

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение  
высшего образования  
«Курганский государственный университет»

*На правах рукописи*

**ДАНИЛОВА Юлиана Николаевна**

**ВИНА И СТЫД В КУЛЬТУРАХ ЗАПАДА,  
РОССИИ И ВОСТОКА**

Специальность:

09.00.13 – философская антропология, философия культуры  
(философские науки)

Диссертация на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

Научный руководитель  
**Степанова Инга Николаевна,**  
доктор философских наук, профессор

Курган – 2016

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение .....	3
Глава 1. Вина и стыд в христианских культурах Запада и России.....	12
§1. Модели вины и стыда в западной философии.....	16
§2. Вина и стыд в русской философии.....	39
§3. Вина и стыд в морали Запада и России.....	55
§4. Вина и стыд в культуре повседневности Запада и России.....	74
Глава 2. Вина и стыд в буддийско-конфуцианских культурах Востока.....	92
§1. Вина и стыд в китайской и японской философии.....	93
§2. Вина и стыд в китайской и японской морали.....	111
§3. Вина и стыд в культуре повседневности Китая и Японии.....	126
Заключение.....	140
Список использованной литературы.....	142

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность темы исследования.** Культура создала три основных ценностных механизма регулирования поведения людей: стыд, вина и страх. Сегодня первые два механизма оказались в значительной степени разрушены, что имеет свои причины на уровне сущего и должного. На Западе произошла девальвация христианских ценностей, которые на протяжении многих веков формировали у индивидов чувство вины за нарушение божьих заповедей, которые считались абсолютными ценностями. Некоторые этносы и государства присвоили себе право на национальную или конфессиональную исключительность и начали навязывать свои ценности другим народам и государствам силою с помощью войн и международного терроризма. В результате человеческая жизнь обесценилась, гибнут тысячи людей, уничтожаются материальные ценности, разрушаются государства. В России разрушена коллективистская культура, которая многие века инициировала чувство стыда перед общиной или коллективом. Огромные достижения в области науки, техники и технологий, произошедшие в XX-XXI вв., внушили людям чувство человекобожия. Идея человекобога, возникшая в культуре Возрождения как альтернатива христианству и поддержанная в Новое время («Бог умер: теперь хотим *мы*, чтобы жил сверхчеловек» Ф. Ницше), привела к релятивизму ценностей и объявлению высшей ценностью сверхчеловека, что нашло воплощение в существовании тоталитарных режимов и морали вседозволенной свободы.

История человеческой цивилизации свидетельствует, что индивиды и общества не могут существовать без ценностных абсолютов, которые включаются в культурные традиции, составляя их ядро. Когда же они разрушаются, возникает ценностный кризис, перестают действовать механизмы, регулирующие поведение людей, и начинается культурная работа с целью создания новых ценностных абсолютов. Но ни один абсолют (Иисус Христос, Аллах, свобода, демократия и т.д.) нельзя насильственно внедрять в сознание

индивидов, ибо это разрушает их культурную идентичность. Поэтому исследование того, какую роль играют вина и стыд в различных культурах и в поведении индивидов, является актуальным.

Особенно это связано с тем, что в отечественной философии вина и стыд находятся на периферии исследовательского интереса. Считается, что они относятся к области этики в форме моральных чувств. При этом игнорируется то, что в истории философии Запада, России и Востока вина и стыд рассматривались как ценностные явления, включенные в существование человека, в истории культуры как выражение ментальности того или иного народа, ценностные эталоны, с помощью которых оценивался уровень развития культуры, и механизмы регулирования поведения.

**Степень научной разработанности темы.** Используемые источники охватывают как общетеоретические вопросы, так и характеристику различных форм культуры: философия, мораль, культура повседневности. Явления вины и стыда широко исследовались в истории философии: в учениях западных философов А. Августина, Аристотеля, Г.-В.-Ф. Гегеля, Р. Декарта, А. Камю, И. Канта, Г. Марселя, Ф. Ницше, Платона, Ж.-П. Сартра, Б. Спинозы, З. Фрейда, Э. Фромма, М. Хайдеггера, К. Ясперса, а также русских философов Н.А. Бердяева, Ф.М. Достоевского, И.А. Ильина, И.В. Киреевского, Н.О. Лосского, В.С. Соловьева, П.А. Флоренского, С.Л. Франка, А.С. Хомякова. По сути дела, весь цвет философской мысли Запада и России оставил глубокие размышления о данных явлениях. Не меньший интерес проявляли к исследованию вины и стыда и философы Востока: в Китае – Конфуций, Мэн-цзы, Сюнь-цзы, Ван Янмин, Ду Вэймин, Фэн Юлань; в Японии – Нисида Китаро, Юдзиро Накамура, Танабэ Хадзимэ, представители японской художественной литературы экзистенциализма. Значительный вклад в исследование китайской философии внесли Т.А. Бычкова, А.А. Гусейнов, Л.С. Переломов, Н.В. Терехова, Е.А. Торчинов; в исследование японской философии – А. Ду-

гин, Н.Н. Изотова, Ю.Б. Козловский, А.Л. Луцкий, Н.Н. Трубникова, Ю.В. Хрусталева.

Западная философия Нового времени психологизировала вину и стыд, рассматривая их как чувства и эмоции, в экзистенциализме XIX-XX вв. вина понималась как экзистенциал, характеризующий способы существования человека в условиях отчуждения и заброшенности в мир. В русской философии стыд трактовался как одно из первичных чувств человека, обеспечивающих нравственно-религиозное единство народа, а вина связывалась со своевольной свободой человека, отрицавшего Бога, или считалась результатом осознания социальной несправедливости по отношению к народу. В восточной философии стыд полагался основой долга и механизмом регулирования отношений между правителем и народом или результатом нарушения обязанностей перед другими.

Как высшие духовные переживания они рассматривались в философской антропологии (А.А. Корольков, В.И. Красиков, О.И. Николина, П. Слотердаик, Э. Фромм); как ценности в культурологии и философии культуры (А. Вежбицкая, М.С. Каган, А.А. Калущий, А.И. Кравченко, И. Левяш, Н.Л. Худякова); в ритуалах, обрядах и обычаях архаических культур в культурной антропологии (В. Вундт, Р. Кайуа, А. Тайлор, З. Фрейд, Д.Д. Фрэзер); как нравственные явления в этике (Р.Г. Апресян, З.А. Бербешкина, А.А. Гусейнов, А. Швейцер); как лексемы, связывающие язык и культуру, в лингвокультурологии (Е.Н. Белая, Е.А. Дженкова, А.В. Колесов, В.А. Маслова, Н.И. Толстой, А.Т. Хроленко). Лингвистический анализ «вины» и «стыда» дан в словарях З.И. Барановой, В. Даля, А.П. Преображенского, А.И. Смирницкого, М. Фасмера, Н.И. Фельдмана, П.Я. Черных, Н.М. Шанского.

Значительный интерес представляют исследования в сравнительной философии, в границах которой осуществляется компаративистский подход к пониманию параллелей в философских и культурологических учениях Запада, России и Востока, что позволяет обосновать сравнительный подход к

вине и стыду как явлениям различных культур. С 1939 г. при Гавайском университете стали проходить международные философские форумы Восток-Запад и выпускаться журнал «Философия Востока и Запада», где рассматривались проблемы соизмеримости и инаковости культур, возможности планетарной макроэтики для человечества и т.д. С начала 90-х гг. XX в. в России начал осуществляться проект международных компаративистских исследований, результатом которого стало проведение ряда крупных конференций и издание работ по проблеме диалога культур Запада и Востока, сравнительной философии. С 2007 г. в России начал выходить журнал по философской компаративистике «Хора». Появились монографии, статьи и учебные пособия по сравнительной философии (Ч.Э. Алиева, С.Л. Бурмистров, А.С. Колесников, Н.И. Петякшева, С.Я. Шейнман-Топштейн, В.К. Шохин, Р. Masson-Oursel, Р.Т. Raju, Y. Nakamura и др.).

Вина и стыд рассмотрены в западной и русской морали в работах Р.Г. Апресяна, А.И. Бродского, М.Г. Ганапольского, А.А. Гусейнова, Ю.Н. Давыдова, В.И. Дружинина, И.А. Калясиной, В.В. Лядова, И.М. Нахова, Д.С. Серебрянского, А.А. Столярова, В.Н. Сырова, Л. Шестова, авторов сборника «Марксистская этическая мысль в СССР (20-е – первая половина 30-х годов)», авторов сборника «Облики современной морали»; в исследованиях китайской морали: работы С.Н. Гончарова, Т.В. Пашковой, В.Я. Сидихменова, Дж. Уинтла; японской морали: работы Д. Аракавы, Ю.М. Галеновича, М.С. Гамалей, К. Итикавы, А.А. Накорчевского, Т.Л. Новосельцевой, Д.В. Смирновой, Е.А. Сосновской, А.Б. Спеваковского, А.Ю. Сеницына, Ф. Фукуямы.

Вина и стыд являются предметом изучения и в работах по культуре повседневности. Ее исследованием начали заниматься в 30-е годы XX в. представители французской школы «Анналов», в 60-70-е годы XX в. немецкие, в конце 80-х – начале 90-х годов – русские ученые. В одних работах рассматриваются вопросы общетеоретического характера (структура и функции повседневности). В понимании повседневности выделяются три подхода. Со-

гласно первому (Б.В. Марков), ее рассматривают как частную жизнь (быт, обычаи, предметы материальной культуры, типичные способы использования вещей, рутинные действия, проведение досуга и т.д.). При втором подходе (Б. Вальденфельс, А. Щюц) внимание акцентируется на повседневном мышлении («наличное знание» в типичных ситуациях и действиях, повторяющееся, самоочевидное; типичные мотивы и установки индивидов и т.д.). При третьем подходе (Н.В. Вамбольдт, П.Н. Кондрашов, К.Н. Любутин, М.П. Шубина) она понимается как целостное явление, включающее повседневное бытие и обыденное сознание. В других работах дается характеристика культуры повседневности Запада (В.С. Баглай, А. Боннар, Л. Винничук, П. Гиро, Ж. Делюмо, И.А. Колодий, Ж. Ле Гофф, З. Лионидас, В.Р. Мединский, К.А. Меликова, О.И. Николина, А. Сильнов, А.А. Смолькин); России (М.В. Воробьева, И. Глущенко, В. Долгов, Ю. Дунаев, Н.И. Костомаров, Д.В. Потепалов, Н. Пушкарева, А. Терещенко, Е.В. Шарикова); Китая и Японии (В.Ц. Головачев, О. Додонова, И.Д. Ладанов, М.В. Корольков, П. Курмилов, В.В. Малявин, А. Прасол, В.А. Пронников, В.Я. Сидихменов, О.П. Фролова).

Анализ явлений вины и стыда нашел отражение в работах по китайской культуре (Т.А. Бычкова, Ю.М. Галенович, С.Н. Гончаров, М.В. Корольков, В.В. Малявин) и японской культуре (Ф. Асакура, Е. Бакшеев, Р. Бенедикт, С.Г. Бишарова, Т.П. Григорьева, М.Н. Корнилов, А.А. Михалев, П.А. Решетникова, И.Н. Сертакова, Т.Г. Стефаненко, М.В. Шабаева, Н. Шкапа), сборниках работ: «Человек и мир в японской культуре», «Япония: культура и общество в эпоху НТР», «Япония в сравнительных социокультурных исследованиях».

Несмотря на существование различных источников в изучении вины и стыда, отсутствует их сравнительное исследование в культурах Запада, России и Востока, объединяющее их представленность в философии, морали и культуре повседневности.

**Проблема исследования** заключается в выяснении вопроса, являются ли вина и стыд универсалиями, общезначимыми для всех культур, или же в культурах их ценностный статус и роль в жизни людей являются различными. Эта проблема может быть выражена в следующих вопросах: Имеется ли различие в понимании вины и стыда в философской рефлексии Запада, России и Востока? Какое место занимают вина и стыд среди моральных ценностей Запада, России и Востока? Что доминирует (вина или стыд) в обычаях и правилах поведения культуры повседневности Запада, России и Востока?

**Цель исследования** – провести компаративистское исследование места и роли вины и стыда в культурах Запада, России и Востока.

**Задачи исследования:**

- осуществить анализ историко-философских учений о вине и стыде в философии Запада, России и Востока;
- проанализировать понимание вины и стыда в этических учениях и коллективной ментальности различных исторических эпох в культурах Запада, России и Востока;
- рассмотреть присутствие и роль вины и стыда в культурах повседневности Запада, России и Востока.

**Методологическая и теоретическая база исследования:**

В работе использовались такие методы, как компаративистский, исторический и логический, которые позволяют сравнивать культуры Запада, России и Востока в их историческом развитии и сущностных особенностях; герменевтический, обеспечивающий выяснение смыслов философских, этических и культурологических текстов; феноменологическая методология, которая «схватывает» явления вины и стыда в философской и этической рефлексии; ценностный подход, с помощью которого вина и стыд рассматриваются как ценностные паттерны; общелогические методы индукции (общие выводы делаются из рассмотрения философских учений и фактов нравственной жизни и культуры повседневности) и дедукции (с ее помощью формули-

руются гипотезы о специфике культур Запада, России и Востока); моделирования (выделение трех типов моделей культуры Запада, России и Востока), анализа и синтеза, применяемых при исследовании философских и этических учений.

Важное методологическое значение в диссертационном исследовании имеют идеи коллективной монографии «История современной зарубежной философии: компаративистский подход», в которой впервые в отечественной философии излагается сущность компаративистского подхода и дается сравнительный анализ ряда философских учений Запада и Востока; работа К.Г. Юнга «О психологии восточных религий и философий», который одним из первых обнаружил различие между западным умом и восточным духом; работа Р. Бенедикт «Хризантема и меч: модели японской культуры», создавшей классификацию культуры на западную культуру вины и восточную (японскую) культуру стыда, что является ее главной заслугой. Но эти модели культуры даны автором как идеальные типы, достоверность которых подтверждается только структурами повседневности в культуре Японии, тогда как выводы о западной культуре имеют декларативный характер и не подтверждаются путем изучения ее форм, а русская культура вообще не исследована. Работа носит не теоретический, а описательный характер.

В диссертационном исследовании используется разработанный К. Ясперсом принцип параллелизма как «параллельное существование в одно и то же время и без взаимодействия» культур Древней Греции, Древнего Китая и Древней Индии. Данный принцип использовали О. Шпенглер при сравнении античной, индийской, арабской и западной культур и А. Тойнби, рассмотревший развитие двадцати одной цивилизации, проходивших одни и те же стадии под воздействием закона исторического «Вызова-и-Ответа».

#### **Научная новизна исследования:**

1. Дано понятийное определение «вины» и «стыда» в философской антропологии.

2. Обосновано на материале философии, морали и культуры повседневности Европы, что западная культура является культурой вины.
3. Установлено путем анализа философии, морали и культуры повседневности России, что российская культура является культурой вины и стыда.
4. Аргументировано на материале философии, морали и культуры повседневности Китая и Японии, что восточная культура является культурой стыда.

#### **Основные положения, выносимые на защиту.**

1. В философской антропологии вина и стыд могут быть определены как высшие ценностные переживания, представляющие способы человеческого существования, из которых первая характеризует самонаказание в виде раскаяния и искупления за неисполнение закона совести как безусловного императива духовной жизни, а второй – понимание утраты ценностной идентичности со значимыми другими. По отношению к культуре вина и стыд выступают как ценностные эталоны, представляющие регулятивы человеческого поведения.

2. Западная культура вины (в формах философии, морали, повседневности) является результатом взаимодействия западного христианства, либеральной цивилизации и индивидуалистической культуры. Она включает в себя признание Бога как онтологического и ценностного абсолюта, идеи греха и спасения, свободы выбора индивида, личной внутренне мотивированной ответственности, принцип индивидуализма.

3. Восточная культура стыда (в формах философии, морали, повседневности) является результатом взаимодействия религий без Бога (конфуцианство, буддизм), коллективистской культуры, традиции которой сохраняются при трансформации традиционной цивилизации в либеральную. В культуре признается зависимость индивида от ценностей и норм группы, строгое соблюдение долга как многочисленных внешних обязанностей, в ней отсутствуют идеи греха и спасения.

4. В культуре России (в формах философии, морали, повседневности) сосуществуют вина и стыд, что обусловлено православным христианством, коллективистской культурой и этатистским государством. В ее культуре, испытывающей влияние Запада и Востока, сочетаются патернализм и свобода, отсутствие национализма и патриотизм, конфессиональная терпимость и мессианизм, коллективизм и личностное самоопределение.

**Теоретическая и практическая значимость исследования** состоит в том, что полученные результаты позволяют обнаружить, благодаря данной типологии культур, различия в типах культуры, расширить проблематику человеческого существования в духовной жизни и повседневном мышлении через анализ явлений вины и стыда. Материалы диссертации могут быть использованы в процессе вузовского преподавания дисциплин «Философская антропология», «Философия культуры», «История культуры».

**Апробация диссертационного исследования.** Основные положения диссертационного исследования были обсуждены на заседании кафедры философии Курганского государственного университета. Его содержание нашло отражение в научных журналах, рекомендованных ВАК РФ (Красноярск, 2014; Челябинск, 2014, 2015), материалах VII Российского философского конгресса (Уфа, 2015), сборниках трудов международных научных конференций (Курган, 2011; Москва, 2013; Новосибирск, 2013; Белгород – Шеффилд, 2014; Курган, 2015; Казань, 2015; Екатеринбург, 2015), сборнике материалов Всероссийского научно-практического форума с участием зарубежных ученых (Пермь, 2014), Вестниках КГУ (2011, 2013, 2014, 2015), сборниках научных трудов аспирантов и соискателей КГУ (2013, 2014, 2015). Всего опубликовано 20 статей по теме диссертации.

**Структура и объем диссертации.** Диссертационное исследование состоит из введения, двух глав, семи параграфов, заключения и списка литературы, включающего 212 наименований. Работа изложена на 160 страницах компьютерной верстки.

## Глава 1. ВИНА И СТЫД В ХРИСТИАНСКИХ КУЛЬТУРАХ ЗАПАДА И РОССИИ

В лингвокультурологии «вина» и «стыд» представляют лексемы различных языков. В английском языке «вина» обозначается словами *guilt*, *fault*, *blame* в значениях «недостаток», «погрешность», «ошибка», «проступок», «порицание», «обвинение», имеющих широкое употребление в правовых текстах; «стыд» – словом *shame*, обозначающим «срам», «позор», «бесчестье»<sup>1</sup>. В немецком языке «вина» обозначается лексемой *schuld* в значениях «долг», «задолженность», «обязательство», часто используемых в правовом контексте («погашать долг»), а также как коллективная и историческая вина<sup>2</sup>; «стыд» – лексемами *scham* и *schande*, обозначающими «стыдливость», «срам», «позор» и используемыми в выражениях «к моему позору», «не знать, куда деваться от стыда»<sup>3</sup>. Во французском языке «вина» представлена лексемами *faute* и *tort*, которые имеют значения «ошибка», «неправота», «прегрешение», «промах», «проступок», «изъян», «недостаток», «ущерб», «избыток», юр. «неумышленная вина»<sup>4</sup>; «стыд» – лексемами *honte* и *pudeur*, обозначающими «срам», «позор», «стыдливость», «сдержанность», «застенчивость». *Pudeur* часто используется и в юридическом значении: *attentat á le pudeur* («бесстыдное действие, преследуемое законом»)<sup>5</sup>.

В русском языке «вина» определяется как «начало», «причина», «источник», «повод», а также как «ошибка», «провинность», «прегрешение»,

---

<sup>1</sup> Русско-английский словарь / Под общ. рук. проф. Смирницкого А.И. – М., 1989. – С.77; Русско-английский юридический словарь. – URL: <http://www.classes.ru/dictionary-russian-english-law-term-8978.htm>

<sup>2</sup> Дженкова Е.А. Концепты «стыд» и «вина» в русской и немецкой лингвокультурах: Дисс. на соиск. уч. степ. к. филол. наук. – URL: <http://31f.ru/dissertation/page,2,507-dissertaciya-koncepty-styd-i-vina-v-russkoj-i-nemeckoj-lingvokulturax.html>

<sup>3</sup> Большой русско-немецкий словарь по общей лексике. – URL: <http://www.classes.ru/all-german/dictionary-russian-german-universal-term-2430.htm>

<sup>4</sup> Большой русско-французский словарь. – URL: <http://www.classes.ru/all-french/dictionary-russian-french-universal-term-43169.htm>

<sup>5</sup> Новый французско-русский словарь. – URL: <http://www.classes.ru/all-french/dictionary-french-russian-universal-term-11.htm>

«грех», «предосудительный поступок»<sup>1</sup>. Лексема «вина» имеет родство с укр. и болг. «вина́», чешским *vina* («ошибка»), лит. *vaina* («ошибка»)<sup>2</sup> и восходит к праславянской форме слова *vina*, образовавшейся от формы *věna*, означающей «гнать», «преследовать», «вызывать страх»<sup>3</sup>. Лексема «стыд» имеет значение «уничтожение», «самоосуждение», «нутренняя исповедь перед совестью», «срам», «позор», «порицание», «порушение», «поношение», «унижение в глазах других»<sup>4</sup>. Она производится от слов «студ», «студенца», «стыть» и имеет ту же основу, что и древнерусское слово «студь»<sup>5</sup>. Н.М. Шанский полагает «стыд» переносным от слов «холод», «студить»<sup>6</sup>. Этимология лексем «стыд» указывает, что переживание чувства стыда имеет психосоматическую природу: человека бросает от стыда в жар и холод, у него горят щеки от стыда как на морозе. В русском языке лексема «вина» имеет преимущественно этико-религиозное значение.

Многомерность свойств культуры обусловила множество ее определений. В.А. Конев<sup>7</sup> свел все ее трактовки к четырем: культура есть «вторая природа», человеческий мир; «совокупность способов организации жизнедеятельности человека, набор образцов и норм деятельности, которые задают своеобразную социальную технологию»; творчество человека; знаковая система. В диссертационном исследовании внимание акцентируется на культурных образцах и нормах деятельности, обуславливающих поведение человека.

---

<sup>1</sup> Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т.1. – М., 1978. – С.204-205.

<sup>2</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т.1. – М., 1964. – С.316.

<sup>3</sup> Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т.1. – М., 1999. – С.151.

<sup>4</sup> Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т.4. – М., 1978. – С.347.

<sup>5</sup> Преображенский А.П. Этимологический словарь русского языка. – М., 1959. – С. 410.

<sup>6</sup> Шанский Н.М. Краткий этимологический словарь русского языка. – М., 1971. – С.430.

<sup>7</sup> Конев В.А. Социальная философия. – Самара, 2006. – С. 211-212.

Культура всегда выражает дух своего народа, его национальный характер. К.Г. Юнг<sup>8</sup> выделял следующие особенности западной психологии: конфликт между наукой и религией, экстраверсия, индивидуалистический склад как стиль Запада, зависимость человека от милости божией, представляющей средство спасения, а к антропологическим характеристикам западного человека относил предприимчивость, алчность, нацеленность на блага мира, первенство «внешнего человека» перед «внутренним человеком» (душой). Н. Бердяев к особенностям западной культуры как выражения европейской души относил ценностный релятивизм, вечную неудовлетворенность европейского разума, всегда находящегося в поиске новых путей в науке и технике, отсутствие максимализма, расчетливость, напряженную активность, самодисциплину и ответственность, творческую самобытность, национализм.

Русскую культуру Бердяев характеризовал как выражение русской души и считал ее основной особенностью антиномичность. «Можно установить, – писал он, – неисчислимое количество тезисов и антитезисов о русском национальном характере, вскрыть много противоречий в русской душе»<sup>1</sup>. Одной из антиномий является противоречие между патернализмом и свободой. С одной стороны, в российской культуре присутствует сервиллизм, покорность человека перед государством, надежда на него, стремление к государственной опеке. С другой стороны, «Россия – страна безграничной свободы духа, страна странничества и искания Божьей правды»<sup>2</sup>. Другой выступает антиномия между отсутствием национализма и патриотизмом. С одной стороны, русскому народу и его культуре «не свойственен агрессивный национализм, склонности насильственной руссификации», русским «чужда национальная гордость»<sup>3</sup>. С другой стороны, в период военной опасности в

---

<sup>8</sup> См.: Юнг, К.Г. О психологии восточных религий и философий. – М., 1994. – URL: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Psihol/Yung/09](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Yung/09)

<sup>1</sup> Бердяев Н. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. – М., 1990. – С.12.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. – С.8.

народе всегда просыпается дух патриотизма, любви к Родине, благодаря которому Россия во многих войнах отстояла свой национальный суверенитет.

Третьей является антиномия между религиозной терпимостью и православным мессианизмом. С одной стороны, духовным ядром российской культуры выступает конфессиональная терпимость, а с другой стороны, «Россия почитает себя не только самой христианской, но и единственной христианской страной в мире»<sup>1</sup>. Четвертой служит антиномия коллективизма и личностного самоопределения. С одной стороны, коллективизм есть основа жизни русского народа и его культуры, а с другой стороны, в русской культуре выражены идеи самобытности, индивидуальности, творческого самоопределения личности.

Тип культуры накладывает ограничения на поведение человека в виде механизмов контроля. При наиболее распространенном в литературе подходе в качестве их выступают стыд и вина. Все культуры можно классифицировать, на те, что регулируются преимущественно стыдом или виной. Анализ философии, морали и мира повседневности Запада, России и Востока позволяет сделать выводы о стыде и вине как механизмах их культур.

В философской антропологии совесть представляет закон духовной жизни, созданный рефлексиями культуры и требующий от человека руководствоваться общезначимыми ценностями. Присутствие этого закона человек осознает в проблемных и экзистенциальных ситуациях в виде переживаний вины и стыда: первая представляет самонаказание в виде раскаяния и искупления за неисполнение закона совести, второй – обнаружение утраты ценностной идентичности с другими. «Чувство стыда, виновности, раскаяния, – признает В.И. Красиков, – являются индикацией человеческого в человеке:

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. – С.9.

ответственности перед личностными и общественными ценностями, способностей к самоукращению»<sup>2</sup>.

Вина и стыд появляются в первобытных культурах, исследователи которых (В. Вундт, Р. Кайуа<sup>3</sup>, А. Тайлор, З. Фрейд, Д.Д. Фрезер<sup>4</sup>) считают, что возникновение вины было связано с нарушением табу, запретами в тотемизме (вина представляла преступление перед родом), а стыд – с нарушением обычаев и правил поведения в повседневной жизни. З. Фрейд полагал, что понимание табу проливает свет «на природу и возникновение *совести*». «Не расширяя понятия, – утверждал он, – можно говорить о совести табу и осознании вины за нарушение табу. Совесть табу представляет собой, вероятно, самую древнюю форму, в которой мы встречаемся с феноменом табу»<sup>1</sup>. Как высшие переживания, представляющие способы человеческого существования, в которых человек ограничивает свои разнообразные желания и осуществляет самоконтроль, и как регулятивы поведения вина и стыд присутствуют во всей истории человечества.

### **§1. Модели вины и стыда в западной философии**

Философские учения в европейской философии о вине и стыде можно отнести к психологической, спиритуалистической и антропологической моделям в зависимости от того, как понимаются в них вина и стыд (страсть, чувство страха; раскаяние в грехе; голос разума; экзистенциалы).

К психологической модели принадлежат учения Аристотеля, Р. Декарта, Б. Спинозы, А. Шопенгауэра, З. Фрейда. В период античности мир земной природы и человека не отделялся от мира космоса, «логос» как абсолютный космический закон являлся и законом жизни полисов и людей: «Область нравов, справедливости и добродетели еще не осознается в этике того време-

---

<sup>2</sup> Красиков, В.И. Совесть и стыд. – URL: [http://cultandart.ru/society/116390-krasikov\\_v\\_i\\_sivest\\_i\\_styd](http://cultandart.ru/society/116390-krasikov_v_i_sivest_i_styd)

<sup>3</sup> Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. – М., 2003.

<sup>4</sup> Фрезер Д.Д. Золотая ветвь. – М., 1983.

<sup>1</sup> Фрейд З. Тотем и табу. – М., 1997. – С. 89.

ни как специфически общественная, уникально человеческая сфера»<sup>2</sup>. Платон в диалоге «Протагор» утверждает, что у человека нет «уменья жить сообща», поэтому боги устанавливают ему особый закон стыда и правды.

Аристотель первым из философов делает человека ответственным за свои поступки. Совесть выступает у него специфической мерой человеческой жизни, родовым нравственным свойством человека. Под совестью он понимает «правильный суд доброго человека», связывая ее со способностью человека к мышлению: «И если человек способен судить о том, с чем имеет дело рассудительность, то он соображающий, <добросовестный>, или совестью...»<sup>1</sup>. «Этика Аристотеля, – пишет Ф.Х. Кессиди, – телеологична – она исходит из принципа, что в человеке, как и во всякой вещи, заложено внутреннее стремление к благой цели...»<sup>2</sup>. Вину Аристотель связывает не с внешними обстоятельствами жизни человека и не с его природой, а с телесными (пьянство, распущенность) и душевными пороками, которые зависят от самого человека. «Таким образом, – пишет он, – те из телесных пороков, что зависят от нас, ставятся в вину, а те, что не зависят, не ставятся. А если так, то среди других [т.е. нетелесных пороков], те, которые ставятся в вину, тоже, пожалуй, зависят от нас»<sup>3</sup>. Понятие вины Аристотель чаще всего использует в правовом контексте неправомерного поведения.

Стыд Аристотель относит к страстям, отождествляя его со страхом «дурной славы»: «О стыде не приличествует говорить как о некоей добродетели, потому что он больше напоминает страсть, нежели склад [души]... он доходит почти до такой силы, как страх перед ужасным; от стыда краснеют, а от страха... бледнеют. Значит, и то и другое в каком-то смысле явления телесные, а это считается свойственным, скорее, страсти, нежели [ду-

---

<sup>2</sup> Дробницкий О.Г. Понятие морали. – М.1974. – С.25.

<sup>1</sup> Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т.4. – М., 1984. – С.185.

<sup>2</sup> Кессиди Ф.Х. Этические сочинения Аристотеля // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т.4. – С.21.

<sup>3</sup> Аристотель. Никомахова этика. – С.107.

шевному] складу»<sup>4</sup>. Злой человек, в котором притуплена совесть и нет представления о справедливости, из-за страха наказания и порицания испытывает стыд и страх. В самой человеческой природе, по мнению Аристотеля, заложено стремление избегать того, чего потом можно было бы стыдиться. Именно за сознательный выбор, если он не отвечает нравственным законам, за те действия, которые были совершены вопреки совести, человеку приходится испытывать стыд и нести наказание. «От нас зависит совершать поступок, – пишет он, – когда он прекрасен... от нас же – не совершать его, когда он постыден; и если не совершать поступок, когда он прекрасен, зависит от нас, то от нас же – не совершать, когда он постыден. А если в нашей власти совершать, точно так же как и не совершать, прекрасные и постыдные поступки [и если поступать так или иначе], значит, как мы видели, быть добродетельными или порочными, то от нас зависит, быть нам добрыми или дурными»<sup>1</sup>. Таким образом, Аристотель относит совесть к интеллектуальным, вину – к душевным, а стыд – к телесным явлениям.

В XVII в. под воздействием авторитета науки разум начинает рассматриваться как высшая инстанция, и законы поведения человека выводятся из его разума. Р. Декарт признает с позиций онтологического дуализма природу человека двойственной, а страсти продуктом этой природы, в которых ум и воля духовной субстанции соединяются с движениями телесной субстанции. «Двойственная природа человека, – пишет К. Фишер о позиции Декарта, – есть *единственное реальное основание* страстей; они, в свою очередь, – *единственное основание познания* первой»<sup>2</sup>. Все страсти философ членит на основные и производные. К основным относятся удивление, любовь, ненависть, желание, радость и печаль, связанная с лишением блага. Совесть, вина и стыд понимаются им как чувства печали. «Угрызения совести, – пишет он,

---

<sup>4</sup> Там же. – С.143.

<sup>1</sup> Аристотель. Никомахова этика. – С.105.

<sup>2</sup> Фишер К. История Нового времени. Декарт. Его жизнь, сочинения и учение. – СПб., 1994. – С.398.

– это вид печали, происходящий от сомнения, хорошо ли то дело, которое совершается или уже совершено. ...Если бы была уверенность в том, что дурной поступок уже совершен, то появилось бы раскаяние, а не только угрызения совести. Назначение же этой страсти заключается в том, что она заставляет проверять себя, хорош ли тот поступок, в котором сомневаются»<sup>3</sup>.

Стыд противопоставляется Декартом славе и понимается как страх потери уважения во мнениях других людей. «Стыд, – утверждает философ, – ...есть вид печали, также основанный на любви к самому себе и происходящий от страха перед порицанием. ...гордость и стыд – страсти, заслуживающие одобрения»<sup>1</sup>. В отличие от вины стыд представляет кратковременное эмоциональное переживание, выраженное телесно. По Декарту, стыд через страх ведет к добродетели, тогда как бесстыдство свидетельствует об отсутствии страха перед презрением других. Тем самым, совесть и вина рассматриваются им как выражение разума, а стыд как выражение аффекта, детерминируемого физиологически.

Б. Спиноза рассматривает вину и стыд в учении об аффектах, в котором он соединяет приверженность к идеям Декарта с применяемым им геометрическим методом исследования и натуралистическими представлениями о человеческой природе, которые он экстраполирует на область души. Спиноза заимствует у Декарта идею деления аффектов на основные и производные, но ограничивает число основных тремя: радость (удовольствие), печаль (неудовольствие), желания. Как и Декарт, он признает двойственную природу аффектов, сочетающих в себе психические и телесные состояния. В духе рационализма Спиноза разводит понятия «страсть» и «аффект», считая, что страстями являются лишь пассивные аффекты, основанные на чувственном познании, дающем, по его мнению, смутные, неадекватные идеи. Как и Декарт, Спиноза относит вину, которую он связывает с раскаянием, и стыд к

---

<sup>3</sup> Декарт Р. Страсти души // Р. Декарт. Сочинения в 2т. Т.1. – М.,1989. – С.558.

<sup>1</sup> Декарт Р. Страсти души. – С.569.

страстям печали и определяет первую как результат самосознания: «*Раскаяние есть неудовольствие, сопровождаемое идеей о самом себе. ...Раскаяние есть неудовольствие, сопровождаемое идеей о каком-либо действии, которое мы совершили, как мы в том уверены, по свободному решению души*»<sup>2</sup>. Стыд сближается им со страхом порицания, презрения со стороны других. «*Стыд, – пишет он, – есть неудовольствие, сопровождаемое идеей какого-либо нашего действия, которое другие, по нашему воображению, порицают*»<sup>3</sup>. Чувство стыдливости определяется им как «страх или боязнь стыда, препятствующая человеку допустить что-либо постыдное»<sup>1</sup>.

А. Шопенгауэр подвергает критике учение Канта о совести за то, что категорический императив повелевает до действия, а совесть после него; «совесть берет свой материал всегда из опыта», а категорический императив априорен; категорический императив символизирует «полное судилище с разбором дела, судьей, обвинителем, защитником, приговором», а голос совести звучит слабо и «юридико-драматическая форма... для совести совершенно не существенна и вовсе не специфична»<sup>2</sup>. В связи с этим Шопенгауэр объявляет кантовское обоснование совести «несостоятельной гипотезой и простым переодеванием теологической морали», ибо не существует морали, которая была бы независима от человеческих установлений.

В отличие от Канта, который обосновал совесть рационалистически, Шопенгауэр обратился к эмпатическим переживаниям человека, считая, что для блага другого индивид должен сострадать ему. «Исключительно, – пишет философ, – только это Сострадание служит действительной основой всякой свободной справедливости и всякого подлинного человеколюбия»<sup>3</sup>. По Шо-

---

<sup>2</sup> Спиноза Б. Этика // Б. Спиноза. Избранные произведения: В 2 т. Т. 1. – М., 1957. – С.497, 513.

<sup>3</sup> Там же. – С.515.

<sup>1</sup> Спиноза Б. Этика. – С.515.

<sup>2</sup> Шопенгауэр А. Две основные проблемы этики // А. Шопенгауэр. Афоризмы и истины: Сочинения. – М., 2001. – С.357-362.

<sup>3</sup> Там же. – С.396.

пенгауэру, существует только три основные пружины человеческих поступков: эгоизм, злоба и сострадание. Причиной сострадания другому являются скорбь, страдание, лишение, нужда, опасность, беспомощность другого. Моральные принципы возникают, как считает Шопенгауэр, не из разума, а из сострадания, и оно же обуславливает добродетели справедливости и человеколюбия, служит основой морали. Отсюда долг понимается Шопенгауэром как поступок, «несовершением которого мы ущемляем уже другого»<sup>4</sup>. У Канта человек в морали является робинзоном, а у Шопенгауэра мораль представляет отношение Я к Другому; у Канта характер человека выражается в априорных формах мышления, а у Шопенгауэра – в переживаниях, и совесть понимается им как «знакомство с собственным неизменным характером»<sup>1</sup>: упреки совести «касаются того, что такое мы *есть*»<sup>2</sup>. Разумом же совесть обусловлена, по Шопенгауэру, только как форма воспоминания о прошлом («судящая совесть»). Итак, кантовскому пониманию совести как суда разума, Шопенгауэр противопоставляет трактовку совести как сострадания другому.

Согласно взглядам представителей психоанализа, стыд и вина являются сильными защитными реакциями, связанными с нереализованным стремлением к взаимодействию и одобрению окружающих. З. Фрейд считает назначением культуры постановку предела «агрессивным первичным позывам человека», которую культура осуществляет двумя способами. Первый заключается в создании авторитетной инстанции – законы права, нормы религии – наказывающей индивидов. Но это не обеспечивает решения задачи избавления общества от агрессии, так как индивиды могут совершать зло, надеясь, что внешний авторитет не узнает об этом или не накажет. Поэтому такое состояние авторитетной инстанции, являющейся высшим репрезентантом совести, Фрейд назвал «дурной совестью», уровнем совести, где «состо-

---

<sup>4</sup> Там же. – С.408.

<sup>1</sup> Шопенгауэр А. Две основные проблемы этики. – С.445.

<sup>2</sup> Там же. – С.444.

яние вины есть, очевидно, лишь страх перед утратой любви, «социальный» страх»<sup>3</sup>, по сути дела представляющий синоним стыда.

Более эффективным является, по Фрейд, другой способ: «Эта авторитетная инстанция через создание «Сверх-Я» переносится вовнутрь. Тогда феномены совести поднимаются на иную ступень; по существу, только тогда и следовало бы говорить о совести и о чувстве вины. Тут уже отпадает страх перед раскрытием и, следовательно, различие между совершением зла и желанием зла, так как от «Сверх-Я» ничего не может быть скрыто, даже в мысли»<sup>1</sup>. Тем самым у человека имеются два источника наказания – страх перед авторитетом и более поздний страх перед «Сверх-Я», последствия которых являются разными. Один требует отказаться от агрессивных намерений и действий, а другой призывает человека к самонаказанию. Человек может избавиться от чувства вины перед внешним авторитетом, если не будет нарушать его требования, но глубокое состояние сознания вины перед Сверх-Я остается надолго, и от него нельзя избавиться добродетельным поведением. Можно утверждать, что человек постоянно живет с чувством вины, ибо он не застрахован от злых намерений и действий. Фрейд формулирует закон совести: «Совесть первоначально возникла из подавления агрессии и впоследствии усиливалась благодаря новым подобным же подавлениям»<sup>2</sup>.

