

**ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ КАТЕГОРИЙ СВОБОДА ВОЛИ,
ВИНА И ОТВЕТСТВЕННОСТЬ В ЭПОХУ АНТИЧНОСТИ****А. Н. Харламов***Воронежский институт МВД России*

В статье рассматривается проблема, связанная с возникновением и развитием категорий свобода воли, вина и ответственность в эпоху Античности. Переход к новым общественным отношениям, которые регулировались законами и решениями народных собраний, способствовал формированию нового подхода к оценке человеческих поступков. Это позволило мыслителям античности подойти в плотную к раскрытию ряда важнейших понятий, которые являются ключевыми для определения категорий свобода воли, вина и ответственность. Прежде всего — понятий личности и свободы.

Историческое время является определенным фактором формирования понятий в социальной сфере бытия. К таким понятиям относятся свобода воли, вина и ответственность. В качестве такого исторического времени нас интересует античность.

История проблемы свидетельствует, что представление о безусловной связи свободы и вины и ответственности стало доминирующим никак не ранее III в. до н. э. Ранняя греческая философия, а во многих отношениях и классическая греческая мысль в изобилии доставляют примеры того, что никакая «автономия» и никакая свобода не являются непременным условием для вины и ответственности [6, с. 213]. Христианская же мысль не раз возвращается, хотя и неявно к тем же архаическим схемам. Особым важным вопросом является характер самой вины и ответственности: насколько они были внутренними, какие типы законов считались моральными и принимались индивидом как регулятивные нормы поведения, а также насколько это суммировалось совестью.

В античной традиции воля выступает как относительно самостоятельная способность разума. В этой традиции акцент делается не на разрыв между разумом и волей, а на их связь. В данном случае принципиально важны два аспекта: осознанность и нравственная необходимость того или иного решения / действия, которые в античной традиции часто совпадают.

Необходимо указать, что в истории философии стабильно воспроизводится именно данная позиция несмотря на некоторые изменения смысла и объема используемых понятий. В Новое и Новей-

шее время она устойчиво прослеживается в работах Эразма, Декарта, Спинозы, Лейбница плавно переходя к Канту и Гегелю.

Для классической традиции характерно выделение момента интеллектуального самоопределения в качестве конституирующего элемента волеия. Этим она радикально отличается от шопенгауэровско-ницшеанской традиции. Важной спецификой классической традиции является безусловная связь свободы воли как автономии субъекта с виной и ответственностью, несмотря на то, что категории вины и ответственности взаимно не обусловлены. В рассмотрении данного вопроса мы сталкиваемся почти исключительно с классической традицией с момента ее зарождения и оформления до последующего ее изложения и рассмотрения в трудах современников. Тем не менее, именно в ее лоне возникла и развивалась вся проблематика взаимосвязи и взаимообусловленности понятий вины, ответственности и свободы воли.

А это в свою очередь означает, что на протяжении многих веков сохраняется практически тот же выбор вопросов. Как можно представить действие субъекта не детерминированным извне? Что есть вина человека? Подразумевает ли ответственность свободу воли? В какой мере вина и ответственность имеют внутренний характер? Ответы на эти и сопутствующие вопросы исторически сводились к вопросу о характере внутренней автономии субъекта: обусловлено ли действие такой автономией? «Вина и ответственность предполагает свободу выбора» — вот типичная посылка современного европейца, воспитанного на Канте [7, с. 379].

Ранняя греческая философия, а во многих отношениях и классическая греческая мысль в изобилии доставляют примеры того, что никакая

«автономия» и никакая свобода не являются непременным условием для вины и ответственности. Христианская же мысль не раз возвращается, хотя и неявно к тем же архаическим схемам. Особо важным вопросом является характер самой вины и ответственности: насколько они были внутренними, какие типы законов считались моральными и принимались индивидом как регулятивные нормы поведения, а также насколько это суммировалось совестью.

