світській кримінальній системі для кожного злочину і правопорушення передбачено законне відшкодування, яке винуватець повинен був сплатити потерпілому, щоб загладити злочин» [4, с. 210]. Тут і зав'язується новий вузол проблем, який в самому акті говоріння задає певну міру покарання у вигляді сорому, почервоніння, що, в свою чергу, стає першим кроком на шляху прощення.

Наступний етап генезису процедури сповіді та покаяння розгортається, по хронології Фуко, від XIII століття до епохи Ренесансу. Тут відбувається примітна трансформація сповідальної практики. Вона набуває статусу обов'язкової та тотальної щодо життєдіяльності людини, все більше концентруючись на двох головних моментах — визнанні з боку віруючого і дізнанні з боку священика. Роль священика при цьому стає першочергово важливою: він зобов'язаний провести чітку розмітку всього простору покаяння. Саме від його пунктуальності залежить перспектива порятунку пастви. І в зв'язку з цим сам процес сповіді стає в строгому сенсі слова таємницею. Він набуває унікальний індивідуально-особистий характер, а в діяльності священика реалізується слово вибачення самого Бога. Подальше становлення сповідальної процедури і практики покаяння лише підсилює дані тенденції.

Починаючи з XVI століття, з якого, як вважає французький вчений, затверджується «фаза глибинної християнізації»,

сакраментальна позиція священника підтверджується емпіричною владою погляду і слуху. Все більш рафіновані вимоги пред'являються, як до священника, який повинен бути особливо обачним не тільки по відношенню до слів сповіді, але й всього того, що стосується його невербального способу презентації, — одягу, манер поведінки, звучання голосу, пози. Також й грішник зобов'язаний викласти все своє життя, описати всі віхи свого шляху, не уникаючи розповіді про найменші гріхи, проступки, спокуси та сумніви. Тим самим, практика сповіді стає, згідно М. Фуко, процедурою «всебічного дізнання», своєрідним «фільтром життя». І саме в цей період кристалізується нове розуміння тілесності та гріха хтивості. Акценти переносяться з протиправних з позиції церкви статевих відносин (адюльтер, інцест, насильство) на цілісну анатомію тіла, яка охоплює різні задоволення, гріховні бажання, хибні помисли, непристойні жести та акти поведінки. «Нове дізнання, — пише Фуко, — стає детальним оглядом тіла, свого роду анатомією хтивості» [4, с. 226]. Дослідження світу похоті призводить, таким чином, до формування тілесної картографії гріховності.

Освоєння даної картографії сексуальності в рамках сповідальної практики починається з питань про ставлення до власного тіла, з виявлення вихідного пункту людської гріховності і першого досвіду хтивості — дотиків до самого себе. При цьому обговорюються всі нюанси можливих спокус: через книги, розглядання непристойних картинок, задоволень від непристойних слів, пісень, оповідань, через будь-які ігри, жести, танці. У підсумку вимальовується ескіз моральної фізіології тіла. Виробляється відповідна технологія душі і тіла, яка вкорінена в специфічному проектуванні влади, що виявляється через процедури сповідального визнання прихованої гри задоволень і бажань людини. Головним об'єктом контролю постає молода людина, юнак, учень коледжу або семінарії. Його перші сексуальні досліди, обумовлені жорсткими рамками обмеженого спілкування, стають предметом суворої опіки і нагляду. Саме в школах, коледжах, армійських училищах, ремісничих майстернях XVI–XVII століть і складається владна механіка вихован-

ня та контролю тіла, яка робить його покірним та корисним. Таким чином, для М. Фуко сповідальня в своєму первісному значенні являла місце зосередження не тільки досвіду інтеріоризації новоєвропейського індивіда, але й своєрідного приручення його тілесності до реалізації технологій влади. Вона задавала проекцію соціальних норм дозволеного в сферу його сексуальної поведінки, інкорпоровала мораль і відповідні жорсткі табу в його свідомість.

У своїх дослідженнях сповідальної процедури католицизму Фуко ґрунтувався на класичній роботі Генрі Чарльза Лі «Історія таємної сповіді та індульгенцій в Латинській церкві», яка вийшла ще наприкінці дев'ятнадцятого століття, але не втратила своєї наукової актуальності донині в силу значного обсягу представлених в ній богословських позицій і точок зору на різні питання, пов'язані з процедурою покаяння. Г. Ч. Лі докладно розглядає численні теологічні проблеми, рішення та постанови Соборів, декрети римських пап, що зумовили генезис процедури покаяння. Він дає відповідну історичну хронологію подій, описує зовнішні правила проведення сповіді та строгі вимоги, що пред'являються як до поведінки священника, так і до прихожан. Чіткі параметри були розроблені навіть по відношенню до місця здійснення даного таїнства.