Объяснение этого парадокса Фрейд связывает не с индивидуальной жизнью, а с историей человечества. «Мы не можем, – утверждает он, – выйти за рамки предположения, что чувство вины выросло у человека из Эдипова комплекса и приобретено с убийством отца объединившимися сыновьями»<sup>3</sup>. Совесть, по Фрейд, возникла исторически из амбивалентного отношения к отцу в первобытной орде – чувств ненависти и любви. Удовлетворив первое чувство путем агрессии, сыновья испытали раскаяние, в котором

---

<sup>3</sup> Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // З. Фрейд. Основной инстинкт. – М., 1997. – С.491.

<sup>1</sup> Фрейд З. Неудовлетворенность культурой. – С.491- 492.

<sup>2</sup> Там же. – С.496.

<sup>3</sup> Там же. – С.497.

проявилась любовь к отцу. Так возникло отождествление Сверх-Я с отцом. Для Фрейда Эдипов комплекс является скорее не столько историческим фактом, сколько метафорическим выражением «компромисса амбивалентности, вечной борьбы между Эросом и инстинктом разрушения или смерти»<sup>4</sup>.

В связи с этими идеями совесть рассматривается Фрейдом как функция «Сверх-Я», которая выполняет цензорскую роль по отношению к намерениям и действиям Я. Чувство вины выражает «страх перед критической инстанцией, потребность в наказании – это проявление инстинкта «Я», которое под влиянием садистского «Сверх-Я» стало мазохистским»<sup>1</sup>. Поскольку чувство вины возникает из Оно, то существуют разные «Сверх-Я», т.е. разные совести. Раскаяние является реакцией после совершенной агрессии, которая включает потребность в наказании. При наличии «Сверх-Я» чувство вины может вызываться как силами носителя, так и умыслом их совершения.

Фрейд признает два противоречия во взаимоотношении между чувством вины и ее осознанием. Первое заключается в усмотрении за собой злого влечения (в этом случае оно бессознательно) и из раскаяния в дурном поступке (в этом случае оно всегда должно осознаваться). Второе противоречие выражается в том, что «Сверх-Я» «продолжает карающую энергию внешнего авторитета», и вместе с тем «Сверх-Я» есть «собственная агрессия, направляемая на тормозящий внешний авторитет»<sup>2</sup>. Таким образом, существуют два источника энергии: внешний и внутренний, и признание первого согласуется с историей, второго – с внутренним чувством вины. В результате Фрейд считал, что 1) в обоих случаях имеется агрессия, смещенная вовнутрь субъективного мира индивида; 2) оба источника действуют совместно. В теории Фрейда чувство вины связано с неудовлетворением только *агрессивных* первичных порывов. В связи с этим им делается вывод о том, что «при вытесне-

---

<sup>4</sup> Там же. – С.499.

<sup>1</sup> Фрейд З. Неудовлетворенность культурой. – С.502.

<sup>2</sup> Там же. – С.504, 505.

нии какого-нибудь инстинктивного стремления его либидозные элементы превращаются в симптомы, а агрессивные компоненты – в чувство вины»<sup>3</sup>.

Можно считать верной идею Фрейда о существовании двух уровней совести: стыда как внешнего уровня и вины как внутреннего. Но в отличие от Фрейда мы считаем, что если стыд представляет психическое переживание, страх перед внешним авторитетом, то вина является духовно-экзистенциальным переживанием, внутренним судом человека над собой перед законом совести.

К спиритуалистической модели стыда и вины относятся философские учения Аврелия Августина, П. Помпонаци, И. Канта, Г.-В.-Ф. Гегеля. В средневековой христианской философии проблема совести, вины и стыда становится этико-религиозной проблемой души человека. Религиозный дуализм нашел свое выражение в воззрениях на природу вины и греха: все положительное относится к божественному миру (идея божественной справедливости и добра), все отрицательное к – земному, человеческому (грех, вина). Человеческое тело понимается как прах и тлен, источник греха, и только душа считается способной очиститься от греха, признать себя виновной и раскаяться.

«Исповедь» Аврелия Августина условно можно разделить на две части. В первой, где им изображаются автобиографические события, он часто описывает явление стыда. Так, рассказывая о пороках, которые были ему присущи в молодости (воровство, лень, похоть), он пишет, что жил среди грешников, «постыдно стыдясь»<sup>1</sup>. Во второй части, приняв крещение и став христианином, он понял, что единственным авторитетом для него является Бог, который знает все о каждом и судит его. Августин стремится отыскать существование Бога и приходит к выводу, что в индивидуе есть внутренний человек и внешний человек, находящийся у внутреннего человека в услуже-

---

<sup>3</sup> Там же. – С.505.

<sup>1</sup> Августин Аврелий. Исповедь / Августин Аврелий. Исповедь: Абеляр П. История моих бедствий. – М., 1992. – С.32.

нии. Именно внутренний человек, душа человека, является его судьей<sup>2</sup> и обеспечивает возможность общения с Богом в формах молитвы и исповеди через угрызения совести, признание вины, раскаяние.

Гуманистическая философия Возрождения впервые после средневековья заговорила о чести, достоинстве и долге каждого человека. Если в эпоху средневековья долг связывался с принадлежностью к сословию и трактовался как внешнее обязательство, то в эпоху Возрождения долг становится внутренне детерминированной духовной обязанностью. Суд общества и суд совести становятся не менее значимыми, чем божественный суд. П. Помпонаци полагает, что именно ожидание посмертного воздаяния за благие дела и наказания за грехи подрывает саму идею нравственности. Он уверен, что «самым страшным наказанием за грехи и преступления является сам порок<sup>1</sup>, а самым страшным судом суд совести: «Привходящее же возмездие – возмездие кары, наказания – уступает по своей тяжести существенному возмездию – возмездию вины»<sup>2</sup>.

И. Кант исследует совесть, вину и стыд как явления человеческой духовности. Под совестью он понимает некое «внутреннее судилище»: «Каждый человек имеет совесть, и он всегда ощущает в себе внутреннего судью, который наблюдает за ним... и эту силу, стоящую на страже законов в нем, не он сам себе (произвольно) *создает*, она коренится... в его сущности»<sup>3</sup>. Хотя совесть представляется ему интеллектуальным актом, совершающимся на основе моральных установок и направляемым человеком, прежде всего, «против самого себя», тем не менее, «разум человека вынуждает его это делать как бы по повелению *некоего другого лица*»<sup>4</sup>. Под ним (судьей совести) Кант понимает Бога, и совесть мыслится как некий субъективный принцип

---

<sup>2</sup> Там же. – С.132.

<sup>1</sup> Цит. по: Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. – М.,1980. – С.170.

<sup>2</sup> Там же. – С.171.

<sup>3</sup> Кант И. Метафизика нравов // И. Кант. Сочинения в шести томах. Т.4. ч.2. – М.,1965. – С.376-377.

<sup>4</sup> Там же. – С.377.

ответственности перед Богом. Но в работе «Религия в пределах только разума», где философ полагает, что «мораль отнюдь не нуждается в религии», альтруистическая установка морального самосознания считается не только результатом, но и мотивацией поведения. Вина подразделяется у него на неумышленную и преднамеренную: первая – проистекает из неведения, заблуждения человека относительно правильности и неправильности своих поступков; вторая является следствием осознанного отказа человека следовать нравственным нормам, принятым в обществе. Кант, по сути, первым обнаружил субъектную специфику морали и автономность моральной регуляции.

Г.-В.-Ф. Гегель разграничивает понятие совести в морали и нравственности. В области морали он считает, что субъективность как выбирающая и решающая проявляется в двух формах, переходящих друг в друга: совести и зла. При этом им подчеркивается, что совесть «есть воля добра», которая зависит от решения самого индивида, вследствие чего совесть выступает в своей единичности, а не всеобщности<sup>1</sup>. В области нравственности Гегель признает, что внешняя религиозность, например ожидание чудес от предметов религиозного культа, является извращением нравственности, в частности, совести<sup>2</sup>. Рассматривая вопрос о соотношении религиозной совести и законов государства, он выступает против подчинения ее светскому законодательству<sup>3</sup>. Будучи сторонником религии протестантизма, он апологетизирует этику протестантизма, утверждая, что «принцип религиозной и нравственной совести становится, в конце концов, одним и тем же, а именно в *протестантской* совести – свободный дух, знающий себя в своей разумности и истине»<sup>4</sup>.

Антропологическая модель совести, вины и стыда представлена в истории философии учениями Ф. Ницше, Э. Фромма, М. Марселя, К. Ясперса, М.

---

<sup>1</sup> Гегель Г.-В.-Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. – М., 1977. – С.238.

<sup>2</sup> Там же. – С.374-375.

<sup>3</sup> Там же. – С.378.

<sup>4</sup> Там же. – С.381.

Хайдеггера, А. Камю, Ж.-П. Сартра. Представления Ницше о совести встроены в разрабатываемую им проблему генеалогии морали. Рассуждая о том, что свободный человек как субъект воли обладает ответственностью, ставшей для него доминирующим инстинктом, Ницше отождествляет ее с совестью и ставит задачу выяснить ее происхождение. Прежде всего, он связывает совесть с древней психологической мнемотехникой: «Дабы, осталось в памяти: лишь то, что не перестает *причинять боль*, остается в памяти»<sup>5</sup>. Действительно, судящая совесть связана с воспоминанием о боли. Но это понимание еще не объясняет, как возникло сознание вины как «нечистой совести». Ницше обращается к лексическому анализу «вины» (*schuld*), устанавливая, что оно произошло от понятия «долги» (*schulden*), и делает вывод, что идея амбивалентности ущерба и боли возникла «из договорного отношения между *заимодавцем* и *должником*, которое столь же старо, как и “субъекты права”, и восходит, в свою очередь, к основополагающим формам купли, продажи, обмена и торговли»<sup>1</sup>. Договор выступает не только как способ получения выгоды (экономическая его ипостась), но и как получение удовольствия от права проявлять власть над человеком, права на жестокость (этико-антропологическая его ипостась). Ницше универсализирует это понимание следующим образом: «В *этой* сфере, стало быть, в долговом праве, таится рассадник мира моральных понятий «вина», «совесть», «долг», «священность долга» – корни его, как и корни всего великого на земле, изобильно и долгое время орошались кровью»<sup>2</sup>. Тем самым признается, что у истоков вины находилась экономическая воля к власти.

Рассматривая различные формы насилия, применяемые к нарушителям договорных отношений, Ницше делает универсальный вывод о связи нечистой совести с подавлением инстинкта свободы и трансформацией экономической вины в вину современников по отношению к своим предкам, которые

---

<sup>5</sup> Ницше Ф. К генеалогии морали // Ф. Ницше. Сочинения: В 2 т. Т.2. – М.,1990. – С.442.

<sup>1</sup> Ницше Ф. К генеалогии морали. – С.444.

<sup>2</sup> Там же. – С.445.

превращаются в богов. «Чувство задолженности божеству, – пишет Ницше, – не переставало расти на протяжении многих тысячелетий, и притом все в той же пропорции, в какой росло на земле и взмывало вверх понятие Бога и ощущение Бога. ...Восхождение христианского Бога, как максимального Бога, достигшего пика градации, повлекло за собою и максимум чувства вины на земле»<sup>3</sup>. С упадком веры в христианского бога философ связывает значительный спад сознания вины, считая, что «атеизм и нечто вроде *второй невинности* связаны друг с другом»<sup>4</sup>.

Чувства вины и долга в концепции Ницше являются историческими предшественниками совести, которая возникает у «должника» и связывается с виной перед Богом и искуплением. Тот стремится «чувствовать себя виновным и негодным вплоть до неискупимости... его воля – водрузить идеал – идеал “святого Бога” и перед лицом его быть осязаемо уверенным в своей абсолютной недостойности»<sup>1</sup>. Но Ницше ничего не может предложить кроме замены Бога сверхчеловеком, и вина перед Богом трансформируется у него в вину перед сверхчеловеком.

Э. Фромм разграничивает по критерию мотивации авторитарную и гуманистическую совесть. Первая трактуется им как «голос интериоризованного внешнего авторитета», фрейдистское Сверх-Я. При внешнем отношении человека к авторитетам, лишенном этической санкции, его поведение регулируется страхом наказания и надеждой на вознаграждение, а не совестью. Сходство этих чувств с авторитарной совестью заключается в том, что предписания последней «определяются не *ценностными суждениями* самого человека, а исключительно тем фактом, что ее повеления и запреты даны авторитетами», образ которых окрашен «идеальным аспектом совести»<sup>2</sup>, потребностью человека в идеале. У авторитарной совести есть две ипостаси: чистая

---

<sup>3</sup> Там же. – С.466.

<sup>4</sup> Там же. – С.467.

<sup>1</sup> Ницше Ф. К генеалогии морали. – С.468.

<sup>2</sup> Фромм Э. Человек для себя. – Минск,1992. – С.140-141.

совесть (авторитет доволен тобой) и виноватая совесть (авторитет тобой недоволен) с соответствующими чувствами безопасности или страха и ненадежности. Авторитарная совесть имеет свою шкалу нравственных качеств человека, превращая человека в средство, вещь. Человек, руководствующийся ею, проявляет к другим садизм и деструктивность, считая их добродетелями. Гуманистическую совесть Фромм определяет как «голос нашего подлинного Я, требующего от нас жить плодотворно, развиваться полно и гармонически»<sup>3</sup>.

Каждый человек, по Фромму, обладает обоими видами совести. Между ними возможны различные формы отношений: 1) на уровне сознания человек может считать себя виноватым, поскольку им недовольны авторитеты, а бессознательно – виноватым, поскольку не оправдал собственных надежд; 2) «если совесть опирается на суровый и неприступный иррациональный авторитет, развитие гуманистической совести может оказаться почти полностью подавленным»<sup>1</sup>. Нормы обоих видов совести идентичны по содержанию, но их мотивации могут быть различными, что зависит от социокультурного контекста и свободы выбора человека.

Понимание вины у К. Ясперса вписано в контекст пограничных ситуаций, проанализированных Г. Марселем. Предпосылками анализа этих ситуаций выступают, по его мнению, идеи Ясперса о заброшенности индивида в мир, в котором он не может обрести надежное убежище; о философии как пути, ведущему «нас к самим себе»; о я как возможном существовании, экзистенции («экзистенция это то, чем я могу только быть, но не видение и не знание; она существует, однако, лишь в опосредующей и универсальной стихии... знания, которое ее высвечивает»<sup>2</sup>); о свободной реализации себя «в коммуникации с другой личностной реальностью»; о переходе от экзистенции к трансценденции в пограничных ситуациях.

---

<sup>3</sup> Там же. – С.154.

<sup>1</sup> Фромм Э. Человек для себя. – С.161.

<sup>2</sup> Марсель Г. Опыт конкретной философии. – М., 2004. – С.173.

Марсель цитирует определение пограничных ситуаций Ясперсом, который писал: «Ситуации, как, например, ситуация нахождения в ситуациях, ситуация включенности всегда в определенные ситуации, ситуация, состоящая в том, что я не могу жить без борьбы и страдания, что неотвратно принимаю на себя ошибку или вину, что я должен умереть, – вот что я называю пограничными ситуациями. ...Отнесенные к нашему уделу (Dasein), они выступают как определяющие»<sup>3</sup>. Марсель считает позиции Ясперса и Хайдеггера в понимании пограничных ситуаций сходными и подчеркивает, что пограничная ситуация «может быть лишь пережита экзистенциально. ...переживать пограничные ситуации и существовать – это одно и то же»<sup>1</sup>. Индивид как эмпирическое существо находится в ситуациях, а в качестве экзистенции – в пограничных ситуациях.

К пограничным ситуациям относятся смерть, страдание, борьба, вина. Если смерть и страдание являются пограничными ситуациями без активного участия я, то «борьба, ошибка или вина – пограничные ситуации лишь благодаря моему участию». Экзистенциальная борьба есть борьба «в любви и посредством любви», тогда как борьба за жизнь, власть или могущество есть витальная борьба. Вина человека связана с действиями, в которых он всегда задевает другого, или с надежанием. И то, и другое влечет за собой ответственность, представляющую «состояние готовности взять ошибку и вину на себя». Отказ индивида от изменения вещей есть отказ от ответственности и отступление от экзистенции: «Экзистенция же требует, чтобы я прекратил закрывать глаза на мою виновность, так сказать внутреннюю, или сущностную. И именно на осознании своей изначальной ответственности я должен выстраивать духовную реальность»<sup>2</sup>. Марсель делает вывод об антиномической структуре Dasein и, будучи религиозным мыслителем, в экзистенциале ошибка-вина усматривает след «изначального первородного греха».

---

<sup>3</sup> Там же. – С.179.

<sup>1</sup> Марсель Г. Опыт конкретной философии. – С.181.

<sup>2</sup> Там же. – С.192.

М. Хайдеггер признает задачей экзистенциальной философии аналитику присутствия, под которым он понимает личное бытие, «мое бытие», а совесть считает его базовой характеристикой. В ситуациях выбора присутствие выражается в способности *быть*, которая потеряна в людях. Обыденное само толкование присутствия выступает как голос совести. Ее существование не является случайным и всегда проявляется в способе присутствия *быть*. К сущностным свойствам совести он относит разомкнутость присутствия, ее зов *быть* по отношению к человеку, имеющий характер призыва, взывание к личному бытию-виновным. Тем самым совесть принадлежит к онтологическому существованию человека.

Он считает, что «все онтологические исследования феноменов подобно вине, совести, смерти, должны отправляться от того, что о них “говорит обыденное толкование присутствия”»<sup>1</sup>. Поэтому человек должен прослушивать публичные толки людей о совести, но, прислушиваясь к людям, стремиться «найти самого себя». Способом этого самоопределения выступает зов совести, прерывающий это прослушивание других. Зов представляет модус речи, который делает его понятным. Но этот зов не является тождественным кантовскому представлению о совести, как «судебной палате» и не сводится к психическим способностям людей. Зов не выражается и словесно. «Совесть, – пишет Хайдеггер, – *говорит единственно и неизменно в модусе молчания*»<sup>2</sup>. П. Слотердаик считает, что молчание лишает совесть содержания, делает ее «пустой». «По ту сторону добра и зла, – пишет он, – “есть только лишь одно” молчание, интенсивное не-выносящее-суждений сознание, которое ограничивается тем лишь, что постоянно бдит и отчетливо видит, как идут дела. Совесть, некогда понимавшаяся как содержательная моральная инстанция,

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. – Харьков, 2003. – С.318.

<sup>2</sup> Там же. – С.310.

приближается теперь к чистому Осознанному-Бытию ...Она призывает нас почувствовать себя виновными. Виновными в чем? Никакого ответа»<sup>3</sup>.

Правда, у Хайдеггера основой личного бытия является забота, а совесть обнаруживает себя как зов заботы. Критикуя тех, кто зов совести считает неопределенным, философ утверждает, что в личном бытии «совесть... *свидетельство его самой своей способности-быть*»<sup>4</sup>, указывая на возможное «виновен». В обыденном истолковании виновность понимается как повинность, «задолжание» другим или как причина или повод для чего-то, или быть «основанием изъяна». В личном бытии «бытие-виновным» означает нарушение нравственного требования, «виновность в», и формами личных поступков бытия-виновным выступают «заслужение наказания», «имение долга» и т.д. А раз мое бытие оказывается виновным, то возможна совесть, которая дает понять это бытие виновным.

Услышать призыв совести представляет бросание «себя на самую свою собственную способность-стать-виновным», стать самим собой, не прятаться за публичную совесть, нести личную ответственность. В социальном мире люди относятся к совести прагматически: «Вычисляют нарушения и ищут компенсации» и тем самым ускользают от своего бытия, в котором «*понимать призыв значит: хотеть-иметь-совесть*»<sup>1</sup>, быть личностью, а не человеком толпы, где действует Ман. Позитивное содержание совести выражается в том, что она, по мнению Хайдеггера, обеспечивает решимость человека, благодаря которой самость человека «вталкивается в заботливое событие с другими», «решительное присутствие может стать “совестью” других»<sup>2</sup>, в решимости решение принимает экзистенциальную определенность в ситуациях. Но что это за ситуации, Хайдеггер не разъясняет.

---

<sup>3</sup> Слотердайк П. Критика цинического разума. – Екатеринбург, М., 2009. – С.328.

<sup>4</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. – С.316.

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. – С.325.

<sup>2</sup> Там же. – С.336.

Этим экзистенциализм отличается от буддизма. О.Ф. Больнов<sup>3</sup> указывал, что азиатская метафизика сходна с описанием экзистенциальных переживаний. Но азиатский путь растворяет человека в ничто («азиат входит в нирвану») как чистом созерцании и чистой пассивности, тогда как экзистенциальное переживание вынуждает «человека к исключительному напряжению своего существования... обрекает на такое состояние, которое затем выразительно развивается у Хайдеггера под названием «решимость».

Проблему вины, ее оправдания, ответственности А. Камю рассматривает в работе «Бунтующий человек», своем последнем философском произведении, посвященном теме бунта. Истоки бунта Камю усматривает в нигилистических идеологиях XIX-XX вв., забывших, что убийство является тягчайшим грехом в христианстве и провозгласивших принцип, что «все дозволено». Мир превратился в абсурд, за что несут ответственность мыслители (например, Штирнер и Ницше), создавшие данные идеологии, и их интерпретаторы. «Ответственность Ницше, – пишет Камю, – заключается в том, что... он... узаконил... то право на бесчестье, о котором уже говорил Достоевский. ...Но невольная ответственность Ницше простирается еще дальше. Ницше является именно тем, кем он сам себя признавал, – самой чуткой совестью нигилизма. ...ему была понятна внутренняя логика нигилизма, и потому, что он знал, что одним из итогов нигилизма является господство. Тем самым Ницше подготовил это господство»<sup>1</sup>. Гегель, по мнению Камю, считал мир греховным, потому что «он обособился от Духа», в результате чего «сейчас всякое человеческое действие влечет за собой вину»<sup>2</sup>. Сделав отрицание позитивным актом и тем самым оправдывая отрицание, «Гегель породил иного сорта нигилистов. ...Так появляются террористы, решившие, что ради бытия надо убивать и умирать, поскольку человек и история не могут твориться без

---

<sup>3</sup> Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма: Философия существования. – Спб., 2009. – URL:[https://docviewer.yandex.ru/?url=http%3A%2F%2Fwww.philosof.onu.edu.ua%2Felb%2Farticles%2Fbogataya%2Fbogataya\\_2.pdf&name=bogataya\\_2.pdf&lang=ru&c=56cabfdf0107](https://docviewer.yandex.ru/?url=http%3A%2F%2Fwww.philosof.onu.edu.ua%2Felb%2Farticles%2Fbogataya%2Fbogataya_2.pdf&name=bogataya_2.pdf&lang=ru&c=56cabfdf0107)

<sup>1</sup> Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М., 1990. – С.178.

<sup>2</sup> Там же. – С.229.

жертвоприношений и убийства»<sup>3</sup>. Воплощением нигилистических идеологий в жизнь стали войны, терроризм и тоталитарные режимы, а массовые убийства оправдывались требованием безопасности или законами прогресса.

Философ считает русских террористов 70-х-80-х гг. XIX в. «разборчивыми убийцами», потому что они, убивая представителей власти по идейным побуждениям, «не ставили идею выше человеческой жизни», старались избегать убийств мирных граждан и при этом жертвовали собственной жизнью, погибая при взрывах или на эшафоте. Последующие поколения русских террористов XX в. уже не стремились «к размену жизней» и брали на себя « всю полноту виновности».

Государственный терроризм Камю членит на две формы: в фашистской Германии и в Советской России. Гитлер оправдывал массовые убийства необходимостью защиты германской нации. Камю считает, что истоком такой практики является нигилизм с его лозунгом «все дозволено»: «Когда английский обвинитель заметил, что “Майн кампф” – это прямая дорога к газовым камерам Майданека, он коснулся главной темы процесса (имеется ввиду Нюрнбергский процесс. – Ю.Д.), темы исторической ответственности западного нигилизма»<sup>1</sup>. Идеологией государственного терроризма в СССР Камю считал марксистскую идеологию, с ее утопическими идеями о совместимости морали и разума с революцией и гибелью уходящего от власти класса. «Маркс, – пишет Камю, – возможно, и не хотел этого (массовых убийств. – Ю.Д.), но, оправдав именем революции кровавую борьбу против всех видов бунта, он несет за это ответственность»<sup>2</sup>.

Эпоху сталинского террора Камю характеризует как вселенную судилищ. «Извращенным итогом затяжного бунта, – пишет он, – во имя человеческой невинности становится понятие всеобщей вины. ...внешнего исповедания веры уже недостаточно; она должна стать основой жизни и деятель-

---

<sup>3</sup> Там же.

<sup>1</sup> Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – С.258.

<sup>2</sup> Там же. – С.281.

ности человека, который, кроме того, должен быть постоянно готов к изменению ее догматов. При малейшем просчете его потенциальная виновность может стать объективной. Завершая историю на свой лад, революция не довольствуется расправой с любым проявлением бунтарства. Она стремится к тому, чтобы каждый человек, не исключая последнего раба, нес ответственность за то, что в мире существовал и продолжает существовать дух бунтарства»<sup>3</sup>. Поэтому, оставаясь сторонником социализма, Камю предпочел скандинавскую социал-демократию.

Вина рассматривается Ж.-П. Сартром в границах проблемы свободы. Философ начинает ее исследование с утверждения о детерминированности бытия человека. «Как бы ни казалось, – пишет он, – что человек “делает себя”, он представляет собой “бытие сделанное”, сделанное климатом и почвой, расой и классом, языком, историей общности, частью которой он является, наследственностью, индивидуальными обстоятельствами своего детства, приобретенными привычками, большими и малыми событиями своей жизни»<sup>1</sup>. Этому утверждению он противопоставляет утверждение о свободе воли: «Многие из фактов, приводимых детерминистами, не могут быть приняты в расчет. Коэффициент враждебности вещей в особенности не может быть аргументом против нашей свободы, так как именно *нами*, то есть предварительной позицией цели, вызывается этот коэффициент враждебности»<sup>2</sup>.

Тем самым мы имеем почти кантовскую антиномию, почти, потому что Сартр ее разрешает собственным пониманием свободы, которая для него есть не «свобода от», а «свобода для», не свобода изменения действительности в ней самой, а свобода ее изменения в мысли. «Бытие, называемое *свободным*, – пишет он, – это бытие, которое может *реализовывать* свои проекты.

---

<sup>3</sup> Там же. – С.307, 308.

<sup>1</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. – М., 2009. – С.720.

<sup>2</sup> Там же.

...Техническое и философское понятие свободы, которое мы здесь только и обсуждаем, означает лишь автономию выбора»<sup>3</sup>.

Прежде всего, согласно экзистенциализму Сартра, человек выбирает самого себя, а, значит, он является собственным проектом. Философ решительно отвергает неизменную природу человека и Бога как творца человека и признает лишь фактичность существования человека, который ничем неопределим. «Для экзистенциалиста человек потому не поддается определению, что первоначально ничего собой не представляет, – утверждает Сартр. – Человеком он становится лишь впоследствии, причем таким человеком, каким он сделает себя сам. Таким образом, нет никакой природы человека, как нет и бога, который бы ее задумал. Человек просто существует, и он не только такой, каким себя представляет, но такой, каким он хочет стать. И поскольку он представляет себя уже после того, как начинает существовать, и проявляет волю уже после того, как начинает существовать, после этого порыва к существованию, то он есть лишь то, что сам из себя делает. Таков первый принцип экзистенциализма. ...Человек – это, прежде всего проект... и человек станет таким, каков его проект бытия»<sup>1</sup>.

Казалось бы, странная философия, игнорирующая процессы социализации и культурации, которые начинаются почти с самого рождения ребенка. Но если мы признаем примат социокультурной детерминации, т.е. примат сущности над существованием, тогда, по логике Сартра, мы превратим человека в простую вещь, объект, комок глины, из которого гончар делает чашу или кусок мрамора, скульптор высекает фигуру человека. А для экзистенциалиста человек является субъектом, носителем собственной активности, который прежде всего создает сам себя, пренебрегая при этом разными социальными вопросами воспитания. Из этой фактичности самоделания человека у Сартра и вырастает его идея о самоответственности человека за себя. «Но ес-

---

<sup>3</sup> Там же. – С.721,722.

<sup>1</sup> Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М., 1990. – С.323.

ли существование действительно предшествует сущности, – пишет Сартр, – то человек ответствен за то, что он есть. Таким образом, первым делом экзистенциализм отдает каждому человеку во владение его бытие и возлагает на него полную ответственность за существование»<sup>2</sup>.

Далее оказывается, что человек отвечает, согласно этой логике, не только за собственное существование, «он отвечает за всех людей». Что опять же трудно понять в рамках обыденного мышления: как я могу нести ответственность за других, у которых имеется собственный выбор? Но Сартр мыслит не номиналистически, а универсально. «Я ответствен, таким образом, – пишет он, – за себя самого и за всех и создаю определенный образ человека, который выбираю, выбирая себя, я выбираю человека вообще»<sup>3</sup>. Это означает, что выбирая себя, человек выбирает культурный образ человека вообще. И по этому образу как некой матрице, образцу будут жить многие поколения людей.

Отсюда возникают тревога и заброшенность. Тревога за то, что каждый становится законодателем всего человечества и должен за это нести ответственность. Заброшенность, потому нет Бога и универсальной морали, человеку в своем выборе не на что опереться, тогда как цена ошибки велика. Достоевский считал, что «если бога нет, то все дозволено», и этот принцип Сартр считает исходным пунктом экзистенциализма: нет детерминации, человек свободен. С этим постулатом философ и связывает вину: «У нас не имеется ни оправданий, ни извинений. Мы одиноки, и нам нет извинений. Это и есть то, что я выражаю словами: человек осужден быть свободным»<sup>1</sup>. Правда, религия говорит о знамениях, астрологический календарь, добавим мы, о наших судьбах, но и то, и другое подлежит истолкованию, а за него человек тоже должен нести ответственность.

---

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. – С.324.

<sup>1</sup> Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм. – С.327.

Более того, человек несет ответственность и за действительность, ибо она рукотворна и является результатом выбора человека: «Действительность будет такой, какой ее определит сам человек»<sup>2</sup>. Поэтому так велика цена человеческой субъективности. Кроме того, человек создает некие общие условия своего существования, и в этом смысле, по Сартру, можно говорить о всеобщности человека, которая «не дана заранее, а постоянно создается». Не менее значима роль человеческой субъективности в культуре: человек создает моральные ценности как духовные опоры своего существования.

Такого рода экзистенциализм, действительно, можно считать гуманизмом, но у него есть своя ахиллесова пята. Во-первых, ограничение свободы выбора есть ограничение ее сферой сознания и лишь мысленного изменения действительности. Во-вторых, Сартра интересует сам процесс выбора, а не его результат. В-третьих, Сартр признает любое содержание выбора, если он свободен. В-четвертых, мера вины и ответственности у людей является различной, определяясь их реальными и конкретными возможностями.

Стыд Сартр рассматривает при исследовании проблемы отношения я к другому. Стыд понимается им как структура сознания, которое является «стыдящимся восприятием чего-то, и это что-то есть я». «Я стыжусь того, – пишет Сартр, – чем я *являюсь*. Стыд, следовательно, реализует мое интимное отношение с собой; я открыл через стыд аспект *своего* бытия. И все же... стыд первоначально не есть феномен рефлексии. ...стыд в своей первичной структуре есть стыд *перед кем-то*. ...другой является неизбежным посредником, соединяющим меня со мной самим; я стыжусь, *каким я являюсь* другому»<sup>1</sup>. Это объясняется тем, что, по Сартру, для другого я является объектом, он создает мой новый образ и не обязательно благоприятный для меня. В результате мое «новое бытие, которое является *для* другого, не размещается в другом; за него ответствен я, как это хорошо показывает воспитательная си-

---

<sup>2</sup> Там же. – С.332.

<sup>1</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. – С.361-362.

стема, состоящая в том, чтобы “пристыдить” детей, чем они являются. Следовательно, стыд есть *мой стыд перед другим*; эти две структуры неразделимы<sup>2</sup>. Поэтому, чтобы понять структуру своего бытия, мое бытие отсылает меня к бытию другого. В результате, по Сартру, у я формируется две установки по отношению к другому: любовь, язык, мазохизм и безразличие; желание, ненависть, садизм. Характерным отношением я к другому выступает конфликт, ибо другой является похитителем моей свободы, а я вынужден жить под взглядом другого. Этот стыд в отношении к другому уже имеет форму рефлексии, заставляя меня сохранять свое лицо перед другим, опасаться с его стороны осуждения. Но такое понимание стыда характерно для европейца, а не для восточного человека, который живет в группах и считает себя обязанным ориентироваться на мнение других.

## **§ 2. Вина и стыд в русской философии**

В русской философии вина и стыд исследовались в славянофильстве, учениях революционных демократов XIX в., русской религиозной философии XIX-XX вв., революционной народнической мысли, философии анархизма.

В исследование совести большой вклад внесли представители славянофильства XIX в. Славянофилы осуждали западноевропейскую духовность, что нашло выражение в формуле И.В. Киреевского: «Атомизм жизни и рационализм мышления». Сердцевиной русской духовности они считали религиозность и связанную с нею нравственность, выражающуюся в правде и совести. Киреевский подчеркивает роль совести в формировании человека как личности, имеющей своей целью достижение полноты и цельности бытия: «...главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средо-

---

<sup>2</sup> Там же. – С.363.

точные бытия, где разум и воля, и чувство, и совесть <...> и весь объем ума сливается в одно живое единство»<sup>1</sup>. Обрести данное единство помогает консолидация умственных, волевых и духовных качеств человека. Киреевский считает, что в каждом присутствует совесть как сила души, и только она помогает сделать первый шаг к искоренению в человеке злого и эгоистичного начала. Для него совесть как нравственный принцип должна иметь в своей основе религиозные нормы. Он вводит понятие «внешнего» и «внутреннего» человека, понимая под первым совокупность его социальных ролей, а под вторым – совокупность его способностей, среди которых называет способность испытывать вину и стыд.

У А.С. Хомякова совесть предстает как глубинное явление соборности человеческого духа. Он, как и Киреевский, говорит о связи совести и веры, о том, что приходу человека к вере должно предшествовать принятие ее по совести. Т.И. Благова обобщает идеи Хомякова следующим образом: «Благодаря верующему мышлению возвышаются потребности человека, согласуются вера и разум, воля, совесть, преодолеваются эгоизм и разобщенность»<sup>1</sup>. По мнению философа, хотя религиозные нормы не должны подменять собой нравственные, тем не менее, суждения совести не являются безошибочными и должны проверяться «уроками церкви». В ряде работ Хомяков обращается к проблеме соотношения внутреннего нравственного закона совести и внешнего государственного закона: «Между тем каждый христианин есть в одно и то же время гражданин обоих обществ: совершенного, небесного – Церкви, и несовершенного, земного – государства. ...Строго исполняя всякий долг, возлагаемый на него земным обществом, он в совести своей, очищенный уроками Церкви, неусыпно наблюдает за каждым своим поступком и допра-

---

<sup>1</sup> Киреевский И.В. Отрывки // И.В. Киреевский. Критика и эстетика. – М., 1979. – С.333-334.

<sup>1</sup> Благова Т.И. Родоначалники славянофильства Алексей Хомяков и Иван Киреевский. – М., 1995. – С.142.

шивает себя об употреблении всякой данной ему силы или права...»<sup>2</sup>. Философ считает, что закон внешний может быть зачастую терпимее к проступкам человека, чем укоры совести. Совесть выражается у славянофилов как стыд перед общественностью, и ее назначение заключается в укреплении духовно-религиозной солидарности людей.

Революционные демократы XIX в. связывали стыд и вину, считая их социальными чувствами, с общественно-политическими событиями в России. В этом отношении показательны взгляды А.И. Герцена, который в очерках и письмах откликался на самые острые проблемы российского общества. В 60-е гг., реагируя на подавление русским правительством восстания в Польше и разгром крестьянского восстания в Казанской губернии, он писал: «Из глубины моей совести, из глубины моего сердца подымается крик протеста и негодования против казни в Польше, против террора в России, против мелких преследований и добиваний после победы и, само собой разумеется, еще больше против всякого посягательства их оправдывать»<sup>1</sup>. Он защищал русских офицеров в Польше, не желавших стрелять в поляков, и революционеров, идущих на каторгу «со святою нераскаянностью», утверждая, что тысячи виновных перед властью не могут быть виновными. Он выступал против полицейского произвола и защищал идею крестьянского социализма, отстаивая позицию своего нравственного самоопределения, критерием которого является совесть<sup>2</sup>. Вместе с тем он отмежевался от идей бакунинского анархизма, считая, что «насилием можно разрушать и расчищать место – не больше»<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Хомяков А.С. По поводу статьи И.В. Киреевского. – URL:

[http://dugward.ru/library/homyakov/homyakov\\_po\\_povodu\\_statyi\\_i\\_v\\_kireevskogo.html](http://dugward.ru/library/homyakov/homyakov_po_povodu_statyi_i_v_kireevskogo.html)

<sup>1</sup> Герцен А.И. Письма к противнику // А.И. Герцен. Избранные философские произведения. В 2 т. Т. II. – М., 1946. – С.257.

<sup>2</sup> Там же. – С.277.

<sup>3</sup> Герцен А.И. К старому товарищу // А.И. Герцен. Избранные философские произведения. В 2 т. Т. II. – С.286.

В русской религиозной философии подход Достоевского к совести иной, чем у славянофилов: для него важен единичный индивид, его индивидуальная судьба, его свобода, его личная совесть, индивидуальное существование человека. В этом внимании к единичному человеку он, как и С. Кьеркегор, является предтечей экзистенциализма XX в. Но экзистенциализм Достоевского отличается от западного экзистенциализма. Как выразился Ю. Давыдов, великий русский писатель был интегрирован французским экзистенциализмом в виде такого культурного образца как «Достоевский – “минус” совесть»<sup>4</sup>. В творчестве же Достоевского идеи совести, вины и раскаяния играют огромную роль.

Если эксплицировать из романов Достоевского их философский смысл и представить его рациональным образом в виде цепочки логических рассуждений, то возникает следующая картина: 1) человек есть образ и подобие Бога, природа его содержит божественное и человеческое; 2) совесть есть неотъемлемое свойство человеческой природы и каждого отдельного человека; 3) другое существенное свойство человеческой природы – свобода; 4) отсюда союз совести и свободы; 5) судьба каждого человека – это путь свободы; 6) он противоположен пути насилия или примирения с насилием; 7) путь свободы есть путь страдальческих исканий и трагических результатов, ибо на этом пути свобода перерождается в своеволие, и зло есть испытание свободой; 8) зло ведет к преступлению и наказанию; 9) закон наказывает человека внешним образом, а совесть внутренним – чувством вины и душевными муками, раскаянием и покаянием, потому что человек как существо свободное несет ответственность за содеянное зло; 10) если человек утрачивает совесть, происходит разложение личности; 11) принцип бессердечной свободы «все дозволено» обусловлен утратой веры в Бога как онтологического и морального Абсолюта, с признанием которого связан общечеловеческий принцип «не убий»; 12) путь к Богу есть единственный путь пробуждения совести.

---

<sup>4</sup> Давыдов Ю. Этика любви и метафизика своеволия. – М., 1982. – С.139.

