Поздняков С. Н.

РАЗВИТИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ДУШЕ И ЕЕ БЕССМЕРТИИ В МИФОПОЭТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ ДРЕВНИХ ГРЕКОВ

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/1/2009/7-1/37.html

Статья опубликована в авторской редакции и отражает точку зрения автора(ов) по рассматриваемому вопросу.

Источник

Альманах современной науки и образования

Тамбов: Грамота, 2009. № 7 (26): в 2-х ч. Ч. I. С. 103-107. ISSN 1993-5552.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/1.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/1/2009/7-1/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: almanac@gramota.net

РАЗВИТИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ДУШЕ И ЕЕ БЕССМЕРТИИ В МИФОПОЭТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ ДРЕВНИХ ГРЕКОВ

Поздняков С. Н.
Русская христианская гуманитарная академия

В контексте споров об истоках античной философии и ее особенностях особое место занимает вопрос о влиянии на ее развитие антропологической проблематики. Обращение к проблеме человека в истории раннегреческой культуры и философии позволяет оспорить достаточно распространенный тезис о том, что раннегреческая философия возникает как «чистая» натурфилософия. Основной вопрос античной философии «Что есть Сущее?» показывает, что ответ на него невозможен без обращения к человеку и определения его сущности. В ходе всей истории античной философии Сущее неразрывно связывалось с душой и ее бессмертием. В этой связи тема души в греческой мифо-религиозной традиции с ее попытками предфилософского осознания и дифференциации душевной составляющей человеческого бытия представляет особый интерес при исследовании генезиса антропологического характера античной философии.

«Чудесный мир эллинской мифологии, – пишет Я. Голосовкер – насквозь материален и чувствен. В нём всё духовное, идеальное, ментальное – вещественно» [Голосовкер, с. 19-20]. Каждое явление в мифе одушевлено, ибо бессмертное начало содержится во всём сущем, но не само по себе, а отчасти. Поэтому хоть каждое явление и смертно в мифе, оно никогда не умирает, по причине жизни в другом. Человеку мифической эпохи абсолютно неизвестна область внутренне идеального в качестве *Я*. Человек есть тот, кто есть, занимая при этом место во всеобщей мифически-нуминозной субстанции [Хюбнер, с. 76]. Человеческая душа в мифе есть чувственность, которая живёт постоянным изменением, заключающимся в борьбе со страстями. Опора души в этой борьбе ещё не определена, и потому от самой души не зависит полностью победа в этой борьбе. Этот случайный характер жизни души запечатлён в понятии судьбы, над которой не властны даже боги. Прекращение чувственного изменения души есть смерть, ужасающая человека своей бездной небытия. Мифологическое сознание стремиться к соединению смертного и бессмертного, путем подчинения смерти жизнью. Об этом повествует миф о том, как Зевс побеждает своего отца Крона, который есть время. Победа над временем и есть победа над смертью [Бортник, с. 17].

Образы и сказания древнегреческой мифологии давно стали широко распространенным компонентом духовной культуры всего человечества. Наиболее значимое мировоззренческое содержание в ней имеет тема человека как природного существа. В произведениях Гомера и Гесиода эта тема, получив дальнейшее развитие, предстает во всей своей сложности и глубине. «Необычайная сила воздействия гомеровского эпоса основывается на проникновении в суть вещей, на особой чуткости к действительности, рядом с которой поверхностным кажется всякий «реализм» [Йегер, с. 82]. Такая оценка Гомера имеет тот смысл, что его эпос показал героическое в стремлении к смерти. В смерти заключается свершение героя, соединение его с вечностью. Добродетель, воспеваемая Гомером, по словам В. Йегера, есть арете – доблесть, заключающаяся во взгляде на смерть как на неизбежное содержание вечной жизни, а человек прежде всего есть герой, приносящий себя в жертву вечности. Эпос Гомера, подводит к тому, что всё существующее не само по себе существует, как полагалось в мифе, а благодаря такому началу, которое не сводилось бы ни к одному из видов существующего. Таким первоначалом, которое искали впоследствии первые древнегреческие философы, было началом души. В мифопоэтическом пространстве оно уже присутствует как внутренняя душевная жизнь.