Между тем с самого начала проблема свободы воли выступала в пышном обрамлении мифо- и теологием. Генетическое отношение между мифо- и теологиемами, с одной стороны, и данными понятиями — с другой, почти никогда не бывает достаточно ясным. Очевидно лишь, что первые невозможно без остатка свести ко вторым. Оформление понятий свободы, воли, цели, вины и ответственности так или иначе связано первичными представлениями о божестве, благе и зле, грехе и воздаянии [2, с. 21].

Основную причину этого можно увидеть в том, что ученые античности начали свои исследования не с души или сознания, а с космоса. Поэтому нормами мышления и действия стали в первую очередь законы космоса, истолкованные рационально или же в меру интеллектуальных масштабов времени. Поэтому изначально всякое человеческое действие соотносилось с нормой общекосмической разумности. Поэтому крайними пределами являются законы бытия, а не морального должностования. Тем самым главными моментами стало определение этой нормы и включенность индивида в течение космических событий.

Первым и основным законом, обнаруженным греками стал — закон космического воздаяния, который одинаково действует в масштабах всего космоса и в масштабах человеческого общества, выступая обыкновенно в облике рока или судьбы. Именно его можно увидеть между строками Гомера и Гесиода, о нем прямо идет речь у Солона и в трактах Анаксимандра. Этическое как бы поглощалось внешнеправовым, а взаимоотношения между индивидом и космосом по преимуществу суммировались в идее деперсонализированной компенсаторной справедливости, хотя позднее, она получила отчетливо выраженный индивидуальный характер, стала базироваться на идее высшего блага и отождествляться с нею. Таким образом, мир как мир вины возник не с того времени, как в нем начал действовать свободный субъект, а с того, как в нем вообще что-то начало действовать [7, с. 325].

Человек виновен и отвечает перед космическим порядком и несет вину, отвечает «имперсонально» в силу почти тотальной включенности в этот порядок [3, с. 94]. То есть человек отвечает во имя порядка, жертвуя ради него подавляющей частью своей индивидуальности.

Идея компенсации — не идея субъективной вины и ответственности, но идея возмещения ущерба, нанесенного порядку. Компенсация здесь деперсонализированна, то есть для своего осуществления не требует какой-либо идентификации ответчика в том смысле, чтобы принимать во внимание его внутренние мотивы, степень осознанности и свободы совершения действия. По сути, можно сделать вывод, что отвечает не субъект, а всего лишь часть космоса. Но следует указать — сам индивид, может осознавать себя носителем заслуженной или незаслуженной вины. Вместо субъекта действия мы сталкиваемся с имперсональной виной, которая точно так же может обозначать любую причину ущерба. Ответственность (если вообще вести о ней речь) равным образом носит здесь не субъективный, но в лучшем случае индивидуально-конкретизированный характер.

Иными словами, ответственность имеет не внутренний, моральный, но внешний, конкретно-правовой характер: вменяется не злоупотребление свободой и даже не абстрактное нарушение космического порядка, о котором индивид может и не догадываться, но конкретное действие, реально нарушающее его. Смысл данной ситуации в следующем: если бы в первую очередь имело значение, кто и как действует, то есть имел бы значение принцип автономии действия, а не его материальная сторона, то и вина и ответственность характеризовались как «злоупотребление» или «нарушение вообще».

Индивид несет ответственность не потому, что он субъективно свободен, но потому, что объективно он, абстрактный «виновник» или, скорее, причина некоего действия [7, с. 179]. Понятно, что такая роль — это участь, судьба, рок, нечто не зависящее от личного желания человека. Тем самым, индивид принужден быть виновным и нести ответственность за свою судьбу внутри своей судьбы, без свободы что-либо изменить.

Таким образом, в данной схеме вина и ответственность имеет, по-видимому, преимущественно внешний характер, не связывается с внутренней настроенностью индивида и не ставится в зависимость от свободы его произвола. Хотя у Гомера и встречаются единичные намеки на то, что со-

вершенное под принуждением извинительно, все же, как правило, человек отвечает постольку, поскольку фактически нарушает порядок, и наказывается за нечто реально содеянное им, а не за то, что он сделал это свободно: война и бедствия предрешены богами, но отвечают за нарушение порядка люди. В свою очередь, известная произвольность действия не обязательно предполагает ответственность.

