
Д. А. ТОМИЛЬЦЕВА

**ПРОЩЕНИЕ:
СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ
ПРОБЛЕМЫ В XX в.**

В статье предлагается оригинальная концепция произошедшей в XX в. социально-политической эволюции проблемы прощения (то есть ряда вопросов, связанных с тем, кому, кого и при каких обстоятельствах следует [не]прощать). Подробно рассматриваются основные этапы эволюции, анализируются происходившие под влиянием конкретных социальных явлений и событий изменения в осмыслении и практике прощения.

***Ключевые слова:** прощение, примирение, социальные институты, восстановление отношений.*

Прощение – непростая для философского осмысления тема. Традиционно проблема прощения (то есть ряд вопросов, связанных с тем, кому, 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. Но там, где речь шла о событиях, «выходящих за рамки», например таких, в которых предполагалось иное видение субъектов прощения, для разрешения проблемы прощения требовались и иные основания.

Так, Р. Г. Апресян в предисловии к статье Т. Гувье «Прощение и непростительное» говорит о том, что данная статья «знаменует определенного рода поворот в... По правде говоря, я затрудняюсь дисциплинарно как-то классифицировать эти работы. Самим фактом публикации статьи... в “Этической мысли”, да и в силу заглавной... тематики – *прощение*, – можно было бы сказать, что мы оказываемся свидетелями поворота в этике. Однако это поворот и в политической культурологии, политической социологии. <...> Сам поворот стал возможным на основе некоего междисциплинарного

синтеза, точнее, непринимания во внимание сложившихся в университетах дисциплинарных и предметных перегородок»¹. Таким образом, нам следует переместить проблему прощения в область междисциплинарных исследований, что позволит не только представить ее (проблему прощения) комплексное видение, но также проследить произошедшую в XX в. эволюцию в ее понимании.

Саму социально-политическую эволюцию проблемы прощения в XX в. можно представить как переход от абстрактной социальности к дифференциальной и выделить внутри нее три основных этапа (которые, впрочем, не претендуют на строгую хронологическую преемственность): абстрактно-социальный, институциональный и персонифицированный, в соответствии с тем, кто выступает субъектом прощения. Каждый из этапов был обусловлен определенными историческими событиями и характеризовался необходимостью разрешения тех или иных социальных вопросов. В ходе данной эволюции в социально-философской мысли происходило постепенное оформление понятия «политическое прощение».

Абстрактно-социальный этап

Началом методологического и проблемного «переворота» в осмыслении проблемы прощения следует считать период окончания Второй мировой войны. Но количество публикаций, посвященных прощению, было ограничено. Связано это было прежде всего с «неудобством» темы и ее только частичным изъятием из религиозного контекста, поскольку к секуляризованному 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 дискуссиям².

Период «чрезвычайной актуализации» проблемы прощения пришелся на 60-е гг. XX в., когда во многих западноевропейских странах был поднят вопрос о возможной амнистии некоторых нацистских преступников.

¹ Апресян Р. Г. Предисловие к публикации // Этическая мысль: сб. статей. – М., 2004. – Вып. 5. – С. 82, 83.

² Имеется в виду прежде всего II Ватиканский Собор (1962–1965). Фактическим итогом его работы (в применении к нашей теме) стало «позволение» исследования темы прощения в контексте холокоста, что привело к постепенной частичной, а потом и полной ее секуляризации.

Например, именно дебаты 1964 г. во Франции заставляют В. Янкелевича обратиться к теме прощения. «Должны ли мы простить их?»³, – задает вопрос исследователь, и этот вопрос мог бы послужить заглавием для абстрактно-социального этапа в эволюции проблемы прощения.

Первый этап эволюции проблемы мы обозначили как «абстрактный», поскольку в дебатах 50–70-х гг. фактически не затрагивался вопрос о реализации «личного – коллективного» в прощении. То есть 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». В дальнейшем данный ракурс подвергался критике, например со стороны Ж. Деррида, но стоит заметить, что на тот момент он нес в себе остроактуальный характер, по своей масштабности не совпадающий с концепциями персонализированного примирения, возникшими в 90-е гг. XX в.

