ФЕНОМЕН СОВЕСТИ В АНТИЧНОМ И СРЕДНЕВЕКОВОМ СОЗНАНИИ

(К постановке проблемы)

А. А. Столяров

К числу стойких убеждений относительно смысла античной духовности принадлежит и мнение, согласно которому античной, и прежде всего греческой, мысли не было знакомо понятие совести. Подобную точку зрения в систематическом виде одним из первых изложил Фр. Цуккер, высказавший свои сомнения с академической основательностью и осторожностью [1]. Смысл аргументов Фр. Цуккера вкратце таков: термин συνείδησις/conscientia появился сравнительно поздно и обозначал по преимуществу знание общеобязательных объективных норм, что отнюдь не подразумевало (во всяком случае, до начала новой эры) их внутреннего усвоения. Последнее, как полагал Фр. Цуккер, обязательно должно выражаться в угрызениях совести, связанных с расколом личности в результате эмоционального переживания вины. Отсутствие раскаяния, по мнению Фр. Цуккера, достаточно свидетельствует в пользу того, что внутреннее сознание объективных норм было чуждо и практически незнакомо древним [2]. В отечественной литературе точку зрения Фр. Цуккера развивает В. Н. Ярхо [3]. Сходной позиции придерживается, по-видимому, и Г. Г. Майоров [4].

Нет нужды подчеркивать сложность поставленного вопроса, и совершенно очевидно, что здесь возможны и другие точки зрения. В первую очередь можно усомниться в правильности чисто терминологического подхода к проблеме. Г. Д. Банделадзе, выступивший по поводу статьи В. Н. Ярхо, резонно заметил, что становящаяся совесть не обязательно тут же должна найти выражение в понятии [5]. Следует отметить и ряд других обстоятельств: 1) Фр. Цуккер, В. Н. Ярхо и даже Г. Д. Банделадзе единодушно считают совесть *чувством*, феноменом, как выразился В. Н. Ярхо, «в огромной степени эмоциональным» [6]; 2) Фр. Цуккер не скрывал, что эталоном для него является совесть в ее христианском понимании [7]. Видимо, из этого же представления исходил и В. Н. Ярхо. Отсутствие *такой* совести они считали решающим доказательством отсутствия вообще всякой совести. Напротив, Г. Д. Банделадзе впал в противоположную крайность, будучи уверен, что 3) античное моральное сознание ничем особенным не отличалось от современного [8]. Мы намерены предло-

жить ряд аргументов, которые, на наш взгляд, свидетельствуют против высказанной Фр. Цуккером точки зрения (с учетом других отмеченных нами обстоятельств). Но сразу же скажем, что наши соображения мы рассматриваем лишь как гипотезы, не претендующие на окончательное и однозначное решение этого сложного вопроса.

Начнем с вопроса о том, что следует считать совестью. Тут сразу же бросается в глаза, что, действительно, Ахилла, Одиссея или, скажем, выведенных у Платона софистов вроде Пола и Калликла, никак нельзя заподозрить в избытке чувствительности, если понимать под ней эмоциональное переживание вины. Но такое понимание совести отождествляет последнюю с раскаянием, а между тем, на наш взгляд, это далеко не одно и то же. Со своей стороны, мы будем исходить из того, что совесть — это прежде всего интериоризированный моральный закон, определяющий *со-знание* поступка как должного или не-должного. А уже результат этой оценки может быть предметом эмоционального переживания (причем совсем не обязательно отрицательного). Следовательно, все дело в содержании интериоризированного закона, который принимается субъектом как принцип поведения, а стало быть, в содержании долга и цели, определяющих, в свою очередь, содержание основной добродетели. Всю эту предметную сторону внутреннего закона мы условно назовем «сферой» совести. Эта «сфера» может быть шире или у́же в зависимости от типа интериоризированного морального закона. Отсюда следует, что в принципе может существовать столько типов совести, сколько существовало типов морального закона. Поэтому для уяснения специфики античной совести нужно определить, какие типы характерного для античности морального закона подвергались «овнутрению». Вопрос о том, в силу каких причин они появились и почему они были именно таковы, мы не сможем здесь рассмотреть сколько-нибудь подробно. Но все же по ходу изложения мы постараемся показать, что смена существовавших в античности типов морального закона (а следовательно, типов морального сознания вообще) находилась в тесной связи с эволюцией социальной организации античного общества — от дополисной царской эпохи через эпоху классического полиса к эпохе эллинизма, или эпохе мировых империй. Для этой цели как нельзя лучше подходит тот «срез» античной духовности, который принято называть областью «ценностей» и которому посвящен ряд превосходных работ [9]. Мы наметим схематичным и по необходимости кратким образом самые, с нашей точки зрения, основные типы античных «ценностей» и соответствующих им моральных законов.

1. «*Эпические ценности*». Для эпического сознания был весьма характерен принцип достижения личного блага с преимущественным критерием: успех/неуспех. Здесь мы имеем два ключевых понятия: ἀρετή (личная доблесть, или совокупность субъективных достоинств) и τιμή (общественное признание этой

доблести). Обладатель полноценной ἀρετή/τιμή именовался «доблестным мужем» (ἀγαθὸς ἀνήρ). Ἀρετή от Гомера и дальше означало такие субъективные качества, которые достаточны для достижения надлежащего результата во всяком деле (при минимуме внимания к средствам). Кратко говоря, для гомеровского героя цель (= поддержание своей τιμή)) оправдывала средства. Единственным обстоятельством, как-то смирявшим произвол героя, было общественное мнение, санкционировавшее его «доблесть». Но если общество по каким-то причинам было неспособно «обуздать» героя, интересы последнего де-факто получали общественную санкцию. Следовательно, целью, а вместе с тем и долгом становилось личное (хотя и общественно признанное) благополучие в любом деле, а единственным принципом, принятым в максиму поведения,— принцип субъективного произвола, ограничить который мог только другой произвол извне[10]. Отсюда следуют два очень важных вывода.

