

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЫ

Я.А. Афанасенко

DOI: 10.7256/1999-2793.2013.9.6978

АМБИВАЛЕНТНОСТЬ ВИНЫ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Аннотация. Объект нашего исследования — личная вина как феномен культуры, предмет — амбивалентность вины. Цель работы заключается в том, чтобы выяснить, какие противоположные значения охватывает концепт вины и какова обусловленность этих значений культурным контекстом. Теоретические основания этого исследования включают символическую интерпретацию культуры Э. Кассирером, юнгианский и хорнианский психоанализ, историческую синтагму А. Дугина. Так как для нас проблема вины — это проблема самопонимания, самоощущения в экзистенциальном смысле, ее решение соотносится или с личной ответственностью, или с наказанием. Мы предлагаем собственное определение вины и амбивалентности, где вина — прежде всего, смысложизненный феномен, экзистенциал, обращенный к подлинному бытию человека, а амбивалентность — категория, фиксирующая сущность бытия человека в культуре, особенно в культуре Модерна. Переживание вины в экзистенциальном смысле означает самообвинение/самоукорение/совестливость. Ядром этого смысла является возлагание ответственности за зло на себя, которое противопоставлено самооправданию и может стать условием прощения себя и другого. Так как данное значение вины актуализируется только в символическом контексте, можно говорить об особой роли языка религии, философии и психоанализа в современной культуре: именно они позволяют человеку сохранить связь с трансценденцией, смысложизненным вопрошанием, устремленностью к некоему нравственно окрашенному высшему принципу, с одной стороны, и конструктивным переживанием «теневого» стороны собственного естества, с другой. Противоположное экзистенциальному пониманию вины — невротическая вина, или вина как уличающее самообвинение. Главной ее особенностью является проективный характер, т.е. вынесенность вовне, что связано с возложением ответственности за зло на других, их обвинением и наказанием. Подобное переживание вины характерно для человека, не обремененного опытом символического переживания культуры. Так как современная культурная ситуация — это ситуация, которая в большей степени располагает к семиотической интерпретации культуры, ее освоению на уровне знаков, уличающее самообвинение становится доминантным дискурсом. Таков основной вывод.

Ключевые слова: культурология, вина, амбивалентность, ответственность, наказание, свобода, культура, психоанализ, символ, знак.

Если один и тот же объект вызывает одновременно противоположные чувства, речь идет об амбивалентном к нему отношении. Так, чувство вины может пониматься как зло, ведущее к суициду, убийству, или как благо, связанное с обретением мира в душе и мира с другими людьми. Как мы думаем, в широком смысле «одновременность» в переживании разных чувств задается полифонией смыслов, присущих данному явлению в определенной культуре. Мы разделяем буддистское представление о последовательности переживания тех или иных чувств отдельным человеком. Это означает, что

человек не может испытывать чувство вины как одновременно разрушительное и созидательное для себя, как не может он в одно и то же мгновение чувствовать гнев и радость, любовь и ненависть, злость и сострадание: всегда есть некая пауза, переход от одного состояния к другому. И если переход от одного чувства к другому человек ощущает в очень краткий промежуток времени, условно определяемый как одновременность, то, конечно, амбивалентное отношение налицо, однако обусловлено оно, в первую очередь, конкретным культурным контекстом, отчего одни смыслы становятся более доступными, другие — менее.

Уникальной данную ситуацию делает понимание человеком многослойности смысла в части вины и выбор между этими смыслами, что вряд ли возможно вне экзистенции, сопряженной с личным страхом, тревогой и страданием. Является ли переживание вины злом или благом для человека, от чего зависит та или иная интерпретация вины — рассмотрим в данной работе.

Теоретические основания этого исследования включают три концепта. Это символическая интерпретация культуры Э. Кассирера, юнгианский и хорнианский психоанализ и историческая синтагма А. Дугина.

Первое концептуальное основание — это определение культуры как символического универсума, данное Э. Кассирером. Что дает в изучении конкретного феномена символическое понимание культуры?

Во-первых, многозначность интерпретаций, которая точнее всего характеризует амбивалентность исследуемого объекта на уровне представлений о нем в культуре. Здесь мы имеем дело с «герменевтикой символа» как методом исследования символической реальности. Как пишет П. Рикёр, определяя логику герменевтики как логику двойного смысла, «символ ведет к размышлению.... квазиматериальное представление о запятнанности символизирует собой нечто другое, и это нечто изначально обладает способностью к символизации. Запятнанность никогда не означала наличия пятна в буквальном смысле слова, нечистое никогда не было признаком грязи; оно находится где-то между светом и тенью, между квазифизической зараженностью и квазиморальной несостоятельностью»¹. Такая ситуация вряд ли возможна, если мы определяем культуру только как совокупность знаков, где пятно — только пятно. Поэтому предлагаемый метод является, в том числе, деконструкцией семиотической претензии на метаконструкцию в части теории и метода исследования.

Во-вторых, представление о культуре как символическом универсуме делает возможным выход к экзистенции, к иносказательному, к «внеповседневным ситуациям» (Х. Барт): к проблематике подлинности и видимости, к уникальному индивидуальному бытию, к финальности, цели и, мы бы добавили, к идеалу, т.е. к той неочевидности конца трансцендентного, который наряду с други-

ми мыслителями констатировал Ж. Бодрийяр: «В специфическом способе потребления нет больше трансцендентного, нет даже фетишистской трансцендентности товара, есть только имманентность в системе знаков. Так же как нет онтологического разделения, а есть логическое отношение между обозначающим и обозначенным, нет онтологического разделения между бытием и его двойником (его тенью, душой, его идеалом), божественным или дьявольским, а есть последовательный подсчет знаков и поглощение в систему знаков»².