С другой же стороны, именно к послевоенному двадцатилетию восходят первые действительно масштабные спекуляции прощением на уровне государственной власти: «Как-то раз из одного архивного документа мне удалось узнать: М. Кавайет... говорил, что как член парламента он голосовал за закон об амнистии 1951 г., потому что... было необходимо “знать, как забывать”»; Кавайет серьезно настаивал, что в тот момент он чувствовал – коммунистическая опасность была наиболее насущной. Было необходимо вернуть в национальное сообщество всех тех антикоммунистов, кто, будучи коллаборационистами несколько лет тому назад, рисковал оказаться исключенным из политической сферы слишком суровым законом и небольшой чисткой... Восстановить национальное единство означало перевооружить все возможные силы для борьбы, продолжающейся в мирное время, или того, что было названо холодной войной»⁴. Но это также означало снятие ответственности с тех, кто мог быть амнистирован.

Когда В. Янкелевич писал свое исследование о прощении, он был сосредоточен более всего на бинарной оппозиции ответствен-

³ Jankelevitch V. Should We Pardon Them? // *Critical Inquiry*. – 1996. – Vol. 22. – No. 3.

⁴ Derrida J. The Century and the Pardon // *Le Monde des Debats*, 1999 [Электронный ресурс]. URL: <http://fiction.sytes.net/pardoning/htm>

ности, 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 в утяжеляющее весь груз (моральной) ответственности: требование покаяния 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 собственного смысловидения мира, поскольку выходило на уровень этического 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 противоречием «банального зла».

«Банальное зло», чудовищное по своей сути явление, заключалось 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 невинности «по неведению» или же оправдывали свои поступки «обстоятельствами». Ярким примером этому мог послужить состоявшийся в Израиле в 1961 г. процесс над Адольфом Эйхманном. И хотя сам процесс получился весьма неоднозначным и потому заслуживал бы более подробного рассмотрения, мы сосредоточимся лишь на этом его аспекте.

В своей первой речи перед судом Эйхманн 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»⁵. Впрочем, Х. Арендт довольно едко указывает на другое его высказывание, раскрывающее двусмысленность обстоятельств: «Так случилось... что мне ни разу не пришлось сделать этого»⁶. В таком случае парадоксальным образом момент осуждения за совершенные прошлые деяния дополняется раскрытием специфических личностных качеств обвиняемого, проявление которых могло бы усугубить вину и привести к еще большим злодеяниям.

Но дело в том, что Х. Арендт, подробно освещая весь ход процесса и особо заостря внимание на самом Эйхманне, его личностных качествах, в то же время деперсонализирует его. Таким образом, его способности и возможности совершать зло низводились до безвольного и бездумного выполнения работы. Работы в то же время и бесцельной, поскольку Эйхманн не был фанатичным приверженцем идеи. В сущности, этот человек, являющийся ответственным и одновременно безответственным, предстает извиняемым, и столь же безоговорочно и абсолютно непрощаемым, но не только вследствие его причастности к совершавшемуся злу. Не будучи персонифицированным, Эйхманн тем самым автоматически выпадает из мира поступков – а значит, и прощения⁷.

Тогда классическое «не ведает, что творит», где «что» относится к смыслу совершаемого поступка, в случае Эйхманна может быть интерпретировано 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», как мы еще можем его назвать, сочетается и с иным направлением осмысления проблемы прощения, которое включает дело Эйхманна в контекст общего исследования прощения – примирения с прошлым, а значит, претендует на уже историфицированное рассмотрение. Иными словами, из единичного акта обвинения и принятия ответственности данный процесс переходит в один из аспектов конструирования целостной

⁵ Arendt H. Eichmann in Jerusalem. A report on the Banality of Evil. – N. Y., 1994. – P. 22.

⁶ Ibid.

