

**Прощение: от двух этических концепций
к двум моральным перспективам**

© 2020 г. К.Е. Троицкий

Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: konstantin.e.troitskiy@gmail.com

Поступила 18.06.2019

В статье рассматриваются два основных подхода к феномену прощения в этической мысли с последующей демонстрацией их ограниченности, для преодоления которой во второй половине статьи выдвигается идея двух моральных перспектив. Прощение подразумевает личное, непосредственное и асимметричное вовлечение в него того, кто совершил проступок и того, кто от этого поступка пострадал. Асимметричное вовлечение означает, что тот, кто прощает, действует, не ожидая взаимности, а также предполагает различный моральный смысл прощения для того, кто его дарует, и того, кто его ищет. В этических исследованиях о прощении преобладают попытки выведения третьей, «объективной» точки зрения на прощение, концептуализация некоей общей идеи прощения, которая бы в равной степени включала в себя как перспективу того, кто просит или не просит прощения, так и перспективу того, кто его дарует. В статье демонстрируется, что при попытках выведения такой надперсональной точки зрения элиминируются существенные черты прощения, в первую очередь неповторимая моральная субъектность обоих участников и принципиальное различие между их перспективами. Утверждается неизбежность асимметричного характера прощения, ведущая к необходимости исследования двух не сводимых друг к другу в теории перспектив: 1) того, кто прощает Другого, что предполагает безусловное прощение, и 2) того, кто ищет прощения у Другого, что предполагает самопрощение. Эти две перспективы не поддаются теоретическому обобщению в единую надперсональную и непротиворечивую концепцию прощения. Вместе с тем для возможности начать философское рассмотрение феномена прощения и суметь отобразить центральное значение для прощения асимметричности отношений требуется внимание к обоим перспективам.

Ключевые слова: прощение, философия, этика, мораль, ответственность, Другой, асимметричность, безусловное прощение, самопрощение.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-2-86-97

Цитирование: *Троицкий К.Е.* Прощение: от двух этических концепций к двум моральным перспективам // Вопросы философии. 2020. № 2. С. 86–97.

Forgiveness and Morality: from Two Ethical Approaches to Two Moral Perspectives

© 2020 Konstantin E. Troitskiy

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

E-mail: konstantin.e.troitskiy@gmail.com

Received 18.06.2019

The article considers two main approaches to the phenomenon of forgiveness in ethical thought, followed by a demonstration of their limitations, to overcome which the idea of two moral perspectives is advanced in the second half of the article. Forgiveness means the individual, immediate and asymmetric engagement of two people: the person who committed a wrongdoing and the person offended by this wrongdoing. The asymmetric engagement means a different meaning of forgiveness for the one who grants it and the one who seeks it. In academic papers devoted to the ethics aspects of forgiveness various attempts to introduce a third, “objective” point of view on forgiveness prevail. The researchers are trying to conceptualize a single idea of forgiveness which would equally include both the perspective of the one who grants it and the perspective of the one who seeks it. In attempts to derive such a point of view, the essential features of forgiveness, and first of all the moral subjectivity of each participant, are eliminated. The article claims the inevitability of the asymmetric nature of forgiveness, which leads to the necessity to consider two, not reducible to each other in any theory, perspectives: 1) the perspective of the one who forgives the Other, which implies unconditional forgiveness; 2) the perspective of the one who seeks forgiveness from the Other, which implies self-forgiveness. It is impossible without contradictions to unite these two perspectives into a single and impersonal concept of forgiveness, but in order to begin a philosophical exploration of the phenomenon of forgiveness the attention to both perspectives is needed.

Keywords: forgiveness, philosophy ethics, morality, responsibility, the Other, asymmetry, unconditional forgiveness, self-forgiveness.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–2–86–97

Citation: Troitskiy, Konstantin E. (2020) ‘Forgiveness and Morality: from Two Ethical Approaches to Two Moral Perspectives’, *Voprosy Filosofii*, Vol. 2 (2020), pp. 86–97.

Введение

В представленной ниже статье я исхожу из того, что прощение не может состояться в одиночестве, так как обязательно и вне зависимости от того, идет ли речь о перспективе того, кто прощает, или того, кто ищет прощения, а также от эмпирического факта нахождения рядом, будет присутствовать Другой. Прощение не напоминает коммерческую сделку, взаимовыгодный договор или обмен любезностями. Прощение предполагает отказ от негодования, стремление примириться и осознание неизбывной ответственности за благо Другого. Прощение подразумевает непосредственное асимметричное отношение одного неповторимого человека к другому, при том что их перспективы принципиально различаются: один человек может простить, другой может начать поиск прощения. Однако в этических работах о прощении предпринимаются

попытка создать схему, которая, исходя из некоего «объективного» взгляда на прощение, представляла бы его как процедуру, задавала бы нормы, параметры и условия прощения. Это напрямую связано со стремлением вывести некую третью, надличностную, стороннюю точку зрения на прощение, основываясь на которой можно было бы создать единую этическую нормативную концепцию прощения, действительную как для того, кто дарует прощение, так и для того, кто его ищет или не ищет. Но, как будет показано ниже, при концептуализации этой сторонней точки зрения действие прощения существенным образом ограничивается, упраздняется его непосредственность, а уникальные участники лишаются моральной субъектности, так как через выведение правил и норм прощения они впадают в обоюдную зависимость от действий и поведения друг друга, при которой не остается места для возможности инициировать морально значимую перемену.