У Гомера терминология для выражения понятия «души» как духовного центра еще отсутствует. Гомеровские поэмы, образность повествования которых связана прежде всего с описанием телесных добродетелей героев, свидетельствуют о примитивности духовного уровня человека. Человек цениться исключительно за свои телесные качества. Телесная ценность человека отразилась как в том, что выражено словом «душа» (psyche), так и в представлениях о ее посмертном существовании.

Душа предстает в триединой форме как субстрат эмоциональных, волевых и интеллектуальных функций. Душа как psyche есть только дыхание жизни. У Гомера человек наделяется псюхе только после смерти или когда ему угрожает смертельная опасность, и единственное свойство псюхе в отношении к живому человеку состоит в том, что она покидает его. Она разлита по всему телу, сохраняет его живым, но в человеческом земном существовании играет довольно праздную роль. Она нигде не рассматривается как мыслящая, желающая и чувствующая сила.

Все эти функции приписываются thymos. Этот душевный орган более связан с аффективно-волевой стороной человеческого существа, в отличие от psyche, обладающей в основном биологической функцией. *Тюмос* предстает как принцип жизни. Кто умирает, того «оставляет его тюмос», тот «теряет» или «выдыхает его», кто умер, тот его лишен. Эта душа-дым имеет, как об этом свидетельствует наличность этого слова, частью с сохранением того же значения во многих родственных языках, более древнее происхождение, нежели исключительно греческая «псюхе». Тюмос, возможно, первоначально был примитивным «дыханием-душой», но у Гомера это не сама душа и не «часть души» как у Платона, а некий чувствующий орган души. Он обычно появляется как самостоятельный внутренний голос. Человек может иметь два таких голоса, как у Одиссея, когда он «решает в своем тюмосе» убить Циклопа немедленно, а второй голос удерживает его от этого [Доддс, с. 45].

Рассудочная составляющая души представлена *нусом* (noos, на ионическом диалекте Гомера). Это интеллектуальный фактор человеческого сознания. Так как человек ценится в основном за свои телесные качества, то и душа неотделима от конкретной человеческой телесности и предстает как видимая часть человеческого тела. *Кардиа* и *блона* – две разновидности телесной души, которые являются одновременно и органами физического организма и носителями его психических функций [Зелинский, с. 457].

Со смертью человека псюхе покидает его тело и отправляется в Аид. Телесные души остаются при мертвом теле и разрушаются вместе с ним. Тюмос следуют за душой к преддверью Аида, пока разрушение тела огнем не откроет перед ней ворот, у которых она расстанется и с тюмосом, обрекая его на уничтожение. Гомер принципиально не признает культа души – он не имеет смысла, так как вместе с сожжением трупа разрушается всякая связь души и мира живых. После похорон душа Патрокла больше не появляется Ахиллу – потеряв свой тюмос, она теряет тоску по земной жизни. В Аиде души скитаются бескровными призраками, трепетными тенями, «бессильными главами» - никого не устрашая, ничего не творя. Легкий материальный состав души умершего уподобляется дыму. Лишенная всей полноты сознания, которое неотделимо от нее при земном существовании, душа сравнивается с птицей или летучей мышью. Все тени Аида, при всей их бесплотности, все-таки сохраняют человеческий образ тела, призрачную неосязаемую форму живого человека. Так, душа Патрокла является Ахиллу, сохраняя его образ (eidolon) [Соколов, с. 69]: «Призрак, величием с ним и очами прекрасными сходный; Та ж и одежда, и голос тот самый, сердцу знакомый» [Гомер, с. 100]. В этом проявляется одна из главных тенденций древнегреческого мышления – строить жизнь человека по модели природы, бытие которой ограничено вечным круговоротом материи. Даже в более поздний период, когда у Платона сложилось представление о самостоятельной ценности души человека и ее вечности, сама душа все еще представлялась телесной и участвовавшей в мировом круговороте, воплощаясь в теле, проходя путь испытаний и очищений [Тахо-Годи, с. 504].

