

Научная статья

DOI: 10.15593/perm.kipf/2024.3.05

УДК 141.4:[177.7+179.9]



## КАНТ О ПРОЩЕНИИ

К.В. Прокументик

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,  
Пермь, Российская Федерация

### О СТАТЬЕ

Поступила: 29 сентября 2024 г.

Одобрена: 08 октября 2024 г.

Принята к публикации: 17 октября 2024 г.

#### Ключевые слова:

прощение, миролюбие, вина, наказание, месть, широкая обязанность, Божественная благодать, милосердие, перемена в образе мыслей, восполнение времени.

### АННОТАЦИЯ

Статья посвящена реконструкции воззрений И. Канта на проблему прощения. Несмотря на то, что немецкий философ в своих текстах крайне мало говорит о прощении, проявляя поразительную сдержанность в отношении этой темы, в корпусе его сочинений тем не менее можно найти достаточно косвенных указаний на то, что проблема прощения была для него значимой. Это обстоятельство является одной из причин, почему в данном исследовании кантовский взгляд на прощение раскрывается в связи с целым рядом смежных проблем, которых Кант касается при разработке своей этики и философии религии. Речь идет прежде всего о таких важных моральных, правовых и теологических сюжетах, как вина и наказание, ненависть и жажда отмщения, автономия и гетерономия воли, борьба доброго принципа в человеке со злым, революция сердца и перемена в образе мыслей, Божественная благодать и человеческое милосердие. В статье показано, что прощение и миролюбие (*placabilitas*) Кант считает долгом добродетели, то есть широкой обязанностью. Максиму непростения он, напротив, полагает противоречащей моральному долгу. В основе кантовского подхода лежит убеждение, что все люди нуждаются в прощении, поскольку на каждом лежит бремя вины в силу радикальной склонности человека ко злу. В исследовании отстаивается тезис о том, что прощение, по Канту, предполагает интеллигентное восполнение времени, которое прощающий дарует своему обидчику в ответ на его решение морально преобразиться и следовать по пути добродетели. Вместе с тем подчеркивается, что для Канта событие прощения ни в коей мере не может быть основанием для отмены наказания, поскольку совершенный поступок нельзя аннулировать, а вину загладить. В статье также отмечается, что для разрешения противоречия между долгом прощения и неотвратимостью наказания Кант находит элегантное решение – идею удвоения морального субъекта.

© Прокументик Кирилл Витальевич - кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4815-4733>, e-mail: [kprozumentik@mail.ru](mailto:kprozumentik@mail.ru).

© Kirill V. Prozumentik - Candidate of Philosophy, Associate Professor at the Department of Humanities, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4815-4733>, e-mail: [kprozumentik@mail.ru](mailto:kprozumentik@mail.ru).

Финансирование. Исследование не имело спонсорской поддержки.  
Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.  
Вклад автора. 100 %.



Эта статья доступна в соответствии с условиями лицензии Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

## KANT ON FORGIVENESS

Kirill V. Prozumentik

National Research University Higher School of Economics, Perm, Russian Federation

## ARTICLE INFO

Received: 29 September 2024  
 Revised: 08 October 2024  
 Accepted: 17 October 2024

*Keywords:*

forgiveness, peacefulness, guilt, punishment, revenge, wide obligation, divine grace, mercy, change in the cast of mind, deficiency of time replenishment.

## ABSTRACT

The article reconstructs Kant's views on the problem of forgiveness. Despite the fact that the German philosopher speaks very little about forgiveness in his texts, showing remarkable restraint with regard to this topic, in the corpus of his works, nevertheless, one can find enough indirect indications that the problem of forgiveness was significant for him. This circumstance is one of the reasons why in this study the Kantian view of forgiveness is revealed in connection with a number of related problems that Kant touches upon in the development of his ethics and philosophy of religion. These are, first of all, such important moral, legal, and theological subjects as guilt and punishment, hatred and thirst for vengeance, autonomy and heteronomy of the will, the struggle between the good principle in man and the evil one, revolution of the heart and change in the cast of mind, and also divine grace and human mercy. The article shows that Kant considers forgiveness and peacefulness (*placabilitas*) to be a duty of virtue, that is a wide obligation. On the contrary, he considers the maxim of unforgiveness to be at variance with moral duty. The Kantian approach is based on the belief that all human beings need forgiveness because everyone bears the burden of guilt due to the radical propensity of human beings to evil. The study defends the thesis that forgiveness, according to Kant, involves an intelligible replenishment of the deficiency of time that the forgiver gives to the offender in response to the latter's decision to morally transform himself and follow the path of virtue. At the same time, the article emphasizes that, for Kant, the case of forgiveness cannot in any way be the basis for the abolition of punishment since the deed done cannot be undone and guilt cannot be atoned for. The article also notes that Kant finds an elegant solution to the contradiction between the duty of forgiveness and the inevitability of punishment: he proposes the idea of doubling the moral subject.