В статье я предпринимаю попытку помыслить прощение таким образом, чтобы передать его личный, непосредственный и асимметричный характер. Эта задача реализуется через критику понимания прощения как результата выполненных условий и рассмотрение двух независимых и несводимых друг к другу перспектив прощения, устанавливающих моральный дуализм прощения: 1) перспективы того, кто прощает Другого, которая предполагает безусловное прощение; 2) перспективы того, кто ищет прощения у другого, которая предполагает самопрощение. Этот теоретический дуализм, выводится мной, с одной стороны, из осмысления базовой моральной структуры-связи «Я и Другой» [Левинас 2000], с другой стороны, из того, что едва ли найдется в мире хотя бы один взрослый человек, которому в жизни не была нанесена Другим обида и который в свою очередь сам не нанес ни одной обиды Другому.

Критика понимания прощения как результата выполненных условий

В бытовом обиходе, так же как в большинстве этических исследований о прощении, подразумевается, что для получения прощения тот, кто нанес обиду, за которую он признается ответственным, обязан выполнить те или иные условия. Двумя наиболее общими и неразрывно связанными друг с другом условиями, как правило, считаются раскаяние и просьба о прощении. Но феномен раскаяния сложен и неоднозначен, измерить его глубину невозможно, так же как с точностью удостовериться в искренности просьбы о прощении. Поэтому в тех исследованиях, где прощение выступает в качестве результата выполненных условий (концепция обусловленного прощения), разрабатываются различные подходы к пониманию раскаяния и процедур, связанных с просьбой о прощении, так же как вводятся дополнительные условия, в зависимости от выполнения которых ставится прощение.

В соответствии с нюансами этической концепции обусловленного прощения происходит дифференциация и детализация условий, которые объявляются необходимыми для того, чтобы прощение состоялось. В работах исследователей, отстаивающих концепцию обусловленного прощения, безусловное прощение обычно рассматривается, с одной стороны, как невозможное и неподлинное прощение, с другой стороны, как проявление одного или сразу нескольких нижеследующих качеств: наивности, попустительства, эгоизма, безответственности, слабохарактерности, низкой самооценки, беспринципности, нравственной индифферентности [Griswold 2007, 62–69; Murphy 2003, 35; Novitz 1998, 312–314; Richards 1988, 80; Swinburne 1989, 85–88].

Детализированные условия или требования для того, чтобы прощение состоялось, выделяются по разным критериям и на различных основаниях. Джеффри Мерфи (Jeffrie G. Murphy) отмечает и анализирует пять условий, которые (все или частично) в повседневной жизни признаются необходимыми для прощения: 1) раскаяние; 2) благой мотив; 3) тот, кто нанес обиду, уже достаточно настрадался; 4) просьба о прощении; 5) давность обиды [Murphy 1982, 508]. Ричард Суинберн (Richard Swinburne) утверждает что тот, кто нанес обиду, может получить прощение только под условием

добровольного искупления вины. Искупление, в свою очередь, может состояться, согласно рассуждению Суинберна, при выполнении четырех вспомогательных требований: раскаяние (repentance), просьба о прощении (apology), компенсация (reparation) и покаяние (penance) [Swinburne 1989, 81]. Суинберн по-разному оценивает значимость выделенных требований, допуская, что для искупления не всегда требуется выполнение всех четырех, хотя два из них (раскаяние и просьба о прощении) рассматриваются им как необходимые во всех случаях искупления вины [Ibid., 84].

Как результат полемики с другими исследователями и в частности со Суинберном, один из наиболее дифференцированных перечней условий прощения представил Чарльз Гризуолд [Charles Griswold]. В своей книге «Прощение: философское исследование» он подчеркивает, что описываемые им условия имеют философский характер и не относятся непосредственно к терапевтической программе [Griswold 2007, 54]. Для того, кто совершил проступок и ищет прощения, Гризуолд выделяет шесть таких условий: 1) признание ответственности за свой проступок; 2) отвержение совершенного поступка как дурного, то есть признание его проступком, за который необходимо просить прощения; 3) выражение сожаления о совершенном проступке тому, кто от него пострадал; 4) необходимость взять обязательство стать тем, кто не может совершить подобный проступок в будущем; 5) демонстрация того, что принимается перспектива потерпевшей стороны, а также осознания вреда, ставший следствием совершенного проступка; 6) предложение убедительного объяснения того, как он пришел к тому, чтобы совершить предосудительный поступок (проступок), почему совершенное не отражает всей его личности, а также почему теперь он достоин прощения [Ibid., 47–53, 149–150]. Гризуолд выделяет также условия прощения для того, кому была нанесена обида, но тут условия у него не имеют характера жестких нормативных требований, для выполнения которых он допускает поуждение [Ibid., 67–68].

Концепции обусловленного прощения уязвимы для критики сразу с нескольких сторон.

