



**ЧЕЛОВЕКОЗНА-
НИЕ: ИСТОРИЯ,
ТЕОРИЯ, МЕТОД**



**Соина Ольга
Сергеевна** —
доктор философских
наук, профессор ка-
федры философии
Новосибирского го-
сударственного архи-
тектурно-строитель-
ного университета.



**Сабиров
Владимир
Шакирович** —
доктор философских
наук, профессор, зав.
кафедрой философии
Новосибирского го-
сударственного архи-
тектурно-строитель-
ного университета.

Постоянные авторы
журнала. E-mail:
kf@sibstrin.ru

20

ОНТОЛОГИЯ СОВЕСТИ

© 2012

О.С. Соина, В.Ш. Сабиров

Одни глядятся в ласковые взоры,
Другие пьют из солнечных лучей,
А я всю ночь веду переговоры
С неодолимой совестью своей.

А. Ахматова

В предпринятом нами исследовании аберрации совести¹ мы акцентировали внимание на том, что последняя детерминируется социокультурными условиями существования человека и видоизменяется в весьма широком ценностном диапазоне. Вместе с тем совесть имеет и ряд других, более глубоких оснований, которые позволяют утверждать о наличии в ней некоей *онтологической закономерности*, включенности ее в самую структуру бытия. Это и служит причиной многообразного и, в основном, неумолимого и беспощадного воздействия совести на сознание и жизнь человека.

Экзистенциально-онтологические основания совести

По существу, со-весть — это некая *совместная весть*, данная всем людям как напоминание о чем-то исключительно важном, о самой глубокой и вечной истине жизни. В указанном смысле она одновременно субъективна и трансубъективна. Совесть несомненно находится *внутри* человека и взывает к нему из самых сокровенных глубин его существа, в то время как ее призыв явно приходит к человеку *извне*. На наш взгляд, здесь в полной мере заявляет о себе один из глубочайших парадоксов совести: она всегда “поет” с чужого голоса, выступает в разных видах и обликах, иногда близких и дорогих, но зачастую чуждых и откровенно враждебных тому или иному человеку, оставаясь при этом самой интимной частью его души. Однако вопрос как раз в том и состоит, когда и кем в душу человека вложены и жизненно явлены различные “голоса” совести — социумом, классом, партией? Или же в ней таинственным образом оживает и заявляет о себе некий древний закон всего человеческого рода, отмена либо забвение которого угрожает всему существованию человечества?

Проявляя себя как самое сокровенное и экзистенциально значимое переживание человеком своей духовно-нравственной несостоятельности, совесть удивительным образом представля-

ет человечность индивида в двух определяющих смыслах: в качестве его принадлежности к человеческому роду как таковому и как воплощенную гуманность, то есть милосердие, терпение, любовь и самоотверженность. Поэтому при посредстве и вмешательстве именно совести, выступающей одновременно и всеобщим родовым свойством человечества, и интимнейшим проявлением человеческой субъективности, надындивидуальное в человеке оказывается чем-то более значительным и ценным, нежели он сам во всех его эмпирических проявлениях. И в голосе совести, то скорбящем, то упрекающем, то обвиняюще-строгим, то ожесточенно-наказующем, это “чужое” становится безусловно “своим”, тем сокровенно-значимым и внутренне-необходимым, без чего человек уже не может жить полноценной жизнью, то есть просто “быть человеком” и в помышлениях, и в реальности.

Поистине замечательной особенностью совести как раз является то обстоятельство, что она может превращаться в *горестную ретроспекцию* прожитой человеком жизни, если в ней были совершены какая-либо роковая ошибка, исправить которую уже невозможно, или даже преступление, однако воспоминание о них все еще продолжает отравлять человеку жизнь и служить ему вечным укором. Онтология совести как невозможность сделать “*бывшее небывшим*” (Г.В.Ф. Гегель) и духовно изжить страшное преступление, персонифицирующееся в явлении жертвы, которая предстает перед преступником в самых разных и ужасных формах, прекрасно передана А.С. Пушкиным, описывающим в драме “Борис Годунов” страдания царя Бориса:

Ах! чувствую: ничто не может нас
Среди мирских печалей успокоить;
Ничто, ничто... едина разве совесть.
Так, здравая, она восторжествует
Над злобою. Над темной клеветою, —
Но если в ней единое пятно,
Единое, случайно завелось,
Тогда — беда! как язвой моровой
Душа горит, нальется сердце ядом,
Как молотком стучит в ушах упрек,
И все тошнит, и голова кружится,
И мальчики кровавые в глазах...
И рад бежать, да некуда... ужасно!
Да, жалок тот, в ком совесть нечиста².

Бытийные основания совести в максимальной степени обнаруживаются в наиболее сложные, переломные моменты жизни человека, как правило связанные с его попытками преодолеть тяжкие последствия некогда совершенного неблагоприятного поступка или даже преступления. При этом мучающийся содеянным человек внезапно обнаруживает, что в своем стремлении сделать “бывшее небывшим” он наталкивается на губительное сопротивление самой жизни, отчаянно восстающей

¹ См.: Сабиров В.Ш., Соина О.С. Аберрации совести // Человеческий век. 2010. № 3. С. 5–19.