Следующий концепт, конкретизирующий особенности экзистенциального переживания вины современным человеком, — это юнгианский и хорнианский психоанализ. Антропологическая направленность этого типа психоанализа позволяет говорить об амбивалентности вины как выражении амбивалентности существования человека, когда добро и зло — это, прежде всего, независимые от исторического места и времени потенции, актуализация которых или ведет, или не ведет человека к его самоосуществлению. Потенции к добру и злу не означают, что человек по своей природе добр и плох одновременно, или, что он изначально добр, или — изначально плох, или, что природа его инстинктивна. Это всего лишь указывает на то, что у человека есть выбор и что решение проблемы переходит в иную плоскость, если это ситуация экзистенциальная: не столько добра и зла, сколько нравственно окрашенной истины и лжи собственного существования. Как пишет К. Юнг, человек «должен безжалостно отдавать себе отчет в том, до какой степени способен он на добро, и каких можно ждать от него преступлений, и он не должен рассматривать первое как реальность, а второе — как иллюзию. И то, и другое — суть возможности, и он может быть тем или другим, — такова его натура — если он желает жить, не обманывая себя»³.

Самоосуществление в этом случае представляет собой осознанную, автономную, связанную с этическим выбором и ответственностью, реализацию заложенных в человеке возможностей. При этом отвержение общепринятых нравственных установлений становится предпочтительнее конфликта с собой: «...мы должны иметь возможность позволить себе в некоторых обстоятельствах уклониться от того, что известно как добро, и делать то, что считают злом,

² Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Республика; Культурная революция, 2006. С. 240-241.

³ Юнг К.Г. Поздние мысли: миф, тайна, душа (электронный ресурс — <http://jungland.ru/node/2188>).

¹ Рикёр П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М.: Искусство, 1996. С. 162.

если таков наш этический выбор. Другими словами: мы не должны идти на поводу противоположностей. В таких случаях очень полезным оказывается известный в индийской философии принцип *neti-neti*, когда моральный кодекс неизбежно снимается и этический выбор предоставляется индивидууму. Сама по себе эта идея не нова, и в до-психологические времена ее называли «конфликтом долга», или «конфликтом чести»⁴.

Таким образом, проблема выбора между нравственно окрашенными смысловыми потенциями становится проблемой самосознания, самоидентичности, а критерием того, что человеку возвращать в себе или искоренять, может оказаться ответ на вопрос, предложенный К. Хорни: препятствует или способствует эта моя установка или влечение моему человеческому росту. Фактически речь идет о возможности самоизменения, которое маловероятно без самосознания и которое, по К. Хорни, будучи связанным с врожденными конструктивными силами развития, является выражением нравственности эволюции.

Используемый в данном контексте метод исследования — авторский: это «археология смысла», где смысл — неочевидная сущность, неочевидная для тех, чья мысль, по выражению Ж. Делёза, пребывает ни в глубине или вышине, как у досократиков и Платона, а на поверхности, отчего она больше «не верховная причина, а лишь поверхностный эффект, не Сущность, а событие»⁵. Такой смысл не онтологичен. Понятый как событие, появляющееся и разыгрывающееся на поверхности, примиряющей в безликом смешении ужас и жестокость, инцест и антропофагию, он, конечно, лишен связи с моралью в платоновском смысле и оттого именуется извращением, которое определяется Делёзом как «особое искусство поверхностей». Подобный смысл сродни, на наш взгляд, постмодернистскому переживанию жестокости, преодолевающему милосердие и эстетизирующему сам феномен. В этом случае жестокость, придавая «новой красоте прекрасное безобразие Медузы Горгоны» (Ж. Кокто), становится ключевым концептом повседневности и обнаруживает сходящую на нет условность существования границ между нею и искусством.

Нам чужда постструктуралистская система координат, в которой бытие смысла уводит чело-

века от этического выбора, именно потому, что смыслу отказывают в глубине и высоте. Глубина и высота как векторы трансценденции, лишаясь в современном мире онтологического характера, тем не менее, сохраняются. Они переходят в иную плоскость, антропологическую, из реальности внешней в реальность внутреннюю. Трансценденция здесь означает выход за сферу повседневной и любой другой области, лишенной смысложизненного вопрошания и тайны, к вертикали смысла. Является ли это бытие высшим, как его понимает К. Ясперс? Отчасти, а именно как воплощение сил порядка. Однако без осознания Тени, их противоположности, и управления ею вряд ли это движение вверх будет иметь успех. Именно трансценденция в ее светлых и темных ипостасях превращает экзистенциальное переживание вины в целостное явление, ведущее к самоизменению и обнаруживающее всю неоднозначность смысла, что для решения проблемы амбивалентности вины особенно важно.

Будучи связаны с коллективным человеческим опытом, с культурой в целом, смысложизненные ситуации не дают человеку метафизические ответы о нем самом, но содержат потенцию к их актуализации, неважно, хочет он этого или нет. Напомним, что по К. Юнгу, оказаться во власти нуминозного может и современный человек, совершенно к этому неготовый и не знающий, что с этим делать. Мы думаем, что, как неочевидность универсальных, архетипичных смыслов не отменяет их частной актуализации в пространстве сновидений, стихов и философствования, так их субстанциональность, связанная с инициацией внутреннего единства, сохраняется, если остается предметом веры, переживания или рефлексии в духе Сократа. Это означает, что допущение глубины и высоты, или универсального, связанного с неким высшим, а значит и этическим, принципом, и субстанционального смысла, относящегося к низшим человеческим проявлениям, в переживании вины делает ее понимание в корне отличным от того, где эти характеристики отсутствуют.

Наконец, еще один концептуальный аспект — это историческая синтагма А. Дугина. Задавая понимание смысловой, ценностной и нормативной неоднородности западной культуры в исторической перспективе и современности, эта синтагма позволяет работать с представлениями о данном феномене, конкретными его интерпретациями как в разных культурах, так и в одной культуре. В связи с этой синтагмой мы подчеркиваем роль культурного контекста, его связь с тем или иным

⁴ Там же.

⁵ Делёз Ж. Логика смысла. М.: Раритет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998. С. 178.

символическим значением или указанием на знаковый характер сообщения.

Обратимся к амбивалентности вины как культурологической проблеме.

Рассуждать об амбивалентности вины и о представлении об этом в культуре, как, впрочем, и об амбивалентности Бога, становится возможным лишь в эпоху Модерна, когда человек утрачивает внутреннюю связь с традицией, начиная от метафизических и заканчивая институциональными ее основаниями, и встает на «глиняные ноги» индивидуализма. Почему «глиняные»? Потому что, превратившись в «законодателя мысли», человек так и не обуздал в кантовском смысле собственный разум, не познал с точки зрения экзистенции ни собственной свободы, ни ответственности и не обрел той целостности и подлинного бытия, о котором настойчиво и пророчески вещал психоанализ. Может быть, поэтому идея свободной самоопределяющейся личности просуществовала недолго, уступив в скором времени место новому социальному типу — человеку-массе, «человеку без свойств» (Р. Музиль), индивиду, не обремененному ни ценностью свободы, ни чувством ответственности.