Во-первых, в таких концепциях очень серьезно *ограничивается* область действия прощения, так как необходимо: а) личное знакомство того, кому обида была нанесена, с тем, кто ее нанес; б) возможность коммуникации друг с другом, когда тот, кто нанес обиду, почувствовал раскаяние и решил попросить прощения; в) чтобы обе стороны признали факт нанесения обиды, а также были согласны по поводу желательности и уместности прощения. В действительности же нередки случаи, когда тот, кто совершил проступок и тот, кому этим проступком была нанесена обида, не знают или очень плохо знают друг друга. Это может быть случайная встреча или неприятный инцидент, после которого обе стороны потеряли возможность найти друг друга. Но даже если личное знакомство имело место, то человек, которому была нанесена обида, может переехать, перестать хотеть общаться, потерять физические возможности для коммуникации или умереть. Более того, между двумя сторонами должен иметь место консенсус относительно того, что причисляется к проступку, за который требуется просить прощения, а также относительно действий, необходимых для прощения. Все эти ограничения, ставящие прощение в прямую зависимость от психических, политических, исторических, социальных, культурных, коммуникативных, географических и других соответствующих факторов, образуют собой дополнительные условия, которые обычно не проговариваются детально или вовсе не замечаются теми исследователями, кто развивает концепцию прощения как результата выполненных условий.

Во-вторых, что вытекает из сказанного выше, понимание прощения как результата выполненных условий ведет к тому, что ни тот, кому нанесена обида, ни тот, кто ее нанес, не рассматриваются в качестве моральных субъектов, способных к самостоятельному моральному поступку. Из-за того, что прощение ставится в тесную зависимость как от внешних факторов, так и от конкретных действий Другого, оба участника оказываются ограниченными, а в некоторых ситуациях лишенными возможности инициировать моральный поступок в виде прощения. Парадоксальным образом это ставит того, кому была нанесена обида, в более уязвимое положение. Так, тот, кто совершил

проступок, может раскаяться и попросить прощения, даже если тот, кому этим проступком была нанесена обида, не склонен пока его даровать, а если последний упорствует, то открывается путь к одностороннему снятию вины [Swinburne 1989, 87] или самопрощению [Gamlund 2014; Holmgren 1998]. В то же время тот, кто пострадал от проступка, оказывается лишенным возможности даровать прощение без демонстрации фактов, подтверждающих раскаяние со стороны того, кто нанес ему обиду.

В-третьих, при разработке концепций обусловленного прощения трудно избежать парадокса, сформулированного Аурелем Колнаи (Aurel T. Kolnai), что если выполнены все условия для прощения, то само прощение уже излишне, так как нечего прощать [Kolnai 1973, 98–99]. Действительно, в чем моральный смысл прощения для того, кто совершил проступок и ищет прощения, если предполагаются некие нормативные требования, необходимые для прощения, и он их полностью выполнил? И если предполагаемые условия для прощения выполнены, а тот, кому обида была нанесена, отказывается прощать, просто мстит, не будет ли это проступком, за который теперь уже он должен выполнять условия и просить прощения?

В-четвертых, при утверждении, что прощение морально оправдано только при выполнении определенных условий, первый шаг к прощению обычно оставляется за тем, кто нанес обиду. Но, что если, как отмечает, например, Маргарет Холмгрен (Margaret R. Holmgren), просьба о прощении вызовет дополнительные страдания и мучения того, кто, возможно, старается забыть о произошедшем и не готов простить? [Holmgren 1998, 81]. Значит ли это, что тот, кто ищет прощения, должен преследовать того, кому была нанесена обида, так как без коммуникации с ним он не способен найти прощение? Ведь тот, кому обида была нанесена, может категорически не желать вспоминать происшествие, а настойчивые попытки заставить его вернуться к обсуждению обиды способны привести к новой травме и новой обиде. Иными словами, когда прощение ставится в зависимость от условий, сами эти условия либо объявляются *безусловно* желательными, либо с необходимостью требуют своих условий, а те своих... и так до бесконечности. Кроме того, последовательная разработка концепции обусловленного прощения предполагает необходимость выведения условий, когда нельзя искать прощения. Это опровергает такую концепцию, так как выносит ее за рамки нормативной концепции о прощении, подчиняя более общим концепциям, в которых допускается, что при определенных условиях лучше не искать прощения.

В-пятых, в отношении понимания прощения как результата выполненных условий можно также выдвинуть то возражение, что даже при детальном описании условий их выполнение невозможно ни верифицировать, ни измерить, ни точно установить их пределы. Нет измерительного инструмента, чтобы отличить искреннее раскаяние от притворного, настоящую готовность измениться от мнимой, так же как нельзя установить точную объективную зависимость между тем, сколько человек должен раскаиваться за совершение того или иного проступка, когда, как и где просить за него прощения. Отдельную проблему составляет вопрос о том, как соизмерить совершенный проступок и нанесенную обиду. Невозможность верифицировать выполнение выводимых условий прощения также связано со следующим парадоксом: если человек простил, но потом оказалось, что тот, кто был прощен, на самом деле не изменился, что его раскаяние было поверхностным, непропорциональным нанесенной обиде или вовсе ложным, значит ли это, что прощение отменяется? Если да, то прощение никогда не может считаться полным и окончательным, а всегда будет частичным, промежуточным и обратимым... В этом случае сомнительно, что такое действие уместно именовать прощением. Если же нет, то получается, что прощение не так уж и зависит от условий, которые выступают вспомогательными факторами и, возможно, даже последствиями прощения, а не его обязательными предпосылками. В последнем случае следует говорить о прощении как о безусловном поступке, а не как о результате выполнения определенных условий.