Проблема совести, вины и стыда проходит красной нитью через все романы Достоевского. Так, в «Братьях Карамазовых» следуют друг за другом две главы, имеющие знаковый смысл. В одной Смердяков, убивший Федора Павловича Карамазова, обвиняет в этом Ивана Карамазова как идейного заказчика убийства, поскольку тот отвергал бога, добродетели и утверждал, что «все дозволено». В другой, представляющей исповедальный сон Ивана Карамазова о разговоре с чертом, тот философски обобщает эту идею Ивана: «По-моему, и разрушать ничего не надо, а надо всего только разрушить в человечестве идею о боге. ...Раз человечество отречется поголовно от бога, то... падет все прежнее мировоззрение и, главное, вся прежняя нравственность... Человек возвеличится духом божеской, титанической гордости и явится человеко-бог. ...В этом смысле ему «все позволено». ...Для бога не существует закона! Где станет бог – там уже и место божие! Где стану я, там сейчас же будет первое место... «все дозволено», и шабаш!»<sup>1</sup>. Тем самым Иван Карамазов, которого мучают угрызения совести и чувство вины, признается сам себе, что нигилизм ведет к атеизму, а тот к утрате совести и человекобожью. Кульминацией романа является заявление Ивана на суде: «Он (Смердяков. – Ю.Д.) убил, а я его научил убить». Идея человекобожия, популярная в XIX в. на Западе (Ф. Ницше, Л. Фейербах, М. Штирнер), не нашла у Достоевского оправдания.

Вл. Соловьев, выступая с критикой идеи этики И. Канта и этического имморализма Ф. Ницше, рассматривает их как философское выражение факта разобщенности людей в западном обществе и стремится найти им альтернативу. Спасение человечества от зла и страдания он усматривает в освобождении от эгоистических стремлений и достижении единства человека с другими людьми и с Богом. Соловьев считает принцип всеединства первичным и

---

<sup>1</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Ф.М. Достоевский. Собр. соч.: В 10 т. Т.10. – М.,1958. – С.178-179.

высшим принципом по отношению ко всем явлениям и распространяет его на отношения между индивидами.

Философ выделяет существование у человека трех потребностей – жить, познавать жизнь и исправлять ее. Удовлетворение первой роднит его с остальными живыми существами, познание жизни приводит к пониманию греховности такого существования: «Человек не только познает своим умом несостоятельность природного пути, как ведущего к смерти и ничтожеству, но и в своей *совести* сознает этот путь как *греховный*»<sup>1</sup>. Понятие греха является у Соловьева человеческим, сверхприродным понятием, характеризующим основание нравственности. «Грех и смерть, – пишет философ, – в тесном и неразрывном союзе держат нас в своей власти. Великим желанием бессмертия и правды противостоят два неоспоримых факта: неизбежное владычество смерти над всякой плотью и несокрушимое господство греха над всякой душой»<sup>2</sup>. Осознав природный путь как греховный, человек стремится не просто жить, а «хочет жить *как должно*»<sup>3</sup>, т.е. по совести.

Соловьев является одним из первых философов, кто указал на человеческую природу стыда и, во многом предвосхищая идеи М. Шелера, определил человека как «животное стыдящееся»: «Чувство стыда (в его коренном смысле) есть уже фактически безусловное отличие человека от низшей природы. ...Стыдясь своих природных влечений... человек тем самым показывает, что он не есть только *это* природное материальное существо, а есть еще нечто другое и высшее. ...*Я стыжусь, следовательно, существую*, не физически только существую, но и нравственно...»<sup>1</sup>. Тем самым он утверждает, что для человека важно не только следовать нравственным нормам, но и осознавать разумность подчинения всех сторон жизни высшему духовному идеалу, формировать его на протяжении всей жизни.

---

<sup>1</sup> Соловьев Вл. Духовные основы жизни // Вл. Соловьев. Чтение о богочеловечестве. Духовные основы жизни. Оправдание добра. – Минск, 1999. – С.216.

<sup>2</sup> Там же. – С.212.

<sup>3</sup> Там же. – С.216.

<sup>1</sup> Соловьев Вл. Духовные основы жизни. – С.369-370.

Само осмысление факта стыда, согласно Соловьеву, логически приводит человека к всеобщей нравственно-обязательной норме – необходимости подчинения жизни духовному началу. Этот принцип он соединяет с принципом альтруизма, коренящимся в жалости. Тем самым, философ устанавливает связь между двумя первыми основаниями нравственности: стыдом и жалостью. Соловьев полагает, что стыд перед другими связан со страхом перед Богом и представляет собой страх Божий. Окончательный смысл чувств стыда и страха Божия обнаруживается при условии возвышения связи человека с Богом, обретения достоинства человеком, как его идеального, божественного совершенства, которое нужно осуществить<sup>2</sup>.

Стыд, по его мнению, связан и с господством материальной природы в самом себе и в отношении человека к другим: «В присущих нам чувствах стыда и жалости основным образом определяется наше нравственное отношение, во-первых, к собственной нашей материальной природе и, во-вторых, ко всем другим живым существам»<sup>3</sup>. Наконец, стыд связан с духовно-нравственной сферой человека, с чувством благоговения, преклонения перед высшим. Стыд, жалость и благоговение являются исключительно человеческими чувствами, которые полностью охватывают собой сферу психических и нравственных отношений человека к тому, что ниже него, что равно ему и что выше его. Соловьев считает, что человек при помощи стыда способен не только познавать и различать добро и зло, но и переносить его в виде совести на всю область этики: «Стыд и совесть говорят разным языком и по разным поводам, но смысл того, что они говорят, один и тот же: *это не добро, это не должно, это недостойно*»<sup>1</sup>. Соловьев трактует стыд расширительно, укореняя его в духовности человека.

---

<sup>2</sup> См.: Курабцев В., Платонов О. Стыд. – URL: <http://www.rusinst.ru/articletext.asp?id=1087&rzd=1>

<sup>3</sup> Соловьев Вл. Оправдание добра. – С.376.

<sup>1</sup> Соловьев Вл. Оправдание добра. – С. 381.

Кризис культуры в Европе и напряженная международная обстановка перед Второй мировой войной заставили Н.А. Бердяева обратиться к вопросу связи веры, справедливости и совести. Сущность совести он усматривает в ее связи с Богом: «Совесть есть та глубина человеческой природы, на которой она соприкасается с Богом и где она получает весть от Бога и слышит голос Божий. ...Совесть есть воспоминание о Боге и о Божьей жизни в нашей грешной жизни»<sup>2</sup>. Философ отрицает тем самым социальное происхождение и социальную сущность совести.

Совесть понимается Бердяевым через ряд бинарных оппозиций. Он различает чистую совесть и извращенную, нечистую совесть. Первую он связывает с Богом и духовной свободой (свобода совести), вторую с засорением и искажением совести социальностью, авторитетом государства, общественным мнением и экономической зависимостью. Членение совести на личную и соборную связано с отношением философа к западному христианству. Он критикует трактовку совести протестантизмом, который «слишком индивидуалистически понял свободу совести». Личная совесть всегда связана с соборной совестью, что означает «духовно-имманентное несение в своей совести общей судьбы со своими братьями по духу»<sup>1</sup>. Понимание совести выражается у Бердяева и в соотношении внутренней и внешней совести. Если внутреннюю совесть, по его мнению, никогда невозможно уничтожить, то внешняя совесть, ее свобода «нарушается и насилуется социальной обыденностью, всегда властолюбивой и деспотической»<sup>2</sup>. Особое внимание Бердяев уделяет рассмотрению фанатизма как феномена извращенной совести<sup>3</sup>.

Совесть личности представляется философу тем средством, благодаря которому она может переходить от одной свободы (свобода от) к другой (свобода для). Последняя подразумевает свободу выбора человека между

---

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Опыт парадоксальной этики. – М., 2003. – С. 246.

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Опыт парадоксальной этики. – С.248.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> См.: Бердяев Н. О фанатизме, ортодоксии и истине // Человек. – 1997. – № 3.

добром и злом, за которую он несет ответственность. Е.Б. Ерина признает интенциональность свободы в концепциях русских философов. «Первичная свобода, – считает она, – нейтральна к Злу и к Добру, она есть чистая возможность, которая в момент совершения становится добром и злом. Человек сам творит себя и мир...»<sup>4</sup>. Этот выбор может осуществить только творческая личность, в которой соединено индивидуальное и общественное. Бердяев, характеризуя человека, пишет: «Человек – боль и стыд, человек должен быть преодолен...»<sup>5</sup>. Он согласен с Соловьевым в том, что «человек должен освободиться от низших ступеней природной иерархии, должен *стыдиться* своей рабской зависимости»<sup>6</sup>, преодолеть свои низменные влечения.

Являясь неотъемлемой характеристикой личности, совесть способна противостоять общественному воздействию, если оно руководствуется аморальными требованиями. Но экстерииоризация совести, о которой рассуждает философ, может быть удобна и сходна с другими защитными способами: человек уклоняется от нравственного выбора, перекладывая его на коллектив. Бердяев выступает против коллективизации совести, предвидя, чем может обернуться в дальнейшем современное ему состояние общества: «Я антиколлективист, потому что не допускаю экстерииоризации личной совести, ее перенесения на коллектив»<sup>1</sup>.

Особое место в творчестве философа занимает тема связи вины и греха. Окружающий мир характеризуется им как порождение греха, а ограниченность человеческого духа и чувство вины как результат грехопадения. Грех и вина понимаются Бердяевым онтологически, в связи с чем он критически оценивал возможности науки как средства познания: «И многие чувствуют, но не многие лишь осознают, что за дефектами нашего познания, за его бо-

---

<sup>4</sup> Ерина Е.Б. Вектор свободы в концепциях русских философов / Соловьевские исследования. – Иваново, 2011. – С.52-64.

<sup>5</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества // Н.А. Бердяев. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989. – С.474.

<sup>6</sup> Там же. – С.306.

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Самопознание // Н.А. Бердяев. Самопознание. – М., Харьков, – С.491.

лезнью и ограниченностью скрывается вина. Вина, совершенный грех и есть онтологическая основа ограничивающих категорий нашего разума, источник дефектов познания...<...>...все эти гносеологические категории, давящая нас пространственностью, временностью, необходимостью, закон тождества воздвигнуты нашим грехом, нашей виной перед Смыслом мира...»<sup>2</sup>. Философ видел в релятивизме и солипсизме реальную угрозу нравственности.

С грехом Бердяев связывает проблему зла. С его точки зрения, зло представляет собой превращение всего и всех в небытие, вследствие чего, совершив зло, человек обрекает себя на уничтожение. Поэтому, покайся и признав вину, он спасает себя от небытия. Вся история есть «процесс выбора между добром и злом»<sup>3</sup>, борьба между самоуничтожением и стремлением продлить существование. Исторический процесс можно представить как процесс искупления греха и признания вины. Жизнь человека не исчерпывается простым искуплением греха, она должна быть нацелена на преобразование, улучшение, совершенствование, основанные на творческом потенциале человека. Высшей формой этики Бердяев считает этику творчества. Отмечая особенности экзистенциальной этики Бердяева, Т.А. Кузьмина указывает, что в ней искупление и осознание вины, преобразование мира согласно нравственным законам должны быть нацелены на восстановление утраченной целостности, «которая нарушается *всякий раз*, когда человек поступает вопреки “райскому” зову божественного совершенства (т.е. вопреки своей же собственной сущности)»<sup>1</sup>.

В основе философских работ И.А. Ильина лежит признание особой роли русского народа как носителя православного сознания. Именно эта нравственная основа жизни дала, по его мнению, русскому человеку чувство совести, мечту о справедливости, осознание греха, различение добра и зла.

---

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы // Н.А. Бердяев. Философия свободы. Смысл творчества. – С.61.

<sup>3</sup> Там же. – С.149.

<sup>1</sup> Кузьмина Т.А. Экзистенциальная этика Н.А. Бердяева // Этическая мысль. – М., 2008. – Выпуск 8. – С.87-128.

Философ создает феноменологию русской души, включающей совестную интуицию, просветленную чувственность, предметную очевидность, совестный акт. Под совестной интуицией он понимал способность вчувствования в чужую душу, под просветленной чувственностью – укорененность социальных предписаний (правовых, нравственных, эстетических) в чувственно-духовном мире человека<sup>2</sup>. Совесть представляется Ильину совокупностью совестных актов личности. «Совестный акт, – разъясняет он, – имеющий сложную, эмоционально-познавательную, но прежде всего, *волевою* природу, заставляет человека воспринять нравственное *совершенство* как *живую сверхъестественную силу* – сначала в самом себе, а потом и в других людях...»<sup>3</sup>. Он полагает, что совесть способна примирить должное и сущее, вовлекая человека в особое сверхчувственное восприятие бытия и давая ему возможность пережить чувство «*нравственной правоты, побеждающей в жизни вопреки своему житейскому бессилию*»<sup>4</sup>.

Ильин считает, что хотя в основе своей совесть разумна, ее нельзя отнести только к предписаниям интеллекта. Он сравнивает опыт совести с опытом молитвы или творчеством и противопоставляет его опыту научного анализа: «В момент совестного акта сила человеческого ума, разума или рассудка должна быть приведена к молчанию»<sup>1</sup>. Опыт совести подобен чувству и эмоции, активному душевному порыву, волевому акту, переходящему в поступок. Поэтому Ильин называет совесть эмоционально-волевым актом.

Философ полагает, что необходимыми принципами, на которых должно быть основано познание человеком себя и окружающей действительности, выступают доброта и совесть. Совесть является неким внутренним кри-

---

<sup>2</sup> См.: Корольков А.А. Духовная философия Ивана Ильина / А.А. Корольков. Духовная антропология. – URL: <http://www.xpa-spb.ru/libr/Korolkov/1-duhovnaya-antropologiya.html>

<sup>3</sup> Ильин И. Религиозный смысл философии. Три речи // И.Ильин. Религиозный смысл философии. – М., 2006. – С.40.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>1</sup> Ильин И. Путь духовного обновления // И.Ильин. Религиозный смысл философии. – С.171.

тическим голосом, время от времени звучащим в глубине души человека и выносящим суждения относительно его поступков. «В тот миг, – пишет философ, – когда совесть овладевает нашей душой, у нас нередко бывает ощущение, будто в нас что-то проснулось или восстало – какая-то особая сила, которая, по-видимому, долго дремала и вдруг очнулась...»<sup>2</sup>. Совесть помогает человеку преодолевать эгоистичность и побороть порочные стремления, сближает с другими и учит понимать их: «Совесть научает человека забывать о себе»<sup>3</sup>. Эти идеи коррелируют с той особенностью русской философии, что в ней Я понимается не как изолированное Я, а в связи с Ты и Мы.

Философ связывает между собой совесть и свободу, считая, что сила духа, лежащая в основе совестного акта, происходящего в душе человека, способна по-настоящему сделать его свободным – в желаниях, эмоциях и поступках: «Он (человек – Ю.Д.) действует так, что сам чувствует себя в этом абсолютном необходимом поступке – *совершенно свободным*; и он в этом не обманывается, ибо совесть есть один из вернейших путей к внутренней духовной свободе»<sup>1</sup>. Связь свободы выбора с совестью отличает русскую религиозную философию от западного экзистенциализма. Ильин рассматривает совесть как средство осуществления человеком всех своих потенциальных возможностей, а ее утрату, как сужение масштабов окружающего мира до размеров собственного Я.

Совесть проявляется как стыд и вина. Стыд, по мнению Ильина, является социальным чувством, которое можно развить в процессе воспитания: «Необходимо найти прямой и близкий путь к... сердцу и научить... хотеть добра и стыдиться зла»<sup>2</sup>. Вина, в отличие от стыда, является глубоко внутренним личным духовным переживанием: она «свидетельствует... о том, что в глубине души я все-таки считаю себя виноватым, что есть некий тихий го-

---

<sup>2</sup> Ильин И. Поющее сердце // И.Ильин. Религиозный смысл философии. – С.669.

<sup>3</sup> Там же. – С.670.

<sup>1</sup> Ильин И. Путь духовного обновления. – С.165.

<sup>2</sup> Ильин И. Путь к очевидности // И.Ильин. Религиозный смысл философии. – С.375.

лос, который тайно твердит мне об этом и не оставит меня в покое»<sup>3</sup>. По мнению Ильина, способность переживать чувство вины свидетельствует о сформированности человека как личности, так как «...нужно мужество, чтобы спокойно исследовать свою вину»<sup>4</sup>.

П.А. Флоренский рассматривает проблему совести в границах проблемы греха и зла. Он понимает зло метафизически, определяя его как небытие, место вне реального мира и Бога, квинтэссенцию бездуховности. То, что Бог допускает совершение зла, Флоренский рассматривает как определенное испытание, спасение от которого зависит от человека. Зло и грех понимаются им как состояние распада личности, отвернувшейся от Бога.

Философ полагает, что грех можно лишить силы воздействием на душу, поскольку человек способен преодолеть его с помощью стыда и раскаяния, представляющего угрызения совести. Для этого человек должен понимать, что совершая грех, он уничтожает в первую очередь себя: «Разрушая... подрывает вместе и себя самого. Он направляется на себя, себя ест, ибо все, что не хочет унижения, подвергается уничтожению»<sup>1</sup>. Флоренский связывает стыд не с социальным страхом, а с духовностью человека. Стыд, полагает он, есть «указатель, что, – хотя и законное и богом данное, – но должно таиться внутри, и что – быть обнаруженным»<sup>2</sup>. Когда стыдливости нет, тогда появляется бесстыдство и цинизм, «казание сокровенного и прятание показуемого». Бесстыдство трактуется им как признак растленности души, отпадения ее от Бога: «Бесстыдство – указатель порчи, “испорченности” ее и признак растленности души»<sup>3</sup>. В противоположность ему переживание человеком чувства вины определяется Флоренским как чистота сердца, которое понимается как очаг духовной жизни. В понимании нравственных истоков и пути к духовности человека Флоренский близок Соловьеву. Оба они видят

---

<sup>3</sup> Ильин И. Поющее сердце. – С.547.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>1</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – URL: <http://predanie.ru/lib/book/183910/>

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

путь к высшей духовности во внутренней самооценке посредством совести, переживаний чувств вины и стыда.

Проблема соотношения добра и зла, нравственного выбора и духовного совершенствования человека является центральной и в трудах Н.О. Лосского. Зло, считает он, является «результатом искаженного соотношения ценностей», виной самого человека: «Мы сами создали свою несовершенную жизнь, мы сами – виновники зла, и все страдания, испытываемые нами, суть печальное заслуженное нами следствие нашей вины»<sup>4</sup>. Поскольку философ считает внутреннюю духовную детерминацию поступков человека доминирующей, то возмездие за грехи связывается им с виной самого человека: «Если человек отклоняется от пути добра и вступает на путь зла, он страдает и не имеет права сваливать вину на других, на среду или на Бога...»<sup>5</sup>. Возмездие за зло философ называет «*имманентной производной санкцией нравственного закона*»<sup>1</sup>. К таким санкциям он относит меры, зафиксированные законодательно, а также нравственные наказания. Лосский уверен, что сильнейшим наказанием за содеянное зло являются для человека угрызения совести, которые могут преследовать его на протяжении всей жизни: «Главный вид страданий, имеющий наиболее очевидный нравственный смысл, суть укоры совести»<sup>2</sup>.

С.Л. Франк не разделял взглядов Лосского, уверенного в абсолютности и монолитности добра, и считал, что оно имеет дуалистический характер. Если метафизически добро обладает могуществом, то эмпирически оно бессильно: «Силы зла и разрушения торжествуют над силами добра, заблуждения по общему правилу оказываются могущественнее истины...»<sup>3</sup>. Вследствие этого Франк говорит об «онтологической необеспеченности добра».

---

<sup>4</sup> Лосский Н.О. Бог и мировое зло. Основы теодицеи // Н.О. Лосский. Бог и мировое зло. – М., 1994. – С.343.

<sup>5</sup> Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание // Н.О. Лосский. Бог и мировое зло. – С.111.

<sup>1</sup> Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа. – М., 1991. – С.135.

<sup>2</sup> Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание. – С.179.

<sup>3</sup> Франк С.Л. Свет во тьме // С.Л.Франк. Духовные основы общества. – М., 1992. – С.407.

Зло органически принадлежит бытию и в его пределах онтологически равнозначно добру. Оно свойственно желаниям и мыслям человека. Не вызывает сомнения, что в человеческой жизни действуют «темные, злые, губительные страсти», глубоко укорененные в самой природе человека. Но, по мнению Франка, зло и грех являются не «итогом человеческой свободы», а результатом и выражением его несвободы. Философ уверен, что в человеке заложено стремление победить зло в своей душе и в мире.

Идее господства в человеке хаотических подсознательных сил Франк противопоставляет его врожденное стремление к нравственному идеалу, чувство совести. Это состояние философ называет «скорбным неверием»: человек осознает фактическую власть тьмы в мире, не верит в возможность окончательной победы добра над злом, но сохраняет веру в высшие положительные силы. «Во всяком нравственном и религиозном опыте, – утверждает Франк, – высшая сила через незримые глубины человеческого сердца изливается в мир и действует в нем»<sup>1</sup>. Учения русской философии относятся к так называемой метафизике сердца, ибо в них сердце, а не разум, понимается как центр духовной, душевной и телесной жизни<sup>2</sup>.

Во второй половине XIX в. произошел раскол в русской интеллигенции на религиозную, которая рассматривала совесть, стыд и вину как явления христианской морали и направляла свои интенции на духовно-религиозное самосовершенствование личности, и народническую революционную интеллигенцию, которую интересовали социальные вопросы (совесть, стыд и вина рассматривались как социальные феномены) и которая считала своим долгом освободить народ от угнетения и бедности. «Все хотели служить, – писал Франк об этой интеллигенции, – не Богу, и даже не родине, а “благу народа”, его материальному благосостоянию и культурному развитию. И главное – все верили, что “народ”, низший, трудящийся класс, по природе своей есть обра-

---

<sup>1</sup> Франк С.Л. Свет во тьме. – С.431.

<sup>2</sup> См.: Юсупова Ф.Н. Метафизика сердца в европейской и русской философии и культуре XX в.: сравнительный анализ: автореф. дисс. ... канд. филос. н. – Нижневартовск, 2009.

зец совершенства, невинная жертва эксплуатации и угнетения. ...Интеллигент чувствовал себя виновным перед народом уже тем, что он сам не принадлежал к “народу” и жил в несколько лучших материальных условиях. Искупить свою вину можно было только одним – самоотверженным служением “народу”. ...это значило стать революционером»<sup>3</sup>.

Аналогичную оценку ментальности и действиям этой интеллигенции дает С.Н. Булгаков. «Русской интеллигенции... – пишет он, – свойственно также чувство виновности перед народом, это своего рода “сакральное покаяние”, конечно не перед Богом, но перед “народом”, или “пролетариатом”. ...эти чувства “кающегося дворянина”...накладывают отпечаток особой углубленности и страдания на лице интеллигенции. К тому надо еще присоединить и жертвенность, неизменную готовность на жертвы у лучших ее представителей и даже искание их»<sup>1</sup>.

Представитель философии анархизма М.А. Бакунин<sup>2</sup> предлагал для уничтожения российского государства и осуществления народной революции покрыть всю Россию тайными революционными обществами, в деятельности которых должны были применяться средства хитрости, обмана, иезуитские приемы, насилие по отношению к врагам. П.А. Кропоткин, создавая основы философии анархизма, выделяет два ее основных принципа: 1) «не склоняйся ни перед каким авторитетом, как бы уважаем он ни был; не принимай на веру никакого утверждения, если оно не установлено разумом»<sup>3</sup>; 2) «поступай с другими так, как бы ты хотел, чтобы в тех же условиях другие поступали с тобой»<sup>4</sup>. Первый принцип влечет за собой отказ от стыда перед авторитетами. Второй принцип, имеющий у Кропоткина происхождение в

---

<sup>3</sup> Франк С.Л. Крушение кумиров // Сочинения. – Мн.; М. – 2000. – С.156.

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Вехи. Интеллигенция в России. – М., 1991. – С.49.

<sup>2</sup> Письмо М.А. Бакунина к С.Г. Нечаеву 2-го июня 1870 // М.А. Бакунин. Философия. Социология. Политика. – М., 1989. – С.527-568.

<sup>3</sup> Кропоткин П.А. Этика. – М., 1991. – С.284.

<sup>4</sup> Там же. – С.295.

животном мире, требует ответственности и равенства, характеризуемого им как «основное начало анархизма». Он отвергает христианскую трактовку этого принципа («иначе будешь в аду») и публичную мораль, в которой «Ангела нынче заменили словами “совесть”, “душа”...»<sup>5</sup>. Для того, чтобы эти принципы могли реализоваться в обществе, Кропоткин требует «устранить государство, церковь, эксплуатацию, судью, священника, правительство, эксплуататора»<sup>6</sup> и тем самым осуществить «анархический нравственный принцип равенства» и «полнейшую свободу личности»<sup>7</sup>. Но Достоевский убедительно показал, что абсолютная свобода без ограничений культуры ведет к социальному хаосу и разложению личности.

### **§3. Вина и стыд в морали Запада и России**

При рассмотрении вины и стыда как явлений морали в работе используется их понимание в этических учениях и коллективной ментальности различных исторических эпох Запада (Европа) и России. Исторически представления о совести, стыде и вине возникают тогда, когда появляется личность с ее Я, способная к свободе выбора, и происходит выделение личной жизни из общественной. В античности широко использовались слова «айдос» и «айсхюне», первое из которых обозначало стыд перед другими, второе – стыдливость. У Гомера в изображении людей общие черты преобладали над индивидуальными, физические над психическими, поступки определялись не выбором, а вмешательством воли богов, не было представлений о внутреннем духовном мире человека<sup>1</sup>. Крупный специалист по древнегреческой литературе В.Н. Ярхо, проводя филологический анализ текстов трагедий Эсхила, Софокла и Еврипида, пришел к выводу, что «феномен совести, начавший привлекать к себе в конце V века внимание греческих философов и ораторов, не оказал сколько-нибудь существенного воздействия на художественное

---

<sup>5</sup> Там же. – С.285.

<sup>6</sup> Там же. – С.235.

<sup>7</sup> Там же. – С.307.

<sup>1</sup> Кон И. С. Открытие «Я». – М., 1978. – С.148.

мышление афинских трагиков»<sup>2</sup>. Их герои судят себя не по внутренним мотивам, а ориентируются на существующие нравственные нормы и оценку окружающих, так что у них «человек стыдится своих действий, ставших всем известными и навлекших на него позор»<sup>3</sup>.

Аристотель рассматривал совесть как стыд, понимаемый им как «своего рода страх дурной славы»<sup>4</sup>, который считался страстью, присущей большинству людей. Вину Аристотель характеризовал этически как порок, выражающийся в пьянстве, неправосудии, распущенности, злых делах, и подчеркивал, что «каждый человек... виновник своих собственных устоев [и состояний]»<sup>1</sup>. Против элитарной морали Платона и Аристотеля, в которой центральное место отводилось стыду, выступали киники, представители социальных низов, выдвинувшие лозунг «перечеканки ценностей». Они отрицали стыд, обозначающий социальный страх перед общественным мнением, и своим образом жизни и речами демонстрировали эпатажное, бесстыдное поведение (*ἀναίδειη*). Можно согласиться с И.С. Коном, что «по единодушному мнению исследователей, древнегреческая культура даже в пору ее расцвета, – классический пример “культуры стыда”»<sup>2</sup>.

В период эллинизма и Древнего Рима моралью элиты был стоицизм. Кризис общественной морали того времени не остался без внимания стоиков. «Люди повсюду ищут наслаждений, – писал Сенека, – каждый порок бьет через край. Жажда роскоши скатывается к алчности; честность в забвении; что сулит приятную награду, того не стыдятся...»<sup>3</sup>. Стоики сосредоточили внимание на душе человека, ее способностях, среди которых выделяли невозмутимость, спокойствие, бесстрашие (апатия), терпение, самодостаточ-

---

<sup>2</sup> Ярхо В.Н. Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в аттической трагедии) // Историческая психология и социология истории. – 2010. – № 1. – С.209.

<sup>3</sup> Там же. – С.208.

<sup>4</sup> Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т.4. – М., 1984. – С.143.

<sup>1</sup> Аристотель. Никомахова этика. – С.107.

<sup>2</sup> Кон И.С. Открытие «Я». – С.159.

<sup>3</sup> Цит. по: Гусейнов А., Иррилиц Г. Краткая история этики. – URL:

[http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/Gus\\_Etika/\\_Index.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Gus_Etika/_Index.php)

ность (автаркия). В позднеантичном обществе критерием нравственности становятся совесть, вина и раскаяние. Марк Аврелий учит: «Раскаяние есть упрек, обращенный к самому себе за упущение чего-либо полезного. Полезное же и доброе в каком-нибудь отношении и есть предмет заботы со стороны прекрасного и хорошего человека»<sup>4</sup>. Именно в эллинистическо-римский период обнаруживается подлинная природа морали, которой не существует без индивида как нравственного субъекта, способного к свободе выбора и личным ценностным предпочтениям.

В период средневековья действует христианская мораль, основанием которой являются религиозные универсалии, прежде всего, «грех». «Грех» является понятием скорее метафизическим, поскольку он связывается с Божьим миром и божьими заповедями, и универсальным, поскольку он является первородным, а значит, все грешны. По отношению к греху вина и стыд представляют явления индивидуальные, присущие душе человека-индивида. Вина характеризует ответственность человека за непослушание Богу, выражающееся в раскаянии, исповеди, искуплении; стыд – внешнее унижение за неисполнение религиозных заповедей; совесть выступает в качестве судьи, различающего добро и зло, и руководителя намерений и поведения человека. Грехи можно искупить, а совесть не имеет «срока давности». Грехи конкретизированы в Священном Писании (семь смертных грехов) и всегда отрицательны, что-то запрещают, а совесть метафизична (за ней стоит Бог), некодифицирована и всегда положительна. Грех соединяет стыд, вину и совесть с верой человека в онтологический и ценностный Абсолют.

Рассматривая ментальность людей средневековья, Ж. Ле Гофф писал о манихейском стремлении «упрощенно сводить всякий конфликт к столкновению двух сил – “добрых” и “злых”»<sup>1</sup>. Существовала нетерпимость по отношению к еретикам, евреям, прокаженным, больным, сумасшедшим, ибо

---

<sup>4</sup> Аврелий Марк. Наедине с собой. Размышления. – С.139-140.

<sup>1</sup> Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. – Екатеринбург, 2007. – С.369.

физическая или психическая неполноценность считалась знаком греха; «табу на кровь было обращено против мясников, палачей, хирургов и даже солдат. Табу на нечистоты, грязь затрагивало сукновалов, красильщиков, поваров, прачек»<sup>2</sup>, табу на деньги было направлено против купцов и ростовщиков. Особенно враждебным было отношение к иностранцам.

В женщине мораль осуждала проявления сексуальности, но подчеркивала ее роль матери семейства и хозяйки дома. Брак в XI в. стал моногамным и нерасторжимым, и внебрачные связи строго осуждались церковью. С XV до середины XVII вв. Европа была охвачена «охотой на ведьм». Г. Инститорисом и Я. Шпренгером был написан «Молот ведьм» (XV в.), использовавшийся на процессах против женщин, обвиняемых в колдовстве. Их бесстыдное поведение свидетельствовало о том, что они не раскаиваются и продолжают вступать в союз с дьяволом. По мнению де Ланкрэ, многие «вместо того, чтобы скрывать эту гнусную связь, краснеть и плакать, подробно рассказывают о самых грязных подробностях... с таким бесстыдством, непринужденною веселостью и хвастовством, ...не краснеют и не стыдятся»<sup>1</sup>. Чувство стыда или вины считалось признаком не только нравственности, но и благочестивости, а бесстыдство – отказа следовать истинной вере.

Оценки труда имели нравственно-религиозный характер. В монастырских уставах раннего средневековья указывалось, что монахи должны заниматься перепиской рукописей и земледелием. Тем самым, повседневные обязанности монахов придавали труду положительную ценность. Вместе с тем христианство утверждало негативное отношение ко многим видам труда, порождая презрение к мирянам, занимавшимся ими.

Христианский мир не знал подлинной нравственной свободы. Все находилось в личной иерархической зависимости: миряне от священников, крестьяне от сеньоров и все – от Бога. Представление о личном сословном

---

<sup>2</sup> Там же. – С.382.

<sup>1</sup> Канторович Я. Средневековые процессы о ведьмах // Я. Шпренгер, Г. Инститорис. Молот ведьм. – СПб., 2001. – С.435.

статусе, регламентированном месте человека в социальной структуре являлось исходной позицией морального сознания личности. «Угрызения совести, чувства вины и стыда, обычно возникающие у индивида, нарушавшего требования верности при феодализме были, разумеется, внутрличностными, нравственно-психологическими механизмами. Однако ориентированы они были на, казалось бы, чисто “внешние” моральные санкции, поддерживались страхом позора и боязнью возмездия»<sup>2</sup>.

Существовали сборники глоссов, их толкований, из которых заимствовались необходимые цитаты о морали. Ле Гофф утверждает: «Средневековая этика преподавалась и проповедовалась при помощи стереотипных историй, иллюстрировавших урок и неустанно повторявшихся моралистами и проповедниками. Эти сборники примеров (*exempla*) и составляют однообразный ряд средневековой нравоучительной литературы»<sup>1</sup>. Если раньше, получая отпущение грехов от церкви, человек считал себя прощенным, то в XIII в. изменилась форма покаяния: от него «требовалось раскаяние, и он жаждал его (а некоторые щепетильные доходили до угрызений совести)»<sup>2</sup>. Таким образом, в центре духовной жизни в эпоху Средневековья находилось противостояние добра и зла, добродетелей и пороков, имевшее религиозную окраску. Религия и церковь формировали христианскую нравственность, и нравственное (стыд, вина) совпадало в коллективной ментальности с религиозным.

В работах гуманистов эпохи Возрождения мораль отделяется от обычаев и традиций и ставится проблема ее основания. М. Монтень предлагает формулу «поступать по обычаю» и судить «по-разуму»<sup>3</sup>. Но она оказалась уязвимой, не освобождая от релятивизма и субъективизма в морали. Тем не менее, гуманисты создали образец культурного человека своего времени: он должен был стремиться овладеть истиной, обрести достоинство, обладать

---

<sup>2</sup> Титаренко А.И. Структура нравственного сознания (Опыт этико-философского исследования). – М., 1974. – С.134.

<sup>1</sup> Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. – С.396.

<sup>2</sup> Там же. – С.424.

<sup>3</sup> Дробницкий О.Г. Понятие морали. – С.42.

свободой мысли и выбора, ориентироваться на духовные ценности добра и совести. Такой человек, по их представлениям, не мог совершить некрасивый или безнравственный поступок.

К XVI в. католическую церковь в Европе охватывает духовный кризис, о котором многие представители духовенства писали: «В каждом монастыре нет больше ни правил, ни набожности, ни религиозной дисциплины...»<sup>4</sup>. В этих условиях в большинстве европейских стран возникает широкое религиозное движение Реформация, которая приводит к созданию протестантизма. Он утвердил принцип индивидуального благочестия, более автономного и менее контролируемого со стороны клириков, «которое каждый человек мог культивировать даже вне религиозной общности»<sup>1</sup>. Возникает новое понимание личной виновности, утверждается идея, что человек для общения с Богом не нуждается в посредниках со стороны церкви, отвергается необходимость «спасительных писем» и индульгенций. М. Лютер писал об этом в «95 тезисах» (1517), направленных на реформирование церкви: «Всякий истинно раскаявшийся христианин получает полное освобождение от наказания и вины, уготованное ему даже без индульгенций», «папские отпущения не могут устранить ни малейшего простительного греха, что касается вины»<sup>2</sup>.

В основу своей доктрины Лютер положил идею «спасения верой» (*sola fides*). Он объявляет веру внутренним достоянием каждого истинного христианина, единственным способом спасения и возможностью избежать Божьей кары. В трактате «О свободе христианина» Лютер утверждает, что истинная вера и чистая совесть являются единственными способами обретения человеком возможности спасения. Только неверие делает жизнь человека полной греха, отягощает его совесть чувством вины перед собой и Богом. Признавая вину, человек с верой в Бога совершает обряд очищения и получа-

---

<sup>4</sup> Делюмо Ж. Цивилизация Возрождения. – Екатеринбург, М., 2008. – С.139.

<sup>1</sup> Делюмо Ж. Цивилизация Возрождения. – С.161.

<sup>2</sup> Лютер М. 95 тезисов. Диспут о прояснении действительности индульгенций. – URL: <http://root.elima.ru/articles/?id=433>

ет оправдание. «Когда человек пытается оправдаться, – писал Лютер, – и получить спасение делами без веры – это величайшая глупость и проявление полнейшего невежества в христианской жизни и вере», «человек оправдывается и обретает спасение не делами или законами, но Словом Божиим»<sup>3</sup>. Протестантизм изменил отношение к труду, превратив его в средство достижения личного успеха, свидетельствующего о богоизбранности человека в деле спасения.

Не только Реформация определила нравственный образ человека Нового времени, но и культура Просвещения, проникнутая пафосом научного познания окружающего мира и человека как его части. Представители Просвещения стремились освободить мораль от таких религиозных идей прошлой эпохи, как грехопадение, покаяние, спасение, и утверждали, что совесть, а не боязнь божьей кары, должна руководить поступками человека.

В период раннего Просвещения возникает направление этического сентиментализма, представленное в Англии учениями лорда Шафтсбери (Э.Эшли Купер), Ф. Хатчесона, Т. Бернета, Дж. Батлера и ряда других моралистов. Впервые понятие «моральное чувство» ввел Бернет, рассматривая его как врожденную способность различения правильного и неправильного и именуя его «естественной совестью». Батлер заменил идею морального чувства идеей совести, утверждая, что человек «по своему складу, составу и природе... представляет собой в прямом и строгом смысле слова закон для самого себя»<sup>1</sup>.

Шафтсбери разрабатывает концепцию автономии морали, используя жанр солилокви, которая рассматривается им как механизм совести, представляющей суд над самим собой. Предпосылкой самоанализа человека выступает раздвоенность его души на лучшее Я (моральное чувство), заложенное природой, и своекорыстное Я, связанное с жизнью человека в обществе.

---

<sup>3</sup> Там же.

<sup>1</sup> Цит. по: Апресян Р.Г. Понятие морального чувства в этике Фрэнсиса Хатчесона (ранний период) // Этическая мысль. Т.15. – М., 2015. – С.193.

В связи с тем, что не все могут понимать свое Я и вступать в солилоквию, многим нужны для этого внешние стимулы. В качестве них Шафтсбери выделяет: 1) сократические диалоги, герой которых выступает в роли «магического зеркала», «заглядывая в которое, человек открывает себе самого себя и приобретает привычку к таким особенным размышлениям»<sup>2</sup>; 2) религию, создающую высокий стандарт Я в характерах Священного Писания; 3) философию, в зеркале которой отражаются не только особенности эпохи, но и качества человеческой души.

Ф. Хатчесон рассматривает моральное чувство как способ преодоления антиномии между автономией морали и возможностью превращения ее во вседозволенность. Признавая моральные чувства, как и Шафтсбери, врожденными, моралист относит к ним и совесть. Их особенностью он считает независимость от соображений выгоды, которые связываются им с разумом. В логической связке наслаждение – интерес – выгода первое выступает исходным в стремлении человека к счастью, порождающим интерес, детерминирующий средства его достижения, которые маркируются разумом с помощью критерия выгодно-невыгодно<sup>1</sup>. Разум, согласно Хатчесону, дает знания, моральные чувства – ценности. Философ полагает моральные чувства, особенно совесть, условием свободы личности, а ограничителями превращения ее в своеволие признает ряд внешних факторов, детерминирующих нормативное ядро морали.

В этике Нового времени мораль подверглась критике со стороны разума. Декарт считал, что совесть, стыд и раскаяние представляют собой лишь аффекты. Б. Спиноза более радикально оценивал угрызения совести и раскаяния как дурные аффекты. «Ибо очевидно, – писал он, – что мы всегда в большей степени справляемся разумом и любовью к истине, чем угрызения-

---

<sup>2</sup> Апресян Р.Г. «Солилоквию» Шафтсбери: устройство морального субъекта // Этическая мысль. В.13. – М., 2013. – С.168.