² Пушкин А.С. Борис Годунов // Собр. соч.: в 10 т. Т. 4. М., 1975. С. 200.



против попыток изменить ее к лучшему разного рода житейскими паллиативами. Такая поистине роковая неуступчивость жизни по отношению к преступнику, лишь усугубляющая муки его совести и делающая их неразрешимыми, заключает в себе чрезвычайно важный вопрос: почему жизнь и страдающий угрызениями совести человек вдруг становятся антагонистами и никак не могут примириться?

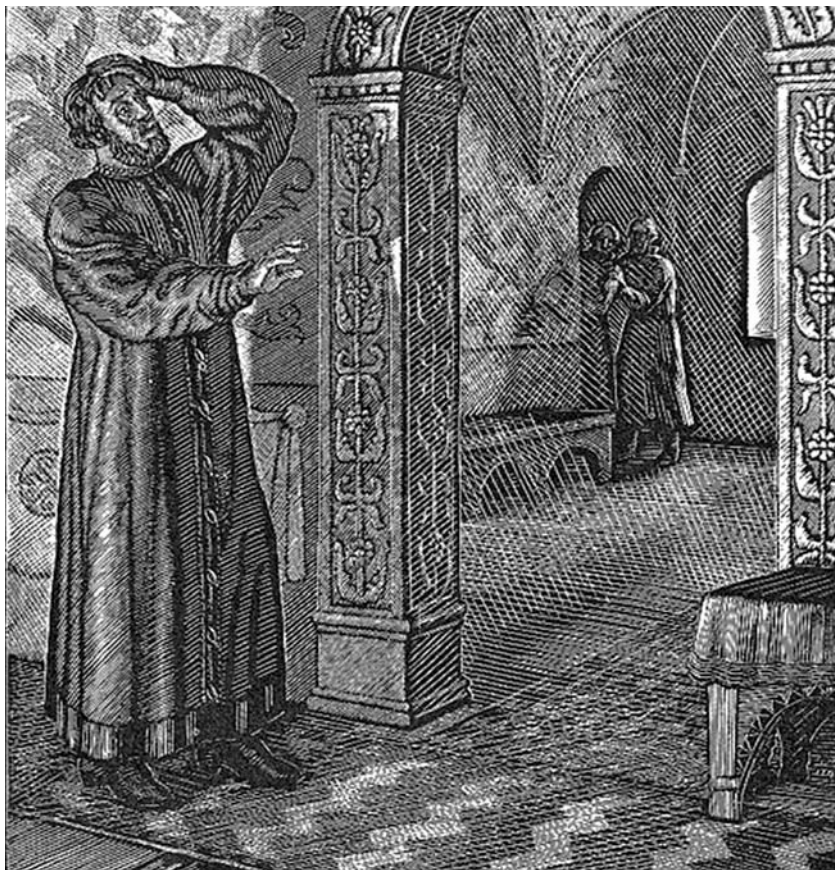
Нам представляется, что один из наиболее глубоких и точных ответов дает античная трагедия. Так, в эсхиловских “Эвменидах” Орест, убивший по наущению самого Аполлона свою мать — преступницу Клитемнестру, — внезапно обнаруживает, что неискупленная кровь жертвы пробуждает и делает реальными страшных богинь-мстительниц — Эриний, выступающих одновременно и в качестве теневой, оборотной стороны мироздания (недаром, будучи карами, они в то же время есть дети Ночи, возникшие в начале бытия всего сущего), и как санкционированные самой жизнью страшный суд и наказание матереубийце. Согласно Эсхилу, внезапное появление и страшная песнь Эриний:

Мать моя, царица Ночь!
Рождена я на беду
И умершим и живым...
Ведь беглец, убивший мать,
Нам принадлежит по праву.
Он обречен. Выхода нет.
Дух сокрушит, разум убьет,
Ум помутит, душу изъест,
Высушит мозг, сердце скует
Чуждый струнам гневный напев,
Черная песнь Эриний³,

— есть знамение распада жизни, разрушение ее онтологически вечных связей и отношений, из мрачных глубин бытия восстающих против преступника.

По убеждению античных трагедиографов, человек, совершивший тяжкий проступок или преступление, тем самым неизбежно посягает на *внутреннее существо самой жизни* — некое сложное духовное единство, где каждый фрагмент человеческих отношений вплетен в единую ткань бытия, вечно живую и мощную. Разрыв или покушение на внутреннюю ее организацию неизбежно провоцирует разрушение душевного устройства человека, переживающего трагический разрыв между самим собой и великой целостностью жизни. Следовательно, посягательство на жизнь в любых формах несет *в самом себе возмездие*, сложное действие которого обнаруживается именно *в совести*, выступающей как онтологическая коллизия целостности бытия и его уничтожения, дружественности жизни и ее враждебности, судьбы и возмездия. Очень глубоко осмыслил это Гегель: “Уничтожение жизни не есть ее не-бытие, но есть ее разьединение; и уничтожение заключается в том, что жизнь преобразуется во врага. Она бессмертна и, будучи уничтожен-

³ Эсхил. Эвмениды. Ч. 3: Орестея // Эсхил. Трагедии. М., 1989. С. 171–172.