У Гомера видны рудименты и иного воззрения на судьбу души после смерти человека, в котором она является грозным существом, требующим себе жертвы и жаждущим крови. Так, Ахилл вместе с множеством животных закалывает и сжигает вместе с телом падшего любимого друга Патрокла еще и двенадцать троянских юношей. Подобная форма жертвоприношения известна нам по древнейшему ритуалу, в связи со служением подземным божествам. В целом для Гомера подобные представления, скорее всего, были внутренне чужды и казались наследием умершего мира представлений и чувств. Во всяком случае, дальше на протяжении всего эпоса нельзя обнаружить упоминаний о кровавых или очистительных жертвах в честь умерших, в основе которых лежала вера в посмертное существование мощных духов, угрожающих живым из-за гроба, проявляющих демоническую силу и требующих постоянно новых жертв.

Мертвые, сходя в Аид, с гносеологической стороны, сохраняют телесный облик, с онтологической – его утрачивают. Принцип телесного начала, обусловленный не только чувственно-материально, но духовно и умственно, постулировал принцип обратной симметрии в существовании мира живых и мира мертвых [Кулаковский, с. 68]. Душа, отделяясь от тела по смерти человека, переходит в другой мир, обретая в нем новое бессмертное тело и умозрительную очевидную реальность, поскольку смерти в мире мертвых нет. С этим связано понятие «логического бессмертия». Когда Зевс смилостивился и забрал Титанов из Тартара, где они не получали амброзии и жили лишь логически, то он поселил их в мире Смерти, а не в мире живой жизни. По существу они лишь мёртвые бессмертные. В поэтическом воображении древних греков тридцать тысяч лет прикованный Прометей не ест, не пьёт, но остаётся бессмертным, т.е. для древнегреческого мышления бессмертие - вечная длительность смертного времени, т.е. со смертью человека или героя, или Титана не обрывалось время его имени, время функционирования рассказов о его деяниях.

Это вряд ли можно считать истинным бессмертием. Обретя бессмертную телесность, души не сохраняют ни сознания, ни чувства и утрачивают всякую возможность для общения с миром живых. В Аиде нет никаких рангов и различий, здесь все равны в своей беспомощности, бессилии, призрачности. Перспектива Аида страшит даже самых отважных героев. Ахилл, например, откровенно заявляет: «Можно стяжать и прекрасных коней, и златые треноги, Душу ж назад возвратить невозможно, души не стяжаешь. Вновь не уловишь ее, как однажды из уст улетела» [Гомер, с. 105].

Страх перед Аидом был следствием из характера греческого миросозерцания. Смерть для древнего грека - явление неприятное, но ожидаемое. Неприятие смерти долгое время остается господствующим умонастроением.

«…Лучший удел из уделов земных – не родиться на землю;
Дар вожделенный – не зреть солнечных острых лучей.
Если ж родился, скорее пройти чрез ворота Аида, -
В черную землю главу глухо зарыв, опочить» [Иванов, с. 171].

Для жизнелюбивых греков лучше быть последним рабом на этом свете, чем призраком в Аиде. Так, Анакреонт жалуется: «Тартар тени ждет моей. Не воскреснем из под спуда. Всяк навеки там забыт. Вход туда для всех открыт - нет исхода уж оттуда» [Шенкао, с. 124]. Подобным пессимизмом пронизано стихотворение VII-VI вв. до н.э. великого лирика Лесбоса Алкея:

«…Тяжкий, под глыбами черной земли. Не надейся же,
К мертвым сошед, преисподней покинуть обители» [Иванов, с. 171].

Еврипид говорит во фрагменте из утраченной в целом трагедии «Кресфонт»: мы должны установить обычай оплакивать новорожденных, ибо им предстоит слишком много страданий; умершего же, освобо-

дившегося от тягот жизни, мы должны выносить из дома с весельем, восславляя его счастье. Однако у Еврипида – как, впрочем, и у фракийского племени травсов, о которых сообщает Геродот, что они и в самом деле так себя вели, - подобное воззрение было обусловлено верой в посмертное соединение с божеством.