Эта глубинная интуиция оказалась исключительно жизнеспособной. В течение столетий она изменялась и вступала в самые разнообразные сочетания, не утрачивая при этом своей сути. Она владеет умами поколений античных мыслителей, но не умирает и в христианстве: в конце концов, даже вина Иуды — в известном смысле его судьба. В новом облике это можно увидеть у ап. Павла, Тертуллиана, Августина, Лютера, а так же близка разным ученым по сей день.

Гесиод также толкует божественный порядок как систему космического воздаяния. Здесь мы находим все ту же вину без субъективной виновности и те же утверждения, что вина безусловно должна искупаться: невозмещенное нарушение порядка нарушает стабильность общего существования. Вместе с тем, уже у Гесиода и особенно у Солона заметна модификация исходной проблематики. Проблема справедливости начинает очеловечиваться: действия разумного существа, стремящегося к добродетели, должны оцениваться иначе, чем происходящее в неразумной и тем более неодушевленной природе.

У трагиков также еще продолжает сохраняться в основных чертах исходная модель: «космически» вменяется нарушение порядка, который обнимает собой и возможную «несправедливость», и воздаяние за нее; вынужденность действия не означает отсутствия вины и тем более ответственности. Но ответственность и вина впервые отчетливо рассматриваются как проблема, возможные решения которой вносят свой вклад в начавшееся размывание эпических установок. «Причинитель» ущерба также начинает утрачивать полную имперсональность. Это весьма важный шаг в поисках решения проблемы взаимодействия воли, вины и ответственности.

В целом свобода и необходимость растворены еще в общекосмической целесообразности и своего рода тотальной предопределенности. Обреченность на бытие есть обреченность на действие, а потому и на вину и ответственность в рамках «тотального» воздаяния ибо человек не может

действовать, не нарушая порядка и не внося в него дисгармонию.

Следует обратить внимание на то, что индивидуальное несчастье выступает как возмещение несчастий других. Основанием для ответственности пока еще является не свобода выбора, а обреченность на действие. Новое заключается в том, что субъективные условия и мотивы действия, и вина, во всяком случае, уже не воспринимаются как нечто монолитно-объективное. Более того, невольность действия начинает выступать основанием для субъективной невиновности.

Трагический герой продолжает принимать «эпическую» постановку вопроса: Аякс не ищет оправдания в безумии; Эдип — в незнании. С точки зрения здравого смысла вина Эдипа извинительна, но объективно любое действие, нарушающее порядок, так или иначе подлежит воздаянию. Парадокс трагического сознания в том, что объективная вина внутренне ставится на место личной виновности и переживается как таковая. Это значит, что система свобода воли—вина—ответственность переходит во внутренний мир человека [9, с. 251—263].

Но сам порядок космоса все еще продолжает принципиально совпадать с должным для человека. Возмездие является указанием на примирение с божественным порядком. Поэтому и в трагедии действия скорее «претерпеваются», нежели свободно и сознательно совершаются. При этом сознание видимой незаслуженности тех или иных наказаний ничуть не противоречит столь же основательному сознанию виновности и готовности эти страдания претерпеть.

У Софокла все вершится еще не по моральным масштабам, а по нормам абсолютной ответственности. Как и у Анаксимандра, все существующее вынуждено за что-то отвечать, именно поэтому оно и существует. И только лишь у Еврипида индивидуальная, внутренняя мотивация определенно выходит на передний план. Космический порядок не является более единственным основанием вины и ответственности, которые утрачивают свой абсолютный или даже тотальный характер. На передний план самым решительным образом выходят индивид и его разум, причем последний претендует на роль главного арбитра, замещающего космический закон, а индивид превращается в носителя сознательно принятого нравственного закона. Тем самым принцип компенсаторной справедливости окончательно персонализируется, а несправедливость из предмета космического воз-

даяния становится основанием индивидуальной вины и ответственности.