⁷ «Проблема точки зрения Х. Арендт на прощение заключается в том, что Эйхманн непрощаем, так как утрачивает свое личностное основание [the personhood condition]» (см.: Formosa P. Moral Responsibility for Banal Evil // Journal of Social Philosophy. – 2006. – Vol. 37. – No. 4. – P. 512).

концепции. 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. Но поскольку Эйхманн представал то как деперсонализированный не-субъект действия, то, например, в остро полемизирующей с интерпретацией Арендт речи Г. Хаузнера⁸ абсолютной персонификацией злодея (и злодеяния), трудно говорить об однозначности этих примирительных построений. И в том и в другом случае Эйхманн оказывался непрощаемым (впрочем, как и тем, кто не может просить о прощении).

Напротив же, в контексте примирения «непрощаемость» Эйхманна не играла ровно никакой роли. Суд над ним представал не в качестве пересмотра и тем более реабилитации прошлых деяний, а как возможность на основании вновь переживаемых событий и впервые оглашаемых фактов выстраивать дальнейшие политические и социальные стратегии. Фактической целью такого примирения было разрешение сформулированного чуть позже В. Янкевичем острого несоответствия между прошлым и современностью, как бы разрывающего связь погибших с выжившими, лишаящего последних любых прав и полномочий не только действовать от имени жертв, но также самостоятельно выносить какие-либо решения относительно произошедшего.

Иными словами, первые требования примирения с прошлым служили тому, чтобы преодолеть ничем не заполненную, зияющую пустоту между страданиями и благополучием: «Тогда диспропорция тех четырех проклятых лет и легкомыслие нашей современности будет, без сомнения, одной из наиболее горьких ироний в истории. Стоит ли нас просить простить и забыть?»⁹ Нам следует обратить внимание на то, кого имел в виду В. Янкевич, говоря «нас». Этот вопрос также стал одним из ключевых в эволюции проблемы прощения.

⁸ Г. Хаузнер – генеральный прокурор Израиля, главный обвинитель на процессе по делу А. Эйхманна. Его обвинительная речь «6 000 000 обвиняют» позже была опубликована. См.: Хаузнер Г. 6 000 000 обвиняют: Речь израильского генерального прокурора на процессе Эйхманна. – Иерусалим, 1961.

⁹ Jankelevitch V. Op. cit. – P. 565.

Хотя «банальное зло» было также и очевидным, «задокументированным» злом и выжившие могли рассказать о своих страданиях, тема безмолвия жертв при разрешении проблемы прощения превратилась в почти непреодолимое препятствие. Не только подобные Эйхманну 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, переставали обращать на него внимание, то есть 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 требование покаяния возникло раньше потребности сделать это. Первоначальные «территориальные обиды» Германии интересным образом отразились в вопросах внутри- и межцерковного прощения, равно как открыли новый, институциональный этап эволюции проблемы прощения.

Институциональный этап

Данный этап был обозначен как институциональный, поскольку в нем прощение перестает быть проблемой абстрактных однородных общностей, но «сужается» до уровня различных социальных институтов.

На религиозном уровне первые шаги к примирению предприняла немецкая евангелическая церковь: 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 представителями нес немалую угрозу и внутрицерковному единству. Вследствие данного обстоятельства примирительная инициатива польских епископов была встречена в Ватикане благосклонно. Но в этом и заключается весьма интересный 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.

Здесь стоит обратить внимание на завершающую переданное немецкой стороне письмо фразу, которая не только выражала квинтэссенцию всего послания, но и представляла собой весьма интересный манипулятивный ход. Во фразе «Прощаем и просим о прощении»¹⁰, во-первых, переносится 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 сторона принимает на себя ответственность и обрекает себя на признание того, что нечто преступное (плохое) уже имело место быть. Поскольку в данном случае прощение служило *выражением* примирения, то вторая часть «...и просим о прощении» смягчала интенцию первой, равно как и служила усилению религиозного смысла.