Монолог Бориса.
Иллюстрация
В.А. Фаворского
к драме
А.С. Пушкина
“Борис Годунов”.
1955

ной, предстает как страшный призрак самой себя, утверждающий все свои порождения, выпускающий своих Эвменид. Заблуждение преступника, который, убивая чужую жизнь, думает расширить тем самым свою, имеет своим следствием то, что отошедший дух уничтоженной жизни предстает перед преступником; предстает подобно Банко, который пришел к Макбету как друг и которого убийство не уничтожило: он тут же вновь занял свое место; но уже не как соучастник пира, а как злой дух. Преступник полагал, что нанесет удар чужой жизни, но разрушил лишь свою собственную, так как жизнь от жизни неотделима, ибо жизнь есть лишь в едином Божестве. В своем высокомерии он, правда, совершил разрушение, но разрушил он лишь доброжелательность жизни, он превратил жизнь в своего врага. <...> Теперь оскорбленная жизнь встает перед преступником в образе враждебной силы и наносит ему те же удары, какие наносил он; таким образом, кара в лице судьбы также есть следствие самого преступления, сила, вооруженная самим преступником, враг, созданный им самим”⁴.

Неотвратимой силой судьбы преступившего человека обращивается действие совести, обнаруживающей свое роковое превращение в виде жизни, ставшей враждебной самой себе, саму

⁴ Гегель Г.В.Ф. Дух христианства и его судьба // Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 1. М., 1975. С. 124.



себя судящей и уничтожающей. Поэтому всякий, не изживаемый никакими эмпирическими усилиями слишком длительный негативизм бытия есть *совесть*, актуализирующаяся в виде оскорбленной жизни, которая приняла форму роковой судьбы человека с безысходностью страданий и невозможностью преодолеть их житейски-приемлемыми способами, с постоянно возникающими в сознании человека образами содеянного преступления, не оставляющего его ни днем, ни тем более ночью, а главное — неспособностью примирить прошлое и настоящее, взаимно уничтожающие друг друга. И тогда “всюду, где жизнь оказывается оскорбленной, с каким бы правом, с какой бы убежденностью в законности своих действий это ни было совершено, там выступает судьба. Поэтому мы вправе утверждать, что невинного страдания не бывает, страдание всегда есть вина”⁵.

Это глубоко парадоксальное проявление духовно-нравственного возмездия совести, становящегося трагической и неотвратимой судьбой человека, которая предстает во всемогуществе всех ее фатальных атрибутов: экзистенциально-углубленного страдания, духовно-нравственных мук и потрясений, а также вины, не искупаемой даже глубоким и искренним раскаянием, в образной форме представлено словами апостола Павла: “Страшно впасть в руки Бога живого”⁶.

Однако такая целенаправленность бытийного действия совести, реализующегося в феномене негативной судьбы человека, может и изменить характер своего проявления. Так, нарушение целостности жизни и ее распад в результате совершенного преступления, а также спровоцированное этим преступлением немолимое действие судьбы (суда Божьего) могут быть сняты через любовь, онтологически более глубокую и всеобъемлющую, нежели страдания сокрушенной совести. И поскольку “судьба есть сознание самого себя, но как чего-то враждебного, целое может восстановить в себе дружелюбие, может *с помощью любви вернуться к чистой жизни*. Тогда его сознание опять станет верой в самого себя, созерцание самого себя станет иным, и судьба будет умиротворена”⁷ (курсив наш. — *О.С., В.С.*).

По существу, метафизическое и нравственное значение преступления (да простят нас моралисты всех времен и народов!) как раз и заключается в том, что посредством него разрушаются все фальшивые, извращенные облики совести и она предстает в своей подлинной бытийной сущности, неся в себе грозное и роковое возмездие оскорбленной жизни, танталовы муки суда человека над самим собой и очистительный огонь раскаяния. Вот почему необходимо карать преступника за совершенное им преступление, но недопустимо безоговорочно осуждать его как *человека*, как личность, ибо он пережил такой глубокий трагический духовно-нравственный опыт, какой несомненно не имеют тысячи “порядочных” людей, живущих в мире и согласии со своей еще не раскрывшейся в полной мере совестью. Более того, смеем предположить, что и сам преступник есть особого рода

⁵ Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 128.

⁶ Евр. 10; 31.

⁷ Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 127.

избранник, выполняющий перед людьми миссию актуализации глубины нравственного падения общества, где совершаются такие злодеяния. Не случайно на Руси преступников, осужденных на каторгу, в народе называли “несчастливыми”⁸ и молились за них в церквях, щедро подавая одежду и пропитание.