Éthique au-delà de l'éthique, voilà peut-être  
 le lieu introuvable du pardon<sup>1</sup>.  
*Jacques Derrida*

## Введение

Тема прощения занимает важное место в современной моральной философии. Это обусловлено тем, что проблематика прощения сопряжена с такими принципиальными и чувствительными вопросами этики, как долг, вина, ответственность, наказание, справедливость, ненависть, месть, раскаяние, милосердие и т.д. В силу этого способность той или иной этической теории внести ясность в понимание прощения становится для этой теории своего рода пробным камнем, если не сказать – испытанием на прочность.

Среди значимых авторов, разрабатывающих сегодня тему прощения в перспективе моральной философии, следует особо отметить Ч.Л. Грисволда, П. Иероними, М. Нуссбаум, П. Сатне и К.М. Шейтер. Все они предлагают философское осмысление прощения и стараются дать всестороннее освещение этого феномена. Так, Ч.Л. Грисволд понимает под прощением разновидность этической реакции на травму (*injury*) и форму морального ответа тому, кто ее нанес (*injurer*). Этот ответ заключается в отказе от обиды как моральной ненависти и воздержании от мести, вызванной ретрибутивной страстью и протестом против несправедливости; однако прощающий акт отнюдь не означает забвения причиненного зла [2, с. 39–40].

М. Нуссбаум, опираясь на позицию Ч.Л. Грисволда, подчеркивает, что прощение – это всегда двусторонний процесс (*two-person process*), который предполагает не только нравственные усилия прощающего, но и выполнение обидчиком ряда высоких требований, предъявляемых ему в качестве кандидата на прощение. Обидчик должен признать ошибочность своих

<sup>1</sup> «Этика за пределами этики – вот, быть может, ненаходимое место прощения» [1, с. 111].

поступков, выразить сожаление в их совершении и взять на себя обязательство доказать на деле, что теперь он стал таким человеком, который впредь не причинит вреда [3, с. 57]. П. Иероними также заостряет внимание на обоюдности акта прощения<sup>2</sup>: сожаление о содеянном и перемена в образе мыслей обидчика создает дистанцию между проступком и его личностью; в свою очередь прощающий своим прощением подтверждает (*ratifies*) и делает реальной ту внутреннюю трансформацию (*change in heart*), которая с обидчиком произошла [4, с. 550].

Исходным пунктом для данного исследования является тезис о том, что своим положением в современной этике тема прощения во многом обязана кантовской моральной философии. Учение Канта о чистоте морального долга, его обличение мстительности и осуждение ненависти к человеку, его представление об изначальном зле в человеческой природе и возможности борьбы с ним через революцию сердца – все эти важные лейтмотивы кантовской этики, на наш взгляд, по сей день определяют ключевые стратегии разработки данной проблематики. Между тем нельзя не заметить, что в сочинениях Канта непосредственно о прощении сказано крайне мало. Это странное обстоятельство так бросается в глаза, что заставляет задуматься о том, есть ли у нас вообще основания для разговора о кантовской философии прощения. При этом трудно не согласиться с Д. Сассманом в том, что «моральная философия Канта была бы весьма ущербной (*seriously defective*), если бы она не могла со всей серьезностью отнестись к феномену прощения или пролить на него свет» [5, с. 86].

Поэтому целью нашего исследования является реконструкция кантовской философии прощения. В разделе, который следует за введением (раздел I), дается ряд предварительных замечаний о том месте, которое прощение занимает в этике Канта. Далее в разделе II осуществляется анализ важного фрагмента из «Метафизики нравов», который позволяет выявить шесть тезисов Канта о мести, миролюбии и прощении. Вслед за этим в разделе III обсуждается учение Канта о Божественной благодати, где последняя рассматривается в качестве модели и образца для человеческого прощения: это открывает возможность интерпретировать прощение как интеллигибельное восполнение времени со стороны прощающего, осуществляемое в ответ на перемену в образе мыслей обидчика. Раздел IV посвящен письму Канта фройляйн Марии фон Герберт, которое представляется нам важным источником для целостной реконструкции кантовского взгляда на прощение.

