**Санкт-Петербургский государственный университет**

**Институт философии**

**ПРОБЛЕМА ИСПОВЕДАЛЬНОГО ДИСКУРСА В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ.**

Выпускная квалификационная работа по направлению 47.04.01. «Философия»

Основная образовательная программа магистратуры ВМ.5678 «Философская антропология»

Исполнитель

Маковцев Владимир Станиславович

Научный руководитель

Доктор философских наук, профессор

Марков Борис Васильевич

Рецензент

Доктор философских наук, профессор

Дорофеев Даниил Юрьевич

Санкт-Петербург

2018

**Оглавление.**

**Введение.** ………………………………...……………………………………….3

**1. Глава. Структура исповедального пространства.** ………………..…….14

1.1. Проблематика понимания исповеди и признания. …………..…………14

1.2. Признающий субъект…. …………………………………………………19

1.3. Субъект признания………………………………………………………. 22

**2. Глава. Текст как форма исповеди.** ………………………………………..29

2.1. Текст как предельное выражение присутствия человека. …………….29

2.2. Читатель как субъект литературного пространства исповеди. ……….38

**3. Глава. Таинство религиозной исповеди.** ………………………………...44

3.1. Исповедь в узком смысле слова или таинство покаяния.……………...44

3.2. Субъект религиозной исповеди. ………………………………………..50

**4. Глава. Признание в пространстве повседневности.** ……...........………54

4.1. Проблематика повседневности в структуре современности. Место признания………………………………………………………………………...54

4.2. Человек признающийся в политическом пространстве………………...66

4.3. Государство как признающийся субъект. ………………………………72

**Заключение. История признания в современной действительности.** …..76

**Список литературы.** …………………………………………………………...87

**Введение.**

К настоящему моменту, религиозные практики признания освещены подробно и детально. Однако подобные исследования не выходят за рамки либо конфессионального, богословского проблемного пространства, либо историко-культурологических подхода. Поэтому изученные практики признания человека за границами сугубо религиозных проблем представляют собой в лучшем случае разрозненный материал по теме. В связи с этим возникает **актуальность данной работы**: насколько возможен синтез, позволяющий из всего многообразия практик признания сделать шаг к *общей теории признания*, позволяющей объединить и обосновать любую форму человеческого откровения. Насколько возможно и допустимо говорить о теории признания вне зависимости от многообразия форм и дискурсов, среди которых исповедальный дискурс мы выделяем как центральный. **Предметом данного исследования** является многообразие практик признания и откровений, которые в общей своей форме сводятся к основным: практики религиозного откровения (исповедь в узком смысле слова); литературная исповедь (тексты преимущественно светского характера); и признание в пространстве повседневности, проблематика которой рассматривается в неразрывной связи с политическим пространством. **Целью диссертации** является показать внутренние механизмы признаний, позволяющие говорить о структуре признания. Что в свою очередь позволяет показать, как одни практики признания работают и почему, а как другие, несмотря на все попытки себя осуществить, оказываются пустым признанием.

Среди исследований, посвященных религиозной исповеди в отечественной традиции, прежде всего стоит выделить трехтомный труд А. Алмазова («Тайная исповедь в православной восточной церкви. Опыт внешней истории», 1894 г.), вышедший в свет в конце XIX века, который, не смотря на свои недостатки, остается одним из основных источников в отечественной литературе, посвященной теме исповеди. Кроме того, имеется ряд исследований посвященных историческому анализу исповедального института, и именно они являются, пожалуй, единственными источниками, позволяющие составить представление о практиках признания человека. Так, среди современных исследований, посвященных историческому анализу исповеди за гранью конфессиональных предпочтений, стоит отметить труды О.Э. Душина «Исповедь и совести в западноевропейской культуре XII-XVI вв.» (2005); М.В. Корогодиной «Исповедь в России XIV-XIX вв. Исследования и тексты» (2006). Кроме этого стоит отметить труд Д.Ю. Дорофеева «Личность и коммуникации. Антропология устного и письменного слова в античной культуре» (2015), опираясь на который, мы вынуждены признать, что проблематика признаний, находящаяся в тесной связи со знанием о себе, контролем за собой, обнаруживает себя уже в античности. «Античные автокоммуникации, являясь письменным способом осуществления «заботы о себе», были нацелены на обретение и закрепление способности человека к самоконтролю, самодисциплине, сознательно выбранному типу самоорганизации[[1]](#footnote-1)», – подчеркивает исследователь. Что в свою очередь заставляет по новому взглянуть на понимание феномена исповеди, выходя за рамки исключительно христианского понимания, роль которого трудно переоценить в формировании исповедальной тематике.

Говоря же об исповеди как форме признания, как одной из ключевых практик человека, нельзя обойти вниманием исследования Мишеля Фуко. При всем своем достоинстве они лишены того момента, который позволил бы вычленить структуру признания, в рамках которой можно было бы объединить все многообразие практик откровения. Фуко во всяком случае подобных задач не ставил. Среди отечественных исследователей, близко подошедших к представлению об исповеди как культурологическому, широкому понятию, стоит выделить, конечно, М.С. Уварова и его книгу «Архетиктоника исповедального слова» (1998). Среди исследований, которые пусть и в не явной форме делавшие акцент непосредственно на практиках признания и исповеди, однако не обошедшие вниманием этот институт, стоит отметить исследование Б.В. Маркова «Храм и рынок. Человек в пространстве культуры» (1999). В той или иной мере не обойти вниманием «классиков» философской мысли и в особенности Э. Гуссерля и его пятую главу из «Картезианских медитаций», М. Хайдеггера с его представлением о Dasein и тезисом о забвении бытия; идеи Г. Гадамера и в целом философской герменевтики, поскольку без представления о понимании и признания понимания, выстраиваемом субъектом исповедального дискурса структура признания немыслима.

При наличии исторических источников, материалов прямо или косвенно относящихся к поставленной проблеме, в настоящий момент нет единого представления о своеобразии исповедальной практик. Большинство материалов освещают достаточно узкие аспекты практик признания, и не касаются попыток ответить на вопрос: что есть признание вообще и чем оно отличается от любого другого речевого действия? Вопрос еще только предстоит поставить, и одна из таких попыток будет продемонстрирована в данном исследовании. Даже религиозная исповедь, как одна из форм признания человека, это не столько религиозная практика, сколько конфессиональная. Скажем, по понятным причинам, труд Алмазова, игнорируя католичество и протестантизм (не говоря уже об иудаизме и «менее популярных» религиях и верованиях, в которых так или иначе присутствует исповедальная подоплека), это явно подтверждает, и вместе с тем ставит перед исследователями практик признания новые задачи.

В настоящем исследовании намечается потенциальная возможность очертить контуры универсального исповедального дискурса, как одного из «феноменов человеческого бытия». Вычленяя и анализируя структуру признания в различных ее формах, автор выбирает предметом исследования поиск универсального образа признания. Отдельная тема – трансформация отношения к признанию и структуре исповедального пространства.

Не будет большим преувеличением сказать, что европейская цивилизация развивалась в контексте дискурса об истине, и в особенности это видно на примере науки, философии, религии и в меньшей мере искусства. Сложно сказать, что могло быть превыше ее, учитывая, что за нее гибли люди, сражались великие армии, если с ней отождествляли Бога, делающего людей свободными, давая им Истины. Многочисленные концепции истины, разработанные философами на протяжении более двух тысяч лет, в том числе отрицающие познание истины или принципиальную постановку вопроса о ней, – в любом случае вовлекают в поиск ответа, даже если это в конечном счете есть ничто иное, как попытка поставить вопрос в предельном своем виде. Истина не всегда требует соучастника, в этом мы особенно хорошо можем убедиться, когда речь идет об истине в научном пространстве. Насколько здесь уместно говорить об истине, – отдельный вопрос, которым мы по понятным причинам задаваться не будем. Здесь достаточно того, что наша истина, имеющаяся в форме знания, может соответствовать критериям научности, и прежде всего быть доказуемой. Согласно современным представлениям о знании, истина доказывается в рамках той или иной теории. Поэтому вопрос «Что есть истина?», лишенный контекста и высказанный в порыве риторического жеста, оказывается бессмысленным. Религиозная истина не учитывается в научном пространстве, так же как научная может оказаться неуместным элементом в религиозной. Пусть не всегда и не везде это жестко соблюдается, учитывая, что строгих границ между многообразием сфер познания нет, все же мы понимаем: нет всеобщей концепции истины. И это несмотря на то, как было сказано выше, что все многообразие деятельности человека, во всяком случае европейского, продиктовано этой жаждой истины.

В этой связи становится ясным, что исповедальный дискурс или многообразные практики признания является частным случаем тяжбы об истине, при чем очень специфической формой и структурой, подверженной трансформациям в зависимости от пространства и времени, в котором они себя обнаруживают. Мы признаемся во всем: в убийстве, грехах и помыслах. На первый взгляд создается впечатление негативности предмета признания, в чем не меньшую роль сыграло христианство с его институтом исповеди, в котором понятие признания сведено к пониманию греха. Но мы так же признаемся в любви с не меньшим трепетом в сердце перед лицом возлюбленного человека, чем в грехах перед лицом Бога в пространстве церкви. Нельзя не заметить негативный тон литературной исповеди. Скажем, Жан-Жак Руссо в своей исповеди, которую уж точно сложно причислить к ряду религиозных текстов, признается на страницах своего труда в том, в чем мы и сейчас не рискнули бы сказать вслух даже перед лицом близких людей.

Чтобы попытаться обосновать многообразие практик признания в качестве исповедального дискурса, способного объять любой опыт человека в акте признания, на наш взгляд необходимо четко выделить существенные элементы и моменты, которые позволяют любому акту признания собственно осуществиться. Что позволяет нам сказать, что исповедующийся перед лицом Бога – исповедался, что его признание, – и в чем это признание, – осуществилось, а не было лишь формальным жестом, не многим отличающимся от остальных разрывов в повседневной жизни. Очевидно, что не любой даже самый искренний и душевный разговор – это признание в собственном смысле, даже если при этом мы в чем-то признаемся, даже если мы не стремимся что-то утаить. В конечном счете, как это будет показано в исследовании, не каждое признание – собственно признание. Разрабатывая структуру признание, мы приходим к выводу, что не всегда и не везде признание срабатывает, и к тому же, не все то исповедь, что пытается себя так казать, – и в особенности в эпоху современности, когда и без того смутные границы понятий словно сливаются, создавая впечатление абсурдности происходящего. «Исповедоваться стало модным», – говорит М. Уваров. Стоит лишь посмотреть на мемуаристку, заполонившие книжные полки магазинов, становится ясным подобное утверждение. Добавить к этому многочисленные телевизионные программы, «откровения звезд», «шокирующие признания», «сенсации», – все это многообразие «желтого дискурса» паразитирует на «тяжбе об истине». Однако, сказать, что «они все дураки» и не знаю ничего, – значит пойти по заведомо неверному пути в понимании ситуации, в которой оказалась истина в нашу эпоху. Поскольку речь пойдет о признании, и в самом широком смысле, постольку мы говорим об *исповедальном дискурсе*. Сразу отметим, что под признанием мы имеем в виду – один из способов восстановления и установления связи между субъектом признания, как активным началом признания с тем предметом, что составляет цель его признания. Признающий субъект, тот, перед которым выстраивается признание, оказывается одним из моментов, позволяющих признанию состояться.

Признание в исповедальном пространстве оказывается проясненным в свете своей открытости и явленности перед лицом признающего субъекта, - перед первичным адресатом структуры признания. Учитывая тесную связь между предметом признания и признающимся, – грешник, и в этом его онтический модус, грешник лишь в контексте греха, своей веры в него. Поскольку в момент признания человек находится в наивысшей точке самопонимнаия, и отказаться от предмета признания уже просто невозможно, то не позволяет ли именно это говорить об онтологическом модусе субъекта признания?

Одной из особенностей, отличающих исповедальный дискурс от многообразия практик истины, – познания в широком смысле, – является принципиальная необходимость в другом субъекте, и в этом смысле признание оказывается междисциплинарной категорий, равно затрагивающей как теорию познания, онтологию, феноменологию, так и проблемы понимания и в широком смысле – философскую герменевтику. Даже перед лицом Бога или перед государством, или перед абстрактной толпой или читателем, «другом в поколении», как об этом сказал поэт Е. Баратынский, – перед чьим бы взором не признавался исповедующийся субъект, в структуре признания он выражен именно как субъект внятия и разрешения признания. Вот почему могут существовать научные открытия вне научного сообщества, и шире – вне прогрессивного человечества, но ни одно признание не может существовать, если не имеет умозрительного адресата, фигура которого проясняется в своем исходном значении, конечно же так же, как и фигура другого вообще. В этом мы находим первую связь с феноменологией, и прежде всего с «Картезианскими размышлениями» Э. Гуссерля,и в частности со знаменитой Пятым размышлением, в котором дается предельный анализ конституирования фигуры Другого. Конечно, в рамках нашего исследования, нам невозможно раскрыть в полной мере конституирование другого в пространстве исповеди, однако тенденция к постановке подобной задаче будет явна, как и попытки ее раскрытия.

Особое внимание в работе уделяется самому предмету признания. Это может быть грех в религиозном институте исповеди, или преступление, признание в котором осуществляется гражданином перед лицом государства, в правовом поле которого совершено правонарушение, однако это лишь частные моменты предмета, сущность которого определяется во многом самим исповедальным пространством, и он же в одном из аспектов является формирующим это пространство, поскольку признаться в ничто, конечно же невозможно. И в тоже время признаться во всем подряд так же невозможно. Но именно это мы и наблюдаем сейчас, когда исповедоваться стало модным. Предмет не поддается четкому контролю, и выходит за пределы исключительно исповедального пространства. Возникает необходимость показать, при каких условиях и как может осуществиться признание, и в тоже время при каких условиях, несмотря на все попытки и даже внешнее сходство, оно не осуществляет себя.

Во-первых, признание не осуществляется, если оно становится целью признания, и зачастую в иных своих формах теряет всякую меру признания. Именно здесь мы видим размытость предмета в его не подчиненности пространству, ясному только в слабом виде самому признающемуся. Здесь же оказывается так же смутным образ адресата признания – признающего субъекта, им оказывается кто угодно, от ближайшего окружения человека, случайных прохожих, барменов или завсегдатаев в баре, готовых поддержать видимость разговора, до виртуального образа собеседника в пространстве Интернета. В современном обществе этот альтернативный образ реальности, тем не менее является частью опыта повседневной реальности. Поэтому Славой Жижек справедливо говорит, что «правильнее говорить ни о виртуальной реальности, но об реальности виртуального[[2]](#footnote-2)». Во-вторых, признание не осуществляется, если оставляет признающегося неизменным. Это целиком вытекает из первого утверждения, однако, требует своего отдельного обозначения. Человек оказывается вынужденным раз за разом возвращаться к своему предмету, ставшим для него целью, принципиально недостижимой. Скажем, грех не может быть целью признания, целью оказывается спасение или возвращение человека к своей изначальной безгрешности, но именно здесь возникает заведомо ложный с точки зрения богословия соблазн признать необходимость греха, без которого, исходя из логики религиозного исповедального пространства, спасение оказывается невозможным. Или, если перенести эту мысль в пространство признания перед лицом государства: «Никто не может нести уголовную ответственность дважды за одно и то же преступление[[3]](#footnote-3)». Несмотря на то, что это лишь один из аспектов многообразия практик признания, и в данном случае само государство или признающий субъект определяет состоятельность предмета признания, на которого и возложено установления связи преступления (предмета) с конкретным лицом. Именно поэтому, «с точки зрения процедуры явка – только повод к возбуждению уголовного дела[[4]](#footnote-4)», а не то, что позволяет дело считать ясным и не требующим со стороны государства предельного внимания.

Не стоит думать, что есть некоторое «правильное или неправильное» признание. Речь идет о том, как оно осуществляется и разрешается, какие внутренние механизмы пространства признания работают и при каких условиях реализуются. Преследуя цель показать структуру, стоящую за многообразием практик признания и тем самым попытаться приблизиться к пониманию признания как одного из ключевых феноменов нашей культуры, мы не вправе создавать эталон признания.

Вторым основанием наряду с «веритацентризмом» в практиках признания лежит проблема самосознания, в той форме, при которой возникает вопрос: насколько уместно отождествлять предмет признания с самим человеком? Очевидно, что в иные моменты, как мы в этом сможем убедиться, глядя на литературную исповедь, исповедь в пространстве текста, что вся жизнь, ее значимые события оказываются таким предметом. Забегая вперед можно сказать, что предмет признания – это предельная точка самосознания, дальше которой пойти человек не в состоянии, именно поэтому в описываемой «идеальной модели признания», осуществленное признание не оставляет человека качественно прежним. Тем не менее, не лишено оснований предположении о влиянии предмета признания. Это явно прослеживается в тех пространствах признания, которые условно можно назвать большими пространствами: религиозное, политическое пространства прежде всего.

Самосознание здесь встречается с нуждой собственного признания через акт признания перед признающим субъектом, конструирование и, если можно так сказать, наделение полномочиями, целиком ложится на субъекта признания. Это не просто «трансцедентальный другой», хотя и имеет к нему прямое отношение, но, скорее трансцендентный, поскольку вынуждает субъекта признания полагаться на веру в непостижимого Бога-судью, и только тем самым конструируя Другого, что отчетливо видно, когда речь заходит о религиозных практиках признания. Это особого рода самосознание индивида как возможность обнаружения себя путем признания не только перед собой, но прежде всего перед другим лицом, зримым или воображаемым судьей, это, конечно, дело личности, живущего со знанием свободы. В этом смысле, начало дискурса о признании как формы самосознания следует указать на рубеж тысячелетий, и прежде всего значительную роль в этом мы наблюдаем в связи христианством. Действительно, один из ключевых моментов «религии любви» является покаяние, признание индивидом собственной, индивидуальной греховности, без покаяния в чем невозможно спасение. В этом смысле, понимая историю Западного мира под тем или иным влиянием христианства, можно в качестве допущения полагать историю западного человека как человека признающегося, благодаря чему он в свою очередь констатирует собственную уникальность личности. История признания разворачивает путь западного человека к самому себе через признание истины о себе, через свое отношение к истине как одной из центральных ценностей европейской культуры во всем своем многообразии. Сокрытость от признания не избавляет индивида от собственной уникальности и от неизбежности принятия самого себя в качестве активного начала. Попытка уйти от признания лишь указывает на некий страх перед принятием самого себя. Поэтому, на исходе европейской метафизики и вместе с этим на исходе активного влияния теологических дискурсов, подобными попытками вычленения признания занимается психоанализ, являющийся в современном мире одним из ключевых учений. Так что говорить, что признание себя исчерпало или пришло к забвению пока, еще преждевременно. Однако, это не снимает вопроса о трансформации практик признания, отношения индивида к правде о себе через самого себя, через собственное принятие, которое нередко оказывается словно навязанным ему из вне, и поддерживающим себя только личной верой и убежденностью в реальности происходящего. Поэтому нередко можно слышать о тождестве психоаналитика со священнослужителем, исповедующим грешника. Заранее скажем, тождество более чем сомнительно, и о чем в отдельном месте скажем более подробно. Скажем лишь, что подобные практики избавляют человека от предельного столкновения с самим собой, – ему лишь остается, фигурально выражаясь, открыть рот и проглотить навязанный из вне образ самого себя, образ, каким ему следует быть и казаться, но не становиться, схватить не понимая, быстро и непринужденно, как того требует темп жизни. Однако, понимание происходящего еще не нуждается в признании об этом. Признание выводит на свет сокрытое и отсылает к сокрытому и подчас сокровенному, не доступному для чужих глаз. В известном смысле, признание глубоко интимный процесс, обнажающий человека перед взором признающего, и в этом одна из причин исповедальной напряженности признания, риск признания.

Два ключевых момента исповедального дискурса, – истина и самосознание, – в своем единстве говорят о наличии личности с его уникальной историей (а признание всегда уникально), но в тоже время только из сердца личности и может брать свой исток самосознание и истина. Это позволяет говорить о исповеди, или своеобразной «герменевтике себя», по выражению Фуко или, осмелимся так сказать, антропологической герменевтике.