Прежде всего, главный ущерб, который мог потерпеть индивид гомеровского общества,— это утрата τιμή. Отняв у Хриса дочь, Агамемнон лишил его τιμή (ἠτίμησε — 11. I 11). Вместе с тем ущемление чужой τιμή направлено лишь против *конкретного лица* или *лиц*, но не против *закона*: всякое действие, направленное на поддержание своей «доблести», но связанное с ущербом для другого лица, не только не нарушает морального закона, а, напротив, им *предписывается*. Любой поступок ради сохранения репутации «доблестного мужа» поэтому не несет в себе ничего предосудительного, особенно если он увенчался успехом. Возмездие со стороны потерпевшего следует лишь в том случае, когда он *в состоянии ответить*. Но действия «обидчика» и «мстителя» свидетельствуют только о нарушении некоего status quo и не содержат в себе ничего неморального. Кровная месть — с точки зрения позднейших времен вещь дикая и безнравственная — для эпического сознания была ничуть не менее моральна, чем все прочие действия, если приходилось идти на убийство ради сохранения τιμή. Например, Одиссей убивает женихов, чтобы его достоинство не потерпело «позора», или «бесчестья» (αἰσχρόν).) Родственники убитых желают мстить Одиссею, ибо уже для них было бы «бесчестьем» не сделать этого, а Одиссей должен защищаться, чтобы не допустить в отношении себя нового «бесчестья» и т. д. (Od. XXIV 413 sq). При этом все враждебные действия будут «моральны» в совершенно одинаковой степени. Итак, хотя *причинитель ущерба* может потерпеть ответный ущерб за свое действие, он не подлежит порицанию, так как на нем *нет вины*. Он просто терпит неудачу в своих начинаниях, в худшем случае — совершает трагическую ошибку, но никогда что-нибудь *морально предосудительное*. Здесь не бывает ни преступления, ни преступников, и понятие «виновность» (в субъективном смысле) вообще неприменимо в сфере эпической морали[11].

Отсюда далее следует, что всякое ущемление личного права

героя немедленно отражалось на его τιμή. Потерпеть неудачу (все равно, по каким причинам) было недостойно и αἰσχρόν. Более того, позорно, а стало быть, *неморально* не нанесение ущерба другому, а свое собственное поражение, приводящее к «потере лица». «Опозоренный», лишенный τιμη герой чувствовал стыд (αἰδώς) за свое недостойное и потому неморальное положение (напр.: Il. V 787; XI 404 sq.; XXII 105; Od. XXI 320—326), не достигая цели, сообразной со своей «доблестью». Этот стыд есть не что иное, как эмоциональная реакция «эпической» совести, которая защищала τιμή героя и реагировала лишь на ее нарушение. Данное обстоятельство дало повод Э. Доддсу назвать эпическую культуру «стыд-культурой» (shame-culture) [12]. Вместе с тем, утверждая, что «гомеровский человек получал наивысшее удовлетворение не от чистой совести, а от τιμή, публичного признания» [13], Э. Доддс не принимает в расчет, что как раз обладание полноценной τιμή и означало для героя чистую и спокойную совесть: он сознавал, что сделал все, как должно для поддержания своего реноме.

Таким образом, моральный закон эпического сознания охранял *право индивидуального произвола* «сильной личности». Следовательно, целью, долгом и главной добродетелью эпического героя было безусловное осуществление своего индивидуального права (хотя бы в ущерб праву всякого другого лица). Это ничуть не противоречило идее компенсации ущерба: воздаяние происходит здесь не по закону совести (идея воздающей справедливости хоть и подвергается интериоризации, но не является основой морального закона), а по закону космического порядка. Эпическая аскеза (если понимать аскезу как упражнение во всякой добродетели) носила поэтому зримо-материальный характер. Добродетель приносила своему обладателю награду в самом прямом и буквальном смысле, и никакая сублимация личной выгоды решительно не была известна. Специфика данного типа совести (который мы условно назовем «эпическим») заключалась в том, что совесть эта предписывала возможно более полно соблюдать «свой» интерес и чутко реагировала на его нарушение.

2. *Полисные ценности.* С течением времени становилась все более очевидной нужда в ценностях, которые служили бы защитой от произвола сильной личности и гарантировали бы воздающую справедливость. Именно такую роль сыграли ценности классического периода, воплотившие мысль о том, что не произвол частного лица, а право государства есть желательная норма общественной жизни. Появление новой цели и нового долга знаменовало переориентацию в оценке основной добродетели. Таковой становится справедливость, а основным моральным законом — закон государственного права, защищающий право всякого индивида от неограниченного произвола.

Заметное уже у Гесиода (напр.: Opp. 189 sq.; 274 sq.) представление о новой добродетели (отказ действовать только в личных интересах) ко времени Солона было, видимо, уже достаточ-

но устоявшимся (frg. 3,30—33; 30,8—20 Gentili—Prato), а для Феогнида — чем-то само собой разумеющимся:

> Всю целиком добродетель вмещает в себе справедливость.
> Если ты, Кирн, справедлив, — весь и вполне ты хорош [14].
>
> (I 147—148 Вересаев)

Дело не в том, что справедливость становится необходимым компонентом достоинства «доблестного мужа»: в известных пределах она была желательна и для эпического героя. Смысл «переоценки ценностей» в другом: одной лишь справедливости вполне достаточно для того, чтобы ее носитель именовался ἀνὴρ ἀγαθός. Добродетель и личная выгода резко расходятся: быть добродетельным оказывается отнюдь не всегда выгодно (Hes. Opp. 352; Theogn. I 149—150). Грубый произвол и насилие — вот что позорно и постыдно (Hes. Opp. 315 sq.; 359—360).