Жизнерадостный и боготворящий действительность грек мало заботился о своей душе и в своем антропоморфизме не понимал другой жизни, кроме человеческой. Потому и загробное существование – тень действительности, а умерший – безжизненный и бескровный призрак. Страх перед Аидом свидетельствовал о том, что человека не утешало подобное бессмертное существование души. Человек не удовлетворялся вечным существованием душ-двойников живых людей. Смерть лишала человека телесных радостей. Человек хотел получить в качестве бессмертия не вечную жизнь духа, а вечную жизнь тела. Он мечтал о бессмертии как сохранении своего существования в этом, земном мире. Бессмертие не имело смысла, если оно лишено телесных радостей. Поэтому, если понятие бессмертия и было присуще грекам эпохи Гомера, то лишь в простом и точном смысле избавления от смерти не души человека, а его самого в живом целом. Такое избавление от смерти было уделом избранников и проявлением могущества богов. Таков, например, удел прекрасного юноши Ганимеда, которого похитил Зевс за его красоту и сделал своим виночерпием.

Бессмертие души гомеровским человеком мылилось и в другом плане. Мир, в котором жил этот человек, теснейшими узами был связан с миром природы, где царит вечный круговорот материи и где все мыслилось вечным – и смерть, и возрождение. В «Илиаде» Главк сравнивает судьбы людей с листьями зеленеющими, отцветающими, рассеиваемыми ветром. И так же, как весной вновь одеваются зеленью леса, рождаются новые поколения людей. И в этом бессмертии человеческого рода, а не в смертной судьбе отдельного человека заключалось великое утешение для гомеровского героя [Тахо-Годи, с. 503].

Несмотря на то, что идея воздаяния от богов за правду и справедливость жива в сознании грека эпохи Гомера, идея посмертного воздаяния в окончательной форме еще не сформировалась. Бессознательные тени Аида не способны подвергнуться возмездию за свои пожизненные поступки. Возмездие суждено лишь людям легендарных времен, обитающим в Аиде во всей полноте своего реального бытия. Таковы, например, Сизиф, Тантал, Титий, испытывающие чисто телесные муки, что дает ощущение реального, действительного существования. Для простых смертных воздаяние совершается в земной жизни. Кара богов немедленно следует за виной – достаточно вспомнить Ниобею, женихов Пенелопы, карающий рок семьи Лабдакидов или Эдипа. Во все этом нет и намека на загробное или эсхатологическое возмездие.

Впрочем, нечто вроде посмертного возмездия уже намечается, но в очень странной форме уничтожения тела через пожирание его чудовищами Аида. Так, например, у Гомера мы встречаем указания, что Ахилл «…многие души могучие славных героев низринул в мрачный Аид и самих распростер их в корысть Плотоядным птицам окрестным и псам» [Гомер, с. 53].

С идеей возмездия в пределах земной жизни стоит в непосредственной связи и представление о том, что кара богов может простираться на потомство. Все мифы, давшие содержание греческой трагедии, имеют в самой основе представление о роке, который тяготеет над родом совершившего преступление.

В XI главе «Одиссеи», где описывается Аид и его обитатели, возникшая ранее надежда на загробное возмездие получает дальнейшее развитие в туманном образе посмертного раздвоения человеческой личности на части. Одна из частей должна по-прежнему низвергнуться в Аид, а другая, обусловливающая саму личность человека, не только не может погибнуть вместе с телом, но в зависимости от заслуг умершего способно вкушать блаженство в обители богов. Так, Одиссей рассказывает: «Видел я там, наконец, и Ираклову силу, один лишь Призрак воздушный; а сам он с богами на светлом Олимпе Сладость блаженства вкушал…». Здесь же Одиссей наблюдает, как Минос, сын Зевса, с золотым жезлом правит суд над умершими. Хотя это место и считается позднейшей орфической вставкой, здесь можно увидеть всю ту же ценность тела как носителя всей полноты человеческого сознания. Следует отметить, что XI песня «Одиссеи» настолько сложна, что А. Ф. Лосев указывает здесь на шесть разных историко-культурных напластований в гомеровских представлениях о душе: «беспамятные летающие души», сохраняющие некую материальную субстанцию; порхающие, бестелесные тени и бессильные сновидения, обретающие память от принятия крови; души героев, сохраняющие память и способность к переживаниям; души, которые продолжают свои земные занятия (Минос); души грешников, подверженные физическим страданиям и сохраняющие способность к последнему; «раздвоенные» души, пребывающие одновременно на Олимпе и в Аиде [Лосев, с. 25].