Однако реакция адресатов была в большей степени отнесена к примирению (нежели к прощению), и потому в имеющихся актах дарования и просьбы о прощении (в самом деле не являвшихся равнозначными) достигалось равновесие и в то же время не было выказано покаяния. «С глубоким братским уважением мыжимаем протянутую нам руку»¹¹ – так начиналось ответное письмо немецких епископов.

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

Этот пример довольно ярко иллюстрирует сформировавшееся к середине 60-х гг. XX в. отношение к прощению как к одной из

¹⁰ Kerski B., Kycia T., Żurek R. *Prebaczamy i prosimy o przebaczenie* Orzędzie biskupów polskich i odpowiedź episkopatu z 1965 roku. – Olsztin, 2006.

¹¹ Ibid. – P. 31.

форм примирения, *эффективному механизму* разрешения конфликтов.

Постепенное вхождение прощения в политическую практику позволило сосредоточиться на решении сложных проблем по мере их актуализации, более того, именно этот процесс и способствовал их актуализации. От примирения «межгосударственного», международного и в большей степени связанного с проблемой нового выстраивания взаимоотношений Германии с оккупированными ею в ходе Второй мировой войны странами возникали новые вопросы постколониализма, а затем и внутригосударственного примирения.

Прощение оказалось неожиданно скомпрометированным. Будучи искусственно вводимым в своем «христианском концепте» в культуры, для которых оно не было традиционным, прощение сделалось «приспешником» оккупации, на его основе был сформирован удобный механизм влияния: «Как показывает Франц Фанон, идеологическая выгода продвижения христианского послания о прощении в колониальном контексте состоит в том, что оно способствует успокоению местного населения. Те, кто продолжает извлекать пользу из несправедливого социального урегулирования, вероятно, посоветуют угнетенным “простить и принять”, когда в действительности они обладают моральным правом “негодовать и сопротивляться”»¹².

В таком же невыгодном свете прощение нередко предстает и внутри гендерной теории. Социальная традиция прощения, характерная, например, для западного общества, где женщине предписывается прощать, особенно если речь идет об отношениях внутри семьи, нередко приводит к тому, что превращает его (прощение) в «попустительство» (оскорблениям, побоям и т. п.), а также понижает социальный и моральный статус самих жертв. В конечном счете такого рода прощение нередко превращается в некий способ фиктивного ухода от конфликтной ситуации, без возможности ее разрешения и восстановления отношений до прежнего уровня (наоборот, их уровень оказывается «сниженным», зафиксированным на позиции окончания конфликта). То есть речь уже перестает идти

¹² Schaap A. Forgiveness, reconciliation and transitional justice // Hannah Arendt and International Relations: Readings Across the Lines / ed. by J. Williams, A. Lang. – Basingstoke, 2005. – P. 6.

о прощении в собственном смысле этого слова, вместо него на поверхность выходит самопредписание, основанное на исходящих извне ожиданиях и требованиях поведения женщины¹³. В результате «псевдопрощение», в том или ином смысле исследуемое многими направлениями, здесь предстает наиболее открытым.

Другими словами, в приведенных выше примерах, относящихся и к индивидуальной, и к публичной сферам, прощающий сам превращается в ответственного даже за прежде совершенные по отношению к нему злодеяния, поскольку своими действиями санкционирует их «задним числом», таким образом, для обвиняемого разрешение проблемы прощения фактически оказывается способом ухода от обвинений.

Это навязывание ответственности, которое служит также заключению ложного или несправедливого примирения, все-таки чрезвычайно отличается от более распространенной практики примирения, которая основывается на необходимости предварительного покаяния. Однако данная практика имеет и обратную тенденцию: публичные просьбы и обращения, выходящие далеко за пределы официальных переговоров, не только не получают равнозначной ответной реакции, но даже и не имеют такой цели.