## I. Место прощения в этике Канта

Исследователи расходятся во мнении относительно того, какое место прощение занимает в кантовском этическом проекте. Одни считают Канта нечувствительным к проблематике прощения в силу его ретрибутивистской позиции<sup>3</sup>. Так, Л. Зайберт упоминает Канта в числе «безудержных ретрибутивистов» [7, с. 381], отрицающих прощающий жест как невозможный и неоправданный, а Б. Лэнг полагает, что для Канта не существует долга прощать, который бы «следовал за долгом первого уровня – делать то, что должно делать, и долгом второго уровня – наказывать за нарушение долга первого уровня» [8, с. 110]. Другие, напротив, полагают, что несмотря на чрезвычайную скудость прямых высказываний Канта о прощении, сама эта проблема была тем не менее для него весьма значимой. Поэтому они уверены, что имеет смысл реконструировать кантовскую философию прощения, исходя из общих этических воззрений Канта и опираясь на те косвенные указания, что рассеяны по корпусу его сочинений. Такого

<sup>2</sup> П. Иероними настаивает на том, что прощение предполагает совместность усилий по восстановлению отношений, которым нанесен урон.

<sup>3</sup> Важным текстом, где обсуждаются особенности кантовского ретрибутивизма, является статья Д.Е. Шейда [6]. Сам Шейд относит Канта к «частичным ретрибутивистам» [6, с. 277].

взгляда придерживаются Д. Сассман, П. Сатне, К. Блезер, К. Моран, Й. Тиммерман, К. Лотц, Л. Стивенсон, Д. Констан.

Мы разделяем эту точку зрения и убеждены, что у нас есть текстуальные ресурсы для реконструкции кантовского понимания прощения. Однако, как уже отмечалось, сдержанность, которую Кант проявляет в отношении этой темы, не может не удивлять. Д. Сассман объясняет ее двумя причинами. Во-первых, событие прощения плохо согласуется с принципом автономии воли. Во-вторых, оно противоречит идее об обязательности и неотвратимости наказания за совершенное преступление, то есть кантовскому ретрибутивизму [5, с. 106].

Действительно, согласно четвертой теореме «Критики практического разума», единственным принципом всех моральных законов является автономия воли, что предполагает независимость воли от желаемого объекта (негативная свобода) и определение ее максимы исключительно со стороны всеобщей законодательной формы (позитивная свобода) [9, с. 412]. В ситуации же прощения, *как кажется*, мы имеем дело с системой двойной зависимости, а значит – с гетерономией воли: моральный статус просящего о прощении обусловлен произволом другого человека – прощающего; в свою очередь воля прощающего определяется желанием, требованием, мольбой, раскаянием и т.д. обидчика.

Что касается обязательности наказания, то Кант возводит карающий закон в ранг категорического императива, следовательно, обязанность покарать преступника есть цель сама по себе. В «Метафизике нравов» Кант пишет: «Наказание лишь *потому* должно налагать на преступника, *что он совершил преступление*; ведь с человеком никогда нельзя обращаться лишь как со средством достижения цели другого» [10, с. 366]. В таком случае прощение, понятое теперь как избавление преступника от кары, оказывается для Канта неприемлемым. Отсутствие наказания противоречит справедливости, унижает человеческое достоинство и в конечном счете обесценивает жизнь. Таким образом, наказание, как ни странно, подтверждает автономию воли преступника, тогда как прощение, *на первый взгляд*, в этой автономии ему отказывает.

Мы используем здесь выражение «на первый взгляд», поскольку надеемся в дальнейшем показать, что ни принцип автономии воли, ни ретрибутивизм Канта не могут служить серьезным камнем преткновения для его философии прощения. Ряд текстов Канта дает основание для такой надежды. Однако это не отменяет того обстоятельства, что Кант, вероятно, испытывал некоторое затруднение в отношении прощения как морального действия, а потому он предпочитал скорее обходить его молчанием, чем высказываться о нем напрямую. Вполне вероятно, что сдержанность Канта в отношении проблемы прощения обусловлена тем, что прощение является для него своего рода предельной, лиминальной категорией, а событие прощения – пограничным моральным актом, в котором кантовская этика, с одной стороны, находит свое высшее выражение, а с другой – обнаруживает свои границы.