1. **Глава. Структура исповедального пространства.**
   1. **Проблематика понимания исповеди и признания.**

В истории европейской философии тема признания поднимается обстоятельно у Гегеля. Однако, преследуя иные цели, у Гегеля речь во многом идет о признавании как конституирование самосознания, состоящее в том, «что другое сознание снимает себя как для-себя-бытие и этим само делает то, что первое сознание делает по отношению к нему. [Иными словами, не только Господин видит в другом Раба, этот Другой сам себя считает таковым].» В контексте же нашего исследования речь идет о том, что признающийся в своем действии признается признающим субъектом. Однако последний должен быть признан первым как имеющим на то власть над ним. Неизбежный круг, в который мы попадаем при этом решается постановкой проблемы предмета признания, которую Гегель, конечно не разрабатывал как таковую. Во-вторых, как отмечает Кожев, «для признавания в собственном смысле недостает момента, состоящего в том, чтобы то, что господин делает по отношению к себе самому, и то, что делает раб по отношению к себе, он делал бы так же по отношению к другому. Вследствие этого признавание получилось односторонне и неравное. [Ибо если Господин обходится с Другим, как с Рабом, сам он не ведет себя, как Раб; и если Раб относится к Другому как к Господину, сам он не ведет себя как Господин. Раб не рискует жизнью, Господин ведет праздную жизнь]», между тем, как неоднократно замечается нами в исследовании, признание это всегда риск, риск быть непризнанным, что в свою очередь оправдывает автономию субъекта. Рискует в нашем случае именно Раб, поскольку ставит себя в зависимое положение от Господина. Но эта зависимость определяется содержанием предмета признания. И далее «значит, отношение между Господином и Рабом нельзя назвать собственно признаванием», поскольку оно односторонне, и стало быть лишено своего признания, – как бы это не звучало тавтологично, но признание нуждается в своем признании, иначе оно оказывается пустым, и, как мы сможем убедиться в дальнейшем, раскрывая проблематику исповедального дискурса в современности, с этим мы сталкиваемся повсеместно. Поэтому, рассматривая признание как субъект-субъектное отношение оно на глубинном уровне всегда оказывается со-признанием. Кроме того, и это подчеркивает Кожев, для Господина Раб является «вещью», лишенной свободы, что означает для подобного субъекта быть элементом обозначенной нами структуры признания он не в состоянии. Постановка же предмета признания, разработка структуры признания должна показать возможность избежать данного тупика, и тем самым оправдывая понимание исповедального пространства. Кроме этого, решая поставленную задачу исследования, мы тем самым иллюстрируем как, при каких условиях признание может осуществиться, а как нет, и что оно представляет собой в рамках современного общества.

Говоря о структуре исповедального дискурса, мы говорим о многообразии практик признания, совершаемых человеком. Разрабатываемая в исследовании структура позволяет, выделяя общие закономерности, объединить под общим основанием практики признания, которые по внешним своим признакам не имеют ничего общего. Показывая механизм признания, можно выявить причины позволявшие ему осуществиться. Казалось бы, что общего между признанием в любви и признанием на суде преступника, между таинством религиозной исповеди и духовным обнажением перед виртуальным собеседником в социальных сетях. Ставя перед собой задачу, показать механизмы практик признания, а так же внутреннею трансформацию смыслов и ценностного содержания признаний, мы выделяем следующие элементы: (1) *предмет* исповедальной речи, то, с чем признание пытается установить и восстановить связь; (2) *субъект*  исповедального дискурса, который в свою очередь обращен в акте признания к другому; (3) *признающий субъект* или объект для субъекта в его речи признания, внимающий своей активностью исповедальному речению, и, санкционирующий реализацию акта признания; (4) *исповедальное пространство*, которое в свою очередь носит строго темпоральный характер. Действительно, признание в строгом смысле, в своей идеальной модели может быть исключительным событием, а не общим местом в ряду прочих. Оно фиксирует время бытия человека в одной из наивысших точек его присутствия мире, поэтому признание всегда единично и индивидуально. Невозможно в этом смысле повторить признание, признаться вновь в уже признанном, хотя на практике, как это будет показано ниже, мы можем столкнуться с подобным, и это будет ничто иное как нарушение пространства признания, – оно не срабатывает и именно это вынуждает вновь и вновь его повторять.

Признание как одна из возможных форм речевого действия, очевидно, подчинено самим «правилам», составляющие структуру этого действия. Выйти за них означает разрушить и структуру признания, анализ которой составляет существенный момент данного исследования. И это в некотором роде избавляет нас от соблазна говорить о признании за рамками речевого действия, и вводить, скажем, психоанализ, значение которого трудно переоценить. Конечно, говоря о конкретных формах признания, мы натыкаемся на «правила», существующие в самой структуре, что в конечном счете формирует исповедальное пространство. К примеру, таинство религиозного покаяние требует от кающегося соблюдение ряда правил, а также от признающего субъекта в лице священнослужителя, − но это лишь частные моменты, касаться которых нет нужды, поскольку есть необходимость выявить основания любой формы признания. Нуждается в разработке структура исповедального акта, сложность которого обусловлена, во-первых, предметом признания, являющимся центральным моментом исповедального пространства. Поскольку очевидно, что признаваться, о чем угодно и впустую невозможно, поскольку это означало бы смешивание признание с повседневной болтовней, и тем самым разрушение исповедальной интенции речевого действия[[5]](#footnote-5). Именно предмет задает настроение исповедального пространства или конкретную форму, как такое поле, в рамках которого осуществляются практики признания. Практики религиозного признания, являясь наиболее разработанными, а также учитывая влияние на формирование европейской культуры христианской религии, являются для нас формой, позволяющей иллюстрировать общие закономерности признания с уточнениями и пояснениями в нужных местах. Предмет исповеди хорошо расписан в религиозной литературе, и в рамках этой формы признания именуется грехом. Так «с IV века публичное покаяние, – пишет М.С. Уваров, – полагалось за три преступления: убийство, идолослужение и блуд. В начале IV века на испанском Эльвирском соборе оно было расширено и на такие грехи, как разбой, лихоимство, ложное свидетельство, клятвонарушение[[6]](#footnote-6)». Как бы в дальнейшем не пополнялся список новыми грехами, не вызывает сомнения, что так или иначе они восходят к трем основным, подобно тому в свою очередь, как любой грех отсылает нас в своем понимании к первородному греху, совершенному в Эдеме, а именно к разрыванию связи с Богом. Разумеется, вводя понятие исповедального пространства нужно иметь ввиду, что речь идет не столько о внешнем месте производства признания, каковым является церковь, суд или «земля перед которой согрешил» Родион Раскольников, но речь идет о связующих смысловых структурах исповедального дискурса, позволяющих ему осуществиться. К примеру, таковым пространством может служить роль, выполняемая органами охраны и защиты правопорядка, которым бессмысленно признаваться в любви или богохульстве, поскольку подобное и, конечно, абсурдное признание просто не сможет реализоваться. Исповедальное пространство диктует субъекту право на признание, а признающему субъекту свободное право признавания, наделяя ту или иную сторону субъекта активным началом признания. В некоторых случаях по решению священников человек мог быть даже лишен в качестве наказания возможности быть исповедованным, − символическое или явное отлучение от церкви –, а стало быть от возможности на спасение. Признающийся оказывается неуслышанным вне зависимости от его связи с самим предметом признания. Для этого кроме прочего необходимым является положение объекта исповедального акта – признающего субъекта в структуре практики признания. Конечно, в зависимости от контекста признания, в рамках которого оно осуществляется, форма признающего субъекта всегда оказывается в зависимости от контекста пространства. Чтобы было ясно сразу, скажем, в рамках религиозной исповеди таковым субъектом обозначенной структуры является Бог через присутствие священнослужителя, а в случае политического признания само государство в лице соответствующих органов власти, осуществляющих практики дознания (признания). В форме межличностного, интимного признания, как, скажем, говоря о признании в любви, – Другой, требующий своей определенной идентификации, поскольку подобное признание есть предельная констатация себя как существующего через признание Другого. Кроме того, если в подобных формах признания признающий субъект кажется вполне конкретным, даже если это «абстрактный Бог», чья конкретность для верующего несомненна, то в случаях исповеди в форме текста как одного из ключевых жанров литературы, таковым субъектом выступает читатель и уже от его практики чтения будет зависеть то, насколько и в каком объеме состоялось «таинство исповеди», и не было ли оно напрасным. Подробно об этом будет сказано ниже. В этом смысле невозможно осуществить признание перед тем, кого и за человека-то не признаешь, если под этим понимать нечто большее, чем только homo sapiens.

**1.2. Признающий субъект.**

Роль объекта признания особая и сама в себе конституируется в зависимости от исповедальной интенциональности пространства признания. Это вынуждает прежде всего усомниться в уместности называть его именно объектом, как если бы им был камень, пусть даже и священный, или дерево, или даже человек, но словно посторонний, лишенный знакового присутствия в личном пространстве признающегося, и в очередной раз констатировать: перед кем попало совершить признание невозможно. Признание – это субъект-субъектное отношение, вторым элементом которой выступает признающий субъект, лицо, внимающее слову признания даже если он конституирован трансцедентально самим субъектом, и, как другой, он только так и возможен. Однако, субъект признания не просто другой, что вынуждало бы признать другим и Бога или государство (которые всегда имеют свое «лицо»), но как конструкция исповедальной интенциональности субъекта, и не более того, хотя она и подчинена своим конструкциям в ряде форм признания. Нельзя безусловно сказать, что он дан вне субъекта признания, однако, находясь вне связи с ним, он подчинен сам признанию в качестве признающего субъекта со стороны субъекта признания, и именно здесь мы можем говорить о его конструировании. Конкретная форма его выражения во многом обусловлена предметом, находящимся словно под властью признающего субъекта. На долю же субъекта признания выпадает необходимость принятия на веру этого предмета в качестве того, с чем ему необходимым образом нужно восстановить и/или установить связь. Он подчинен исповедальному пространству необходимостью «выслушать» и признать или даже сформулировать исповедальную речь, придать ей «правильную» форму, и в этом мы наблюдаем его активную роль. В некотором роде, именно он – предел и цель исповеди, и в тоже время его причина. Скажем, если предположить отсутствие образа Бога в религиозном сознании субъекта, то тем самым обессмысливается понятие греха. Предмет разрушается, если притязающий на него признающий субъект ускользает из поля зрения субъекта признания. Греха нет для неверующего человека, поскольку признание за собой греховности означает признание себя живущим под присмотром Творца. Подобное, по всей видимости, применимо и к государству, где, однако, попытки избежать встречи с его карающей и воздающей рукой возможно в случае смены правового поля как формы непризнания за государством его статуса со стороны субъекта. Существенным моментом данной структуры является и то, что именно здесь мы имеем дело с признанием исповедующегося субъекта исповедальным объектом.

Многозначность понятия «признания», понимаемого в контексте исповедального дискурса, выражается в формулировке, обозначенной уже Гегелем, а именно: «Человек необходимо признается другими людьми и необходимо признает других людей[[7]](#footnote-7)». Однако, необходимо пояснить, что Гегель не говорит об откровении себя перед лицом другого субъекта в полноте его конкретного присутствия в мире, а именно это мы понимаем под исповедальной интенциональность признания, но говорит о том, что можно было бы назвать установкой конструирования человека как другого в пространстве личного присутствия. Действительно, иначе нет никаких оснований полагать, что перед нами, скажем, не «механические роботы» Декарта, но именно люди. Но здесь остается открытым вопрос: что есть человек, опыт откровения о котором раскрывается в признании за ним его человечности? Именно поэтому не просто признание должно быть активным пространством: путь к человеку оказывается обоюдно направленным. «Самая подлинная наша идентичность, делающая нас тем, кем мы являемся, требует, чтобы ее признали.[[8]](#footnote-8)» Признающий отождествляет себя с предметом признания. Более того, этот предмет оказывается равным самому признающемуся в момент признания. Однако, это в свою очередь отсылает нас так же к необходимости признать за признающим его право признать нас самих. Без этого признания наша идентичность, наше о себе представление, требующее признание остается под вопросом. Сам же признающий субъект не может при всей своей автономии удовлетвориться собственным признанием. Однако если признание за признающимся субъектом в структуре признания проговаривается явным образом, то признание за признаваем оказывается в некотором смысле внутренне не проговоренным. Что в свою очередь может сказаться на нарушении пространства признания и как следствие само признание оказывается несостоятельным. В тех случаях, когда признаваемый оказывается не тем, перед кем следовало бы признаваться. В некоторых случаях роль признаваемого обусловлена самим предметом признания, словно хранящем в себе предмет в его идеальной форме. В качестве примера, иллюстрирующего подобное положение признаваемого субъекта, оказывается религиозное таинство покаяния, а также признание перед лицом государства, скажем на суде или в органах дознания. Здесь действительно нет никакой возможности усомниться в признаваемом субъекте. Однако, в отдельных случаях такая возможность есть. А именно там и тогда, когда источником предмета признания становится сам субъект признания и в особенности в тех случаях, когда речь идет о некой гиперфункции признания. Так или иначе, но исходя из вышесказанного становится очевидным, что проблема признания в его осуществленности это проблема взаимопризнания.

**1.2. Субъект признания.**

Третьей структурой, но исторически первой по своей активной роле в практике признания, является собственно тот, кто признается, субъект признания с имеющимся образом предмета. Предмет еще не явлен как акт признания, и он еще нуждается в своем признании со стороны признающего субъекта. В истории философии это тема Я, в рамках которой обсуждается проблема его признания Я. Однако, если «Я есть Я», по Фихте, пусть и абстрактно трансцедентально, обосновано самим Я и только через Я. В контексте признания эта структура может быть положена через признания другого Я: Я есть Я если другой признает мое признание. Остается открытым вопрос: кто признает признание признания другим, как если ни сам субъект признания? Это может быть и исповедующийся грешник, преступник, нарушивший государственный закон, или влюбленный, не имеющий силы и необходимости больше держать в себе груз собственной тайны. Субъектом признания может выступать и государство в лице своего представителя или одной из форм власти (суд, выносящий приговор, органы исполнения наказания). Так же им может быть Бог, говорящий через пророков и открывающий (признающий) себя людям через Писание. Таким образом, субъект признания – это не просто Я, и даже не трансцедентальная конструкция. Однако, только по видимости его роль в структуре признания проста. Первое, что бросается в глаза при прояснении роль субъекта признания, так это то, что никто кроме него совершить признание не в состоянии, чтобы вновь не нарушить принцип исповедального дискурса. Я-исповедующееся, как одна из форм субъекта признания, притязает в акте исповеди на восстановление связи с Богом, утраченной во грехе или влюбленный в акте признания на установлении связи с возлюбленным, – признающий субъект, в любом случае, выступающий как объект и цель перед лицом признающегося. Признающийся говорит своим голосом, возможно, только здесь он и может впервые заговорить, и наполнить слово собственным присутствием в мире, минуя общие места, фразы, не способные сказать ни слова о себе самом. Это вынуждает признающего субъекта откликнуться на его голос, и он его слышит, как никто другой не способен внять его нередко отчаянному жесту. Признание свершается в форме понимания, оно является мужсубъектным событием в исповедальном пространстве, и, говоря в религиозном контексте признания, – открыть тем самым путь к прощению и спасению. Признающийся, как необходимый элемент обозначенной структуры признания, выступая активным началом признания, все же не автономен в признании. В юридической практике признание, совершаемое обвиняемым, является гарантом его разумности, вменяемости, в конечном счете, основанием признать за ним статус человека со всеми вытекающими из этого правами и обязанностями, в том числе возможности нести наказание за совершенное преступление. В противном случае, есть вероятность усомниться в адекватности обвиняемого и признать невменяемым, и тем самым избавить от наказания, отправить на *принудительное лечение*.

Внутреннее отношение исповедующегося субъекта и внимающего ему признающего субъекта в рамках исповедального пространства диктует условия появления особой формы исповедального диалога, который мы так же сможем наблюдать и в практике чтения исповедальных сочинений. Каждая роль здесь предельно расписана и не допускает произвольных отклонений, что в большей степени иллюстрирует, конечно, практики религиозного откровения, практики юридического дознания, и в меньшей межличностные откровения. Структура Другого в исповедальном пространстве усложняется так же и тем, что Я-исповедующийся становится сам для себя в опыте своего признания Другим, чуждым самому себе. Эту особенность трансформации субъекта признания хорошо иллюстрирует признание в форме литературной исповеди, которой мы подробно займемся в отдельной главе, здесь же заметим следующее. Признающийся, выражая полноту своего присутствия, заведомо отстраняясь от всего лишнего и говоря только по существу, в некотором роде производит себя как другого. Текст позволяет ему взглянуть на себя со стороны, но таким образом, словно он хватает себя за волосы и вытягивает на поверхность. Невозможность подобного акта вынуждает обращение к читателю, как собеседнику.

Очертив в общих чертах структуру исповедального акта, следует так же попытаться представить механизм, движущий исповедальное пространство или то, что можно обозначить онтологическим основанием исповедального слова. Чем движем человек, чувствующий потребность признаться? Необходимость делать признание, невозможность молчать (при том что само молчание так же может являться формой исповедального слова (кроме этого, по мысли М.С. Уварова даже музыка является одной «из наиболее интимных интенций исповедального слова[[9]](#footnote-9)»), к тому же в религиозной традиции есть специальные уставы для исповеди глухонемых[[10]](#footnote-10). Поэтому, говоря о невозможности молчать, стоит иметь в виду нечто иное, чем только лишь вербализировать лежащее на дне души наболевшее. Исходя из обозначенной структуры, подобное желание может быть только в обозначенных рамках предмета исповеди, − невозможно делать признание о чем-либо произвольно. Признающийся движем предметом, но не в меньшей степени и, – признающим субъектом. Разрыв связи между структурами признания, что это, если не тревога и беспокойство в сердце признающегося? Парадокс состоит в том, что на признание способен преисполненный полнотой собственного присутствия человек, или, говоря проще, на него способна автономная личность. Именно признание выступает для нее последним доказательством присутствия в мире. Патологичность признания, не знающая себе меры и границ в этом смысле, иллюстрирует потерю индивидом опыта собственного присутствия, и ни одно его признание не восполнит глубину его внутренней пустоты, но только ввергнет в череду отчаянья.

Тем не менее, говоря о состоянии исповедального дискурса в условиях постсекулярного общества, мы вынуждены констатировать размывание границ признаний: как напряженное и требующее мужество усилие духа оно становится элементом негативной социальной игры, потребностью быть высказанным, а не услышанным. «Исповедоваться стало модно[[11]](#footnote-11)», − писал М.С. Уваров в «Архитектонике исповедального слова», и вместе бросается в глаза разрыв между едва ли не сакральным значением исповедального пространства (так, явно или косвенно, но, говоря об исповеди Уваров говорит и о сметном одре[[12]](#footnote-12)) и теми скудными, повседневными практиками признания, доходящими порой в своей трансформации до таких форм как эксгибиционизм и как сексуальное отклонение, и как духовное обнажение себя перед лицом постороннего (а не просто Другого). Таким образом, в основе жажды признания лежит способность человека к собственному обнаружению, предельная саморефлексия, сплетенная с безоговорочной верой в предмет исповеди, а также с предельной совестливостью. Именно поэтому, Мишель Фуко, говоря о «герменевтики себя», о сложном историческом развитии практик признания, связывает, пусть и не раскрывая в полной мере, единой нитью дельфийское предписание gnothi seauton («познай самого себя», которое, конечно, следует упоминать в контексте двух других правил, *высеченных на храме*, а именно «ничего сверх меры» и «не зарекайся»[[13]](#footnote-13),), как едва ли не краеугольного камня европейской мысли, и «монастырское предписание «признайся своему духовному наставнику во всех своих помыслах.[[14]](#footnote-14)» Мишель Фуко не ставит перед собой задачи проследить историческое развитие практик признания, трансформацию смыслов исповеди, тем не менее анализ его наследия позволяет сделать вывод, что в основе практик признания лежит потребность человека в узнавании, понимании, потребность быть увиденным глазами другого в себе, что есть голос совести. Эта установка как «герменевтика себя» позволяет объединять под общим сводом, сводя в единое пространство смыслов практики признания, откровения, исповеди и религиозного покаяния, что кроме этого позволяет сделать обозначенная структура исповеди.