<sup>1</sup> Апресян Р.Г. Понятие морального чувства в этике Фрэнсиса Хатчесона (ранний период). – С.182-183.

ми совести и раскаянием. Они вредны и дурны, потому что представляют собой известный род печали; а мы доказали выше, что она вредна, почему мы должны употреблять все усилия, чтобы не подвергнуться этому дурному чувству. Поэтому мы должны избегать угрызений совести и раскаяния»<sup>2</sup>. Т. Гоббс вообще отрицал науку о морали, а саму мораль понимал натуралистически как выражение естественных законов разумной природы человека. И только Кант реабилитировал мораль, отделив ее от нравов и религии, а также от человеческой природы. Мораль у него является всеобщим нравственным законом долга, который человек исполняет через свободу выбора и совесть. Но Кант рационалист, поэтому, понимая совесть как суд, который находится внутри человека, вести дело совести он поручает разуму, находящемуся в человеке и вместе с тем представляющему некое «всеобязывающее идеальное лицо», «в отношении которого все обязанности вообще должны рассматриваться».

Представители Просвещения относили идеи разума, совести, свободы выбора к поведению интеллектуалов, тогда как для большинства основой морали оставалась религия. Вольтер, бросивший в общество по отношению к ней призыв «раздавите гадину!», в теоретических работах не пошел дальше деизма и, в конце концов, сделал вывод: «Если б бога не было, его надо было бы выдумать»<sup>1</sup>. Представители Просвещения апеллировали к научному познанию, освобожденному от заблуждений религии и морали, поэтому они не могли понять экзистенциальной сущности морали и пытались превратить ее с помощью контроля разума в простое средство обслуживания личных интересов человека. О. Г. Дробницкий обратил внимание на то, что просветители ввели в этику принцип пользы. «Антропология, – писал он, – есть единственное основание морального должного, ...психология человека, и является источником нравственных мотивов; ...нравственное воспитание человека

---

<sup>2</sup> Спиноза Б. Этика // Б.Спиноза. Избранные произведения: В 2 т. Т. 1. – М., 1957. – С.131.

<sup>1</sup> См.: Вольтер Ф.-А. Бог и люди. Статьи, памфлеты, письма: В 2 т. Т. 1. – М., 1961.

целиком сводится к обретению им практического житейского опыта, умения достигать успеха»<sup>2</sup>. Мораль все больше социализируется и секуляризируется: способность осознавать нравственность или безнравственность поступков теперь определяется потребностями человека, необходимостью его сосуществования с другими в обществе. Провозглашение возможности достижения благополучия за счет индивидуальных качеств, вера в познавательные способности, прометеевское отношение к миру привели к тому, что с начала XIX в. европейская мораль шла путем все большего обмирщения («Бог умер»), сосредоточившись на решении социальных проблем.

В развитом индустриальном обществе утверждается мораль утилитаризма. Представители классического утилитаризма XIX в. (И. Бентам, Дж. С. Милль, Г. Сиджвик) хотели примирить идею гражданского долга с идеей стремления каждого человека к счастью. Утилитаризмом было провозглашено четыре моральных принципа: польза, счастье, удовольствие, беспристрастное равенство. Последний представитель классического утилитаризма Сиджвик считал неприемлемым определение блага через удовольствие или счастье и признавал, что «моральное поведение человека сопровождается разного рода переживаниями, которые могут усилить мотивацию к совершению правильных поступков и сделать их более привлекательными»<sup>1</sup>.

Дж. Роулс выдвинул против морали утилитаризма ряд аргументов, считая, что тот не учитывал способов распределения блага и зла в обществе, различий между индивидами и природу удовлетворения. Поэтому теория наказания в утилитаризме строится «не на определении меры вины, но на определении меры общественной полезности самого наказания». Роулс разработал неолиберальную версию справедливости, в которой реалистически оценил принцип «равенства возможностей»: «Равенство возможностей... означает равную возможность оставить менее удачливых позади в личном стремлении

---

<sup>2</sup> Дробницкий О.Г. Понятие морали. – С.46-47.

<sup>1</sup> Артемьева О.В. Концепция моральной рациональности в «Методах этики» Генри Сиджвика. – URL: [http://iph.ras.ru/elib/EM3\\_8.html](http://iph.ras.ru/elib/EM3_8.html)

к влиянию и социальному положению»<sup>2</sup>. Поэтому он предложил для установления общезначимых принципов справедливости исходить из гипотетической модели социальной кооперации, имеющей два основания: рациональный выбор индивидов при установлении моральных правил социальной кооперации и принятие в качестве таких правил тех, которые обеспечивают максимум «первичных благ». В результате он формулирует правило «максимина» (максимум благ при минимуме рисков).

В индустриальном обществе «второй волны» (Э. Тоффлер) устанавливается социокод индустриализма, система универсальных принципов, которые регулируют все сферы общественной жизни, в том числе, и нравственную. Механизмами реализации этих принципов являются «эквивалентность взаимного воздаяния», представляющая равную взаимную выгоду; внутренняя моральная ориентация; рациональная прагматическая мотивация, обеспечивающая приоритет личного интереса; новые ценностные абсолюты (деньги, успех, богатство). В результате из морального сознания вытесняются ценности морали традиционного общества: совесть, верность, честность, честь, добропорядочность и на смену им приходят новые – долг и ответственность<sup>1</sup>. Именно долг занимает главное место в этике утилитаризма. Это объясняется тем, что с одной стороны, долг имеет форму рациональности, а с другой, он наиболее приспособлен к товарно-денежным отношениям капиталистического общества. У. Бек утверждает, что «победа индустриального общества означала устранение семейной морали, разделение судеб мужчин и женщин, отмену брачных, родительских и сексуальных табу»<sup>2</sup>.

Мораль постмодернизма, являясь продуктом общества потребления, обосновала «...радикальный отказ от гуманистической риторики и антропо-

---

<sup>2</sup> Цит. по: Оганесян А.К. Равенство и справедливость (Концепции Дж. Роулса и Д. Белла) // Этическая мысль: науч.-публицист. чтения. – М., 1990. – С.215.

<sup>1</sup> Титаренко А.И. Структуры нравственного сознания (Опыт этико-философского исследования). – С.133, 137.

<sup>2</sup> Бек У. Общество риска: На пути к другому модерну. – URL: <http://riskprom.ru/publ/38-1-0-215>

центристского пафоса, предполагающий окончательный и бесповоротный переход от моральной иерархии к свободной игре смыслами («игра в бисер»), свободное плавание в пространстве симулякров современной культуры»<sup>3</sup>. Моральный релятивизм и плюрализм сочетаются в постмодернизме с нигилистическим отрицанием общепризнанных моральных представлений о добре, зле, совести, принципов и норм морали; человек рассматривается как существо, лишенное моральной идентичности, носящее маски, которые он меняет в различных ситуациях; роль разума в морали сводится к нулю; отрицаются вмененные обязанности и признаются лишь немотивированные действия; провозглашается смерть субъекта, отказ от Я; отрицается ответственность индивида за его поступки ссылкой на случайности бифуркаций.

Кроме того, в XX в. общество организуется институционально: люди становятся элементами различных социальных систем, так что их поведение направляется не индивидуальной моральной мотивацией, а логикой принятия решений в социальных системах, требующей, чтобы моральные качества индивидов исключали спонтанность и являлись системными. «Общество дифференцируется, – считает А. Никонов, – дифференцируется и мораль, она распространяется уже не на весь социум, а на социальные группы. Мы живем в мире множественности моральных нормативов. Возникают корпоративные этики, правила поведения в своей профессиональной, социальной среде»<sup>1</sup>. Субъектами морали теперь становятся не индивиды, а социально организованные коллективы. Моральные нормы кодифицируются в виде разнообразных корпоративных этик, мораль спускается с уровня должного на уровень сущего. Происходит управление этикой поведения с помощью методов ме-

---

<sup>3</sup> Нарижный Ю. Мораль в эпоху постмодерна. Постмодерн – эпоха глобального цинизма. Поиски путей обновления гуманизма. – URL: <http://postmodern.in.ua/?p=1690>

<sup>1</sup> Никонов А.П. Апгрейт обезьяны. Большая история маленькой сингулярности. – URL: [http://znaniya-sila.narod.ru/library/pdf\\_00/ap\\_monkey.pdf](http://znaniya-sila.narod.ru/library/pdf_00/ap_monkey.pdf)

неджмента<sup>2</sup>. В XX в. корпоративная этика вытеснила не только традиционную этику, но и профессиональную этику.

Сегодня большинство крупных организаций и корпораций имеют кодексы корпоративной этики, которые поддерживают моральную ответственность бизнеса перед обществом, адаптируя поведение своих членов к общественным интересам и ожиданиям. Но она имеет прагматический характер (в ней унифицируются организационные и управленческие формы совместной трудовой деятельности и сохраняется ценностно-смысловое ядро утилитаризма); содержит противоречия между корпоративной пользой и моральностью; имеет инструктивный характер, не пробуждая в членах корпорации глубокой моральной мотивации (стыд, вина), а главное – подчиняет мораль социальным порядкам. Глобализация приводит к тому, что мораль на Западе утрачивает национальные черты. Так, в Европе становятся обязательными европейские ценности. «Человек, воспитанный обществом потребления, – считает Ю.Г. Хаёрова, – не видит в себе “вилку” сущего и должного и потому отказывается от самосознания и совести. Во-первых, не с чем сравнивать собственные поступки, ведь сфера должного теперь расположена вовне меня, чужда мне. Во-вторых, само сознание оказывается иллюзией – мной думают, а совесть все больше сводится к страху»<sup>1</sup>.

Русское национальное самосознание имеет нравственно-религиозный характер: «Для русской философской мысли характерна прямая нацеленность на описание [а нередко и предписание] национальных деонтических норм. Базовые этические понятия русской философии – правда, истина, совесть, стыд, вина, долг, грех, любовь, свобода воли»<sup>2</sup>. Слово «грех» в русском языке имеет несколько значений: поступок, который противен закону

---

<sup>2</sup> Генявичюте Н., Васильев А. Этика организаций – способ формирования действенных ценностей нравственности // Облики современной морали. – М., 2009. – С.209-210.

<sup>1</sup> Хаёрова Ю.Г. Специфика морали в условиях современного общества: от морали общества потребления к глобализации морали // Облики современной морали. – С.320.

<sup>2</sup> Синельникова Л.Н. Концепт русскости. – URL: <http://russmir.info/kul/1178-koncept-russkosti.html>

Божию; состояние души человека, совершившего греховный выбор и греховное действие; персонифицированная сила, которая заставляет человека совершать недозволенное Богом<sup>3</sup>. Грех является системообразующим понятием в православно-религиозной картине мира. На основе материалов святоотеческой литературы можно выделить несколько моделей понимания греха, где он связывается со стыдом и виной. *«Грех – это вор»*: *«Он не только лишает нас высшего благоволения, но и ввергает в великий стыд и унижение»* (свт. Иоанн Златоуст). *«Грех – это царь, властитель»*: *«В тех грех не может господствовать, которые не презирают совета Господня»* (прп. Авва Феона). *«Грех – хозяин, рабовладелец»*: *«Кто взят в плен грехом, тот приобрел себе властителя жестокого и беспощадного, принуждающего его к делам самым постыдным»* (свт. Иоанн Златоуст). *«Грех – воин, противник в борьбе»*: *«Обличи его как врага – и примешь свыше силу сопротивляться ему, победить его»* (свт. Игнатий Брянчанинов)<sup>1</sup>. Тем самым внимание акцентируется не столько на теологическом понимании греха, как в западном богословии, сколько на этическом. Совесть в святоотеческой литературе понимается как законодатель и судья, закон, управляющий сердцем, которая, искажаясь грехопадением, нуждается в контроле и очищении путем обращения к Богу<sup>2</sup>.

Мораль русского народа «прошла» длинный исторический путь, но при этом сохранила чувства вины и стыда. Моральные нормы славянского язычества были тесно связаны с родоплеменной структурой общества. «Повесть временных лет» свидетельствует, что «княжий суд... не делал различия между правовым обычаем и моральным долженствованием, но руководствовался

---

<sup>3</sup> См.: Бушакова М.Н. Лексико-семантические и православно-культурные параметры концепта «грех» в русском языке: автореф. дисс. ... канд. филол. н. – Ставрополь, 2010. – URL: <http://cheloveknauka.com/v/333882/a/?#?page=1>

<sup>1</sup> Кондратьева О.Н. Концепт «грех» в зеркале антропоморфной метафоры (на материале «сокровищницы духовной мудрости»). – URL: [http://www.universityjournal.ru/docs/GU\\_1\\_2011.pdf](http://www.universityjournal.ru/docs/GU_1_2011.pdf)

<sup>2</sup> Домусчи С. Феномен совести в православном богословии и русской религиозно-философской традиции: автореф. дисс. ... канд. богосл. – Сергиев Посад, 2012. – URL: [http://www.mpda.ru/site\\_pub/1052238.html](http://www.mpda.ru/site_pub/1052238.html)

лишь представлениями о нормальном и справедливом»<sup>3</sup>. Христианство, придя на Русь, утверждало нравственные принципы в борьбе с язычеством, указывая на бесстыдство языческих обрядов и считая стыд важным качеством истинного христианина. Уже в «Поучении» великого князя киевского Владимира Мономаха и в «Слове Даниила Заточника» страх перед Богом и стыд перед людьми рассматривались как важнейшие нормы православной морали. Стыд связывался со справедливостью (человек должен стыдиться несправедливых мыслей и поступков), ставшей архетипом русского национального самосознания<sup>1</sup>.

Основу православной морали составляли самоответственность и самоограничение (способность доходить до крайней степени самоумаления, православного кенозиса)<sup>2</sup>. Русский человек всегда воспринимал тяготы жизни как суровое наказание за свое нравственное несовершенство, а совестный суд для него значил намного больше, чем общественные законы. «Люди, – считает А.Н. Перфильев, – никогда не жили в своей повседневной жизни по законам, указам и постановлениям. Они живут по нормам морали, передающимся из поколения в поколение. Приоритет морали над правом, существующий в России исторически, был не признаком её отставания от цивилизации, а подтверждением исторической необходимости, т.к. обратные попытки (подчинить мораль праву) всегда приводили Россию к смуте и бунту»<sup>3</sup>. И сегодня в общественном сознании присутствует приоритет морали над правом.

В петровскую эпоху такие деятели культуры как Ф. Прокопович и А. Кантемир, обличая пороки человека, уже описывают муки совести, терзаю-

---

<sup>3</sup> Лядов В.В. Мораль и право в политико-правовой мысли Древней Руси XI-XII вв. Новые тенденции в образовании и науке: опыт междисциплинарных исследований. – Ростов-на-Дону, 2014. – С.894-897.

<sup>1</sup> См.: Столяров А. Окончательный диагноз // Октябрь. – 2009. – №2.

<sup>2</sup> Егоров Б.Ф. Из истории русской культуры. – URL: [http://textfighter.org/raznoe/Culture/Ermol/ocherki\\_po\\_istorii\\_russkoi\\_kultury\\_xix\\_veka\\_iz\\_istorii\\_russkoi\\_kultury\\_russkoi\\_istorii.php](http://textfighter.org/raznoe/Culture/Ermol/ocherki_po_istorii_russkoi_kultury_xix_veka_iz_istorii_russkoi_kultury_russkoi_istorii.php)

<sup>3</sup> Перфильев А.Н. Этическое государство. – URL: [http://www.lvovich.ru/perfiliev/perfiliev\\_1.shtml](http://www.lvovich.ru/perfiliev/perfiliev_1.shtml)

щие неправедных, а в поучении «Юности честное зеркало или Показание к житейскому обхождению» (1717 г.), где речь идет о нравственном воспитании дворянина, стыд связывается с потерей чести. Этическая проблематика широко представлена в XIX в. в работах западников и славянофилов. А.И. Герцен критиковал европейскую мораль за формализм и лицемерие и рассматривал совесть как естественную потребность человека, способную изменить к лучшему и его самого, и общество. К.С. Аксаков считал, что европейский конституционализм не подходит для русского народа, стремящегося следовать «внутренней правде» и справедливости. Нравственный выбор и совесть русского человека являются важными темами произведений многих русских писателей и поэтов XIX в., которые становятся моралистами русского общества. Особенно глубоко проблемы совести, вины, стыда освещены в произведениях Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого. Н.А. Бердяев писал о русской литературе XIX в. что «вся она в муках и страдании, в боли о мировом спасении, в ней точно совершается искупление какой-то вины»<sup>1</sup>.

В начале XX в. в России преобладал глубокий моральный кризис. В литературе и искусстве утвердилось мировоззрение декаданса, в котором отвергалась общепринятая мораль и выражались чувства утраты идеалов и бессмысленности существования. В философии начинается критика разума. Л. Шестов, признавая мораль союзницей науки, считал необходимым подвергнуть ее разным формам отрицания. «Философы выдумали автономную мораль, – писал он, – имеющую в своем распоряжении чистые идеи, решительно никакого отношения к эмпирическому содержанию жизни не имеющие»<sup>2</sup>. Описывая этот моральный кризис, А.И. Бродский заключал: «Марксисты и декаденты, символисты и позитивисты – все стремились развенчать мораль,

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского // Н.А. Бердяев. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. – М., Харьков, 2004. – С.395.

<sup>2</sup> Шестов Л. Апофеоз беспочвенности: Опыт адогматичного мышления. – Л., 1991.– С.169.

избавить человечество от ненужного моралистического гнета»<sup>3</sup>. Моральный кризис стал одной из причин краха российского государства.

Большевистская власть провозгласила полное подчинение морали политическим целям классовой борьбы. Программное понимание морали В.И. Ленин выразил следующим образом: «Классовая борьба пролетариата и ее методы не могут быть обсуждаемы и осуждаемы с точки зрения какого-либо незыблемого морального мерил, – наоборот, этика пролетариата целиком и полностью определяется интересами его классовой борьбы»<sup>1</sup>. Это означало отрицание моральных абсолютов и оправдание своевольной свободы в области нравственности. Мораль прагматизировалась, подчиняясь общественной пользе, из нее «вырезалось» духовное содержание.

В 20-е годы в советском обществе преобладали вульгаризаторские и нигилистические идеи в отношении морали. Под революционным лозунгом «долой все условности» отрицалось само понятие морали. В работах теоретика созданной новой организации Пролеткульт А.А. Богданова признавалось пять фетишей человечества, в том числе личное «я» и отвлеченная мораль, и предлагалось заменить «я» коллективным «мы», «вы», «они», а мораль – всеобщей организационной наукой. Совесть, раскаяние рассматривалась им как месть, направленная против себя, «как бесплодная растрата психических сил, нужных для работы»<sup>2</sup>.

Аналогичные взгляды высказывал А.К. Гастев, предлагая заменить воспитание тренажем, основанным на биомеханике и биоэнергетике, психотехнике и социальной инженерии. Этический нигилизм связывался с механи-

---

<sup>3</sup> Бродский А.И. Обоснование морали в русской философии XIX-XX веков: Логико-эпистемологические аспекты: автореф. дис. ... д-ра. филос. наук. – URL: <http://cheloveknauka.com/obosnovanie-morali-v-russoy-filosofii-xix-xx-vekov-logiko-epistomologicheskie-aspekty>

<sup>1</sup> Цит. по: Лядов В.В. Мораль и право в советский период. – URL: <http://www.proza.ru/2014/01/10/1220>

<sup>2</sup> Петропавловский Р.В. Вульгаризаторские и нигилистические тенденции в этических идеях 20-х годов и борьба с ними // Марксистская этическая мысль в СССР (20-е – первая половина 30-х годов). – М., 1989. – С.131.

стическими представлениями о человека как машине, которую можно конструировать в духе задач коммунизма. Крупный партийный деятель Н.И. Бухарин утверждал, что при коммунизме не будет личностей, этики, а нормы поведения пролетариата необходимо свести к простым техническим правилам. Другой партийный деятель Е.А. Преображенский писал о «коммунистическом аморализме», отрицающем буржуазную мораль, выражающую в мистической оболочке «голоса совести» интересы буржуазии. Предлагалось понимание морали как социального инстинкта и допускалось вмешательство науки и государства в частную жизнь людей «в целях улучшения расы путем искусственного полового подбора»<sup>1</sup>. Тем самым проблемы морали, в том числе совести, вины и стыда, рассматривалась в границах методологии прагматизма, техницизма и сциентизма.

В 20-30-е годы в общественной мысли России прошел ряд дискуссий по проблемам морали. На IX партийной конференции (1920 г.) большевики впервые заговорили об этике, что было связано с «элементами разложения» в партии. В результате X съезд РКП(б), прошедший в 1921 г., дал указание ЦК провести чистку партии, из нее было исключено около четверти ее состава. В партийной среде началась широкая дискуссия, в которой осуждались такие недопустимые для коммуниста пороки, как корыстолюбие, буржуазный образ жизни в быту, угодничество, отсутствие партийной дисциплины, вера в Бога. Было признано существование пролетарской коммунистической морали, ее тождество с партийной этикой. Атеизм превратился в новую социоцентрическую религию, в которой Бог был заменен вождем, а христианский путь спасения превратился в путь строительства коммунизма.

В философской дискуссии 20-х-30-х гг., преобладала позиция признания всеобщего нравственного закона «в виде социальных инстинктов, идущих из животного мира и принимаемых за живую основу нравственности,

---

<sup>1</sup> Петропавловский Р.В. Вульгаризаторские и нигилистические тенденции в этических идеях 20-х годов и борьба с ними. – С.139.

долга, совести»<sup>2</sup>. В дискуссии по вопросам семьи и морали утверждалось, что семья «ослабляет скрепы коллектива и этим затрудняет строительство коммунизма»<sup>3</sup>. Социологические исследования выявили атмосферу вседозволенности и отсутствия стыда перед общественным мнением, широкую распространенность среди молодежи сексуальных отношений вне брака<sup>4</sup>.

Начиная с 30-х годов, в стране устанавливается культ личности И. Сталина, что привело к поискам классовых врагов и усилению классовости в морали, из которой были изгнаны совесть и стыд, а вина понималась политизированно, как нарушение верности вождю, делу строительства коммунизма. Моральный цинизм партийного руководства сопровождался правовым беззаконием и массовыми репрессиями против «врагов народа». Только с 60-х годов XX в. в России начинают формироваться концепции морали, где обосновывается ее независимость от политики и признается ценность личности и ее право на моральный выбор<sup>1</sup>. Несмотря на классовый подход к морали, в советской России в межличностных отношениях сохранялся дух товарищества, взаимопомощи, совестливости, ответственности, что составляет особенность русского национального характера.

Перестройка в 90-е годы экономики на рыночную основу привела к тому, что рыночные принципы стали проникать и в сферу общественного сознания. Распространяется потребительская мораль, в которой добродетелью является не труд, а потребление; главной задачей рекламы, идеологии и массовой культуры считается «санкционирование и моральное оправдание потребления в глазах людей: необходимость сделать его нравственным, легали-

---

<sup>2</sup> Гудилина Э.Б. Простые нормы нравственности в философской дискуссии 20-30-х годов // Марксистская этическая мысль в СССР (20-е – первая половина 30-х годов). – С.239.

<sup>3</sup> Цит. по: Целикова О.П. А.М. Коллонтай о морали в новом обществе // Марксистская этическая мысль в СССР (20-е – первая половина 30-х годов). – С. 348.

<sup>4</sup> См.: Голод С.И. Вопросы семьи и половой морали в дискуссиях 20-х годов // Марксистская этическая мысль в СССР (20-е – первая половина 30-х годов).

<sup>1</sup> Цит. по: Лядов В.В. Мораль и право в советский период.

зовать право потреблять безгранично и получать от этого удовольствие»<sup>2</sup>. В результате экономический человек вытесняется потребляющим, происходит упадок морали в силу утраты идеи общего блага.

Неудачные экономические реформы 90-х гг. привели к расколу морального сознания. Предприниматели руководствуются либеральными идеями приоритета личного интереса, морального релятивизма и прагматизма; старшие поколения – представлениями патерналистской морали; верующие – христианскими ценностями любви к Богу и ближнему. Расколотым оказалось и моральное сознание интеллигенции. В настоящее время в публичной морали укрепляются ценности патриотизма и национального суверенитета.

Другой особенностью является переход от индивидуальной морали, опирающейся на общезначимые ценности, к институциональной морали, в которой моральное сознание и поведение определяется кодексами корпоративной этики. Корпоративная мораль переносит ответственность с личности на организацию, транслирует ценности в конкретную деятельность, ориентирует не на свободу выбора, а на корпоративные стандарты и нормы, диктует приоритет групповых интересов и, по сути дела, управляет ценностями<sup>1</sup>. Это означает, что происходит сдвиг в системе моральной мотивации. «Сегодня работник, – считают Н. Генявичюте и А. Васильев, – следует не наставлениям начальника или велениям “своей совести”, а подвластен *управляемой этике* той системы профессиональной деятельности (миссии), которую он сам выбрал, приходя на работу (“этика профессиональных ролей”)<sup>2</sup>. Индивид теперь руководствуется в поведении не регулятивом совесть-вина, а регулятивом совесть-стыд перед мнением членов корпорации, в которую он входит.

#### **§ 4. Вина и стыд в культуре повседневности Запада и России**

---

<sup>2</sup> Овруцкий А.В. К вопросу об этике и морали потребительского общества // Облики современной морали. – С.297.

<sup>1</sup> Васильев Н. Управление ценностями – смена парадигм этики // Облики современной морали. – М., 2009. – С.205-207.

<sup>2</sup> Генявичюте Н., Васильев А. Этика организаций – способ формирования действенных ценностей нравственности // Облики современной морали. – М., 2009. – С.208.

К видовым признакам культуры повседневности относятся конкретность, практичность, последовательность действий, типичность (действия по образцам), некритичность, автоматизм, а к ее механизмам – привычность действий, элиминация альтернатив, типизирующая индивидуализация (предписания, рецепты, технологии, традиции, обычаи, санкции)<sup>3</sup>. В качестве критериев культуры повседневности в диссертационном исследовании рассматриваются отношение к детям, старикам, женщинам, инвалидам; труд; быт; характер развлечений; восприятие смерти в коллективной ментальности.

Культура повседневности имеет исторический характер: ее особенности изменяются под воздействием объективных и интересубъективных факторов. Согласно исследованиям, в древнегреческом полисе Спарта неполноценных детей оставляли в апосетас («яма», «колодец»), в ущелье Тангетос, но никогда не умерщвляли насильственно, поскольку это считалось нарушением принятых в обществе моральных норм<sup>1</sup>. В Древнем Риме власть отца над семейством была полной: он обладал «правом жизни и смерти», мог убить, отдать в рабство или лишить наследства любого из членов семейства<sup>2</sup>. Сенека утверждал: «Мы убиваем уродов и топим тех детей, которые рождаются на свет хилыми и обезображенными. Мы поступаем так не из-за гнева и досады, а руководствуясь правилами разума: отделять негодное от здорового»<sup>3</sup>. Разум, отделенный от вины и стыда, оказался безнравственным.

В глубокой древности практиковались убийства стариков, но со временем их положение становится привилегированным, и Древнюю Грецию по праву можно назвать геронтократическим государством. «Геруссия

---

<sup>3</sup> Любутин К.Н., Кондрашов П.Н. Диалектика повседневности: методологический подход. – С.175-181, 188-191.

<sup>1</sup> См.: Кеадас – миф об убийстве младенцев спартанцами. – URL: <http://dromeas.livejournal.com/7964.html>

<sup>2</sup> См.: Винничук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима. – URL: [http://www.sno.pro1.ru/lib/vinnichuk\\_ludi\\_nravy\\_grezii\\_i\\_rima/index.htm](http://www.sno.pro1.ru/lib/vinnichuk_ludi_nravy_grezii_i_rima/index.htm)

<sup>3</sup> Цит. по: Неретина Т.Г. Специальная педагогика и коррекционная психология. – URL: [http://thelib.ru/books/t\\_g\\_neretina/specialnaya\\_pedagogika\\_i\\_korrekcionnaya\\_psihologiya-read.html](http://thelib.ru/books/t_g_neretina/specialnaya_pedagogika_i_korrekcionnaya_psihologiya-read.html)

(Gerussia), – пишет К.А. Меликова, – высший орган правления греков, представляла собой совет старейшин, состоявших из людей шестидесяти лет – возраста, который считался в те времена преклонным»<sup>4</sup>. Геруссия, как и совет старейшин в Спарте, осуществляла контроль за состоянием нравов в обществе, главной ее обязанностью было воспитание молодых граждан полиса. Древнеримский сенат представлял собой совет старейшин, само название которого произошло от слова *senex* («старик»).

Во многих полисах жизнь женщины ограничивалась домом и семьей. Древние греки «заклучили женщину в те границы, которые были установлены для нее самой природой. Идея о существовании двух типов женщин – женщины-матери и женщины-куртизанки – была признана греками еще на заре их цивилизации; исходя из нее они и строили свою жизнь»<sup>1</sup>. Но в Спарте женщины обладали влиянием наравне с мужчинами. Их похвала или порицание имели общественное значение: «Одна мать, узнав, что ее сын спасся от врагов бегством, отправила ему следующее письмо: “О тебе пошла дурная слава, смой ее или умри”», «Один спартанец рассказывал своей матери о славной смерти своего брата: “Не стыдно ли тебе”, сказала она ему, “что ты не составил ему компании в подобном путешествии?”»<sup>2</sup>.

Развлечения древних греков носили общественный характер. «Исократ назвал Афины вечным всенародным праздником... Торжественное веселье народных празднеств, сопровождаемых всякого рода шествиями, “помпой”, рассчитанных на создание зрелища...»<sup>3</sup>. Крупными культурными событиями были олимпийские игры. Древние римляне любили бои гладиаторов, которые велись до смерти одного из сражающихся, и толпа жаждала убийств.

---

<sup>4</sup> Меликова К.А. Геронтократия как феномен античной культуры. – URL: <http://sibac.info/15183>

<sup>1</sup> Лихт Г. Сексуальная жизнь в Древней Греции. – URL: [http://modernlib.ru/books/liht\\_gans/seksualnaya\\_zhizn\\_v\\_drevney\\_grecii/read/](http://modernlib.ru/books/liht_gans/seksualnaya_zhizn_v_drevney_grecii/read/)

<sup>2</sup> Гиро П. Частная и общественная жизнь греков. – URL: <http://ancientrome.ru/publik/article.htm?a=1262396059>

<sup>3</sup> Лившиц М. Мифология древняя и современная // М. Лившиц. Собр. соч.: В 3 т. Т.3.– М.,1988. – С.341, 340.

Это свидетельствует об отсутствии в общественном сознании чувств вины и милосердия.

Хотя соприкосновение со смертью в Древней Греции, как и в других странах Древнего мира, считалось оскверняющим, родственники должны были продемонстрировать всем, что они оказывают умершему должное почитание. Самой тяжелой провинностью был отказ от погребения. Военачальники, которые не хоронили убитых после сражения, осуждались и приговаривались к смерти. Особо опасных преступников присуждали к лишению погребения, чем обрекали их душу на вечную муку<sup>1</sup>.

Жестокие нравы, многочисленные войны раннего средневековья обесценили человеческую жизнь. Но христианская мораль стремилась утвердить в воинах сострадание к поверженному врагу. Если раньше воин оставлял умирающего противника на поле боя или после турнира, то теперь он получал право добить своего противника ударом в сердце. Этот акт получил название «удар милосердия»<sup>2</sup>. Со временем нравы изменились. «На протяжении IX столетия, – пишет Н.А. Колодий, – бравоирование зверством постепенно уступает место так называемой “обоснованной” жестокости: таковая допускается в целях достижения военной победы. Отныне жестокое обращение с врагом требует оправдания»<sup>3</sup>. Обвинение в бесчестности обрекало на отверженность со стороны общественного мнения.

Отношение к детям было далеким от милосердия. Хотя убийство считалось смертным грехом, новорожденных с врожденными дефектами убивали либо выбрасывали, особенно девочек. Некрещеного «ненужного» ребенка можно было оставить прямо в поле или на улице. В семьях городского сословия и крестьян дети использовались как трудовая сила. По европейским законам жена и дети рассматривались как собственность главы семьи. На про-

---

<sup>1</sup> Гиро П. Частная и общественная жизнь греков.

<sup>2</sup> Мединский В.Р. Русь и Европа, жестокость средневековья. – URL: <http://forum.darnet.ru/post4361.html>

<sup>3</sup> Колодий Н.А. Европейско-христианский тип культуры. Средневековье. – URL: <http://ctl.tpu.ru/files/europamiddle.htm>

тяжении средневековья менялось отношение к старикам. Первоначально они рассматривались как обуза: «Их презирали, зачастую отказывались кормить, а то и вывозили в безлюдное пустынное место, обрекая на мучительную голодную смерть»<sup>4</sup>. Но, начиная с эпохи позднего средневековья, проявляется уважительное отношение к ним.

В позднем средневековье в среде рыцарства утвердился культ Прекрасной Дамы, полной добродетелей, скромной, знающей стыд и заботящейся о своей чести. Куртуазная культура сформировала новую форму любви – любовь идеальную, целью которой было не физическое обладание объектом чувств, а духовное стремление к нему, сопровождающееся страданием, виной и духовным совершенствованием. Куртуазная любовь создала идеал отношений, задала нравственные нормы (внешний вид, манеры, речь) и ритуалы, которыми должны были теперь руководствоваться мужчины и женщины<sup>1</sup>.

К телу человека христианская церковь относилась неоднозначно. Римский папа Григорий Великий называл тело «омерзительным одеянием души», Аврелий Августин осуждал плотскую испорченность души, плотские искушения и вожделения, ориентируя человека на аскетическую стратегию жизни. Приверженность человека телесным вожделениям считалась пороком. Вместе с тем телесная красота рассматривалась как знак благородства, внешнее выражение скрывающейся за ней светлой энергии и силы, а образцом красоты считался средневековый святой: «Средневековые святые обладали не только семью духовными дарами... но также и семью телесными дарами - красотой, ловкостью, силой, свободой в движениях, здоровьем, способностью к наслаждению и долголетием»<sup>2</sup>.

Низкий уровень жизни большинства жителей европейских стран заставил людей изгнать стыд из многих сторон повседневной жизни средневеко-

---

<sup>4</sup> Там же.

<sup>1</sup> См.: Николина О.И. Феномен любви в бытии человека: онтологический аспект: автореф. дис. ... д-ра. филос. н. – Омск, 2015. – С.25.

<sup>2</sup> Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. – С.411.

вья. Брезгливость и стыдливость в быту отсутствовали: естественной была еда из общей посуды; на одной постели могли спать мужчины и женщины, взрослые и дети; супруги могли исполнять супружеские обязанности в присутствии посторонних. Санитарная гигиена тела не приветствовалась. Общественные туалеты отсутствовали, улицы не убирались. Средневековые противники бань любили ссылаться на Христа, который напал на фарисеев, упрекая их в том, что те за внешней чистотой скрывают свою безнравственность<sup>1</sup>. Служители церкви требовали закрытия бань. В уставах бенедиктинских монастырей указывалось: «Да будут бани предоставлены в пользование немощным, столь часто, сколь в том будет нужда. Здоровым же телесно и в особенности молодым по возрасту следует мыться как можно реже»<sup>2</sup>.

Войны и эпидемии средневековья вывели на первый план проблему отношения к больным и калекам. В эпоху раннего средневековья их увечья рассматривались как наказания за грехи, пороки или как знак овладения злыми духами. Поэтому калек боялись, сторонились, считали изгоями, старались изолировать от остальных членов общества, исключить из любой социальной формы деятельности<sup>3</sup>. Несмотря на то, что под воздействием христианских ценностей подобных людей было принято называть «детьми милосердного Бога» или «божественными идиотами»<sup>4</sup>, отношение к ним в обществе было отрицательным. Появляются «Города проклятых», куда отправляли неизлечимо больных, бездомных, сирот, и «Корабли дураков», на которых увозили калек в море, обрекая их на мучительную смерть<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Лионидас З. Неведомое Средневековье: Город. Санитарно-гигиенические службы города. – URL: <http://wikitranslators.org/wiki>

<sup>2</sup> Лионидас З. Неведомое Средневековье: Город. Санитарно-гигиенические службы города.

<sup>3</sup> См.: Баглай В.С. Отношение общества к инвалидам: история и современность. – URL: <http://docplayer.ru/332840-Otnoshenie-obshchestva-k-invalidam-istoriya-i-svoremennost-baglay-v-s-yuzhnyy-federalnyy-universitet-filial-v-g-novoshahtinsk-novoshahtinsk-rossiya.html>

<sup>4</sup> Отношение общества к инвалидам в веках. – URL: <http://ru-downsyndrome.livejournal.com/390328.html>

<sup>5</sup> Там же.

В эпоху Возрождения изменилось отношение к телесной стороне жизни человека. Как женщины, так и мужчины благородных сословий, старались роскошью и пышностью одежды подчеркнуть свою духовную (морально-нравственную) красоту, чем вызывали осуждение церкви, продолжавшей безуспешно бороться с роскошью в одежде: «Проповедники обещали отпущение грехов тем, кто на улице позорил женщин, носивших экстравагантный головной убор...»<sup>1</sup>.

Хотя детоубийства стали редким явлением, жестокость по отношению к детям не уменьшилась. Их считали невинными и греховными одновременно, отсюда жестокая система наказаний в семье и школе. Л. Демоз писал об одном немецком школьном учителе, «который подсчитал, что в общей сложности отвесил 911527 ударов палкой, 124000 ударов плетью, 136715 шлепков рукой и 1115800 пощечин»<sup>2</sup>. Давая оценку западной системе воспитания с точки зрения использования в ней механизмов контроля за социальным поведением, Т.Г. Стефаненко пишет: «В течение многих столетий в западной культуре, воспитывая детей, уповали прежде всего на строгую дисциплину и телесные наказания: чувство вины пытались “вдолбить” в сознание в буквальном смысле слова»<sup>3</sup>. Статус пожилого человека в обществе настолько снизился, что эвтаназия и суицид в отношении них, в отличие от эпохи средневековья, начали оправдываться<sup>4</sup>. С другой стороны, общество стало проявлять больше милосердия к инвалидам, появляются приюты при монастырях и больницы для умалишенных<sup>5</sup>.

Усилия церкви в борьбе с блудом не были успешными. В одном из своих трактатов Ф. Петрарка писал: «Нынче прелюбодеяние стало таким общим

---

<sup>1</sup> Делюмо Ж. Цивилизация Возрождения. – Екатеринбург, 2008. – С.338.

<sup>2</sup> Как менялось отношение к детям на протяжении истории. – URL: <http://www.b17.ru/blog/21536/>

<sup>3</sup> Стефаненко Т. Г. Этнопсихология. – URL: <http://bookap.info/sociopsy/stefanenko-etnopsi-hologiya/gl45.shtm>

<sup>4</sup> См.: Смолькин А.А. Исторические формы отношения к старости. – URL: [http://magazines.russ.ru/oz/2005/3/2005\\_3\\_17.html](http://magazines.russ.ru/oz/2005/3/2005_3_17.html)

<sup>5</sup> См.: Фуко М. История безумия в классическую эпоху. – М., 2010.

явлением, что ни закон, ни правосудие уже не имеют право его карать»<sup>6</sup>. В конце XVI в. в протестантских странах связи до брака сурово порицаются: девушка, уличенная в этом грехе, выставлялась на всеобщее осуждение на паперти с соломенной косой или венком<sup>1</sup>. «В одном из Нюрнбергских указов 16 в., – пишет М.И. Козьякова, – прямо говорится, что наказание дается, чтобы “молодые предстали публично перед всеми в том позоре, в котором они сами виноваты”. Цель подобных акций – борьба с гнусным пороком...»<sup>2</sup>. В деревнях иметь незаконных детей считалось делом, не позорящим чести женщины.