Наиболее отчетливо «государственный» характер новых ценностей проявился в концепции Сократа—Платона. Нравственными антагонистами Сократа в ранних платоновских диалогах выступали софисты, защищавшие «старые», эпические ценности. К примеру, Калликл, прямо-таки впитавший «синдром Одиссея», открыто провозглашает право *сильной личности*, для которой потерпеть несправедливость гораздо хуже и постыднее, чем причинить ее (Gorg. 483a—484a). Напротив, Сократ утверждает, что потерпеть несправедливость есть несравненно меньшее зло (Там же. 476a). Причинение несправедливости — вот аморальное деяние, вот преступление, вот очевидная и несомненная *вина*. Поведение Сократа в тюрьме, полностью отвечавшее его убеждениям, было совершенным αἰσχρόν с точки зрения того же Калликла или Фрасимаха, так как Сократ не сумел соблюсти своей личной выгоды. Но «интерес» у Сократа был уже другой: долгом и целью стало соблюдение права государства, нарушить которое в свою пользу Сократ считал невозможным. Фр. Цуккер полагает, что решение Сократа было продиктовано не велением его совести, а опасением тех реальных последствий, которые повлекло бы за собой его бегство [15]. Согласиться с этим вряд ли возможно. Во-первых, шансы на благополучный исход в случае бегства выглядят ничуть не менее весомо, чем возможность репрессий (Crito 44e—46a). Во-вторых (и это самое главное), Сократ делает *принципом* своего поведения *повиновение закону* как воплощению справедливости. Это его безусловный долг и его цель. Нарушение любого закона для Сократа равносильно нарушению самого принципа и потому внутренне неприемлемо (Там же. 52a—53a). Именно этот принцип является для него интериоризированным законом. Тем самым справедливость приобретает качественно иной (по сравнению с тем, что было) характер: ее критерием становится не произвол индивида («человек есть мера всех вещей») и даже не принцип воздаяния, а основанная на знании добра и зла абсолютная, объективная надчеловеческая истина.

В классическое время формируется и соответствующая тер-

минология. Фр. Цуккер считает самым ранним случаем употребления термина συνείδησις/σύνεσις (Eurip. Or. 396). Но следует отметить, что глагол σύνοιδα (в сходном значении) встречается в ст. 999 «Ос» Аристофана [16], написанных в 422 г., т. е. 14-ю годами раньше, на что справедливо обратил внимание О. Зеель [17]. Для нашей цели вопросы хронологии, впрочем, имеют второстепенное значение, и мы вернемся к примеру Фр. Цуккера. Он полагает, что термин σύνεσις употребляется здесь в чисто внешнем рациональном смысле. Эринии, преследующие Ореста, воплощают долг отмщения за пролитую кровь, но не внутренние упреки. «Важно понять,— пишет Цуккер,— что Эринии — это не воплощение совести... Они воплощают последствия кровной мести для убийцы, но не муки совести самого убийцы» [18]. То есть, полагает Фр. Цуккер, Эринии суть нечто внешнее и от внутренних настроений Ореста весьма далекое. Однако на вопрос, что за недуг его гнетет, Орест не отвечает: «Меня преследуют Эринии, и если бы они оставили меня в покое, мне было бы вполне хорошо». Но: «Совесть: ведь я сознаю, что совершил ужасное» (ἡ σύνεσις, ὅτι σύνοιδα δεἰν'εἰργασμένος). Фр. Цуккер полагает, что σύνεσις имеет здесь значение немецкого Einsicht., т. е. некоего «усмотрения».

В конце концов почему не предположить, что Эринии, действительно, существуют сами по себе, но не имеют к мукам Ореста никакого отношения и могут воплощать все, что угодно, вплоть до материнского права. Согласимся с Фр. Цуккером и в том, что допустимо переводить σύνεσις как «усмотрение». Но это не меняет дела, так как именно «усмотрение» своей вины, осознание своего поступка как не-должного, именно оно и ничто другое мучит Ореста. Следовательно, мы смело можем считать Eurip. Or. 396 одним из первых случаев строгого употребления термина συνείδησι/σύνεσις в значении «совесть».

В целом с терминологией дело обстоит, конечно, далеко не так хорошо, как хотелось бы. У Платона термин συνείδησις не встречается (едва ли не единственное смысловое исключение — Resp. I 331a: τῷ...μηδὲν ἑαυτῷ ἄδικον ξυνειδότι — «тому, кто не знает за собой несправедливого»). Разумеется, из отсутствия термина у Платона мы уже не станем заключать, что Платон даже и не подозревал ничего о понятии «совесть» и сам совести не имел. У Аристотеля признаком не-должности поступка считаются раскаяние и стыд (напр.: Eth. N. III 2, 1110b 18—19; IV 15, 1128b 20—23). Зато у Демокрита и сознание гражданского долга имеет большое значение, и с терминологией дело обстоит вполне удовлетворительно. Справедливость, по Демокриту, состоит в том, чтобы делать то, что нужно (B 256=601 Лурье). Государственные дела следует считать много более важными, чем все прочие (B 252=595 Л.). Достойно осуждения не столько фактическое нарушение закона, сколько тайное желание его нарушить: добро не в том, чтобы не совершать несправедливости, а в том, чтобы даже не желать ее (B 62=603 Л.; B 89=606 Л.). Тот,