В.В. Розанов, находя вслед за Ф.М. Достоевским в факте преступления неоднозначное событие, глубоко экзистенциальное в своей основе, вопрошал: “...отчего совершив преступление и, следовательно, вдруг упав среди окружающих людей на всю его высоту, преступник в каком-то одном отношении, напротив, поднимается над ними всеми?” И сам же отвечал: «Этот странный факт вскрывает перед нами глубочайшую тайну нашей души — ее сложность: она состоит не из одного того, что в ней отчетливо наблюдается (напр., наш ум состоит не из одних сведений, мыслей, представлений, которые он сознает); в ней есть многое, чего мы и не подозреваем в себе, но оно ощутимо начинает действовать только в некоторые моменты, очень исключительные. И, большей частью, мы до самой смерти не знаем истинного содержания своей души; не знаем и истинного образа того мира, среди которого живем, так как он изменяется соответственно той мысли или тому чувству, какие к нему прилагаем. С преступлением вскрывается один из этих темных родников наших идей и ощущений, и тотчас вскрываются перед нами духовные нити, связывающие мироздание и все Живое в нем. Знание этого-то именно, что еще закрыто для всех других людей, и возвышает в некотором смысле преступника над этими последними. Законы жизни и смерти становятся ощутимыми для него, как только, переступив через них, он неожиданно чувствует, что в одном месте перервал одну из таких нитей, и, перервав, — как-то странно сам погиб. То, что губит его, что можно ощущать, только нарушая, — и есть в своем роде “иной мир, с которым он соприкасается”⁹; мы же только предчувствуем его, угадываем каким-то темным знанием»¹⁰. В данном контексте можно понять замечательные слова старца Иоанна (Крестьянкина) о том, что в тюрьме Бог близко¹¹.

Перед нами также встает серьезная проблема “ответственности” совести за суицид. Полагаем, толкает человека на самоубийство отнюдь не совесть, но прежде всего сознание бессмысленности жизни или какое-либо несчастье, почему-то делающее жизнь невыносимой. Совесть же, напротив, пытается удержать человека от такого радикального и непоправимого поступка. Конечно, муки совести тоже могут сделать жизнь человека невыносимой, однако это происходит, как правило, когда самолюбие и гордость мешают совести заговорить в полную силу и благодаря этому очистить и преобразовать его нравственное сознание. Здесь голос совести предвосхищает житейский позор, то есть ложный стыд от сознания того, что в сокровенные тайны совести человека могут быть посвящены другие люди и тогда раскаяние неизбежно станет публичным и потому трудно пере-

⁸ «Короче, этим словом “несчастливые” народ как бы говорит “несчастливым”: “Вы согрешили и страдаете, но и мы ведь грешны. Будь мы на вашем месте — может, и хуже бы сделали. Будь мы получше сами, может, и вы не сидели бы по острогам. С возмездием за преступления ваши вы приняли тяготу и за всеобщее беззаконие. Помолитесь об нас, и мы об вас молимся. А пока берите, “несчастливые”, гроши наши; подаем их, чтобы знали вы, что вас помним и не разорвали с вами братских связей”», см.: Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1873 // Полн. собр. соч.: в 30 т. Л., 1972–1990. Т. 21. Л., 1980. С. 17. Далее в тексте все цитаты из произведений Ф.М. Достоевского приведены по этому изданию.

⁹ Цитата из поучений старца Зосимы в “Братях Карамзовых”.

¹⁰ Розанов В.В. Мысли о литературе. М., 1989. С. 80.

¹¹ См.: Архимандрит Тихон (Шевкунов). Несвятые святые. М., 2011. С. 58.

¹² В христианской традиции такая безудержная устремленность совести человека к полной откровенности в основном разрешалась в таинстве исповеди, как раз предусматривающей духовно-нравственное очищение человека.

¹³ В Евангелии убедительно показано, что Иуда совершил предательство и не смог в нем раскаяться перед Спасителем и другими апостолами, потому что в него вошел сатана, то есть духовно разрушающая сила мироздания. Его совесть была не просто морально ущербной, но именно духовно помраченной, что неизбежно должно было окончиться самоубийством. «Иисус отвечал: тот, кому Я, обмакнув кусок хлеба, подам. И, обмакнув кусок, подаю Иуде Симонову Искариоту. И после сего куска вошел в него сатана. Тогда Иисус сказал ему: что делаешь, делаешь скорее» (Ин. 13; 26–27); «Тогда Иуда, предавший Его, увидев, что Он осужден, и раскаявшись, возвратил тридцать сребренников первосвященникам и старейшинам, говоря: согрешил я, предав Кровь невинную. Они же сказали ему: что нам до того? Смотри сам. И бросив сребренники в храме, пошел и удавился»

(Мф. 27; 3–5).

¹⁴ Мф. 26; 75.

¹⁵ К примеру, поздний М. Хайдеггер и современная герменевтика трактуют понимание не только как способность сознания и познания, а как важный структурный элемент самого бытия, см.: Хайдеггер М. Путь к слову // Хайдеггер М. Время и бытие: пер. с нем. М., 1993. С. 259–273.

¹⁶ Диккенс Ч. Тайна Эдвина Друда. СПб., 1999. С. 812.

носимым экзистенциально. Устремление совести к предельной откровенности своих эмпирических проявлений, к тому, чтобы до конца и безоговорочно “проговорить” себя перед всеми и вся¹², далеко не каждый человек способен вынести и пережить без разного рода трагических последствий. Классический пример — самоубийство Иуды, предавшего Христа. Здесь позволим себе предположить, что, решившись на самоубийство, Иуда на самом деле не смог обуздать свою гордыню и вовремя раскаяться перед Спасителем: озлобление гордости несомненно пересилило проснувшуюся совесть¹³.