Мировоззренческая неоднородность Модерна, связанная с двумя этими типами индивидуализма, условно и безоценочно обозначенными нами как «гуманный индивидуализм» и «индивидуализм негуманный», является фундаментом для размышлений об амбивалентности вины и сопровождающего ее культурного фона.

Прежде всего, отметим, что проблема амбивалентности вины — это проблема самопонимания, связанная не только с распознаванием того, что есть моя вина как виновность, но и с тем, как переживать ее в жизни. Решение этой проблемы определяется двумя векторами бытия: в ситуации с «гуманным индивидуализмом» личная вина соотносится с ответственностью и милосердием/состраданием, т.е. с бытием, не утратившим глубин и высот в развертывании смысла; в случае с «индивидуализмом негуманным» — с наказанием и жестокостью, которые актуализируются, когда бытие сводится лишь к поверхности, или к повседневности в современной ее интерпретации. Ответственность здесь подразумевает взятие вины на себя, наказание — снятие с себя ответственности и обвинение другого. Прежде, чем обратиться к анализу этих двух моделей, остановимся на специфике проблемы и на определении двух базовых для этой темы понятий «амбивалентность» и «вина».

Об амбивалентности религиозных смыслов можно узнать, читая, например, размышления К. Юнга о Боге, чей Лик одновременно и благ, и ужасен, а Дьявол не что иное, как Бог в его теневом аспекте⁶. Сравните: «Он держал в деснице Своей семь звезд, и из уст его выходил острый с обеих сторон меч; и лице Его — как солнце, сияющее в силе своей; И когда я увидел Его, то пал к ногам Его, как мертвый. И он положил на меня десницу Свою и сказал мне: не бойся; Я есмь первый и последний...» (Откровение Святого Иоанна Богослова, 1, 16-17). Юнг указывает на внутреннюю дихотомию богообраза, его неоднозначность, переживаемую Оригеном, Беме и другими мистиками. В частности, Ориген пишет о возможном искуплении Дьявола, что на заре христианства расценивается как ересь. Применительно к культуре, это означает следующее: как светлое начало Бога было основой существования человека в эпоху христианского Премодерна, а теневая его сущность поднимается на поверхность в современное время, так то же самое, по К.Юнгу, происходит с человеком современным: «Человек постепенно превращается в уроборос, который уничтожает самого себя, образ, с древних времен являвшийся символом человека, одержимого демоном»⁷. Культура в данном случае может быть понята как потенция, допускающая как реализацию разрушительного своеволия человека, так и его противоположность.

На что следует обратить внимание в связи с психоаналитическими размышлениями К.Юнга о Боге? Какими бы рациональными они ни были, прежде всего, это символическая интерпретация данной реальности. Символ здесь, как и прежде связан с трансценденцией и содержательно питает его. Он по-прежнему сакрален и выводит за пределы профанного бытия — неважно, область ли это религии или сфера сновидений: «Символом же мы называем термин, название или даже образ, обладающий помимо своего общепотребительного еще и особым дополнительным значением, несущим нечто неопределенное, неизвестное... символическим является такое слово или образ, значение которого выходит за рамки прямого и не поддается точному определению или объяснению. Когда разум пытается объять некий символ, то неизбежно приходит к идеям,

⁶ Юнг К.Г. Поздние мысли: миф, тайна, душа (электронный ресурс — <http://jungland.ru/node/2188>).

⁷ Юнг К.Г. Послевоенные психические проблемы Германии (электронный ресурс — <http://jungland.ru/node/2188>).

лежащим за пределами логики»⁸. Поэтому, хотя осознание амбивалентности религиозных смыслов и рефлексия над ними продолжается в эпоху позднего Модерна, эта рефлексия также составляет маргинальное явление именно по причине ее символического характера. Это с одной стороны. С другой, благодаря символической интерпретации концептов религиозной традиции и их влиянию на мышление другого выдающегося психоаналитика К. Хорни становится возможным проследить генезис возникшего в Премодерне христианского понимания вины как «самоукорения», связанного с добродетелью смирения, и по сути близкую ему в Модерне «здоровую совесть» (К. Хорни) как «призыв человека к самому себе» (Э. Фромм). Именно «самоукорение» и «здоровую совесть» как источник милосердия и сострадания мы противопоставляем «невротическому чувству вины», сопряженному с жестокостью, и подчеркиваем, что напряжение между этими смыслами в ценностно неоднородном пространстве культуры Модерна и составляет существо проблемы.

Итак, что такое личная вина, или виновность? В современной западной и отечественной культуре содержание вины, как правило, задается правовым контекстом, сводящим всю риторiku к теме институционального наказания, и психологическими, в основном негативными, ее интерпретациями, умаляющими роль страдания в переживании вины. Показательна в этом отношении популярная психологическая мысль, особенно широко представленная в Интернет-дискурсе. Например, Л. Борбо в книге «Ответственность, обязательство, чувство вины» пишет: «Чувство вины — одна из главных причин всех неприятностей, болезней и других несчастий современного человека»⁹. Вторит ей Л. Хэй, добавляя, что источником вины является обвинение других в своих проблемах, т.е. снятие с себя личной ответственности за поступки.

На наш взгляд, выведение вины только на психофизиологический уровень интерпретации (прекратите обвинять других, поверьте в целительную силу прощения, и болезни уйдут), даже если речь идет о стопроцентном взятии на себя ответственности, не предполагает самопонимания, идентификации вины как собственной в экзистенциальном смысле. Вот, что пишет, например,

о вине и страдании И. Ильин: «Если я однажды понял мою вину, то мое сожаление о ней должно стать истинным страданием, вплоть до раскаяния и готовности искупить ее, и главное — вплоть до решения впредь стать иным и поступать иначе. Так вырастает во мне настоящее чувство ответственности, которое будет отныне стоять как бы на страже каждого нового поступка»¹⁰. Взятие на себя ответственности, сопряженное со страданием, мучительным вглядыванием в собственное несовершенство и тьму, находим также у Н. Бердяева: «Отсутствие страдания в этом мире вело бы к довольству этим миром, как окончательным. Но страдание есть лишь путь человека к иному, к трансцендированию. Достоевский считал страдание даже единственной причиной возникновения сознания. И сознание связано со страданием.... Я твердо верю, что суд Божий не походит на суд человеческий. Это суд самого подсудимого, ужас от собственной тьмы вследствие видения света и после этого преобразование светом»¹¹.