Страх перед концом жизни преодолевался при помощи ритуала *artes moriende* («искусство умирать»), к которому тщательно готовились. Умирать в одиночестве считалось неподобающим, свидетельствующим о том, что человек вел несправедливую жизнь. Во время ритуала *artes moriende* человек становился судьей своей прошедшей жизни, сам исповедовался и сам наказывал себя за грехи. Жестокая обыденность включала публичные казни и пытки, избивание политических и религиозных противников и самобичевание (флагелляция). Ситуация изменилась в XVIII-XIX вв.: создаются тюрьмы, и на смену палачу приходят надзиратели, тюремные священники, психиатры и психологи. Приговор выносили теперь не телу, а инстинктам и страстям, влечениям и желаниям. Общество начало судить уже не тело преступника, а его душу<sup>3</sup>.

В Новое время в межличностных отношениях и воспитании происходит поворот к эмоционально-психологической стороне жизни. По отношению к детям теперь использовалось не физическое, а психологическое наси-

---

<sup>6</sup> Козьякова М.И. История. Культура. Повседневность. Западная Европа от Античности до XX в. – URL: <http://cult-cult.ru/m-i-koziyakova-istoriya-kulitura-povsednevnosti/>

<sup>1</sup> См.: Козьякова М.И. История. Культура. Повседневность. Западная Европа от Античности до XX в.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> См.: Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. – М., 1999.

лие. Ребенок рос с постоянным ощущением страха и вины перед взрослыми, лишенным эмпатии и возможности открыто выразить свои чувства; его «главными чертами характера стали депрессивность, подавленность, мучительное терзающее чувство вины и психосоматические заболевания»<sup>4</sup>.

Нормами повседневных отношений становятся приличие и респектабельность. «Все слишком смелое, – пишет М.И. Козьякова, – неординарное, нарушающее эти требования подвергается ostracism, немедленно изгоняется из общества. Соблюдение внешних приличий, “хороший тон” превращаются в важнейший закон частной и общественной жизни»<sup>1</sup>. Появляются многочисленные пособия, регламентирующие правила поведения для мужчин и женщин в семье и обществе.

В XIX в. укрепляется класс буржуазии, ценностями которого становятся деньги, тогда как «дворянско-рыцарские нормы обязывали игнорировать все, связанное с деньгами». Доминирующей чертой выступает бережливость, «умеренность, трезвость и аккуратность образа жизни». Жизнь становится скучной, прозаичной, направленной на накопление богатства. «Человек как бы обрекает себя на прозябание, он поглощен бытовыми мелочами, житейской прозой. Однако именно в “бытовизме”, в приземленности заключается для буржуа немалая этическая и эстетическая ценность: тихие семейные радости в уютном, защищенном от бурь мирке, довольство сытого и мирного покоя»<sup>2</sup>, не знающего вины и раскаяния.

В XX в. демократизация общества, права и свободы, сексуальная революция, феминизация предоставили каждому право самостоятельно выбирать манеру поведения, стиль одежды, образ жизни, формы общения и т.д. Исчезли сдерживающие нравственные нормы в повседневной жизни. Во многих странах Запада разрешены однополые браки, узаконены права сексуальных

---

<sup>4</sup> Как менялось отношение к детям на протяжении истории. – URL:

<http://www.b17.ru/blog/21536/>

<sup>1</sup> Козьякова М.И. История. Культура. Повседневность.

<sup>2</sup> Там же.

меньшинств, сцены насилия свободно транслируются в СМИ, сообщаются в Интернете и т.д. Мерилом поведения в повседневной жизни стал принцип пользы, выгоды, а не моральные критерии.

Картина жизни семьи в средневековой Руси не была столь безрадостной, как это любят изображать сторонники идеи домостроевского варварства. Наравне с церковными правилами взаимоотношения между мужем и женой, родителями и детьми регулировали народные обычаи и традиции, утверждающие взаимоуважение, равноправие в повседневных, житейских и других вопросах<sup>1</sup>. Детская смертность была такой же высокой, как и в Европе. Но русский человек оправдывал ее волей Бога: «Жив, так и не тронь, а умер, так Бог прибрал – святая душенька будет», «Если ребенок родится на живое, то выживет, если на мертвое, так умрет»<sup>2</sup>. Нужда и голод зачастую толкали бедную семью на детоубийство. Широко практиковалось на Руси и «выметывание» плода (аборты). Судя по вопросникам, составленным монахами в XIV-XVIII вв., церковники всякий раз спрашивали женщин на исповеди, не повинны ли они в этом грехе. Признавшихся ждало суровое наказание: «“Аще зарод еще” пять лет епитимьи, “аще образ есть” – семь лет, “аще живое” – пятнадцать лет поста и покаяний»<sup>3</sup>.

Детей старались держать в строгости, воспитывая их личным примером, прививая им правила взаимоуважения, доброты и внимания к другим. Но власть и церковь не запрещали физических наказаний детей. Так, протопоп Сильвестр в «Домострое» предписывал воспитывать детей, прибегая к физическим наказаниям, а при царе Алексее Михайловиче судам запрещалось принимать жалобы детей на плохое обращение с ними родителей. Н.И. Костомаров осуждал нравы средневековой Руси: «Между родителями и

---

<sup>1</sup> См.: «Какы чести принесешь... родителям...». – URL: [http://blogs.privet.ru/community/drevnaya\\_rusj/68054010](http://blogs.privet.ru/community/drevnaya_rusj/68054010)

<sup>2</sup> См.: Потепалов Д. В. Детская беспризорность и безнадзорность в России. – URL: [http://www.iie-uran.ru/doc/N21/134\\_141.pdf](http://www.iie-uran.ru/doc/N21/134_141.pdf)

<sup>3</sup> Пушкирева Н. Материнство в Древней Руси и Московии. – URL: [http://www.booksite.ru/ancient/reader/family\\_05.htm](http://www.booksite.ru/ancient/reader/family_05.htm)

детьми господствовал дух рабства, прикрытый ложной святостью патриархальных отношений... покорность детей была более рабская, чем детская, и власть родителей над ними переходила в слепой деспотизм без нравственной силы»<sup>4</sup>.

Народные традиции и христианские нормы учили почитанию старших, общественное осуждение ждало тех детей, которые не оказывали должного почтения своим родителям: «“Смехом, срамом и бесчестьем роду” называли наши предки тех, кто не уважал родителей, пренебрегал заботой о них»<sup>1</sup>. Позором покрывали свое имя те, кто насмеялся над отцом и матерью в старости или болезни, проявлял к ним непокорность или даже жестокость. На исповеди частыми были вопросы: «Отца ли, мать свою кляла ли еси, ил била, ил лаяла?», «Ли досадила отцу или матери?». За подобные проступки назначалась епитимья на пятнадцать дней<sup>2</sup>.

До принятия христианства отношения между мужчинами и женщинами отличались большой свободой. С принятием христианства сексуальная жизнь стала регулироваться моногамным браком, но были также распространены такие формы брака как полигамия и полиандрия<sup>3</sup>. Существует множество свидетельств того, что женщина в средневековой Руси не была бесправной. Она являлась полновластной хозяйкой дома, на ней лежала ответственность за воспитание детей. Но главная роль в обществе принадлежала мужчинам, что сказывалось и на внутрисемейных отношениях: в семейных вопросах закон всегда был на их стороне. Не преследовалось законом и многоженство, распространенное среди представителей знати. Известно, что у князя Владимира и князя Ярослава Осмомысла было по несколько официальных жен и наложниц. Наказание за многоженство нередко ограничивалось только штрафом, и церкви с трудом приходилось мириться с блудом, существую-

---

<sup>4</sup> Костомаров Н. И. Домашняя жизнь и нравы великорусского народа. – М., 1993. – С. 145.

<sup>1</sup> «Какы чести принесешь... родителям...».

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> См.: Секс в Древней Руси. – URL: [http://blogs.privet.ru/community/drevnaya\\_rusj/59471146](http://blogs.privet.ru/community/drevnaya_rusj/59471146)

щим внутри семьи. «Блудодеяние, – пишет Н.И. Костомаров, – преследовалось строго нравственными понятиями и даже в юридических актах блудники помещались в один разряд с ворами и разбойниками...»<sup>4</sup>. В деревнях девушек, потерявших свою честь, наказывали стыдом: «мазали дегтем ворота, подрезали косу, поднимали подол»<sup>1</sup>.

Русский народ никогда не оставался безучастным к судьбам сирот. Их брали в семьи, они находились в сиротских домах, содержащихся на пожертвования окрестных городов и сел, где их учили основам нравственности, грамоте, трудовым навыкам. Это являлось выражением человеческой заботы и долга перед теми, кто по вине взрослых стал сиротой. Начиная с эпохи Киевской Руси, строятся монастыри, призванные быть прибежищем для больных и инвалидов. При Иване Грозном была предпринята попытка создания системы оказания помощи нуждающимся, а при Петре I было начато строительство госпиталей и особых лечебных домов. В России не наблюдалось жестокости по отношению к калекам и бездомным, к ним относились как к «божьим людям» и старались оказывать помощь<sup>2</sup>. Стремление к благотворительности являлась особенностью русского менталитета.

Большое место в христианских проповедях занимала критика пьянства. В «Поучении Григория философа, епископа Белгородского» говорилось: «Тако бо родомъ хмель, сыгревая и распалая внутреняя, то бо есть убо душа погубляяй пламяни», «Всякъ пьяница погыбаеть, и от Бога отлучаются, и в негасимый вечный огонь посылаемы бывають»<sup>3</sup>. Пьянство считалось одним из распространенных бытовых явлений, грехом, способным повлечь за собой воровство, драки и убийства. «За проступки, – пишет В. Долгов, – им со-

---

<sup>4</sup> Костомаров Н.И. Домашняя жизнь и нравы великорусского народа. – С.143.

<sup>1</sup> Стефаненко Т.Г. Этнопсихология.

<sup>2</sup> См.: Баглай В.С. Отношение общества к инвалидам: история и современность.

<sup>3</sup> Цит. по: Долгов В. Быт и нравы Древней Руси. Миры повседневности XI-XIII вв. – URL: <http://lib.rin.ru/doc/i/232952p.html>

вершенные, назначается половинная епитимья, но и за нечаянное убийство нетрезвого человека вменяется лишь “полдушегубства”»<sup>4</sup>.

Гигиеническая культура в России была на более высоком уровне, чем в Европе. Представители всех слоев русского общества традиционно ходили в баню и содержали свои жилища и одежду в чистоте и порядке. При Петре I европейские нормы поведения, одежда и внешний вид стали внедряться в русский быт. В сборнике наставлений «Юности честное зеркало или Показание к житейскому обхождению» было написано: «Не надлежит... плевать», «рыгать, кашлять и подобные такие грубые действия в лице другого не чини», «сия есть немалая гнусность, когда кто сморкает, якобы в трубу трубит»<sup>1</sup>. В XVIII в. складывается канон приличного или неприличного поведения человека в обществе в зависимости от его принадлежности к сословию.

В повседневном мышлении людей средневековой Руси ценность знаний была невелика: человека, обладающего большими познаниями, могли обвинить в связи с дьяволом. Если представители знати нуждались в совете образованного человека, они обращались к представителям духовенства. В монастырях писались летописи, изборники, формулировались идеологические системы. В XVII-XVIII вв. возросло число образованных людей, но демонстрация широких знаний, как и раньше, считалась неприличной.

Русский народ всегда славился хлебосольством, что отмечали все, кто приезжал в Россию. В городах и деревнях существовал обычай приглашать к себе в дом проезжего и угощать его. Обычай требовал любого встречать как дорогого гостя, подавать на стол все что есть. Позором покрывался дом, в котором отказался остановиться путник. Потребовать от такого гостя что-либо взамен (плата) считалось большим грехом. Посты строго соблюдались представителями всех сословий. Нарушавшие пост «почитались католиками, по-

---

<sup>4</sup> Там же.

<sup>1</sup> Цит. по: Шарикова Е.В. Россия и Запад: взаимодействие культур повседневности. – URL: [http://www.culturolog.ru/index.php?id=638&Itemid=6&option=com\\_content&task=view](http://www.culturolog.ru/index.php?id=638&Itemid=6&option=com_content&task=view)

гаными и бусурманами», их не принимали в обществе, подвергали епитимье, налагали на них покаяние, окружали всеобщим презрением<sup>2</sup>.

До принятия на Руси христианства похоронные обряды сопровождались жертвоприношением слуг, а также одной из жен или наложниц. Обряд похорон завершался стравой – пиrom и тризной – воинскими состязаниями, призванными символизировать победу жизни над смертью. Даже после принятия христианства в народе сохранились такие формы похорон, как «веселые похороны», на которых разрешалось пить, шутить, плясать и т.д. Но под влиянием христианства смерть приобрела статус трагического события, способного проявить положительные качества души: человек должен был найти в себе силы покаяться во всех своих грехах перед Богом и собой. Это было связано с верой в то, что человека после смерти ждет суд за те поступки, за которыми его застанет смертный час: «В коем бо деле вдосить ты смерть, в том же осужден будеши, ли в посте, ли в бдении, ли в ленности»<sup>1</sup>.

Русское общество, несмотря на социокультурные изменения XVIII в., продолжало сохранять патриархальность и не торопилось расставаться со своими устоями, гарантирующими стабильность общества. Но в начале XIX в., после победы России в Отечественной войне 1812 г., среди дворянской элиты возникают вольнодумные настроения, которые проникают в дворянскую культуру. Складывается так называемый комплекс дворянско-интеллигентской совести, которой Н. Михайловский дал формулу «грешить и каяться». Дворянские усадьбы в провинции становятся центрами общения дворянской и крестьянской культур. Дворяне перенимают у крестьян опыт хозяйствования на земле и оказывают покровительство крестьянским общинам, создают крепостные театры и народные хоровые коллективы, совместно с крестьянами отмечают церковные праздники.

---

<sup>2</sup> Терещенко А. Быт русского народа. – URL: [http://az.lib.ru/t/tereshenko\\_a\\_w/text\\_0020.shtml](http://az.lib.ru/t/tereshenko_a_w/text_0020.shtml)

<sup>1</sup> Костомаров Н.И. Домашняя жизнь и нравы великорусского народа. – С.231.

Антагонизм между культурами возникает лишь в конце XIX-начале XX вв., в период бунтов и революций, когда начинаются массовые погромы дворянских усадеб, устраиваемые целыми деревнями: «Строения сожжены, имущество разграблено. Все сельские дороги усеяны обломками награбленного добра и хлебными зернами»; «Необузданность толпы превосходила все до сих пор виденное и слышанное... Опьяненные вином, озверевшие крестьяне плясали под звуки гармоник на награбленном добре...»<sup>1</sup>.

После установления советской власти начинает создаваться советский быт, который был призван формировать облик нового, советского человека. В ходе интенсивной индустриализации 30-х гг. и урбанизации многим семьям пришлось покинуть сельскую местность. В городах возникает новая культура бараков. «Барак, – пишет Дунаев, – разделён коридором и перегородками, которые сделаны не до потолка. Семейный разговор слышен по всему бараку... В каждой комнатухе полати. В середине барака и в торце – по очагу. На них готовили пищу. Стирка белья проходила в комнатах, в которых невозможная теснота... Из-за недостатка дров в жилищах часто стоял холод. Водоснабжения не было. Для освещения бараков... электричество отсутствовало. Пользовались лампами, свечами... Санитария не соблюдалась. Выгребные ямы (шамбо), помойки, от которых летом распространялось зловонье, сильно влияли на нравственное бытие»<sup>2</sup>. Неблагоустроенное жильё строилось по всей стране, и люди жили в бараках на протяжении многих лет.

Попытки восстановить хотя бы частично дореволюционный быт строго порицались. Пошлыми и мещанскими считались открытки на стенах, безделушки на полках, абажуры, комоды и т.д. Из повседневной жизни были исключены танцы, изящные манеры, красивая одежда, украшения, ухаживание, элементарная вежливость. Проявления мещанства клеймились коммунисти-

---

<sup>1</sup> Сухова О.А. Революционный терроризм в России конца XIX – начала XX века: историография, методология, факты. – URL:

[http://dep\\_irkimpi.pnzgu.ru/files/dep\\_irkimpi.pnzgu.ru/136\\_173.pdf](http://dep_irkimpi.pnzgu.ru/files/dep_irkimpi.pnzgu.ru/136_173.pdf)

<sup>2</sup> Дунаев Ю. Быт 30-х годов... – URL: <http://gusev-a-v.livejournal.com/10889.html>

ческой идеологией, сатирически высмеивались в литературе и искусстве, объявлялись пережитками прошлого. Только к 30-м гг. борьба с мещанством сошла на нет<sup>3</sup>. В обществе сформировалось представление о том, что частная жизнь и личные интересы отвлекают советского человека от строительства коммунизма. Целью существования советского человека провозглашалась полезность государству и коллективу. «Частные интересы, – пишет И. Глушенко, – которые невозможно было искоренить, осуждались. Их надо было стыдиться. Скрывать, как нечто неприличное»<sup>1</sup>.

На общественных собраниях и товарищеских судах клеймили за индивидуализм и мещанство. Только начиная с 60-х годов, некоторые (их называли стилистами) могли себе позволить яркий индивидуальный стиль в одежде и образе жизни. Власть и общественность преследовала подобные демонстрации индивидуальности. Литературный критик А. Синявский пишет: «Самый страшный человеческий грех, с точки зрения “нового человека”, состоит в личном эгоизме или индивидуализме, в стремлении людей жить для себя»<sup>2</sup>.

Несмотря на пропаганду, в 70-80-е годы повседневная жизнь становится все более значимой для советского человека: «Вместо гордого отказа от “свинцовых мерзостей” быта налицо была чрезмерная погруженность в повседневность»<sup>3</sup>. Предметом гордости становятся дефицитные продукты, мебель, одежда и т.д. Если раньше подобный вещизм клеймился как постыдное для советского человека поведение, то теперь он стал нормой жизни.

Пьяниц в советском обществе клеймили не меньше, чем мещан и стилист. На предприятиях и учреждениях существовали доски позора: «Эти обличающие доски были повсюду... “Позор пьянице и дебоширу такому” – фото, имя, фамилия. Позор такому-то... Их принято было высмеивать в газетах, в

---

<sup>3</sup> Воробьева М.В. Советский быт: клише идеологии и реальность. – URL: <http://yandex.ru/clck/jsredir?from=yandex.ru>

<sup>1</sup> Глушенко И. О том, как идеология разбилась о быт. – URL: <http://www.znaniye-sila.ru/shop/demos/2011/2011/docs/2011-01-%EE%20F2%EE%EC%20EA%E0%EA%20>

<sup>2</sup> Цит. по: Глушенко И. О том, как идеология разбилась о быт.

<sup>3</sup> Воробьева М.В. Советский быт: клише идеологии и реальность.

кинофильмах, в рубриках карикатуры...»<sup>4</sup>. Были популярны общественные суды, после которых можно было легко стать изгоем в коллективе.

Установление после распада СССР в России капиталистического общества с рыночной экономикой массового потребления привело к широкому распространению явлений вещизма, неумеренного потребления. Идейный менталитет, сформировавшийся за годы советской власти, подвергся девальвации. Ценностями стали деньги, внешнее материальное благополучие, бытовой комфорт, развлечения, предлагаемые массовой культурой. Переняв европейский образ жизни, россияне утратили многие традиции и духовные ценности, которые культивировались веками, и только в последнее время происходит возврат к ним.

*Выводы:*

1. Западная культура вины характеризуется наличием ценностных абсолютов и личной ответственности за свои поступки, связью вины и греха, принципом индивидуализма. Российская культура совмещает в ментальности и поведении людей вину и стыд. На протяжении многих веков это была коллективистская культура, в которой были взаимосвязаны стыд перед общиной или коллективом и вина перед Богом (в советское время перед властью). Культуры Запада и России различаются по ценностям вины и стыда и их доминированию в качестве регулятивов социального поведения. На Западе предпочитают правовую оценку вины, а в России – нравственную. На Западе стыд используется как механизм конформистского поведения, а в России как механизм нравственной идентичности с группой.

2. В западной философии вина и стыд чаще психологизируются, рассматриваются в аспекте проблемы сущности и существования человека, а в русской философии – онтологизируются, понимаются как формы нравственного отношения к другим и к Богу.

---

<sup>4</sup> Советский менталитет, почему так? – URL: <http://20th.su/2009/09/08/sovetskij-mentalitet-pochemu-tak/>

3. Западная мораль вины связана с существованием христианства, и упадок веры, начавшийся с периода Возрождения и Просвещения, привел к расшатыванию морали личной вины. В России мораль вины поддерживалась православием, в советский период социоцентрической религией веры в коммунизм и вождя, а мораль стыда – общинным укладом жизни, в советский период – коллективистской организацией общества. Мораль вины Запада является индивидуалистической, а России – коллективистской.

4. Культура повседневности Запада эволюционировала в направлении денационализации, отказа от традиционных христианских ценностей совести и вины, на смену которым пришли ценности толерантности и мультикультурализма. В культуре повседневности России до сегодняшнего дня сохранились традиционные ценности: связь вины и греха, приоритет морали над правом, патернализм сознания, милосердие к нуждающимся.

## Глава 2. ВИНА И СТЫД В БУДДИЙСКО-КОНФУЦИАНСКИХ КУЛЬТУРАХ ВОСТОКА

Лексемы «вина» и «стыд» присутствуют в языковой картине мира восточных культур. В китайском языке лексема «вина» обозначается словами *guosuo* («ошибка») и *guoshi* («промах»), которые употребляются в таких выражениях как «моя вина», «осознать свою вину»; лексема «стыд» – словами *xiukui* («позор») и *haixiu* («смущение»), которая используется в выражениях «краснеть от стыда», «сгорать от стыда»<sup>1</sup>. В японском языке лексема «вина» обозначается словом «цуми» («проступок», «преступление») и понимается как то, что требует наказания; лексема «стыд» – словом «хадзи» в сочетаниях «хадзи-о каку» («опозориться»), «хадзи-о сиру» («иметь чувство чести»)². Вина в китайском и японском языках связывается с самонаказанием из-за проступка или преступления, а стыд – с внешне выраженными негативными эмоциональными переживаниями, связанными с осуждением окружающих.

К. Юнг отмечал такие особенности восточной культуры как отсутствие конфликта между религией и наукой, интроверсию как стиль Востока, его коллективный склад, приоритет духовных ценностей, власть «внутреннего человека» (душа) над «внешним человеком» (тело)³. Н. Бердяев выделял среди особенностей восточной культуры как выражения азиатской души ее преклонение перед Европой, отсутствие романтизма и мечтательности, созерцательность, отрицание самоценности идей, религиозно-нравственную настро-

<sup>1</sup> Баранова З.И., Котов А.В. Русско-китайский словарь. – М., 1990. – С.42-43, 476.

<sup>2</sup> Японско-русский словарь / Под ред. Фельдмана Н.И. – М., 1951. – С.786-787, 778-779.

<sup>3</sup> См.: Юнг, К.Г. О психологии восточных религий и философий. – М., 1994. – URL: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Psihol/Yung/09](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Yung/09)

енность, коллективизм и конформизм. Вместе с тем он высоко оценивал древнюю культуру Востока, «представляющего самобытный духовный тип», и считал, что «на Востоке – колыбель всех великих религий и культур»<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Бердяев Н. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. – М., 1990. – С.58.

## **§1. Вина и стыд в китайской и японской философии**

Традиции и национальная культура являются духовным богатством любого народа, а в восточных культурах, таких как китайская и японская, они выступают основой их государственного строя, экономики, образа жизни и мировоззрения. Благодаря этому они являются духовными ориентирами развития стран Востока. «Традиционализм китайского общества, – считает И.Р. Цыденова, – является важным фактором исторического самосохранения и основой современного устойчивого развития страны, а также может быть примером в деле формирования собственных стратегий развития для многих государств мира»<sup>1</sup>.

В конце XIX – начале XX вв., когда началось активное заимствование элементов западной культуры на Востоке, культуры Китая и Японии не только столкнулись с проблемой культурного самоопределения, но и пережили кризис культурной идентичности, связанный с тем, что Запад стал осуществлять культурную экспансию. Кризис привел к стремлению Востока восстановить и сохранить свое культурное своеобразие. В настоящее время Китай переживает национальное возрождение, а Япония, на основе заимствованных ею элементов европейской культуры, создает новые национальные культурные образцы.

Современные исследователи китайской культуры (В.М. Алексеев, Л.С. Васильев, В.В. Малявин, Л.С. Переломов и др.), как и их предшественники, отмечают такие ее особенные черты, как традиционализм, ритуальность, культ императорской династии (сейчас – культ главы государства) и подчинение личных интересов государственным. Иерархичность общества диктовала правила поведения представителям каждого сословия, но личные нравственные качества, образованность давали право занимать самые высокие посты в государственной структуре, переходя из одного сословия в дру-

---

<sup>1</sup> Цыденова И.Р. Философские основания этики устойчивого развития Китая: автореф. дис. ... канд. филос. н. – Улан-Удэ, 2004. – URL: <http://www.lib.uu.ru.net/diss/cont/91559.html>

гое. Изречения мудрецов были и остались незыблемыми нормами, по которым до сих пор живет китайское общество: «Канон, слово мудрецов, а не миф, лежит в основе китайского традиционного мышления»<sup>1</sup>.

Наиболее развитой философско-этической системой в Китае является конфуцианство, для которого характерно стремление к созданию целостного антропоцентричного мировоззрения. Главной темой философии конфуцианства выступают человек как член общества и само общество, призванное посредством своих граждан реализовать социальный порядок и согласие. «Не будучи религией в полном смысле этого слова, – подчеркивает Л.С. Васильев, – конфуцианство стало большим нежели, чем просто религия. Конфуцианство – это также и политика, и административная система, и верховный регулятор экономических и социальных процессов, – словом, основа всего китайского образа жизни, принцип организации китайского общества, квинтэссенция китайской цивилизации»<sup>2</sup>. И, добавим, – особая философия. Согласно Г. Роземонту<sup>3</sup>, китайским мыслителям, в отличие от западных философов, удалось разработать «моральную теорию человеческих действий», которая была призвана систематизировать существующие религиозные ритуалы, обряды и обычаи в качестве необходимого и достаточного регулятора жизни в обществе. Особенности китайской философии определила ее тесная связь не только с религией, но и с литературной мыслью: большинство философских произведений нашли воплощение в литературной форме (афоризм, диалог, метафора, символ, сравнение).

Как отмечалось не раз исследователями, в древнем и средневековом Китае природа человека считалась социальной. Личность являлась тем, чем она представлялась в глазах окружающих, социальные связи были составной

---

<sup>1</sup> Бычкова Т.А. Культура традиционных обществ Китая и Японии. – URL: <http://window.edu.ru/resource/687/46687/files/tsu028.pdf>

<sup>2</sup> Васильев Л.С. История религий Востока (религиозно-культурные традиции и общество). – URL: <http://pstgu.ru/download/1290603741.vasiliev.pdf>

<sup>3</sup> См.: Гусейнов А.А. Китайская философия как суперэтика. – URL: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/Gusein/\\_01.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Gusein/_01.php)

и важнейшей частью ее жизни. Было принято делить людей на две большие категории: цзюнь цзы – «благородный человек» и сяо жень – «низкий человек», человек толпы. Это разделение основывалось не столько на социальных различиях, сколько на нравственных: «Цзюнь цзы предъявляет требование к себе, низкий человек – к другим...»<sup>1</sup>. Сяо жень считались людьми, неспособными к обучению, не имеющими добродетелей.

Благородным и образованным человеком, по мнению древнекитайских мыслителей, мог стать каждый: «Чтобы стать цзюнь цзы, надо было посвятить свою жизнь тому, чтобы встать на Путь (Дао) и самосовершенствоваться в течение всей жизни»<sup>2</sup>. Для этого человеку необходимо было обладать жэнь и вэнь, важнейшими качествами человеческой личности<sup>3</sup>. Под жэнь понималось человеколюбие, под вэнь – духовная культура, то, что приобретает человек в процессе обучения. Цзюнь цзы должен был быть честным и искренним и перед людьми, и перед совестью, обладать необходимыми знаниями.

Основатель конфуцианства Кун-цзы (Конфуций) первым в своем трактате «Луной» («Суждения и беседы») создал образ идеального гражданина и правителя, совершенного человека (цзюнь цзы). По мысли Кун-цзы, он должен был обладать такими двумя достоинствами как человеколюбие и чувство долга. Человеколюбие включало многие психологические и духовные качества: скромность, справедливость, сдержанность, достоинство, бескорыстие, любовь к людям, переживание стыда и т.д. Оно становилось почти недостижимым идеалом, к которому необходимо было стремиться. Жизнь и деятельность Кун-цзы сама выступала примером его поучений. «Философия требовала, – пишет Фэн Юлань, – чтобы мыслитель жил ею; он сам являлся

---

<sup>1</sup> Бычкова Т.А. Культура традиционных обществ Китая и Японии.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> См.: Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. – М., 1981.

средством ее выражения. Жизнь в соответствии с философскими убеждениями являлась неотъемлемой частью философии»<sup>1</sup>.

Кун-цзы полагал, что способность человека правильно оценивать результаты своих поступков свидетельствует о нем как полноправном члене общества. Главным судьей человеческих поступков он считал не закон, а суд совести, способность переживать вину и стыд, рассмотрению которых он посвятил многие высказывания. Кун-цзы был уверен, что чувство стыда не дается человеку от природы: «Я не встречал того, кто может осудить себя в душе, когда видит, что ошибся»<sup>2</sup>. Оно культивируется в нем в процессе воспитания и обучения. Но следуя традиционному для ранних форм религии отождествлению греха с физической скверной, мыслитель утверждал, что от нее можно очиститься, если вступить в бой с дурным в себе.

Взгляды философа основывались на этических категориях и ценностях традиционного китайского общества, заложенных в глубокой древности. Но, несмотря на пиетет перед традицией, Кун-цзы утвердил культ воспитания и образования. Фэн Юлань обратил внимание на оценку А.С. Переломовым идеала гражданина китайского общества, созданного Кун-цзы: «Большое значение придавал он (Кун-цзы. – Ю.Д.) проблеме воспитания нового человека – человека, способного жить в сооружаемой им модели общества и государства...»<sup>3</sup>. Философом неоднократно подчеркивался приоритет «знаний, приобретенных благодаря учению», над знаниями, данными «от рождения». Стремление к учению Кун-цзы считал одним из главных достоинств человека. Характеризуя некоего Куна Просвещенного, он писал: «Учитель ответил: – Он был сметлив, любил учиться и не стыдился обращаться за советом к низшим, поэтому его называли “Просвещенным”»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Фэн Юлань. Краткая история китайской философии. – URL: <http://religa.narod.ru>

<sup>2</sup> Конфуций. Луньей // Уроки мудрости. – М., Харьков, 2002. – С.37.

<sup>3</sup> Фэн Юлань. Конфуцианство, неоконфуцианство и «новое неоконфуцианство» // История современной зарубежной философии: компаративистский подход. – СПб., 1997. – 118.

<sup>4</sup> Конфуций. Луньей. – С.37.

Философ считал, что помогая людям, человек не должен ждать благодарности. Главной наградой для него будет осознание правоты своих действий, чистая совесть и добрая слава: «Больше слушая, исключая все неясное, осторожно говори об остальном – реже будешь обвинен... Если редко обвиняют за слова и редко каешься в своих поступках, в этом и отыщешь жалованье»<sup>1</sup>. Человек способен переживать чувство стыда из-за того, что недолжным образом выполняет свои обязанности, не следует установленным в обществе правилам ритуала, без которого, по Конфуцию, невозможны нравственные поступки: «Если в искренности близок справедливости, обещанное сможет выполнить. Если чтит согласно ритуалу, то избежит стыда и срама»<sup>2</sup>. Неискренность и лицемерие Кун-цзы считал предательством по отношению к собственной природе, способным вызвать стыд. Чувство стыда должен был испытывать человек не из-за того, что не смог приобрести богатств и известности, а из-за того, что не смог реализоваться как личность. «Это не Ю ли, – писал Кун-цзы, – кто не стыдится стоять рядом с одетыми в меха лисицы и енота, когда на нем накинут изношенный халат...»<sup>3</sup>.

По мнению мыслителя, основой жизни совершенного человека должно стать добродетельное отношение к людям, в результате чего возможно создать нравственное общество. Наибольшие требования Кун-цзы предъявлял правителю, способному более других своими нравственными качествами содействовать установлению воли Неба на земле, для которого человеколюбие превращается в умение разбираться в людях, отличать достойных от недостойных и управлять ими, подавая хороший пример. В своих действиях он должен опираться не столько на закон, сколько на совесть граждан: «Если править с помощью закона, улаживать, наказывая, то народ остережется, но не будет знать стыда. Если править на основе добродетели, улаживать

---

<sup>1</sup> Конфуций. Луньюй. – С.23.

<sup>2</sup> Там же. – С.19.

<sup>3</sup> Там же. – С.62.

по ритуалу, народ не только устыдится, но и выразит покорность»<sup>1</sup>. Как полагал мыслитель, закон, в отличие от совести, мог заставить человека только слепо подчиняться принятым в обществе нормам, но не научить его осознавать всю глубину последствий своих проступков. Виновным в том, что законы не соблюдаются, а народ не знает стыда, Кун-цзы полагал правителя.

Мэн-цзы, последователь философской этики Кун-цзы, дополнил и развил его взгляды. Если сам Учитель не говорил прямо о качестве человеческой природы, то Мэн-цзы утверждал, что человек добр от природы. Воздействовать на людей возможно только при помощи добродетели, взывая к их совести. Этот метод мыслитель назвал «путем добродетельного правителя» (ван дао). «Подчинение людей силой, – писал Мэн-цзы, – не приводит к подчинению сердец, ...подчинение людей добродетелью вызывает радость в сердцах, и люди изъявляют настоящую покорность»<sup>2</sup>. Своим утверждением врожденности положительных качеств философ подвел «метафизический базис (для) доктрины о доброте человеческой природы»<sup>3</sup>.

Мыслитель положил в основу своей философско-этической системы такие понятия как синь («сердце-разум») и син («природная сущность») и, объединив их в одно, создал синь-син («учение о человеческой природе»)<sup>4</sup>. Как гражданин и член общества человек должен был проявлять такие добродетели как добросердечие, чувство справедливости, пристойное поведение, стремление к пополнению своих знаний. В основу этих необходимых для совершенного человека качеств Мэн-цзы положил такие чувства, как сострадание, стыд, уступчивость: «Чувство сострадания – начало человеколюбия, чувство стыда и негодования – начало долга, чувство уступчивости – начало правил поведения, чувство правды и неправды – начало знаний»<sup>5</sup>. Стремле-

---

<sup>1</sup> Конфуций. Луньюй. – С.20-21.

<sup>2</sup> Цит. по: История китайской философии. – М., 1989. – С.92.

<sup>3</sup> Фэн Юлань. Конфуцианство, неоконфуцианство и «новое неоконфуцианство». – С.119.

<sup>4</sup> См.: Льюнг Т. Конфуцианство. – URL: [http://www.docme.ru/doc/355246/tomas-l.\\_yung.-konfucianstvo](http://www.docme.ru/doc/355246/tomas-l._yung.-konfucianstvo)

<sup>5</sup> Цит. по: История китайской философии. – С.94.

ние человека к добру Мэн-цзы считал настолько естественным, что сравнивал его с процессами, происходящими в природе: «Стремление природы человека к добру подобно стремлению воды течь вниз. Среди людей нет таких, которые бы не стремились к добру, так же как нет такой воды, которая не стремилась бы течь вниз»<sup>1</sup>. Философ причислял стыд к числу чувств, заложенных в каждом, которые под воздействием образования становятся выше-названными добродетелями.

Согласно Мэн-цзы зло есть приобретенное качество, вследствие чего его учение можно назвать учением о благоприобретенной морали: различие между добром и злом постигается в процессе воспитания. Позднее Ван Чун в своем трактате «Лунь хэн» писал: «Мэн-цзы, написавший раздел о доброй природе человека, считает, что природа всех людей добра, а если она становится недоброй, значит, ее привели в расстройство (внешние) предметы»<sup>2</sup>. Мэн-цзы оправдывал дурные поступки, утверждая, что нельзя обвинять человека в них, так как в этом виновато его окружение, общество. Всю вину он возлагал на приобретенные качества, и сам этот процесс характеризовал как «помрачение от вещей», «расслабление сердца», утрату природных склонностей: «Если природа человека повинуется естественным проявлениям чувств, то она может быть доброй. Если человек делает недоброе, то в этом нет вины его природных качеств. У всех людей есть чувство сострадания, есть чувство стыда и негодования, есть чувство уважения и почитания, есть чувство правды и неправды»<sup>3</sup>.

Другим ярким последователем учения Кун-цзы был Сюнь-цзы, идеи которого принято рассматривать в качестве своеобразной антитезы взглядам Мэн-цзы. Он прославился своим утверждением, что природа человека зла, а добропорядочным гражданином тот становится только вследствие окультуривания, что является результатом человеческих усилий. Философию Сюнь-

---

<sup>1</sup> Мыслители древнего и средневекового Китая. – М., 2005. – С.141.

<sup>2</sup> Цит. по: История китайской философии. – С.95.

<sup>3</sup> Мыслители древнего и средневекового Китая. – С.141-142.

цзы можно назвать философией культуры. «У Неба – сезоны, – писал он, – у Земли – богатства, у человека – культура. Это подразумевается, [когда говорится, что человек] един [с Небом и Землей]»<sup>1</sup>. Каждый должен стать полноправным гражданином и культурным человеком, должен научиться жить с другими, самостоятельно принимать решения и нести за них ответственность, а это невозможно без взаимопонимания, умения идти на компромисс. Все это возможно только посредством действия такого качества, как совесть, переживание чувства стыда.

Один из представителей неоконфуцианства конца XV- начала XVI вв. Ван Янмин считал нравственную природу человека двойственной, склонной и к добру, и к злу: делая между ними выбор, человек познает себя. С одной стороны, человек, содержащий в себе принцип ли («упорядоченность»), способен совершать высокоморальные поступки, следовать требованиям своей совести. С другой, имея в себе принцип ци («жизненная энергия»), склонен действовать иррационально, вопреки моральным принципам. Он относил принцип ли к духовной природе человека, принцип ци – к эмоциональной, аффективной. Ван Янмин утверждал необходимость сосредоточенности человека на его внутренней сущностной природе. Поскольку суть человека воплощена в его сердце, оно не может быть источником зла. Поэтому исправлять надо не сердце, а стремления и мысли. Такую концентрацию внимания на внутреннем мире человека можно считать результатом влияния буддизма. Концепция Ван Янмина о природе человека лишена односторонностей, присущих прежним концепциям.

Эпоха современного конфуцианства началась на рубеже XIX-XX вв. Представители «нового неоконфуцианства» первыми в своих работах стали обсуждать тему культурно-религиозной толерантности, взаимодействия культуры Востока и Запада. На этой основе впоследствии сформировалась проблема глобализации конфуцианских ценностей, их синтеза с ценностями

---

<sup>1</sup> Фэн Юлань. Краткая история китайской философии.

западноевропейской философии. Как отмечает А.В. Ломанов, главным вопросом китайской философии, был вопрос «оптимального сочетания консервативного унаследования духовно-философской традиции и ее обновления с использованием достижений западных теорий»<sup>1</sup>.