Совсем другое дело — троекратное отречение от Христа будущего апостола Петра, также пережившего сильнейшие угрызения совести, о которых евангелист Матфей повествует следующим образом: “И вспомнил Петр слово, сказанное ему Иисусом: прежде нежели пропоет петух, трижды отречешься от Меня. И вышел вон, плакал горько”¹⁴. Однако в противоположность Иуде, изнемогшем под бременем совершенного им злодеяния, апостол Петр глубоко раскаялся в своем малодушии и потом всю жизнь оплакивал этот проступок, искупив его мученической смертью. Поэтому есть все основания полагать, что сами по себе побуждения совести — не определяющий мотив, подталкивающий человека к самоубийству. Тут мы полностью солидарны с Кантом, утверждавшим, что самоубийство не может быть нравственным поступком. А раз это так, то как же совесть, будучи основанием нравственности, может способствовать его совершению?!

Таким образом, рассматривая онтологический аспект совести, на наш взгляд, вполне правомерно говорить, что она отнюдь не является феноменом исключительно индивидуального морального сознания человека, но явно выходит за его пределы, становясь важнейшим элементом самого бытия, быть может в какой-то мере определяющим сущность жизни. Констатация такого рода не должна вызывать нарекания профессионально мыслящих философов¹⁵, и мы берем на себя смелость утверждать, что совесть в онтологическом плане — некая *скрепа жизни, основополагающий бытийный стержень*, проходящий через все душевное устройство человека. Именно посредством совести как основы основ самой жизни созиждется единство бытия самого человека, а затем человека и общества и, наконец, человечества и всего космического целого. И если это действительно так, то тогда *совесть* объединяет душу человека с причинно-следственными взаимосвязями мироздания столь крепко и мощно, что из такого зачастую непостижимого рационально, но вполне духовно ощутимого воссоединения возникает, по великолепному суждению Ч. Диккенса, некая цепь, впаянная в самое основание земли и неба и обладающая “роковой силой держать и влечь”¹⁶.

Как нигде, свою онтологичность совесть проявляет в космических ритмах бытия, в частности в чередовании разного

времени суток — дня и ночи, действие которых ощущается человеком наиболее сильно, вплоть до персонификации самых сокровенных переживаний в образах жертв его проступков и преступлений. Так почему же именно в совести оживают и становятся до ужаса реальными древние пласты человеческой памяти, казалось бы, навсегда изжитые разного рода “терапевтическими” приемами цивилизации и культуры?

Ночное и дневное бытие совести

В своем недавнем обстоятельном анализе феномена совести известный католический богослов и философ Й. Ратцингер, ныне Его святейшество папа Бенедикт XVI, обращает внимание на то, что в онтологическом плане совесть являет собой не что иное, как *воспоминание*. “... *Онтологический слой феномена совести*, — утверждает, в частности, понтифик, — состоит в том, что в нас заложено некое подобие исконного воспоминания о добром и об истинном (то и другое тождественно); что в бытии созданного богоподобным человека есть внутренняя тенденция к тому, что соответствует Богу. Само бытие человека по своему происхождению согласуется с одним и противоречит другому. Этот анамнез, воспоминание происхождения, вытекающее из соответствующей Богу конституции нашего бытия, не есть понятийно артикулированное знание, кладезь неких содержаний, которые можно вызвать в память. Это, так сказать, внутреннее чувство, способность распознавать заново...”¹⁷ Благодаря им совесть человека способна не только улавливать, но и почти буквально воспроизводить голоса иных миров, свидетельствующие о глубоко реальном и вместе с тем безвозвратно утерянном совершенстве, воспринимаемом теперь как *память* о том, что могло и должно было быть. Однако, как указывают многочисленные памятники культуры, совесть, являющаяся, по Ратцингеру, неким анамнезом подлинного бытия, заключает в себе не только благую весть об истинной природе человека, но и грозную укоризну о последствиях его измены своему предназначению, причем укоризну такой мощи и значительности, что уже не только память, но весь антропологический состав индивида начинает корчиться и стенать, как в родовых муках.

Вспомним, к примеру, *что* писал об этом потрясающем действии совести один из ее великих мучеников — А.С. Пушкин:

...Совесть,
Когтистый зверь, скребущий сердце, совесть,
Незванный гость, докучный собеседник,
Займодавец грубый, эта ведьма,
От коей меркнет месяц и могилы
Смущаются и мертвых высылают?...¹⁸

Так неужели совесть как воспоминание человека о благом и истинном бытии действительно способна вызвать у него такие душевные пароксизмы? Ни в коей мере не подвергая сомнению совершенно верное, на наш взгляд, суждение Й. Рат-

О. Соина,
В. Сабиров
Онтология
совести

¹⁷ Ратцингер Й. Ценности в эпоху перемен. О соответствии вызовам времени. М., 2007. С. 121.
¹⁸ Пушкин А.С. Скупой рыцарь // Собр. соч: в 4 т. Т. 4. М., 1975. С. 271.



цингера об *анамнестическом* действии совести, мы все же считаем, что онтологическая структура этого анамнеза не сводится к "...дарованной людям способности воспринимать не только то, что возможно, но и то, что должно..."¹⁹, но явно представляет собой нечто гораздо более сложное и многомерное.