Вскоре после Гомера греческий эпос изменяет посмертную судьбу, если не всех людей, то некоторых избранников. Идея божественного правосудия не удовлетворяется грубо-чувственным воздаянием лишь в земной жизни. Аид населяется существами, обладающими интенсивностью своеобразной жизни, достаточной для восприятия мук и блаженства. Вместо бледных и безличных богов подземного мира возникает целый сонм божеств с определенными поэтическими образами. Возникает идея о возможности возврата к бессмертной жизни во всей полноте человеческой природы, в неразрывной совокупности души и тела. Так, например, Ахилл, погребенный со всеми почестями и томящийся душою в Аиде, в позднейшем эпосе цикла «Эфиопис» оказывается воскрешенным своей матерью Фетидой, после чудесного перенесения его трупа на «Белый остров», где герой и проводит новую, вечную и блаженную жизнь. А Менелай, еще у самого Гомера, не умирает, а переносится на «Елисейские поля». Обретающие бессмертие, не всегда оказываются в обители блаженства. Некоторые из них поглощаются землей, и лишь затем вновь оживают для уже бессмертной жизни. Некоторые из героев, например, как фиванский герой Амфиарий или беотиец Трофоний, получив бессмертие, остаются жить на земле, поселяясь в каком-нибудь священном гроте, постепенно превращаясь в

богов. Таким образом, формируется идея душевно-телесного бессмертия в реальной земной жизни [Страхов, с. 7].

У Гесиода мы обнаруживаем предпосылки превращения теней Аида в личные сознательные души. Состояние души после смерти рисуется большей частью как просветление. Умершие часто возводятся в демоны, охраняющие судьбы живых. За муками Тантала и Сизифа следуют кары, постигающие Иксиона и Фамирида. Хотя гордыня и богоборство и наказуются в Тартаре – посмертный жребий огромного большинства людей все же совершенно не зависит от их нравственных заслуг и проступков. Следует отметить, что представление о жизни после смерти и здесь связывалось с идеей неотделимости души от тела. Такое представление зафиксировано, например, у Э. Родэ в его статье, посвященной Гесиодовой «легенде веков». Исследователь обратил внимание на тот факт, что регрессирующая человеческая история у Гесиода имеет и свое «потустороннее» соответствие за чертой земного существования: души людей первого, «золотого», поколения, вовсе не посетив загробный мир, стали «даймонами», стражами смертных на земле; души людей второго, «серебряного», поколения стали «подземными блаженными» и не претерпевают после смерти какого-либо возмездия и наказания; третьего, «медного», — сходят в «гадкий дом Аида, сраженные собственными руками»; четвертого, «героического», — помещены Зевсом на Острова блаженных вблизи Океана, над ними царствует Кронос, бог древних пеласгов, и они безмерно счастливы; пятый, «железный род» людей еще здравствует, но постепенно уничтожается Зевсом. По мнению Э. Родэ, в этой части поэмы Гесиода содержится определенная систематизация различных разновидностей культа умерших предков, известных поэту, т. е. демонология, составленная Гесиодом на основании общей идеи бессмертия души. Существенно то, что для четвертого разряда этой демонологии характерен «особый способ, каким некоторые герои, не умирая, уходят из жизни», сохраняя единство души и тела. Это сказание Э. Родэ считает чисто гомерической аллюзией в общей беотийской демонологии Гесиода [Гомперц, с. 73].