Создателем нового неоконфуцианства стал Фэн Юлань (1895-1990), который стремился придать традиционному конфуцианству современные черты. Целью философии он полагал возвышение возможностей человеческого разума как основы самосовершенствования и создал концептуальный аппарат, параллели которого присутствуют в западной философии. Философ считал, что человек имеет несколько уровней существования: природный, утилитарный, моральный и универсальный. Разум помогает человеку пройти через эти уровни и достичь совершенства. Если на природном уровне (цзы жань) человек удовлетворяет свои естественные потребности и еще не способен осмыслить своего поведения, т.е. действует на уровне инстинктов, то на утилитарном (гунн ли) он уже руководствуется эгоистическими стремлениями или личной выгодой. На моральном уровне (дао дэ) человек начинает осознавать себя членом общества, направляемым общественным долгом. На самом высоком универсальном уровне (тянь ди – «Небо и Земля») он переходит к осмыслению высших, философских ценностей и становится единым с миром. Важнейшим условием достижения универсального уровня является соединение внутреннего, духовного совершенства и социальной роли (нэй шэн вай ван – «внутренней совершенной мудрости и внешней царственности»). Если два первых уровня, природный и утилитарный, даны природой и не подвержены изменениям и влиянию извне, то два вторых – моральный и универсальный – создаются усилиями разума: один указывает на нравственные идеалы служения обществу, другой воплощает буддийские принципы, призывает человека к единению со всем миром.

---

<sup>1</sup> Цит. по: Терехова Н.В. Понятия конфуцианской традиции в бостонской школе современного нео-конфуцианства. – URL:

[http://md.islu.ru/sites/md.islu.ru/files/rar/statya\\_terehovoy\\_n.v.pdf](http://md.islu.ru/sites/md.islu.ru/files/rar/statya_terehovoy_n.v.pdf)

Другой представитель нового неоконфуцианства Ду Вэймин усматривал ценность конфуцианства в рассмотрении проблемы социализации и морального саморазвития человека. Соглашаясь с Мэн-цзы по поводу доброй природы человека, философ считает, что она является основой гуманности, совершенствования не только самого человека, но и всего общества. Следуя Ван Янмину, он пишет о соотношении сознания и социально-этических обязанностей, о том, что нравственная работа над собой требует от человека «строгой само-критики, само-контроля» в виде стыда и вины. Моу Цзунсань считал, что «моральная субстанция» лежит в основании не только нравственных поступков человека, но и всего мира, субъективное и объективное соответствуют друг другу. Он был уверен, что моральная метафизика конфуцианства, если и не превосходит учения западной философии, то во многом совпадает с ними: «Тезис Ван Янмина о “благomyслии” разума рассматривается Цзунсанем как аналог кантовского тезиса о наличии у человека свободной и автономной “доброй воли”, тождественной всеобщему моральному закону»<sup>1</sup>. Стремление к добру, а, значит, способность к самоконтролю и самоосуждению, является основой «природы-сердца-разума». Цзунсань считает, что моральные поступки являются выражением подлинной экзистенции человека.

Представители нового неоконфуцианства иначе, чем западная философия, относились к проблеме греха. Они считали, что западное отношение к греху не способствует избавлению человека от переживания греховности (в истоках – первородного греха). Природа человека в китайской традиции включала в себя два уровня: врожденные качества и способность к самосовершенствованию в ходе воспитания и социализации. Признавая приоритет долга, справедливости, духовности и образованности, они утверждали, что человек должен реализовать себя как нравственная личность и гражданин:

---

<sup>1</sup> Торчинов Е.А. Хайдеггер и традиционалистская мысль Китая XX века. – URL: [http://md.islu.ru/sites/md.islu.ru/files/rar/statya\\_terehovoy\\_n.v.pdf](http://md.islu.ru/sites/md.islu.ru/files/rar/statya_terehovoy_n.v.pdf)

«Человек должен стремиться быть нравственным, а не безгрешным; поклоняясь предкам, чтить их память и не разрывать связь времен и поколений»<sup>1</sup>. Понятия, эквивалентного греху в западной культуре, в конфуцианстве не было.

Японская культура формировалась под сильнейшим влиянием культуры Китая: «Китай как страна-доминант создал целый очаг культуры в регионе Дальнего Востока: в Японии, Корее, странах Южных морей...»<sup>2</sup>. Именно из Китая в Японию пришли конфуцианство, даосизм, буддизм, политическая наука, письменность, система мировоззрения, искусство, философия и наука. «Вакон-кансай», т.е. «японский дух, китайские знания» – таким долгое время был лозунг Японии. Тем не менее, заимствуя китайские традиции и учения, японцы органично включали их в собственную культуру.

Знакомство в конце XIX в. с европейской культурой впервые поставило перед Японией проблему сохранения своей культурной идентичности. Несмотря на то, что в стране начался процесс интенсивной европеизации, а с 40-х - 50-х годов XX в. – американизации, Япония не только не утратила своей национальной идентичности, но и сама оказала влияние на культуру других стран: японские мотивы в творчестве французских импрессионистов и постимпрессионистов и французской художественной литературе, образ Японии в мировом кинематографе второй половины XX в. и т.д. За японской культурой в мире закрепился ряд устойчивых характеристик: заботливость, толерантность, избегание открытой конфронтации. По мнению ряда исследователей, эти черты сформировались под влиянием природных и исторических факторов. «Географическая компактность проживания, – пишет Е.А. Сосновская, – особое восприятие народом природы и окружающего мира в целом, жесткая иерархия социальной структуры общества, синкретизм рели-

---

<sup>1</sup> Современное конфуцианство Чэнь Юланя. – URL: <http://allrefs.net/c22/1232h/p7/>

<sup>2</sup> Бычкова Т.А. Культура традиционных обществ Китая и Японии.

гиозной жизни являются теми основными факторами, оказавшими влияние на специфику морального сознания японцев»<sup>1</sup> и их мировоззрение.

Японцы всегда рассматривали себя как часть огромной системы, все части которой взаимодействуют на равных: «Человек в японской традиции никогда не был ни господином, ни венцом природного творения, и в то же время он никогда не был и в безраздельной власти сил природы»<sup>2</sup>. Нарушение гармонии между человеком и природой считалось самым тяжелым проступком, могло иметь самые непредсказуемые последствия. Человек был вынужден учиться «договариваться» с природой об их совместном мирном существовании, о чем свидетельствуют слова древних норито – песнопений, обращений к силам природы.

Особый взгляд на окружающий мир обусловил специфику социальной организации японского общества. Еще в период раннего средневековья в Японии сформировалась строгая иерархия форм живой природы, мира духов и социальной структуры общества. Социальная иерархия диктовала стиль поведения, манеру общения, определяла внешний облик каждого. Японское общество всегда было и остается обществом групп, а не индивидов. В основе взаимоотношений внутри семьи, социальной группы лежал патернализм, а ключевыми являлись понятия амаэ (поддержка со стороны других, зависимость от них, заботливость), гири (долг, благодарность), онгаэси (благоволение). Амаэ является основной чертой японского мировоззрения, отличающей его от многих восточных, а тем более западных, культур, ориентированных на независимость личности. Боязнь потерять амаэ и стать кодавари («неприкаянным») определяют поступки людей и их поведение в обществе. Индивидуальное растворяется в коллективном, недаром слово ватакуси («я») появилось достаточно поздно, до него использовали слово дзибун («моя часть»), человек воспринимался только как часть целого. Качество жизни че-

---

<sup>1</sup> Сосновская Е.А. Специфика морального сознания японцев. – URL: <http://iph.ras.ru/uplfile/root/biblio/em/em9/8.pdf>

<sup>2</sup> Там же.

ловека зависит от того, как к нему относятся окружающие, отсюда – стремление достичь согласия и гармонии во взаимоотношениях<sup>1</sup>.

Одной из наиболее значимых эпох Японии являлся период сёгуната Токугава, или период Эдо (1603-1868). На мировоззрение людей этого времени оказывал влияние культурный комплекс, включающий национальную религию синто, буддийскую и конфуцианскую философию, японизированную конфуцианскую мораль, эстетические представления народной культуры. Завершается формирование образа благородного человека, осознающего свой долг перед обществом и социальной группой. Господствующие в прошлом в среде самурайского сословия морально-этические нормы, приобретают всеобщие нормативно-регулирующие функции. В 1868-1880 гг. в правление императора Муцухито происходит реставрация Мэйдзи, означавшая проведение реформ, открывших путь капиталистическим преобразованиям в стране. В кратчайший срок в процессе модернизации японцы усвоили достижения западной науки и техники и превратились в развитую капиталистическую страну. Национальным лозунгом стал девиз: «японский дух, западные знания» – «вакон-ёсай». Многие общественные деятели конца XIX в. отмечали, что интенсивное столкновение с технической цивилизацией Запада стало серьезным испытанием для японских традиционалистов. Но большинство общественных деятелей и новое поколение активно приняли преобразования. Токутоми Сохо в 1881 г. в своем журнале писал: «Люди старшего поколения, покачиваясь в повозке прошлого, сходят со сцены. Зато молодёжь новой Японии, оседлав коня грядущих дней, стремительно въезжает на арену будущего. Идите вперёд, молодые энтузиасты, ратующие за преобразования!»<sup>2</sup>.

Происходит процесс европеизации собственной национальной культуры, в ходе которого буддийско-конфуцианско-синтоистская идеология была вытеснена на периферию гуманитарной мысли. В философии образовались

---

<sup>1</sup> См.: Бычкова Т.А. Культура традиционных обществ Китая и Японии.

<sup>2</sup> Цит. по: Скворцова Е.Л. Япония: кризис культурной идентичности при встрече с западной цивилизацией // Вопросы философии. – 2012. – № 7. – С.59.

два противоположных направления: сторонники признания собственной японской философии и противники, считавшие, что японцы познакомились с философией только после XIX в. Реформатор Накаэ Тёмин утверждал: «В Японии не было философии»<sup>1</sup>; Хасимото Минэо (1969) считал: «Философия – это, несомненно, новая наука, воспринятая у Запада после Мэйдзи»; Юдзи-ро Накамура констатировал: «“Восточная философия” есть всего лишь метафорическое выражение»<sup>2</sup>. Этот вывод авторы аргументировали тем, что западная философия представляет «логическое научное знание», которое раскрывает всеобщее.

Но в XIX-XX вв. на Западе появляются направления неклассической философии, имеющие иррационалистический характер, а существование старой метафизики отрицалось еще в XVIII в. И.Кантом. Именно это обстоятельство имел в виду японский философ Умэхира Такэси, когда писал: «Разве может постгегелевская философия Ницше, Хайдеггера, Сартра подойти под категорию самосознающего себя разума?»<sup>3</sup>. С XIX в. западная философия исходит из понятия «жизнь», а в буддизме Махаяны, ассимилированном в Японии, также имеется философия жизни. Вместе с тем, процесс европеизации японской философии, начавшийся с конца XIX в., действительно имел место: переводились на японский язык философские работы известных западных авторов, японские мыслители направлялись на обучение в Европу, создавались общества имени знаменитых европейских философов. Возникли аналогичные западным направления в японской философии: прагматизм, экзистенциализм, логический позитивизм и аналитическая философия.

С прагматизмом японские философы познакомились в конце XIX - начале XX вв., но к 20-м годам он утратил популярность. Вторая волна интереса к прагматизму пришлась на конец 40-х – начало 50-х годов XX в., когда

---

<sup>1</sup> Цит. по: Козловский Ю.Б. Современная буржуазная философия в Японии. – М., 1977. – С.60.

<sup>2</sup> Там же. – С.62.

<sup>3</sup> Цит. по: Козловский Ю.Б. Современная буржуазная философия в Японии. – С.66.

появились философские общества, пропагандирующие прагматизм, в результате чего возникает течение «японский прагматизм», содержащий идеи, родственные японскому менталитету, так называемому японскому духу. С идеей западного прагматизма превратить философию в учение о поведении человека коррелируют представления японских прагматистов – отказаться от академизма философии, разработки ее в лоне научного знания и обеспечить погружение философии в конкретную повседневную жизнь, стереть границу между мышлением и практическим действием, ориентировать познание на исследование малых ситуаций, заменить философские категории терминами искусства и науки (Куно Осаму, Цуруми Сюнсуке, Маруяма Масао, Рокуро Хидака, Уэяма Сямпэй, Симидзу Икутаро)<sup>1</sup>. Связь с идеями прагматизма можно усмотреть в японской концепции «Образ человека, на которого возлагают надежды» (Косака Масааки), в которой идея достоинства личности понимается в духе принципов прагматизма: отказ от понимания долга как универсальной моральной ценности и сведение его к многочисленным обязанностям или утилитарное понимание долга перед миром как конкретных эквивалентных обязательств перед семьей и окружающими, что напоминает, по словам Р. Бенедикт, западную традицию возврата денежного долга<sup>2</sup>. Прагматизм глубоко проник в повседневную жизнь японцев.

Японский экзистенциализм, основателем которого был Нисида Китаро, формируется как академическая философия в Киотском университете. Он первым предпринял попытку провести параллели между западноевропейской философией и буддийской традицией дзен. Именно Китаро первым раскрыл «буддийский образ мышления в категориях западной философии»<sup>3</sup>, показал близость экзистенциализма философии дзен: японскому сознанию, напол-

---

<sup>1</sup> Козловский Ю.Б. Современная буржуазная философия в Японии. – С.108.

<sup>2</sup> Бенедикт Р. Хризантема и меч: модели японской культуры. – СПб., 2007. – С.182.

<sup>3</sup> Нисида Китаро. Буддийско-конфуцианско-западный синкретизм // История современной зарубежной философии. – СПб., 1997. – С.125.

ненному буддийским содержанием, всегда было присуще понимание бренности бытия и человеческого существования, саморефлексия.

Причины становления экзистенциализма в Японии были аналогичны причинам возникновения западного экзистенциализма, сходными являлись и основные проблемы. Тем не менее, японская версия экзистенциализма имеет свои особенности. Ю.В. Хрусталева относит к ним следующие: проблема смерти воспринимается как очищенное бытие, экзистенциальный кризис есть результат повседневных переживаний, проблема существования связана с поиском доказательств его истинности, подлинная экзистенция открывается в радикальном отрицании земного существования или переживании единения с очищенным бытием, жизнь человека есть предпосылка и следствие иных существований<sup>1</sup>. Здесь идеи экзистенциализма перекликаются с идеями буддизма о жизни как страдании и нирване.

В Японии, узнавшей христианство лишь в XIX в., не было понятия вины как греха, типичного для европейской цивилизации, и вина отождествлялась со стыдом. Ю. Накамура писал: «В традиционной японской культуре “стыд” и “вина” соответствуют западным понятиям “чувство вины” и “зло”»<sup>2</sup>. Синтоизм и буддизм сформировали определенное представление о природе вины, греха и скверны: последствия совершенного могут распространяться не только на самого виновника, но и на тех, кто его окружает, а также ложатся грузом на его потомков (идея кармы). Поэтому вина в японском сознании зачастую ассоциируется с понятиями исторической ответственности, приобретая статус коллективной вины. Танабэ Хадзимэ в работе «Философия как путь раскаяния» поставил вопрос о вине японцев за участие во Второй мировой войне: «За нынешнее тяжелое положение вина ложится

---

<sup>1</sup> Хрусталева Ю.В. Философия экзистенциализма как возвращение к проблеме человека: европейская и японская версии // Общечеловеческое и национальное в философии: II международная научно-практ. конф. КРСУ (27-28 мая 2004г.): Материалы выступлений. – Бишкек, 2004. – С.342.

<sup>2</sup> Накамура Юдзиро. Зло и грех в японской культуре. Еще раз об Аум-сенрикё. – URL: [/http://tzone.kulichki.com/religion/vostok/zlo\\_japan.html](http://tzone.kulichki.com/religion/vostok/zlo_japan.html)

не на одну военную клику, большую ответственность за это должны нести также идеологи-мыслители, проявившие бессилие и трусость»<sup>1</sup>.

Киотская школа японского экзистенциализма распалась в конце 40-х годов. Но французский экзистенциализм Ж.-П. Сартра, А. Камю и С. де Бовуар получил широкое распространение в японской философии и художественной литературе. Ведущие японские писатели конца XIX – начала XX вв. стремились раскрыть в своих произведениях тему одиночества, заброшенности, вины, отчуждения человека в современном мире.

Действительно, для японского образа мышления наиболее характерно обращение к первоначальному, внутреннему сверхчувственному интуитивному опыту, а не к теоретическому знанию, логическим умозаключениям. Д. Судзуки пишет о японском менталитете следующее: «Запад слишком увлекся обобщением, что привело к уходу от реальности. Реальность в конкретном, а не в абстрактном... Чтобы проникнуть в глубины реальности, требуется живая интуиция, а не интеллект»<sup>2</sup>. Как отмечают сами японцы, для них не характерны чисто теоретические рассуждения, поэтому большинство идей нашли свое воплощение не в философских трудах, а в жанрах эссе, повести и романа. Общей особенностью китайской и японской философии является обращение не к разуму, а к сердцу, которое рассматривается как центр связи человека с Природой, средоточие человеческих и вселенских энергий, ментально-чувственный центр творчества<sup>3</sup>.

На то, что экзистенциализм получил широкое распространение в художественном творчестве, повлияла японская духовная традиция. «Некоторые японские литераторы, – писал К. Рехо, – усматривали в учении экзистенциализма нечто родственное традиционному мышлению и эстетическим взглядам японцев. Экзистенциалистское положение о беспомощности разума, от-

---

<sup>1</sup> Цит. по: Козловский Ю.Б. Современная буржуазная философия в Японии. – С.79.

<sup>2</sup> Цит. по: Сосновская Е.А. Специфика морального сознания японцев.

<sup>3</sup> Скворцова Е.Л. О специфике миропонимания в японской культурной традиции // Философские науки. – 2015. – № 12. – С.95.

каз от объективного познания и преобразования реальности, отношение к существованию как к “бытию для смерти” легко согласовывались с мистикой эзотерического буддизма, пустившего глубокие корни в сознании японцев»<sup>1</sup>. Как ранее для буддизма, так и для экзистенциализма, характерна метафорическая онтологизация человеческих переживаний, благодаря которым существование индивида становится более понятным.

В начале XX в. впервые в поле зрения японских писателей и философов попадает отдельная личность, переживающая трудные взаимоотношения с окружающим миром. Хотя индустриализация и европеизация помогли Японии выйти из экономического и социального кризиса, многие люди, привыкшие к традиционному укладу жизни, болезненно воспринимали происходящее в обществе. «Страшная нагрузка на внутренний мир, – пишет Е.Л. Скворцова, – напряжение – всё это приводит к расшатыванию жизненных ориентиров, отказу от ценностей, разделяемых большинством обывателей; приводит к спонтанным выбросам агрессии по отношению к миру и себе»<sup>2</sup>.

Отбросив буддийско-конфуцианские представления о человеке (жизнь человека обусловлена волей Неба и кармой), писатели-экзистенциалисты обратились к его внутреннему миру, конфликту между человеком и обществом. Такие писатели, как Дадзай Осаму, Кобо Абэ, Акутагава Рюноскэ, главной темой своих произведений делают тему обреченности, заброшенности, вины индивида. Как отмечает В.С. Гривнин<sup>3</sup>, пристальное внимание к внутреннему миру человека, его столкновению с миром внешним стало тем, что, следуя за Достоевским, принес в японскую литературу Акутагава. В его рассказах «Ворота Расёмон», «В чаще», «Ад одиночества», «Верность» и многих других затрагивается проблема человеческих отношений, а тема вины, виновности, стыда, долга, чести получает современное звучание.

---

<sup>1</sup> Цит. по: Луцкий А.Л. Экзистенциализм и японская литература: автореф. дис. ... канд. филол. наук. – URL: [http://www.dissers.info/disser\\_97330.html](http://www.dissers.info/disser_97330.html)

<sup>2</sup> Скворцова Е.Л. Япония: кризис культурной идентичности при встрече с западной цивилизацией. – С.62.

<sup>3</sup> См.: Луцкий А.Л. Экзистенциализм и японская литература.

Теме вины, стыда, искупления, жертвенности и ответственности человека перед обществом посвящены многие произведения Юкио Мисимы, Хаяси Фусао, Дзюньитиро Танидзакэ, Кавабата Ясунари, Кэндзабуро Оэ. В романе «Тысячекрылый журавль» Кавабата Ясунари, обращаясь к синтоистским представлениям о вине и грехе как скверне, объективированной в вещах, заставляет свою героиню Фумико разбить старинную чашку, олицетворяющую позор ее матери, за который дочь долгие годы испытывает чувство вины. Оэ в романе «Футбол 1860 года» обнаруживает параллелизм действий двух героев: руководителя восстания 1860 г. и его современного потомка, которые предаются смерти, поскольку испытывают вину за то, что явились причиной гибели людей. М.Н. Уилсон называет творчество Кэндзабуро Оэ («Неожиданная немота», «Опоздавшая молодежь», «Футбол 1860 года») «страстным голосом совести», выступающим против отживших культурных традиций и рассматривающим идентификацию индивида в обществе и культуре<sup>1</sup>. Тем не менее, в японской философии, как и в китайской, тема стыда осталась доминирующей.

## **§2. Вина и стыд в китайской и японской морали**

С 40-60-х гг. XX в. мир говорит о японском экономическом чуде, а с 90-х г. – о китайском. Поразительные успехи в экономике сами японцы и китайцы объясняют тем, что, несмотря на активное заимствование научно-технических и технологических новшеств западной цивилизации, они продолжают следовать своим культурным традициям. Уважение к старшим, подчинение своему господину (руководителю), следование долгу перед обществом и своей социальной группой легли в основу культурно-исторического развития Китая и Японии. Успешное продвижение по службе, самореализация и социальная адаптация человека всегда зависели в этих

---

<sup>1</sup> Уилсон М.Н. Кэндзабуро Оэ: смеющийся пророк и благодушный целитель. – URL: <http://noblit.ru/node/1414>

культурах от оценки со стороны окружающих, а та – от моральных качеств человека.

Понятие «мораль» многие исследователи, например Р.Г. Апресян<sup>1</sup>, относят исключительно к европейской культуре и считают, что ни в одной другой не сформировалось подобного лексически-семантического обобщения поведения людей. Принято считать, что именно в европейской культурно-философской традиции были определены общезначимые моральные принципы. Но хотя в восточных культурах не было сформулировано универсального нравственного императива, в них существует понятие морали. В китайском языке есть слова, обозначающие мораль – «даодэ», «лун», «лунли», «лунли даодэ», в японском – «дотоку», «мити», «ринри», «токуги». С ними в Китае и Японии связаны понятия общественного и личного долга, переживания чувств вины и особенно стыда.

Несмотря на то, что Китай активно использует достижения европейской цивилизации, сами китайцы продолжают считать себя традиционным обществом, руководствующимся традиционными нравственными ценностями. Все стороны жизни современного китайского общества испытывают на себе влияние морально-этических установок прошлого.

Представители западной компаративистики (Д. Рене, Х. Кетц, К. Цвайгер<sup>2</sup>) относят Китай к дальневосточной правовой системе, для которой право и закон не характерно считать единственным средством обеспечения социального порядка. Система судебных наказаний никогда не имела одобрения со стороны народа, который предпочитал руководствоваться правилами воспитания, моральными оценками поведения со стороны окружающих: «Законы не являются нормальным средством решения конфликтов между людьми. Их полезная роль ограничивается тем, что они предлагают образцы поведе-

---

<sup>1</sup> См.: Апресян Р.Г. Круглый стол «Мораль: многообразие понятий и смыслов». – URL: [http://iph.ras.ru/r\\_apressyan.htm](http://iph.ras.ru/r_apressyan.htm)

<sup>2</sup> См.: Пашкова Т.В. Проблема идентификации правовой системы Китая // Вестник Владимирского юридического института. – 2008. – № 2. – С. 286 – 292.

ния и предостерегают тех, кто повел бы себя антиобщественным образом»<sup>1</sup>. Функции закона во многом выполняет общественное мнение, способное заставить провинившегося посредством переживаний чувств стыда и вины самому вынести себе справедливый приговор.

Историю Китая можно разделить на доимперский (с древности до III в. до н.э.), имперский (с III в. до н.э. до 1912 года) и современный (период республики, правление Мао Цзэдуна и настоящее время) периоды. Первый период можно охарактеризовать как время территориальных войн, анархии, жестокой борьбы за власть. Несмотря на то, что конец этого периода ознаменовался появлением таких мыслителей как Кун-цзы, Лао-цзы, Мэн-цзы, их нравственные учения не стали нормой для правителей и подданных того времени. Предпочтение отдавали учению Шан Яна, позже получившему название легизм (фацзя). В «Книге Шана», составленной его последователями, была изложена система авторитарного права: «В хорошо организованной нации наказание должно быть обычным и повсеместным явлением, награда же – редкостью»<sup>2</sup>. Идеи легистов того времени («Если убийством можно уничтожить убийство, то разрешается даже убийство»<sup>3</sup>) не соответствовали общечеловеческим нравственным нормам.

На протяжении средневековой истории Китая отношение к закону как средству установления социальной справедливости было негативным. Осуждение со стороны общества считалось самым суровым наказанием за преступление. Судебный приговор зачастую заменялся символическим, но не менее действенным, наказанием – сян. На преступника надевалась специальная холщевая рубашка или на тело наносилась татуировка. Таким образом, общество стремилось его перевоспитать, подвергнув всеобщему осуждению

---

<sup>1</sup> Пашкова Т.В. Проблема идентификации правовой системы Китая. – С. 286-292.

<sup>2</sup> Цит. по: Уинтл Дж. История Китая. – М., 2008. – С.39.

<sup>3</sup> Цит. по: Сидихменов В.Я. Китай: Страницы прошлого. – М., 1987. – С.145.

и презрению<sup>1</sup>. В последующие за доимперским периодом столетия легизм уступил первенство конфуцианству и буддизму.

В имперский период нормы конфуцианской морали постепенно становятся основой системы управления, образования и способом общения. В 124 г. до н.э. была учреждена Императорская Академия (Тайсюэ) для подготовки бюрократического придворного аппарата. Служивая аристократия возвела преданность правителю (чжун), как важнейший принцип конфуцианской морали, в ранг необходимых качеств благородного сословия. В доказательство своей преданности придворные часто кончали жизнь самоубийством, ссылаясь на конфуцианские принципы, изложенные в «Луньюй»: «Когда правитель обеспокоен, подданный должен испытывать позор; когда правитель опозорен, подданный должен погибнуть...»<sup>2</sup>. Переход на службу к другому правителю или измена осуждались и считались постыдными. В период феодальной раздробленности (220 - 589 гг.), а также в периоды Суй и Тан (589 - 960 гг.), произошло признание буддийских ценностей (махаяна). Многие из правителей объявили себя их последователями. Так, танские биографы в своих работах отмечали, что император Вэньди, отличающийся жестокостью, в конце жизни испытывал муки совести за совершенное им зло<sup>3</sup>, что приписывалось влиянию буддизма.

Но до XII в., когда учение Кун-цзы возродилось в трудах его последователя Чжу Си, о совершенномудром учителе знали лишь немногие. «Со времен Конфуция и Мэн-цзы, – пишет С.Н. Гончаров, – истинный смысл конфуцианского учения оказался утраченным. Его восстановили лишь при Северной Сун основоположники неоконфуцианской философии...»<sup>4</sup>. Широкое распространение конфуцианских норм стало характерно для китайского общества только в XIII-XIV вв. Знание принятых в обществе этических норм

---

<sup>1</sup> Шубаро О.В. Традиционная правовая система в Китае и современность. – URL: <http://docplayer.ru/49494-Tradicionnaya-pravovaya-sistema-v-kitae-i-sovremennost.html>

<sup>2</sup> Цит по: Гончаров С.Н. О Китае средневековом и современном. – М., 2006. – С.72.

<sup>3</sup> См.: Уинтл Дж. История Китая. – С.87.

<sup>4</sup> Гончаров С.Н. О Китае средневековом и современном. – С.104.

являлось обязательным для любого благородного человека (цзюнь цзы). Высказывания, записанные учениками Кун-цзы и его последователями, были предназначены для круга избранных, и прошло много времени, прежде чем они стали достоянием всего народа и легли в основу трактатов, созданных с целью нравственного воспитания. Одним из них явилось «Троесловие» («Сань-цзы-цзин»), произведение, созданное в XIII в. в форме классического канона, традиционно приписываемое Ван Инлиню. Оно создавалось в сложное для страны время, когда на смену расцвету культуры в периоды Тан и Сун (VII-XIII вв.) пришло время социальной нестабильности, военных завоеваний, продлившееся до середины XIV в. Это свидетельствует о том, какое важное значение в то время придавали нравственно-этическим нормам как средству объединения страны, сохранения ее традиций.

В «Троесловии», книге, «по которой детей учили в Китае на протяжении тысячи лет, вплоть до начала двадцатого века, и которую пропагандируют сейчас, в начале двадцать первого века»<sup>1</sup>, огромное внимание уделялось воспитанию в человеке ответственности за свои действия, формированию его высокоморальных качеств. Утверждалось конфуцианское представление об изначально доброй человеческой природе, изменяющейся только при неправильном воспитании и недостойном окружении. В каноне перечислялись пять этических норм, которые должны быть усвоены каждым, стремящимся осуществить волю Неба: человеколюбие, справедливость, правила приличия, знание, искренность. Достойным стыда и осуждения считалось проявление эгоизма, алчности, непристойного поведения в обществе, пренебрежение знаниями. В Китае существовала мораль стыда.

Буддизм, пришедший в Китай в VI в., хотя и не получил значительного распространения, тем не менее, оказал влияние на нравственную сторону жизни. Учения о сансаре и карме были восприняты здесь более оптимистич-

---

<sup>1</sup> Галенович Ю.М. Нравственность Китая – традиции и современность. – URL: <http://pravostok.ru/blog/nravstvennost-kitaya--tradicii-i-sovremennost/>

но, чем на родине буддизма: они давали человеку надежду на возможность вновь возродиться и насладиться земным существованием, а также улучшить его будущую жизнь. Благопристойное поведение в настоящей жизни должно было обеспечить благоденствие в последующей. Чтобы достичь почестей и благополучия, было необходимо вести праведную жизнь, основу которой составляла «сыновняя почтительность» (сяо), включающая в себя не только заботу о близких, но и почитание предков. Жизнь человека мыслилась в тесной связи с другими. Несоблюдение сяо нарушало единство рода, передачу традиций от поколения к поколению, обесценивало имена предков и поэтому считалось недопустимым. Ю.М. Галенович утверждает, что «принадлежность к роду китайцев превышает принадлежности к тому или иному временно существующему государству. Собственно говоря, идея нации превышает всего – вот, что это, очевидно, должно означать»<sup>1</sup>. Каждый член семьи осознавал ответственность за судьбу своего рода: отцы отвечали за безнравственные поступки своих детей, дети – за проступки родителей. Именно в семье закладывались основы нравственного поведения.

История Китая была полна кровопролитных войн, поэтому особая роль всегда отводилась воспитанию духа воина. Воинская мораль (удэ) считалась важнейшей дисциплиной, поэтому, прежде чем приступить к изучению техники боя, обучающийся боевым искусствам должен был изучить моральные нормы. Традиционно удэ подразделяется на два аспекта: мораль ума и мораль деяния. Первая включала воспитание таких нравственных качеств, как смирение, уважение, праведность, доверие, верность, чувство долга. Вторая – волю, выносливость, настойчивость, терпение, смелость. Более важной считалась мораль деяния, так как она касалась отношений между учителем и учеником, соучениками, членами общества в целом. Тот из воинов, кто не смог развить в себе эти качества, не заслуживал доверия и уважения со стороны окружающих. Мораль удэ была связана с самосовершенствованием,

---

<sup>1</sup> Галенович Ю.М. Нравственность Китая – традиции и современность.

включала в себя контроль над эмоциями, «эмоциональный ум» (синь) и «ум мудрости» (и). Начинаящий воин должен был быть праведным (чжэнъи), поступать согласно долгу, руководствоваться разумом, а не эмоциями. Если человек сохраняет ясность ума и следует своему долгу, ему нечего стыдиться, ему не за что испытывать чувство вины. Он будет достоин уважения и доверия со стороны окружающих<sup>1</sup>. Как писал И. Коростовец, исследователь китайской культуры XIX - начала XX вв., «“потерять лицо” – специально китайский термин – значит сознаться в своей неправоте, ...утратить честь»<sup>2</sup>.

В эпоху Цин (1644-1912) начинаются активные экономические контакты с европейскими странами. Не все достижения западной цивилизации и культуры были приняты в Китае, но то, что было принято (сфера торговли, медицина, образование и т.д.), китайцы старались использовать для развития собственной экономической и общественной жизни. Был провозглашен лозунг «ти – юн» («китайская основа – западная польза»)<sup>3</sup>.

В результате Синьхайской революции 1912-1913 гг. на смену древней империи пришла Китайская Республика. Это положило начало длительному периоду военных и идеологических конфликтов, как с внешними, так и с внутренними противниками. Образование КНР, приход к власти Мао Цзэдуна ознаменовали собой начало борьбы со старыми культурными традициями, власть утверждала новые формы преданности – партии и государству. В «Цитатнике» Мао Цзэдуна говорилось о том, что каждый «должен подчинять личные интересы интересам революции; ...вести неустанную борьбу против всяких неправильных взглядов и поступков... должен заботиться об интересах партии и масс больше, чем о своих собственных интересах»<sup>4</sup>. В случае необходимости от человека требовалось отречься от семьи, ее интересов ради достижения общественных и политических идеалов, поощрялись доносы од-

---

<sup>1</sup> Удэ. – URL: <http://wudeschool.com/article/ude>

<sup>2</sup> Цит. по: Сидихменов В.Я. Китай: Страницы прошлого. – С.299.

<sup>3</sup> Уинтл Дж. История Китая. – С.203.

<sup>4</sup> Мао Цзэдун. Цитатник. – URL: <http://lib.ru/DIALEKTIKA/MAO/mao.txt>

них членов семьи на других. Семейей для человека становилось государство, а его глава – непререкаемым авторитетом, требующим подчинения и служения идее. При помощи политических репрессий и норм коммунистической морали власть стремилась одержать победу над внутренними и внешними врагами китайского народа.

Современный Китай стал страной с мощной рыночной экономикой, основой которой являются родственные и семейные союзы (фамилизм). Несмотря на значительные социальные изменения XX-XXI вв., сегодня в Китае продолжают доминировать моральные принципы, сформировавшиеся под влиянием конфуцианства еще в эпоху средневековья (мораль стыда). В противовес проникшим в современный Китай принципам западной морали эгоизма и утилитаризма, власть стремится возвысить традиционные моральные ценности. Ху Цзиньтао, глава КНР (2003-2013 гг.), в одном из своих выступлений изложил моральный кодекс для китайского общества, в котором были сформулированы восемь правил поведения, определяющих, что является достойным и недостойным, делом чести и доблести или позором, постыдным делом. Постыдным считается «нанесение вреда Отечеству», «поступки, идущие вразрез с интересами народа», «невежество и отсутствие знаний», «стремление к безделью и неприязнь к труду», «стремление поживиться за чужой счет», «утрата чувства долга», «нарушение законов и дисциплины» и «стремление к роскоши, разгулу и праздности»<sup>1</sup>. Для разрешения противоречий в сфере морали в современном Китае используются правовые и идеологические механизмы.

Существование морали стыда в культуре Японии свидетельствует о том, что японцы всегда были зависимы от коллективного мнения, оценки своих действий со стороны различных социальных групп. В их культурной традиции имеет место «спонтанная социализированность» (Ф. Фукуяма), стремление к объединению в сообщества, основанные на преданности и сле-

---

<sup>1</sup> Галенович Ю.М. Нравственность Китая – традиции и современность.

довании долгу. Именно благодаря этим качествам страна представляет эффективный образец современного постиндустриального общества.

В истории Японии эпохами, оказавшими особое влияние на общественное и культурное развитие, являются эпохи Нара (710-794), Хэйан (794-1185), Эдо, или Токугава (1603-1867), Мэйдзи (1868-1912). Первые две принято считать периодами господства аристократии, чьи вкусы формировали культурные, нравственные и общественные взгляды эпохи. В эпоху Токугава после долгого периода войн и междоусобиц Япония впервые стала единым государством, объединенным под властью сёгуна: на смену утонченным аристократическим взглядам раннего средневековья пришли проникнутые идеями буддизма строгие идеалы самурайства, оказавшие влияние на формирование морально-этических норм: «Этические идеалы периода Эдо, которые господствовали в японском общественном сознании на протяжении второй половины XIX – первой половины XX в., сохранили свое влияние на формирование современной культуры Японии»<sup>1</sup>.

Специфика японской морали связана с пониманием человека-индивида, который рассматривается не как личность, а как носитель множества обязанностей, вытекающих из его социальных ролей. Поэтому японская мораль иерархична, ситуационна и контекстуальна: «Японцы избегают судить о поступках и характере человека в целом, а делят его поведение на изолированные области, в каждой из которых существуют свои законы, собственный моральный кодекс. Вместо того, чтобы делить поступки на правильные и неправильные, японец оценивает их как подходящие и неподходящие... Универсальных мерок не существует: поведение, допустимое в одном случае, не может быть оправдано в другом»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Гамалей М.С. Трансформация морально-этической самооценки самурайского сословия в период Токугава (1603-1868). Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. канд. ист. н. – М., 2012. – URL: <http://cheloveknauka.com/transformatsiya-moralno-eticheskoy-samoosenki-samurayskogo-sosloviya-v-period-tokugava>

<sup>2</sup> Овчинников В. Ветка сакуры. Корни дуба. Горячий пепел. – М., 1987. – С.71-72.

В отличие от западной морали, где добро и зло представляют альтернативные моральные ценности, независимые от места и времени, в японской отсутствует четкое разделение на добро и зло, их различие является относительным. «Японцы, – утверждает Р. Бенедикт, – всегда однозначно отрицали то, что добродетель борется со злом. На протяжении веков философы и религиозные наставники учили их, что такой моральный кодекс чужд Японии»<sup>1</sup>.

В моральном кодексе японцев мирно уживаются самые различные предписания, например, гедонизм и самоотречение, долг перед семьей и эротические удовольствия вне брака и семьи. На искусство, литературу и нормы поведения эпохи Хэйан огромное влияние оказала традиционная религия синто. Для нее было характерно гедонистическое отношение к жизни, и поэтому нравственным считалось все то, что способствует ее поддержанию, и избегание всего, что этому препятствует. Изменения в области общественной морали в конце XII в. (эпоха Хэйан) происходят под влиянием буддизма, моральные принципы которого постепенно стали ведущими в аристократической и военной среде. Утверждаются такие нравственные принципы как верность, почтительность, долг, воздаяние за пороки. Хотя в буддизме, в отличие от христианства, не сформировалось общего понятия греха, в нем были сформулированы запреты убийства, воровства, лжи, прелюбодеяния, т.е. действий, которые могли нанести личный вред, быть опасными для общества, нарушить, по буддийским представлениям, мировой порядок вещей.

Присущее японцам чувство причастности к той или иной социальной группе, стремление к определенной зависимости можно считать основной чертой японской морали, заметно отличающей ее от европейской индивидуалистической морали. С момента вхождения в то или иное сообщество (семья, клан, корпорация) японцы испытывают чувство особой признательности к тем, кто их окружает. С одной стороны, верность и долг, являясь самой важной моральной обязанностью, структурируют японское общество и помогают

---

<sup>1</sup> Бенедикт Р. Хризантема и меч: модели японской культуры. – СПб., 2007. – С.229.

сохранять его целостность на протяжении многих веков. С другой стороны, традиционная мораль, диктуя японцам стиль поведения, заставляет жертвовать личными интересами и ограничивает свободу выбора. Японское общество пронизано вертикальными социальными связями «оя – ко» (учитель – ученик, начальник – подчиненный и т.д.). Если отношения между родственниками можно назвать отношениями равных, то отношения «оя – ко» основаны на подчинении и зависимости одного человека от другого. Поэтому японская мораль предписывает избегать прямой конфронтации, конфликтных ситуаций. Допустить их означает потерять самоуважение и уважение со стороны окружающих, нарушить самое дорогое для японца – «гири» (долг чести).

