

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие автора	4
ЛЕКЦИЯ 1. Опыт прощения: эволюция проблемы прощения в философии XX века	5
ЛЕКЦИЯ 2. Социально-действенные основания прощения	22
ЛЕКЦИИ 3–4. Социально-конструктивное и социально- дифференцирующее функционирование прощения	44
Социально-конструктивное функционирование прощения	44
Социально-дифференцирующее функционирование прощения	63
ЛЕКЦИЯ 5. Прощение и примирение: параллели и перспективы ..	79

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА

Учебное пособие по дисциплине «Опыт прощения» представляет собой курс из пяти лекций, посвященных социально-философскому рассмотрению опыта прощения. Тема вызвала большой интерес у слушателей, но недостаточное количество русскоязычных источников осложняет усвоение материала, создает затруднения в получении дополнительной информации. По этой причине каждая лекция сопровождается списками рекомендуемой литературы, позволяющей читателям получить дополнительную информацию по интересующей тематике.

Основная цель курса – представить аспекты функционирования прощения на различных уровнях и этапах социального бытия через обусловленные социальным контекстом трансформации в его осуществлении, понимании и осмысливании. Темы лекций соответствуют задачам дисциплины: в учебном пособии раскрывается обусловленная социальным контекстом эволюция в понимании и изучении проблемы прощения в XX веке; представляются социальные действия, лежащие в основании современного концепта прощения; описывается социально-конструктивное и социально-дифференцирующее функционирование прощения, а также определяются перспективы дальнейшего использования прощения в качестве способа восстановления отношений в дифференциальной социальности.

Специальный курс «Опыт прощения» читается студентам департамента философии УрФУ и в совокупности с другими дисциплинами, преподаваемыми кафедрой социальной философии, составляет единый учебно-методический комплекс. Кроме того, изучение данной дисциплины предполагает использование материалов общеобразовательных курсов, таких как «Новейшая исто-

рия», «Политология», «Религиоведение» и некоторых других.

Автор выражает благодарность всем, кто оказал помошь в подготовке данного издания, и надеется, что оно будет интересно широкому кругу читателей.

Лекция 1

ОПЫТ ПРОЩЕНИЯ: ЭВОЛЮЦИЯ ПРОБЛЕМЫ ПРОЩЕНИЯ В ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА

Прощение и опыт. – Секуляризация и политические трансформации. – Абстрактный этап эволюции проблемы прощения. – Институциональный этап эволюции проблемы прощения. – Персонифицированный этап эволюции проблемы прощения

Что такое прощение? Этим вопросом задается каждый, кто в дружеской беседе, научном диспуте или в пылу разразившейся личной драмы начинает разговор о прощении.

В самом общем виде смысл прощения можно передать следующим образом: под прощением обычно подразумевается, во-первых, освобождение человека от вины (отмена наказания, помилование, дарование свободы) или, во-вторых, отказ от вменения ранее принятых обязательств (например, снятие долга). В то же время прощение – это реакция, «единственная реакция, на которую невозможно настроиться, оно неожиданно и потому... само есть деяние, равноценное исходному поступку»¹.

Внезапность, с которой происходит прощение, обрекает нас на «прощение без прощения», заставляет переживать событие прощения прежде его любого возможного действенного выражения. Мы «обнаруживаем» прощение лишь в актах «освобождения» или «дарования», о которых не сможем с уверенностью сказать, так ли свободны они от расчета, стратегии, влияния внешних факторов, как то предполагает внезапность реакции. Скорее, мы всегда имеем дело с неким актом о-существления прощения, т. е.

¹ Арендт Х. Vita active, или О деятельности жизни. СПб., 2000. С. 319.

опытом прощения или прощением как опытом.

Но и работа с понятием опыта также сопряжена с определенными трудностями. До сих пор в философии сохраняется смысловая неопределенность и контекстуальная раздробленность данного понятия: продолжая традицию эмпиризма, мы говорим об опыте в строго гносеологическом плане, отделяя его от экстатического переживания «мистического» или «трансперсонального» опыта, наконец, мы имеем дело с многоаспектной и подчас противоречивой феноменологической традицией опыта. На наш взгляд, следует признать за опытом социально-онтологическое значение, брать данное понятие как единство переживаемого и осмыслиемого, прожитого, испытанного и познанного, рассматривать как открытость будущему и создание (саморазрушающейся) истории. Таким образом, если мы сможем ухватить, зафиксировать момент прощения, становление прощения свершившимся фактом, проведем исследование «собственной историчности»² прощения.