## II. Шесть тезисов о мести, миролюбии и прощении

На первых страницах «Критики практического разума» есть пассаж, который может послужить отправной точкой для реконструкции кантовского взгляда на прощение. Речь идет о том месте, где Кант вводит различие между субъективными практическими основоположениями (максимами) и объективными основоположениями (законами). Когда воля разумного существа определяется патологически, максимы могут входить в противоречие с признанными им практическими законами. В качестве примера подобного столкновения Кант приводит максиму непреложной мести. «Так, – пишет он, – кто-нибудь может сделать своей максимой не оставлять неотомщенным ни одного оскорбления, и тем не менее он может понять, что это

не практический закон, а только его максима» [9, с. 392–393]. Кант подчеркивает, что эта максима, возведенная в правило для каждого разумного существа, будет противоречить сама себе. К. Моран и Й. Тиммерман полагают, что в приведенном фрагменте Кант формулирует *максиму непростения* (*maxim of non-forgiveness*) [11, с. 235], следование которой не согласуется с моральным долгом. Если это так, то здесь Кант, рассуждая о непреложной мстительности как самопротиворечивой максиме, косвенным образом указывает на моральную непротиворечивость максимы прощения. В связи с этим уместно задать вопрос: если непреложная мстительность противна долгу, может ли прощение как ее противоположность иметь внутри кантовского универсума статус морального долженствования? Иными словами, является ли, по Канту, прощение долгом, то есть такой максимой, которая могла бы стать всеобщим принципом?

Чтобы приблизиться к ответу на этот вопрос, необходимо обратиться к тому разделу из «Метафизики нравов», где Кант обсуждает месть и отмщение в связи со злорадством. Жажда мести (*Rachbegierde*) он называет самым сладостным видом злорадства. Желание отомстить опасно тем, что оно зачастую скрывается под личиной жажды справедливости и смешивается с ней. Разумеется, каждое преступление заслуживает справедливого наказания, посредством чего не просто возмещается причиненный ущерб, но и совершается возмездие. Однако это наказание, как настаивает Кант, не может быть актом частной власти оскорбленного (*ein Act der Privatautorität des Beleidigten*). Оно является прерогативой отдельного суда, где закон обретает силу высшей власти. Поэтому, заключает Кант, если рассматривать преступление с высоты одних лишь законов разума (*nach bloßen Vernunftgesetzen*), а не в перспективе гражданского законодательства, то никто не в праве наказывать и мстить, кроме высшего морального законодателя – Бога.

Сразу после этого рассуждения Кант напрямую затрагивает вопрос о прощении. В силу особой важности следующего фрагмента, мы приведем его полностью: «Долг добродетели, – пишет Кант, – не только не отвечать ненавистью, даже из одного лишь чувства мести, на враждебность других, но и никогда не взывать о мести даже к судье мира отчасти потому, что человек сам достаточно осознает собственную вину<sup>4</sup>, чтобы сильно нуждаться в прощении<sup>5</sup>, отчасти и главным образом потому, что никакое наказание, от кого бы оно ни исходило, нельзя назначать из ненависти. – Вот почему *миролюбие*<sup>6</sup> (*placabilitas*<sup>7</sup>) есть долг человека» [10, с. 508]. В завершение этого пассажа Кант предупреждает, что нельзя путать миролюбие с мягкостью и беззубой терпимостью, ибо долг человека перед самим собой состоит в том, чтобы самым категорическим образом препятствовать попранию своих прав в будущем и не поощрять возможных обидчиков.

В этом насыщенном фрагменте можно выделить шесть ключевых тезисов, каждый из которых непосредственно касается кантовского понимания прощения, а потому нуждается в пояснении.

Тезис 1. Долг добродетели (*Tugendpflicht*) – не отвечать ненавистью на враждебность других, даже если эта ненависть питается исключительно чувством мести (*blos aus Rache*).

Тезис 2. Долг добродетели – не просить Бога отомстить обидчику.

Тезис 3. Каждый человек *весьма* (*sehr*) нуждается в *простении* (*Verzeihung*), поскольку на нем самом лежит *довольно* (*genug*) вины.

<sup>4</sup> Эта фраза в переводе под редакцией А.К. Судакова звучит так: «...потому, что на человеке довольно собственной вины» [12, с. 199].

<sup>5</sup> В оригинале стоит слово *Verzeihung* [13, с. 460], что означает *простение, извинение*; в кембриджском переводе на английский язык, выполненном М. Дж. Грегор, это слово передано как *pardon* [14, с. 253].

<sup>6</sup> Кант использует слово *Versöhnlichkeit* [13, с. 461], что переводится как *миролюбие, благодушие*; М. Дж. Грегор предлагает перевод *to be forgiving* – буквально *быть прощающим* [14, с. 253].