Структура исповедального пространства усложняется тем, что образующие ее элементы в момент акта признания в зависимости от конкретной формы исповедального пространства подвергаются трансформациям, меняя свое положения полярностей, а порой и стирая ранее обозначенные смысла. При том, что сама необходимость признания, обозначенная нами как однин из ключевых феноменов человеческого бытия, безусловно трансформируется в общем ритме движения общего пространства мира. Мы убеждаемся, что она не теряет своей необходимости, и вполне вероятно именно сейчас достигает своего предела, разрывая границы, становясь общим местом, снимая с себя свое ценностное содержание. «Смерть Бога», а позже и «смерть человека» не избавила человека от страсти к признаниям и откровениям, и даже напротив, не стоит ли усмотреть именно в этом причину того повального засилья откровениями и «исповедями», пусть и в столь вульгарной и пошлой форме, которое мы наблюдаем в XX-XXI веках, в этом «обществе признания» (Фуко)? В рамках данного исследования есть необходимость прежде всего обратить внимание на трансформацию и размывания смыслов, придаваемых человеком окружающему его пространству вещей, и в частности «первому элементу» исповедальной структуре, – предмету признания, задающей общее настроение исповедального пространства. Именно он формирует границы, и именно поэтому мы вправе говорить о размывании этих границ с утратой ценностных ориентиров. Как уже было сказано, в рамках религиозного покаяния, изначально таковыми были три предмета: убийство, идолослужение и блуд, историческая трансформация которых по моей мысли преобразовалась в сексуальный дискурс, взрыв которого и вместе с тем пристальный интерес к которому можем наблюдать со второй половины прошлого столетья, а также в сугубо европейское явление атеизма. Тема убийства в данном случае по всей видимости не столь подверглась изменениям кроме того, если не посмотреть на тему убийства с точки зрения отношения к телу, а также отношения к человеку вообще, дошедшее в европейском пространстве до декларации прав человека.

Трансформация исповедального дискурса, ее внутренней структуры, позволяет говорить о практиках признания как одном из ключевых моментов жизни человека. Структура смысла, – есть взаимообусловленный процесс общей эволюции слов и вещей, обращенных к человеку. История европейской мысли – это путь постижения человека, попытка постановки вопроса о нем от представлений о человеке как о «двуногом и без перьев существе» и «разумном животном», до «смерти человека», – и так или иначе это подчинено процессу откровения (как одной из форм признания) человека в его принципиальной многоликости самому себе. Глядя на продукты его труда от первобытных орудий и наскальной живописи, до колоссальных трагедий XX века и его призрачной победы над силами природы, – вопрос о человеке все больше кажется неподдающийся его же уму. Это один из вопросов, «от которых он не может уклониться, так как они навязаны ему его собственной природой; но в то же время он не может ответить на них, так как они превосходят возможности человеческого разума[[15]](#footnote-15)», и отказаться от него означает закрыть глаза, отвернуться от себя и в некотором смысле перестать быть. Признание, откровение сокровенного в признании за другим его статус бытия мыслится положительно отчаянной и в рамках свободного акта попыткой человека на притязания себя в мире. Исповедь или практики откровения и отчета, как это, скажем, хорошо иллюстрировал Мишель Фуко, анализируя и античные практики, и христианские, в контексте заботы о себе выступает по всей видимости некой предельной точкой отчета о себе; обозревая с этой вершины плоды своих дел, поступки, мысли преимущественно вне своего оценочного характера – но в подавляющем числе те из них, что достойны сожаления, − человек оборачивается лицом к себе под контролем объекта исповедального акта, выступающего и в роле судьи, и палача, а также способного оправдать, а стало быть в любом случае понять и таким образом, при котором сам субъект легитимирует понимание. Даже оставаясь «наедине с самим собой», другой, признающий признание, наличествует как особая форма конструкции, поскольку чистое признание перед самим собой, не предполагающего метафизического выхода за пределы собственного присутствия просто невозможно. Он согласен быть понятым, что не мало важно, учитывая, как порой настойчиво человек прячется от посторонних взглядов. И именно здесь Другой становится чем-то большим, чем только трансцедентально феноменологической конструкцией, одним из элементов теории, подобно, скажем, «богу философов», в «гипотезе» которой уже более двух веков никто не нуждается, но именно как в «гипотезе». Без объекта, будь это Бог или «далекий собеседник» исповедь, конечно, не только бы не состоялась, но не обладала столь фундаментальным значением в практики заботы о себе. Как будет видно в дальнейшем, отношение человека к признаниям в самых различных его видах было подвержено трансформациям от разного рода философских предписаний к самоанализу в античной культуре, от едва ли не принудительным практикам исповеди внутри христианской культуре, до тех едва ли не лишенных всяких оснований стремлений человека показать себя, порой в самых шокирующих формах, в которых объектом выступает публика, своим осуждением и порицанием легитимирующая подобные «выходки», ив которых, что не мало важно, ценностное содержание признание стирается: явленная на свет правда человека о самом себе теряет свое значение из-за праздного к себе отношения. В то время, когда исповедь была одним из «больших события» в жизни человека, совершаемым раз в год «во время Великого поста перед Пасхой[[16]](#footnote-16)» или на смертном одре, подводя итоги, как принято говорить, в современной действительности, в которой «исповедоваться стало модным», это уже не событие, но малозначительный факт в жизни самого человека, общее место. Важно только показать, как столь разные формы откровения имеют один исток, что исходя из представленной структуры исповедального акта кажется вполне состоятельным.

1. **Глава. Текст как форма исповеди.**
   1. **Текст как предельное выражение присутствие человека.**

Проблема текста как способа постижения человеком своего присутствия в форме слова, а стало быть в широком смысле проблема языка, этого «дома бытия» и в тоже время неизбежности столкновения человеком с действительностью реального, – одна из ключевых тем европейской философии последнего столетия, периода от «крушения верховных ценностей» до «возврата к вещам». Кроме этого в этот период возникает проблема нового понимания, заявляющая о себе появлением философской герменевтики как искусство понимания текстов, и вместе с тем понимание понимания, его границ и возможностей. Встреча с текстом означает для нас встречу с самим человеком в его предельном опыте присутствия в мире, поскольку мы предполагаем, что автор отбрасывает все лишнее и не существенное, и говорит лишь о самом главном для себя. В нашу задачу входит показать, во-первых, что представляет из себя исповедальный текст, его структура и соответствие ее исповедальному пространству как единству смыслов признания, а также показать, как минуя ряд веков, а то и тысячелетий, исповедальный текст сохраняет свою специфическую сторону, отражая человека в его наличии.

В одном из ключевых своих значений исповедь – это особая устоявшаяся форма литературного творчества, в широком смысле жанр литературы, в которой автор в той или иной форме признается перед лицом самого себя, перед абстрактным читателем в делах и помыслах своей жизни. Исповедуясь, человек заявляет о себе, притязает на бытие, готовый воскликнуть: «*Выслушайте меня! Ибо я такой-то и такой-то. Прежде всего не смешивайте меня с другими![[17]](#footnote-17)»* «Ecce homo» Фридриха Ницше можно назвать последним исповедальным текстом европейской культуры, отразившим глубокую трансформацию смыслов исповедального признания, его оторванность как от религиозного настроения признания, ориентированное на спасение, так и от негативности греха. Несмотря на заявление Ницше рассказать «себе свою жизнь[[18]](#footnote-18)», что по видимости должно было бы лишить необходимости в подобного рода признании Другого, его признающего признание статуса, даже он сам перед лицом самого себя оказывается этой конструкцией другого.

Признающему субъекту, собеседнику или читателю, – или просто второму структурному компоненту пространства признания, – остается только устоять и выслушать, и тем самым в одном из аспектов осуществить признание. Мы попытаемся дать понимание этого феномена, говоря о нем как об исповедальном тексте, тем самым не сводя сложность феномена к исключительно жанровому определению, границы которого принципиально не имеют четких определений, и скорее вредны для прояснения сути. Учитывая проблематику, связанную с пониманием «литературы», в данном исследовании было бы гораздо уместнее говорить об исповеди в форме текста, поскольку это избавляет от отклонений от намеченной задачи. Может показаться на первый взгляд, что подобного рода литература в многообразии своих форм, имея своей целью показать правду жизни о ее авторе в той форме, которая доступна самому автору, есть специфический жанр, и как жанр всегда себя таковым обнаруживает перед читателем, однако, в контексте исследования стоит сразу заметить, и к чему мы неоднократно будем возвращаться: не все то исповедь, что себя таким называет, и не мало из того, что по всей своей видимости может быть представлено как художественный текст может быть отнесен к исповедальному по своей интенции. Ряду текстов, справедливо считающихся художественной литературой, то есть в строгом смысле являясь чистой выдумкой автора, сложно отказать в наличия в них явного или тем более скрытого исповедального посыла («В поисках утраченного времени» Марселя Пруста тому наглядное подтверждение), что опять же говорит о неуместности в данном исследовании разделять художественную литературу от нехудожественной, при этом возникает необходимость определить исповедальный текст как тест, соответствующий структуре исповедального дискурса, однако со своими специфическими особенностями. Признавая автономность автора, выступающего формой субъекта исповедального пространства в пространстве литературной исповеди, мы, как читатели, как собеседники, к которому в известном смысле обращен текст, подчиняемся его замыслу, принимаем правила игры конкретного текста, если готовы к тому, чтобы событие текста состоялось. При том что им может оказаться как необходимость покаяния, так и равным образом попытка утвердить себя в качестве человека в своем бытии, найдя в последствии *понимание* со стороны *читателя*, то есть изначального объекта исповедального текста.

Нет необходимости и возможности проанализировать даже в общих чертах историю литературной исповеди, – это отдельная задача, для нас же важно вскрыть внутреннее пространство подобной практики признания, и только как одной из возможных форм практик признания человека мы и понимаем в данном исследовании под литературной исповедью, важно найти общие закономерности, которыми движим автор, движим «герой» исповеди, насколько они соответствуют друг другу, и кто тот судья и палач, способный признать подобную форму откровений свершившейся. К тому же, свершается ли она или это лишь попытка провести аналогию с «живым», то есть непосредственным признанием? Кроме этого, какова роль читателя подобного текста, так ли он остается безучастным в опыте построения исповеди? Этот вопрос хорошо иллюстрирован романом Пруста «В поисках утраченного времени». Пруст ни в чем не кается, – понимать таким образом исповедь означает вновь ничего не понять, – но лишь детально анализирует произошедшей с ним событие, и взывает читателя проделать тоже самое, но с опытом своей жизни, событием собственной жизни, именно поэтому кажется почти невозможным сказать о сюжете романа, как невозможно сказать о сюжете прожитой жизни, сказать удовлетворительно и сполна. Исповедь имеет своим началом поворот человека в сторону самого себя, обнаружения пути, каким бы устрашающим он изначально не показался идущему по нему. Привязка к религии здесь оказывается в некотором роде случайной. Скажем, Лев Толстой начинает свою «Исповедь» с воспоминания о том, как один из его знакомых товарищей, придя в гости, «как последнюю новинку объявил нам открытие, сделанное в гимназии. Открытие состояло в том, что бога нет и что все, чему нас учат, одни выдумки.[[19]](#footnote-19)» (Выделено нами. – В.М.) Может показаться излишне смелым допущение, сказав, что начало исповеди совпадает с осознанием положения себя в мире как некой ошибки, – при этом вовсе не важно смотрим мы в сторону религии или напротив от нее отворачиваемся, как в случае с Толстым. «Бога нет» в этом контексте есть начало сомнения в собственном пути, в том, насколько он действительно мой, а не внушенный мне из вне, навязан как одна из идей, не имеющих к моему свободному выбору никакого отношения.

Затронув тему исповеди вообще, и тем более в форме литературного слова, невозможно обойти молчанием Блаженного Августина и его «Исповедь», послужившей своего рода началом одноименного литературного жанра. При всем обилии исследовательской литературы, посвященных Августину и его «Исповеди», трудно избавиться от мысли, что сочинение будет прочитано таким образом, чтобы не решало задачи исследователя, и казало нам опыт и образ Августина. И тем не менее, как справедливо указывает один из исследователей Августина Т.Б. Эриксен, «человек не может раскрыть перед другим человеком свои самые сокровенные глубины, он может раскрыть их только перед Богом[[20]](#footnote-20)», не может так же и в чистом виде перед самим собой (именно в этом необходимость собеседника, пусть и незримо стоящего за спиной, или понимаемом нами как особая форма трансцендентальной конструкции другого) и в этом основание исповедального тона сочинения Августина, и вместе с тем опыт его как человека, христианина, а не только как епископа или автора текста. В конечном счете нет принципиальной границы, способной отделить одно от другого в опыте построения исповедального текста. В этом смысле, исповедь в форме текста оказывается предельным опытом откровения человеком самого себя, и в тоже время ничего лишнего, в то время как таинство покаяния, как мы могли бы сказать, выражает признание лишь тезисами. Это позволяет нам обратиться к тексту «Исповеди» как к опыту построения христианской антропологии, в особенности это характерно для 10 книги, как замечает С.С. Неретина[[21]](#footnote-21). Бог выступает для исповедника гарантом понимания, и вместе с тем дающим надежду на спасение, являющимся ключевым моментом в откровении человека перед лицом Бога как объекта исповедального дискурса. Однако, насколько субъект в данном случае может быть уверенным в «правильности» свершившегося исповедального акта остается без внимания. Только вера автономного субъекта удерживает понимание свершившегося признания от разрушения. Герменевтический круг, как ключевой принцип понимания, вводит человек в принципиальную бесконечность понимания, сводя в единое целое путь к искомому со средством к нему, и человек в этой структуре исповедальной направленности текста так же являет бесконечность или беспредельность понимания себя. В этом смысле, опыт Августина в построении исповеди в форме текста кажется одной из серьезных и удачных попыток продемонстрировать это величие человека, поскольку вынуждает читателя обращаться к философскому трактату, по существу не утратившего своего значения до настоящего времени. Второй такой попыткой можно было бы назвать роман Марселя Пруста. На страницах трактата Августина мы видим его обращенного к Богу, – к Тому, чьим одним из атрибутов является всеведение и всезнание, – что можно было бы списать на издержки жанра или авторский замысел Однако, помня о «незначительности роли автора» для читающего текст здесь и сейчас, именно в этом моменте и свершается исповедь, – если она не длится где-то за пределами, в вечности, – слова, обращенный к всемилостивому Богу, – это слова, обращенные к самому себе, и через это к читателю. Не будь этого, останься его текст негативным письмом в бутылке, ждущим своего часа, мы не могли бы говорить ничего о признании и понимании. Структура текста исповеди просто рассыпалась бы на глазах, явив перед нами некоторое подобие признания, лишенное и авторства, и признающего субъекта. Но перед нами предмет признания. Сам текст становится таким большим предметом, превзойти который едва ли возможно в иных формах признания, поскольку было показано равенство текста с самой жизнью, конечно, в метафизическом смысле.

Затронув тему «исповедального текста», невозможно обойти вниманием мемуаристку, дневниковые записи, записные книжки, эпистолярное наследие, в которых автор в той или иной форме исповедуется и признается. Сюда же можно отнести электронное слово, проблематика которой в современной действительности стоит наиболее остро: сообщений в смс, в социальных сетях, электронной почты, – все это присутствие человека будь это субъект признание, или признающий субъект по ту сторону экрана, это – тема отдельного разговора, в большей степени относящаяся к проблеме современного состояния и положения практик признания, нежели к проблеме текста, хотя последнее и немаловажно. Существует широко распространенное мнение, согласно которому печатное слово привело к «развитию индивидуальности и частного Я, активизации интроспективного самосознания, творческой субъективности, повышению степени внутреннего самоконтроля и т.д.[[22]](#footnote-22)» Иными словам, вглядываясь в печатное слово, человек оказывался вовлеченным в самого себя. В это же период возникает и заявляет о себе нормированность. Вполне логичным было бы поставить вопрос о трансформации субъекта признания в пространстве электронного слова. В данном контексте сложно умолчать еще «классической исповеди». Именно «классические» образцы жанра мы попытаемся затронуть, – об «Исповеди» Жан-Жака Руссо. Изначально ставя перед собой цель обнажить перед лицом читателя, не утаивая и не лукавя, себя самого, в то время как, скажем, в дневниковых записях лицо собеседника если и учитывается, то не более как «далекий потомок» по выражению поэта Евгения Баратынского, Руссо заявляет об исповедальной направленности своего текста, но, как следует из самого текста, минуя Бога, словно «не нуждаясь в этой гипотезе» для построения собственного признания. Однако, текст исповеди содержит структуру признающего субъекта. Он нацелен на признание в своей нацеленности, предполагает его, а как мы сказали в первой главе, им может быть не только Бог, но и читатель. Однако, не каждый, но готовый, руководствуясь текстом, лично проделать путь признания. Руссо, «формально обращаясь к «Вечно сущему», т.е. к Богу, тут же собирает вокруг него все человечество, «неисчислимую толпу своих собратьев», своих будущих читателей», но в то же время ни к кому конкретному. Это любовь ко всему человечеству, имеющая обратной своей стороной ненависть к ближнему (Достоевский). При этом, как заметил Л.М. Баткин, насколько «Исповедь» Руссо действительно исповедь в привычном, а стало быть религиозном смысле этого слова, где ключевым моментом является осознание собственного греха и жажды от него избавиться? Баткин отвечает: «давно признано, что это *сентиментальный роман об истории своей души*.[[23]](#footnote-23)» Как бы то ни было, перед нами откровение человека, обнажение его во всей его натуралистичной полноте, доступной автору эпохи Просвещения, а не только лишь покаяние во грехе, которого, конечно, в «Исповеди» Руссо нет, поскольку явным образом не прослеживается его внутренняя связь с образом Бога. Однако это не говорит об отсутствии в тексте «Исповеди» структуры признающего субъекта, являющейся точкой пересечения самого автора и читателя, конструирующего в опыте чтения акт признания во всем его полном объеме. Руссо в некотором роде повторяет опыт Рене Декарта, беря себя самого в качестве предмета исследования, но если Декарт строит основание новой европейской философии, то опыт Руссо в этом смысле несколько иной, − показать человека в полноте его непосредственно бытия, его опыт жизни. Кроме прочего, «Исповедь» Руссо является в контексте нашего исследования той точкой, с которой исповедь выходит из незримой власти религиозного покаяния. Не снимая при этом важности акта признания, но скорее напротив, выводя его на более широкое пространство повседневного опыта жизни человека. Она является своего рода рубежом, иллюстрацией настроений своей эпохи, преодолевая которое, признание, долгое время находящиеся под властью религиозного контроля, освобождается в своем предмете до уровня повседневной жизни. Мы могли бы свести понимания греха к полноте жизни человека в контексте религиозного настроения, что соответствует действительности, учитывая, что жизнь земная в труде и поте только и начинается после грехопадения, однако кроме прочего, новоевропейское признание лишает человека спасения. Здесь же по новому начинает заявлять о себе цель признания, а вместе с этим и необходимость к нему, которая может быть не выражена явно для самого признающегося. Если понимать явление секуляризации намного шире, то глядя на «Исповедь» трудно не увидеть за ним как прямой преемственности со стороны религиозного института, так и явного отступа в сторону. «Именно после Руссо, − как замечает Л.М. Баткин, − вошла в обиход «исповедальность» в виде широко-эстетического, а не ритуального термина[[24]](#footnote-24)», именно поэтому Руссо словно ограничен в выборе подходящего слова, способного раскрыть его замысел. Руссо в «Исповеди» не надеется на спасение, чтобы под этим мы не понимали. Но «спасение» есть лишь один из модусов реализации признания, который у Руссо принимает устойчивое значение «понимания», без которого текст не состоялся бы как исповедь, но остался бы грудой слов, объединенных под одной обложкой.

Исповедуясь, человек сам становится другим, при это мне только после самого факта признания, но в самой способности к откровению, в которой человек сам для себя явлен как другой, как чужой и даже враждебным, на чем строится признание греха. Возникает два понимания Другого в контексте исповеди, один из которых это сам автор, являющийся Другим для читателя, и собственно читатель, являющийся Другим для автора. Миновать и обойти молчанием эти конструкции в исповедальном тексте невозможно, и в конечном счете они являются ключевыми в структуре подобного текста, который в свою очередь, как предмет исповеди, пусть и равным пониманию жизни человека, все же остается как бы в тени, поскольку подчинен в зависимость от авторского замысла и способностей читателя осуществить текст, дать ему возможность состояться как событию. А признание это всегда событие, и стоит вновь напомнить, что мы имеем ввиду под этим предельно осознанный акт откровения сокровенного. Для существования признания необходимо принципиально интимное поле смыслов, не доступное никому до момента свершения признания, – так мы мыслим идеальную модель признания.

