

К ВОПРОСУ О ПРИРОДЕ ВИНОВНОСТИ: РИТУАЛЬНО-СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ И ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЙ ПОДХОДЫ

В статье исследуются два подхода, разработанные в современном гуманитарном знании, к природе виновности в контексте антропологической реальности. В качестве истоков рассматривается спор между Августином и Пелагием.

Ключевые слова: вина, наказание, жертва, природа зла, ритуал, Р. Жирар, Августин, Пелагий, З.Фрейд, агрессия, культура.

I.N. Kruglova, L.I. Grigorieva

TO THE USSUE OF THE GUILT NATURE: RITUAL-SOCIOLOGICAL AND PSYCHO-ANALYTICAL APPROACHES

Two approaches developed in modern humanities to the nature of guilt in the context of the anthropological reality are researched in the article. The dispute of Augustine and Pelagius are identified as the origins of these approaches.

Key words: guilt, punishment, victim, the nature of evil, ritual, R. Girard, Augustine, Pelagius, Z.Freud, aggression, culture.

Однажды С.Кьеркегор заметил, что если бы в язычестве появились понятия вины и греха в их «глубочайшем смысле», то язычество погибло бы вследствие того противоречия, согласно которому человек становился виновным посредством судьбы; это противоречие, согласно датскому философу, есть высшее противоречие, из которого рождается христианство с его полаганием индивида как *единичного*. Другими словами, виновность представляет собой некий внутренний механизм, действие которого формирует западный тип субъективности. На фоне этого, достаточно распространенного для европейской христианизированной ментальности рассуждения объяснение французского философа-антрополога Р.Жирара природы виновности выглядит весьма нетипично.

Напомним общий ход рассуждений современного исследователя – основателя теории «фундаментальной антропологии» [2]. Миметическая сущность «человеческого желания», устремленного к полноте бытия за счет подражания некоему «образцу» – желанию другого человека, неизбежно приводит к межчеловеческому соперничеству и конфликтам – основе и причине всех остальных социальных конфликтов. Согласно Р.Жирару, многочисленные исторические и этнографические данные убедительно свидетельствуют, что в основе архаических обществ лежит «жертвенная система» – социальная институция, разрешающая кризисные состояния общества при помощи различных вариаций одного и того же способа – «механизма жертвы отпущения». Социальная функция жертвоприношения связана прежде всего с коллективным «переносом» и перераспределением сил, осуществляемым за счет «жертвы», и инициированными внутренними напряжениями, обидами, соперничеством, то есть всеми очагами взаимной агрессии внутри коллектива. Таким образом, у жертвоприношения выявляется вполне реальная и значимая роль: данный ритуал защищает не индивида, а сразу весь коллектив от собственного насилия, направляя коллектив против «жертвы», им самим «отчужденной», в результате чего восстанавливая исходную гармонию и укрепляя социальное единство. У жертвоприношений, музыки, наказаний и законов, говорят великие китайские тексты, одна и та же цель – объединять сердца и устанавливая порядок. Итак, жертвоприношение как социальный институт в архаических обществах выполняет в таком контексте главную – «*катарсическую*» – роль, преобразуя беспорядок в порядок, восстанавливая единство группы при помощи ритуальной реконструкции системы культурной иерархии.

Так вот: Р.Жирар считает, что в основе чувства виновности находится не что иное, как принципиальная скрытость механизма жертвы отпущения: те, кто превращает собственное насилие в отчужденное сакральное переживание (*боги наказали Эдипа*), *не в состоянии увидеть* истинную причину своей и чужой виновности. В возвышенном переживании, свойственном западной душе и отличающем ее от иных психических пространств, в переживании трагедийной виновности человеческого бытия французский ученый обна-

руживает наследство древних ритуальных практик (в том числе и каннибалистических) в развитии антропологической реальности.

В этом плане, по мнению Жирара, древнегреческий феномен трагического очищения от страстей, порожденный не чем иным, как *эффектом линчевания*, находится в разительной контрастности, например, по отношению к библейскому столкновению Иова с друзьями, пришедшими его утешать (а на деле – как раз обвинять!). Весь ход ветхозаветной поэмы, послужившей впоследствии не только основой для критики ортодоксального иудаизма, но и пророческим служением «благой вести», демонстрирует не катарсис, ожидаемый от единодушного вменения вины Иову, но полное его исчезновение. В страданиях Иова, как бы они ни были похожи на страдания Эдипа, обнаруживается процесс начавшейся десакрализации коллективного насилия, завершившейся в истории Христа. Иов и Иисус тоже разнятся между собой, но их объединяет то, что они, в отличие от Эдипа, *не стыдятся*, говорят о том, что они испытывают. Чувство виновности, по Жирару, на самом деле служит своего рода знаком, указывающим на *ложные социокультурные порядки*: всякий раз, когда преследователи заставляют свои жертвы идти «путями древних», эти пути принимают форму «божественного возмездия», с одной стороны, и «заслуженного наказания» – с другой.