Ситуативность и контекстуальность японской морали особенно явно выражается в осмыслении чувства долга. В ней отсутствует понятие долга как общей этической категории, он скорее выражает зависимость от других, достоинство человека связано с выплатой долга. На основе критерия выплаты долг делится на гиму и гири. Первый представляет собой неоплаченный долг перед императором (тю), предками и родителями (ко), работой (нимму). Вторым является оплачиваемым долгом, который можно точно подсчитать. Он делится на гири перед миром и своим именем (долг чести). Гири перед миром включает множество обязанностей перед господином, родственниками, дарящими неродственниками и не представляет собой однозначно понимаемых моральных норм. Гири соблюдается из-за опасности стыда перед общественным и групповым мнением.

Особое внимание японцы уделяют гири перед своим именем, представляющим соблюдение собственного достоинства, что связано с пониманием «подобающего места». Учет гири перед именем касается профессиональных обязанностей, долга мести, соблюдения этикета<sup>1</sup>. Одержимость собственной честью приводит к депрессии, апатии и даже самоубийству. Неспособность

---

<sup>1</sup> Бенедикт Р. Хризантема и меч: модели японской культуры. – С.156.

человека следовать гири перед именем приводит к самоосуждению, презрению со стороны общества, заставляет его переживать чувство вины, требующее немедленного заглаживания. Р. Бенедикт утверждает, что японцы не признают моральных абсолютов: «Они не взывают к категорическому императиву или золотому правилу. Одобряемое поведение соотносится с кругом, внутри которого оно имеет место»<sup>1</sup>.

На японскую мораль огромное влияние оказал моральный кодекс самураев. Формирование сословия самураев (буси) происходит на протяжении всего раннего средневековья. Широкое распространение в среде самураев получил дзэн-буддизм (в китайском прочтении чань-буддизм, от санскритского дхьяна – «медитация»). В основе дзэн лежало умение сосредоточиваться на выполнении определенной задачи, что более чем остальные буддийские практики, соответствовало духу буси. Бусидо (кодекс чести самураев), как и дзэн, был призван воспитывать в человеке чувство долга, верность своему господину, презрение к жизни и смерти, безразличие к роскоши, культивирование простоты, бесстрашие, готовность в любую минуту пожертвовать собой. Но образ жизни самураев не всегда соответствовал принципам бусидо: «Как известно, буддизм категорически запрещает всякое убийство. Оно считалось одним из пяти “великих” грехов... Тем не менее, феодальная жизнь требовала как раз обратного: постоянного нарушения этой заповеди»<sup>2</sup>. Поэтому в среде самураев большое внимание уделялось различным видам искупления. Принципы дзэн помогали им решить проблему собственной совести, снять чувство вины.

Чувства вины (цуми) и особенно стыда (хадзи) часто упоминаются в самурайском кодексе «Хагакурэ». По поводу предательства слуг: «Когда доходит до того, чтобы отдать свою жизнь за своего господина, у всех начина-

---

<sup>1</sup> Бенедикт Р. Хризантема и меч: модели японской культуры. – С.233.

<sup>2</sup> Религиозные воззрения самураев. – URL:  
<http://club.33bru.com/printMessage260575365.html>

ют дрожать колени. Это довольно стыдно...»<sup>1</sup>. Относительно того, что воину очень важно быть честным, прежде всего, перед своей совестью: «Следует быть готовым, чтобы не испытать стыда, когда твое сердце спросит...»<sup>2</sup>. Особо острое чувство стыда переживал самурай, не имеющий возможности следовать бусидо: «Жить невозможно, когда в груди становится тесно от стыда и чувства безысходности, от ощущения, что судьба отвернулась от тебя...»<sup>3</sup>. Важным качеством самурая считалась способность осознавать свои ошибки: «Стыд в груди человека подобен воде в стоящем сосуде. Если сосуд опрокинуть, то вода выльется. Также выплескивается и раскаяние...»<sup>4</sup>. Выдающиеся полководцы в своих наставлениях и поучениях уделяли способности переживать чувство стыда как средства своеобразного самоконтроля большое внимание. Поэт и полководец XIV в. Сиба Ёсимаса писал: «Нет ничего более постыдного для человека, чем выходить из себя», «Несомненное достоинство – не стыдиться исправлять собственные ошибки»<sup>5</sup>. Как видно из японских текстов, понятие «стыда» отождествлялось с «совестью» и «виной». «Стыд в жизни японца, – утверждал Ю. Накамура, – находится на высшей ступени иерархии, и это означает, что японцу предельно важно, как отнесутся к его поступку другие»<sup>6</sup>.

Потеряв военную и политическую власть, представители самурайского сословия сохранили общественное влияние: многие возглавили экономические корпорации, культурные и общественные движения. «Именно они, – считает А.Ю. Сеницын, – возглавили новое правительство Японии и создали новый государственный аппарат, где большинство опять-таки составляли бывшие самураи, которые отличались хорошим образованием и знанием за-

---

<sup>1</sup> Кодекс бусидо. Хагакурэ. – М., 2009. – С.26.

<sup>2</sup> Там же. – С.34.

<sup>3</sup> Там же. – С.108.

<sup>4</sup> Там же. – С.117.

<sup>5</sup> Японские крылатые выражения. – Харьков, 2010. – С.11.

<sup>6</sup> Накамура Ю. Зло и грех в японской культуре. Еще об Аум-сенрикё.

конов»<sup>1</sup>. Морально-этические принципы сословия самураев легли в основу японской культуры XX в. и распространились на все сферы жизни.

В эпоху проведения реформ Мэйдзи, означающих переход от феодализма к капитализму, стала распространяться западная культура, а с ней и принципы европейской морали. Японцы начинают практиковать общественные нормы поведения, принятые в европейских странах. Моральный кодекс военного сословия постепенно трансформируется в верность императору, государству, корпорации, профессиональному коллективу, направляя развитие всей японской экономики. Его влияние оставалось настолько сильным, что могло конкурировать с западноевропейским прагматизмом и утилитаризмом. Поэтому провозглашенные утилитаристской моралью принципы доминирования личного успеха, пользы и выгоды над общественными интересами в Японии так и не были приняты. Социолог Ф. Фукуяма, говоря об особенностях японского экономического развития, отмечал, что в основе него лежат такие ведущие принципы конфуцианства и буддизма, как преданность и стремление к совершенствованию.

Эти два принципа и обеспечивают, по мнению Фукуямы, реализацию так называемого «социального капитала» (термин Дж. Коулмэна), заключающегося в «способности людей ради реализации общей цели работать вместе в одном коллективе»<sup>2</sup>. Отсюда возникли система нэнко (пожизненная занятость), взаимные обязательства, патернализм, поощрение командной организации работы, личный долг и ответственность за других. Японскую культуру и мораль он в целом характеризует как коммунитаристскую, так как в ней интересы компаний зачастую превалируют над государственными<sup>3</sup>. Коммунитарность основывается на исторически сложившемся приоритете власти даймё, превалировании интересов клана над интересами государства: власть

---

<sup>1</sup> Сеницын А.Ю. Самураи – рыцари Страны восходящего солнца. История, традиции, оружие. – СПб., 2001. – С.261-262.

<sup>2</sup> Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию. – М., 2008. – С.26.

<sup>3</sup> Там же. – С.306-319.

императора с конца эпохи Хэйан была номинальной, а реальная власть принадлежала тому или иному самурайскому клану.

Взгляд на мораль японцев у европейцев во многом сформировался под влиянием книги американского антрополога XX в. Р. Бенедикт, которая определила ее как «культуру стыда», противопоставив европейской культуре, названной ею «культурой вины». «В противоположность этому, – пишет Бенедикт, – культуры стыда основаны на переживании неспособности следовать общеизвестным и четко артикулированным предписаниям... В рамках культуры стыда, ориентированной на внешнее отношение, главное в том, чтобы недостойное поведение не вышло наружу, пока о нем не знают люди, стыдиться, собственно, нечего...»<sup>1</sup>.

Французский ученый в области сравнительной филологии Р. Херц<sup>2</sup>, соглашаясь с Бенедикт, пишет, что японцам так же, как и представителям других культур, свойственны угрызения совести, переживание вины, но для них главным наказанием за безнравственный поступок является оценка со стороны окружающих. Понятия «совесть» и «вина» характеризуют у японцев коллективную, а не индивидуальную мораль. Если в европейской культурной традиции, сложившейся под влиянием западного христианства, личность заботится о личном спасении (отсюда переживание вины), то в японской культуре человек осознает себя частью общества, сословия, социальной группы (отсюда переживание стыда)<sup>3</sup>. Такэо Дои утверждает, что стыд для японцев эквивалентен вине в понимании европейцев или даже более значим: «Стыд – это не только внешняя забота о хорошем мнении окружающих, это более глубокое чувство (глубже, чем вина или осознание греха), оно связано с внутренними переживаниями»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Бенедикт Р. Хризантема и меч: модели японской культуры. – СПб., 2007. – С.32-33.

<sup>2</sup> См.: Аракава Д. Синтоизм и традиционные ценности японцев. – URL: <http://eps.dvo.ru/rap/2005/1/pdf/rap-063-074.pdf>

<sup>3</sup> См.: Шкапа Н. Стыд и вина в японской культуре. – URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/styd-i-vina-v-yaponskoy-kulture>

<sup>4</sup> Там же.

Абэ Кинья<sup>1</sup> считает, что отдельный человек как личность не формирует общества. Его создает человек с его окружением (сэкэн), в сообществе (семья, социальная группа), и сам он может реализоваться как личность только внутри своей группы. Японцы испытывают большую эмоциональную зависимость от других (амаэ), от их оценки. Бин Кимура<sup>2</sup> называет стыд интегративным чувством, помогающим сохранять целостность японского общества. Стыд для японцев является тем чувством, которое помогает человеку совершенствоваться, формирует его моральные качества и тем самым способствует интенсивному социальному и экономическому развитию страны.

Особое предпочтение японцы отдают искренности (макото), означающей следование путем, выражающим национальный дух (движение «в соответствии с правилами» и соблюдение «подобающего места»). Но их мотивация самоуважения является внешней, социально детерминированной, представляющей страх перед общественным мнением. «Стыд, говорят они, – утверждает Бенедикт о японцах, – является корнем добродетели. Человек, который к нему чувствителен, будет соблюдать все правила хорошего поведения. “Человек, который знает стыд”, переводится иногда как “добродетельный человек”, иногда – как “человек чести”. Стыд занимает в японской этике столь же важное место, как и “чистая совесть”, “правота перед Богом” и безгрешность в западной этике»<sup>3</sup>. Таким образом, стыд является у японцев основным механизмом социального контроля за поведением и основным моральным чувством.

### **§3. Вина и стыд в культуре повседневности Китая и Японии**

Обращение к культуре повседневности Китая и Японии позволяет понять, как принципы и нормы морали, разработанные в философских и этических учениях в форме должного (эталон, образцы), превращаются в норму в

---

<sup>1</sup> См.: Аракава Д. Синтоизм и традиционные ценности японцев.

<sup>2</sup> См.: Шкапа Н. Стыд и вина в японской культуре.

<sup>3</sup> Бенедикт Р. Хризантема и меч: модели японской культуры. – С.262.

действии, «ее бытие в самих процессах поведения или деятельности, в которых она актуально выполняет регулирующую функцию»<sup>1</sup> в повседневной жизни китайцев и японцев, их обычаях и традициях, ритуалах и праздниках, семейных и межличностных отношениях.

В некоторых областях средневекового Китая стандартным числом детей в семье было двое-трое сыновей и одна-две дочери, остальных убивали. К детям, вплоть до XX в., относились как к трудовой единице, на них, как и на взрослых членов семьи, возлагались заботы о ведении хозяйства, родителях в болезни и старости. Рождение в китайской семье нежеланного ребенка, особенно девочки, считалось причиной голода и нищеты семьи. В «Пекинском вестнике» за 1908 г. сообщалось о том, что отец бедного семейства был вынужден убить недавно родившуюся девочку, так как прорицатель возложил именно на нее вину за бедственное положение семьи. Девочки считались нежеланными и лишними детьми, и если в семье рождались только девочки, вина возлагалась на мать<sup>2</sup>. В японских семьях особое предпочтение отдавалось рождению мальчиков. Доходило до того, что в голодные годы в особенно бедных семьях от новорожденных девочек избавлялись. В средневековой Японии бытовал обычай под названием мабики, что буквально означало «прореживание» часто рождающихся детей<sup>3</sup>. Избавляясь от ребенка, которого невозможно было прокормить, матери на домашний алтарь ставили поминальную куклу кокэси – «забытое дитя»<sup>4</sup>. Она была призвана служить напоминанием о содеянном: совершая ежедневную молитву перед домашним алтарем, родители вспоминали о ребенке, просили богов заботиться о его душе, тем самым заглаживая свою вину перед ним.

---

<sup>1</sup> Попова Е.В. Онтологическая и гносеологическая специфика нормы: Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. к. филос. н. – Омск, 2005. – С.13.

<sup>2</sup> См.: Сидихменов В.Я. Китай: Страницы прошлого. – М., 1987. – С.76.

<sup>3</sup> Прасол А. От Эдо до Токио. Культура быт и нравы Японии эпохи Токугава. – URL: <http://romanbook.ru/book/9017622/>

<sup>4</sup> Додонова О. Японская кукла «кокэси» – забытое дитя. – URL: <http://orientstyle.ru/culture/yaponskaya-kukla-kokesi-%E2%80%93-zabytoe-ditya/>

В средневековой Японии, как и в Китае, существовал обычай убасутэ – жители бедных селений уносили стариков в горы умирать. Местность Сарасина в то время была широко известна благодаря расположенной там горе Обасутэяма («Гора брошенной старухи»), куда отвозили стариков из ближайших деревень, обрекая их на голодную смерть. Такой обычай существовал достаточно долго. В народном сознании он воспринимался как неоправданно жестокий и несправедливый, что нашло отражение в китайских и японских народных сказках, которые являлись важным средством воспитания у детей чувств вины и стыда по отношению к старикам.

Обыденная жизнь представителей китайского среднего и низшего чиновничества эпох Цинь и Хань была строго регламентирована и ритуализирована. Об этом свидетельствовали правила этикета с использованием мин пянь (визитные карточки). При нанесении визита и обмене приветственными карточками важно было соблюдать особые предписания, произносить установленные ритуалом фразы: «[Гость] говорит: “Я, такой-то, желал [этой] аудиенции...”. Хозяин говорит в ответ: “Такой-то распорядился, чтобы Вы, такой-то, явились ко мне на аудиенцию. Но [встреча со мной] унижает Вас...”. Гость говорит: “Я, такой-то, не могу опорочить [Вас выполнением] этого приказа...”»<sup>1</sup>. Ритуал предписывал одному из его участников говорить о неудобстве и чувстве стыда, переживаемом им из-за того, что приходится наносить визит, другому – из-за своего несоответствия социальному статусу визитера. И тому, и другому ритуал предписывал скрывать свои истинные чувства и демонстрировать друг перед другом ложную стыдливость. Это говорит о формализации повседневного общения в средневековом Китае.

Большое число нравоучительных произведений, касающихся повседневной жизни, появилось в Китае в эпоху Мин. Это, прежде всего, «Истинные сведения о всеобщей пользе» («Ваньюн чжэнцзун»), «Полное собрание

---

<sup>1</sup> Цит. по: Корольков М.В. Приветственные карточки в древнем Китае (Чиновничий церемониально-коммуникативный этикет в свете эпиграфических находок) // Этикет народов Востока: нормативная традиция, ритуал, обычаи. – М., 2011. – С.28.

книг обо всем ценном» («Ваньбао цюаньшу»), «Накидка пяти повозок» («Учэ бацзинь») и другие. Особое значение имело сочинение известного ученого Вэнь Чженьхэна «Описание вещей избыточных» («Чаньчжи»), посвященное эстетике быта. В них описывались примеры достойного поведения для представителей дворцовой знати и чиновничества в духе конфуцианской традиции. Интенсивное экономическое развитие привело к появлению руководств по добродетельной жизни для представителей торгового сословия. Ли Цзиньдэ в «Назидании торговым людям» писал, что между конфуцианскими этическими нормами и стремлением к выгоде нет противоречий. В сочинении «Основы деловой жизни» представителям торгового сословия предписывалось «быть прямым и хранить постоянство, быть вежливым, полным достоинства...»<sup>1</sup>. Ведя торговлю, человек должен был стремиться не только к выгоде, но и заботиться о своем добром имени, репутации, полагаться на совесть, стыдиться быть нечестным с покупателями. В руководствах утверждалось, что жадность является главным врагом торгового человека, а совесть может привести его к процветанию.

Представители японской придворной аристократии (кугэ) были озабочены тем, соответствует ли их поведение, внешний вид, речь, манеры, убранство дома традициям средневековой эпохи и занимаемому ими рангу. С малых лет детей обучали искусствам чайной церемонии (садо), составления букетов (кадо) и ароматов (кодо), которыми они должны были владеть в совершенстве. Допускающие ошибки в том или ином искусстве удостоивались осуждения, презрения со стороны окружающих. Много сведений относительно взаимоотношений внутри двора дают оставленные многими придворными дамами литературные жанры записок (соси) и дневников (никки),

---

<sup>1</sup> Корольков М.В. Приветственные карточки в древнем Китае.

которые отражают повседневную жизнь аристократии<sup>1</sup>. Церемониальность и регламентация поведения были обязательными.

Традиции средневекового Китая предписывали женщине заниматься домашним хозяйством и воспитанием детей, чувства между ней и мужем не имели значения. Несмотря на то, что в случае недовольства женой, мужчина всегда мог развестись, развод осуждался обществом, так как считалось, что «хороший человек не будет разводиться, а тот, кто развелся, не есть хороший человек»<sup>2</sup>. На протяжении раннего средневековья в японской аристократической среде долго сохранялась такая форма брака как цумадои («посещение жены»), при котором жена оставалась жить в доме родителей, а муж посещал ее время от времени. Буддизм изменил отношение китайцев и японцев к семье и браку. Измены стали караться по закону и осуждаться обществом. Семья превратилась в закрытый мир, внутрисемейные конфликты перестали выходить за его пределы. Несмотря на процессы европеизации и эмансипации, охватившие китайское и японское общества в XX в., развод, как и прежде, не приветствуется и осуждается окружающими. Исследования последних лет показали, что Китай и Япония занимают одно из последних мест, по сравнению со странами Европы, по числу разводов.

Отношение к самоубийству играло важную роль в культуре повседневности Китая и, особенно, Японии. В средневековом Китае были распространены институциональные самоубийства, обусловленные принятыми в обществе нормами поведения. Это были, прежде всего, самоубийства вдов и наложниц ради сохранения чести и избежания позора, а также матрисуицид – самоубийства матерей будущих правителей<sup>3</sup>. Они не считались грехом, а, наоборот, служили примером достойного поведения. В современном Китае причинами самоубийств являются финансовая несостоятельность, повышен-

---

<sup>1</sup> См.: Гафурова Х.Ш. Некоторые критерии жанровой идентификации средневековых японских дневников // Молодой ученый. Т.2. – 2011. – № 6. – С.15-17.

<sup>2</sup> Чун Яту. Развод по-китайски // Китай. – 2014. – № 11. – С. 52.

<sup>3</sup> Головачев В.Ц. Самоубийство, как родовой обычай и сакральный ритуал в традиционном Китае. – URL: <http://www.abirus.ru/content/564/623/625/644/649/848.html>

ные требования со стороны общества и значительно реже невозможность быть с любимыми, но они осуждаются обществом. В Японии самоубийство не считалось грехом (у самураев оно было делом чести), а в случае двойного самоубийства влюбленных, или синдзю («верность в любви»), оно стало вызовом условностям общества и идеализировалось. В стране, ориентированной на интересы сообществ, в случае синдзю за человеком оставалось право выбора, «право на собственную, индивидуальную Истину, право на... правоту. Пусть и покупаемую ценой жизни»<sup>1</sup>. Если многие обычаи ушли в прошлое, синдзю сохранилось и сегодня.

К формам повседневности относится внешнее и внутреннее устройство дома. Б.В. Марков писал: «Жилище выполняет иммунную и терапевтическую функцию. Тот, кто находится в доме, чувствует себя уверенно и не боится чужого»<sup>2</sup>. Эти слова, скорее всего, можно отнести к европейским постройкам прошлого и настоящего. Традиционные жилища Китая имели свои особенности, обусловленные природными, ландшафтно-климатическими условиями. При их строительстве широко использовались дерево, глина, бамбук и бумага. Они имели каркасную основу и были просты в плане: в центре находилось главное помещение, где принимали гостей, а по обе стороны от него располагались внутренние постройки, куда посторонние не допускались.

Несмотря на то, что многие внутренние стороны жизни жители Китая стыдились выставлять на всеобщее обозрение, чаще всего все происходящее в доме было доступно окружающим. Широкие и высокие окна и дверные проемы могли занимать весь фасад и заклеиваться бумагой, а стены сооружались из бамбука, так что толщина их была невелика<sup>3</sup>. Японские дома были открыты вовне и являлись частью природы. Традиционные дома имели каркасную систему с раздвижными стенами (сёдзи, фусума), оклеенными бума-

---

<sup>1</sup> Курмилев П. Синдзю, самоубийство влюбленных. – URL: <http://ripmagazine.ru/articles/sindzu.html>

<sup>2</sup> Марков Б.В. Культура повседневности. – СПб., 2008. – С.167.

<sup>3</sup> Эволюция традиционного китайского жилища. – URL: <http://www.zadachi.org.ru/?n=29293>

гой, которые символизировали связь с природой и другими, как бы говоря, что живущим нечего скрывать и стыдиться. Жилища на Востоке отличались от западного типа дома («Мой дом – моя крепость») и российской дворянской усадьбы (дом – семейное гнездо).

Если на Западе можно наблюдать стремление к материальному комфорту, техническому обустройству быта, то на Востоке, несмотря на технический прогресс, по-прежнему приоритетной остается духовная жизнь. Лучшим способом проведения свободного времени в Китае и Японии считается посещение храмов, музеев, прием гостей, проведение праздников. Во многих городских японских домах находится место для токонома («ниша красоты»), в которой располагаются свитки, вазы с цветами, картины, веера, произведения прикладного искусства. Гость, следуя правилам этикета, должен выразить восхищение букетом, составленным хозяевами, а те в ответ должны произнести: «Нам стыдно за нашу скромную поделку»<sup>1</sup>. Разговаривая, японцы стараются смотреть на вещи, а не в глаза друг другу, что считается неприличным.

Одежда жителей средневековых Китая и Японии закрывала все тело. Женщинам считалось постыдным демонстрировать руки выше запястья и ноги выше щиколотки: «Само тело женщины и в особенности собственно женские его черты полагалось прятать от постороннего взора»<sup>2</sup>. Картины средневековых живописцев изображали китайянок и японок, одетых так, что контуры их тела не угадывались под их многослойной одеждой.

Из двух религий, синтоизма и буддизма, на повседневную жизнь японцев большее влияние оказывал синтоизм. Именно он учил их соблюдать физическую чистоту, считая ее основой нравственной чистоты. К буддизму японцы обращались уже ближе к концу жизни, когда нужно было позабо-

---

<sup>1</sup> Пронников В.А., Ладанов И.Д. Японцы (этнопсихологические очерки). – М., 1985. – С.192.

<sup>2</sup> Малявин В.В. Повседневная жизнь Китая в эпоху Мин. – URL: <http://e-libra.ru/read/255766-povsednevnaya-zhizn-kitaya-v-yepoxu-min.html>

таться о посмертном существовании своей души. С древности синтоистскому ритуалу омовения водой (мисоги) как способу очищения от скверны придавали огромное значение. До сих пор посещение бани (сэнто) или принятие ванны (фуру) в Японии считается не просто средством гигиены, а способом «очищения» души: в результате этой процедуры человек «смывал» с себя негативные эмоции, накопившиеся за день. Если обычно японцы не демонстрируют открыто свое тело, то посетителям общественных бань не свойственно стыдиться наготы: «Создается впечатление, что вместе с одеждой в раздевалке он (японец. – Ю.Д.) оставляет и застенчивость»<sup>1</sup>, т. е. забывает стыд. В бане японец становится самим собой, снимает с себя социальную маску, приближается к своей естественной природе.

В эпоху средневековья в Японии под влиянием синтоистской традиции среди представителей аристократии был распространен ритуал затворничества – охараи. В течение нескольких дней человек, в доме которого произошло оскверняющее событие (смерть, убийство), ограничивал свои контакты с окружающими. В настоящее время этот ритуал не практикуется, но при общении японцы избегают делиться своими отрицательными переживаниями, перекладывать на других свои проблемы. Русский японовед Г. Востоков писал: «Выражать при посторонних сильную радость, печаль или страх считается у них неприличным»<sup>2</sup>. Японцы чувствуют неловкость и стыд из-за того, что нарушили душевный покой другого.

Основной целью китайского воспитания является внушение детям покорности путем самоуничтожения. К детям не принято проявлять жалость, и физическое наказание здесь является обычным явлением. С раннего возраста детей стараются научить упорству и труду, привить дисциплинированность и ответственность<sup>3</sup>. В Японии, как и прежде, мальчиков учат быть активными,

---

<sup>1</sup> Пронников В.А., Ладанов И.Д. Японцы (этнопсихологические очерки). – С.51.

<sup>2</sup> Цит. по: Пронников В.А., Ладанов И.Д. Японцы (этнопсихологические очерки). – С.24.

<sup>3</sup> Дети в Китае. – URL: <http://china.kulichki.com/Health/ChildrenInChina/ChildrenInChina>

проявлять свои боевые качества, а девочек – скромными и послушными. Если те или другие проявляют качества, характерные для противоположного пола, их стыдят и наказывают. Родители ждут от детей успехов, и те зачастую винят себя, если не оправдывают их надежд. В праздник ситигосэн («семь-пять-три»), пришедший из Китая, старшими членами семьи проводится ритуал повязывания мальчикам пояса фундоси, что говорит о том, что теперь их будут воспитывать как будущих мужчин. Девочкам одевают косимакки («пояс стыдливости»), их учат блюсти нравственную и физическую чистоту, скромность и аккуратность. Детей в Японии стараются воспитывать, не применяя физических наказаний, учат трудолюбию, соблюдению культа родителей и предков, пониманию отношения к ним других.

Конфуцианство диктовало особо почтительное отношение к родителям не только при жизни, но после их смерти. Поэтому погребальные обряды в Китае всегда проводились с большой пышностью и могли длиться несколько дней. В трактате «Ли Цзы», составленном в I в. до н.э., содержались правила и нормы поведения во время похоронных церемоний, продолжительность и содержание траура. Старшему сыну и наследнику умершего предписывалось выражать особое горе, возжигать курения, совершать обряд возлияния жертвенного вина и, обращаясь к умершему, произносить своеобразный отчет, в котором подробно рассказывать обо всех своих действиях и решениях, связанных с проведением погребальной церемонии и трауром. В этой речи также содержались извинения за то, что без согласия умершего приходится выносить его из его собственного дома. Считалось, что умершего нельзя погребать до тех пор, пока не высохнет его кровь, поэтому хоронили как минимум на седьмые сутки после смерти. Быстрые похороны осуждались, их называли «кровавым захоронением».

В Японии больше заботились о чистоте души умершего. У японцев еще в древности была разработана тернарная (троичная) система: «мирское» (кэ) – «священное» (харэ) – «скверна» (кэгарэ). С ней был тесно связан принцип

«чистоты – нечистоты», и концепция кэгарэ преобладала над концепциями кэ и харэ: любой оскверненный предмет или человек должен был быть очищен при помощи священных ритуалов омовения. В процессе погребальной обрядности скверна физически устранялась (процесс двустадийного погребального ритуала), и душа уходила чистой в иной мир<sup>1</sup>. Сегодня, когда этот ритуал ушел в прошлое, в Японии больше уделяется внимания очищению души при помощи покаяния и прощения. Долг сыновней почтительности диктовал служение родителям, и отступающий от него сурово осуждался обществом. Если сыну приходилось умереть раньше своих родителей, он должен был просить за это у них прощения: «Простите меня, что я от вас ухожу, когда вы приближаетесь к старости. В ваши годы вы будете чувствовать мое отсутствие; я мог бы вознаградить вас за все то, что вы для меня сделали, но я должен уйти – такова воля неба»<sup>2</sup>. В эпоху сёгуната Токугава был установлен культ долгой жизни, старость обеспечивала человеку статус никё («скрытая, уединенная жизнь»), когда человек «обретал возможность наслаждаться покоем и заботой потомков»<sup>3</sup>.

Японцы считают себя нацией, лишенной эгоизма: главной наградой им служит кокоти, которое можно перевести как «совесть», «ум», «доброта», выступающие главными качествами души. Душа, по представлениям японцев, находится внизу живота (хара), и считается, что кто говорит откровенно, у того хара раскрыта (можно сказать открытая душа, ему нечего скрывать), т.е. хара кири. В эпоху средневековья человек мог продемонстрировать свою чистую душу, совершив сэппуку. Сэппуку (харахири) назначали как наказание и, совершая его, провинившийся просил прощения: «Я совершил нехо-

---

<sup>1</sup> См.: Бакшеев Е. «Две смерти» в культурах Японии и Рюкю (Окинавы): двустадийная погребальная обрядность в традиционных обществах как историко-культурологическая проблема (в контексте культур Азиатско-Тихоокеанского региона). – URL: <http://tanat.info/-dve-smerti-v-kulturah-japonii-i-ryukyu-okinavy-09-09-2014.html>

<sup>2</sup> Цит. по: Пронников В.А., Ладанов И.Д. Японцы (этнопсихологические очерки). – С.132.

<sup>3</sup> Мещеряков А. Традиционная Япония: обязанности взрослых и радости старцев. – URL: <http://www.intelros.ru/readroom/otechestvennye-zapiski/o5-2014/24875-tradicionnaya-yaponiya-obyazannosti-vzroslyh-i-radosti-starcev.html>

роший поступок, мне стыдно перед своей совестью, и я наказываю себя собственными руками». Если же сэппуку совершал невиновный, то он как бы говорил этим: «Я не виновен, но я хочу показать вам свою душу, чтобы вы сами убедились в этом»<sup>1</sup>.

Вестернизация культуры стран Востока привела к тому, что многие этикетные формы общения, нормы поведения в повседневной жизни ушли в прошлое. Молодые китайцы не стыдятся открыто проявлять свои чувства, предпочитают носить европейскую одежду, межличностное общение их стало менее церемонным. Но формулы вежливого извинения и признания вины до сих пор присутствуют в языке. Если китаец случайно толкнет или заденет стоящего рядом человека, он обязательно произнесет несколько извинений за беспокойство: «Извините, я не специально вас обидел», «Я не знаю, как это могло случиться», «Надеюсь, вы меня извините». На службе и в быту распространенными фразами являются: «У меня просто нет слов, чтобы выразить свое извинение», «Это моя вина. Такого больше не случится», «Это моя вина. Я постараюсь компенсировать все потери».

Европейцев, посещающих Японию, поражает необычайная вежливость при общении японцев между собой и иностранцами, которая нашла отражение в языке. «Речевое поведение японцев, – пишет О.П. Фролова, – всецело подчинено задаче оказания максимального внимания собеседнику, проявления учтивости к нему...»<sup>2</sup>. Как отмечают иностранцы, японцам свойственно извиняться всегда и за все, даже если они ни в чем не виноваты. В супермаркетах работники залов при любом случае произносят «гомэннасай», что можно трактовать как «я человек невнимательный, из-за меня случилось недоразумение». Куда бы ни пришли японцы и каковы бы ни были обстоятельства, они, прежде всего, просят извинения за причиненные ими неудобства в особо вежливой форме: «Гомэнкудасай». В общественном транспорте,

---

<sup>1</sup> Цит. по: Пронников В.А., Ладанов И.Д. Японцы. – С.134.

<sup>2</sup> Фролова О.П. Японский речевой этикет (лингвистический аспект). – URL: <http://www.durov.com/linguistics4/frolova-97.htm>

прежде чем занять свободное место, необходимо извиниться перед сидящим рядом: «Сицурэй симас» – «Прошу прощения». На дорогах каждый из водителей старается уступить другим дорогу, и тот, кого пропустили, кивает головой в знак благодарности, как бы говоря «сумимасэн», «извините, что проезжаю»<sup>1</sup>.

Иностранцами отмечается скрытность японцев, нежелание демонстрировать свои эмоции, что расценивается как лицемерие. Сами японцы, говоря о себе в этом отношении, пользуются выражением татэмаэ – хоннэ. Татэмаэ можно перевести как «основа», «каркас», т. е. внешнее лицо, а хоннэ – как «затаенное», «истинное», внутреннее лицо<sup>2</sup>. Основным для японцев является лицо, которым они обращены к людям, а свое истинное лицо им свойственно скрывать от окружающих.

Сегодня Китай является одной из ведущих экономик мира. Как утверждают сами китайцы, этим они обязаны умению сочетать беспрекословное подчинение приказам руководителя, взаимную вежливость с сослуживцами и личную инициативу. Хотя молодые служащие стараются все больше отстаивать свое мнение и лоббировать личные проекты, тем не менее, идти против интересов компании по-прежнему не принято. Японцы главной заслугой экономического роста считают свое трудолюбие и усердие, составляющие «компонент современного японского характера, присутствующий и развивающийся с исторических времен»<sup>3</sup>. В японском обществе предельная самоотдача на работе (гамбари), повышенное упорство в достижение цели, привели к ряду проблем, например, кароси – смерти от переутомления или самоубийство ради сохранения репутации.

Культуры праздников в Китае и Японии существенно различаются, что связано с различными социально-политическими режимами. Культурная ре-

---

<sup>1</sup> Фролова О.П. Японский речевой этикет (лингвистический аспект).

<sup>2</sup> См.: Пронников В.А., Ладанов И.Д. Японцы (этнопсихологические очерки). – С.200.

<sup>3</sup> Япония. Как ее понять: очерки современной японской культуры / Под ред. Р.Дж. Дэвиса и Осаму Икэно. – М., 2006. – С.73.

волюция 1966-1976 гг. оказалась разрушительной для китайской традиционной культуры. Многие из культурного наследия прошлого было уничтожено, многие традиции и обычаи забыты. Сегодня у многих народностей Китая происходит процесс обращения к своим корням: отмечаются календарные, этнические, исторические, фольклорные, местные и многие другие праздники. Вместе с тем существует тенденция огосударствления праздников, и главными считаются политические праздники, например, день образования КНР. Японцы же во многом сохранили праздничную культуру прошлого: отмечаются праздники календарные, религиозные (день рождения Будды), день памяти предков (О-Бон), весенний праздник сэцубун (день борьбы с чертями и демонами), сельскохозяйственные и т.д.

#### *Выводы.*

1. Восточная ментальность содержит ориентацию на группу, которая выступает главным судьей для индивида. В ее структуре доминирует стыд, понимаемый как страх перед другими. Поэтому проблема и идея стыда является приоритетной в традиционной китайской и японской философии, основу которой составляет конфуцианство. Стыд связывается с долгом, понимаемым как многочисленные обязанности перед другими. В восточной философии отсутствуют грех, искупление, исповедь, в связи с чем в китайской философии вина связывается с неисполнением долга перед государством и правителем. В японской философии, испытавшей сильное влияние западного экзистенциализма, вина связывается с человеческим существованием, которое понимается в духе буддизма как страдание, а также с исторической ответственностью народа во второй мировой войне.

2. Китайская и японская мораль имеют своим общим основанием конфуцианство и буддизм, обеспечивающие социализированность, стремление к исполнению долга и самосовершенствованию. «Долгое средневековье», обусловившее сословную структуру этих обществ, и патернализм в социальных отношениях привели к тому, что в них сформировалась мораль стыда, выра-

жающая зависимость людей от оценок различных социальных групп, а долг превратился в разветвленную систему обязанностей перед другими.

3. Культуре повседневности Китая и Японии присущи такие особенности как чувство стыда перед группой, почтительность к старшим, трудолюбие, соблюдение правил этикета в межличностных отношениях, формы вежливости в речи, соблюдение многочисленных внешних обязанностей.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В архаических культурах регулятивами поведения людей являлись вина, связанная с нарушениями табу, представлявших абсолютные предписания древнего верования тотемизма, и стыд, связанный с нарушением обычаев и правил в повседневной жизни. В дальнейшем роль вины и стыда в различных культурах претерпела изменения. В западной античной культуре главной формой социального контроля был стыд, представлявший общинно-групповой механизм регуляции поведения, но с принятием христианства на Западе возникает культура вины, чему также способствовали Реформация и капиталистический способ развития индустриального общества, основным принципом которого был индивидуализм. Это нашло выражение в разных формах культуры. Философия переходит от исследования совести и вины как психологических состояний человека к их пониманию как явлений духовности и экзистенциальных способов человеческого существования. Христианская мораль вины соседствует со светской моралью личной совести. В культуре повседневности вина обеспечивает гуманизацию повседневного бытия и обыденного сознания. В настоящее время, в связи с утратой христианских ценностных абсолютов, формами социального контроля становится принцип толерантности и корпоративные этики служебного долга.

Восточная культура возникла и существует до сих пор как культура стыда. Это обусловлено «долгим средневековьем», сословной структурой общества, ориентацией человека на группу и «подобающее место» в ней. В восточной философии доминирующее место занимает конфуцианство, в котором механизмом взаимоотношений людей является стыд. В восточной морали синтез идей конфуцианства (стыдливость как одна из главных добродетелей), буддизма (принцип стремления к совершенству) и воинской морали (удэ – в Китае, морали самураев – в Японии) привел к созданию ситуационной и контекстуальной морали без ценностных абсолютов и отождествлению долга с многочисленными внешними обязанностями. В культуре повседнев-

ности сохраняется групповой механизм стыда в связи с приверженностью традициям и обычаям, несмотря на капиталистический способ развития индустриального и постиндустриального общества.

В России, благодаря широкому распространению православия и общинному устройству крестьянской жизни, культура вины сосуществовала с культурой стыда вплоть до XX в. В советский период их взаимосвязь была обусловлена коллективистской культурой и коммунистической идеологией, которую исследователи относят к числу социоцентрических религий.

Тематика вины и стыда эволюционировала в русской философии от доминирования стыда в славянофильстве к доминированию вины в русской религиозной философии (вина перед Богом), и революционной народнической мысли (вина перед народом). Христианско-православная мораль вины сосуществовала с моралью стыда перед общиной и коллективом (в советский период) вплоть до 90-х гг., когда произошел раскол морального сознания разных социальных и конфессиональных групп. В культуре повседневности России вина и стыд действуют как механизмы социального контроля.

Можно сделать вывод, что основой западной культуры вины являются христианская религия католицизма и протестантизма с онтологическим и ценностным Абсолютом, догматом греха и принципом индивидуализма как социокультурным кодом либеральной цивилизации. Основой восточной культуры – религии без Бога, зависимость индивида от различных групп и принцип коллективизма как социокультурный код либеральной цивилизации, сохранившей традиции и обычаи прошлого. Основой российской культуры вины и стыда – христианское православие с принципом соборности и общинное (в советский период коллективистское) устройство общественной жизни, что свидетельствует о сочетании в ней особенностей культур либеральной и традиционной цивилизаций.