* 1. **Читатель как субъект литературного пространства исповеди.**

«Другой» или объект исповеди в контексте литературного пространства, конечно, читатель, в то время как предмет исповеди остается уже на усмотрении самого автора. Приписывать Богу исключительную роль в исповедальном акте означает не выходить принципиальным образом за рамки религиозного института исповеди, в то время как необходимость в этом есть. Так, скажем, М.В. Михайлова пишет: «я ставлю под сомнение возможность существования исповеди в письменной, литературной форме. Сам факт записи, фиксации, устойчивого словесного оформления предполагает читателя, другого, пусть это даже я сам, дистанцированный во времени (в случае дневника с исповедальной направленностью). А присутствие другого с его неотъемлемой познавательной, этической и эстетической активностью неизбежно разрушает исповедь как событие тайного, уединенного предстояния Богу[[25]](#footnote-25)». Это кажется не совсем верным, учитывая к тому же, что и в практики религиозного покаяние присутствует письменная фиксация собственных грехов, позволяющая исповедующемуся составить список грехов – кто читатель таких «записок», − вопрос остается риторическим, и именно поэтому уместнее было бы говорить о фигуре Другого-читателя.

Именно поэтому Руссо, как он писал в «Исповеди», добрых поступков себе не приписал: «дурного ничего не утаил, хорошего ничего не прибавил[[26]](#footnote-26)». Но о добрых поступках на исповеди не говорят, поскольку они, пытаясь уравновесить на чаше событий жизни человека его дурные моменты, выглядят по меньшей мере оправданием, и там, где Августин сокрушался в искреннем покаянии, Руссо уже смеется самому себе[[27]](#footnote-27). Признаться, в добром поступке, если за это не следует наказание, но напротив – возможная похвала, это скорее дурной тон, что вовсе не мешает признанию состояться в том его виде, который обозначен нами в виде идеальной модели признания. Однако, здесь на лицо предельная честность перед самим собой, − правда, истина становится приоритетом нежели возможное спасение, которое мы наблюдаем во время религиозного покаяния. Учитывая тон эпохи Просвещения, а также религиозные взгляды Жан-Жака Руссо, вывод кажется вполне обоснованным.

У Руссо все же еще сохраняется пусть и не всегда явная связь с религиозным опытом признания, выражающаяся в попытках обнажить свои не самые добрые и благие поступки и мысли, без всякой на той нужды, а стало быть само такое обнажения и является смыслом и целью признания, что в свою очередь имеет прямое отношение к практикам признания в современном обществе, утратившем границу между «сакральным и профанным», интимным и общественным, не утратив при этом необходимости в признании, без возможного наличия на то оснований, кроме бесконечного поиска истины и обретения самого себя. Исповедальная роль текста выражается, во-первых, в попытке писателя (субъекта исповеди) донести до читателя (объекта исповеди) не просто мысль о себе, как некогда реально существующем человеке, представить себя перед его *сочувствующим* взглядом, тем самым являя понимания человека (представление читателя), при этом никакой сентиментальности и тем более жалости здесь быть не может, поскольку унижающая человеческое достоинство жалость, «игнорирует ее свободу[[28]](#footnote-28)», как об этом высказался М. Бахтин, завершая, ограничивает, − таким образом исповедальный текст осуществляет себя. Поскольку роль писателя исчерпала себя в процессе создания текста, поскольку он уже не властен согласиться с пониманием или попытаться как-то на него повлиять, учитывая пространственно-временные препятствия, отделяющие зачастую читателя от автора, то это еще раз говорит о том, что ключевой фигурой исповедальном пространстве текса является читатель. Это особая форма понимания текста, поскольку сам текст в конечном счете теряется из виду в процессе понимания, являя себя фигурой автора. В этом смысле, хотя «чтение любого текста зависит от опыта читателя по чтению других текстов[[29]](#footnote-29)», понимание исповедального текста зависит от опыта понимания читателем человека, то, насколько он открыт в своем опыте к опыту другого, тем самым усложняя структуру текста.

Во-вторых, исповедальная роль текста выражена в интенциях автора. И здесь уже в виду на первый взгляд неопределенности, связанной с обширным пластом литературы, которая может быть обозначена как исповедальная, возникает следующая проблема: поскольку автор доносит только то, что сам считает нужным, то его попытка представить себя во всей полноте оказывается «неудачной», даже если это полнота его греховной жизни, кроме тех случаев, когда текст несет в себе явный религиозный подтекст, поскольку в них содержание определяется самой религиозной традицией, списками грехов, принятых религиозным институтом и т.д. Однако, речь не в том, чтобы выделить из обширного пласта исповедальной литературы имеющие религиозный подтекст и тем самым оправдать их как собственно исповедальные. Поскольку, исходя из вышеизложенного, это не только не избавит от проблемы, возникающей перед нами в виде текстов, вроде «Исповеди» Руссо, но еще больше запутает, вводя в поле новые дискурсы. Поэтому и в данном случае предложенная мной структура исповедального дискурса избавляет от проблем, связанных с классификациями текстов, но, выявляя сугубо исповедальный тон текста, констатирует его как феномен признания человека в форме текста.

Исповедальный текст дан в опыте читателя как свершившаяся исповедь автора, имеющего своей целью *выразить себя,* донести в своем слове мысль о своем существовании, имеющей основание в *понимании* автора читателем. Однако, как уже было сказано, автор даже при его наличии уже не властен внести коррективы в истинность понимания, тем самым мы очередной раз заявляем автономность понимание, оставляя его на совести самого читателя, фигура которого, соприкасаясь с исповедальным текстом, становится теперь уже субъектом исповедального слова, так как в конечном счете читатель находит в тексте самого себя. Опыт чужого, как его традиционного понимает феноменология, в данном случае подвержен грубой деструкции, и лицо автора по определению искажается, вынуждая в некоторых случаях автора выступать в роли апологета самого себя, при этом не обязательно чтобы текст носил в прямом смысле исповедальную интенцию. Психоанализ, привыкший видеть во всем исповедальный тон, «любую фантазию и даже ложь он рассматривает как манифестацию, как признание в чем-то тайном и постыдном[[30]](#footnote-30)», в этом оказывается рабочей схемой, поскольку художественный текст вне зависимости от своих изначальных мотивов, в той или иной степени отражает лицо автора. «*Другой*, − как писал Э. Гуссерль, − согласно смыслу своего конструирования, отсылает ко мне самому[[31]](#footnote-31)». Вспоминаются слова Ф.М. Достоевского, адресованные им в письме к брату Михаилу, в котором он сетовал на критиков, «привыкших видеть рожу сочинителя[[32]](#footnote-32)», но которую он, Достоевский не показывал никогда. «Рожа» в данном случае это и авторский замысел, и те явные его взгляды на мир, который текст как свершившееся художественное творение отражает с полнотой Вселенной, поскольку представленный мир лишен возможности к трансформациям, в него и слова лишнего уже не вставить; и кроме этого те скрытие в тексте мысли, которые читаются между строк. Подобная позиция вынуждает приписывать автору вовсе не то, «что он хотел сказать». Однако, в рамках данного исследования, подобная позиция оправдывает себя, и тем самым усложняет понимание «исповедального текста», как было уже сказано, в который попадает не только текст, имеющий своим непосредственным намерением покаяние автора, но и так же ряд художественных, публицистических текстов. Текст в данном случае выступает исповедальным поле, где признание исповеди как состоявшегося акта отражается в полноте понимания читателем уже не столько текста или мысли автора, но автора через самого себя, текст, как писал У. Эко относительно поэтического текста, в данном случае призван «стимулировать внутренний мир адресата таким образом, чтобы он извлекал из себя самого некие глубинные реакции, отзываясь на тонкие резонаторы, заложенные в воспринимаемом тексте[[33]](#footnote-33)». Автор незримо присутствует в опыте читателя как далекий собеседник.

Признание как речевой акт обретает полноту смысла в контексте целого, которое нередко является частью жизни, а то и всей ее предельно осознанной части, подобно тому, как «предложение является значащим элементом целого высказывания, приобретающим свой окончательный смысл лишь в этом целом[[34]](#footnote-34)». Так исповедь как литературный жанр это иллюстрирует в большей степени чем любая другая форма признания, что, однако не лишает подобного положения всех прочих форм признания.

В конечном счете, говоря о литературной исповеди как форме литературы, можно сказать, вспомнив слова М. Пруста, что «каждый читатель читает прежде всего самого себя. А произведение писателя – не более чем оптический прибор, микроскоп или телескоп, врученный им читателю, позволяющий последнему различить в себе самом, что без этой книги он, вероятно, не смог бы разглядеть, то есть свое присутствие в мире. Узнаванием читателем в себе того, о чем говорится в книге, является доказательством ее подлинности[[35]](#footnote-35)», или, говоря об исповедальном тексте, − состоятельность исповедального акта. Эта герменевтическая интенция является крайне своеобразной особенностью литературной исповеди, которая позволяет признающему субъекту как читателю быть в то же время собственно субъектом признания: сопереживая герою, понимая его в той же степени, как мог бы он понимать самого себя, он в то же время становится субъектом признания перед лицом этого же текста. Чтение текстов «про себя» в этом смысле является одним из интимных, личностных пространств в практиках повседневности, отнять и вместе с тем навязать из вне которое у человека не представляется возможным.

1. **Глава. Таинство религиозной исповеди.**
   1. **Исповедь в узком смысле слово или таинство покаяния.**

В каком бы контексте мы не затрагивали тему исповеди и признаний, кажется неуместным и ошибочным обойти вниманием институт исповеди, обозначающий себя в религиозных традициях. Прежде всего речь идет о христианстве, отрицать роль влияния на современное состояние облика западного мира было бы крайне неуместным, несмотря на утрату определенной власти и авторитета. Несмотря на вот уже почти двухсотлетнею «смерть Бога». Само пространство языка сопротивляется такому обходу, поскольку само понятие «исповеди» в своем ключевом значении в сознании укоренено с таинством религиозного покаяния. Исповедь в религиозной традиции, пожалуй, наиболее проработанная и изученная форма практик признания человека, однако в большей мере благодаря богословам и религиозным философам, оставившим в той или иной форме большое наследие, посвященное таинству покаяния. Не трудно заметить, что подобные источники во многом предвзяты, иными словами прослеживают свои, неакадемические цели, и работа с которыми требует особой осторожности и критического внимания. Здесь можно отметить исповедальные вопросники и поновления, иллюстрирующие во многом внутреннею жизнь исторического периода, и в том числе отношение человека к месту признания в повседневном пространстве. Списки поновлений и вопросников позволяют проследить как менялось представление о грехе как предмете покаяния, как одно «поколение полностью изменяло свои стереотипы, осуждая внуков за то, перед чем преклонялись деды[[36]](#footnote-36)». Грех как предмет исповеди так же соответствует предмету признания как предельной точке присутствия человека, квинтэссенция полноты жизни на земле. Учитывая, что с грехопадения начинается собственно история человечества, подобно тому как с прикосновения к самому себе начинается сладострастие, грех[[37]](#footnote-37), а стало быть и обнаружения самого себя. Это лишь частный случай понимания предмета признания, который, как мы в этом убедимся, будет встречаться в разных формах признания, и являться общим местом исповедального дискурса, в том числе в формах деструктивного признания, характерные современному состоянию практик признания.

Тем не менее, стоит оговорить сразу, что проследить в рамках этого исследования институт исповеди в религиозной традиции даже в общих чертах не представляется возможным. Практики покаяния свойственны в той или иной форме всем авраамическим религиям, однако по понятным причинам мы остановимся на христианской традиции, и с акцентом на православии. Поскольку данное исследование ориентировано на феномен признания как ключевого момента бытия человека, то следует сразу оговорить, что никакого богословского подтекста в исследовании не должно быть. Тем не менее, в рамках обозначенной структуры исповедального пространства мы можем проследить формирование и значение института исповеди или феномена таинства покаяния в европейской культуре, которое наивно недооценивать, вглядываясь в современную действительность, а также вычленить специфические элементы религиозной исповеди, что будет иллюстрировано ниже.

Сложность обозначенной формы признания в ее структурном представлении обусловлена рядом факторов. Среди которых едва ли не в первую очередь мы наталкиваемся на внутреннее развитие института религии, с которой сплетено в единстве таинство покаяния как ключевой момент возможного спасения, принимаемом нами как результат и цель, и смысл исповедального акта. Сложность так же обусловлена конфессиональной раздробленностью христианства, которая вынудила бы нас проследить в отдельно взятых формах христианства отношение к признанию, которое, однако, не теряет своей важности вне зависимости от своих форм. Скажем, известно, в то время как у католиков еще сохраняется видимость интимного таинства покаяния, имеются конфессионалы, – специальные исповедальные кабинки, появившиеся в XVI веке, – позволяющие сохранять видимость анонимности признания, скрывая лицо исповедующегося от прихожан, священника. В православной же традиции человек оказывается на обозрении, в центре происходящего таинства покаяния, на виду у прихожан, пусть и не участвующих активно в таинстве, но своим наличием так же участвующие в формировании исповедального пространства. В этом смысле, православная традиция ближе к форме раннего христианства, когда таинство признания носило публичный характер. Тем не менее, мы постараемся избежать по мере возможности вхождения в исключительно исторический и вместе с тем эволюционный обзор религиозной традиции, и вычленить специфические элементы таинства покаяния как одной из ключевых форм практик признания европейца.

Пожалуй, нигде так явно и броско не прослеживается регулирующая роль запретов в повседневном пространстве человека как в религии. Запрещая и повинуясь запрету, человек естественным образом формировал свое жизненное пространство и отношение к запрещенному, и тем самым создавая напряжение, вызываемое признанием. Кроме того, запреты во многом касаются естественного поведения человека, нарушение которых дело времени, а в контексте религиозного сознания в силу своей греховной природы, изначальной испорченности человека, нуждающегося в спасении.

В таинстве покаяния мы видим отчетливую линию трансформацию практик признания, обусловленную активной ролью церкви как внутри своей жизни, так и в ее притязаниях на одну из политических сил, не утратившей своей актуальности и по настоящее время. Церковные соборы, указы и постановления, реформация и контрреформация, явно или косвенно затрагивают кроме прочего институт исповеди, формируя тем самым положение человека к признанию, вынуждают его к этому, как мы могли бы сказать со стороны, однако это было бы поспешной ошибкой. И, говоря о структуре таинстве покаяния необходимо учитывать эти изменения, затрагивающие форму признания. Однако, несмотря на различия между конфессиями и теми или иными событиями истории, накладывающими свой отпечаток на формы признания, все это так или иначе отвечает определенному единству, а именно «со стороны человека – полное сердечное раскаяние в содеянных им по крещении грехах; со стороны же Бога – невидимое и таинственное прощение этих грехов кающемуся[[38]](#footnote-38)», − как писал А.А. Алмазов. И может показаться, что именно этот «спасительный» момент таинства покаяния является неизменным, а стало быть смыслообразующим. Это нисколько не противоречит контексту нашего исследования, полагающего практику откровения человека, его признание во всей качественной полноте своего присутствия в мире, обозначенном здесь как грех, но грех его, – отпечаток его присутствия в мире, – признания перед Другим как утверждения собственного бытия: «Меня видят (понимают, признают), следовательно я существу», − именно такова формула, определяющая существование человека, поскольку «один ты никто», и едва ли удастся, удерживаясь на материале исследования, перефразируя Хайдеггера, спросить: как обстоит дело с этим никто?

На ранних стадиях развития христианства сложилась так называемая публичная исповедь, в которой человек обнажал себя перед лицом окружающих себя братьев по вере. И уже значительно позже «традиция исповедоваться перед приходскими священниками появляется лишь в конце IV-V в.[[39]](#footnote-39)» Публичная исповедь была рассчитана на грехи общих мест, строго фиксированные грехи, определяющиеся из вне самого субъекта признания. Предмет в некотором роде довлеет и определяет исповедальную интенцию человека, поддерживаемую с его стороны верой во спасение. Позже, и это можно наблюдать и сейчас, и в особенности в православной традиции, где, в отличии от католицизма, роль священника значительно имеет меньшее влияние на человека, предмет исповеди гораздо шире вплоть до по некоторой своей видимости не религиозных моментов жизни человека. Это можно отчетливо видеть, глядя на трансформацию вопросников. В частности, на Руси XVII в. «общие вопросники были разбиты на специализированные, адресованные разным категориям людей. Так, были выделены вопросники для мужчин, женщин, священников, монахов и монахинь. В XVII-XVIII вв. греческие вопросники продолжают разрастаться[[40]](#footnote-40)», а стало быть разрастается пространство признания, подменяя под себя огромное многообразие форм жизни человека. Тем самым включая едва ли не всю практическую жизнь человека в религиозное пространство, расширяя его до полноты всей жизни. Здесь же мы обнаруживаем влияние предмета признания, выраженного и едва ли не кодифицированном на формирование исповедального пространства. Как подчеркивает Мишель Фуко, эта практика в раннем христианстве была лишена того необходимого момента признания, который станет ключевым в последствии в таинстве покаяния. И это был «статус, который принимали, причем принимали раз и навсегда, чаще всего при приближении смерти […] Право даровать статус кающегося тому, кто его просил, имел исключительно епископ[[41]](#footnote-41)». Поэтому говорить о принципиальном различии публичной и тайной исповеди только по тому основанию, что одна осуществлялась публично, а другая, соответственно, тайно не совсем корректно. Более того, как мы убедимся, тайная исповедь или таинство покаяния в его современном виде на примере православных практик все же не лишена характера публичности.

Мы могли бы принципиально различать форму таинства покаяния по степени включенности субъекта признания в исповедальный процесс. Во-первых, он мог сам прийти на таинство покаяния и признаться в содеянном, − практика наиболее распространенная. Во-вторых, его мог исповедать священник, задавая соответствующие вопросы, отвечая на которые грешник признавался в совершенных им грехах. В этом случае, формально кающемуся достаточно только сказать «да» или «нет», услышав тот или иной вопрос. Это так называемые «исповедальные вопросники», часто именующиеся как «вопросы мужам или женам». В-третьих, кающийся мог читать так называемые поновления – «тексты, произнесшиеся от лица грешника и представляющие собой списки всевозможных грехов[[42]](#footnote-42)». Однако, как правило, о чем замечает М.В. Корогодина, на практике все три метода смешивались, и исповедь проходила на усмотрении духовника, таким образом осуществляя его значительную роль в таинстве покаяния, поскольку в конечном счете именно от духовника будет завесить в чем кающийся сможет признаться, а что, по недоразумению может остаться вне исповедального акта. Принципиальным отличием от ряда других практик признания является предполагаемая необходимость искреннего раскаяния в содеянном, что в свою очередь обуславливает наложения епитимии на согрешившего. Необходимость наказания, конечно, возлагается на священника, выступающего в роле признающего субъекта и тем самым берущим на себя активную роль реализации признания. Но вместе с тем зависит и от степени тяжести греха, а также от силы веры. Так неукрепленный в вере мог получить даже за серьезные грехи сравнительно легкое наказание. Духовник «выступал в роли раздатчика даров, которые позволяли верующим освободиться от собственных недостатков и слабостей[[43]](#footnote-43)», но и он же являлся формирующим началом этих самых грехов! «Контроль священника выступает гарантией исчерпывающей полноты исповеди[[44]](#footnote-44)», − писал по этому поводу Фуко. Однако, конечно, разрешение священником грехов не избавляет человека от его собственно греховности, «то есть бывает и так, что священник говорит: «Прощаю и разрешаю», а Господь говорит: «А Я не прощаю и не разрешаю[[45]](#footnote-45)». Тем не менее, именно такая роль духовника-исповедника позволила в последствии проводить аналогии между исповедью и психоаналитическими сеансами, где роль психоаналитика так же кроме прочего в формировании пространства признания.