Для софистов (в частности, для Протагора и Горгия), вина и ответственность, то есть вменимость вообще, имеет смысл только в том случае, когда во внимание принимаются обстоятельства индивидуальной ситуации. Действия, порожденные природными или не зависящими от субъекта факторами, то есть не вполне произвольные, не могут быть в полной мере вменены и заслуживают скорее сострадания. Вместе с тем, злодеяния, за которые ответственно определенное лицо, суть результат незнания или плохого обучения. Вместе с тем, четко связывая вину с отсутствием внешнего принуждения. Следовательно, ответственность здесь пока не имеет того отчетливо выраженного личного характера, который она приобретет в классическую и постклассическую эпохи, а сама свобода понимается как внешняя свобода. Кроме того, вина — это конкретное действие, а не нарушение морального долга, и ответственность пока сохраняет правовой характер. Свобода разума у софистов — мера всех вещей, что является безусловным новшеством. Но это еще не позитивная свобода моральной автономии субъекта.

Демокрит, Сократ и Платон открыли новые подходы к проблеме свободы и вины и ответственности. Хотя в кругу их собственных интересов эта проблема стояла далеко не на первом месте, в данном случае мы можем без преувеличения констатировать начало принципиально нового этапа в истории проблематики — этапа философского осмысления. Начиная с этого времени специальной темой рассмотрения становится соотношение внешней необходимости и вменения, которое все более отчетливо и устойчиво связывается с произвольностью решения. Оформляется идея морального должностования и новый ход мысли — теодицея; так же проявляется идея высшего нравственного блага.

Человек становится свободен в своих действиях. Связь вины и ответственности и свободы Платон принимает как нечто очевидное; ему ясно, что преступник должен нести наказание. Вопрос не в том, нужна ли ответственность, — это само собой разумеется, — а в том, кого считать преступником. Великая заслуга Платона в том, что он постоянно и безусловно принимает в расчет субъективные намерения виновника действия и тем закладывает основу будущего «аристотелевского переворота».

Проблема вины и ответственности в чисто социальном плане возникла, конечно, гораздо рань-

ше, и тут Платон не открыл ничего нового. Уже в законодательстве Драконта различается умышленное и неумышленное убийства. Ответ мы находим в главной идее всей системы Платона — идее высшего блага. Платоновский демиург благ; благ и сотворенный им космос. Следовательно, не он виновник неразумия и зла, наличие которых в мире Платон не отрицал. Из потребности оправдать божество Платон разрабатывает первую исторически известную принципиальную схему теодицеи, которая отныне уже не покинет сферу теолого-философской мысли [1, с. 31—36].

Итак, нужен был принцип, который позволил бы объяснить ответственность человека за существующее в мире зло. Таким принципом Платон склонен считать независимость действия. Но тогда приходится допускать невозможное — что зло также может совершаться добровольно. Решение этого вопроса Платон так и не нашел. Попытку решить проблему мы можем усматривать в предположении, что низшие чувственные склонности погрешают совершенно добровольно. Однако Платон не мог не понимать, что в таком случае самое понятие «добровольного» приобретало разные значения для разных частей души.

Тем не менее итог платоновской теодицеи выражен с исчерпывающей ясностью. Каждая душа сама выбирает свой жребий и несет вину и ответственность за выбор это — вина избирающего; бог невиновен — такова чеканная формула X книги «Государства», которая стабильно воспроизводится в платонической традиции. То есть, при некоторой непонятности того, насколько зависит от человека степень его разумности, должна оставаться инстанция, находящаяся, по мысли Платона, во власти индивида, способность выбора [5, с. 372—382].

Трудно сказать, можно ли отождествлять демиурга с высшим благом, но в принципе такое предположение допустимо. Если единственным источником зла в мире следует считать человеческий выбор, то и зло не должно носить исключительно нравственный характер.