Чтобы как-то приблизиться к разгадке этой онтологической тайны совести, следует прежде всего констатировать: совесть как *припоминание некогда содеянного*, не связанная с катарсическим перерождением личности, рискует стать не чем иным, как унылым повторением безобразных форм жизни, неотступно преследующих поработленного ими человека. В близкой нам по мироощущению и экзистенциально безупречно точной форме это мучительное переживание опять же прекрасно передал А.С. Пушкин:

Напрасно я бегу к сионским высотам,
Грех алчный гонится за мною по пятам...
Так, ноздри пыльные уткнув в песок
Голодный лев следит оленя бег пахучий²⁰.

Именно поэтому анамнез совести, действительно стремящейся к преображению человека, несомненно требует некоего *внешнего* воздействия на *внутренние* структуры души, посредством которого должно состояться "нечто", восстанавливающее ее разорванные связи с жизнью, а стало быть, и с истиной о мире и человеке. Вместе с тем, к сожалению, нельзя не заметить, что несмотря на удивительную достоверность описаний воздействия совести на нравственное сознание человека, оставленных многими великими мастерами слова, современный человек далеко не всегда способен к тем особым переживаниям, которые помогают его совести осознать самое себя, а следовательно, и особый, глубоко неповторимый онтологический закон ее влияния на внутренний мир индивида.

Эта глубинная связанность человеческой совести с памятью о высших началах бытия и, таким образом, с божественной справедливостью была дарована уникальному в своем роде самосознанию древнего грека. Так, есть все основания полагать, что в борьбе с Эриниями внутренний мир упоминавшегося нами Ореста изменился радикальным образом: *внешнее* и необратимое действие возмездия как древней, онтологически неизбежной и неумолимой кары за содеянное неожиданно пресуществилось во *внутреннее* преобразенное состояние его души, становящееся в свою очередь новым истинным словом человека о себе самом.

Неотступно преследуемый Эриниями, Орест узнает, что, убив Клетемнестру, он нарушил те особые устои человеческого бытия, на которых в полном смысле слова "держится мир". Вот что говорит о них одна из Эриний:

Увидишь там, что всех, кто оскорбил богов,
Кто к гостю был недобр,
Или родителей своих обидел
Заслуженный встречает приговор²¹.

¹⁹ Ратцингер Й. Указ. соч. С. 119.

²⁰ Пушкин А.С. [Стихотворение без названия] // Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1975. С. 528.

²¹ Эсхил. Указ. соч. С. 170.

Но кто же такие Эринии, почему столь ужасен их облик и когда (в какое время суток) их воздействие на человека наиболее мучительно? Как свидетельствует “Орестея”, сами они аттестуют себя Афине следующим образом:

О Зевса дочь! На все отвечу коротко.
Мы — дети Ночи горькие. В кромешной тьме
Жилищ подземных мы зовемся карами²².

Это удивительно емкое определение характеризует как онтологическую структуру совести, так и существо ее временного действия на сознание человека. И коль скоро в появлении Эриний обозначается такая особенность совести, как онтологическая персонификация всего содеянного человеком недоброго, то нельзя не заметить, что, будучи жилищами подземного мира и порождениями мрака, они наделены особой властью именно над *ночным* самоощущением человека, где владычествуют полностью и безраздельно. Именно в этих внезапных и грозных, как удары грома, ночных явлениях совести человеческое сознание ощущает онтологически-вечное действие немолчаливого ритма возмездия, приобретающего для него на земле “здесь и сейчас” переживание неотвратимости духовной кары, уже как бы внутренне сросшейся с ним, вошедшей в “святая святых” души человека.

Пожалуй, одним из немногих, кто рискнул описать *ночное действие совести*, сопровождающееся и анамнезом-припоминанием, и остротой душевных мук, лишь усугубляемых невозможностью полного раскаяния и стремлением если не сделать “бывшее небывшим”, то хотя бы уменьшить его воздействие на душу человека, был наш великий и трагический поэт А.С. Пушкин.

Когда для смертного умолкнет шумный день
И на немые стогны града
Полупрозрачная наляжет ночи тень
И сон, дневных трудов награда,
В то время для меня влачатся в тишине
Часы томительного бденья:
В бездействии ночном живей горят во мне
Змеи сердечной угрызенья;
Мечты кипят, в уме, подавленном тоской,
Теснится тяжких дум избыток;
Воспоминание безмолвно предо мной
Свой длинный развивает свиток;
И с отвращением читая жизнь мою,
Я трепещу и проклиная,
И горько жалуясь, и горько слезы лью,
Но строк печальных не смываю²³.

В этом удивительном стихотворении, быть может, значительней и реальней, чем где бы то ни было, открывает себя *духовная глубина совести*, наиболее внятная человеку именно в ночных ее проявлениях, когда истина о самом себе предстает

²² Там же. С. 175.
²³ Пушкин А.С. Воспоминание // Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. С. 187.



без всяких ложных и утешающих покровов социальности, нагая и беззащитная и вместе с тем могучая и беспощадная, как все подлинно великое. Оказавшись наедине со своей совестью именно ночью, человек получает доступ в потайные комнаты духа, некие особые зоны сознания, недоступные и чуждые обыденным дневным впечатлениям. Поэтому *в ночи* особенно сильно действие катарсически-покаянных движений души, преображающих весь духовно-душевный состав человека. По сути, в ночи все тайны становятся явными, а сокровенное — откровенным; другое дело, что эти глубинные переживания, не будучи закреплены и оформлены дневным словом и делом, способны исчезнуть, как тень отца Гамлета, потревоженная криком петуха. Чтобы стать Истиной, *ночная совесть* требует особого дневного *события*, настолько же мистериального, насколько и интимно-личного, приходящего к человеку как бы “со стороны”, но сразу и безоговорочно получающего доступ в “святая святых” его личности.