Безусловное прощение и перспектива того, кто дарует прощение Другому

Безусловное прощение [Derrida 2001; Garrard and McNaughton 2003; Nussbaum 2016, 75–78], которое также можно назвать радикальным прощением [Fiala 2012; Lal 2015] или вдохновляющим прощением (*aspirational forgiveness*) [Calhoun 1992], характеризуется отсутствием нормативных требований или обязательных условий, необходимых для того, чтобы прощение состоялось. Безусловное прощение также не зависит от личных характеристик и поведения того, кто нуждается в прощении. Безусловное прощение – личный моральный поступок в отдельности, хотя необязательно в изолированности от других поступков. Если в основе концепций обусловленного прощения лежит более или менее проработанная схема, программа, алгоритм прощения, то в основе концепции безусловного прощения располагается, с одной стороны, безграничная ответственность за Другого и его благо, а с другой стороны, в желании простить при отсутствии нормативного требования простить. Последнее не отрицает возможности говорить о ненормативном, личном, внутреннем требовании простить в смысле принятия личного, непосредственного, неинституализируемого обязательства, основания которого располагаются, например, в долге перед самим собой, в безграничной ответственности за Другого или в благоговении перед Богом [Левинас 2000; Howell 2009, 52–149; Lal 2015].

Безусловное прощение – не результат раскаяния, искупления и просьбы о прощении, а полагание нового и доброго начала, открытие моральных возможностей (в том числе и раскаяния для того, кто нанес обиду), шанс предотвратить развитие зла. При постановке вопроса о безусловном прощении человек, нанесший обиду, предстает как непознаваемый Другой, действия или бездействия которого не определяют ответ. При этом почти во всех размышлениях о безусловном прощении оно связывается, с одной стороны, с утверждением неповторимой индивидуальности и безграничной ценности каждого человека, а с другой стороны, с не знающей исключений общности людей. Выделяются разные основания этой общности, например, «любовь Бога, действующая в сердце человека» [King 1963, 36–37], человеческая солидарность [Garrard and McNaughton, 2003], признание взаимозависимости всего, включающая связь каждого человека с каждым, что в свою очередь ведет к всеобщей и безграничной ответственности [Dalai Lama and Chan 2004; Tutu 1999].

Безусловное прощение порой критикуется через утверждение возможности непрощаемого, как того, что устанавливает границы прощению. Так, Владимир Янкелевич и Ханна Арендт отмечают существование и возможность таких злодеяний, которые не могут и не должны быть прощены [Арендт 2000, 319–320; Янкелевич 2004; Jankélévitch 1996]. Например, Арендт называет злодеяние, которое нельзя простить, «радикальным злом» и пишет о нем следующее: «Мы можем опознать “радикальное зло”, пожалуй, по тому, что не можем ни наказать его, ни простить, а это означает просто, что оно за пределами области дел человеческих и ускользает от властных возможностей человека» [Арендт 2000, 319]. Это демонстрирует, как Арендт в этом отрывке связывает прощение не столько с тем, кто совершил злодеяние, сколько с самим злодеянием. Но при прощении речь идет не о прощении злодеяния, которое остается в вечности злым, а о прощении человека за совершенное злодеяние. Оценка Другого через его злодеяние, порой ведущая к неразличимости злодеяния и того, кто его совершил, у Янкелевича и Арендт дополняется нечувствительностью к принципиальной разнице между прощением Другого, которое может быть только личным, неинституализируемым поступком и неким подобием прощения в политике, когда речь идет об отношениях между группами людей, народами и институтами. Этот факт во многом проясняет позицию Янкелевича и Арендт, но также выводит ее за рамки этического исследования о прощении как непосредственном и личном моральном поступке.

Размышляя над идеями Янкелевича и Арендт, Жак Деррида не столько отверг их основную линию рассуждения, сколько парадоксально ее заострил, выработав наиболее обсуждаемую среди современных исследователей концепцию безусловного прощения,

которая основывается на апории: «Прощение прощает только непрощаемое» [Derrida 2001, 33]. Это утверждение дополняется иными парадоксальными характеристиками, отличающими, согласно Деррида, феномен прощения: 1) безграничность, так как «у прощения отсутствует граница, мера, регулирование и “до каких пор”» [Ibid., 27]; 2) невозможность, так как идея прощения подразумевает, что можно «прощать только не-прощаемое, неискупаемое и отсюда невозможное» [Derrida 2015, 155]; 3) исключительность, так как прощение «каждый раз, при каждом случае остается абсолютным исключением» [Derrida 2001, 45].