Обесценивание страдания в популярном психологическом дискурсе в силу его неконструктивности и принижающего характера, замена страдания развитием любви к себе — важнейшая характеристика современной секулярной культуры, ориентированной на удовольствие и успех и расценивающей наличное бытие как окончательное. Терапевтические практики, помогающие справиться с душевной болью, отчасти сохраняют некоторые отголоски концептов религиозного языка («искупительная жертва», «страдание за чужие грехи»), но при этом переопределяют их так, что места для экзистенции не остается, т.к. страдать, в принципе, плохо: «наша современная философия психогигиены акцентирует идею, что люди должны быть счастливы, что несчастье является симптомом дезадаптации. Такая ценностная система может быть ответственна за тот факт, что бремя неизбежного несчастья усиливается чувством несчастья от того, что ты несчастен»¹². В этой ситуации впору задаться вопросом, как без страдания можно пережить встречу с собственной Тенью, постичь глубинное измерение виновности?

¹⁰ Ильин И.А. Почему мы верим в Россию: Сочинения. М: Эксмо, 2008. С. 598.

¹¹ Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М: Книга, 1991. С. 304-305.

¹² Цит. по: Франкл В. Основы логотерапии. Психотерапия и религия. СПб: Речь, 2000. С. 199.

⁸ Юнг К.Г. Человек и его символы (электронный ресурс — <http://jungland.ru>).

⁹ Акимова И. Чувство вины (электронный ресурс — http://www.kontinent.org/article_rus_49962b1abd38b.html).

Так как для нас экзистенциальное, символическое, переживание вины связано с прорывом к трансцендентному, к его этической составляющей, вина перестает быть только психологической и правовой категорией. Следуя логике П. Рикёра, рассматривать проблему вины в этическом измерении можно в двух аспектах: с одной стороны, в связи с вопросом о долге как следовании какому-либо закону, с другой, в связи с вопросом о свободе. В современном научном дискурсе об этике вина может пониматься, например, как «состояние человека, нарушившего долг, требования авторитета, обязанностей, накладываемых законом или соглашением (договоренностью)»¹³. Такое определение вины акцентирует внимание на долженствовании. Мы же предлагаем обратить внимание на свободу как способность «действовать в соответствии с представлением о каком-либо законе и, сверх того, в соответствии с обязательством. Вот то, что я должен был и, стало быть, мог бы сделать, а вот то, что я сделал. Вменение в вину за действие, стало быть, имеет моральное основание, так как опирается на отношение к долгу и возможности»¹⁴. Примечательно, что лишь применительно к свободе П. Рикёр говорит об идентичности морального субъекта, т.е. того, кто берет на себя ответственность за совершенные действия, в т.ч. вину за последствия. Причем, делает он это как человек, который не только совершил эти действия, но и не мог поступить иначе.

Мы разделяем тезис П. Рикёра о том, что утверждение своей свободы начинается с признания самого себя источником зла, отказе ему в метафизической, физической, психической или социальной реальности. Поэтому для нас вина — это, прежде всего, критерий самоосуществления человека, его движения к внутренней свободе или от нее. Именно через страдание, болезненное постижение истины о себе, которое ни в коей мере не является самоцелью, человек движется к свободе. Оно, как лакмус, выявляющий трагичность человеческого существования, которая не убивает, но, очищая и возвышая, преображает, о чем писал Б.П. Вышеславцев в труде «Вечное в русской философии». Другими словами, я страдаю потому, что признаю свое авторство в происхождении зла, выбираю его. Хотя признание незнания истока

собственной «злой свободы» и, следовательно, «несвободности свободы» является, по П. Рикёру, самым значительным парадоксом этики, это не отменяет того важного для экзистенции обстоятельства, что признание собственного незнания становится самопризнанием и самообретением.

В связи с этим предлагаем такое осмысление вины. Вина может пониматься или как смысло-жизненный феномен, экзистенциал, обращенный к подлинному бытию человека, или как знак, отсылающий только к плохой или только хорошей его природе, что характерно для «оповседневливания» смысла с трансцендентной точки зрения, или как имитирующий жизнь симулякр, отсылающий к отсутствующему бытию.

Что касается амбивалентности, на наш взгляд, предлагаемое поле интерпретаций недостаточно для выхода к символическому контексту. Амбивалентность — это и психиатрическая категория (Э. Блейлер), диагностирующая шизофрению, и категория психоаналитическая, указывающая на нее как атрибутивное свойство психики человека, причем, только в части чувств (любовь-ненависть), высокая степень которых однозначно указывает на наличие невроза (З. Фрейд), это и понятие, обнаруживающее диалектический характер психической жизни, полярность ее проявлений, их множественность (К. Юнг). Наше понимание амбивалентности следующее. Как философский термин амбивалентность — категория, фиксирующая сущность бытия человека в культуре (особенно в культуре Модерна), которая проявляется в противоречивой, парадоксальной, полной коллизий и напряжения борьбе подлинного и неподлинного я. Как пишет К. Юнг: «Относительность «добра» и «зла» не означает, что эти категории вовсе обесценены и перестали существовать. Этические суждения присутствуют всегда и влекут за собою характерные психологические последствия. Я неоднократно подчеркивал, что всякая несправедливость, которую мы совершили, или помыслили, обрушится мезью на наши души, и это будет так, независимо от того, как станут относиться к нам окружающие»¹⁵.

Опираясь на предложенные нами интерпретации вины и амбивалентности и понимание амбивалентности вины как парадоксального одновременного сосуществования множественности и полярности значений вины в культуре Модерна,

¹³ Этика: Энциклопедический словарь / под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2001.

¹⁴ Рикёр П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М.: Искусство, 1996. С. 168.