Если попытаться воспроизвести здесь мифологические ассоциации (на наш взгляд, вполне уместные в исследованиях такого рода), то для того, чтобы Эринии стали Эвменидами, то есть из богинь-мстительниц превратились в умиротворяющих и снисходящих к человеку покровительниц его домашнего очага, необходимо все *внутренние* терзания и мучения больной совести индивида обратить во *внешние* обстоятельства его духовной жизни, которые, будучи проговоренными если и не перед всеми, то хотя бы перед некоторыми людьми до конца, без утаек и недомолвок, все-таки даровали бы ему искупление и прощение. Иными словами, чтобы извечные ночные терзания совести смогли стать дневной реальностью, снисходительной и прощающей, человеку необходимо пройти через различные акты исповедального характера — будь то христианское таинство покаяния или же, если осуществление его по каким-либо причинам невозможно, предельно откровенное очищение своей души перед вполне реальным участником исповедального диалога, “снимающим” остроту духовно-нравственных терзаний личности и как бы вновь возвращающим ее к жизни.

Традиция исповеди, имеющей во многих культурах, и в особенности в христианстве, огромное нравственно-терапевтическое значение, в сущности, предполагает открытие доступа другим людям в некие “подпольные”²⁴ структуры психики человека, где все, некогда совершенное им “в тайне” и тщательно скрываемое от “всех” как компрометирующее и порочащее, на самом деле удивительным образом оказывается для него абсолютно актуальным бытием, перманентно восстающим из духовных глубин “я” как неизжитая драма личности. В этом смысле 50-й покаянный псалом царя Давида, что обыкновенно читается перед началом исповеди, есть покаянно-скорбное припоминание дел и преступлений, сокрытых в самых сокро-

²⁴ Выражение Ф.М. Достоевского (из повести “Записки из подполья”), обозначающее недоступные обыденному сознанию глубины духовно-душевной жизни человека.



О. Соина,
В. Сабиров
Онтология
совести

А.В. Бугро. Орест,
преследуемый
Эриниями. 1862

венных глубинах совести и потому в аспекте доверительности особенно мучительных. Не будучи поверенными всем и каждому, они, тем не менее, вполне могут быть открыты Богу как главному действующему лицу исповедального диалога (“Тебе единому согреших и лукавое пред Тобою сотворих; яко да оправдишися во словесех Твоих, и победиши внегда судити Ти”²⁵), чьи заместительные функции на себя в сфере традиции берет священнослужитель, а в области житейских отношений — *некто*, порой совершенно случайный и, быть может, даже вполне заурядный в духовно-нравственном отношении человек, волею обстоятельств берущий на себя обязанности слушателя, судьи и исповедника. “Слушай, Алеша, слушай, брат, — исповедуется в романе Ф.М. Достоевского Дмитрий Карамазов. — Теперь я намерен уже все говорить. Ибо хоть кому-нибудь надо же сказать. Ангелу в небе я уже сказал, но надо сказать и ангелу на земле. Ты ангел на земле. Ты выслушаешь, ты рассудишь, и ты простишь... мне того и надо, чтобы меня кто-нибудь высший простил”²⁶.

Самосознание Дмитрия в данном случае не просто раскрывает, но как бы восстанавливает самое себя: именно снятие всех покровов с души в силу предельной, почти мистериальной откровенности, завершающейся очень сложным духовно-нравственным *актом прощения*, на самом деле есть именно то самое уникальное в своем роде событие, которое действительно спо-

²⁵ Молитвослов с приложением. М., 1994. С. 7.

²⁶ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Т. 14. Л., 1976. С. 97.



ЧЕЛОВЕКОЗНАНИЕ: ИСТОРИЯ, ТЕОРИЯ, МЕТОД



²⁷ Кавычки поставлены, чтобы подчеркнуть метафорический и символический характер этих существ в данном контексте, который, однако, отнюдь не отменяет реальности того, что подразумевается под этим словом.

²⁸ Достоевский Ф.М. Из записной тетради 1880–1881 гг. Т. 27. Л., 1986. С. 65.

²⁹ В романе Матреша, являясь после самоубийства Ставрогину, грозит ему высоко поднятым кулачком.

³⁰ Вот как рассуждает об этом сам Свидригайлов: “Привидения — это, так сказать, клочки и отрывки других миров, их начало. Здоровому человеку... их незачем видеть, потому что здоровый человек есть наиболее земной человек.

<...> Ну, а чуть заболел, чуть нарушился нормальный земной порядок в организме, тотчас и начинается сказываться возможность другого мира, и чем больше болен, тем соприсосновений с другим миром больше, так что когда умрет совсем человек, то прямо и перейдет в другой мир”, см.: Достоевский Ф.М. Преступление и наказание. Т. 7. Л., 1970. С. 237.