<sup>7</sup> В словаре под редакцией И.Х. Дворецкого латинское слово *placabilitas* переводится как *склонность к примирению, легко сменяющийся характер, отходчивость*.

Тезис 4. Нельзя назначать наказания из ненависти (aus Haß).

Тезис 5. Долг человека (Menschenpflicht) – миролюбие (Versöhnlichkeit, placabilitas).

Тезис 6. Долг человека перед самим собой (Pflicht des Menschen gegen sich selbst) – не сносить обиды с мягкой и нежной терпеливостью (die sanfte Duldsamkeit).

Прежде всего необходимо разобраться, что Кант понимает под долгом добродетели (Tugendpflicht). Свое учение о добродетели (Tugendlehre) он начинает с понятия долга вообще: долг – это принуждение со стороны закона. Такое принуждение может быть внешним – тогда речь идет о *праве*, и внутренним – в этом случае говорится о моральном самопринуждении или об *этике*. Если право регулирует формальные условия внешней свободы, то этика задает цель чистого разума, то есть такую материю произволения, которая могла бы противостоять чувственным побуждениям и склонностям. Иными словами, этика имеет дело со способностью желания и определяет предмет свободного произволения в качестве такой цели, которая одновременно является долгом. «Только *цель, которая есть в то же время долг*, – заключает Кант, – может быть названа *долгом добродетели*» [10, с. 423].

Долг добродетели, по Канту, существенно отличается от правового долга, поскольку право дает закон в отношении поступков, а этика – в отношении максим поступков. Последние в качестве основоположений индивидуальной воли человека (deines eigenen Willens) могут рассматриваться только как пригодные для всеобщего законодательства. Отсюда следует, что обязательность этического долга – это *officium latum*, то есть широкая обязанность или несовершенный (unvollkommene) долг, тогда как обязательность правового долга есть *officium strictum* – узкая обязанность или совершенный долг. Широта этического долга означает, что для произволения имеется некоторый простор (latitudo) при определении способа достижения цели посредством поступка и степени приближения к этой цели. Нарушение несовершенного долга не всегда является прегрешением; оно может квалифицироваться просто как моральное недостойнство (bloß moralischer Unwert). Поэтому для Канта долг добродетели – это несовершенный долг. Если объединить тезисы 1, 2 и 4, порицающие ненависть и мстительность, с тезисами 3 и 5, где утверждается всеобщая потребность в прощении и содержится предписание о миролюбии, то можно сделать вывод, что прощение, по Канту, есть несовершенный долг или широкая обязанность.

Идею о том, что кантианское прощение – это несовершенный долг, развивает К. Блезер. Она полагает, что широкий характер обязанности прощать означает, что прощение есть нечто хорошее в целом (good in general), но в каждом конкретном случае у нас есть выбор – простить обидчика или нет. Прощение, таким образом, действует избирательно (elective), и эта элективность имеет два важных следствия: во-первых, обидчик не может требовать прощения, поскольку у него нет на это *права*; во-вторых, прощение является исключительно добровольным *даром* со стороны жертвы [15, с. 8]. Как и К. Блезер, П. Сатне также убеждена, что для Канта прощение относится к категории несовершенного долга. Однако она не согласна с К. Блезер в том, что прощение избирательно, поскольку понятие долга по выбору (elective duty) – это оксюморон. По мысли П. Сатне, широта обязанности прощать состоит не в его элективности, а в том, что она, как ни странно, может быть ограничена со стороны другой обязанности [16, с. 2007]. Позиция П. Сатне выглядит более убедительной, так как она опирается непосредственно на первоисточник. Действительно, Кант нигде не говорит об избирательности применительно к несовершенным обязанностям, зато о возможности ограничения одной максимы долга другой он пишет напрямую. «Под долгом в широком смысле – поясняет он, – подразумевается не разрешение на исключения из максимы поступков, а только разрешение на ограничение одной максимы долга другой (например, [ограничение] общей любви к

ближнему любовью к родителям), благодаря чему на деле расширяется поле деятельности добродетели» [10, с. 431].

Если, согласно Канту, обязанность прощать является несовершенным долгом, то для максимы прощения должна существовать возможность ограничения со стороны другой максимы. На наш взгляд, в качестве таковой может выступать максима, указанная в тезисе 6 – не сносить обиды с покорностью, дабы не потворствовать унижению человеческого достоинства в своем лице. Тем самым поле добродетели действительно расширяется: в силу того, что миролюбие и прощение есть широкий (несовершенный) долг, оскорбленный человек не обязан прощать непременно, ведь существует ограничительная максима, а значит, и тот самый простор (*latitudo*), который позволяет как простить обидчика, так и отказать ему в прощении. Здесь, правда, вновь встает проблема произвольности прощения, и потому за идеей К. Блезер о том, что прощение имеет отношение к *спонтанности и безвозмездности дарения*, следует признать известную долю правоты.