кто воздерживается от несправедливости только по принуждению, наверняка втайне будет грешить. Тот же, кого поступать должным образом (ἐς τὸ δέον) заставляют убеждения, не станет совершать неподобающего ни тайно, ни явно. Мужественным и здравомыслящим человеком по праву считается тот, кто поступает надлежащим образом по совести и сознательно (συνέσει τε καὶ ἐπιστήμηι — B 181=607 Л.). От проступков следует воздерживаться не из страха наказания, но из чувства долга (διὰ τὸ δέον — B 41=605 Л.). Себя нужно стыдиться больше, чем других: дурного нельзя совершать, даже если ты один и никто об этом не узнает. Для души должен быть установлен закон: «Не совершай ничего неподобающего» (B 84=604 Л.). Человека, имеющего на совести (συνειδήσει) злодеяния, мучит страх (B 297=583 Л.).

Итак, добродетель, наполненная гражданским содержанием и не тождественная личной выгоде, сама по себе должна служить наградой (B 248=608 Л.). Моральный закон, также имеющий гражданский характер, заставляет индивида ограничивать свой произвол в пользу государства и сограждан. Это — долг и цель по преимуществу, дело чести и совести. Данный тип совести мы условно назовем *полисным*. Он, как это очевидно, тесно связан с появлением и развитием классического полиса и не в последнюю очередь обязан своим возникновением необходимости морально санкционировать полисную систему.

3. *Природно-космические ценности.* С конца IV в. до н. э. античность вступает в эпоху эллинизма. Гибель полиса и полисных «ценностей» порождает живейшую потребность в новых ценностях, которые могли бы дать какие-то жизненные ориентиры человеку эпохи громадных мировых империй. Новые ценности обращены к человеку, все общественные функции которого узурпированы мировым государством; для него как для жителя этого государства открыт весь мир, но государственная справедливость теряет свое значение и на первый план выступает естественно-человеческая сторона жизни.

У киников, эпикурейцев и стоиков долгом становится достижение *естественных* целей. Эпикуровский мудрец должен стремиться к «бестревожности» (ἀταραξία — D. L. X 80; 82; 85; 87 96; 128; 148). У киников и особенно у стоиков долгом и целью, а следовательно, главной добродетелью является жизнь «согласно природе» (κατὰ φύσιν — D. L. VI 71—73; VII 85—88; ex natura vivere — Cic. De leg. I 21, 56). Закон природы полностью определяет содержание морального закона, предписывающего добродетель. Долг стоического мудреца — преследовать исключительно естественную цель, безмятежность (ἀπάθεια — D. L. VII 110—118; tranquillitas animi — Cic. Tusc. IV 4,8—6,11). Правом субъекта становится его природное право. Справедливость, также приобретающая «природный» характер, заставляет признавать такое же право и за другим: «К праву и ко всему честному (honestum) нужно стремиться ради него самого... Все честные мужи ценят самое справедливость и право само по себе... Итак, право само

по себе требует, чтобы к нему стремились и его ценили. Но если этого заслуживает право, то этого заслуживает и справедливость, а с ней и остальные добродетели следует почитать ради них самих» (Cic. De leg. I 18,48 Горенштейн; ср. I 15, 42—43; 16, 45). Природный неписаный закон (non scripta, sed nata lex — Cic. Pro Mil. 4,10) — «мерило права и бесправия» (De leg, I 6,19). За преступление этого закона человек расплачивается не по внешнему суду, а по суду совести. «И если удержать человека от беззакония должна была бы кара, а не природа, то какая тревога могла бы терзать нечестивцев, переставших страшиться казни?» (Там же. I, 14, 40 Горенштейн). Все люди — ближние по природе (omnesque natura conjunctos — (Там же. I 23, 60)). Поэтому муж справедливый и честный должен помочь слабому как «брату по природе», даже если нет свидетелей и судей (Там же. I 14, 41; ср.: De off. III 8,35—10,46; Sen. Ep. 87,24; Iuvenal. XIII 209—210). Но не следует думать, что мудрец, помогая ближнему, считает его благо своей целью. Природная справедливость сводится к «золотому правилу» — «не делай другому того, чего не хочешь потерпеть сам», а целью мудреца остается эта самая справедливость как добродетель, и он помогает ближнему *ради совершенства своей добродетели*, которого требует внутренний природный закон.

В чем же, собственно, заключается совершенство добродетели человека, живущего «согласно природе»? Обратимся для примера к поздним стоикам. Космополитический пафос достигает здесь наивысших пределов: человек — всего лишь частица всемирного полиса, законом которого становится закон природы (Epict. Diss. II 5,26; M. Aur. III 5; 7; IV 24). Цель аскезы — максимальное освобождение от иррациональных импульсов, следовательно, от чувственных удовольствий, от всевозможных желаний, страха смерти и т. п. (Epict. Diss. I 29,3; III 12,3—4; IV 1,152; 171—175). Вот такое совершенство разумного начала (ἡγεμονικόν) и свидетельствует о чистоте внутреннего морального сознания (τὸ συνειδός — III 93—95). Поэтому Эпиктет прямо заявляет: «Меня заботит только мое, неподвластное помехам и по природе свободное. В этом для меня сущность блага. А все остальное пусть будет, как будет,— мне безразлично» (IV 13,24; ср.: Ench. 1). Поскольку благо ближнего не во власти мудреца, оно ему в высшей степени безразлично: порок ближнего не должен смущать внутреннего покоя мудреца (M. Aur. VIII 56). Как раз на страже «моего» и стоит совесть мудреца — тот «бог», который замечает все движения его души (Epict. Diss. I 14,6; 13—14), и лишь человек, пекущийся о чистоте своей добродетели, может быть назван «человеком доброй совести» (εὐσυνείδητος M. Aur. VI 30, p. 53,5 Dalfen; ср.: IX 18; 42; X 11; XI 1 etc.). Как раз суду такой совести (этот тип мы условно назовем *природно-космическим*) подлежит нарушение закона природной справедливости, гарантирующего естественное право субъекта (см.: Cic. Verr. II 3,13; Pro S. Rosc. 24,67; De fin. II 16,53; Tusc. IV