Восстановление отношений, которое находится выше уровня конкретных человеческих связей (происходящее, например, «от лица государства» или какого-либо политического института), становится основой для их дальнейшего возобновления. В тех случаях, если примирение касается чрезвычайно отдаленных событий в исторической памяти, оно нередко предстает установлением на мгновение вновь актуализированной справедливости. Таковой, к примеру, была политика католической церкви в последней четверти XX в. В этом отношении ее можно назвать уникальной, поскольку, пожалуй, впервые в истории происходило столь масштабное по совокупности официальное признание вины за преступления прошлого (Крестовые походы, антисемитизм, инквизицию...), в котором ответственность вкупе с покаянием и просьбой о прощ-

¹³ Подробно об этом см.: Lamb S. Women, Abuse and Forgiveness: A Special case / S. Lamb, J. Murphy // *Before Forgiving: Cautionary Views of Forgiveness in Psychotherapy*. – N. Y., 2002; Haber J. Forgiveness and Feminism / J. Haber, M. S. Halfon // *Norms and Values: Essays on the work of Virginia Held*. – Rowan&Littlefield Publishers, Inc., 1998.

нии распространялась не на действия конкретных людей (имевшие место быть в прошлом), но на католическую церковь в целом¹⁴.

То, что выглядит жестом вежливости, на самом деле несет в себе гораздо больше, но представляет определенную трудность для интерпретации, касающейся главным образом той грани, на которой прощение из сферы межличностных взаимоотношений переходит в сферу политического. В этой сфере оно лишается прямой чувственно-эмоциональной связи между преступником и жертвой.

Ч. Л. Грисуолд, обращаясь к исследованию данного типа прощения, указывает, что «...наличие у человека (людей) или политической организации, которой адресуется “формальное прощение”, чувства негодования – вопрос неопределенный, так как оказывается затронутой нормативность обмена. ...Адресаты могут давно скончаться, а зло – быть болезненным вопросом прошлого поколения. Причинная связь между первоначальной обидой и благополучием потомков обиженных может быть чрезвычайно сложной, если не невозможной для документального подтверждения»¹⁵.

Вообще, поиск казуалистических связей, а таким образом – проблем заполнения разрыва между теми, кто выражает «наследие преступления» (но не преступника, согласимся с теми утверждениями, что отделение агента от его деяния и вместе с тем принадлежность этого человека к организации с непрерывной историей переносит вину и на саму организацию, то есть конкретный человек, живущий после и просящий прощения от имени организации, является лишь лицом репрезентирующим), и потомками жертв может предстать не более чем формальностью. Потомки жертв (лично или на уровне организации) прощают или отклоняют просьбу на все том же репрезентативном уровне.

Эта своеобразная «игра» с принятием/снятием ответственности, заполнением разрывов между адресатами и адресантами, между поколениями адресатов и поколениями адресантов, послужила причи-

¹⁴ Так, кс. С. Вазешак говорит об объективной ответственности католической церкви, которая, в отличие от субъективной ответственности, связывающей напрямую виновного и жертву, свидетельствует об обновлении исторической памяти и глобальном пересмотре исторических событий, подтверждающих единство католической церкви (в том числе и как социального института) во времени и пространстве. См.: Warzeszak S. *Przebaczamy i prosimy o przebaczenie. Funkcja pamięci w teologii jubileuszowego pojednania* // *Warszawskie Studia Teologiczne*. – 2000. – № 13.

¹⁵ Griswold C. L. *Forgiveness. A Philosophical Exploration*. – N. Y., 2007. – P. 142.

ной того, что в ряде исследований проблема прощения была призвана выявить различия и границы между прощением межличностным (частным) и его публичным эквивалентом. Если Х. Арендт впервые в истории философии задает политическое измерение использования прощения, то некоторые исследователи, например Ж. Деррида, вообще ставят существование подобного прощения под сомнение, или же, как В. Янкелевич, указывают на его неприемлемость.

Работа целого ряда «примирительных комиссий» и порождение новых политических феноменов лишь еще более обострили эту проблему. И хотя механизмы и принципы работы данных комиссий были во многом схожи, они строились на различных идеологических базисах. Кроме того, здесь важно принять во внимание тот факт, что данные примирительные процессы становились и более «частными», поскольку затрагивали уже не только отношения между государствами или организациями (социальными институтами) и большой группой лиц, разобщенных временем и пространством, но и процессы внутри страны.