### III. Революция сердца и темпоральное восполнение

Тема прощения как добровольного и бескорыстного дара, если она обсуждается в широком контексте кантовской моральной философии, требует обратиться к проблеме *Божественной благодати и изначального зла* в человеческой природе. Такой стратегии придерживается Д. Сассман. Он считает, что учение Канта о благодати может внести ясность в кантовское понимание прощения. Если Бог, как рассуждает Д. Сассман, выступает у Канта, прежде всего, в качестве морального архетипа, олицетворения высшего суда и святого законодательства, то существуют все основания для того, чтобы рассматривать Божественную благодать как прообраз человеческого прощения [5, с. 86]. Эта исследовательская стратегия представляется весьма перспективной, поскольку позволяет глубже понять тезис 3, где речь идет о *достаточной вине*, лежащей на каждом человеке.

В «Лекциях по этике» Кант замечает, что никто не может быть уверенным в собственной моральной невинности, поскольку только небу известна мера человеческой вины [17, с. 193]. Люди, по его выражению, *достаточно несвятые* (*unheilig genug*), что рождает в них желание преступать моральный закон [10, с. 419]. В трактате «Религия в пределах только разума» Кант связывает возникновение этого желания с изначальной склонностью человека ко злу. Человек слаб и ему недостает твердости в том, чтобы неуклонно держаться принятых максим. Эту черту человеческой природы Кант именуется хрупкостью (*fragilitas*). Вдобавок к этому люди склонны смешивать моральные и неморальные мотивы, а потому никто не может поручиться за чистоту своих намерений, какими бы добрыми они ни казались. Поэтому Кант говорит о нечистоте (*impuritas*) человеческого сердца. Но наиболее зримым проявлением склонности человека ко злу Кант считает злонравие (*vitiositas*), а именно склонность людей намеренно делать выбор в пользу злых максим, то есть свободно предпочитать зло добру.

Кант подчеркивает, что источник этой склонности непостижим. Она – ровесница самой свободы, в силу чего ее можно рассматривать как изначальное, радикальное зло (*dieses Böse ist radical*). В то же время эта склонность парадоксальным образом произрастает из свободно-го произволения, а потому может быть вменена человеку в вину (*reatus*). Кант настаивает на том, что это именно *прирожденная вина* (*angeborene Schuld*), «которая так называется потому, что ее можно заметить столь же рано, как и первое проявление свободы в человеке, и которая тем не менее должна возникнуть из свободы и потому может быть вменена ему в вину» [18, с. 39]. Если природенная вина связана с хрупкостью нашей природы и нечистотой сердца, тогда

еще можно говорить о неумышленной вине (*culpa*). Когда же в дело вступает злонравие, тогда налицо преднамеренная вина (*dolus*).

Ни от какой вины нельзя избавиться человеческими усилиями. Радикальная склонность ко злу – это, по выражению Канта, «гнилое пятно» (*faulen Fleck*) на теле нашего рода. И все же Кант убежден, что должна быть возможность эту вину если не загладить, то хотя бы превозмочь. Естественная извращенность человека и его злое сердце отнюдь не противоречат тому, что в человеке наличествуют задатки добра. Происхождение доброй воли и первоначальных моральных задатков в нас столь же непостижимо, как и происхождение изначальной склонности ко злу. Их присутствие в человеке достойно величайшего удивления и величайшей надежды. «Человеку, который, несмотря на испорченное сердце, все еще имеет добрую волю, – пишет Кант, – остается надежда на возвращение к добру, от которого он отклонился» [18, с. 46]. Кант, правда, тут же оговаривается, что доброе в задатке еще не есть таковое в действительности. Человек в известной мере может называться добрым только тогда, когда он отважился согласовывать все максимы своего произвола с чистым моральным принципом. Но для того чтобы вступить на этот узкий путь добродетели, путь нескончаемого продвижения вперед от плохого к лучшему («в непрерывной деятельности и созидании» [18, с. 50]), необходима резкая и радикальная перемена, то есть одно-единственное твердое решение раз и навсегда изменить свое сердце. Такое принципиальное изменение Кант называет революцией в образе мыслей (*eine Revolution in der Gesinnung*), которое на языке религии есть совлечение человека ветхого и облачение в человека нового (*das Ablegen des Alten und das Anziehen des neuen Menschen*).