В столь категоричной культурфилософской экспликации дает о себе знать прежде всего методологическая решимость французского антрополога остаться в границах ритуально-социологического прочтения жертвенного акта, когда понятия вины и греха – зла, в конечном счете – относят к тому, что «зарождается» исключительно на уровне символического бытия человека: зло – это то, что творит сам человек; нет никакого «метафизического» зла; мы в ответе за то, что делаем сами. Такое впечатление, будто ожил старый спор о природе зла и виновности между британским монахом Пелагием и Августином – спор, мимо которого так или иначе не проходил ни один крупный мыслитель и который не раз накалял умственную атмосферу европейской истории [1, с. 541–552]. Так как эта дискуссия задала некое фундаментальное для западной философии направление дискурса, проясним ее основные тезисы.

Пелагий, исходивший из представления о человеке как существе рациональном и самозаконном, отстаивал точку зрения, защищавшую, как он полагал, свободное человеческое произволение, его естественную свободу и, следовательно, ответственность за содеянное. Августин выводил и доказывал более сложную «конструкцию» умозаключений: безусловно, человек дает начало злу, через него оно входит в мир, но он дает начало злу, лишь отправляясь от зла, которое *уже есть* и непостижимым символом которого является наше рождение, изначально включенное в некую греховную «субстанцию» [3, с. 63–73]. Именно такую смысловую нагрузку несет на себе понятие «первородного греха», являющееся, по сути дела, рационализированным мифом [4, с. 373–512]. Почему в этом вопросе Августин, истовый христианин, предпочел остаться близким, по сути, манихейскому пониманию зла, в свою очередь, нисходящему к более древним, например, орфическим истокам? Потому что вопрос состоит в том, что мы теряем в так называемом процессе разоблачения мифа, в процессе редукции символики виновности к рационально постижимой теодицеи – не утрачиваем ли мы необходимую для ума глубину символической парадоксальности, всегда содержащую внутри одного мифа *конфликт* мифов (Эдип так же, как и Адам, виновен и невиновен одновременно), не выкидываем ли мы вместе с водой ребенка?

В процессе становления бытия зло, которое *уже есть*, то есть включено в развитие, исчезает ли оно в результате нашего этического видения мира? Августиновская позиция привлекает внимание тем, что предлагает не-этическую концептуализацию зла, переноса акцент с моральности на экстерииоризацию, отчуждение Духа, Истины, Откровения – инвестирование с помощью зла мирового движения, внутри которого созревает человеческий выбор, совершаемый в свободе. Августин пытается удержать в своей противоречивости две вещи: пришедшее из архаики признание вины (зла, греха) как начала объективного и квази-природного (боги, пославшие судьбу Эдипу; Змей, более древний, чем Адам) и *эсхатологическое* (!) преодоление вины в динамике спасения.

Если снова вернуться к теории Жирара, позитивистски-пелагиански толкующего природу человека, то заметим следующее: дело в том, что это со-присутствие изначального зла, порождающее неизменный «трагический остаток» во взаимоотношениях человека и мира, парадоксальным образом способствует формированию субъектного «порядка» бытия, основанного как раз на осознании *неустранимого разрыва*, раскола между личностным существованием и теми мощными силами, процессами, пульсациями, частью которых человек неизбежно себя обнаруживает и самораскрытие которых *способствует* движению антропологических трансформаций: «А когда умножился грех, стала преизобиловать благодать» (Рим. 5, 20).

На самом деле структура виновности вызвана не только эффектом отчужденного социального бытия, она также является *частью самого субъекта*, позволяющей ему встроиться в символическую сеть языка и социальных отношений. В нашем случае теория виновности может послужить способом «перехода» от со-

циологически ориентированной концепции Р.Жирара к психоаналитической версии жертвенности, в центре которой находится судьба становящегося субъекта, складывающаяся в напряженной динамике с миром, в котором он рождается. Как известно, именно философско-антропологическими параметрами «возвращения к Фрейду» был ознаменован интерес к психоанализу в современной мысли. По мнению, допустим, П.Рикёра, Фрейда необходимо читать так же, как наши учителя читали Декарта и Канта. Теория Фрейда, конечно же, не является исчерпывающим объяснением природы культуры и общества, однако «не ограничена с точки зрения ее объекта, то есть человека, которого она хочет постичь в его целостности» [4, с. 188].