Условно опыт прощения следует понимать в социально-онтологических модальностях: как фактичность прожитого и непосредственную данность переживаемого³. С другой стороны, обращение к опыту позволяет по-новому взглянуть на саму сущность прощения, его социальные аспекты, что означает обнаружение и выделение черт прощения или черт, присущих прощению, там, где речь идет об установлении и разграничении человеческого со-бытия на его различных уровнях и этапах, выражаемых через освобождение человека от вины.

Необходимость поиска социального измерения прощения возникла сравнительно недавно. Долгое время проблема прощения (ряд вопросов, связанных с тем, кому,

² Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герминевтики. М., 1988. С. 414.

³ См.: Лехциер В. Л. Введение в феноменологию художественного опыта. Самара, 2000.

кого и при каких обстоятельствах следует (не)прощать) была ограничена рамками религиозной традиции или устоявшихся моральных норм, где человеку предписывались четкие ориентиры в привычных ситуациях. Кроме того, в структуре социального прощения «располагалось» на уровне межличностных взаимоотношений (бытовых или религиозных – в зависимости от ракурса рассмотрения). Осмысление событий, «выходящих за рамки» религиозной традиции или устоявшихся моральных норм, потребовало поиска иных теоретических оснований. Во многом это было связано с тем, кто представлял в качестве субъектов прощения и каков уровень (взаимо)отношений между ними. Для постановки и решения этих вопросов потребовалось нерелигиозное понимание прощения. Таким образом, оказалась затронутой тема секуляризации, играющая решающую роль в понимании светского прощения. Но для понимания сущности и контекстуализации собственно светского прощения и вопросов секуляризации требуется историко-философское отступление.

Появление понятия прощения как специфического действия, освобождающего человека от вины, принято связывать с традициями «религий Книги». Термин «религии Книги» употребляется как во многом «обобщающий», что позволяет избежать разделения прощения на иудаическое, христианское или исламское, в нем также выделяется одна общая черта: прощающий других людей человек наделяется равной с Богом действенной

⁴ Так, в Евангелии от Марка утверждается человеческая власть прощать в ее эквивалентности божественному прощению. «Иисус, видя веру их, говорит расслабленному: чадо! Прощаются тебе грехи твои. Тут сидели некоторые из книжников и помышляли в сердцах своих: что он так богохульствует? Кто может прощать грехи, кроме одного Бога? Иисус, тотчас узнав духом Своим, что они так помышляют в себе, сказал им: для чего так помышляете в сердца ваших? что легче? сказать ли расслабленному: прощаются тебе грехи? или сказать: встань, возьми свою постель и ходи? но чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи, – говорит расслабленному: тебе говорю: встань, возьми постель твою и иди в дом твой» (Мк. // Новый Завет. СПб., 1905).

способностью [Мк., 2 : 5–11]⁴. При этом полномочия человека прощать «утверждены» Богом, но ограничены миром людей и не распространяются на «преступления против Бога». Кроме того, готовность прощать нанесенные обиды обеспечивает человеку прощение Богом его собственных прегрешений. Эта соотнесенность прощения личного и божественного, в которой утверждается абсолютная мера земного прощения, – в той степени, в какой мы сами способны определять, какие поступки или деяния «прощаемы», а какие нет, – уникальна. Действенное выражение прощения, а также его обусловленность покаянием или искуплением напрямую зависит от предпринимаемых самим человеком усилий для того, чтобы заслужить прощение Бога. Таким образом, в религиозном дискурсе опыт земного прощения всегда предстает как опыт проецирования божественного прощения.

Разделение светского и религиозного аспектов понимания прощения происходило из постепенного «слияния» прощения как нормы религиозного поведения и его правового аспекта, порожденного религиозной максимой светского права прощать, нередко входившего в противоречие с юридическим пониманием поступка. Светское прощение уже ставилось в зависимость от существующих моральных и правовых норм и приобретало соответствующие – этическое и юридическое – измерения. Кроме того, светское прощение оказывалось соотнесенным с уже имеющимся опытом освобождения от вины.

Такое положение дел сохранялось вплоть до окончания Второй мировой войны, когда в философии и социальной мысли начался методологический и проблемный переворот в исследовании прощения. Но в первое послевоенное двадцатилетие мы вынуждены констатировать ограниченное

⁵ Прежде всего, имеется в виду II Ватиканский собор (1962–1965), фактическим итогом работы которого (в применении к нашей теме) стало «позволение» исследования темы прощения в контексте Холокоста, что привело к постепенной частичной, а потом и полной ее секуляризации.