* 1. **Субъект религиозной исповеди.**

Из уже сказанного не трудно сделать вывод, придерживаясь задачи исследования, субъектом признания оказывается грешник, и в этом его принципиальный статус. Действительно, отрицая грех или просто не исповедуя веру, статус субъекта признания здесь сомнителен. Можно было бы сказать, что мы имеем дело с отсутствующим признающимся. В лучшем случае, он может сыграть в игру, преследуя те или иные цели, выходящие за границы спасения, но признание окажется несостоятельным в силу утраты веры в предмет признания, и вместе с тем отсутствием предмета признания, обнаруживающий себя только в просвете веры в него, и в строгую значимость таинства покаяния. Напомним, что изначально предмет исповедальной речи касался убийства, блуда и богохульства. В последствии, расширяя пространство предмета, все наличное многообразие так или иначе сводилось к трем изначальным.

В «идеальной модели» подобной формы признания роль грешника оказывается пассивной, и продиктована предметом признания, – точкой пересечения субъекта признания с признающим субъектом, выступающем в роле священника, и являющимся лишь посредником между человеком и Богом. Несмотря на то, что формально исповедь осуществляется между человеком и Богом, важной особенностью таинства покаяние является наличие в данной форме признания *иного взгляда* в лице священнослужителя, а также в ряде случаев *постороннего взгляда* в тех случаях, когда речь идет о так называемой публичной исповеди, к которой так же следует отнести и современную практику православной церкви, поскольку предполагает покаяние на виду у паствы, несмотря на то, что она не принимает активной роли в таинстве покаяния, однако одно наличие такого взгляда вызывает определенного рода психологического состояние. Более того, в истории исповеди имеются сведения, когда после публичной исповеди в прелюбодеянии женщины подвергались побиениями камнями. «Страшась долгого публичного покаяния, люди утаивали свои грехи, и исповедь теряла всякий смысл.[[46]](#footnote-46)» Но именно публичность исповеди в смысле ее положения среди практик повседневности, оказывается ключевым моментом в последствии, как нам представляется, причиной выхода практик признания, откровений в публичную сферу таким образом, что свидетелем признания станет абсолютно любой, посторонний человек. Который в свою очередь становится элементом структуры исповедального пространства, но чужеродным элементом, нарушающим признание. Размывая границы между сферой личного, интимного в строгом смысле и публичной, человек в конечном счете утрачивает определенную ценность признания: «признаваться стало модным». Учитывая значительную роль духовника, во власти которого было не только возможность отпущения грехов и наложения епитимии, но формулирования собственно греховного самосознания человека, в последствии, как об этом справедливо замечает О. Душин, исповедь расширяет свои полномочья, расширяя исповедальное поле «человеческой жизнедеятельности. Отходя от сугубо религиозных вопросов, она затрагивала правила ведения бизнеса, финансовых манипуляций… темы семейных отношений, сексуальных пристрастий супругов», что в конце привело к тому, что человек оказывается вынужденным «постоянно следить за собой, контролировать свои действия, отчитываться за свои поступки[[47]](#footnote-47)». Таким образом, была положена тенденция к размытию границ между сферой интимной, как неприкосновенной тайны и публичной, где явленность и раскрытость снимает с тайны ее неприкосновенное очарование. Однако, ни о какой ценности приватного пространства не могло быть и речи. Как мы смогли убедиться, глядя на историю философии (Ницше), человек заговорил о ценности лишь в тот момент, когда они изверглись со своих высот. И, говоря о ценности приватного пространства, одиночества в его позитивном значении, мы говорим преимущественно о XX и XXI веке, когда человек все с большей нарастающей силой теряет возможность подлинного бытия на едине с собой, поскольку одно лишь наличие возможности быть настигнутым где бы человек не находился посторонним взглядом (телефон и в еще большей мере интернет с социальными сетями) стирает такую возможность. Человек оказывается под пристальным взглядом другого, при том что реальное наличие этого взгляда может оказаться под вопросом. Камеры видеонаблюдения, работы служб безопасности, бдительность и доносительство сограждан в той или иной мере формирует образ не-уединённости с самим собой.

Практика исповеди требует от человека, пришедшего на исповедь, предельной осознанности. Вместе с тем, в современной действительности человек может исповедоваться свободно, без принуждения со стороны, в тех своих поступках, которые волнуют именно его, а не навязана со стороны какими бы то ни было списками. Свобода покаяния, именно так можно это обозначить, оборачивается лицом к совести человека, к совести, как важнейшей составляющей морального поведения. В этом смысле, аналогия с психотерапией кажется уже совершенно не уместна, поскольку к совести психоаналитик не взывает, пытаясь распутать клубок индивидуальной истории человека. И опять же – с *проблемами*, как с тем, что требует скорейшего разрешения к священнику не ходят. Именно осознанность и совесть в практики исповеди позволяет взглянуть на фигуру духовника ни столько как на регулятор исповедального пространства, но как на воплощённый образ совести в его предельной явленности. Таким образом, структура таинства покаяния свершается как собственно признание.

Подводя краткий итог структуры таинства покаяния важно отметить следующее. Во-первых, это фигура иного взгляда, который в сущности не есть объект исповедального пространства, но изначально как регулирующее начало исповеди, а в последствии – воплощенный образ совести, перед которым только и возможно осуществить признание в рамках таинства покаяния. Во-вторых, предметом исповедального пространства выступает грех как его понимает духовник и все религиозное сообщество в целом, поскольку вне института религии, вне религиозного сознания понятие греха отсутствует, но не предмет признания. Именно поэтому грех это частный случай предмета. Ключевым его особенность является его внешняя подвижность, распространяющаяся не только на исключительно религиозную сферу человека, но на все его пространство. Одной из особенностей данной формы признания является ее парадоксальная принципиальная неисчерпаемость: поскольку предметом данного признания выступает грех, а стало быть способность за собой, своими поступками этот грех замечать, которая с каждым новым признанием только расширяется. Именно это обстоятельство объясняет широко распространённое явление, когда святой ведет свои грехи подобно морскому песку, и готов в слезах вымаливать перед Богом собственное прощение едва ли не за то, что он дышит и живет, в то время как заядлые грешники слепы ко греху.

Внешнее исповедальное пространство таинства покаяния с одной стороны обращено перед лицом субъекта эстетическим опытом: церковь, в особенности собор, его внутреннее убранство, высота потолков, их устремленность к небу, роспись, иллюстрирующая библейские сюжеты и иконы – образы святых и Бога, священнослужители, пение хоров, тусклый блеск свечей и сумрачный запах ладана, − все это, конечно, не может не сказаться на психологическом состоянии и расположить человека в его взгляде к Богу, и вместе с тем направить мысль к признанию. Нет необходимости называть таинство покаяния вершиной возможного опыта признания человека или связывать его с наибольшим риском (хотя бы потому, что ответственность во время признания перед государством в лице суда или правоохрительных органов куда более явленна, чем возможное воздание Бога), однако нет сомнений, что именно здесь опыт признания имеет и эстетическое содержание, сформировавшееся именно внешним пространством.

1. **Глава. Признание в пространстве повседневности**
   1. **Проблематика повседневности в структуре современности.**

В предыдущих частях исследования мы попытались взглянуть на практики признания в их идеальном представлении, иными словами, вычленяя структуру исповедального дискурса, формируя представление о рабочих практиках признания, мы все же с неизбежностью оказываемся за пределами реального положения вещей. Признание бытийствует в живом акте слова человека, обращенного едва ли не в отчаянной попытке докричаться о своем присутствии в мире. И, кажется очевидным, что подобная форма актуального признания обнаруживает себя ни в литературной исповеди, признания в форме печатного слова, ни в религиозном таинстве покаяния, но в том, что мы могли бы назвать *практиками признания в повседневном пространстве*. Признания сопровождают наше повседневное пространство общения. Мысль очевидная и не требующая по всей видимости подробного анализа. Или нет. Из того, что все мы в той или иной мере признаемся еще нет необходимости говорить о признании в повседневности. Действительно, если признание отсылает нас к сокрытом, к тайному, не доступному остальным, – и от того столь для всех остальных притягательному, – то как оно оказывается в повседневном? Не должно ли признанию найти себе место в отголосках сакрального пространства, как мы могли бы это видеть на примере таинства покаяния, свершаемого в исключительных и строгих условиях, диктуемых церковью? В подобных мучительных и строгих условиях рождается истина, – может ли она рождаться на виду у всех и каждого, и быть при этом заметной как истина, а не некое подобие, кажимость. Мы помним, что признание отсылает нас к истоку истине, к тому моменту ее истории, когда она еще нуждается в признании в качестве таковой. Признание требует еще своего признания со стороны признающего субъекта, – может ли таким субъектом оказаться общество людей, прохожих и посторонних людей? Мы обнаруживаем особое место признания, исповедальное пространство, так же должны будем сказать и об уместности признания. Как обстоит дело с рискнувшим на подобное признание человеком, – не стирает ли он себя как субъекта признания, размывая подобным актом как границы предмета признания, так и границы признающего субъекта. Признание это всегда риск, риск обнаружить себя не соответствующим себе либо дать возможность другому обнаружить это несоответствие.

Повседневное признание еще можно назвать признанием интимным, личностным, тем самым избегая необходимости отдельно рассматривать понимание повседневности и связанных с этим проблем, тем не менее ключевую избежать не получилось, а именно размывание границ интимного и общественного. В этом пространстве, как мы сможем убедиться, больше чем в остальных размыто понимание предмета признания, а также признающего субъекта, в связи с чем субъект признания постоянно оказывается в положении, при котором его признание может оказаться неуместным, не имеющим оснований, оказаться нерабочим, пустым актом признания. Здесь мы сталкиваемся с признанием в любви и ненависти, с признанием своих ошибок и недостатков, признаемся врачам в своих недугах, − зачастую и в тех, о которых стоило бы в приличном обществе не открывать и рта, − и в то же время, признаемся в своих болезнях и страданиях окружающим людям словно ища в их взглядах сочувствия и понимания; врываемся с откровенными разговорами со случайными попутчиками, незнакомцами на улице или в питейных заведениях, как это, скажем, мы помним из сюжета «Преступления и наказания», где Мармеладов, выбрав прицельным взглядом Раскольникова, рассказывает ему (и вместе с тем всем присутствующим!) свою печальную историю; здесь человек откровенничает и зачастую сам не знает о происходящем, и здесь же он пристально и предельно пытается обратить на себя свой собственный взор, в попытках понять самого себя: от незыблемой тайны признания к духовному эксгибиционизму здесь один шаг.

Из представленных в исследовании форм признаний, личностное оказывается вместе с тем актуальным, и именно здесь мы можем говорить о современной форме исповедального дискурса, отношения человека к формам признания, здесь мы видим признание ни как застывшую структуру, но как речение. Скажем, таинство религиозного признания, некогда занимавшее большое место в структуре повседневного присутствия, в современной действительности стало застывшей формой признания. К тому же после «смерти Бога» подобные откровения кажутся едва ли не еще одной отчаянной попыткой найти основания своего присутствия в мире. Личностное признание так же нуждается в прояснении своей внутренней структуры, что позволяет признанию осуществиться, когда оно осуществляется? Что еще осталось в необходимости быть признанным сейчас, когда сфера интимного, личного пространства размывается, сливается со сферами публичного, политического? Необходимость признания мы назвали одним из ключевых моментов человека, во всяком случае европейского человека, сознание которого ориентированно на дискурс об истине. Человек неизбежно признается в своем опыте жизни окружающим его людям, и тем он ближе к ним, чем с большей откровенностью и чистотой осуществляется признание. Но равно ли обратное: чем интенсивнее человек признается окружающим его людям, тем ближе он к ним, тем более интимнее их отношения, скрывающие собой образ человека от публичной сферы?

По видимости, субъект признания здесь как ни в какой иной форме признания в большей степени свободен по отношению к предмету признания, а также признающему субъекту. Мы обнаруживаем отсутствие каких бы то ни было внешних принуждающих факторов со стороны. Даже таинство покаяние уже является таким внешним фактором признания, вынуждающего субъекта признать правила исповедальной игры, закрепленной за институтом религии, уже после принятия которых выстраивает структуру субъекта признания. Так же в меньшей степени здесь заявляет о себе предмет признания, – им может быть в прямом смысле любой предмет, нуждающийся в особом акте признания, и только сам субъект является активным началом, позволяющем предмету бытийствовать в качестве признания. Подобно тому, как это происходит в случаях практик юридического дознания, где задача объекта в лице государственных органов во чтобы то ни стало заставить человека дать признание в содеянном преступлении, при том что ни сам человек, ни даже содеянное в этом пространстве существенной активной роли не играют. Признанный виновным оказывается насильственным субъектом признания даже если за собой не обнаруживает ни вины за содеянное, ни необходимости признаваться. Несмотря на автономию субъекта признания, конечно же, роль предмета и признающего субъекта не стирается полностью, они так же необходимы, но обозначают свое присутствие в структуре признания в тени субъекта.

Представленная общая структура признания позволяет нам провести различия практик откровений по их форме в зависимости от активности роли, включенных в исповедальное пространство. Учитывая полноту свободы указанной формы признания, подобный акт неизбежно оказывается риском, и вместе с тем проблеском личного присутствия, требующего своей констатации, возможности признания. Рискуют все, − вспоминаются слова Хайдеггера, − но «человек рискует больше остальных… И тем самым он пребывает в опасности иначе, чем все остальные[[48]](#footnote-48)». Человек рискует в данном случае оказаться со своим признанием в «общем месте» среди ряда других мест, и тем самым пройти мимо самого себя. Риск здесь связан как с возможностью не оправдать своим жестом признания своих мотивов признания, так же быть признанным, но за другого (иначе понятым). Признания в любви по форме копируют друг друга, – где в этом всем собственно человек с его волей совершить признание, когда в глаза бросается «общая фраза», имеющая за собой мотив, но не цель. Поскольку здесь признание это свободный поступок, и «только риском жизнью[[49]](#footnote-49)» она подтверждается; и если бы была полная и безоговорочная уверенность у признающегося субъекта быть услышанным и узнанным своим словом откровения, то могли бы мы говорить хоть о каком-то ценностном содержании признания, направленного в конечном счете на торжество истины? В конечном счете «если высокий, подлинный успех бывает, то как раз у внешне совершенно безнадежного дела», которым в данном случае является дело признание человека. «За успех «надежного» дела не поднять и кубка.[[50]](#footnote-50)» Это характерность любой формы признания, но только в личностном ее воплощении она как ни в какой другой страшит своей неизбежностью.

Как мы помним, Мишель Фуко назвал современное общество, то есть общество второй половины ХХ века, – обществом признания, а стало быть человек этого общества – человек признающийся. При этом пространство языка сопротивляется назвать такого человека откровенным. Тем не менее, откровенные разговоры, признания, сенсации и заявления, раздуваемые СМИ, «исповеди» «звезд» и политиков, – это лишь малая часть, иллюстрирующая мысль Фуко и кажется очевидным, что с того времени мало что изменилось. Что вынуждает человека все настойчиво признаваться, пускаться с признаниями, зачастую не имеющими под собой оснований, если подобная правда признания не столько открывает сердце другому человеку, сколько портит и без того хрупкие отношения, установившиеся между людьми, поскольку невольно вынуждает поставить вопрос о человеке, рискнувшего признаться. Кто он, если до этого момента мы видели его в ином свете, и в этом свете формировали его образ. Признание же вынуждает строить новый образ человека, и нет никаких оснований, что новый образ будет положительным. Часто можно слышать вопросы относительно того не является ли «вся наша жизнь, включая дискурсы науки, исповедь на заданную тему?[[51]](#footnote-51)» Не являет ли едва ли ни каждый жест человека, его взгляд – той или иной формой откровения? Действительно, на этом стоит психоанализ, на этом строят свою науку следователи и психологи, «читающие» по лицу человека, и диктующих ему его собственный образ, которому он должен соответствовать. Однако, такие «откровения» навязаны из вне, и в этом смысле ближе к откровениям в сфере политического, поскольку именно здесь есть актуальность подобного шага, в то время как в представленной нами форме человек сам является активным началом признания о себе, при этом явным началом, поскольку, как мы знаем из психоаналитических практик, человек может, не отдавая себе в этом сознательного отчета пытаться быть узнанным или даже обличенным.

Предмет подобного признания всегда оказывается открытым, покоящимся на свободной воле признающегося субъекта. Стало быть, за ним остается существенное понимание признания. Другой же, признаваемый субъект, вынужден почти слепо подчиниться этой игре, он должен не только принять эту игру, но и понять субъекта признания в строгом смысле. Здесь уже не предмет является точкой пересечения признания, но сам признающийся субъект. Предмет оказывается только формой выражения признающегося, и едва ли не тождественен ему в качественном смысле. Но мы уже говорили, что предмет признания это всегда предельно личное слово, здесь же оно явлено очевидным образом. Понимание или признание признания оказывается результатом подобного признания. В противном случае есть вероятность, что признание окажется пустым. Опасность положения заключается в том, что на долю самого признающегося выпадает признать подобное понимание или оставить без внимания. И это вынуждает признающегося знать и понимать самого себя, что, как мы знаем из классической философии, является и целью пути человека, и самым сложным из всего того, что оказывается предметом его мысли. Признающий субъект в этой идеальной структуре вынужден своим пониманием подтвердить признание, но насколько он способен понять, и не вынуждены ли мы говорить здесь о степени возможного понимания? Конечно, несмотря на активное начало самого субъекта в плане построения исповедального пространства, роль предмета признания имеет то значение, которое позволяет нам в дальнейшем признать за признанием собственно его состоятельность. Роль же объекта обращения здесь в возможности поддержать исповедальную игру. Прохожий, равнодушно проходя мимо признающегося в своем нищенстве человека, жалобно просящего подаяния, игнорируя обращенность к нему, своей пассивностью разрушает едва зачавшееся исповедальное пространство. Аналогия с игрой относительно признания кажется вполне уместной учитывая, как и то, что практики признания подчинены правилам, с возможными имениями по ходу игры, цель которой – свершившееся признание, так, конечно, и сам игровой момент жизни человека, прослеживающийся на самых различных уровнях жизни, и являющимся тем самым по мысли некоторых мыслителей (Йохан Хейзинга) основанием культуры.

В структуре личностного признания мы находим человека волящего изъявить о себе истину своего присутствия как свершившийся акт, − это есть констатация полноты его события в мире, нуждающаяся в поддержке со стороны признаваемого субъекта или объекта исповедального пространства. Без этого положения как мы можем убедиться, признание не состоятельно поскольку не будет иного, способного поддержать игру своим пассивным согласием услышать голос признающегося. Именно сама структура предполагает, что таким субъектом может оказаться любой случайный человек, оказавшийся в нужный момент, − момент, требующий от субъекта признания с его стороны быть высказанным, − несмотря на то, что в самом этом акте для такого субъекта объект будет уникальным признающим субъектом. Однако, списывать все на «случай» означает лишь слабость мысли. Мы понимаем, что каждым случаем обнаруживается только наша слепота, невозможность разглядеть существо положения дел. Так ли случаен он? Само признание перед ним вынуждает видеть его в образе структуру смыслов, и он уже не просто прохожий среди прочих, но человек, – признающий признал за ним волю к признанию. Конечно, не отдавая себе в этом строгого отчета, но только тем, что рискнул протянуть ему руку, выделил его из ряда остальных. Мармеладов, герой Достоевского, выбрал Раскольникова среди посетителей кабака, и признался ему в бедах и несчастиях своей жизни, несмотря на то, что разговор их был предметом внимания остальных посетителей. Остальные не увидели собственно признания, но лишь предмет для шуток, поэтому быть признающим субъектом никто из них не мог бы. Однако являясь в исповедальном пространстве посторонним элементом, они так же играли свою роль в игре признания, свою деструктивную роль. Скажем для примера, принимая то положение, что человек любит исходя из своей потребности и возможности любить, любит потому, что он может любить, то признающий субъект, волящий тем не менее не признать игру состоявшимся актом, выступает в пассивной роле, здесь мы видим его внешнюю случайность. Для самого же признающегося, чье признание оказывается жестом отчаяния, последней надеждой прояснить пространство смыслов, лежащих между ним и возлюбленным человеком, он не только не случаен, но предельно воплощенная цель его жизни, – ни больше ни меньше. Здесь мы понимаем, насколько сложна роль признающего субъекта: он и случаен, и подчинен смыслам признающегося.