¹⁵ Юнг К.Г. Поздние мысли: миф, тайна, душа (электронный ресурс — <http://jungland.ru/node/2188>).

остановимся на анализе моделей «вина-ответственность» и «вина-наказание» как проявления этой множественности и полярности.

Начнем с понимания вины как экзистенциала, обращенного к подлинному бытию человека. Подлинное бытие — это самоосуществление человека в культуре, определяемой как символический универсум, это бытие человека, внутренне независимого, свободного как от открытого пренебрежения мнением и убеждением других, так и от не критичного их принятия (К. Хорни). Неважно, какова интенция этого самоосуществления, религиозная, как у Марии Магдалины, или философская, как у Сократа, общим для экзистенциального переживания вины является возлагание ответственности за зло, прежде всего, на самого себя. Мы определяем данный смысл как универсальный и субстанциальный. Универсальный он потому, что проявляется в разных идейных (религиозный, философский, психоаналитический) и культурных контекстах (традиционное, современное общество) и особенно типичен в них для «пограничной ситуации». Также не имеет значения, каковы связанные с этим смыслом представления о высшем принципе — коллективные или индивидуальные, надличностные или личные — так или иначе, они морально окрашены и вводят человека в сферу морально автономного поступка, исключаящего поиск «козла отпущения».

Что касается субстанциальности смысла, осознание своей греховности (христианство), встреча с Тенью (К. Юнг) или развенчание представления о собственном совершенстве, богоподобности (К. Хорни) — все это является основанием и центром изменения человека, активной их причиной, а значит сущностным свойством подлинного бытия человека. Как пишет К. Юнг: «То, что современный релятивизм разрушает в ценностях осязаемого мира, возвращается нам душой. Сначала, правда, мы видим лишь падение в темное и уродливое, но кто не сумеет вынести этого вида, тот никогда и не создаст светлого и прекрасного. Свет всегда рождается только из мрака ночи, и сколько бы человек ни желал из страха остановить солнце в небе, оно никогда не остановится»¹⁶.

На языке религии принятие ответственности за зло на себя означает самоукорение. Самоукорение как внутреннее обвинение самого себя в греховности и негодности перед Богом считается

вершиной всякого монашеского делания в свято-отеческой традиции. Сравните: «Делание монаха, превосходящее все другие, самые возвышенные делания его, заключается в том, чтобы он исповедовал грехи свои пред Богом и своими старцами, чтобы укорял себя, чтоб был готов до самого исхода из земной жизни встретить благодушно всякое искушение» (изречение Св. Антония Великого¹⁷). Будучи выражением смирения, самоукорение останавливает гнев, серьезнейший смертный грех в обеих христианских традициях, противостоит самооправданию, развивающему тщеславие, самомнение и гордость, и сводит на нет ситуацию непростения: «Отче! Прости им, ибо не знают, что делают» (Ев. от Луки, 23, 33).

Если обратиться к философской традиции, экзистенциальное переживание вины — это обвинение себя, помогающее исцелиться от испорченности души. Сократ, например, в известном диалоге Платона говорит о том, что, если собственный поступок заслуживает плетей, пусть бичуют, если оков — пусть заковывают, если денежной пени — плати, если изгнания — уходи в изгнание, если смерти — умирай, и сам будь первым своим обвинителем, и своим, и своих близких, и на это употребляй красноречие.

Что касается психоанализа и собственно ситуации Модерна, здесь экзистенциальное переживание вины — это совесть («здоровая совесть»), понимаемая как «конструктивное недовольство собой» (К. Хорни), как страж главных интересов истинного я человека, имеющего собственную систему ценностей и целей: «Я хочу подытожить эти заметки о невротических самообвинениях, противопоставив им здоровую совесть. Совесть неусыпно охраняет главные интересы нашего истинного я... Это реакция истинного я на должное или недолжное функционирование личности в целом. Самообвинения, напротив, исходят из невротической гордости и выражают недовольство возгордившегося я тем, что личность не соответствует его требованиям. Они не служат истинному я, а направлены против него, на то, чтобы его раздавить»¹⁸.

Здоровая совесть не является ни непреднамеренным, т.е. несознательным внутренним

¹⁷ Цит. по: электронный ресурс — <http://pilotchart.narod.ru/text/Varnava/>.

¹⁸ Хорни К. Невроз и личностный рост. Борьба за самоосуществление. СПб: Восточно-Европейский институт психоанализа и БСК, 1997. С. 81.

подчинением внешнему авторитету (власти) с сопутствующим страхом разоблачения и наказания, ни уличающим самообвинением: «На самом деле слово «совесть» в обычном смысле означает три совершенно разные вещи: непреднамеренное (не сознательное) внутреннее подчинение внешнему авторитету (власти) с сопутствующим страхом разоблачения и наказания» уличающие самообвинения; конструктивное недовольство собой. По моему мнению, имя «совести» подобает лишь последнему»¹⁹. Такая совесть сопряжена с ответственностью как по отношению к себе, так и к другим, когда речь идет об обязательствах перед ними. Так как в этом случае сохраняются ценностные основания, мы сочли нужным говорить о гуманном, человекоориентированном, индивидуализме.

Почему еще так важен акцент на символическом измерении культуры? Потому что оно не только задает вертикальные, связанные с трансценденцией, высотой и глубиной, неким идеалом самоосуществления, отношения, которые опосредуют отношения человека с другими людьми. Но также еще и потому, что только в символическом контексте самообвинение противостоит самооправданию и связано с установкой не обвинять кого-л., не лгать себе, но воспринимать себя активной, сознательно действующей силой своей собственной жизни, способной искать источник проблем в себе, принимать решения и отвечать за их последствия. Как пишет К. Хорни, «тяжесть на душе, угрызения совести могут быть чрезвычайно конструктивными, поскольку заставляют разобраться, что же было неверного в конкретном действии или реакции, или даже во всем образе жизни. То, что происходит, когда неспокойна наша совесть, с самого начала отличается от невротического процесса. Мы честно пытаемся посмотреть на причиненный вред или ошибочную установку, которые обращают на себя наше внимание, не преувеличивая и не преуменьшая их. Мы пытаемся выяснить, что же в нас ответственно за них, и работаем над тем, чтобы, в конечном счете, изжить это, насколько получится»²⁰. В этом случае самообвинение не деструктивно, оно не разрушает человека, ввергая его в тотальную негативность, но является действенным способом изменения себя в части мышления и поведения. С точки зрения юнгианского психоанализа такое изменение связано с познанием своей подлинной природы и ответствен-

ным принятием всех последствий, связанных с нею, какую бы эта природа ни была.