Для Платона свобода заключена не в автономии субъекта, а в определенном состоянии — именно в причастности к знанию и высшему благу. Ответственность у Платона не становится в полной мере взаимообусловленными категориями, но уже и не остаются только проблемой нарушения космического порядка. Человек виновен и ответственен не потому, что его действия нарушают порядок, но потому, что он обладает знанием нравственно-

должного. Согласно теории, в полной мере ответственным может быть только знающий, но наказуется и незнание. Знающий не погрешает против знания; незнающий не должен отвечать, но все же отвечает за свое незнание. Тем самым и незнание оказывается своеобразной трагической участью человека.

Знание тождественно добродетели и само в себе несет награду; незнание тождественно пороку и уже само в себе несет наказание. Между тем крайне трудно объяснить, кто же именно достигает знания, за какое время и каким способом. Ясно лишь одно — это удел немногих.

С Аристотелем связан новый и чрезвычайно важный этап в развитии проблематики свободы воли. Аристотель не просто развил и систематизировал намеченное Платоном, но предложил ряд новых и очень продуктивных подходов. Главными его достижениями нужно считать понимание волевого акта как акта самоопределения разума — источника особой причинности; определение добровольного как того, что от человека зависит и указание на жесткую и безусловную связь вины и ответственности с добровольностью поступка.

Фундаментальной способностью души является стремление, или влечение которое присутствует и в разумной, и в неразумной душе.

Для разумного существа характерно сознательное отношение к предмету стремления: в акте целеполагания он осознается как цель стремления, ибо не бывает стремления без цели. «Воля», таким образом, есть единственный вид стремления, который зарождается в разумной части души. Оформление волевого акта в стремлении к осознанному и предпочтенному — прерогатива разумного выбора собственно, выбор есть решение разума.

В завершении можно сделать вывод о том, что мироощущение греческой мысли можно сформу-

лировать, как: ответственность не предполагает свободу произвола как неперемное условие. Если вина и ответственность все же существуют, либо как принцип, либо как факт, они носят внешний характер и отличаются сильным правовым оттенком. Это не значит, что вина не рассматривалась и как этическая проблема. Скорее нужно считать, что для античного морального сознания противоположность нравственности и права вообще не имела того принципиального характера, какой она приобрела в эпоху христианства и особенно в Новое время.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бородай Т.Ю.* Платоновский демиург — образ или категория? // *Античная культура и современная наука.* М., 1985. С. 31—36.
2. *Делюмо Ж.* Грех и страх: Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII—XVIII века) / Ж. Делюмо; Пер. с фр.: И. Б. Иткина и др. под науч. ред. Д. Э. Харитоновича. — Екатеринбург: Изд-во Урал. унта, 2003. — 750 с.
3. *Ильин Е.П.* Мотивация и мотивы / Е. П. Ильин. — СПб.: Питер, 2000. — 508 с.
4. *Кургузкина Е.Б.* Учение о личности преступника: Монография / Е. Б. Кургузкина; Под ред. Ю. М. Антоняна; Всерос. науч.-исслед. ин-т. — М.: Б.и., 2002. — 206 с.
5. Платон Диалоги: [пер. с древнегреч.] / Платон. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2005. — 382 с.
6. *Радлов Э.Л.* Этика. Очерк истории греческой этики до Аристотеля / Э. Л. Радлов. — СПб.: Наука, 2002. — 317 с.
7. *Хоцей А.С.* Основная ошибка философии; Детерминизм и свобода воли; Замечания по поводу взглядов Томаса Куна / А. С. Хоцей. — Казань: Дом печати, 2003. — 718 с.
8. *Шадриков В.Д.* Введение в психологию: мотивация поведения / В. Д. Шадриков. — М.: Логос, 2001. — 134 с.
9. *Ярхо В.Н.* Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в аттической трагедии) // *Античность и современность.* М., 1972, С. 251—263.