Перечисленные характеристики в построениях Деррида радикально отличают безусловное прощение от других внеморальных практик, а также выводят его за рамки правовых, экономических, политический процедур и отношений. При этом «непрощаемое» (так же как «безграничное», «невозможное» и «исключительное») не означает простого отрицания, а, наоборот, означает «интенсификацию,двигающую прощение к крайней возможности» [Caputo, Dooley and Scanlon 2001, 5]. Раздумывая над парадоксальными чертами прощения у Деррида, Кристиан Лотц (Christian Lotz) приходит к выводу, что «феномен морали и феномен прощения демонстрируют поразительное сходство, начиная с того, что оба принадлежат к порядку, чуждому подсчетов» [Lotz 2006, 257], а о прощении можно говорить как о «радикальном безусловном поступке» [Ibid., 267]. Иными словами, в безусловном прощении проявляется мораль, которая не определяется правовыми, институциональными и экономическими порядками. Вместе с этим Деррида понимал, что жизнь человека протекает в обществе, регулируется правом, организуется институтами, питается экономическими отношениями, поэтому он не отрицал и не принижал значения обусловленного прощения. Его идея заключается в том, что в реальности решение о прощении принимается в «напряжении» между безусловным прощением и обусловленным, конвенциональным прощением [Bernstein, 2006, 398], в котором реализует себя свобода человека и заостряется вопрос о прощении как личном и непосредственном моральном поступке. Обращаясь к воззрениям о долге Иммануила Канта и вдохновляясь учением о ненасилии Махатмы Ганди, Санжай Лал (Sanjay Lal) противопоставляет идею радикального (безусловного) прощения идее справедливости [Lal 2015]. Суть радикального прощения Лал видит в исполнении долга по отношению к самому себе, а также в спонтанном и непосредственном характере прощения и чувства негодования (resentment). Идея справедливости, согласно его позиции, наоборот, связана с универсализируемым, отчуждаемым пониманием долга, консеквенциализмом и инструментальным подходом к прощению и негодованию. При господстве подхода, ориентированного на справедливость, прощение оценивается как желательное или нежелательное в зависимости от сформулированной цели, при том что «восторгствует ли когда-нибудь справедливость на самом деле – это вне нашего контроля» [Ibid., 679], а «поэтому продолжительное подпитывание чувства негодования некоей уверенностью в достижении этой цели, располагает больше ценности на неопределенной возможности достижения этой цели, чем на том, что мы уже сейчас знаем как морально должное» [Ibid., 679–680]. Позиция Лала близка к признанию того, что чувство негодования в принципе нежелательно, а «мы демонстрируем большую моральную целостность, если не допускаем, чтобы наша разумная природа подвергалась влияниям проступков (wrongs) других, чем если мы отдаемся чувству негодования» [Ibid., 680].

Идея безусловного, или радикального, прощения предполагает перспективу того, кто дарует прощение, а не того, кто его ищет. Те исследователи, кто обосновывает идею прощения, обычно не предпринимают попыток сконструировать третью, общезначимую, объективную перспективу, которая бы охватывала обоих участников прощения, упраздняя его асимметричный и непосредственный характер. Это делает концепцию безусловного прощения неуязвимой для изложенных выше критических замечаний, актуальных в отношении концепций обусловленного прощения. Но идея безусловного прощения как того, что даруется безвозмездно и одномоментно, не имеет того же смысла, если и вовсе не бессмысленна для того, кто совершил проступок и ищет за него прощения.

Феномен самопрощения и перспектива того, кто ищет прощения

Очевидно, что безусловное прощение в глазах того, кто совершил проступок и ищет за него прощения, будет выглядеть кардинальным образом по-другому в сравнении с перспективой того, кто прощает. Оно станет для него не завершением прощения и не одномоментным поступком, а моральным вызовом, началом или дополнительным импульсом к продолжению нравственного преобразования, поиском полного прощения. Дар безусловного прощения в этом случае превращается в требование отречения от зла и способствует осознанию необходимости выполнения условий, нужных для исправления того, что можно исправить. Иными словами, смысл прощения для того, кто его ищет, будет принципиальным образом отличаться от смысла прощения для того, кто его дарует, вплоть до того, что в первом случае прощение уже не будет безусловным и одномоментным, а, наоборот, тем, что задает условия и представляет собой длительный процесс.

Попытка объективации безусловного прощения и возведения его в некую обезличенную норму, равнозначную для обоих участников, ведет к тому, что оно теряет свою безусловность и для него актуализируются критические замечания, действующие в отношении обусловленного прощения. Отказ от объективации безусловного прощения при сохранении вовлеченности двух участников, находящихся в асимметричном отношении, возможен, если признать, что перспектива и смысл прощения того, кто совершил проступок и ищет за него прощения, будет кардинальным образом отличаться от перспективы того, кому обида была нанесена. В этом случае задача философского исследования о прощении будет состоять в осмыслении двух перспектив, в утверждении их несводимости друг к другу, а также в критике попыток выведения надличностной, нормативной, третьей позиции, упраздняющей дуализм перспектив. Иными словами, альтернатива монистической надличностной позиции заключается не в одностороннем монизме перспективы безусловного прощения, а в дуализме перспектив с утверждением невозможности их сведения друг к другу.

Как же можно помыслить перспективу того, кто ищет прощения, чтобы, сохраняя моральную субъектность, в то же время не прийти к нравственному солипсизму, этическому скептицизму или аморальному релятивизму? Ответ на этот вопрос может дать идея самопрощения, которая предполагает, что тот, кто совершил проступок и ищет за него прощения, может предпринять самостоятельные шаги на пути к прощению без полной зависимости от факта эмпирической доступности оценок и действий со стороны того, кому обида была нанесена. При самопрощении человек проявляется как моральный субъект. Он берет на себя ответственность за совершенный проступок и признает неизбежную ответственность за благо Другого, а также предпринимает конкретные действия по возможному устранению последствий причиненного зла.