Персонализированный этап

Таким образом, мы начинаем рассмотрение персонализированного этапа в эволюции проблемы прощения. В соответствующих ему событиях были задействованы уже межличностные отношения, разрывы же между адресатами и адресантами практически полностью исчезали, как исчезали и четкие обоснования различий между прощением, испрашиваемым или даруемым на публичном уровне, и межличностным прощением.

Так Д. Туту¹⁶ описывает один из эпизодов заседания Комиссии правды и примирения: «Зал, в котором мы проводили слушания, был переполнен людьми лично пострадавшими... или потерявшими своих близких. ...И затем мы приняли... группу свидетелей, четырех офицеров, одного белого и трех черных.

Они поднялись на помост, и белый парень был их докладчиком. И он сказал: “Да, мы отдавали солдатам приказы открыть огонь”.

¹⁶ Архиепископ Д. Туту был главой Комиссии правды и примирения, работавшей в ЮАР в 1995–1998 гг. и служившей установлению правды о преступлениях апартеида, восстановлению мирных отношений внутри страны и предоставлению амнистии раскаявшимся. Сама концепция Комиссии правды и примирения составляет альтернативу концепции Нюрнбергского процесса в современной практике восстановительного правосудия.

...И затем он повернулся к аудитории, этой злой аудитории... и... сказал: “Пожалуйста, простите нас. Пожалуйста, примите моих коллег обратно в сообщество”.

И вы знаете, что сделала эта аудитория, эта злая аудитория? Она разразилась оглушительными аплодисментами. И потом я сказал: “Пожалуйста, позвольте нам соблюдать тишину, потому что мы находимся в присутствии чего-то священного”¹⁷.

Примеры подобного прощения принято относить к области «восстановительного правосудия» (restorative justice) или «правосудия переходного периода» (transitional justice). М. Уолкер говорит о том, что «...восстановительное правосудие начинается и определяет себя в терминах реальности насилия, отчуждения и неуважения между людьми. Его центральный концепт “восстановление отношений” предполагает, что и с практической, и с философской точек зрения сердцевиной этой программы являются неуважение или попрание приемлемых человеческих отношений»¹⁸.

Здесь в интерпретации прощения не последнюю роль играет тот факт, что оно, заключающееся в большей степени во взаимном принятии друг друга как полноправных членов общества, оказывается тесно привязанным к юридической сфере. На этом основании некоторые исследователи высказывают сомнение относительно того, уместно ли вообще говорить о прощении в данном случае. Чаще всего подобная «неуместность» термина «прощение» связана с историей возникновения самой процедуры восстановительного правосудия: «Теория и практика восстановительного правосудия... началась... в области уголовного правосудия с таких экспериментов, как программы посредничества между жертвой и преступником, и форм семейных или общественных конференций»¹⁹. Кроме того, этот вид правосудия оказался задействованным в тех случаях, когда, к примеру, денежное возмещение ущерба было морально неприемлемым. Так, Ч. Грисволд²⁰ показывает, что некоторые жертвы сексуального насилия чувствовали себя протипуирован-

¹⁷ Archbishop Tutu D. M. Foreword / Forgiveness and Reconciliation: Religion, public policy, and conflict transformation / ed. by R. G. Helmick, R. L. Petersen. – Radnor, 2001. – P. 11–12.

¹⁸ Walker M. U. Restorative Justice and Reparation // Journal of Social Philosophy. – Vol. 37. – No. 3 – P. 382.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Griswold C. L. Op. cit.

ными, так как фактически получили плату за оказанные сексуальные услуги.

На более глобальном уровне проблема правосудия переходного периода предстает уже как вопрос о соотношении искренности (покаяния и дарования прощения) и политической необходимости. Для обозначения данной проблемы принято использовать термин «политическое прощение».