Несмотря на отчетливую линию развития антропологических воззрений, круг представлений о душе и ее бессмертии долгое время оставался полон неясностей, противоречий и тумана. По словам Доддса, психологический словарь обычного человека в V веке до н.э. находился в состоянии хаотического беспорядка [Доддс, с. 205]. Между псюхэ и сомой, душой и телом нет фундаментального противостояния. Псюхэ есть ментальный коррелят сомы. В аттической Греции оба термина могли означать «жизнь». В соответствующих контекстах любое из этих понятий может относиться к «личности». Так у Софокла Эдип в одном случае, обращаясь к себе, говорит «моя душа», в другом – «мое тело». И там и здесь он мог бы сказать «я». Пиндар повествует о том, как бог Аид мановением жезла велит идти в «град пустоты» телам тех, кто умер, - здесь труп и призрак вновь восстанавливают старую тождественность друг другу. Термин «псюхэ» подразумевает скорее эмоциональное «я», чем рациональное. О псюхэ говорится как о вместилище отваги, страсти, жалости, беспокойства, животных инстинктов. Будучи наделена некоей внерациональной интуицией, псюхэ иногда проявляет себя как орган сознания. Обычно представляют, что псюхэ располагается где-то в глубинах организма и оттуда она может вещать своему «хозяину» его собственным голосом [Софокл, с. 59]. Душа еще не имеет ни благожелательного отношения к аскетизму, ни метафизического статуса. Душа была не временной узницей телесной темницы, но самой жизнью, духом тела, пребывая в нем как в собственном доме [Доддс, с. 235].

Душа становится погребенной в могиле собственного тела благодаря орфизму, с которым возникают представления о резком противопоставлении души и тела, о божественной сущности души и ее небесном происхождении , о порочности и загрязненности тела.

Доминантой человеческой жизни в орфизме оказывается злая титаническая сущность, в то время как дионисийское доброе начало никак себя не проявляет. Титаническая, склонная к насилию природа человека подвергается наказанию и справедливому возмездию. Жизнь человека – жизнь греховного существа, несущего наказание, обреченного на искупление греха и очищение. Наказание души – изгнание ее с неба и земное воплощение. Смерть – первый шаг к искуплению, его условие. В Аиде начинается очищение душ от греха. От степени очищения душ в Аиде или от ее праведности зависит ее дальнейшая судьба.

У орфиков душа - субстанция метафизическая. Она способна пребывать в трех мирах-измерениях: небесном, земном и потустороннем. Свидетельством метафизического характера человеческих душ является отличие их от душ животных именно на том основании, что их «уводит», спускает в бездонную глубь земли Гермес Килленский. У зверей же и птиц души не покидают свет Гелиоса [Страхов, с. 12].

Апокатастасис (воскресение) душ разительно отличает орфизм от гомеровской антропологии, согласно которой ни один мертвец (душа умершего) не может выйти из Аида. Новаторское значение орфической «теории трансмиграции» состояло в том, что она позволила окончательно перейти от бессмертия душ к бессмертию человека. Это был переход от трансцендентального бессмертия к бессмертию физическому, которое достигается новым воплощением души.

Новыми в орфизме были также идея и требование морального усовершенствования человека как одного из средств достижения бессмертия. Сущности орфического учения также было совершенно чуждо представление, что душа умершего вкушает среди богов полное блаженство и предается разным чувственным представлениям. Орфизм впервые дает первенствующее значение моральной ценности человека в достижении слияния его с божественным Единым.

Таким образом, мы видим, что истоки вопрошания о первоначале всего сущего, сформулированного первыми древнегреческими философами, лежат в сфере мифопоэтические пространства. Здесь создаются

антропологические воззрения, которые затем лягут в основу дальнейших, уже философских теорий души и ее бессмертия. Линия развития этих представлений шла от смутного осознания реальности душевной составляющей человеческого бытия, через признание души частью многообразного и изменчивого мира, к первоначалу, из которого этот мир должен быть определен. Телесновоплощенная душа, утратив «логическое» бессмертие и стихийную материальность, трансформируется в сверхприродное духовное начало, источник всякого бытия и истинного бессмертия.