Попытки определить возможность становления предмета признания, очевидно, приводят нас к пониманию совести и долга. Именно сквозь совесть мы обнаруживаем тяжесть признания, понимая, что признание не дается с легкостью, но требует определенного мужества и долга. Так в идеальной модели, предполагающее, что ни каждое слово может быть собственно признанием, ни каждое обнажение души есть откровение. Но именно это мы обнаруживаем, когда речь заходит о патологии признания. Размытость предмета в не меньшей мере оказывается размытостью очертаний совести, как внутреннего координатора движения признания. А также самой возможности обнаружить необходимость в признании. Мы определяем *признание* как восстановление и установление связи между признающимся и предметом признания через посредство признающего субъекта. Таким образом дело совести заметить этот надрыв, образовавшейся между личностью и предметом. Предмет, конечно, не есть вещь среди прочих вещей, даже если он и может быть так характеризован, но прежде всего это *пространство утраченных смыслов,* форма которого или реальность предмет признания может быть самой разнообразной. Человек признается ни в чем-то далеким от него, но в том, что диктует ему его совесть, его сердце, и в этом мы находим одно из отличий от практик призваний в иных формах, где предмет признания закреплен институционально и быть произвольным он не может. Подобная произвольность может только нарушить исповедальное пространство своей грубой неуместностью. Конечно, из этого не следует отсутствие значения совести в таинстве покаяния или юридического дознания, однако оно в отношении самого предмета не является регулятивным моментом. Здесь же сам субъект и его способность остро чувствовать за содеянным желание быть обозначенным становится самоцелью признания. Трансформация исповедального пространства осуществляется в смещении центра к самому субъекту, вынуждая его обнаружить в себе ценность подобного акта признания. В противном случае, он обречен задать себе главный нигилистический вопрос: «Зачем?» Однако, движимый признанием, ответ очевидным образом имеется в отсутствии постановки такого вопроса. Никто не принуждает человека к свершению признания, и в этом акте признания человек констатирует свою свободу, а порой требующееся мужество признаться – величие его природы. Здесь уже нет места контролю со стороны, и связанных вместе с этим наказаний, и нет здесь пространства вроде семинарий и колледжах, описанных Мишелем Фуко, как нет никакой нужды признаваться в собственной мастурбации, выступающем началом дискурса стыда у Фуко[[52]](#footnote-52).

Ценность признания разрушается тем сильнее, чем с большей силой это признание осуществляется. Так признающийся во всем и при любой возможности, не соблюдая тем самым принципов построения исповедального пространства, диктующего необходимость и основательность признания, игнорируя предмет и содержание и вместе с тем признаваемого объекта, оказывается в *неуслышанном* положении, и все больше напоминает мальчика, кричащего «Волки! Волки!». Признание тем самым движется не самим фактом события, нуждающегося в легитимации со стороны другого, но кроме прочего привлечением к себе внимания, что может быть вызвано одиночеством в его негативном понимании. Учитывая современные реалии, при которых человек все чаще оказывается одиноким среди людей, формы признания в их несостоятельности обнаруживают себя в повседневной практике в самых изощренных видах, и не последнее место здесь занимает виртуальное пространство. Содержание признания и признающий субъект никуда не исчезают с поля зрения признающегося поскольку они все еще обуславливают акт признания, и тем не менее признание, будучи несостоявшимся актом, стирает для признающегося представление о признающем субъекте, вынуждая признающегося ко все новым формам признания. Акцент в таком случае ставится на предмет признания и чем более он шокирующий, тем больше шансов его состоятельности. И тем не менее, именно здесь намечается тенденция, приводящая к потере ценностного содержания признания. Это вынуждает полагать за личностным признанием его интимный характер.

Индивидуальное признание, не знающее в себе удовлетворения и покоя, стирает и без того условную грань между публичным и интимным, личным, и тем самым выступает так же одним из критериев, позволяющим отличить одно от другого. Расширяя сферу интимного до пространства публичности, человек неизбежно теряет себя, происходит обнищание индивидуального содержания личности. Искренность как элемент покаяния и его необходимое условие в структуре личностного признания хоть и берет на себя основной акцент в исповедальном жесте, тем не менее не является тем необходимым условием, при котором признание может считаться состоятельным, и тем не менее это порождает изощренную игру в признание в ее самом негативном понимании, порождающее пустоту исповедального пространства. Признание здесь оказывается лишенным смысла и тем самым проявлением частного момента *потери всех ценностей* в их угасающей трансформации. Признание несет на себе образ истины (истины о наличии человека в его совершенном поступке, грехе) в неосуществленной своей форме, подрывающей всякое значение собственно признание как акта, что либо заставляет человека молчать, скрываться и таить «и мысли и мечты свои». Либо, движимый по неугасающей инерции истины быть воплощенной к тому явлению, которое мы называем изощренной формой признания, но в любом случае налицо гаснущее признание, лишенное своего вопроса «зачем?» В качестве примера можно вспомнить те случаи, когда человек, совершивший преступление, и, съедаемым собственным голосом совести, признается в содеянном перед властями или согражданами, но, не получив должного воздаяния и вместе с тем подлинного прощения, может чувствовать за собой неискупленность греха как необходимость признание признания.

Там и тогда, когда признание совершается в своей позитивной форме, когда признаваемый субъект в своей способности услышать нередко отчаянный крик признания откликается в своем сердце на зов своим понимающим взглядом, мы все еще имеем право говорить о сфере сугубо интимной и недоступной *постороннему* взгляду, к которому тем не менее в своей негативной форме признание обращается в тот момент, когда не находит своего отклика. Фигура постороннего наблюдателя оказывается тем, кто в обозначенной нами структуре оказывается объектом исповеди или в интимном пространстве признающим субъектом, однако, исходя из его положения постороннего, взывать можно только к его равнодушию. Так что один из возможных сценариев развертывания исповедальной структуры личностного признания заключается в исключительно иллюзорном и негативном поле. Эта несостоятельность признания, обращенная к самому признающемуся, неизбежно его поглощает. Вторым возможным сценарием в данной форме признания оказывается состоявшееся откровение, выражающееся чувством понимания, удовлетворением от откровенного слова и месте с тем признанием за собеседником равного себе. Именно поэтому здесь как ни в чем другом, признание и понимание оказываются ближайшим образом схожи: в глазах признающегося субъекта другой видит себя именно как *другого*. Другой оказывается идентичен личностному опыты в его структуре или реальном воплощении, и в этом он оказывается узнанным как признающийся субъект. И вместе с этим нет необходимости говорить об уникальности положения иного в данной структуре: им может оказаться в прямом смысле кто угодно. Подобная структура в равной степени объясняет и положение примирения преступника со своей жертвой, и влюбленного, открывшего своего сердце возлюбленному человеку, поскольку как жертва, так и возлюбленный исходя из предельной исповедальной интенции признающегося – условно пассивный элемент, поскольку имеет власть на непрощения. Однако, в действительности ли это так, − вопрос отдельный, и вместе с тем именно в этом мы видим принципиальную роль признающего или объекта признания.

И, так как ни в чем ином подобное понимание (как и прощение) не находит себе опоры и не нуждается в иных смыслах, способных оправдать свершившееся признание, то именно в этом, говоря о личностном признании в его позитивной реализации мы находим завершение структуры признания в его актуальной реализации.

* 1. **Человек признающийся в политическом пространстве.**

Бесконтрольная дифференциация знания и как следствие сфер деятельности человека, наблюдаемая в настоящее время, приводит к парадоксальному размыванию границ между ними. Все чаще заявляет о себе необходимость междисциплинарного подхода в изучении вопросов и проблем, с которыми сталкивается человек. Ни одна наука, в серьез заявляющая о себе, не стоит исключительно на самой себе, но вбирает в себя все лучшее от мысли человечества в его историческом развитии. Так мы подходим к положению размытости границ непосредственного присутствия человека. Речь идет о политическом пространстве, вобравшее в себя всю полноту практического присутствия человека. Поскольку проблема определения политического – одна из ключевых тем современной мысли, не поддающаяся определенному и конкретному пониманию, то, говоря о политическом мы будем иметь в виду прежде всего государственную власть, и прежде всего в лице ее представителей. Именно лицо государства является для нас в контексте исследования одним из элементов одной из форм практик признания. Если не касаться теории государства и права, а также их многообразие форм, в своей совокупности зачастую противоречащий друг другу таким образом, что теряется за всем этим понимание общего представление относительно изучаемого предмета, которым в данном случае выступает политическое пространство в лице власти и политики, что было бы отчасти выходом за пределы обозначенной темы, то на наш взгляд вполне приемлемо представить отношения между государством и гражданином. А также другим государством в рамках исповедального пространства, как одной из возможных форм практик признания, с которыми сталкивается человек. Так же, приписывая форму проявления политического государственной власти, необходимо понимать последнее, говоря словами Гегеля, не то, чем оно должно быть, но в попытке «изобразить государство как нечто разумное внутри себя[[53]](#footnote-53)», в данном случае в контексте обозначенной темы, как разумное, способное как к признанию, так и к обратной стороне любого признания – сокрытия и сознательного утаивания. Говоря о признании, мы почти не затрагивали тему сокрытия, но, как это выяснится, именно в этой представленной теме тема утаивания в не меньшей степени интересно, а именно там и тогда, когда государство само выступает признающимся субъектом, и в своей признании оказывающимся нуждающимся быть услышанным, что в данном случае означает не меньше, чем быть оправданным в своей легитимности. Политическое осуществляет себя через закон. Политическое через механизмы юридической власти подчинило себе все, и в том числе казавшимися интимными отношениями между супругами, родственниками, видя в них не столько людей, сколько граждан. Государство оказывается тем же, чем были боги для древних греков, – все полно богов сменяется все пронизано политикой в изначальном смысле слова[[54]](#footnote-54). А признание или исповедальный дискурс в этом пространстве так же оказывается подчиненным правилам, а именно законам. Органы дознания есть механизм добывания истины, в рамках которого личностное признание оказывается почти излишним. «Преступник подлежит изучению со стороны судьи именно в качестве хранителя правды и никогда не в качестве преступника, совершившего преступления[[55]](#footnote-55)», и в этом смысле правда или предмет признания не тождественна признающемуся субъекту, и стало быть нет ему необходимости совершать признание как свободный акт воли. Политическое пространство или включенность человека в общественную жизнь, наделяет человека правами и обязанностями, – так политическое признает человека и вместе с тем само поведение человека есть результат его признания государства, его закона. В связи с этим, провозглашая в качестве сквозной темы тему человека как признающееся существо, необходимо проследить, как обнаруживает себя признание в такого рода действительности? Насколько политическое искажает акт признания или напротив, доводя его до такого предела, при котором происходит стирание самого субъекта с его автономной волей? Не оказывается ли закон иллюзией свободы выбора, и в данном случае свободы признания? Хотелось бы верить, что ответ на вопрос окажется отрицательным, учитывая, что «никто не обязан свидетельствовать против себя самого, своего супруга и близких родственников, круг которых определяется федеральным законом.[[56]](#footnote-56)»  
Тем не менее, сама такая возможность *свободного выбора* оказывается во власти политического, поэтому вопрос не кажется окончательно решенным. Политическое пространство с включенным в него человеком оказывается пространством игры в правду с переменой место ролями. Государство требует от гражданина его истины, и готово навязать ему признание, что прежде всего иллюстрируется фактом преступления, необходимость доказать которое, ложащаяся на роль государства, и есть его активное начало в деле дознания истины. Но и государство так же оказывается субъектом признания, в том числе там и тогда, когда оказывается субъектом хранящем тайну своей деятельности. В самом деле, государственная тайна, как феномен политического пространства, а в нашем контексте как явление предмета признания, не указывает нам на возможность вопрошать и тем самым добывать признания со стороны государства? А, скажем, открытое судопроизводство, есть лишь частность, подтверждающее общее правило.

Отношения исповедального дискурса в политическом пространстве обнаруживают себя в игре в правду и дознания. Как было указано выше, эта взаимообратимость структурных элементов является общим случаем практик признания, обнаруживающая себя явно через структуру признающегося субъекта на долю которого выпадает признавать признание признающего субъекта. В контексте политического пространства это означает подорвать свой статус как гражданина, – потеря гражданства в некотором смысле одна из возможностей избежать наказания со стороны государства. Вторая такая возможность обнаруживает себя через лишения статуса человека, а именно признанием за субъектом невменяемости. В любом случае, на лицо деструкция субъекта признания, признание просто в таком случае не состоятельно. Признание в совершенном преступлении с одной стороны ложиться на роль самого человека, совершившего преступление, с другой же стороны мы наблюдаем немаловажную роль практики органов дознания, наделенных определенными полномочиями, позволяющих им отождествлять совершенное деяние (преступление) с определенным человеком, а также роль судопроизводства, в конечном счете принудительным образом, выносящим решение о виновности человека (либо его оправдывающим). Принудительность эта обусловлена с одной стороны тем, что признание человека в собственной виновности оказывается хоть и необходимым элементом судопроизводства, но не достаточным в вынесении окончательного решения. С другой же стороны, поскольку понятие вины и связанным с этим моральным самоосуждением не поддаются никаким объективным измерениям, человек может в силу отсутствия в нем способности к подобно города самостоятельным практикам, просто не видеть за собой никакой вины. Однако, это может оказаться причиной для признания его невменяемым, и тем самым лишить его статуса человека в рамках юридического поля, с соответствующим ограничением его прав и обязанностей, в том числе несения за совершенное преступление соответствующее наказание. Исходя из подобного положения, намечается следующая структура признания: роль субъекта здесь предельно минимальна, и даже в тех случаях, когда человек, находясь под присягой, обязуется говорить правду, «только правду и ничего кроме правды», и любое отклонение от этого может понести за собой сиротствующие санкции вплоть до уголовного наказания, и эта роль выражается как может показаться в своей исключительной пассивностью.

Предмет признания мы обнаруживаем через форму юридического закона. Факт противозаконного явления оказывается посягательством на целостность государства, и справедливость требует воздания. Мало установить и восстановить связь предмета признания с субъектом, виновным в свершенном, – а именно это мы понимаем прежде всего под практиками признания. Так же как признанием своей вины не является достаточным основанием для признания человека виновным. Результатом признания оказывается не только восстановление связи, но и восполнение утраты, и именно в этом мы обнаружим необходимость наказания. О том же, насколько она эффективна вопрос не стоит. Мишель Фуко по этому поводу пишет, говоря об подмене понятий: «обвинение подменяет проблему обоснованности или постижимости поступка кое-чем другим – сходством субъекта с его поступком», или иными словами сводя предмет признания к качественной полноте присутствия человека: «если у нее и не имелось оснований для ее поступка, то, во всяком случае, она вся отразилась в этом поступке, или сам этот поступок уже скрыто присутствовал во все ее жизни[[57]](#footnote-57)», заключает Фуко, разбирая случай Генриетты Корнье. Предмет строго подчинен государству поскольку против него, его целостности в скрытой или явной форме направлено нарушение закона. Но что может двигать самим субъектом признания при таком положении структуры, при котором его роль оказывается едва ли не фиктивной? В этом смысле кажутся не столь наивными расхожие слова «был бы человек, а статья найдется». Здесь мы сталкиваемся с явным принуждением, − человека признают виновным без его на то воли. Это может показаться не столь значительным, особенно когда речь идет о «явных» преступлениях: мы, скажем, знаем убийцу, были свидетелями его преступления, и ни у кого не вызывает сомнения в причастности его к совершенному правонарушению, − однако в рамках судопроизводства это не является ключевым решением в признании его виновным, и даже его собственное признание! Именно это позволяет говорить о пассивной роли субъекта в рамках подобного рода признания, которое можно обозначить несколько шире, как признание перед лицом власти. Практическое реализация закона таким образом формирует здесь то, что обозначено нами как исповедальное пространство, но таким образом, что признание оказывается вне рамок морали, если последнее признать за индивидуальной волей человека. Политика часто считается делом грязным и едва ли не аморальным, и тем не менее сама структура политического не может быть измерена подобными условностями, которые просто подорвут политическую власть. Что, однако, не избавляет носителя политической власти от необходимости внешней моральной чистоты его лица. Политик, уличенный в грязном деле, утрачивает к себе доверие и ему, при должных обстоятельствах в конечном счете отказывает от его статуса политического. Поэтому мы видим, что никто не говорит столь откровенную правду, приписывая себе роль правдоборцев как именно политики.

Ключевой же ролью, прямо подчиненной от обозначенного правового поля, в рамках которого осуществляет себя практика признания, выпадает на само государство, в полномочия и задачи которого входит обозначения признания как свершившегося факта, и отождествления его с конкретным лицом, которому приписывается свободная воля его деяния, однако же, предполагая подобную процедуру в более-менее тесных рамках права. Признаваемый субъект в лице государства подчиняет себе в своих интересах акт признания.

Человек признается перед государством в своей осознанной роле перед представителем власти, в одной из его форм сформировавшем исповедальное пространство или предмет признание (закон, нормы, правила и прочие акты, имеющие ту или иную юридическую силу), в другой форме уличившей его в проступке, признавшей за ним, и за него действительность признания, и в следующей форме, выносящей ему соответствующее наказание или оправдывающий, при этом формальное разделение властей в этом случае себя едва ли обнаруживает свою независимость и незаинтересованность в результате признания. На долю человека остается разве что возможность выбора себе законотворцев, и палачей, то есть лицо власти, но самого выбора власти, равно как и возможного отказа от него, а стало быть от все нарастающего контроля, − такого выбора у человека нет, и возможный отказ может означать в лучшем случае только отказ от своих гражданских прав, или от своего государства, и в этом мы находим специфическую сторону признающегося субъекта в представленной структуре. Его активность может быть выделена в своей полноте возможности отказа подчинения, и только в этом, что, однако, ставит под сомнение существование человека как юридической единицы.

* 1. **Государство как признающийся субъект.**

Кроме этого, затрагивая тему признания в политическом пространстве, необходимо отметить уже едва затронутую тему лица политика как субъекта признания. В этом отношении уже государство выступает самим субъектом признания или утаивания правды. Утаивание, сознательное сокрытие, − стало быть от *чужих* взглядов, − пусть и не в полной мере, но также относится к формам лжи, поскольку может требовать к себе с чужой стороны пристального вопрошания. Но, как отмечает один из исследователей, «мы – фикции, а не реальность. Наши имена, этносы, религии», все то, с чем мы привыкли отождествлять себя и окружающих, и по этим признакам узнавать других, и познавать себя, все это – продукты искусственно созданной реальности. «Не осталось ни одного естественного способа предстать друг перед другом[[58]](#footnote-58)», − констатирует Е. Шайбе, и все это может показаться правдой, однако именно в этом для нас и заключается *естество человека*, если мы понимаем его как продукт того пространства и времени, той культуры, в рамках которой он предстаёт перед нашим взором. Политик, в обозначенном нами образе как носителе государственной власти, и выступающий в данной структуре как активный субъект, подразумевает как объекта признания народ либо иное государство. Это в высшей степени юридическое лицо, однако в данном случае имеющий лишь косвенное отношение к юриспруденции, поскольку последняя в рамках государственной системы выступает одним из структуры государственности, но не сводящейся к нему.

Из обозначенной темы так же можно выделить и обратное отношение, при котором субъектом признания выступает само государство в лице представителя власти. Поскольку признание может быть рассмотрено со стороны возможного утаивания, поскольку иначе, не будь такой возможности, все превратилось бы в бесконечную открытость, то, говоря о роли государства в обозначенной исповедальной структуре на его функцию так же возложено сознательное утаивания правды в интересах самого государства. Однако, на фоне того, что лицо политика все еще содержит в себе необходимый элемент предельной чистоты, а стало быть и честности, то по всей видимости содержание этого субъекта признания антиномично. Антиномия здесь не свидетельство о противоречии, которое необходимо было бы устранить как некую логическую ошибку, но необходимое внутреннее содержание субъекта признания. В некотором роде, любой субъект признания, структуры которого нами рассмотрены, всегда стоит на позиции с одной стороны своих личных интересов, поддерживающих его автономию. С другой же стороны само положение признания раскрывает перед лицом признаваемого субъекта, и тем самым едва ли не лишается своей свободы, поскольку оказывается в подчиненном положении, в желании быть признанным в своем признании. Однако, в случае с государством таковым объектом признания выступает либо другое государство, и, как правило, группа государств, либо сам народ, и непризнанность ставит под угрозу существование государства в тех его формах, через которых осуществляет себя признание. Поэтому, здесь как никогда, субъект не столько признается в своих подлинных мотивах и действиях, сколько создает видимость такой правды, в том числе в высшей степени наивности присваивая себе роль носителя правды. Однако тем самым политика подрывает ценностное содержание правды, поскольку видит в ней не столько цель, сколько средство, способное в лучшем случае быть предметом государственной идеологии, в худшем – предметом интересов группы лиц, заинтересованных в своих интересах, далеких от государства. Но и в том и в другом случае, мы наблюдаем в современной действительности потерю со стороны признающего субъекта интереса к правде государства. Таким образом, складывается представление, что предмет признания здесь в том виде в котором мы его обнаруживаем, подвержен деструкции в своей негативной форме: он есть то и только то, что составляет интерес самого государства, а юридическая герменевтика и гибкость закона этому только способствует.