У фокусі даної інтерпретації суть концепції Лі зводилася до розуміння сповіді як традиційної католицької практики торжества влади. «Бог повинен наблизитися саме через священника, а той, хто кається, повинен підпорядкувати йому себе в повній покорі та бути готовим до того, щоб слідувати його розпорядженням для здобуття порятунку, і робити все необхідне, щоб уникнути тілесної смерті» [6, р. 209]. Тому історична перспектива проекції владних повноважень і контролю свідомості віруючих, що розгорнулася в європейській культурі протягом довгих століть від ранньохристиянських громад Риму до Тридентського собору, стверджувала виняткову роль священника в якості головного морального обвинувача на сповідальному суді совісті. Теорія церкви, як вважає Лі, «полягає в тому, що священник розташовується як суддя в трибуналі совісті» [6, р. 367].

Разом з цим, Томас Тентлер зазначає, що Лі «ніколи не намагався проаналізувати шляхи, в рамках яких таїнство сповіді служило соціальним та психологічним потребам західного християнського світу» [7, р. XII]. Його інтенція визначалася експлікацією суто внутрішніх церковних моральних пропозицій та теологічних підстав практики сповіді.

Т. Тентлер у праці «Гріх і сповідь на зорі Реформації» спрямував свою увагу на виявленні соціальних горизонтів затвердження процедури сповіді. Для нього середньовічний католицький інститут покаяння містив в собі функцію зміцнення дисципліни або соціального контролю. І тому він говорив, що його студії «показують, як таїнство сповіді стало цілісною системою соціального контролю» [7, р. XVII].

У своїй роботі Тентлер виділяє три ключові принципи середньовічної системи організації таїнства сповіді. По-перше, це «сакраментальне впорядковане домінування священика» [7, р. 345]. Воно виражалося, зокрема, в тому, що тільки священики могли прощати. Священик, таким чином, виступав в ролі роздавальника дарів, які дозволяли віруючим звільнитися від власних недоліків і слабостей.

Другий принциповий момент дисциплінарного простору сповіді, згідно Т. Тентлеру, полягав в тому, щоб «змусити народ підкорятися не тільки людям, але моральності і закону» [7, р. 346]. У цьому полягала суть даної форми соціального контролю. Моральні та юридичні норми повинні виконуватися, а для цього необхідні відповідні моральні інстанції, які ініціювали голос совісті. Існували всілякі списки гріхів, які були суворо перераховані, класифіковані, розподілені по градаціях, зважені з різних позицій.

Третій принцип системи сповідального контролю полягав у тому, що «її первинним суб'єктом була совість індивіда» [7, р. 347]. Для процедури сповіді принципове значення мало повне осмислення всіх дій та гріховних намірів. Ключовим началом тут була совість. Вона оцінювала всі справжні інтенції, вона ж викликала почуття провини. «Елемент психологічної провини як центральної санкції був життєво важливим», — за-

значає Тентлер [7, р. 347]. По суті, вся система дисциплінарного контролю в рамках процедури сповіді ґрунтувалася на внутрішньому почутті провини. І ця вина набувала вже не зовнішній характер побоювань і сорому перед сповідником, а провокувала напругу особистої совісті індивіда, оголювала його глибинні духовні суперечності.

Викладені позиції вчених переконливо демонструють особливе значення таємної сповідальної практики середньовічної католицької церкви в становленні специфічних особливостей європейського менталітету з його індивідуалізмом і моральним благочестям. При цьому горизонти впливу даної процедури на генезис форм західної самосвідомості аж ніяк не обмежувалися лише сферою релігійного життя і богословськими суперечками про роль та статус священика в справі покаяння. Значну частину прихожан в період високого Середньовіччя становили жителі міст, саме вони й потребували особливих практик дозволу моральних та соціальних конфліктів, вони несли на трибунал священика справу своєї совісті. Тут, у вузьких просторах середньовічних міських вуличок і в скрутному становищі комунального життя, відбулася остаточна інсталяція процедури таємницею сповіді.

1. Баткин Л. М. Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания / Леонид Михайлович Баткин. — М. : РГГУ, 2000. — 1005 с.
2. Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры / Арон Яковлевич Гуревич. — М. : Искусство, 1981. — 359 с.
3. Делюмо Ж. Грех и страх. Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII–XVII века) / Жак Делюмо [Пер. с франц. Е. Э. Лямина, И. Б. Иткин, Е. И. Лебедева]. — Екатеринбург : Издательство Уральского университета, 2003. — 752 с.
4. Фуко М. Ненормальные. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974–1975 учебном году / Мишель Фуко [Пер. с франц. А. В. Шестакова]. — СПб : Наука, 2004. — 432 с.
5. Фуко М. Жизнь бесславных людей // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Статьи и интервью 1970–1984. Часть 1 [Пер. с франц. С. Ч. Офертаса]. — М. : Праксис, 2002. — С. 249–277.



1.       **Lea H. C.** A History of Auricular Confession and Indulgences  
in the Latin Church / Henry Charles Lea. — V. I. — Swan  
Sonnenschein & Co., London, 1896. — 539 p.
2.       **Tentler T. N.** Sin and Confession on the Eve of the Reformation /  
Thomas N. Tentler. — Princeton, 1977. — 395 p