20,45; Ad Att. XII 20,4; Sen. Ep. 12,9; 41,2; 43,5; 81,20; 105,8; 122,4; De const. sap. 7,4 De benef. V 14,2).

Что до терминологии, то весьма возможно, что термином συνείδησις (если судить по: Sen. Ep. 97,15=frg. 531 Usener; sp.: D. L. X 144) пользовался Эпикур [19]. У ранних стоиков он, видимо, не был в употреблении. Единственное место (D. L. VII 85) имеет значение «сознание» без какого-либо морального оттенка. У поздних грекоязычных стоиков он тоже употребляется весьма редко (помимо указанных параллелей, можно упомянуть M. Aur. III 1, p. 16,22 тоже с колеблющимся значением). Зато коррелятивное conscientia довольно часто употребимо (см. приведенный список мест из латинских авторов).

4. *Аскетические ценности.* Легко заметить, что хотя предложенная нами классификация ценностей содержит какие-то опорные узлы, она в значительной мере условна и служит надобностям лишь настоящего изложения. Этим мы хотим сказать, что возможны иные классификации, имеющие неменьший смысл. Выделение *аскетического* типа морального сознания в этом смысле еще более условно. Мы уже отмечали, что историю аскезы (как упражнения в добродетели вообще, какова бы она ни была) с известным правом можно начинать непосредственно с эпических времен. Каждый из перечисленных выше типов ценностей подразумевает соответствующую аскезу. В данном случае мы условимся понимать под «аскетическими ценностями» добродетель благочестия и вообще все, что относится к почитанию божества. Такая аскеза в той или иной степени сопутствует любому из намеченных выше типов ценностей. Мало заметная в эпические времена, первостепенная у пифагорейцев, ясно зримая у Платона и стоиков, она, на наш взгляд, достигает своего апогея у неоплатоников. Конечно, невозможно, да и нет необходимости обозревать всю многовековую историю неоплатонической аскезы во всех ее школах. Нам сейчас важно самое общее, и поэтому в качестве примера мы воспользуемся небольшим сочинением Порфирия «Письмо к Маркелле», которое представляет собой типичный образец неоплатонического морально-наставительного трактата.

а) *Цель.* Почитание бога выражается в уподоблении своей мысли богу. Душа мудреца максимально сообразна богу. Мудрец почитает божество даже молчанием, тогда как порочный человек оскорбляет его, даже принося жертвы (16, p. 22,2—13 Pötscher) [20]. Итак, «человек, достойный бога, сам божествен» (15, p. 22,1). Следовательно, высшая цель и долг мудреца — возможно более полное уподобление божеству (ср.: Sent. 32, p. 25, 9 Lamberz).

б) *Средства.* Уподобление богу возможно лишь с помощью упражнения в добродетели, которое сводится к очищению от страстей и сопутствующих им пороков (9, p. 16,2—3; 34, p. 38,3—4) и вообще к посильному освобождению от телесного (6, p. 12, 9—11; 34, p. 36, 22). Плотский человек для Порфирия — синоним безбожника (14, p. 20, 12—19). Человек порочный не смеет даже

рассуждать о божественном (15, p. 20, 20—27). Бога обмануть нельзя — он свидетель всех дел человеческих, и человек стыдится его взора (20, p. 24, 21—23; ср.: Procl. De sacr. et magia p. 9, 145—150 Kroll: созерцая божественное, люди стыдятся совершать позорные деяния; Sallust. De diis et mundo 19: «душа сама себя осуждает»). «И да будет бог свидетелем и наблюдателем всякого [нашего] поступка, всякого дела и слова» (12, p. 18, 10—11). Таким образом, мы встречаем здесь цель, типологически подобную цели стоиков,— только вместо жизни согласно природе требуется уподобление божеству. На первом месте вновь оказывается совершенство собственной добродетели.

В избранном нами примере лишь два места на первый взгляд нарушают единство картины. Однако видимая параллель 24, p. 28, 9—14 и 1 Кор. 13,13 на самом деле выдает антихристианскую тенденцию Порфирия. Сложнее с другим местом (35, p. 38, 16—17): «Тот, кто причинил несправедливость хоть одному человеку, конечно, не почитает бога. Считай, что основа благочестия — это расположение к людям (φιλανθρωπία) [...]». Казалось бы, человеколюбие провозглашается здесь главным долгом и целью и налицо христианская реминисценция. Но присмотримся внимательнее к термину «филантропия». Ключ к его пониманию дает нам трактат Порфирия «О воздержании». Природный закон требует, чтобы личное существование и благополучие не поддерживалось за счет несправедливости, чинимой другому существу (III 26, p. 223, 19—22 Nauck). Если данное правило соблюдается в отношении любого неразумного существа — это справедливость. Если же оно соблюдается по отношению к людям — это «филантропия» (III 26, p. 223,24—224,4; ср.: 14, p. 87, 15—24). Принцип «филантропии» не простирается, следовательно, далее «золотого правила»: «филантропия» преследует как цель естественное право ближнего, но не его благо.