⁶ Janklevitch V. Should We Pardon Them? // Critical Inquiry. 1996. Vol. 22, Nr 3.

количество публикаций, посвященных прощению. Связано это было прежде всего с «неудобством» данной темы и ее частичным изъятием из религиозного контекста, поскольку к секуляризированному варианту в это время обращаются главным образом нехристианские философы. В то же время общий рост интереса к прощению развивался пропорционально не только политическим реалиям, но и внутрицерковным дискуссиям⁵.

Период «чрезвычайной актуализации» проблемы прощения пришелся на 60-е годы XX века, когда во многих западноевропейских странах активно обсуждался вопрос о возможной амнистии некоторых нацистских преступников. Например, именно дебаты 1964 года во Франции заставили В. Янкелевича обратиться к теме прощения. «Должны ли мы простить их?»⁶, – задает вопрос исследователь, и этот вопрос мог бы послужить заглавием для абстрактного этапа в эволюции проблемы прощения.

Первый этап эволюции проблемы мы обозначили как «абстрактный», поскольку в дебатах 50–70-х годов XX века фактически не затрагивался вопрос о реализации «личного – коллективного» в прощении, т. е. в данном случае уместно было бы говорить о своеобразной универсализации «мы» жертв и «они» преступников, состоянии, в котором голос одного мог бы претендовать на выражение «всеобщности». Кроме того, на этом этапе происходило простое перенесение на коллективный уровень существующей в сфере межличностных отношений идеальной «модели прощения»⁷, где вместо индивидов («обидчик», «жертва») выступали абстрактные гомогенные общности «обидчиков» и «жертв». В дальнейшем ракурс «“мы” – жертвы/“они” – преступники» подвергался критике, например, со стороны

⁷ Идеальную «модель прощения», или, иначе говоря, *классический сценарий прощения*, на уровне межличностных отношений можно представить следующим образом: обидчик раскаивается и просит у жертвы прощения, жертва же, принимая покаяние, в зависимости от тяжести совершенного поступка прощает и восстанавливает отношения с обидчиком или отказывает в просьбе, давая понять, что восстановление отношений невозможно.

Ж. Деррида, но заметим, что на тот момент он имел большее общественное значение, нежели концепции персонализированного примирения, возникшие в 90-е годы XX века.

Когда В. Янкелевич писал свое исследование о прощении, он был сосредоточен более всего на бинарной оппозиции ответственности, выражавшейся через так называемое двойное наложение. Это означало, что требование от немцев признания вины, которое могло быть реализовано только через покаяние, одновременно являлось и принятием ими на себя полной ответственности за произошедшее. Таким образом, покаяние превращалось не в избавляющее действие, но утяжеляющее весь груз (моральной) ответственности, т. е. распространялось не только на конкретных преступников, но и на весь народ в целом (здесь же мы можем провести параллель с ответственностью всех уничтожавшихся нацистами народов за факт самого своего существования на Земле).

Требование покаяния также заключало в себе и тенденцию к глубокому переосмыслению социального, поскольку выходило на уровень этического и правового отношения к субъекту (субъектам). Если для нацистов евреи, как и многие иные народы, были не достойными уважения, а по сути деперсонализированными, то признание ими собственной ответственности за преступление, покаяние и просьба о прощении означали бы не что иное, как восстановление личностного статуса жертв, причем восстановление на официальном уровне. И в таком случае ответственность действительно должна была распространяться на тех, кто, не совершая преступлений, разделял эту всеобщую тенденцию к неуважению. В то же время (этот феномен ярко показала Х. Арендт) исследователи столкнулись с крайне противоречивым явлением банального зла.

Банальное зло – чудовищное по своей сути явление – зак-

⁸ Arendt H. Eichmann in Jerusalem: A report on the Banality of Evil. N. Y., 1994.
P. 22.

⁹ Ibidem.

лючалось в том, что сводилось лишь к необходимым процессам административной деятельности тоталитарных государств. Оно совершалось чисто механически, не рефлексивно, и потому обвиняемые в его совершении апеллировали к невиновности «по неведению» или же «оправдывали» свои поступки обстоятельствами. Ярким примером этого мог послужить состоявшийся в Израиле в 1961 году процесс над Адольфом Эйхманом. Несмотря на то, что сам процесс носил весьма неоднозначный характер и потому заслуживает более подробного рассмотрения, мы сосредоточимся лишь на аспекте банального зла.