По словам Канта, заповедь, повелевающая, что «мы должны стать лучше, не ослабевая, звучит в нашей душе» [18, с. 47]. Но если моральное совершенство есть долг, то, стало быть, мы должны также *мочь* его исполнить. Однако все, что в наших силах, это только изменение, и мы можем лишь стремиться к совершенству, никогда его не достигая. Следовательно, по причине неизбывности своей вины человек может рассчитывать лишь на осуждение и вечное наказание. Здесь возникает противоречие между непреложностью долга и бесконечной невозможностью его исполнить.

Кант разрешает это затруднение, проводя различие между феноменальным и интеллигибельным добром. Действительно, наше жизненное поведение никогда не в состоянии приблизиться к тому, чтобы соответствовать святости морального закона. Однако это несоответствие имеет место только тогда, когда мы рассматриваем каузальные отношения *во времени*, то есть феноменально: наши действия в каждый момент времени обладают принципиальной неполнотой. Кант настаивает на том, что добро в явлении (*das Gute in der Erscheinung*) всегда недостаточно. Между тем перемена в образе мыслей, будучи преображением намерения, затрагивает интеллигибельное основание сердца (*den intelligibelen Grund des Herzens*). Только Бог, являясь сердцеведом, может рассматривать бесконечное продвижение человека вперед от плохого к лучшему *sub specie aeternitatis* как завершенное, то есть как целокупность. Из этого Кант делает вывод, что «человек, несмотря на свое постоянное несовершенство, все-таки мог бы ожидать, что он будет вообще угоден Богу, в какой бы момент времени ни оборвалось его существование» [18, с. 47]. Таким образом, перемена в образе мыслей является условием для возмещения недостатка времени, которое Бог дарует нам из милости (*aus Gnaden*) как конечным существам. Кант подчеркивает, что революция сердца не может быть компенсацией за совершенное реальное зло. Милость Божья заключается не в отмене наказания<sup>8</sup>, а в том, что

<sup>8</sup> Здесь уместно вспомнить следующий пассаж из «Критики практического разума»: «В каждом наказании как таковом прежде всего должна быть справедливость, она-то и составляет суть этого понятия. Хотя с наказанием может быть связана и доброта, но достойный наказания не имеет ни малейшего основания рассчитывать на нее после своего поведения» [9, с. 419].

неустанное движение по пути добродетели засчитывается нам «как если бы мы уже здесь обладали им в полной мере» [18, с. 79].

Идея об интеллигентном восполнении времени дает Канту основание говорить о возможности удвоения морального субъекта при сохранении его физического единства как чувственного существа. Человек творит реальное зло во времени, однако затем он решает окончательно расстаться с прежней жизнью и обратиться к добру. Перемена в образе мыслей создает ему все условия для осуществления бесконечной работы по устранению собственной ущербности. Милостью Бога эта работа рассматривается как завершенная, то есть как интеллектуальное единство целого. Возникает вопрос, может ли человек после всего этого надеяться на оправдание? Кант отвечает на этот вопрос так: революция сердца делает человека радикально иным в моральном отношении, однако решение встать на путь добра и не совершать новых преступлений никоим образом не возмещает старые провинности, ведь человек все же начал «со зла и загладить эту вину он уже никогда не сможет» [18, с. 74]. Кант говорит, что это в высшей степени личная вина, ее нельзя никому передать, однако подчеркивает, что она имеет отношение только к наказуемому лицу, а не к невинному.

Здесь-то и возникает кантовское представление о двойственности морального субъекта: наказание неотвратимо, но несет его *непреображенный* человек (совлекаемый ветхий человек); новый человек после своего обращения может уповать на темпоральное восполнение. И хотя страдания, приносимые наказанием, испытывает одно и то же чувственное существо, в моральном отношении кара обрушивается лишь на прежнего морального субъекта. Новый же моральный субъект видит наказание в совершенно ином свете: «...то, что выпало ему в этом качестве (ветхого человека) как наказание (а это все страдания и беды жизни вообще), он радостно принимает на себя в качестве нового человека только ради добра» [18, с. 78].