Всплеск интереса к феномену самопрощения в этике возник немного позже, чем к феномену межличностного прощения. Одной из первых о самопрощении написала Нэнси Сноу (Nancy E. Snow), определившая самопрощение как «процесс, посредством которого мы исправляем себя после наших падений» [Snow 1993, 75]. Она настаивает, что самопрощение состоится только в том случае, если сопровождается самосовершенствованием, раскаянием и признанием ответственности за совершенное [Ibid., 76]. В то же время Сноу подчеркивает подчиненный характер самопрощения, которое она называет «вторым наилучшим способом в сравнении с межличностным прощением в ситуациях, когда последнее не может быть достигнуто» [Ibid., 79]. Робин Диллон (Robin Dillon) исследует и отмечает многомерность и неоднозначность связи между самоуважением и самопрощением [Dillon 2001], а Эспен Гамлунд (Espen Gamlund), сравнивая межличностное прощение, которое он также считает образцовым, самопрощением, выделяет отличительные черты и элементы последнего, отмечая, что фундаментальное отличие состоит в том, что «самопрощение в отличие от межличностного прощения имеет своим объектом себя, а не другого человека» [Gamlund 2014, 238].

Гамлунд также подчеркивает важность самопрощения как того, что расширяет границы прощения, так как позволяет ему состояться в том случае, когда отсутствует возможность коммуникации между двумя сторонами или нет согласия относительно факта нанесения обиды, а именно: человек считает, что нанес обиду, но тот человек, на кого она была направлена, так не считает, а следовательно, отказывается прощать [Gamlund 2014, 243].

При разногласиях относительно деталей перечисленные авторы, а также многие другие исследователи едины в том, что считают самопрощение несовершенным, подчиненным видом прощения при сравнении его с межличностным прощением, признаваемым ими как «образцовое». Самопрощение многими исследователями допускается в следующих случаях: 1) когда межличностное прощение сильно затруднено или невозможно [Holmgren 1998, 81; Gamlund 2014, 243; Snow 1993, 79]; 2) когда самопрощение направлено на проступок, совершенный по отношению к самому себе (такая позиция основывается на предпосылке, что проступок в принципе может быть направлен на себя самого, например, когда речь идет об алкоголизме и наркомании) [Griswold 2009, 125–128; Szablowinski 2012, 679]; 3) когда самопрощение дополняет межличностное прощение, основываясь на предпосылке, что проступок, от которого пострадал Другой, наносит неизбежный, хотя часто лишь впоследствии осознаваемый вред его автору [Gamlund 2014, 240; Holmgren 1998, 77].

В отличие от вышеприведенных позиций утверждение неизбежного дуализма перспектив прощения подразумевает, что самопрощение – это самостоятельный феномен, который только и позволяет тому, кто совершил проступок и ищет за него прощения, найти подлинное прощение независимо от обстоятельств и отношений с тем, кто пострадал от этого проступка, а также от того, чувствует ли Другой обиду или нет. При этом то, что самопрощение независимо от этих обстоятельств и отношений не значит, что оно безусловно, самодостаточно и произвольно. При самопрощении Другой – тот, кто пострадал от проступка, остается тем, кто задает и обуславливает прощение, но делается это не через внешнее принуждение, не через набор инструкций, а через принятие тем, кто совершил проступок и ищет за него прощения, всей полноты ответственности за содеянное и через самостоятельное возложение на себя моральных обязательств, необходимых для прощения. Иными словами, при самопрощении происходит отказ от свободы искать или не искать прощения, что ведет к признанию совершенного зла, раскаянию и возложению на себя обязательств по компенсации за содеянное, включая выбор наилучшей формы попросить прощения, если такая просьба возможна и содействует благу Другого. Таким образом, первое ключевое отличие безусловного прощения и перспективы того, кому была нанесена обида, от самопрощения и перспективы того, кто совершил проступок и ищет за него прощения: безусловное прощение *необязательно (хотя и желательно)*, поиск прощения, подразумевающий самопрощение – *необходим и обязателен*.

Условия для самопрощения могут варьироваться, но они непременно должны включать признание совершенного проступка, принятие за него ответственности, стремление измениться к лучшему и попытку исправить причиненное зло. Итак, второе ключевое отличие: прощение со стороны того, кому была нанесена обида – *безусловно*, тогда как самопрощение того, кто совершил проступок и ищет за него прощения – *обусловлено*. Так, уже Сноу отмечает некоторые условия, которые необходимо выполнить, чтобы самопрощение состоялось и не свелось к потворству и небрежению. Эти идеи получили развитие у Холмгрен, разработавшей концепцию самопрощения, в которой подробно описывается ряд условий, необходимых к выполнению тем, кто ищет самопрощения. Холмгрен выделяет шесть задач-условий, без решения которых нельзя обойтись для достижения истинного самопрощения: 1) вернуть самоуважение, необходимое для обнаружения того, что, несмотря на совершенный проступок, ищущий самопрощения по-прежнему ценен как человек; 2) осознание и признание того, что был совершен дурной поступок (проступок) с принятием полной ответственности за содеянное; 3) признание за тем, кто пострадал от проступка, статуса человека

равным своему; 4) испытать чувства, которые соединены с совершенным проступком (печаль из-за причинения Другому страданий, чувство вины, угрызания совести и отвлечение к совершенному злу); 5) понять и осознать личные обстоятельства и качества характера, которые сделали проступок возможным и которые требуется изменить; 6) попытаться загладить свою вину и компенсировать причиненные страдания и нанесенный ущерб [Holmgren 1998, 76–78]. Как подчеркивает Холмгрен, самопрощение истинно и действительно, если тот, кто совершил проступок, «не обманывает самого себя в отношении ни одного значимого аспекта совершенного проступка (wrongdoing) и не избегает ни одной из задач, которые необходимо решить, чтобы исправить нанесенный вред (wrong)» [Ibid., 79]. Это лишь пример возможных условий, так как исчерпывающий и однозначный список, вероятно, невозможен, а условия при этом понимаются не как налагаемые извне, а как те, что принимаются самостоятельно тем, кто ищет прощения, исходя из ответственности за Другого и из желания ему блага.