## ЛИТЕРАТУРА:

1. Августин Аврелий. Исповедь [Текст] / Августин Аврелий // Августин Аврелий. Исповедь: Абеляр П. История моих бедствий. Пер. с лат. – М.: «Республика», 1992. – 336 с.
2. Аврелий, Марк. Наедине с собой. Размышления [Текст] / Марк Аврелий. – СПб.: Азбука-Аттикус, 2012. – 224 с.
3. Апресян, Р.Г. Круглый стол «Мораль: многообразие понятий и смыслов» [Электронный ресурс] / Р.Г. Апресян. – Режим доступа: [http://iph.ras.ru/r\\_apressyan.htm](http://iph.ras.ru/r_apressyan.htm)
4. Апресян, Р.Г. Понятие морального чувства в этике Фрэнсиса Хатчесона (ранний период) [Текст] / Р.Г. Апресян // Этическая мысль. Т.15. – М., 2015. – С.170-200.
5. Апресян, Р.Г. «Солилоквия» Шафтсбери: устройство морального субъекта [Текст] / Р.Г. Апресян // Этическая мысль. В.13. – М., 2013. – С.151-175.
6. Аракава, Д. Синтоизм и традиционные ценности японцев [Электронный ресурс] / Д.Аракава. – Режим доступа: <http://eps.dvo.ru>
7. Аристотель. Никомахова этика [Текст] / Аристотель // Сочинения: В 4-х т. Т.4. – М.: Мысль, 1984. – С.53-293.
8. Артемьева, О.В. Концепция моральной рациональности в «Методах этики» Генри Сиджвика [Электронный ресурс] / О.В. Артемьева. – Режим доступа: [http://iph.ras.ru/elib/EM3\\_8.html](http://iph.ras.ru/elib/EM3_8.html)
9. Баглай, В.С. Отношение общества к инвалидам: история и современность [Электронный ресурс] // <http://www.scienceforum.ru/2014/521/3136>
10. Банникова, Е.В. Повседневность как объект исторического исследования [Электронный ресурс] // <http://cyberleninka.ru/article/n/povsednevnost-kak-obekt-istoricheskogo-issledovaniya>
11. Баранова З.И., Котов А.В. Русско-китайский словарь [Текст] / Баранова З.И., Котов А.В. – М., 1990. – 566 с.

12. Бек, У. Общество риска: На пути к другому модерну [Электронный ресурс] / У. Бек. – Режим доступа: <http://riskprom.ru/publ/38-1-0-215>
13. Бенедикт, Р. Хризантема и меч: модели японской культуры. – 2-изд., стер. [Текст] / Р. Бенедикт. – СПб.: Наука, 2007. – 360 с.
14. Бердяев, Н.А. Миросозерцание Достоевского [Текст] / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. – М.: ООО «Изд-во АСТ», 2004. – С.381-528.
15. Бердяев, Н. О фанатизме, ортодоксии и истине [Текст] / Н. Бердяев // Человек. – 1997. – №3.
16. Бердяев, Н.А. Опыт парадоксальной этики [Текст] / Н.А. Бердяев. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. – 701 с.
17. Бердяев, Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии [Текст] / Н. А. Бердяев. – М., Харьков: ЭКСМО-Пресс ФОЛИО, 1998. – 620 с.
18. Бердяев, Н.А. Смысл творчества [Текст] / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Издательство «Правда», 1989 – С.254-535.
19. Бердяев, Н.А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности [Текст] / Н.А. Бердяев. – М.: Философское общество, 1990. – 240 с.
20. Бердяев, Н.А. Философия свободы [Текст] / Н.А. Бердяев // Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – 607 с.
21. Благова, Т.И. Родоначальники славянофильства Алексей Хомяков и Иван Киреевский [Текст] / Т.И. Благова. – М.: Высш. шк., 1995. – 350 с.
22. Больнов, О.Ф. Философия экзистенциализма: Философия существования. – Спб., 2009 [Электронный ресурс] / О.Ф. Насырова. – Режим доступа: <https://docviewer.yandex.ru/?url=http%3A%2F%2Fwww.philosoph.onu.edu.ua%2F>
23. Большой русско-немецкий словарь по общей лексике [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.classes.ru/all-german/dictionary-russian-german-universal-term-2430.htm>

24. Большой русско-французский словарь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.classes.ru/all-french/dictionary-russian-french-universal-term-43169.htm>
25. Бродский, А.И. Обоснование морали в русской философии XIX-XX веков: Логико-эпистемологические аспекты / Автореф. дис. ... докт. филос. наук [Электронный ресурс] / А.И. Бродский. – Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/obosnovanie-morali-v-russoy-filosofii-xix-xx-vekov-logiko-epistemologicheskie-aspekty>
26. Будницкий, О.В. Терроризм глазами историка. Идеология терроризма [Текст] / О.В. Будницкий // Вопросы философии. – 2004. – №5. – С.11-15.
27. Булгаков, С.Н. Героизм и подвижничество [Текст] // С.Н. Булгаков // Вехи. Интеллигенция в России: Сб. ст. 1909-1910. – М.: Мол. гвардия, 1991. – С. 43-84.
28. Бушакова, М.Н. Лексико-семантические и православно-культурные параметры концепта «грех» в русском языке. Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. к. филол. н. – Ставрополь, 2010 [Электронный ресурс] / М.Н. Бушакова. – Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/v/333882/a?#?page=1>
29. Бычкова, Т.А. Культура традиционных обществ Китая и Японии [Электронный ресурс] / Т.А. Бычкова. – Режим доступа: <http://refdb.ru>
30. Васильев, Л.С. История религий Востока (религиозно-культурные традиции и общество) [Электронный ресурс] / Л.С. Васильев. – Режим доступа: <http://pstgu.ru/download/1290603741.vasiliev.pdf>
31. Васильевне, Н. Управление ценностями – смена парадигм этики [Текст] / Н. Васильевне // Облики современной морали. – Москва: МАКС Пресс, 2009. – С.204-207.
32. Винничук, Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима [Электронный ресурс] / Л. Винничук. – Режим доступа: <http://romanbook.ru/book>
33. Вольтер Ф.-А. Бог и люди. Статьи, памфлеты, письма: В 2 т. Т. 1. [Текст] / Ф.-А. Вольтер. – М.: Академия наук СССР, 1961. – 442 с.

34. Воробьева, М.В. Советский быт: клише идеологии и реальность [Электронный ресурс] / М.В. Воробьева. – Режим доступа: <https://docviewer.yandex.ru/?url=http%3A%2F%2Fwww.culturalnet.ru%2Fmain%2Fgetfile%2F640&name=640&lang=ru&c=56c9b48035b>
35. Галенович, Ю.М. Нравственность Китая – традиции и современность [Электронный ресурс] / Ю.М. Галенович. – Режим доступа: <http://pravostok.ru/blog/nravstvennost-kitaya--tradicii-i-sovremennost/>
36. Гамалей, М.С. Трансформация морально-этической самооценки самурайского сословия в период Токугава (1603-1868) / Автореф. дис. ... канд. ист. н. – М., 2012 [Электронный ресурс] / М.С. Гамалей. – Режим доступа: <http://www.dslib.net/vseobwaja-istoria/transformacija-moralno-jeticheskoj-samoocenki-samurajskogo-soslovija-v-period.html>
37. Гафурова, Х.Ш. Некоторые критерии жанровой идентификации средневековых японских дневников [Текст] / Х.Ш. Гафурова // Молодой ученый. – 2011. – №6. – С.15-17.
38. Гегель, Г.-В.-Ф. Энциклопедия философских наук. Т.3. Философия духа [Текст] / Г.-В.-Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1977. – 471 с.
39. Генявичюте, Н., Васильев, А. Этика организаций - способ формирования действенных ценностей нравственности [Текст] / Н. Генявичюте, А. Васильев // Облики современной морали. – Москва: МАКС Пресс, 2009. – С.207-210.
40. Герцен, А.И. К старому товарищу [Текст] / А.И. Герцен // Герцен А.И. Избранные философские произведения. В 2 т. Т. II. [Текст] / А.И. Герцен. – М., 1946. – С.284-300.
41. Герцен, А.И. Письма к противнику [Текст] / А.И. Герцен // Герцен А.И. Избранные философские произведения. В 2 т. Т. II. – М., 1946. – С.256-278.
42. Гиро, П. Частная и общественная жизнь греков [Электронный ресурс] / П. Гиро. – Режим доступа: <http://ancientrome.ru>

43. Глущенко, И. О том, как идеология разбилась о быт [Электронный ресурс] / И. Глущенко. – Режим доступа: <http://www.znanie-sila.ru/shop/demos/>
44. Голод, С.И. Вопросы семьи и половой морали в дискуссиях 20-х годов [Текст] / С.И. Голод // Марксистская этическая мысль в СССР (20-е – первая половина 30-х годов). – М., 1989. – С. 244-268.
45. Головачев, В.Ц. Самоубийство, как родовой обычай и сакральный ритуал в традиционном Китае [Электронный ресурс] / В.Ц. Головачев. – Режим доступа: <http://www.abirus.ru/content/564/623/625/644/649/848.html>
46. Гончаров, С.Н. О Китае средневековом и современном: записки разных лет [Текст] / С.Н. Гончаров. – М.: Наука, 2006. – 383 с.
47. Горфункель, А.Х. Философия эпохи Возрождения. [Текст] / А.Х. Горфункель. – М.: Высшая школа, 1980. – 368 с.
48. Гудилина, Э.Б. Простые нормы нравственности в философской дискуссии 20-30-х годов [Текст] / Э.Б. Гудилина // Марксистская этическая мысль в СССР (20-е – первая половина 30-х годов). – М., 1989. – С.227-244.
49. Гусейнов, А.А. Китайская философия как суперэтика [Электронный ресурс] / А.А. Гусейнов. – Режим доступа: <http://en.coolreferat.com>
50. Гусейнов А., Иррлиц Г. Краткая история этики [Электронный ресурс] / А. Гусейнов, Г. Иррлиц. – Режим доступа: <http://www.gumer.info/bibliotek>
51. Даль Владимир. Толковый словарь живого великорусского языка: Т.1-4 [Текст] / В. Даль. – М. Русский язык, 1978. – Т.1.С.699, Т.4. С.683.
52. Декарт, Р. Страсти души [Текст] / Р. Декарт // Р. Декарт. Сочинения в 2т. Т.1 – М.: Мысль, 1989. – 654 с.
53. Делюмо, Ж. Цивилизация Возрождения [Текст] / Жан Делюмо. – Екатеринбург: У-Фактория, М.: АСТ МОСКВА, 2008. – 720 с.
54. Дети в Китае [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.nashi-grudnichki.ru>
55. Дженкова, Е.А. Концепты «стыд» и «вина» в русской и немецкой лингвокультурах / Дис. ... канд. филол. наук. [Электронный ресурс] / Е.А.

Дженкова. – Режим доступа: <http://31f.ru/dissertation/page,2,507-dissertaciya-koncepty-styd-i-vina-v-russkoj-i-nemeckoj-lingvokulturax.html>

56. Додонова, О. Японская кукла «кокэси» – забытое дитя [Электронный ресурс] / О. Додонова. – Режим доступа: <http://orientstyle.ru/culture>

57. Долгов, В. Быт и нравы Древней Руси. Миры повседневности XI-XIII вв. [Электронный ресурс] / В. Долгов. – Режим доступа: <http://www.libok.net>

58. Домусчи, С. Феномен совести в православном богословии и русской религиозно-философской традиции / Автореф. дис. ... канд. богосл. – Сергиев Посад, 2012 [Электронный ресурс] / С. Домусчи. – Режим доступа: [http://www.mpda.ru/site\\_pub/1052238.html](http://www.mpda.ru/site_pub/1052238.html)

59. Достоевский, Ф.М. Братья Карамазовы [Текст] / Ф.М. Достоевский // Достоевский Ф.М. Собрание сочинений: В 10-и т. – М., 1958. Т.9. – С.7-634. Т.10 – С. 5-338.

60. Дробницкий, О.Г. Понятие морали. Ист.-критич. очерк [Текст] / О.Г. Дробницкий. – М.: «Наука». – М.1974. – 388 с.

61. Дунаев, Ю. Быт 30-х годов... [Электронный ресурс] / Ю. Дунаев. – Режим доступа: <http://gusev-a-http://gusev-a-v.livejournal.com/10889.html>

62. Егоров, Б.Ф. Из истории русской культуры [Электронный ресурс] / Б.Ф. Егоров. – Режим доступа: [http://textfighter.org/raznoe/Culture/Ermol/ocherki\\_po\\_istorii\\_russkoi\\_kultury\\_xi\\_x\\_veka\\_iz\\_istorii\\_russkoi\\_kultury\\_russkoi\\_istorii](http://textfighter.org/raznoe/Culture/Ermol/ocherki_po_istorii_russkoi_kultury_xi_x_veka_iz_istorii_russkoi_kultury_russkoi_istorii).

63. Ерина, Е.Б. Вектор свободы в концепциях русских философов // Соловьевские исследования [Текст] / Е.Б. Ерина // Соловьевские исследования. – Иваново, 2011. – Выпуск 2(30). – С. 52-64.

64. Ильин, И. Путь духовного обновления [Текст] / И. Ильин // И. Ильин. Религиозный смысл философии. Три речи. – М., 2006. – С.85-342.

65. Ильин, И. Путь к очевидности [Текст] / И. Ильин // И. Ильин. Религиозный смысл философии. Три речи. – М., 2006. – С.343-524.

66. Ильин, И. Поющее сердце [Текст] / И. Ильин // И. Ильин. Религиозный смысл философии. Три речи. – М., 2006. – С.529-684.
67. История китайской философии / Под общ. ред. Титаренко М.Л. [Текст]. – М.: Прогресс, 1989. – 552 с.
68. Каган, М.С. Философия культуры [Текст] / М.С. Каган. – СПб., 1996.
69. Кайуа, Р. Человек и сакральное / Р. Кайуа // Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. Пер. с фр. – М.: ОГИ, 2003. – 296 с.
70. Как менялось отношение к детям на протяжении истории [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.mirboga.ru/blog/mirboga/kak-menyalos-otnoshenie-k-detyam-na-protyazhenii-istorii-k-mezhdunarodnomu-dnyu>
71. «Какы чести принесешь... родителям...» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.forsfortuna.com>
72. Камю, А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство [Текст] / А. Камю. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.
73. Кант, И. Метафизика нравов в двух частях [Текст] / И. Кант // И.Кант. Сочинения в шести томах. Т.4. Ч.1. – М.: «Мысль», 1965. – С.109-439.
74. Кашников, Б.Н. Либеральные теории справедливости и политическая практика России [Электронный ресурс] / Б.Н. Кашников. – Режим доступа: <http://mion.novsu.ac.ru>
75. Кеадас – миф об убийстве младенцев спартанцами [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://dromeas.livejournal.com/7964.html>
76. Киреевский, И.В. Критика и эстетика [Текст] / И.В. Киреевский. – М.: Искусство, 1979. – 439 с.
77. Кодекс бусидо. Хагакурэ. Сокрытое в листве [Текст]. – М.: Эксмо, 2009. – 432 с. – (Антология мудрости).
78. Козловский, Ю.Б. Современная буржуазная философия в Японии [Текст] / Ю.Б. Козловский. – М.: «Наука», 1977. – 214 с.

79. Козьякова, М.И., История. Культура. Повседневность. Западная Европа от Античности до XX в. [Электронный ресурс] / М.И. Козьякова. – Режим доступа: [http://bookz.ru/authors/maria-koz\\_akova/istoria\\_899/1-istoria\\_899.html](http://bookz.ru/authors/maria-koz_akova/istoria_899/1-istoria_899.html)
80. Колесов, В.В. Честь и совесть. Русская ментальность в языке и тексте [Электронный ресурс] / В.В. Колесов. – Режим доступа: <http://uchil.net/?cm=150407>
81. Колодий, Н.А. Европейско-христианский тип культуры. Средневековье [Электронный ресурс] / Н.А. Колодий. – Режим доступа: <http://ctl.tpu.ru/files/europamiddle.htm>
82. Кон, И.С. Открытие «Я» [Текст] / И.С. Кон. – М.: Политиздат, 1978. – 367 с.
83. Кондратьева, О.Н. Концепт «грех» в зеркале антропоморфной метафоры (на материале «сокровищницы духовной мудрости») [Электронный ресурс] / О.Н. Кондратьева. – Режим доступа: <http://www.universityjournal.ru>
84. Конев, В.А. Социальная философия: учебное пособие [Текст] / В.А. Конев. – Самара: Изд-во «Самарский университет», 2006. – 287 с.
85. Конфуций. Луньюй [Текст] / Конфуций // Конфуций. Уроки мудрости: Сочинения. – М.: Изд-во Эксмо; Харьков: Изд-во «Фолио», 2002. – С.17-124.
86. Корольков, А.А. Духовная антропология [Электронный ресурс] / А.А. Корольков. – Режим доступа: <http://www.xpa-spb.ru/libr/Korolkov/1>
87. Костомаров, Н.И. Домашняя жизнь и нравы великорусского народа. [Текст] / Н.И. Костомаров. – М.: Экономика, 1993. – 399 с.
88. Красиков, В.И. Синдром существования [Текст] / В.И. Красиков. – Томск, 2002. – 256 с.
89. Красиков, В.И. Совесть и стыд [Электронный ресурс] / В.И. Красиков. – Режим доступа: [http://cultandart.ru/society/116390-krasikov\\_v\\_i\\_sivest\\_i\\_styd](http://cultandart.ru/society/116390-krasikov_v_i_sivest_i_styd)
90. Кропоткин, П. А. Этика: Избранные труды [Текст] / П.А. Кропоткин. – М: Политиздат, 1991. – 496 с.

91. Кузьмина, Т.А. Экзистенциальная этика Н.А.Бердяева [Текст] / Т.А. Кузьмина // Этическая мысль. – М., 2008. – Выпуск 8. – стр.87-128.
92. Курмилев, П. Синдзю, самоубийство влюбленных [Электронный ресурс] / П. Курмилев. – Режим доступа: <http://ripmagazine.ru/articles/sindzu.ht>
93. Курабцев, В. Платонов, О. Стыд [Электронный ресурс] / В. Курабцев, О. Платонов. – Режим доступа: <http://www.rusinst.ru/articletext.asp?id=1087>
94. Ле Гофф, Ж. Цивилизация средневекового Запада [Текст] / Ж. Ле Гофф. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 560 с.
95. Лионидас, З. Неведомое Средневековье: Город / Санитарно-гигиенические службы города [Электронный ресурс] / З. Лионидас. – Режим доступа: <http://wikitranslators.org>
96. Лифшиц, Мих. Мифология древняя и современная [Текст] / Мих. Лифшиц // Лифшиц Мих. Собрание сочинений: В 3-х т. Т.3. – М.: Изобраз. искусство, 1988. – С.336-428.
97. Лихт, Г. Сексуальная жизнь в Древней Греции [Электронный ресурс] / Г. Лихт. – Режим доступа: [http://modernlib.ru/books/liht\\_gans/seksualnaya\\_zhiz](http://modernlib.ru/books/liht_gans/seksualnaya_zhiz)
98. Лосский, Н.О. Бог и мировое зло. Основы теодицеи [Текст] / Н.О. Лосский // Лосский, Н.О. Бог и мировое зло [Сборник...]. – М.: Республика, 1994. – С.316-390.
99. Лосский, Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание [Текст] / Н.О. Лосский // Лосский, Н.О. Бог и мировое зло. [Сборник...]. – М.: Республика, 1994. – С.6-241.
100. Лосский, Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа / Н.О. Лосский. – М.: Политиздат, 1991. – 367 с.
101. Луцкий, А.Л. Экзистенциализм и японская литература. Автореф. канд. дисс. на соиск. уч. степ. канд. филол. наук [Электронный ресурс] / А.Л. Луцкий. – Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/ekzistentsializm-i-yaponskaya>
102. Льюнг, Т. Конфуцианство [Электронный ресурс] / Т. Льюнг. – Режим доступа: <http://stavroskrest.ru>

103. Любутин, К.Н., Кондрашов П.Н. Диалектика повседневности: методологический подход [Текст] / Любутин К.Н., Кондрашов П.Н. – Екатеринбург: УрГУ-И ФПИ УрО РАН-РФО, 2007. – 295 с.
104. Лютер, М. 95 тезисов. Диспут о прояснении действительности индульгенций [Электронный ресурс] / М. Лютер. – Режим доступа: <http://root.elima.ru/articles/?id=433>
105. Лядов, В.В. Мораль и право в политико-правовой мысли Древней Руси XI-XII вв. Новые тенденции в образовании и науке: опыт междисциплинарных исследований [Электронный ресурс] / В.В. Лядов. – Режим доступа: <http://www.hses-online.ru>
106. Лядов, В.В. Мораль и право в советский период [Электронный ресурс] / В.В. Лядов. – Режим доступа: <http://www.proza.ru>
107. Майоров, Н.И. Введение в историю Древнего Востока [Электронный ресурс] / Н.И. Майоров. – Режим доступа: <http://www.gumer.info/bibliotec/Buks/History/Mayor/index.php>
108. Малявин, В.В. Повседневная жизнь Китая в эпоху Мин [Электронный ресурс] / В.В. Малявин. – Режим доступа: <http://e-libra.ru/read/255766-povsednevnyaya-zhizn-kitaya-v-epoxu-min.html>
109. Мао Цзэдун. Цитатник [Электронный ресурс] / Мао Цзэдун. – Режим доступа: <http://lib.ru/DIALEKTIKA/MAO/mao.txt>
110. Марков, Б.В. Культура повседневности [Текст] / Б.В. Марков. – СПб., 2008. – 352 с.
111. Марсель, Г. Опыт конкретной философии [Текст] / Г. Марсель. – М.: Республика, 2004. – 224 с.
112. Мединский, В.Р. Русь и Европа, жестокость средневековья [Электронный ресурс] / В.Р. Мединский. – Режим доступа: <http://tainy.net/6088-rus-i-evropa-zhestokost-srednevekovya.html>

113. Меликова, К.А. Геронтократия как феномен античной культуры [Электронный ресурс] / К.А. Меликова. – Режим доступа:

<http://cyberleninka.ru/article/n/gerontokratiya-kak-fenomen-antichnoy-kultury>

114. Мещеряков, А. Традиционная Япония: обязанности взрослых и радости старцев [Электронный ресурс] / А. Мещеряков. – Режим доступа:

<http://www.intelros.ru/readroom/otechestvennye-zapiski/o5-2014/24875-tradicionnaya-yaponiya-obyazannosti-vzroslyh-i-radosti-starcev.html>

115. Михалев, А.А. Япония: социальная рефлексия в модернизированном обществе (50-70 гг. XX в.) [Текст] / А.А. Михалев. – М., 2001. – 157 с.

116. Мыслители древнего и средневекового Китая / Сост. Г.В. Остапченко [Текст]. – М.:ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Торсинг», 2005. – 348, [4] с. – (Классическая и современная проза).

117. Накамура Юдзиро. Зло и грех в японской культуре. Еще раз об Аум-сенрикё [Электронный ресурс] / Юдзиро Накамура. – Режим доступа:

[http://tzone.kulichki.com/religion/vostok/zlo\\_japan.html](http://tzone.kulichki.com/religion/vostok/zlo_japan.html)

118. Нарижный, Ю. Мораль в эпоху постмодерна. Постмодерн – эпоха глобального цинизма. Поиски путей обновления гуманизма [Электронный ресурс] / Ю. Нарижный. – Режим доступа: <http://postmodern.in.ua/?p=1690>

119. Неретина, Т.Г. Специальная педагогика и коррекционная психология [Электронный ресурс] / Т.Г. Неретина. – Режим доступа:

[http://thelib.ru/books/t\\_g\\_neretina/specialnaya\\_pedagogika\\_i\\_korrekcionnaya\\_psihologiya-read.html](http://thelib.ru/books/t_g_neretina/specialnaya_pedagogika_i_korrekcionnaya_psihologiya-read.html)

120. Николина, О.И. Феномен любви в бытии человека: онтологический аспект / Автореф. дис. ... докт. филос. н. / О.И. Николина. – Омск, 2015. – 42 с.

121. Никонов, А. Апгрейд обезьяны. Большая история маленькой сингулярности [Электронный ресурс] / А. Никонов. – Режим доступа:

<http://www.truemoral.ru>

122. Нисида Китаро: буддистско-конфуцианско-западный синкретизм [Текст] / Нисида Китаро // История современной зарубежной философии:

компаративистский подход: Для высшей школы. – СПб.: Лань, 1997.

– С.123-129.

123. Ницше, Ф. К генеалогии морали [Текст] / Ф. Ницше // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т.2. – М.: Мысль, 1990. – 829 с.

124. Новый французско-русский словарь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.classes.ru/all-french/dictionary-french-russian-universal>

125. Овруцкий, А.В. К вопросу об этике и морали потребительского общества [Текст] / А.В. Овруцкий // Облики современной морали. – Москва: МАКС Пресс, 2009. – С.296-298.

126. Овчинников, В. Ветка сакуры. Корни дуба. Горячий пепел: Повести / В. Овчинников. – М.: Советский писатель, 1987. – 608 с.

127. Оганесян, А.К. Равенство и справедливость (Концепции Дж. Роулса и Д. Белла) / А.К. Оганесян // Этическая мысль: науч.-публицист. чтения. – М., 1990. – С.214-228.

128. Отношение общества к инвалидам в веках [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ru-downsyndrome.livejournal.com>

129. Пашкова, Т.В. Проблема идентификации правовой системы Китая [Текст] / Т.В. Пашкова // Вестник Владимирского юридического института. – 2008. – № 2. – С.286-292.

130. Переломов, Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая // Л.С. Переломов. – М.: Наука, 1981. – 333 с.

131. Перфильев, А.Н. Этическое государство [Электронный ресурс] / А.Н. Перфильев. – Режим доступа: [http://www.lvovich.ru/perfiliev/perfiliev\\_1.shtml](http://www.lvovich.ru/perfiliev/perfiliev_1.shtml)

132. Петропавловский, Р.В. Вульгаризаторские и нигилистические тенденции в этических идеях 20-х годов и борьба с ними [Текст] / Р.В. Петропавловский // Марксистская этическая мысль в СССР (20-е – первая половина 30-х годов). – М., 1989. – С.111-161.

133. Петропавловский, Р.В. Разработка основ партийной этики [Текст] / Р.В. Петропавловский // Марксистская этическая мысль в СССР (20-е – первая половина 30-х годов). – М., 1989. – С.189-227.
134. Письмо М.А. Бакунина к С.Г. Нечаеву 2-го июня 1870 [Текст] // М.А. Бакунин. Философия. Социология. Политика. – М., 1989. – С. 527-568.
135. Попова, Е.В. Онтологическая и гносеологическая специфика нормы: Автореф. дисс. на соиск. учен. ст. к. филос. н. – Омск, 2005. – 19 с.
136. Потепалов, Д.В. Детская беспризорность и безнадзорность в России [Электронный ресурс] / Д.В. Потепалов. – Режим доступа: [http://www.iie-uran.ru/doc/N21/134\\_141.pdf](http://www.iie-uran.ru/doc/N21/134_141.pdf)
137. Прасол, А. От Эдо до Токио [Электронный ресурс] / А. Прасол. – Режим доступа: <http://romanbook.ru/book/9017622/>
138. Преображенский, А.П. Этимологический словарь русского языка. Т.1., Т.2. [Текст] // А.П. Преображенский. – М.: ГИС,1959. Т.1. – С.1-718, Т.2. – С.719-1284.
139. Пронников, В.А., Ладанов, И.Д. Японцы (этнопсихологические очерки) [Текст] // В.А. Пронников, И.Д. Ладанов. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1985. – 348 с.
140. Пушкарева, Н. Материнство в Древней Руси и Московии [Электронный ресурс] / Н. Пушкарева. – Режим доступа: <http://womensation.org>
141. Религиозные воззрения самураев [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://club.33bru.com/printMessage260575365.html>
142. Русско-английский словарь [Текст] // Русско-английский словарь Под общ. рук. проф. А.И. Смирницкого. – М.: Рус. яз.,1989. – 764 с.
143. Русско-английский юридический словарь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.classes.ru/dictionary-russian-english-law-term-8978>
144. Сартр, Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии [Текст] / Ж.-П. Сартр.– М.: АСТ: АСТ МОСКВА,2009. – 925[3] с.

145. Сартр, Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм [Текст] / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А.А. Яковлева. – М.: Политиздат, 1990. – 398 с.
146. Секс в Древней Руси [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.master-x.com>
147. Сидихменов, В.Я. Китай: страницы прошлого [Текст] / В.Я. Сидихменов. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987. – 448 с.
148. Синельникова, Л.Н. Концепт русскости [Электронный ресурс] / Л.Н. Синельникова. – Режим доступа: <http://russmir.info/kul/1178-koncept-russkosti.html>
149. Синицын, А.Ю. Самураи – рыцари Страны восходящего солнца. История, традиции, оружие [Текст] // А.Ю. Семенов. – СПб.: «Паритет», 2001. – 352 с.
150. Скворцова, Е.Л. Япония: кризис культурной идентичности при встрече с западной цивилизацией [Текст] / Е.Л. Скворцова // Вопросы философии. – 2012. – №7. – С.52-64.
151. Слотердаек, П. Критика цинического разума [Текст] / П. Слотердаек. – Екатеринбург: У-Фактория, М.: АСТ, 2009. – 800 с.
152. Смолькин, А.А. Исторические формы отношения к старости [Электронный ресурс] / А.А. Смолькин. – Режим доступа: <http://www.strana-oz.ru/2005/3/>
153. Советский менталитет, почему так? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://20th.su/2009/09/08/sovetskij-mentalitet-pochemu-tak/>
154. Современное конфуцианство Чэнь Юланя [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://allrefs.net/c22/1232h/p7/>
155. Соловьев, Вл. Духовные основы жизни [Текст] / Вл. Соловьев // Соловьев, Вл. Чтение о богочеловечестве. Духовные основы жизни. Оправдание добра. – Минск: Харвест, 1999. – С.208-335.

156. Соловьев, Вл. Оправдание добра [Текст] / Вл. Соловьев // Соловьев, Вл. Чтения о богочеловечестве. Духовные основы жизни. Оправдание добра. - Минск: Харвест, 1999. – С.336-902.
157. Сосновская, Е.А. Специфика морального сознания японцев [Электронный ресурс] / Е.А. Сосновская. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/uplfile/root>
158. Спиноза, Б. Этика [Текст] / Б. Спиноза // Спиноза Б. Избранные произведения: В двух томах. Т.1. – М.: Государственное издательство Политической литературы, 1957. – С.359-618.
159. Стернин, И., Панферова, Н. Кодекс корпоративной этики: каждой компании свой кодекс [Электронный ресурс] / И. Стернин, Н. Панферова. – Режим доступа: <http://iteam.ru>
160. Степанянц, М.Т. Восток – Запад: диалог философов [Текст] / М.Т. Степанянц // Вопросы философии. – 1989. – №12.
161. Стефаненко, Т.Г. Этнопсихология [Электронный ресурс] / Т.Г. Стефаненко. – Режим доступа: [http://bookap.info/sociopsy/stefanenko\\_ etnopsihologiya/gl45.shtm](http://bookap.info/sociopsy/stefanenko_etnopsihologiya/gl45.shtm)
162. Столяров, А. Окончательный диагноз [Текст] / А. Столяров // Октябрь. – 2009. – №2. – С137-151.
163. Сухова, О.А. Революционный терроризм в России конца XIX – начала XX века: историография, методология, факты [Электронный ресурс] / О.А. Сухова. – Режим доступа: [http://dep\\_irkimpi.pnzgu.ru/files/dep\\_irkimpi.pnzgu](http://dep_irkimpi.pnzgu.ru/files/dep_irkimpi.pnzgu)
164. Терехова, Н.В. Понятия конфуцианской традиции в бостонской школе современного неоконфуцианства [Электронный ресурс] / Н.В. Терехова. – Режим доступа: [http://md.islu.ru/sites/md.islu.ru/files/rar/statya\\_terehovoy](http://md.islu.ru/sites/md.islu.ru/files/rar/statya_terehovoy)
165. Терещенко, А. Быт русского народа [Электронный ресурс] / А. Терещенко. – Режим доступа: [http://az.lib.ru/t/tereshenko\\_a\\_w/text\\_0020.shtml](http://az.lib.ru/t/tereshenko_a_w/text_0020.shtml)
166. Титаренко, А.И. Структура нравственного сознания (Опыт этико-философского исследования) [Текст] / А.И. Титаренко. – М., 1974. – 278 с.

167. Торчинов, Е.А. Хайдеггер и традиционалистская мысль Китая XX века [Электронный ресурс] / Е.А. Торчинов. – Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/torchinov-ea/haydegger-i-tradicionalistskaya-mysl-kitaya-xx-veka>
168. Удэ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://wudeschool.com>
169. Уилсон, М.Н. Кэндзабуро Оэ: смеющийся пророк и благодушный целитель [Электронный ресурс] / М.Н. Уилсон. – Режим доступа: <http://noblit.ru>
170. Уинтл, Джастин. История Китая [Текст] / Джастин Уинтл. – М.: АСТ: Астрель, 2008. – 288 с.
171. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка [Текст] / М. Фасмер. – М., 1964.
172. Философия и наука в культурах Востока и Запада / Ин-т философии РАН. – М.: Наука – Вост. Лит., 2013. – 357 с. – (Сравнительная философия: осн. в 2000 г. / отв. Ред. М.Т. Степанянц).
173. Фишер, К. История Нового времени. Декарт. Его жизнь, сочинения и учение [Текст] / К. Фишер. – СПб., 1994.
174. Флоренский, П.А. Столп и утверждение истины [Электронный ресурс] / П.А. Флоренский. – Режим доступа: <http://predanie.ru/lib/book/183910/>
175. Франк, С.Л. Свет во тьме [Текст] / С.Л. Франк // Франк, С.Л. Духовные основы общества: Сборник. – М.: Республика, 1992. – С. 405-470.
176. Франк, С.Л. Крушение кумиров [Текст] / С.Л. Франк // Франк, С.Л. Сочинения. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. – С. 145-244.
177. Фрейд, З. Неудовлетворенность культурой [Текст] / З. Фрейд // Фрейд, З. Основной инстинкт. – М.: АСТ, 1997. – 654 с.
178. Фрейд, З. Тотем и табу [Текст] / З. Фрейд. – М.: Олимп; ООО» Издательство АСТ-ЛТД», 1998. – 448 с.
179. Фролова, О.П. Японский речевой этикет (лингвистический аспект) [Электронный ресурс] / О.П. Фролова. – Режим доступа: <http://www.durov.com/linguistics4/frolova-97.htm>

180. Фромм, Э. Человек для себя [Текст] / Э. Фромм. – Минск: «Коллегиум», 1992. – 253 с.
181. Фрэзер, Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. Пер. с англ. – 2-е изд. [Текст] / Д.Д. Фрэзер. – М.: Политиздат, 1983. – 703 с.
182. Фуко, М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы [Текст] / М. Фуко. – М., 1999. – 480 с.
183. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. – М., 2010. – 698 с.
184. Фукуяма, Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию: пер. с англ. [Текст] / Ф. Фукуяма. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. – 730 с.
185. Фэн Юлань. Конфуцианство, неоконфуцианство и «новое конфуцианство» [Текст] / Фэн Юлань // История современной зарубежной философии: компаративистский подход: Для высшей школы. – СПб.: Лань, 1997. – 480 с.
186. Фэн Юлань. Краткая история китайской философии [Электронный ресурс] / Фэн Юлань. – Режим доступа: <http://religa.narod.ru>
187. Хаёрова, Ю.Г. Специфика морали в условиях современного общества: от морали общества потребления к глобализации морали [Текст] / Ю.Г. Хаёрова // Облики современной морали. – Москва: МАКС Пресс, 2009. – С.319-321.
188. Хайдеггер, М. Бытие и время [Текст] / М. Хайдеггер. – Харьков: «Фолио», 2003. – 503 с.
189. Хомяков, А.С. По поводу статьи И.В. Киреевского [Электронный ресурс] / А.С. Хомяков. – Режим доступа: <http://dugward.ru/library/homyakov>
190. Хрусталева, Ю.В. Философия экзистенциализма как возвращение к проблеме человека: европейская и японская версии [Текст] / Ю.В. Хрусталева // Общечеловеческое и национальное в философии: II международная научно-практ. конф. КРСУ (27-28 мая 2004г.): Материалы выступлений. - Бишкек, 2004. – С.336-342.

191. Целикова, О.П. А.М. Коллонтай о морали в новом обществе [Текст] / Целикова О.П. // Марксистская этическая мысль в СССР (20-е – первая половина 30-х годов). – М., 1989. – С.336-354.
192. Цыденова, И.Р. Философские основания этики устойчивого развития Китая /Автореф. дис. ... канд. филос. н. – Улан-Удэ, 2004. [Электронный ресурс] / И.Р. Цыденова. – Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/filosofskie-osnovaniya-etiki-ustoychivogo-razvitiya-kitaya>
193. Черных, П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. В 2 т. Т.1. [Текст] / П.Я. Черных. – М.: Рус. яз.,1999. – 624 с.
194. Чун Яту. Развод по-китайски [Текст] // Китай. – 2014. – №11. – С.52-53.
195. Шанский, Н.М. Краткий этимологический словарь русского языка [Текст] / Н.М. Шанский.– М.: Просвещение,1971. – 542 с.
196. Шарикова, Е.В. Россия и Запад: взаимодействие культур повседневности [Электронный ресурс] / Е.В. Шарикова. – Режим доступа: <http://www.culturolog.ru/index.php?option=com>
197. Шестов, Л. Апофеоз беспочвенности: Опыт адогматичного мышления [Текст] / Л. Шестов. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1991. – 216 с.
198. Шкапа, Н. Стыд и вина в японской культуре [Электронный ресурс] / Н. Шкапа. – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/styd-i-vina>
199. Шопенгауэр, А. Афоризмы и истины: Сочинения [Текст] /А. Шопенгауэр. – М., 2001. Изд-во ЭКСМО – Пресс; Харьков: Изд-во Фолио, 2001 – 736с. (Серия «Антология мысли»).
200. Шпренгер, Я., Инститорис, Г. Молот ведьм [Текст] / Яков Шпренгер, Генрих Инститорис / Сост., примеч. С. Ершова; Пер. с лат. Н. Цветкова; Вступ. ст. С. Лозинского. – СПб.: Амфора, 2001. – 525 с.
201. Шубаро, О.В.Традиционная правовая система в Китае и современность [Электронный ресурс] / О.В. Шубаро. – Режим доступа: <http://docplayer.ru/49494-Tradicionnaya-pravovaya-sistema-v-kitae-i-sovremennost.html>

202. Эволюция традиционного китайского жилища [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://allrefs.net/c43/1xrbq/>
203. Юнг, К.Г. О психологии восточных религий и философий. – М., 1994. [Электронный ресурс] / К.Г. Юнг. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Psihol/Yung/09](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Yung/09)
204. Юсупова Ф.Н. Метафизика сердца в европейской и русской философии и культуре XX в.: сравнительный анализ: Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. к. филос. н. [Текст] // Ф.Н. Юсупова. – Нижневартовск, 2009. – 158 с.
205. Япония. Как ее понять: очерки современной японской культуры [Текст]. – М.: АСТ: Астраль, 2006. – 317 с.
206. Японские крылатые выражения [Текст]. – Харьков «Фолио», 2010. – 219 с.
207. Японско-русский словарь [Текст] / Под ред. Фельдмана Н.И. – М., 1951. – 682 с.
208. Ярхо В.Н. Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в аттической трагедии) [Текст] / В.Н. Ярхо // Ярхо В.Н. Историческая психология и социология истории. – 2010. – №1. – С.195-210.
209. A. Feenberg. The problem of modernity in the philosophy of Nishida.
210. Dodds E.R. The Greeks and the Irrational. Univ. California Press, 1951.
211. Lynd H.M. On Shame and the Search for Identity. N.Y., 1958.
212. Piers G., Singer M.B. Shame and Guilt. Springfield, 1953.