Фактически деятельностью Комиссии правды и примирения было задано направление всему последующему развитию правосудия переходного периода. Использование прощения в нем определяло новые векторы восстановления отношений внутри страны: «Туту совершенно ясно показал, что он рассматривает прощение и в контекстах “один многих”, и “один одного”, и как морально приемлемое, и как политически целебное (“будущее”, о котором говорится в названии его книги – политическое, а не только межличностное...))»²¹. Кроме того, в отличие от иных, схожих процессов, уникальность работы Комиссии правды и примирения состояла в том, что она «была представлена языком прощения»²², апеллирующим к искренности, к поступку сугубо индивидуальному.

Вместе с тем многие авторы указывали, что, во-первых, примирение отнюдь не всегда предполагает прощение, а для восстановления порядка внутри государства все же примирение куда важнее, во-вторых, что «в Южной Африке сторонники восстановительного правосудия придавали особое значение квазитрансцендентальному взгляду на примирение, идеалистически основывавшемуся на раскаянии преступника и прощении жертвы»²³.

Но в таком случае критиками отвергался основной принцип, формирующий понятие политического прощения, а именно: в соответствии с заранее определенной стратегией восстанавливать отношения и освобождать(ся) от вины на публичном уровне так, как если бы это происходило между двумя людьми. В происходящем «смещении» публичной и частной сфер функционирования прощения возник вопрос о том, кто выступает действительным субъектом прощения и не является ли каждый акт восстановления

²¹ Griswold C. L. Op. cit. – P. 158.

²² Ibid.

²³ Rosoux V. Reconciliation as a Peace-building process: Scope and limits // The SAGE Handbook of Conflict Resolution / ed. by J. Bercovitch, V. Kremenyuk, W. I. Zartman. – Sage Publication Ltd, 2008. – P. 556.

отношений на межличностном уровне в то же время обусловленным и предзаданным, отвечающим интересам конкретных сообществ. На персонифицированном этапе именно дифференцированные акты прощения оказываются определяющими для всей последующей стратегии внутри- или межгосударственного восстановления отношений. Выступление же «от лица» или «от имени» на уровне социальных институтов или больших сообществ становится невозможным – «декларативность» может привести к возникновению новой конфликтной ситуации, поскольку в таком случае нарушаются полномочия прямых и косвенных жертв самостоятельно выстраивать взаимоотношения с обидчиками.

Там, где субъектами прощения являлись абстрактные гомогенные сообщества или социальные институты, понятие политического прощения ограничивалось все более узкими концептуальными рамками, поскольку не должно было сводиться ни к примирению, ни к амнистии, и в то же самое время быть настолько свободным от личностных эмоций, насколько это требовалось от публичного действия.

П. Дигесер выделяет ряд условий, которые позволяют охарактеризовать политическое прощение и отличить его от родственных процедур: «Несмотря на то, что политическое прощение может, на первый взгляд, быть представлено через такие практики, как финансовое прощение и извинение, теоретизация политического прощения влечет за собой понимание этого концепта через ряд условий. Они включают в себя: 1) существование отношений между по крайней мере двумя сторонами, в которых 2) имеется долг, приписываемый одной стороной другой, 3) облегчающийся стороной с соответствующим положением, 4) выражающей соответствующими знаками или выражениями, что 5) успех деяния не зависит от эмоционального или внутреннего состояния прощающих, 6) даже если в целом полагалось благом принять то, что следует, потому что 7) последствия урегулирования прошлого и обратное принятие обидчика или должника по какой-то причине будет мыслиться благом»²⁴.

Как видно из данного определения, автор предлагает рассматривать политическое прощение свободным от каких-либо моральных и даже юридических оценок и располагает его в такой сфере,

²⁴ Digeser P. E. *Political Forgiveness*. – Ithaca – London, 2001. – P. 207.