Наконец, было бы ошибочно понимать самопрощение как одномоментный поступок и самоуспокоение; скорее тут необходимо подчеркнуть связь с самосовершенствованием, а оно – бесконечно. Из этого следует, что если безусловное прощение Другого за совершенный им проступок – *мгновенный, полный и окончательный поступок*, то самопрощение – *процесс, связанный с нравственным совершенствованием себя, который не знает конца*. Это третье ключевое отличие безусловного прощения от самопрощения.

Самопрощение – это не произвол, не эгоизм, не небрежение, не потворство злу или неуважение к Другому. Наоборот, это осознание того, что изначальная ответственность за благо Другого безгранична и требует неустанной работы по исправлению совершенного проступка и недопущению нового зла. При этом самопрощение также дарит надежду тогда, когда ее, кажется, неоткуда взять. Самая большая ошибка заключается в понимании самопрощения как ограниченности или довольства самим собой, когда эгоистичная самость руководствуется своими интересами и исходит из них. На это следует возразить, что при самопрощении, наоборот, Другой и вина перед ним присутствуют в гораздо более полном, непосредственном и конкретном виде, не ограничиваясь фактом его эмпирического наличия рядом и не сводясь к способности познать его. Кроме того, зависимость от Другого при самопрощении гораздо более тесная и не ограничивается установлением того, почувствовал ли он обиду от совершенного проступка, а также скажет ли он, что прощает или нет. Тут уместно говорить о любви к Другому, что, как и безграничность, в отличие от попыток выведения единой и объективной концепции прощения действительно соединяет разговор о прощении и о самопрощении. Поэтому к самопрощению можно отнести то, что Зигмунт Бауман сказал о любви к самому себе: «То, что мы любим, когда мы “любим самих себя” – это способность быть любимыми. То, что мы любим, есть состояние или надежда *быть любимыми* – быть предметом, достойным любви, быть признанным как таковым и быть тем, кто получает доказательство этого признания» [Bauman 2009, 34].

Заключение

При этическом подходе, когда прощение Другого за совершенный проступок выступает как результат выполненных условий, сами условия задаются без обращения к тому, кому нанесена обида. Ни тот, кто прощает, ни тот, кто ищет прощения, не находятся в центре, а выступают социальными актерами в обезличенной схеме, в которой тот, кто ищет прощения, выполняет условия, а тот, кто прощает, их одобряет или не одобряет. При этическом подходе, при котором прощение рассматривается как безусловный поступок, в центре, хотя и в разном отношении, находятся оба участника, вовлеченных в прощение: 1) тот, кто прощает как моральный субъект, от которого исходит моральный поступок; 2) тот, кто нуждается в прощении как Другой, на которого моральный поступок в виде прощения и направлен. Но перспектива безусловного прощения относится к тому, перед кем стоит вопрос о прощении Другого, кто дарует

прощение Другому, а не к тому, кто ищет прощения за обиду, нанесенную Другому. Поэтому, если этический подход, при котором прощение объявляется результатом выполненных условий, некорректен, то подход, при котором прощение утверждается исключительно в виде безусловного прощения, теоретически неполон.

При нахождении в ситуации того, кому была нанесена обида, прощение желательно, но не необходимо, безусловно, мгновенно. Каждое такое прощение – неповторимый моральный поступок. В перспективе того, кто ищет прощения, оно обусловлено выполнением ряда выдвигаемых самому себе, своей совестью и пониманием морального должного, условий. При самопрощении поиск прощения обязателен, а само оно предстает как бесконечный процесс, который обнадеживает, наполняет силой, но в то же время не позволяет остановиться на пути к самосовершенствованию. Иными словами, три существенных черты, которые отличают самопрощение или поиск прощения от безусловного прощения: 1) обязательность, 2) обусловленность, 3) бесконечность.

Две указанные моральные перспективы нельзя теоретически объединить в одну и основать на ней единый подход к прощению, но внимание к обеим перспективам нужно, чтобы сделать этическое рассмотрение вопроса полным. Дуализм прощения неизбытен и на теоретическом уровне выражает центральное моральное значение дуализма и асимметричности отношений «Я и Другой» [Левинас 2000]. В то же время эти две перспективы соседствуют в одной личности, так как обычно в жизни человек сталкивается с вопросом прощения Другого за ту обиду, которую тот ему нанес, так же как и с вопросом о получении прощения за обиду, которую он сам нанес Другому. Вне зависимости от перспективы прощения в центре оказывается Другой, забота о благе которого и ответственность за которого определяет, направляет и наполняет прощение.