В своей первой речи перед судом Эйхман заявил: «Я не имел никакого отношения к убийству евреев. Я никогда не убил... ни одного человека. Я никогда не отдавал приказа убить еврея или не еврея; я просто не совершал этого»⁸. Впрочем, Х. Арендт довольно едко указывает на другое его высказывание, раскрывающее двусмысленность обстоятельств: «Так случилось.... что мне ни разу не пришлось сделать это»⁹. В таком случае парадоксальным образом момент осуждения за совершенные прошлые действия дополняется раскрытием специфических личностных качеств, проявление которых могло бы усугубить вину и привести к еще большим злодеяниям.

Но дело состоит в том, что Х. Арендт, подробно освещая ход процесса над Эйхманом и особенно заостряя внимание на личностных качествах обвиняемого, в то же время деперсонализирует его. Таким образом, способности и возможности совершать зло низводились Х. Арендт до безвольного и бездумного выполнения работы. Работы в то же время и бесцельной, поскольку Эйхман не был

¹⁰ См.: *Formosa P. Moral Responsibility for Banal Evil // J. of social philosophy.* 2006. Vol. 37, Nr 4. P. 512.

¹¹ Г. Хаузнер – генеральный прокурор Израиля, главный обвинитель на процессе по делу А. Эйхмана. Его обвинительная речь «6 000 000 обвиняют» была опубликована позже (см.: *Хаузнер Г. 6 000 000 обвиняют : речь израильского генерального прокурора на процессе Эйхмана. Иерусалим, 1961.*)

фанатичным приверженцем идеи. В сущности, этот человек, являющийся ответственным и одновременно безответственным, предстает безоговорочно и абсолютно не прощаемым, но не только вследствие своей причастности к совершившему злу.

Не будучи персонифицированным, он тем самым автоматически выпадает из мира поступков, а значит, и прощения¹⁰. Но в таком случае классическое «не ведает, что творит», где «что» относится к смыслу совершаемого поступка, в случае Эйхмана может быть проинтерпретировано как неведение о том, что нечто, процесс, действие (а не его суть), вообще совершается (им самим), и в то же время речь отнюдь не идет о недееспособности.

Этот «парадокс прощения», если можно так сказать, сочетается и с иным направлением осмыслиения проблемы прощения, которое включает дело Эйхмана в контекст общего исследования прощения-примирения с прошлым. Иными словами, процесс над Эйхманом переходит в один из аспектов конструирования целостной концепции прошлого. Кроме того, в радикально-политизированной интерпретации процесса в конечном счете целью было построение исторической картины примирения с прошлым, в котором прощение по отношению к одному действующему лицу могло нарушить всю выстраиваемую стратегию. Об однозначности этих примирительных построений говорить достаточно сложно, поскольку в отношении к Эйхману не было выработано единой позиции. Если в интерпретации Х. Арендт он представлял деперсонализированным «винтиком» в системе производства банального зла, то в обвинительной речи Г. Хаузнера¹¹ Эйхман выступал абсолютной персонификацией злодеяния. И в том и в другом случае он оказывался непрощаемым.

Однако в контексте примирения «непрощаемость» Эйхмана не играла ровно никакой роли. Смысл судебного процесса состоял не в пересмотре и тем более реабилитации прошлых деяний, а в возможности

построения дальнейшей политической и социальной стратегии на основании вновь переживаемых событий и впервые оглашаемых фактов. Фактической целью такого примирения было разрешение сформулированного чуть позже В. Янкелевичем острого несоответствия между прошлым и современностью, как бы разрывающего связь погибших с выжившими, лишающего последних любых прав и полномочий не только действовать от имени жертв, но также самостоятельно выносить какие-либо решения о произошедшем.

Хотя банальное зло было также и очевидным, задокументированным злом и выжившие могли рассказать о своих страданиях, тема безмолвия жертв в осмыслении прощения как социальной проблемы превратилась в почти непреодолимое препятствие. Не только подобные Эйхману деперсонализированные персонажи представляли как «не вполне виновные», но и обвинители при всей правомерности своих обвинений перед лицом миллионов молчавших жертв оказывались не вполне способными обвинять. Если они (обвинители, выжившие, потомки), как на этом настаивал В. Янкелевич, всецело примирившись с прошлым, прекращали обращать на него внимание, т. е. усугубляли разрыв, само их примирение подвергалось не меньшим, а, быть может, даже и большим обвинениям. Из этого противоречия проистекали одновременно запрет на обращение к теме коллективного примирения со стороны пострадавших и требование всеобщего покаяния от Германии.