С терминологией у неоплатоников дело обстоит неважно. Обширный Lexicon Plotinianum (Leiden; Leuven, 1980) указывает для Плотина σύνεσις только в чисто внешне-рациональном смысле — как не-моральное сознание. Такое положение вещей достаточно характерно и для других неоплатоников. Но эта терминологическая лакуна, понятно, еще не дает права говорить о неразвитости морального самосознания у неоплатоников.

Теперь пришла пора сделать некоторые выводы. Мы далеки от категорического утверждения, что античность в своих моральных исканиях никогда и нигде не пыталась выходить за пределы «золотого правила». Уже у Цицерона (напр.: De amicit. 8,26—27; 22,82; 27,100) проскальзывает мысль, что истинной целью следовало бы считать благо ближнего. В этой связи стоит, быть может, упомянуть постоянно варьируемую у Марка Аврелия тему любви к человеку (VII 31; VIII 59; IX 42; XI 1; ср.: Plin. Ep. VIII 22, 2—4). Подобные мысли выдают предчувствие (пока еще отдаленное и неосознанное) некоей исчерпанности духовных идеалов античности и потребность расширить их горизонты. Но

следует иметь в виду, что все призывы к человеколюбию еще не слишком далеко отстоят от «золотого правила» (в известном письме Сенеки (47,11) оно приобретает, например, такой вид: не делай нижестоящим того, чего не хочешь потерпеть от вышестоящих), которое в любом случае продолжало оставаться желательной моральной нормой.

Мы кратко остановились на тех типах ценностей и моральных законов, а стало быть, на тех типах совести, которые представлялись нам наиболее существенными и характерными для античного сознания вообще. На вопрос о самом существовании античной совести, по нашему мнению, следует без колебаний ответить утвердительно. Как видно, признаком ее существования отнюдь не служит желательное Фр. Цуккеру расщепление личности. Античная мысль вообще достаточно недоверчиво и неблагосклонно относилась ко всякого рода аффектам, внутренним расколам и душевным конфликтам, подозревая в них моральное нездоровье и даже бессовестность (Arist. EN IV 15, 1128 b 10 sq.; Cic. Tusc. III 4,9 sq.; IV 16,35).

Обзор исторических типов совести показывает, что ее «сфера» с течением времени расширялась от признания лишь права «моего» произвола — через диктуемое законом полисной справедливости признание гражданского права — вплоть до признания природного права другого лица как гражданина всемирного государства. Но специфика античной совести состоит в том, что ни один из намеченных нами ее исторических типов *не превышает сферы права.* Носитель античной совести словно говорит себе: «Я должен требовать сам от себя лишь столько, сколько требует внешний закон, гарантирующий то или иное право (государственное, природное, божественное или какое-либо иное), и никто не смеет считать мое поведение безнравственным, если я не делаю большего». Самый «совестливый» мудрец (будь то платоник, эпикуреец или стоик) в лучшем случае уважает право другого как гражданина или как такого же «природного» существа. Но само это «другое лицо» и его благо, как правило, не являются для мудреца самоцелью.

Посмотрим теперь, что нового приносит с собой христианское понимание совести, ставшее нормативным как для средневековья, так и в известной мере для последующих эпох. Среди необозримого моря раннесредневековой литературы необходимо выбрать какой-то образец, наиболее характерный для данного типа морального сознания. Почти без колебаний мы выберем Августина. Трудно отрицать, что «если среди отцов и есть... «мастер» описывать явления дурной совести, то это, конечно, Августин» [21].

Понятие совести (conscientia) у Августина заключает в себе несколько уровней. На первом и самом общем уровне совесть выступает как нравственный образ мыслей или убеждения вообще: благой образ мыслей («здравое сердце чистой совести» — Sermo 88,6) или дурной («наихудшая совесть, полная всевозможных по-

роков и преступлений» (De fid. et op. 15,25)). Это значения приближаются к понятию совести в его узком смысле, но пока не совпадают с ним. Совесть как таковая есть внутренний моральный закон (lex intima, in ipso tuo corde conscripta — En. ps. 57,1; ср.; De Sp. et Litt. 17, 30). Здесь Августин, конечно, мог опираться на богатую античную традицию. Внутренний закон проистекает из всеобщих моральных задатков и вместе с тем есть та нравственная норма, выполнение которой должно вменяться в долг. Внутренний закон не только служит основой для различения добра и зла вообще («совесть всечеловеческая»), но является основой личного нравственного сознания, причем обязательно практического. Он определяет субъективное сознание моральной ценности личного действия. Совесть в своем узком и личном значении выступает и как сознание ответственности за результат выбора цели.

Совесть предупреждает человека, она есть «глас Божий» (Sermo 330,3), и человек достоин осуждения, если не прислушивается к этому голосу (De mor. eccl. cath, I 30,64). Дурная совесть мучит человека как сознание личной вины, она «вопит» в человеке, которого «тяжко угрызает страшный стыд» (Conf. VIII 7,18). Вся «Исповедь» наполнена подобными картинами (I 7,11; 9,15; 11,17; 13,21; 16,26; 19,30; II 1,1; 3,7; 4,9 и т. д.). «Нет большей муки, чем сознание преступлений» (conscientia delictorum (En. ps. 45,3 ср. 35,5)). От совести нельзя убежать: это внутренний суд (tribunal mentis (In Joh. Ev. tr. 35,5; Sermo 20,2), judicium conscientiae (En, ps. 25,13; ср.: 30,8; Conf. IV 7,12; VIII 7,16)). Добрая совесть, напротив, приносит покой и усладу (Sermo 43,27; 270,5). Для христианского сознания внутренние конфликты и душевные «бури», это «расщепление субъективности», столь высоко ценимое Фр. Цуккером, действительно есть первый и несомненный признак совестливости.