Особенность психоанализа в понимании соотношения между миром и человеком, всеобщим и единичным заключается не в рядоположенности социального и индивидуального, а в установлении взаимобратимости и континуальности одного и другого; по выражению С.Жижека: «Объективный» порядок социальной Субстанции существует лишь постольку, поскольку индивидуумы практикуют его в качестве такового, относятся к нему таковому» [цит. по: 5, с. 192]. Чтобы подобраться к субъекту, а именно к тому, что лежит в основании его способности к страданию, необходимо совместить перспективы взглядов, учитывая и макромоделли, описывающие поведение индивидуумов при их взаимодействии, и микрологию процесса означивания, дабы, наконец, понять: почему смещение коллективной агрессии становится возможно и какую роль в формировании субъективности оно играет? Жертва потому и «символизирует» собой переход от взаимного и разрушительного насилия к порядку и единому «пониманию», так как обеспечивает его и защищает; но обеспечивать и защищать его она может только благодаря прорастанию в динамике формирующейся субъективности.

Прежде всего, становится востребованной фрейдовская идея о нарциссической природе человеческого «Я» (желающего безопасности и требующего утешения) и, как следствие, интроецировании агрессии, которая, передвигаясь из «Оно», становится частью внутреннего мира, авторитетом «Сверх-Я» или совестью, осуществляющей по отношению к «Я» такую же готовность к агрессии, какую «Я» охотно удовлетворило за счет других индивидов. Востребованным нам кажется и то, что «идея человека» в концепции Фрейда происходит из его общей теории генезиса культуры – теории, использующей три модели в интерпретации культуры: «топологическую» (дифференциация инстанций «Оно» – «Я» – «Сверх-Я»), «генетическую» (роль детства и филогенеза) и «экономическую» (понимание культуры как некоего баланса процессов либидозных «инвестиций» и «контринвестиций»), но при этом (не будем забывать!) подчиняющей все генетические и частные толкования «топико-экономической» модели объяснения.

Суть генетического подхода в контексте топико-экономической интерпретации Фрейда заключается в изучении истоков религии, искусства и морали исходя не из *объекта*, но из *экономической функции*, которую они играют в структуре антропологической реальности, поддерживая ее в равновесии замещенных удовольствий и компенсаций, в балансе жертв и влечений. Суть культуры, по Фрейду, в конфликте между запретом и влечением, между импульсивными позывами человека и стремлением людей объединяться в группы, в единое социальное тело, основанное на принципе *либидинозной* зависимости человека от бытия другого.

Решение конфликта Фрейд, так же как и Жирар, видит в способности человека к жертвенному акту, но в отличие от Жирара истолковывает его не как социальную матрицу коммуникативных связей человека. Поскольку источник страдания – в *нарциссической* природе человека, проявляющей себя как система взаимобмена между «принципом удовольствия» и «принципом реальности», постольку способность к жертве происходит из устройства самого психического пространства, однако существующего в залоге инвестиции и контринвестиции (то есть в границах исключительно социальных аспектов культуры, например *табу* как системы наказаний).

Культура в качестве источника социальных запретов, с одной стороны, продуцирует суть самого конфликта, с другой – способствует возможности примирения с жертвами как с чем-то неизбежным и выработке различных форм компенсаций за понесенные нарциссической природой человека ущемления. Однако само вытеснение и уклонение от запретов, так сказать, их переработка, в результате которой происходит наращивание смысловой энергии, возможна только вследствие дифференцированно устроенного психического пространства. Как мы видим, топологическое и экономическое объяснения у Фрейда действительно совпадают. Происходящая отсюда интерпретация состоит в том, что жертва – это одновременно и урон (насилие), но *благодаря этому* и компенсация, замещение (смысл). Способность человека к жертвенному акту – это способность обменивать смысл «на жизнь», обращать топологическую структуру «Я» в историю «Я», оборачивать зло во благо, совершая символический обмен между принципом удовольствия и принципом реальности, иногда обрекая себя на большее страдание, чтобы в конце концов обрести большее благо. По-видимому, то, что люди называют «судьбой», как раз существует в этом символическом пространстве искусства жизни и искусства умирания (что есть одно и то же), являя собой искусство быть человеческим существом.

Литература

1. Гусейнов А.А., Августин, Иррлиц Г. О благодати и свободном произволении человека // Краткая история этики. – М., 1987.
2. Жирар Р. Насилие и сакральное / пер. с фр. Г. Дашевского. – М.: Новое литературное обозрение, 2000.
3. Круглова И.Н. Метафизика судьбы как онтология свободы. – Красноярск: Изд-во СибГТУ, 2007.
4. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / пер. с фр., вступ. ст. и коммент. И.С.Вдовиной. – М.: Академический проект, 2008.
5. Фурс В., Борисов Е., Инишев И. Социально-критическая философия после «смерти субъекта» // Практический поворот в постметафизической философии. Т. 1. – Вильнюс: Изд-во ЕГУ, 2008.