Если носителем правды в признании и выступает признающийся субъект, то в обозначенной политической конструкции, остается не проясненным представление об истине на фоне этой самой правды. Признаться в истине кажется по-настоящему нелепо, ее можно только утверждать, констатировать, но сделать признанием, что, скажем, Солнце взошло на Востоке ровно в восемь утра кажется пустой глупостью, – никакого признания здесь нет, но только лишь констатация факта. Из этого следует понимание признания как факта истины о самом себе, и в данном случае истины, имеющей непосредственное отношение к личности. Мишель Фуко не без основания таким регистром истины в политической пространстве наделяет интеллектуалов, при этом они же поняли, что «массы ради знания в них уже не нуждаются. Дело в том, что массы сами прекрасно и отчетливо все знают, знают даже намного лучше, чем интеллектуалы[[59]](#footnote-59)». Истина, оставшаяся не услышанной, вынуждает в последствии интеллектуалов бороться против любой власти вне зависимости от ее политической ориентации. Если правда, в эпоху, обозначенной уже как пост-правда, постепенно сходит со сцены политических игр, и любые попытки играть в правду кажутся неубедительными и смешными, то истина осталась еще не тронутой тяжелой рукой политики. И не столько из-за слабости политических технологий, сколько из-за статуса истины, не поддающейся быть средством и элементом политических игр.

Чем больше законов и актов, регулирующих поведение человека в обществе, тем больше возможностей для осуществления признания путем нарушения этих запретов, и вместе с тем вспоминаются слова из Дао де Цзин, продолжающие первую мысль, − тем больше в государстве преступников и воров. В самом деле, кто как не последние выступают в роле субъекта признания в политическом пространстве, обозначенной в начале этой главы. Государство как носитель правды, как признающийся субъект с одной стороны признается только в том, что само для себя определят в качестве поля признания, − требовать от государства, учитывая его легитимный характер, признания со стороны означает в лучшем случае играть в игру признания.

Итак, с одной стороны есть само государство как система смыслов, регулируемая преимущественно юридическим полем, и едва ли не сводящаяся к нему, но не сводящаяся в предельном своем значении. Государство в таком своем виде выступает своей волей через лицо власти, а та в свою очередь через уполномоченное на то лицо, обозначенное нами как лицо политика, при этом в необходимости своей еще не утратившее необходимость моральной чистоты. Политика, несмотря на то, что это «грязное дело», дело вне моральных оценочных суждений, а стало быть под углом морали – аморальное дело, требует к себе чистого лица, поскольку только так имеется возможность вызвать к себе доверие. Отсутствие которого грозит не столько самой власти, сколько лицу власть представляющей. Политик не может о себе сказать в отличии от Людовика XIV, что государство это он, но государство может указать на политика или представителе власти, что через него осуществляет свою волю государство. В первом случае перед нами человек, или, выражаясь юридическим термином, физическое лицо, во втором же случае при всей очевидности человеческого лица, перед нами система смыслов и подчинения, формирующая государственное поле. Сложная структура представленного субъекта признания характеризуется рядом особенностей. Во-первых, его автономность подчиняет себе пространство признание и формирует для себя объект признания, что позволяет говорить о негативном игровом характере подобного рода признания. Во-вторых, субъект выступает как система смыслов в равной степени как признающийся субъект и как признаваемый объект. Отличие одно от другого только в форме власти, и тем не менее как целостное государство оно проявляет себя в данной антиномии признания.

**Заключение.**

**История признания в современной действительности.**

Исходя из вышесказанного возникает необходимость поставить вопрос о практиках признания и разглядеть положение признания и исповедального дискурса непосредственно в современной действительности. Предыдущий анализ понимания основных форм признания человека, составивший центральное место исследования, должен способствовать прояснению механизмов функционирования признания. Или напротив дать обоснование причин невозможности признанию свершиться как акту. В конечном счете именно это один из центральных моментов создания любой структуры, а именно «воссоздание “объекта” таким образом, чтобы в подобной реконструкции обнаружились правила функционирования (“функции”) этого объекта[[60]](#footnote-60)», или же дисфункции. Структура признания в современной действительности, как выше уже говорилось, нуждается в контексте пространства, в котором оно себя обнаруживает, и который мы полагаем в виде отсутствия строгих границ исповедального пространства, что в свою очередь оказывается следствием размыванием границ внутреннего и внешнего миров человека. Так религиозная исповедь, несмотря на внешнее активное влияние религиозных организаций в современном мире, все больше кажется уделом религиозных адептов, а расширения сферы религиозной исповеди на сферу публичной, интимной жизни человека, как мы это наблюдали в средние века, уже не столь явно, если не сказать, что и вовсе себя изжило. Признание в форме печатного слова, чтобы не сказать грубо – литературное признание, − проявляет себя в наибольшей степени в идеи СМИ. Именно идея СМИ как некоего печатного органа, за которым закреплено понятие свободы слова, кажется рупором, вещающим непременно правду. Представление о том, что печатное слово, а также сказанное с телеэкрана – это слово, которому следует доверять, еще себя не изжило, и в некоторых трансформациях являет себя в виде слова в глобальной сети Интернет.

Напомним, что Мишель Фуко постулировал современное общество как общество признания, насквозь в той или иной мере пронизанное практиками признания, и шире – дознания и выбивания истины, правды, зачастую ставя под сомнения автономность воли признающегося субъекта. В связи с чем мы вправе заметить: насколько такое признание собственно признание, а не очередная игра в правду под видом искреннего желания обозначить пространство правды? Мы вслед за Фуко готовы признать: признаются во всем, что так или иначе является частью присутствия человека, – и вновь мы полагаем предметом признания предельную точку жизни человека в определенный момент ее истории. Думаю, не будет излишним преувеличением, если мы скажем, что за последние десятилетия, что отделяют нас от Фуко, ситуация не сильно изменилась. Однако, каково ценностное содержание подобного признания, не знающего пределов, кто готов стать в этом случае признаваемым объектом? Мы понимаем, что изменению подвержены не столько явления, сколько смыслы, которыми эти явления наделяет человек. Это может быть смерть или любовь, истина, а в нашем случае – признание и шире – исповедальный дискурс. Исчерпала ли себя исповедальная острота признания, − или, иными словами, не пропало ли чувство стыда за себя и перед собой, или перед окружающими людьми, перед Богом за многообразием форм откровений? Признание, становясь обыденным делом, по всей видимости лишается того, что можно было бы назвать ценностью правды, правды как истины признания. Но так ли это в действительности, когда признания повторяются, становятся лишенными того напряженного момента, которым оно всегда оказывалось пронизано, и когда «признаваться становится модным», а стало быть в тени забвения оказывается пространство интимного, что принципиально долгое время оказывалось скрыто от посторонних глаз. Эти «посторонние» становятся признающими субъектами исповедальной структуры, и даже не просто уже незнакомцами, но именно посторонними, лишенными живого участия в акте признания.

Говоря о практиках признания в современную эпоху, как и вообще затронув тему исповедальности речи, невозможно избежать религиозной подоплеки, учитывая большое влияние на формирование облика европейской цивилизации христианства, в той его форме, которая обозначает себя констатацией «смерти Бога». Проблема же заключается в том, что «смерть Бога» еще не констатирует его отсутствие, но только лишь то, что имеем мы дело с мертвым телом Бога, если можно так фигурально выразиться. Если Бога нет, − как основания всякого смысла и цели, − то исповедь как путь к восстановлению утраченного порядка, связи между человеком и Богом или космической гармонией, утрачивает не столько даже смысл, но именно основание. Поскольку на этом фоне происходит стирание представления об признающем субъекте, и на первое место выходит сам человек, со своей неутолимой жаждой признания, являющейся в свою очередь экзистенциальной трансформацией метафизического принципа Декарта: «меня слышат, следовательно я существую»; «человек не говорит себе: я существую, я здесь, но: я видим, я – изображение, смотрите же, смотрите![[61]](#footnote-61)», − писал по этому поводу Бодрийяр.

Современное общество может быть определено в совершенно разных тонах в зависимости от контекста исследований, мы же, занимаясь осмыслением практик признания, их роли в жизни общества, а не только пытаясь наметить общий план структуры признания, вынуждены опираться на понимание современного общества как общества постсекулярного, или постнигилистического. Иными словами, общество, преодолевшее кризис крушения ценностей, а также испытывающее необходимость в новых. Не стоит, конечно, преувеличивать или сводить до минимума роль церкви и религии вообще в современной обществе, за которым все еще остается закрепленным понимание исповеди как ключевого момента доктрин. В иных своих формах сила религиозных институтов не ослабевает и находится едва ли не на одном положении вместе с политической властью, и речь идет, конечно, о Западном мире. Принципиально важным моментом здесь является то, что сам «классический нигилизм» стоит на той же стороне, на которой стоит и основание всякой высшей ценности – религиозная вера. Нигилизм как реакция на моральные ценности сам стал моралью, а стало быть очередной ценностью, однако теперь даже о таких ценностях если и приходится говорить, то по всей видимости в рамках традиции, и еще не трансформирующегося словаря, язык которого меняется с трудом. «Тот свет необходим, − припомним слова Фридриха Ницше, − если мы хотим сохранить веру в мораль[[62]](#footnote-62)», или в данном случае, если хотим охранить принципиальное основание признания. Если под моралью понимать «систему оценок, имеющую корни в жизненных условиях известного существа[[63]](#footnote-63)», то человек – это существо моральное по определению. Именно в этом смысле Ницше и строит свою «сверхантропологию». На фоне этого положения, признание, а также сокрытие, − сокрытое и несокрытое (пользуясь словарем онтологии Хайдеггера), − оказываются сейчас на одной стороне.

Западный человек долгое время «подвергался интенсивному чувству вины[[64]](#footnote-64)», чувство собственной неполноценности было заложено в саму его природу, от самого рождения в течении всей жизни человек оказывался признающим греховность собственной природы. Грех, как он представлен в христианской морали, оказывается составляющим элементом человеческой природы, и является центральным моментом богословия, − тем более, что «Христос Служитель пришел в мир не ради праведников, но ради грешников[[65]](#footnote-65)». Осколки подобного мироощущения еще ощущаются и за пределами религиозного сознания, и, тем не менее, в большинстве своем уже воспринимаются как некое ошибочное представление о человеке. Так, скажем, гомосексуализм в Западном мире, которому было уделено столь пристальное внимание тем же Фуко, уже не воспринимается как патология или то, за что может быть вынесено юридическое наказание. И, как замечает Делюмо, несмотря на то, что «наше время твердит об «избавления от чувства вины»… в деле внушения чрезмерного чувства вины мы, увы, превзошли – и далеко превзошли – наших предков[[66]](#footnote-66)», и выход из подобного положения возможен (если возможен!) в забвении вины, стирании греха как навязанного метафизического положения в структуру человеческой природы, и даже более того, в структуру целых народов, как это мы видим, скажем в послевоенной Германии, успешно достигшая в свое время того, что «узнать кто в Германии нацист, а кто антифашист, сможет лишь тот, кто способен заглянуть в сердце человека, куда, как известно, человеческому взгляду не проникнуть[[67]](#footnote-67)». Признание и откровение с его ценностным содержанием в современном мире, мире, положения вещей в котором, по выражению Жана Бодрийяра, оказывается в состоянии «после оргии. Оргия – это каждый взрывной момент в современном мире, это момент освобождения в какой бы то ни было сфере[[68]](#footnote-68)», в любом социальном институте, которым, конечно же, является и практика признания человека. Это состояние, при котором свобода человека, − провозглашенная в качестве главной доктрины, − достигает своего предела, и тем самым открывает новый горизонт – постсвободы, постправды. По мысли же Бодрийяра, единственное, что остается, так это «заново разыграть спектакль по некогда написанному в действительности или в воображении сценарию[[69]](#footnote-69)». На фоне этого набирает обороты равнодушие, апатия, которая соседствует с тем, что, как было обозначено выше, Фуко называет обществом признания. Нарастающая активность признания может оказаться одним из следствий равнодушия друг другу в обществе, как бы это могло не казаться парадоксальным. Поскольку признаниям и откровениям свойственен эгоцентрический момент, в пространстве размывания границ и тотальности политического, практики признания деструктивны в своей внутренней структуре. «Когда политично все, − пишет Бодрийяр, − ничто больше не политично, само это слово теряет смысл», и, если мы признаем «общество признания», то и откровения с его исповедальным накалом, призванным к внутренним трансформация признающегося субъекта больше никакого нет. Удивление, провозглашенное Аристотелем в качестве движущей силы мысли, все чаще оказывается неактивным элементом, отсюда прямая и нездоровая форма признания, доходящая до духовного и телесного эксгибиционизма как отчаянной попытки быть услышанным.

Тем не менее, в рамках поставленной в исследовании задачи, необходимо констатировать трансформацию субъекта исповедального дискурса, предмета откровения и того признающего субъекта, готового принять эту «последнею исповедь» в эпоху «после оргии». В каких условиях, формирующих дискурс о правде, оказался современный субъект? В условиях, в которых пространство смыслов, которыми жив человек, формируется средствами массовой информации. СМИ, какие бы они ни были и как бы к ним не относились, формируют картину мира, представление о мире, и самих себя. Реклама как часть СМИ формирует прежде всего образ жизни, − именно это скрывается в двигательной силе продаж товаров. Можно сколь угодно говорить о лживости одних СМИ, тем самым отдавая предпочтение другим, сути дела это не меняет. То есть, остается еще открытым вопрос: если человек заведомо знает о лживости донесенной до него информации, то кому такое пусть и лживое представление о мире может быть выгодным? Скажем, не секрет, что одним из активных участников антитабачных акций выступают сами табачные компании. Лозунги, провозглашающие борьбу с курением, и в особенности создания образа, что курение не для детей, создает обратную реакцию. Уже из этого становится ясным, что СМИ гораздо шире, чем только новостные источники. На фоне этого происходит формирование современного субъекта признания, а СМИ выступает тем исповедальным полем, в рамках которого только и остается *говорить о правде*. То засилье *правды*, которое мы видим с телеэкранов или желтых изданий, − а что как не это является полем, на котором взращивают современного цивилизованного человека? – не может не поражать, и в известном смысле отталкивать. Правды слишком много, и она разная, на любой вкус и цвет, для любого политического взгляда и материального благосостояния, для любого эстетического вкуса и нравственных устоев, − у каждого своя правда, а стало быть на лицо очередное забвение, и на этот раз истины. СМИ формирует дискурс о признании в форме правды тем самым поглощая субъекта и объекта признания. Человек может отказаться от картины мира, отвернуться и не понять, не принять этой игры, оставив один вопрос: не нужна ли кому-то еще подобная реакция субъекта? Субъект больше не является смыслообразующим началом, способным четко представлять реальность добра и зла, красивого и безобразного, − за него это делает пространства СМИ, которое таким образом, имея свои цели, выступает в роли такого субъекта. Стало быть, масса или даже скажем прямо, человек такого типа общества выступает сам в роле пассивного объекта исповедального диалога. Он нем и слеп, и только тем оправдывает себя в этой структуре, что способен к поглощению информации. В связи с этим, Бодрийяр писал, что «социализацию повсеместно измеряют через восприимчивость к сообщениям СМИ[[70]](#footnote-70)», в то время как попытки сохранить в себе присутствие живого смысла оказываются ассоциальными элементами общества. Кажется, что только случай решает на какую сторону может пасть выбор человека, однако, это выбор без выбора: руки, держащие добро и зло принадлежат одному телу, и единственный возможный свободный выбор, который еще мог бы осуществить человек, это отказаться от выбора, но тем самым породить новую систему смыслов, породить контр-правду, и в этом порыве мы еще можем услышать его исповедальный крик в виде отчаянной борьбы непринятия.

Признания и откровения соседствуют с утаиванием и клеветой, и сила и напор одного по диалектическим основаниям возвышает свое противоположное начало. Но как было показано в политическом пространстве, понятие правды и истины исчерпывает свою ценность, что неминуемо отражается на смысловом содержании любого признания. «Всеобщность политического», расширяющееся пространство политического дискурса подобно некогда христианскому влиянию на Западе приведет ко всеобщему забвению правды, точнее к ее трансформации, поскольку последнее все чаще оказывается инструментом власти, но не самой целью как это все еще имеет место быть в классической философии. Пространство деятельной мысли, или философия в ее классическом виде – лишь то немногое, где находит свой дом истина.

Исходя из обозначенной конструкции исповедального дискурса, а также из обозначенной исповедальной интенции признания и откровения, и в не меньшей степени ее имманентного наличия в форме сокрытия и утаивания, можно представить роль субъекта признания в информационном пространстве как, с одной стороны, пассивного признаваемого объекта, чье молчаливое согласие поддерживает игру и именно в этом осуществляется его акт признания. При этом, с другой стороны, выйти за рамки игры и обнажить искусственность правды хоть и означает, подвергнуть себя возможному исчезновению с поля информационных смыслов, тем не менее, только в этом жесте мы еще можем сохранить исповедальную подоплеку признания, поскольку «быть прежним», поддерживать смысл игры дальше не представится возможным. Предметом признания здесь оказывается сам образ жизни, образ мыслей, диктуемой информационной средой. Можно даже сказать, сама форма информационного бытия человека, оказывается в поле критики. Некогда таким предметом оказывался грех, теперь же, глядя на деструкцию понятия греха, мы обнаруживаем его в собственно форме и образе жизни. Не от того ли со стороны консервативных религиозных организация мы столь часто можем услышать критику современного образа жизни как жизни греховной, безбожной? Вместе с тем становится ясным и то, что предмет признания не поддается четкому определению, − все становится таковым предметом, и вместе с тем во всем мы обнаруживаем исповедальный дискурс, − человека признающегося.

Правда еще остается основой человеческого взаимодействия как интимного, межличного, так и открытого или социального, однако, в каждом конкретном случае оказывается своя логика поступка, и стало быть своя логика правды, и именно эта логика позволяет говорить о состоятельности подобного дискурса, в котором не только признание и откровение выступают движущей силой, обнажающей истину речей, но и роль признаваемого субъекта, этого объекта признания, на долю которого выпадает необходимость как поддержать игру в правду, то и своим участием формировать смысл признания. Вот почему, столь губительной кажется роль субъекта патологического откровения: признаваясь, едва ли не обнажая себя или даже играя роль беспощадного правдолюбца, человек нарушает принципы признания, словно забывая или не желая замечать себя в рамках общества. Исходя из этого хочется сделать вывод: только невоспитанный, некультурный человек − это то, кто не в состоянии говорить ничего, кроме правды в том смысле, что под правдой понимается непосредственное впечатление его ума. Впрочем, это было известно давно, так, скажем, как отметил Кант, «чем цивилизованнее люди, тем больше они актеры: они изображают симпатию, уважение к другим… никого этим не обманывая, так как все понимают, что это неискренне[[71]](#footnote-71)», что это структура социальной игры, которая может быть нарушена и не без последствия для нарушителя, если только к в ней окажется свет правды, которая зачастую никому не приносит ни пользы, ни добра, и в этом есть ее сила, поддерживающая автономию правды. Вот только по всей видимости информационное общество все чаще вынуждено отказаться от подобного рода понимания правды, отдавая предпочтение собственным интересам, в котором роль индивидуума, личности, с его любовью к правде – часть современного зрелища. Человеком правды и совести легко управлять, и исповедальный тон правды в таких условиях выражается в возможных последствиях за такую правду. За правду страдали, отдавали жизни, − человек правды и откровения был частью человеческой истории во все времена. Это «благородный человек, полные доверия и открытости по отношению к себе», в противоположность человеку resentiment по выражению Ницше, который «лишен всякой откровенности, наивности, честности и прямоты к самому себе[[72]](#footnote-72)», лишен столь сомнительной любви к правде и откровениям.