Перед судом совести предстает весь человек, во всех помыслах и делах, но, главное, в помыслах. Дурные страсти не препятствуют исполнению долга из страха наказания. Поэтому, даже если действие не совершено, грех все равно вменяется, так как важно внутреннее решение совершить не-должное (De Gen. contra Man. II 14,27). Из двух видов греха — против своей души (flagitium) и против ближнего (facinus) — первый служит основой второго (De doctr. christ. III 10,16).

Конечно, даже и нечестивые люди способны на поступки, сами по себе похвальные. Но если подумать, *с какой целью* они совершены, картина резко изменится (De Sp. et Litt. 27,48). Тут мы вплотную подходим к самому важному : специфике христианского представления о цели, долге и добродетели. Отдельные обязанности могут быть сходны по своему содержанию, но в зависимости от цели приобретают разный смысл: «Не по обязанностям, а по целям следует отличать добродетели от пороков. Ведь обязанность есть то, что́ нужно делать, цель же — ради чего это нужно» (Contra Jul IV 3,21). Античные добродетели не могут

быть целью сами по себе. Правильная жизнь состоит отнюдь не в бесстрастии: «Если эти стремления [души], происходящие из любви к добру и из святой любви, нужно именовать пороками, то пусть уж тогда действительные пороки именуются добродетелями. Но раз эти душевные стремления следуют в должном направлении... кто же тогда осмелится назвать их болезненными или порочными страстями?» (De Civ. Dei XIV 9,3). Бесстрастие допустимо лишь как отсутствие порочных желаний, но «не удел оно этой жизни», «ибо совсем не испытывать скорби, пока находимся мы в сем бедственном положении, конечно же, не удается (как это понял и сказал даже кто-то из просвещенных мужей мира сего [22]) без большого убытка — черствости души и оцепенелости тела... Далее, если „апатией" нужно называть такое состояние, когда душа недоступна вообще ни для какого чувства, кто не согласится, что эта оцепенелость хуже всяких пороков?» (Там же. XIV 9,4). Те, кто до такой степени изощрились в сдерживании страстей, что «их не трогает и не колеблет решительно ни одно чувство, скорее теряют всякий человеческий облик (humanitatem totam), чем обретают безмятежность» (Там же. XIV 9,6). Мы можем упрекнуть Августина в неверном понимании стоической «апатии», которая требовала не полного бесчувствия, а лишь устранения иррациональных импульсов. Но мысль его между тем вполне ясна: никакая античная добродетель не может быть целью сама по себе. Истинные добродетели служат богу (Contra Jul. IV 3,21), но всякая добродетель вообще (как твердость в следовании избранной цели) есть только средство для обретения высшего возможного в мире блага.

Закон, от природы запечатленный в сердце каждого человека, гласит: не делай другому того, чего не хочешь потерпеть сам, или: поступай в отношении другого так, как он, на твой взгляд, должен поступать в отношении тебя (Conf. I 18,29; Contra Jul. V 8,30; De Civ. Dei XIV 8). Сознание этого закона есть по преимуществу «сознание справедливости» (conscientia justitiae — Contra sec. Jul. resp. I 91) всякого действия как безусловный долг. Но исполнение этого долга, или обязанности гарантирует лишь *право* субъекта и потому не является еще главной целью моральной личности. Ей мало простой законосообразности, и она стремится к святости, но исполненной нового содержания. Аскеза приобретает новый смысл: ее закон — *благая любовь* (charitas — De Sp. et Litt. 17,29; De Civ. Dei XIV 7,1; De grat. Christi I 21,22) к богу и ближнему. Следует не просто воздавать людям по справедливости, но любить их «человечно» (humaniter — Conf. IV 7,12) Поэтому единственным долгом, который вместе с тем есть также и цель, является *долг любви* (officium dilectionis — Ep. CLIII 6,19).

Подведем итоги. Нет сомнения, что в моральном сознании раннего средневековья феномен совести занимает совершенно исключительное место. Мы видим поэтому все основания, перефразируя Э. Доддса, назвать христианскую культуру «культурой

совести» или «совестливой культурой». Провозглашая любовь к богу и ближнему главным долгом человека, моральный закон христианского сознания превращает благо ближнего в основную цель. Вследствие этого «сфера» христианской совести значительно превышает «сферу» всякого правового сознания, и с этой точки зрения античный моральный закон и античная совесть совершенно неморальны и «бессовестны». Именно здесь таятся корни настороженной предвзятости, побудившей ряд исследователей отказать античности в «совестливости».

Специфика античного морального сознания, на наш взгляд, заключается в его отчетливо-правовом характере. С самых ранних времен складывается своеобразный симбиоз морали и права [23] (причем последнее в большинстве случаев заметно доминирует). Можно сказать иначе: античная мораль по преимуществу ориентирована на право и почти никогда в полной мере не осознает себя как таковую в отличие от права, а свои нормы — отличными от норм права. С этим хорошо согласуется недвусмысленная декларация эвдемонизма, вообще чрезвычайно характерная для античной этики во все ее времена. В данном комплексе обстоятельств, несомненно, нашли отражение особенности духовного и социального развития античного мира. Однако попытка хотя бы вкратце затронуть вопрос о специфике этого развития далеко превысила бы цели нашей статьи.