Обобщая вышесказанное, отметим, что конструктивное, смысложизненное обвинение себя в силу понимания собственного несовершенства и стремления измениться исключает не только самооправдание за счет обвинения других в своих бедах, но может стать условием прощения себя и Другого, то есть источником милосердия и сострадания. Именно тогда прощение превращается в «аромат фиалки, попадающий на пятку, которая ее раздавила» (М. Твен).

Противоположностью экзистенциального переживания вины является интерпретация вины как знака, или в негативном его аспекте как «невротической вины» на языке психоанализа. Вина как знак — это производное культуры, понимаемой уже не как символический универсум, а как знаковая реальность. Особенность знаковой реальности в том, что она фокусируется на поверхности, на плоскостных или «плоских» смыслах, пытаясь трансформировать под себя символ и превратить его в знак, в разновидность знаков, что происходит, например, у Ч. Пирса. Конвенциональный характер знака-символа, т.е. знака, о значении которого договариваются, является зримым воплощением того, как оперирующие им люди исключают из наличного бытия все, что касается метафизического вопрошания о себе и окружающем мире и проявляется в несказанности, незримости и запредельности, т.е. в тайне. Такое отчуждение от организующих пространство души символических смыслов, от ориентации на глубину и высоту на уровне культуры вряд ли проходит бесследно. Оно становится, на наш взгляд, основанием для усиления в бытии отдельного человека смыслов для него ложных. По сути, мы оказываемся перед проблемой неподлинного бытия, т.е. бытия человека безответственного и внутреннего зависимого от других в том смысле, что его чувства и желания перестают быть определяющими факторами его собственной жизни. Как пишет К. Юнг: «Тот факт, что неизменно процветают конвенции какого-нибудь вида, доказывает, что подавляющее большинство людей выбирает не собственный путь, а конвенции, и вследствие этого каждый из них развивает не самого себя, а какой-нибудь метод, а значит, нечто коллективное за счет собственной целостности»²¹.

¹⁹ Там же. С. 82.

²⁰ Там же. С. 81.

²¹ Юнг К. Бог и бессознательное. М.: Олимп, АСТ-ЛТД, 1998. С. 462.

Понимание культуры как совокупности знаков вводит также в проблему дезорганизации познающего субъекта, когда смысл не преддан, а событие, т.е. рождается в повседневности и свойственной ей полярности оценок чего-л., когда существует не только принципиальная разница в онтологическом, бытийном статусе вины, но и в качестве ее переживания и понимания. Содержание вины в таком контексте сводится к разделяемому на уровне обыденного сознания вполне определенному и ясному значению, чаще заряженному в силу самоотчуждения негативным к ней отношением, чем позитивным.

Остановимся на этом подробнее.

Так как в эпоху Модерна происходит упразднение символического измерения, связанного, прежде всего, с религиозно-мифической символикой, и живительная энергия прежних символов перестает быть непосредственно доступной для человека, а его отношения с собою больше ничем не опосредованы, переживание вины отрывается от предданного идеала самоосуществления и актуализируется в пространстве, где человек оказывается перед выбором: или через самопознание выйти к собственному идеалу, глубинам и высотам с ним связанным, или, отказавшись от самопознания, окунуться в самоидеализацию.

Первая линия представлена психоанализом в лице К. Юнга и К. Хорни. Вторая — общей для позднего Модерна ситуацией, сущностным выражением которой, по меткому выражению К. Хорни, становится «невротическая личность нашего времени». Именно во втором случае вина переживается негативно и однозначно и может быть интерпретирована как «уличающее самообвинение». Особенностью такого обвинения является его авторитарный, репрессивный характер. Такая вина, как правило, вынесена вовне, то есть направлена на обвинение других: «Я всю ночь не спала, а Ты... Сколько жертв я Тебе принесла, а Ты... Искупил мои слезы, стань моим рабом...». Подобное переживание вины, по К. Хорни, характерно для невротика агрессивного типа, т.е. человека, в котором доминируют агрессивные наклонности и который готов обвинять других ради самоутверждения и демонстрации собственной силы.

На наш взгляд, трудность признания собственной вины характерна не только для современной ситуации, скорее, это носит «вневременной» характер для иудео-христианской традиции: «И сказал: кто сказал тебе, что ты наг? не ел ли ты от дерева, с которого Я запретил Тебе есть? Адам

сказал: жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я съел. И сказал Господь Бог жене: что ты это сделала? Жена сказала: змей обольстил меня, и я съела» (Бытие 3, 11-13). Результатом, как известно, стало проклятие Богом змея, наказание Адама и Евы. Именно с этого момента переживание вины в этом типе традиционного общества вписано в ситуацию снятия с себя ответственности, осуждения и наказания. Причем, наказание связано с послушанием Бога, нарушением закона, а не с тем, что человек отказался взять на себя ответственность, сопряженную с самоизменением. К слову, наказание в последнем случае вряд ли бы понадобилось.

Искупление всех грехов человечества Христом также снимает ответственность с людей за то, что уже сделано, но через причастность силам воскресения ради спасения возвращает к ней. Именно в молитвенном предстоянии человека перед Богом моральное признание преобразуется в исповедание собственной греховности, в самоукорение, и кладет начало воссозданию живительной связи — из любви. И тогда жизнь из ее противоположности становится бегством от ответственности христианской. Как пишет П. Рикёр, «вера идет в другом направлении; вопрос об истоке зла — не ее проблема... Вот почему отношение веры к событиям и людям по существу своему благосклонно»²².