Подводя общий итог вышесказанному, можно отметить следующее: исходя из обозначенной структуры признания в нашем исследовании, субъект признания в рамках современного общества, общества информационного, общества пост-правды, оказывается неуслышанным в своем признании, а стало быть теряется из вида всякое представление о признающем его слово субъекте, чья активная роль едва ли заметна, в то время как предмет признания, или исповедальное поле расширяется полноты присутствия человека. Предмет признания не поддается никакому контролю и фиксации, и тем самым сейчас мы все чаще оказываемся равнодушными, слыша со стороны окружающих нас людей признания, доходящие в иных системах моральных координат до безумия, которое в самом широком смысле слова уже не кажется исключительным дефектом человека; скорее разумность деятельности человека, то есть то, что таковым декларируется цивилизованным обществом с восторженным провозглашением прогресса в качестве мерила разумности, – вот, что кажется нам чем-то по-настоящему безумным. Можно было бы сказать, что подобного рода признание несостоятельно, что оно, лишенное своих смысловых частей и задач, себя не обнаруживает как признания, однако в иных формах признания мы встречаем исключительно консервативные формы признаний, а, стало быть, только здесь мы обнаруживаем свободу признания в ее самой негативной форме, как свободу вседозволенности: признаются во всем и везде, и всюду. Кроме прочего, будет верным сказать, что наше время – это торжество свободы, прав человека, фиксированные в текстах, имеющих юридическую силу. XX век с его тяжелыми событиями, по-настоящему еще не осмысленными, да и какая мысль человека вынесет подобного напряжения, нашел единственное решение – торжество свободы и толерантности. Сейчас мы уже можем говорить о неких выросших на этом поле плодах. Вместе с тем, это торжество свободы и прав человека приводит к тому, что европейский человек утратил волю к свободе, отголоски которой еще слышны как едва заметные искры потухающего огня. Борьба за свою свободу, в том числе за свободу слова и признания, в которой движимой силой оказывалось стремление человека быть, становится в лучшем случае элементом политических игр.

Структура признания деформируется в этой плоскости и лишь отдаленно напоминает свою изначальную форму. Исповедальный тон субъекта признания не поддающийся никакому контролю превращается в духовным эксгибиционизмом, в нем же еще мы обнаруживаем дальний отголосок жажды жизни, в том числе в формах современного искусства, разрывающем представление не только об искусстве, но и о формах приличия. И где-то совсем за границами признания по всей своей видимости оказывается признающий субъект, тот, в сердце которого признание осуществляется как откровение. Интимная, личностная форма признаний никуда не исчезла, подобно тому как живо и религиозное покаяние, найдя себе институциональный приют в рамках церкви, однако рассмотренная нами в этой главе форма признания, обозначенная условно как признания современного нами общества, подразумевая последнее как информационное, свидетельствует об исповедальном надрыве, и тем самым вынуждает еще раз обратиться к «классическим формам признания» с целью прояснения причин, приведших к подобной ситуации, а так же дальнейшее движение форм и структур признания в западном мире.

**Список литературы.**

1. Августин А. исповедь. Пер. с лат. М.Е. Сергеенко. Вступит. статья А.А. Столярова. – М.: Издательство «Ренесанс», 1991. – 488 с.
2. Алмазов А.А. Тайная исповедь в Православной восточной Церкви. Опыт внешней истории. Т.1. Общий устав совершения исповеди. Одесса. 1894.
3. Алмазов А.А. Тайная исповедь в православной восточной церкви. Опыт внешней истории. Том 2. Специальные уставы, отделения молитвословия и церковно-гражданские постановления, относящиеся к исповеди. Одесса. 1894.
4. Арендт Х. Скрытая традиция: Эссе. / Ханна Арендт; Пер. с нем. и англ. Т. Набатниковой, А. Шибаровой, Н. Мовниной. – М.: «Текст». 2008. – 221 с.
5. Баткин Л.М. Личность и страсти Жан-Жака Руссо. М.: РГГУ, 2012. 261 с.
6. Баткин Л. М. Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-историических основаниях и пределах личного самосозннаия. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 200 1005 с.
7. Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступит. ст. Г.К. Косикова. – М.: Прогресс, 1989 – 616 с.
8. Барт Р. Структурализм как деятельность. // Барт Р. Нулевая степень письма. / Пер. с фр. – М.: Академический проект, 2008. – 431 с. – (Философские технологии).
9. Бахтин. М.М. К вопросам самосознания и самооценки. // Бахтин М.М. Собрание сочинений. Том 5. М.: Русские словари. 1997.
10. Бахтин М.М. Проблема речевых жанров. // Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т.5. М.: Русские словари. 1997.
11. Бодрийяр Ж. Имплозия смысла в средствах информации. // Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции. М.: Издательский дом «Постум», 2015. – 240 с. (Технология свободы).
12. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Пер. с фр., послесл. и примеч. Е.А. Самарской. – М.: Республика; Культурная революция, 2006. – 269 с. – (Мыслители ХХ века).
13. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М.: Добросвет, 2000. – 258 с.
14. Гегель Г.Ф.В. Йенская реальная философия. Гегель. Г.Ф.В. Работы разных лет. В двух томах. Т. 1. М.: «Мысль», 1970.
15. Гегель Г.Ф.В. Феноменология духа. СПб.: «Наука», 1992.
16. Гегель Г.Ф.В. Философия права. М.: «Мысль», 1990.
17. Гуссерль Э. Картезианские медитации. / Пер. с нем. В.И. Молчанова. – М.: Академический Проект, 2010. – 229 с. (Философские технологии).
18. Делюмо Ж. Грех и страх: Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII-XVIII вв.) под ред. Д.Э. Харитоновича. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2003. 752 с.
19. Джей М. Добродетели лицемерия: О лжи в политике. / М. Джей; Пер. М. Кукарцевой; научные ред. А. Мегилл (США), М. Кукарцева. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2015. – 352 с.
20. Дорофеев Д.Ю. Личность и коммуникации. Антропология устного и письменного слова в античной культуре. СПб.: РХГА, 2015. – 639 с.
21. Достоевский Ф.М. ПСС в тридцати томах. Т. 28. Кн. 1. Письма 1832-1859. Л., 1985.
22. Душин О. Исповедь и совесть в западноевропейской культуре XIII-XVI вв. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. – 156 с.
23. Иванов Н.Б. Феноменология шедевра. // Метафизические исследования. XIII. СПб.: «Алетейя», 2000.
24. Исповедь и покаяние: у истоков формирования самосознания европейского индивида. Альманах / Под ред. О.Э. Душина, К.А. Шмораги. – Издательство Псковского государственного университета, 2016. 206 с. (VERBUM. Вып. 18)
25. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. // Кант И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 7. М.: Чоро, 1994. – 495 с.
26. Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 3. Критика чистого разума. М.: «Мысль», 1964.
27. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. В Высшей практической школе. Подборка и публикация Реймона Кено. Перевод с французского А.Г. Погоняйло. СПб.: «Наука», 2003.
28. Корогодина М.В. Исповедь в России в XIV-XIX вв. Исследования и тексты. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2006. – 584 с.
29. Марков Б.В. Исповедь и признание. (электронный текст)// Anthropology.ru. URL: http://anthropology.ru/ru/text/markov-bv/ispoved-i-priznanie (дата обращения: 14.06.2017)
30. Марков Б.В. Храм и рынок. СПб.: «Алетейя», 2009.
31. Михайлова М.В. Молчание и слово: таинство покаяния и литературная исповедь// Метафизика исповеди: пространство исповедального слова: материалы международной конференции (Санкт-Петербург, 26-27мая1997года).СПб.: Изд-во Института человека РАН, 1997.
32. Неретина С.С. Аврелий Августин: Исповедь как философствование. // Августин: Pro et contra. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей СПб.: Изд-во РХГИ, 2002.
33. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М.: «REFL-book», 1994. – 352 с.
34. Ницше. Сочинения в двух томах. Том 1. М.: «Мысль», 1990.
35. Ницше. Сочинения в двух томах. Том 2. М.: «Мысль», 1990.
36. Пруст М. Обретенное время. Пер. с фр. А. Смирновой. СПб.: Амфора, 2007. – 476 с.
37. Рикёр. П. Путь признания. Три очерка / Поль Рикёр; пер. с фр. И.И. Блауберг, И.С. Вдовиной. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 268 с. – (Книга света).
38. Руссо Жан-Жак. Исповедь. М.: Захаров, 2004. – 704 с.
39. Секацкий А.К. Онтология лжи. – СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 2000 – 120 с.
40. Славой Жижек: Реальность виртуального. Homo ludens. [Электронный ресурс] URL: https://youtu.be/JKu\_WUgyu3Y (дата обращения: 15.12.2017)
41. Толстой Л.Н. Исповедь. // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Том 23. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957.
42. Уваров М.С. Архитектоника исповедального слова. СПб.: «Алетейя», 1998.
43. Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году / М. Фуко; Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. – СПб.: Наука, 2007. – 677 с.
44. Фуко М. Интеллектуалы и власть // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. с франц. С.Ч. Офертаса под общей ред. В.П. Визгина и Б.М. Скуратова. – М.: Праксис, 2002. – 384 с.
45. Фуко М. Ненормальные. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974-1975 учебном году. СПб.: Наука, 2005. –432 с.
46. Фуко М. О начале герменевтики себя. // Логос. 2 (65) 2008.
47. Хайдеггер М. К чему поэты? // Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого начала. М.: Академический Проект; Фонд «Мир», 2010. – 389 с.
48. Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотики текста. М., 2005.
49. Эриксен Т.Б. Августин. Беспокойное сердце. Перевод с норв. Л. Горлиной. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. 384 с.

1. Дорофеев Д.Ю. Личность и коммуникации. Антропология устного и письменного слова в античной культуре. СПб, 2015. С. 187 [↑](#footnote-ref-1)
2. Славой Жижек: Реальность виртуального. Homo ludens. [Электронный ресурс] URL: https://youtu.be/JKu\_WUgyu3Y  (дата обращения: 15.12.2017) [↑](#footnote-ref-2)
3. Уголовный кодекс Российской Федерации от 13.06.1996 N 63-ФЗ (ред. от 29.07.2017) (с изм. и доп., вступ. в силу с 26.08.2017). Статья 6. Принципы справедливости. [↑](#footnote-ref-3)
4. Неявка с повинной. [Электронный ресурс] // Российская газета. URL: https://rg.ru/2011/04/26/neyavka.html (дата обращения 15.12.2017) [↑](#footnote-ref-4)
5. Подобные формы признания в рамках повседневности, конечно, имеют место быть, и, как отмечено нами, является одной из форм современных практик признания, но к ним мы вернемся в своем месте. [↑](#footnote-ref-5)
6. Уваров М.С. Архитектоника исповедального слова. СПб., 1998. С. 20 [↑](#footnote-ref-6)
7. Гегель Г.Ф.В. Йенская реальная философия. Гегель. Г.Ф.В. Работы разных лет. В двух томах. Т. 1. М., «Мысль», 1972. С. 315 [↑](#footnote-ref-7)
8. Рикер. П. Путь признания. С. 27 [↑](#footnote-ref-8)
9. Уваров М.С. Архитектоника исповедального слова. СПб., 1998. С. 185 [↑](#footnote-ref-9)
10. См. Алмазов А.А. Тайная исповедь в православной восточной церкви. Т. 3. Б. Отдел I, №№15-16 [↑](#footnote-ref-10)
11. Уваров М.С. Архитектоника исповедального слова. СПб., 1998. С. 9 [↑](#footnote-ref-11)
12. См., например, там же. С. 172 [↑](#footnote-ref-12)
13. См. Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб., 2007. С. 16 [↑](#footnote-ref-13)
14. Фуко М. О начале герменевтики себя. // Логос. 2 (65) 2008. С. 73 [↑](#footnote-ref-14)
15. Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 3. Критика чистого разума. М., 1964. С. 73 [↑](#footnote-ref-15)
16. Корогодина М.В. Исповедь в России в XIV-XIX веках. СПб., 2006. С.8 [↑](#footnote-ref-16)
17. Ницше Ф. Ecce homo. Как становятся сами собою. // Фридрих Ницше. Сочинения в двух томах. Том 2. М., 1990. С. 694 [↑](#footnote-ref-17)
18. Там же. С. 697 [↑](#footnote-ref-18)
19. Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Том 23. М., 1957. С. 1 [↑](#footnote-ref-19)
20. Эриксен Т.Б. Августин. Беспокойное сердце. М., 2003. С. 180 [↑](#footnote-ref-20)
21. Неретина С.С. Аврелий Августин: Исповедь как философствование. // Августин: Pro et contra. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей СПб., 2002. С. 768 [↑](#footnote-ref-21)
22. Дорофеев Д.Ю. Личность и коммуникации. Антропология устного и письменного слова в античной культуре. СПб, 2015. С. 53 [↑](#footnote-ref-22)
23. Баткин Л.М. Личность и страсти Жан-Жака Руссо. М., 2012. С. 13-14 [↑](#footnote-ref-23)
24. Там же. С. 15 [↑](#footnote-ref-24)
25. Михайлова М.В. Молчание и слово: таинство покаяния и литературная исповедь// Метафизика исповеди: пространство исповедального слова: материалы международной конференции (Санкт-Петербург, 26-27мая1997года).СПб.: Изд-во Института человека РАН, 1997.С. 9-14. [↑](#footnote-ref-25)
26. Руссо Жан-Жак. Исповедь. М., 2004. С. 5 [↑](#footnote-ref-26)
27. К примеру, можно вспомнить сюжет, связанный с воровством яблок, общим для обоих «исповедей», однако если Августину невыносим его поступок, то тон, с которым об этом пишет Руссо позволяет заметить у читателя невольное сочувствие детским шалостям, которые свойственны едва ли ни каждому человеку в его деистские годы. [↑](#footnote-ref-27)
28. Бахтин. М.М. К вопросам самосознания и самооценки. // Бахтин М.М. Собрание сочинений. Том 5. М., 1997. С. 76 [↑](#footnote-ref-28)
29. Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотики текста. М., 2005. С. 43 [↑](#footnote-ref-29)
30. Марков Б.В. Исповедь и признание. (электронный текст)// Anthropology.ru. URL: http://anthropology.ru/ru/text/markov-bv/ispoved-i-priznanie (дата обращения: 14.06.2017) [↑](#footnote-ref-30)
31. Гуссерль Э. Картезианские медитации. М., 2010. С. 122 [↑](#footnote-ref-31)
32. Достоевский Ф.М. ПСС в тридцати томах. Т. 28. Кн. 1. Письма 1832-1859. Л., 1985. С.117 [↑](#footnote-ref-32)
33. Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотики текста. М., 2005. С. 95 [↑](#footnote-ref-33)
34. Бахтин М.М. Проблема речевых жанров. // Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т.5. М. 1997. С. 186 [↑](#footnote-ref-34)
35. Пруст М. Обретенное время. СПб., 2007. С. 287 [↑](#footnote-ref-35)
36. Корогодина М.В. Исповедь в России в XIV-XIX веках. СПб., 2006. С. 10 [↑](#footnote-ref-36)
37. Фуко М. Ненормальные. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974-1975 учебном году. СПб., 2005. С. 227 [↑](#footnote-ref-37)
38. Алмазов А.А. Тайная исповедь в Православной восточной Церкви. Т.1. Одесса. 1984. С. 2 [↑](#footnote-ref-38)
39. Корогодина М.В. Исповедь в России в XIV-XIX веках. СПб., 2006. С. 19 [↑](#footnote-ref-39)
40. Там же. С. 23 [↑](#footnote-ref-40)
41. Фуко М. Ненормальные. Курс лекций прочитанных в Коллеж де Франс в 1974-1975 учебном году. СПб., 2005. С. 209 [↑](#footnote-ref-41)
42. Корогодина М.В. Исповедь в России в XIV-XIX веках. СПб., 2006. С. 9 [↑](#footnote-ref-42)
43. Душин О. Исповедь и совесть в западноевропейской культуре XIII-XVI вв. СПб, 2005. С.24 [↑](#footnote-ref-43)
44. Фуко М. Ненормальные. Курс лекций прочитанных в Коллеж де Франс в 1974-1975 учебном году. СПб., 2005. С. 213 [↑](#footnote-ref-44)
45. Прот. Валериан Кречетов. Размышления перед Исповедью. С.6 [↑](#footnote-ref-45)
46. Корогодина М.В. Исповедь в России в XIV-XIX веках. СПб., 2006. С. 28 [↑](#footnote-ref-46)
47. Душин О. Исповедь и совесть в западноевропейской культуре XIII-XVI вв. СПб, 2005. С. 17 [↑](#footnote-ref-47)
48. Хайдеггер М. К чему поэты? // Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого начала. М., 2010. С. 320 [↑](#footnote-ref-48)
49. Гегель Г.Ф.В. Феноменология духа. СПб. 1992. С. 102 [↑](#footnote-ref-49)
50. Иванов Н.Б. Феноменология шедевра. // Метафизические исследования. XIII. СПб., 2000. С. 11 [↑](#footnote-ref-50)
51. Марков Б.В. Храм и рынок. СПб., 2009. С. 56 [↑](#footnote-ref-51)
52. См. Фуко М. Ненормальные. С. 233 [↑](#footnote-ref-52)
53. Гегель Г.Ф.В. Философия права. М., 1990. С. 55 [↑](#footnote-ref-53)
54. Политика – др.-греч. πολιτική «государственная деятельность» [↑](#footnote-ref-54)
55. Фуко М. Ненормальные. СПб, 2004. С. 112 [↑](#footnote-ref-55)
56. Конституция РФ. Ст. 51 [↑](#footnote-ref-56)
57. Фуко М. Ненормальные. С. 156 [↑](#footnote-ref-57)
58. Джей М. Добродетели лицемерия. О лжи в политике. С. 77 [↑](#footnote-ref-58)
59. Фуко М. Интеллектуалы и власть // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Часть 1. Статьи и интервью 197-1984. М., 2002. С. 69 [↑](#footnote-ref-59)
60. Барт Р. Структурализм как деятельность. // Барт Р. Нулевая степень письма. М., 2008. С. 229 [↑](#footnote-ref-60)
61. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2000. С. 35 [↑](#footnote-ref-61)
62. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М., 1994. С. 105 [↑](#footnote-ref-62)
63. Там же. С. 106 [↑](#footnote-ref-63)
64. Делюмо Ж. Грех и страх. С. 8 [↑](#footnote-ref-64)
65. Там же. С. 246 [↑](#footnote-ref-65)
66. Там же. С. 10 [↑](#footnote-ref-66)
67. Арендт Х. Скрытая традиция. М., 2008. С. 43 [↑](#footnote-ref-67)
68. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2000. С. 7 [↑](#footnote-ref-68)
69. Там же. С. 8 [↑](#footnote-ref-69)
70. Бодрийяр Ж. Имплозия смысла в средствах информации. // Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции. М., 2015. С. 111 [↑](#footnote-ref-70)
71. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. // Кант И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 7. М., 1994. С. 196

    Заметит лишь то, что для Канта как для представителя Галантного века, в подобных социальных играх нет лжи, поскольку «каждый знает, как нужно относиться» друг к другу, поскольку вежливость, «внушаемая любовь» есть лишь проявление воспитанного человека, а не средства ко лжи. Однако, никакого вежливого откровения так же быть не может. Исходя из этого, структура признания в подобного рода социальных формах может быть обозначена через признающий субъект, на участь которого выпадает косное принятие за чистоту человеческого лица его вежливая форма общения. Тем не менее, в современной культуре, когда элементы явного этикета явно уступают формам искреннего отношения, явление вежливости уже расценивается как одна из форм лжи, на что указывает, скажем, А.К. Секацкий. Говоря о том, что ложь скорее обличалась, чем была предметом, достойного изучения (см. Секацкий А.К. Онтология лжи.СПб., 2000.) [↑](#footnote-ref-71)
72. Ницше Ф. К генеалогии морали. // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 426 [↑](#footnote-ref-72)