[1] *Zucker Fr.* Syneidesis — Conscientia: Ein Versuch zur Geschichte des sittlichen Bewusstseins im griechischen und griechisch-römischen Altertun (Jenaer Akad. Reden 6, 1928) // Zucker Fr. Semantica. Rhetorica. Ethica. B., 1963. S. 97—116.

[2] Ibid., S. 116.

[3] См.: *Ярхо В. Н.* Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в аттической трагедии) // Античность и современность. М., 1972. С. 251—263.

[4] «Понятие совести, — пишет Г. Г. Майоров, — практически не было известно античности. Античная этика сугубо рационалистична и натуралистична. Ее мало интересовало субъективное отношение человека к своему поведению; важнее было установить, насколько это поведение подходит под объективный, разумный, надындивидуальный стандарт» (*Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979. С. 325—326).

[5] См.: *Банделадзе Г. Д.* Об одной ошибке в утверждении об отсутствии совести у древних греков // Изв. АН ГрузССР. Сер. философии, психологии, экономики и права. 1978. № 3. С. 70, 72. Эту очевидную мысль на 60 лет раньше сформулировал Ф. Ф. Зелинский: «Во все времена человек чувствовал в себе какую-то нравственную пружину, определявшую его поведение... много раньше, чем он пришел к ее сознанию и почувствовал потребность дать ей имя» (*Зелинский Ф. Ф.* Бог и добро.— Вестник Европы. 1917. № 1. С. 138).

[6] *Ярхо В. И.* Указ. соч. С. 257.

[7] *Zucker Fr.* Op. cit., S. 109, 116.

[8] См.: *Банделадзе Г. Д.* Указ. соч. С. 77—78.

[9] См.: напр.: *Snell B.* Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen. Hamburg, 1946; *Dodds E.* The greeks and the irrational. Berkeley; Los Angeles, 1951; *Adkins A.* Merit and responsibility: A study in greek values. Oxford, 1960.

[10] См.: *Snell B.* Op. cit. S. 131—137; *Adkins A.* Op. cit. P. 32—35, 48, 49, 57, 225, 332; *Mackenzie M.* Plato on punishment. Berkeley; Los Angeles, 1981. P. 70.

[11] См.: *Adkins A.* Op. cit., P. 48—49; *Mackenzie M.* Op. cit., P. 78, 84—87.

[12] *Dodds E.* Op. cit. P. 18, 28. Ср.: *Snell B.* Op. cit. S. 138; *Adkins A.* Op. cit. P. 43—45.

[13] *Dodds E.* Op. cit. P. 17.

[14] Ἐν δὲ δικαιοσύνηι συλλήβδην πᾶσ᾽ ἀρετή᾽ στι,
πᾶς δέ τ᾽ ἀνὴρ ἀγαθός, Κύρνε, δίκαιος ἐών.

[15] *Zucker Fr.* Op. cit. S. 107.

[16] Πῶς οὖν ἐμαυτῷ τοῦτ᾽ ἐγὼ ξυνείσομαι, /φεύγοντ᾽ ἀπολύσας ἄνδρα (букв.: «Да как же я буду сознавать за собой то ⌈т. е. как я выпесу сознание того], что я оправдал подсудимого?»). Выражение συνειδέναι ἑαυτῷ (букв. «сознавать за собой») имеет здесь то же значение, что и коррелятивное лат. conscire sibi, напр., Horat. Epist. I 1, 61 — nil conscire sibi, nulla pallescere culpa (букв. «не сознавать за собой ничего [дурного], не тревожиться никакой виной»). Смысл этой строки точно схвачен в поэтическом переводе Н. Гинцбурга: «...чистую совесть храня, не бледнеть от сознанья проступков».

[17] См.: *Seel O.* Zur Vorgeschichte des Gewissens-Begriffes im altgriechischen Denken // Festschrift Franz Dornseiff zum 65. Geburtstag/Hrsg. von H. Kusch. Leipzig, 1953. S. 239.

[18] *Zucker Fr.* Op. cit. S. 99.

[19] См.: *Zucker Fr.* Op. cit. S. 112; *Reiner H.* Gewissen // Historisches Wörterbuch der Philosophie/Hrsg. von J. Ritter. Basel; Stuttgart, 1974. Bd. 3. S. 575.

[20] См.: *Porphyrios.* Pros Marcellan: Griechischer Text/Hrsg., übers., eingel. und erklärt von W. Pötscher. Leiden, 1969.

[21] *Stelzenberger J.* Conscientia bei Augustinus: Studie zur Moraltheologie. Paderborn, 1959. S. 191.

[22] Слова Крантора у Cic. Tusc. III 6, 12.

[23] Особенно заметно слияние морали и права в архаическую и классическую эпохи греческой античности. В классическую эпоху, например, понятие «справедливого» (δίκαιον), как и понятие закона, обнимало то и другое (ср.: *Latte K.* Der Rechtsgedanke im archaischen Griechentum // Antike und Abendland. 1946. N 2. S. 63—64).

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ УЧЕНИЯ АВГУСТИНА О СООТНОШЕНИИ ВРЕМЕНИ И ВЕЧНОСТИ

О. Е. Нестерова

В начале XI кн. «Исповеди» Августин помещает пространное рассуждение о несправедливости мнения тех, кто настаивает на необходимости считать мир безначальным и совечным творцу. Тема эта важна для него уже потому, что предметом дискуссии оказывается в данном случае основа основ христианской онтологии: принцип креационизма, выражающий общее для иудейской и христианской традиции понимание характера зависимости мира от высшей причины его бытия. Не удивительно, что Августин неустанно возвращается к вопросу о «начале творения» в различных своих сочинениях [1]. Но чтобы понять причину, побудившую его обратиться к этому предмету именно в XI кн., которую