В светской культуре Модерна эти смыслы неочевидны по причине маргинальности религиозных символов, возвещающих об изначальности вины, укорененности ее в греховной природе человека, способе его бытия, но это не означает, что они перестали быть мировоззренческими универсалиями западной культуры и что современный человек не испытывает на себе их влияния. Хотя он все меньше прибегает к институтам, помогающим справиться с виной (к таинству исповеди, например), в логике обыденного сознания сохраняется соотношение вины с нарушением закона, вынесением вины во вне, а не с ответственным переживанием ее. Также обращает внимание, что «уличающая» интенция вины в Модерне принимает ярко выраженный индивидуальный характер: «Как тягостно, подчас мучительно трудно бывает установить и признать свою вину. Душа начинает беспокойно метаться, а потом просто ожесточаться и не желает видеть правду. Хочется непременно оправдать себя, отвергнуть свою виновность, свалить вину

²² Рикёр П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М.: Искусство, 1996. С. 174.

на другого или на других, а главное — доказать не только другим людям, но и самому себе, да, именно самому себе, что «я тут ни при чем» и что я несколько не виноват в этом. Виноваты все окружающие, в конечном счете — весь мир, но только не я: враги и друзья, природа и человек, родители и воспитатели, несчастное стечение обстоятельств и тяжелые условия, «среда» и «влияние», небо и ад, но не я! И это можно доказать, и это необходимо удостоверить, потому что в этом «не может быть никакого сомнения»...»²³.

Если же в этом уличающем контексте человек не обвиняет других, но, как кажется, обвиняет себя, возможны две интерпретации.

Первая интерпретация — это когда самообвинение не что иное, как имитация вины, средство самозащиты от действительной критики, которая болезненна и, в принципе, неприемлема: человек винит себя в том, что не представляет для него важности, предупреждая критику в отношении того, что, на самом деле, для него важно. Как полагает К. Хорни, источник такой вины — неискренность, связанная со страхом разоблачения или неодобрения со стороны окружающих.

Вторая интерпретация вины как невротической также связана с избеганием ответственности посредством чувства вины. Подобное поведение более свойственно невротичеку подчиненного (уступчивого, смиренного) типа, тотально зависящему от одобрения и любви окружающих. Проявлением внутреннего конфликта здесь становится глубинное подавление всех своих мстительных и агрессивных тенденций в силу внутреннего запрета на них, что делает человека беззащитным и рождает склонность к автоматическому взятию вины на себя за все, что ни происходит. Главное, что им движет — мирное решение проблемы с целью сохранения существующих отношений, даже если они очень болезненны. Такая интерпретация ближе всего к современной отечественной психологической точке зрения на данный феномен как деструктивный: «Чувство вины, — пишет Е.В. Лопухина в статье «Точка зрения: чувство вины: духовность или незрелость», — непродуктивная и даже разрушительная эмоциональная реакция человека на самообвинение и самоосуждение. Чувство Вины, по сути, это агрессия, направленная на самих себя, — это самоуничтожение, самобичевание, стремление к самонаказанию. Под

влиянием голоса «внутреннего Прокурора», который выносит приговор «это все из-за тебя» такие люди упускают из виду, что намерения причинить зло в действительности у них не было, и кстати «забывают» выяснить был ли ими нанесен ущерб вообще»²⁴.

Каким бы ни было уличающее самообвинение, выносимым вовне или обращенным на самого человека, — общей для всех этих случаев становится затрудненность развития способности к конструктивной самокритике. Ее источник — неискренность раскаяния, неподлинность бытия, самоотчуждение, которое становится массовым феноменом в соревновательной культуре позднего Модерна. Думается, не случайно одна из метафор К. Хорни, описывающая процесс самоотчуждения, отсылает к сделке с Дьяволом, результатом которой становится утрата собственной души.

От христианского самоукорения уличающее самообвинение наряду с неискренностью отличает уныние. Как пишет святитель Игнатий Брянчанинов, истинный инок радуется, когда начинает усматривать грех свой, когда появляется в нем чувство преступника и осужденника. Почему? Потому что это влечет необходимость изменения, которая в ситуации с «уличающим самообвинением» представляется самой страшной угрозой собственному благополучию: «Его чувство вины, самобичевание, страдание, “раскаяние”, являются лишь защитой от того, чтобы не признавать за собой обычную греховную сущность. Он боится подлинно усмотреть за собой грех, так как это вело бы его к изменениям и осознанию необходимости прикладывать огромные усилия для его искоренения. Ему не хватает мужества увидеть и принять свои грехи как таковые»²⁵.

Именно в таком контексте можно говорить об известном «треугольнике власти», или «треугольнике Карпмана», сутью которого становится отчужденный, мстительный и манипулятивный характер отношений, в которых человек бесконечно переходит от Жертвы к Преследователю, от Преследователя к Спасателю и снова к Жертве. Будучи Жертвой, он обвиняет себя в том, в чем не виноват и застревает в негативизме; являясь Преследователем, он обвиняет других в том, чего

²³ Ильин И.А. Почему мы верим в Россию: Сочинения. М.: Эксмо, 2008. С. 595.

²⁴ Лопухина Е.В. Точка зрения: чувство вины: духовность или незрелость (электронный ресурс — <http://www.psychnavigator.ru/articles>).

²⁵ Игумен Евмений Самоукорение и невротическое чувство вины (электронный ресурс — <http://magazine.mospsy.ru/nomer8/s05.shtml>).

не было и изощряется в жестокости; надевая на себя личину Спасателя, он решает проблемы за обвиняемого, теша себя иллюзией спасительства. Почему, несмотря на очевидную жестокость этих отношений, они сохраняются? На наш взгляд, потому, что они удовлетворяют важнейшую для человека потребность — избавиться от боли, но боли, связанной с истинным знанием о себе. Эта боль страшнее боли от неведения, и в данной ситуации избавление от нее означает снятие с себя ответственности за собственную жизнь.

Что касается вины-симулякра, то в качестве разновидности вины-знака, или уличающего самообвинения, она также является имитацией, но уже другой по своей природе. Основное ее отличие — это утрата означаемого, т.е. содержания, смысла. В эпоху Постмодерна, когда проблема амбивалентности вины в ее онтологическом измерении уже нет, а «человек-масса», «культурный идиот», фрикс существуют в пространстве ризомы, сети, повседневности, сводящей всякий смысл к минимуму, к его осколочной, плоскостной форме существования, очередная трансформации души человека ведет к трансформации его жизненного контекста. Остаточный смысл вины — это внешние, демонстративные формы ее проявления, оставшиеся от человека эпохи позднего Модерна. Это жестокость, лишенная глубины и ставшая частью повседневного мира.