Список литературы

Гомер. Илиада. М.,1995.
Софокл. Антигона. М., 1993.
Бортник П. Б. Предпосылки возникновения идеи человека в ранней греческой философии // Credo New. 2007. № 1.
Голосовкер Я. Э. Логика мифа. М., 1987.
Гомперц Т. Греческие мыслители. СПб., 1999.
Доддс Э. Р. Греки и иррациональное. СПб., 2000.
Зелинский Ф. Ф. Гомеровская психология // Онианс Р. На коленях богов. Истоки европейской мысли о душе, разуме, теле, времени, мире и судьбе. М., 1999.
Иванов В. Дионис и прадионисийство. СПб., 1994.
Йегер В. Пайдейа. М., 2001. Т. 1.
Кулаковский Ю. А. Эсхатология и эпикуреизм в античном мире. СПб., 2002.
Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.
Соколов В. В. Историческое введение в философию. М., 2004.
Страхов П. Идея воскресения в дохристианском религиозно-философском сознании. Киев, 2002.
Тахо-Годи А. А. О древнегреческом понимании личности на материале термина «сома» // Онианс Р. Указ соч.
Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996.

ОСОБЕННОСТЬ ПРЕСТУПЛЕНИЙ С ДВУМЯ ФОРМАМИ ВИНЫ

Полякова О. В.
Астраханский государственный университет

Статья 8 Уголовного кодекса РФ определяет, что основанием уголовной ответственности является совершение деяния, содержащего все признаки состава преступления, предусмотренного соответствующим кодексом. Одним из четырех обязательных элементов состава является субъективная сторона преступления, в которую включается вина, а также мотив и цели. Вина является обязательным элементом и всегда подлежит установлению следственными органами и судом. Установление вины имеет важнейшее уголовно-правовое значение.

УК РФ не дает точного определения вины. Данному институту посвящена Глава 5 Уголовного законодательства. В статье 24 Кодекса закреплено, что лицо признается виновным, если оно совершило деяние умышленно или по неосторожности. Таким образом, можно говорить о наличии двух форм вины в российском уголовном праве. Это умысел и неосторожность. Основное сходство между умыслом и неосторожностью заключается в том, что они являются формами виновного психического отношения к совершенному деянию и наступившим последствием. Основные же различия - в специфическом содержании как интеллектуального, так и волевого момента, которые и образуют умышленную и неосторожную вину.

Вина – это, прежде всего, психологическая категория, занимающая центральное место среди других категорий, характеризующих вину.

Составными элементами психического отношения, проявленного в конкретном преступлении, являются сознание и воля. Изменение в соотношении сознания и воли образуют формы вины. Содержание вины обусловлено совокупностью интеллекта, воли, различным их соотношением. Именно эта категория, по мнению многих исследователей, дает возможность привлечь к уголовной ответственности лицо за объективно совершенное и субъективно охваченное деяние, то есть за то, что лицо реально совершило, но в строгих рамках его желания, осознания и предвидения [Лунев, с. 11].

Волевое содержание вины определяет законодатель в уголовно-правовой норме. Предметом волевого отношения субъекта являются фактические обстоятельства, которые составляют предмет интеллектуального отношения и характеризуют деяние как тот или иной вид преступления. Делается это на основании оценки доказательств, установленных по уголовному делу. Уголовный закон увязывает уголовную ответственность не со всяким психическим отношением лица к совершенному им деянию, его последствиям, а лишь с определенным: в форме умысла или неосторожности [Овчинников, с. 48].

В тоже время статья 27 УК РФ отражает существование преступлений, совершенных умышленно и имеющих признаки неосторожной формы вины по отношению к одному из наступивших последствий. А именно, «если в результате умышленного преступления причиняются тяжкие последствия, которые по закону влекут более строгое наказание и которые не охватывались умыслом лица, уголовная ответственность за такие последствия наступает только в случае, если лицо предвидело возможность их наступления, но без до-