Проблема состояла в том, что выдвигаемое «жертвами» требование покаяния возникло раньше потребности самих «преступников» сделать это. Первоначальные «территориальные обиды» Германии интересным образом отразились в вопросах внутри- и межцерковного прощения,

¹² См.: Kerski B., Kycia T., Jurek R. *Prebaczamy i prosimy o przebaczenie*. Orzędzie biskupów polskich i odpowiedź niemieckiego episkopatu z 1965 roku. Olsztyn, 2006.

¹³ Ibid. P. 31.

равно как открыли новый, институциональный этап в эволюции проблемы прощения. Обозначение данного этапа как институционального связано с тем, что в нем прощение перестает быть проблемой абстрактных гомогенных общностей, но сужается до уровня различных социальных институтов.

Началом институционального этапа эволюции проблемы прощения (на религиозном уровне) можно считать предпринятые немецкой евангелистской Церковью первые шаги к примирению: в своем послании ее представители обращались ко всем странам Восточной Европы с выражениями покаяния и примирения. Сложнее обстояло дело внутри католической Церкви, поскольку возникший в первое послевоенное время острый конфликт между немецкими и польскими ее представительствами нес немалую угрозу внутрицерковному единству. Вследствие данного обстоятельства примирительная инициатива польских епископов была встречена в Ватикане благосклонно. Однако в этом и заключается весьма пикантный момент, который и до настоящего времени не утратил своей скандальности. Инициатива к примирению шла от наиболее потерпевшей стороны, и, кроме того, эту же инициативу мы можем расценивать как первое действительно политическое «использование» прощения.

Переданное немецкой стороне письмо завершалось фразой, выражавшей не только квинтэссенцию всего послания, но и представлявшей собой тонкий манипулятивный ход. В словах «прощаем и просим о прощении»¹², во-первых, переносился акцент вины (предполагается, что прощает всегда пострадавший); во-вторых, благодаря уже даруемому прощению, которому не предшествовала просьба о нем (и в этом аспекте оказалась нарушенной общепринятая логика прощения), другая

¹⁴ Schaap A. Forgiveness, reconciliation and transitional justice // Hannah Arendt and International Relations: Readings Across the Lines / eds. J. Williams, A. Lang. Basingstoke, 2005. P. 6.

сторона принимала на себя ответственность и обрекалась на признание в том, что нечто преступное (плохое) уже имело место. Поскольку в данном случае прощение служило выражением примирения, то вторая часть фразы – «и просим о прощении» – смягчала интенцию первой, равно как и служила усилением религиозного смысла.

Однако реакция адресатов была в большей степени отнесена к примирению, нежели к прощению, и потому в имеющихся актах дарования прощения и просьбы о нем (в самом деле не являвшихся равнозначными) достигалось равновесие, и в то же время не было выказано покаяния: «С глубоким братским уважением мы пожимаем протянутую нам руку»¹³, – так начиналось ответное письмо немецких епископов.

Здесь мы наблюдаем попытки за обоюдностью примирения избежать ответственности, которая также предполагает, как кажется, и взаимность виновности. А это значит, что фраза «...и просим о прощении» могла быть истолкована как не просто «смягчение» или обращение к христианской идеи прощения, но и как самообвинение, попытка встать на один уровень с адресатами, что позволяет говорить и о равномерном распределении ответственности и виновности, т. е. о благополучном освобождении от них.

Этот пример довольно ярко иллюстрирует сформировавшееся к середине 60-х годов XX века отношение к прощению как к одной из форм примирения, эффективному механизму разрешения конфликтов.

Постепенное вхождение прощения в политическую практику позволило сосредоточиться на решении сложных проблем по мере их актуализации. Наряду с проблемой примирения межгосударственного, международного, в

¹⁵ Подробнее об этом см.: Lamb S. Women, abuse and forgiveness: A special case // Lamb S., Murphy J. Before Forgiving: Cautionary Views of Forgiveness in Psychotherapy. N. Y., 2002; Haber J. G. Forgiveness and Feminism // Haber J. G., Halfon M. S. Norms and Values: Esseys on the Work of Virginia Held. Boston, 1998.

Конец ознакомительного фрагмента.
Приобрести книгу можно
в интернет-магазине
«Электронный универс»
e-Univers.ru