собно отменить роковую неизбежность тяготеющего над человеком суда ночных “Эриний”²⁷ и вновь вернуть его к жизни.

Задаримся, однако, на первый взгляд странным вопросом: а могут ли ночные “Эринии” посещать человека в дневное время и чем угрожает их столь несвоевременный приход духовному здоровью личности? Речь здесь идет не о банальных угрызениях совести, достаточно хорошо знакомых всем и каждому как *припоминание* о некогда содеянном, но так и не искупленном, а о явлении человеку неких персонифицированных образов совершенных им злодеяний, грозных выходцев из иных миров, призрачных и вместе с тем поразительно реальных, как описанные в одноименной трагедии Шекспира возникающие перед преступником Макбетом видения убитых им короля Дункана, Банко и других шотландских лордов.

Прекрасно сохранившиеся в народной памяти в виде сказок, легенд и преданий, эти странные явления дневной Немезиды-совести были мало интересны предателям философии морали, но зато их не могли обойти вниманием великие художники слова, в частности Ф.М. Достоевский. Пытаясь определить своеобразие своего художественного творчества (“Меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, т.е. изображаю все глубины души человеческой”²⁸), писатель, по существу, увидел в себе *духовного реалиста* (“реалиста в высшем смысле”), открывающего человеку предельную полноту правды о нем самом, не чуждой в этом смысле никаким, пусть даже самым фантастическим странностям и парадоксам.

Именно поэтому писатель не мог не обратить внимание на особые события, которые нередко встречаются в жизни нераскаявшихся злодеев или преступников, не желающих, а возможно, уже и не способных исцелить свою большую совесть в исповедальном диалоге. Вспомним, как, по рассказам одного из героев “Преступления и наказания”, шулеру, убийце, развратнику и вообще откровенному негодяю Свидригайлову вопреки всем обстоятельствам, естественным и сверхъестественным, именно *днем*, причем в совершенно заурядной обстановке, *являются* убитая им жена и запоротый по его приказу лакей, а Ставрогину, трагическому персонажу “Бесов”, — жестоко оскорбленная им девочка-подросток, чей гневный жест²⁹ справедливо воспринимается им как предвестие неминуемой кары. Знаменательно, что Свидригайлов, несмотря на всю свою духовно-нравственную помраченность, будучи довольно неглупым человеком, определяет собственное состояние как особого рода *болезнь*, заключающуюся в некой рассогласованности онтологических структур его сознания³⁰. Традиционно *ночное* и прикровенное здесь становится *дневным* и до назойливости общедоступным, и эта “пограничность” нового страшного бытия человека есть одновременно свидетельство его богооставленности и грозная реальность его неискупленной совести, знаменующей близость трагического исхода жизни личности.

Итак, с одной стороны, *онтологический аспект совести* представляет собой некое событие в жизни человека, актуализировавшееся в виде *анамнеза-припоминания* о древнем духовном законе возмездия, снятие и преобразование которого возможно лишь через исповедь, не только обнажающую все глубины совести человека, но и открывающую новые основания его бытия на земле — в примирении с самим собой, окружающими людьми и, наконец, высшими надчеловеческими инстанциями. С другой стороны, глубоко онтологична и сама духовная структура совести, раскрывающая себя человеку то в виде мучительных *ночных* томлений его исстрадавшейся души, то в виде *дневных* персонификаций жертв его преступлений. И жуткая реальность таких подмен указывает на неотъемлемость бытийной основы совести, в той или иной форме заявляющей о себе, несмотря на все “смягчающие” обстоятельства социально-этического порядка.

Тем не менее все духовные коллизии *совести* и нравственного самосознания индивида — отнюдь не трагически неизбежное состояние личности, обреченной извечно пребывать в тупиках *ночного* и *дневного* бытия совести. Они могут быть (как уже отмечалось) благополучно изжиты совестью в *исповедальном самовысказывании*, духовно возрождающем человека и действительно являющем миру совершенно новую личность. Глубоко и проникновенно представленные в христианской традиции духовные коллизии совести не могли не привлечь внимания великих писателей, в особенности Ф.М. Достоевского. Именно он предложил своим внимательным исследователям “классические” образцы поведения человека исповедующегося, который готов не только рассказать о своих деяниях духовно значительному человеку, но и (что особенно важно) намерен осуществить акт покаяния прилюдно, смыв тем самым всю скверну со своей предельно измучившейся совести.

Однако в исповедальном самовысказывании пробудившаяся совесть человека встречается не с одними лишь глубинами его “я”, сопровотяляющимися ей самым отчаянным образом, но прежде всего с неким “вторым” участником исповедального диалога, определяющим и степень вины исповедующегося, и характер его будущего наказания. Именно поведение “второго” в момент исповеди чрезвычайно важно для раскрытия и определения “болевых точек” совести исповедующегося. Поэтому сама структура исповедального диалога, несмотря на всевозможные его жизненные вариации, несомненно обладает некоторой типологической общностью, в равной мере отвечающей как полноте художественных замыслов Достоевского, так и некоторым онтологическим законам пробуждения совести, осознания вины и перенесения наказания, имманентным духовно-нравственной сущности человека. Попытаемся приблизиться к их пониманию вместе с великим писателем.

(Окончание следует)