Подведем итог. Проблема амбивалентности вины как парадоксального сосуществования в одном концепте множества разных, порою противоречащих друг другу значений, могла появиться только в культуре Модерна, неоднородной в

ценностном и смысловом отношении. Ценностная неоднородность этой культуры проявляется, прежде всего, в том, что в ней сосуществуют реальность символа и реальность знака. Выйдя из-под тотального влияния религиозных и метафизических смыслов, отсылающих к трансценденции, эта эпоха, тем не менее, сохранила с нею связь, актуализируя проблему подлинности человеческого существования не только в экзистенциализме, но также в психоанализе и герменевтике, логотерапии и русской религиозной философии, о чем мы узнаем, читая труды К. Хорни, К. Юнга, Э. Фромма, В. Франкла, П. Рикёра, И. Ильина и Н. Бердяева. Именно в русле этой проблематики и символического ее решения вина тождественна «здоровой совести», «здоровой», потому что она сопряжена с осознанностью, самоидентичностью и ответственностью, как перед собой, так и перед другими за принятые обязательства. Сердцевинной такой вины является самообвинение, ведущее к самопониманию, изменению, и, если захочется, то в дальнейшем и к милосердию.

Что касается иной, в корне отличной от этой интерпретации вины, она появляется в ситуации неподлинности человеческого существования, отчуждения от собственных чувств и мыслей. Хотя вина также понимается здесь как самообвинение, но именно в силу своего уличающего характера она изначально сводится к обвинению другого и его наказанию. Такое уличающее самообвинение, как правило, рядится в одежды жестокости и по отношению к другим, и по отношению к себе, что имеет продолжение в эпоху Постмодерна, но уже только на уровне формы.

Список литературы:

1. Библия. М.: Издание Всесоюзного Совета Евангельских Христиан-Баптистов, 1968.
2. Делёз Ж. Логика смысла. М.: Раритет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998.
3. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.: Книга, 1991.
4. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Республика; Культурная революция, 2006.
5. Дугин А.Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию. М.: Академический проект; Трикста, 2010.
6. Игумен Евмений. Самоукорение и невротическое чувство вины (электронный ресурс — <http://magazine.mospsy.ru/nomer8/so5.shtml>).
7. Ильин И.А. Почему мы верим в Россию: Сочинения. М.: Эксмо, 2008.
8. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарика, 1998.
9. Лопухина Е.В. Точка зрения: чувство вины: духовность или незрелость (электронный ресурс — <http://www.psynavigator.ru/articles>).
10. Психоанализ и культура: Избранные труды К. Хорни и Э. Фромма. М.: Юрист, 1995.
11. Рикёр П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М.: Искусство, 1996.

12. Франкл В. Основы логотерапии. Психотерапия и религия. СПб: Речь, 2000.
13. Хорни К. Невроз и личностный рост. Борьба за самоосуществление. СПб: Восточно-Европейский институт психоанализа и БСК, 1997.
14. Этика: Энциклопедический словарь / под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2001.
15. Юнг К.Г. Бог и бессознательное. М.: Олимп, АСТ-ЛТД, 1998.
16. Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. М.: Прогресс, Универс, 1996.
17. Юнг К.Г. Поздние мысли: миф, тайна, душа (электронный ресурс — <http://jungland.ru/node/2188>).
18. Юнг К.Г. Послевоенные психические проблемы Германии (электронный ресурс — <http://jungland.ru/node/2188>).
19. Юнг К.Г. Человек и его символы (электронный ресурс — <http://jungland.ru>).

References (transliteration):

1. Bibliya. M.: Izdanie Vsesoyuznogo Soveta Evangel'skih Hristian-Baptistov, 1968.
2. Delez Zh. Logika smysla. M.: Raritet, Ekaterinburg: Delovaya kniga, 1998.
3. Berdyaev N.A. Samopoznanie (Opyt filosofskoy avtobiografii). M.: Kniga, 1991.
4. Bodriyyar Zh. Obschestvo potrebleniya. Ego mify i struktury. M.: Respublika; Kul'turnaya revolyuciya, 2006.
5. Dugin A.G. Sociologiya voobrazheniya. Vvedenie v strukturnuyu sociologiyu. M.: Akademicheskii proekt; Triksta, 2010.
6. Igumen Evmeniy. Samoukorenie i nevroticheskoe chuvstvo viny (elektronnyy resurs — <http://magazine.mospsy.ru/nomer8/so5.shtml>).
7. Il'in I.A. Pochemu my verim v Rossiyu: Sochineniya. M.: Eksmo, 2008.
8. Kassirer E. Izbrannoe. Opyt o cheloveke. M.: Gardarika, 1998.
9. Lopuhina E.V. Tochka zreniya: chuvstvo viny: duhovnost' ili nezrelost' (elektronnyy resurs — <http://www.psynavigator.ru/articles>).
10. Psihoanaliz i kul'tura: Izbrannye trudy K. Horni i E. Fromma. M.: Yurist, 1995.
11. Riker P. Germenevtika i psihoanaliz. Religiya i vera. M.: Iskusstvo, 1996.
12. Frankl V. Osnovy logoterapii. Psihoterapiya i religiya. SPb: Rech', 2000.
13. Horni K. Nevroz i lichnostnyy rost. Bor'ba za samoosuschestvlenie. SPb: Vostochno-Evropeyskiy institut psihoanaliza i BSK, 1997.
14. Etika: Enciklopedicheskiy slovar' / Pod red. R.G. Apresyana i A.A. Guseynova. M.: Gardariki, 2001.
15. Yung K.G. Bog i bessoznatel'noe. M.: Olimp, AST-LTD, 1998.
16. Yung K.G. Problemy dushi nashego vremeni. M.: Progress, Univers, 1996.
17. Yung K.G. Pozdnie mysli: mif, tayna, dusha (elektronnyy resurs — <http://jungland.ru/node/2188>).
18. Yung K.G. Poslevoennye psichicheskie problemy Germanii. (elektronnyy resurs — <http://jungland.ru/node/2188>).
19. Yung K.G. Chelovek i ego simvol'y (elektronnyy resurs — <http://jungland.ru>).