Источнику – Primary Sources in Russian Translations

Арендт 2000 – *Арендт Х. Vita Activa, или О деятельной жизни*. СПб., 2000 (Arendt, Hannah *Vita Activa oder von Tätigen Leben*, Russian Translation, 2000).

Левинас 2000 – *Левинас Э. Философия и идея бесконечного // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное*. СПб., 2000 (Levinas, Emmanuel *La philosophie et l'idée de l'Infini*, Russian Translation, 2000).

Янкевич 2004 – *Янкевич В. Прощение // Янкевич В. Ирония. Прощение*. М., 2004 (Jankélévitch, Vladimir *Le pardon*, Russian Translation, 2004).

References

Bauman, Zygmunt (2009) *Does Ethics Have a Chance in the World of Consumers?* Harvard University Press, Cambridge.

Bernstein, Richard J. (2006) 'Derrida: The Aporia of Forgiveness?', *Constellations*, Vol. 13 (2006), No. 3, pp. 394–406.

Calhoun, Cheshire (1992) 'Changing One's Heart', *Ethics*, Vol. 103 (1992), No. 1, pp. 76–96.

Caputo, John D., Dooley, Mark and Scanlon, Michael J. (2001) 'Introduction. God Forgive', J.D. Caputo, M. Dooley, M.J. Scanlon (Eds.), *Questioning God*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, pp. 1–20.

Dalai Lama and Chan, Victor (2004) *The Wisdom of Forgiveness*, Riverhead Books, New York.

Derrida, Jacques (2015) 'To Forgive. The Unforgivable and the Imprescriptible', H. de Vries and N.F. Schott (Eds.) *Love and Forgiveness for a More Just World*, Columbia University Press, New York, pp. 144–181.

Derrida, Jacques (2001) 'Forgiveness', Derrida J. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, Routledge, London, pp. 25–60.

Dillon, Robin S. (2001) 'Self-Forgiveness and Self-Respect', *Ethics*, Vol. 112 (2001), No. 1, pp. 53–85.

Fiala, Andrew (2012) 'Radical Forgiveness and Human Justice', *The Heythrop Journal*, Vol. 53 (2012), No. 3, pp. 494–506.

Gamlund, Espen (2014) 'Ethical Aspects of Self-forgiveness', *SATS Northern European Journal of Philosophy*, Vol. 15 (2014), No. 2, pp. 237–256.

Garrard, Eve and McNaughton, David (2003) 'In Defence of Unconditional Forgiveness', *Proceedings of the Aristotelian Society*. Vol. 103 (2003), pp. 39–60.

- Griswold, Charles (2007) *Forgiveness. A Philosophical Exploration*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Holmgren, Margaret R. (2012) *Forgiveness and Retribution, Responding to Wrongdoing*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Holmgren, Margaret R. (1998) 'Self-Forgiveness and Responsible Moral Agency', *The Journal of Value Inquiry*, Vol. 32 (1998), pp. 75–91.
- Howell, John (2009) *Forgiveness in Kierkegaard's Ethic of Neighbor Love*, Ph.D. dissertation. Baylor University, Waco (TX), USA.
- Jankélévitch, Vladimir (1996) 'Should We Pardon Them?', *Critical Inquiry*, Vol. 22 (1996), No. 3, pp. 552–572.
- King, Martin L., Jr. (1963) *Strength to Love*, Harper & Row, New York.
- Kolnai, Aurel (1973) 'Forgiveness', *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 74 (1973), pp. 91–106.
- Lal, Sanjay (2015) 'On Radical Forgiveness, Duty and Justice', *The Heythrop Journal*, Vol. 56 (2015), No. 4, pp. 677–684.
- Lotz, Christian (2006) 'The Events of Morality and Forgiveness: from Kant to Derrida', *Research in Phenomenology*, Vol. 36 (2006), No. 1, pp. 255–273.
- Murphy, Jeffrie G. (2003) *Getting Even: Forgiveness and Its Limits*, Oxford University Press, Oxford.
- Murphy, Jeffrie G. (1982) 'Forgiveness and Resentment', *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 7 (1982), pp. 503–516.
- Novitz, David (1998) 'Forgiveness and Self-Respect', *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 58 (1998), No. 2, pp. 299–315.
- Nussbaum Martha C. (2016) *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice*. Oxford University Press, Oxford.
- Richards, Norvin (1988) 'Forgiveness', *Ethics*, Vol. 99 (1988), No. 1, pp. 77–97.
- Snow, Nancy E. (1993) 'Self-Forgiveness', *The Journal of Value Inquiry*, Vol. 27 (1993), pp. 75–80.
- Swinburne, Richard (1989) *Responsibility and Atonement*, Oxford University Press, Oxford.
- Szablowinski, Zenon (2012) 'Self-Forgiveness and Forgiveness', *The Heythrop Journal*, Vol. 53 (2012), No. 4, pp. 678–689.
- Tutu, Desmond (1999) *No Future without Forgiveness*, Doubleday, New York.

Сведения об авторе

ТРОИЦКИЙ Константин Евгеньевич –
кандидат философских наук,
научный сотрудник сектора этики
Института философии РАН.

Author's information

TROITSKIY Konstantin E. –
CSc in Philosophy, Research Fellow
at the Department of Ethics, Institute of Philosophy,
Russian Academy of Science.