где финансовые и социальные проступки оказываются уравненными в отношениях между двумя сторонами. Стоит обратить внимание на то, что здесь от привычных представлений о прощении сохраняется лишь *главное* условие – одной из участвующих сторон другая сторона *нанесла ущерб*, который обязана возместить.

Подробное описание условий, необходимых для осуществления политического прощения, требование иного его наименования, а по сути – работа с иным концептом говорит о том, что в настоящее время наблюдается не просто тенденция к раздельному – метафизическому и «практическому» – толкованию проблемы прощения, но и ее переосмысление, происходящее в соответствии с новыми социальными реалиями. Эта тенденция, равно как и обилие сфер, в которых прощение оказывается задействованным (философия, теология, психология, медицина, психотерапия, право, наконец, конфликтология), приводит к тому, что изначально восходящий к религиозной традиции язык прощения оказывается потерянным, поскольку нередко растворяется в дисциплинарной терминологии. В развивающемся новом концепте политического прощения дискуссии о его отделении/слиянии с прощением межличностным нередко превращаются в попытки отыскать то общее, что является исходным, не претерпевшим новую концептуализацию прощением.

Но и сама эта исходность ставится под вопрос, поскольку в ходе глобализации концепт прощения (и в политическом, и в межличностном контекстах), а соответственно и проблема прощения претерпели местные культурные трансформации.

Так, к примеру, появляются исследования, в которых проблема прощения предстает как противопоставление «европейского» индивидуального прощения коллективным стратегиям, для которых транслируемый «европейский образец» сравнительно нов: «Эти исследования... предполагают, что коллективисты и индивидуалисты располагают разными мотивами для прощения других... В то время как коллективисты более заинтересованы в поддержании хороших отношений с другими или в поддержании социальных норм, беспокоясь о том, как следует поступать в отдельных случаях, индивидуалисты более обеспокоены сохранением своей самоидентичности или поддержанием справедливости того, что является справедливым (то есть кто-то должен быть наказан, когда он или

она ответственны за проступок, и не должен быть наказан, когда он или она таковыми не являются)»²⁵.

Это позволяет предположить, что теория политического прощения в том виде, в каком она предстает в исследованиях современных авторов, в настоящее время выступает вполне приемлемой для тех культур, где многовековая традиция индивидуального прощения не является укорененной. И в то же время в обществах, где прощение долгое время являлось и до сих пор продолжает рассматриваться как одна из наиболее интимных сфер межличностных отношений, такая (политическая) его форма всегда будет восприниматься настороженно, поскольку в ней ощущается угроза личной свободе (в данном случае подразумевается не только свобода прощать и не прощать, но также свобода вынесения оценки поступка и построения отношений с теми или иными людьми). Следовательно, возможна ситуация, в которой две стороны окажутся вовлеченными в своеобразный конфликт понимания прощений, где для одной из сторон факт, что они (или их) простили, будет иметь лишь официальное значение, диктующее выстраивание линии поведения сообразно с ним. Или же в другом случае за прощение будут выдавать то, что им не является.

Таким образом, в настоящее время проблема прощения заключается и в разрешении вопроса о том, в чем состоит сущность «настоящего» прощения. То, как именно предлагается отвечать на данный вопрос, напрямую влияет и на дальнейшую разработку теории политического прощения. Это та точка, в которой, казалось бы, уже полностью выделившееся в отдельную сферу политическое прощение, претендующее на то, что фамильное сходство с прощением межличностным в нем сохраняет только само слово «прощение», по-прежнему обнаруживает свою практически полную несамостоятельность. А значит, все возникавшие в ходе социально-политической эволюции проблемы прощения вопросы, разрешение которых казалось возможным через политическое прощение, до сих пор остаются открытыми, приобретая «повторную» актуальность в соответствующем социальном контексте.

²⁵ Takaku S., Weiner B., Ohbuchi K.-I. A Cross-Cultural Examination of the Effects of Apology and Perspective Taking on Forgiveness // *Journal of Language and Social Psychology*. – 2001. – Vol. 20. – No 1–2. – P. 147.