Дж. Норт находит это кантовское решение гениальным, однако высказывает опасение, что оно обесмысливает событие прощения. Она аргументирует это тем, что новый, преображенный человек, взывая о прощении и милости, просит их не для себя, а для своего метафизического двойника (*metaphysical shadow*), которого уже не существует, а значит, и прощать некого [19, с. 500]. Опасение Дж. Норт было бы справедливым, если бы Кант буквально утверждал, что ветхий человек исчезает бесследно. Однако Кант, напротив, настаивает на том, что совлечение ветхого человека совершается непрерывно (*continuirlich*). Поэтому нельзя говорить, что благодаря перемене в образе мыслей новый человек автоматически заступает на место старого, упраздняя его. Скорее следует вести речь об изменении морального вектора в человеке. При этом неустанная внутренняя борьба доброго принципа со злым (*Kampf des guten Principis mit dem bösen*) не только не ослабевает, но приобретает большую остроту в силу возрастающего искушения и соблазна вернуться к прежнему образу мыслей. Здесь, стало быть, имеет место не последовательная замена ветхого человека на преображенного, но именно двойственность внутри *эмпирически* единого существа, то есть удвоение *морального субъекта*: на совлекаемом ветхом человеке лежит достаточно вины, и поэтому он должен понести справедливое наказание; но одновременно с этим он весьма нуждается в прощении, а значит, в качестве преображенного человека он может уповать на Божественное милосердие и темпоральное восполнение с Его стороны<sup>9</sup>.

Перемена в образе мыслей, конечно, не дает человеку никакого права требовать от Бога милости и прощения грехов. Единственное, что остается человеку – иметь моральную восприимчи-

<sup>9</sup> Нельзя не заметить, что в этом пункте Кант закладывает основание для примирения идеи Божественной справедливости с учением о Его милосердии. К слову, здесь же намечается путь к разрешению противоречия между ретрибутивизмом Канта и его философией прощения. Недаром Д. Констан возводит современное понимание прощения к кантовской идее морального самоизменения и преображения человека [20, с. 165].

вость (*Empfänglichkeit*) к милосердию, то есть быть готовым воспринять решение высшего суда о даровании блага (*Ertheilung eines Guten*). Но эта моральная восприимчивость не есть чистая пассивность. Она становится реальной лишь в том случае, если человек «использует свои первоначальные задатки добра, чтобы стать лучше, – только тогда он может надеяться, что то, что не в его силах, будет восполнено высшим содействием» [18, с. 55]. Кант подчеркивает, что человеку не дано знать, в чем состоит благодать Бога и как осуществляется Его содействие; человеку достаточно знать, что он *должен* делать, чтобы стать *достойным* этой благодати. Это положение является решающим для кантовского различения двух типов религии – культоцентричной религии снискания благодати и моральной религии добрых дел. В первой уверенность в восполнении человеческой слабости и содействии со стороны Бога есть долг, а вера в возможность вступить на путь добра дается по благодати. Во второй, напротив, «доброе поведение в жизни является нашим долгом, тогда как “восполнение свыше” – это вопрос благодати» [21, с. 132].

Примечательно, что свой ход рассуждений Кант именуется дедукцией идеи *оправдания* человека. Практическое применение этой дедукции дает людям утешение и надежду на то, чтобы быть оправданным перед лицом высшей справедливости. Однако это возможно только при условии радикального изменения в образе мыслей [18, с. 80]. Тогда приговор Судьи по справедливости (*виновен* или *невиновен*) дополняется приговором Судьи из любви (*достойн* или *недостойн* благодати)<sup>10</sup>. «Достоинство в этом смысле, – поясняет Кант, – всегда имеет только отрицательное значение (не-недостойн), а именно значение моральной восприимчивости к... благу» [18, с. 159]. Если соединить мысль о достоинстве человека с идеей темпорального восполнения, то можно сделать следующий вывод: быть достойным Божественной благодати – значит надеяться (но отнюдь не быть уверенным) на то, что бесконечный путь к совершенству, начатый в миг решительной перемены образа мыслей, засчитывается человеку как уже пройденный. В некотором смысле, *благодать* предполагает дарование новому человеку бесконечного времени, необходимого для того, чтобы стать добрым вполне. В свою очередь *достоинство* есть способность это время воспринять. Благодать как интеллигибельное восполнение времени оказывается, таким образом, совершенной противоположностью *тоске*, которую Кант в своей «Антропологии» определяет как «пустое желание уничтожить время между вожделением и обретением вожделенного» [23, с. 284]. Не уничтожая, но восполняя время между искренним желанием человека стать лучше и реализацией этого желания, благодать непостижимым образом делает его *блаженным*.

Учение Канта о радикальном зле в человеческой природе и его интерпретации Божественной благодати дает возможность глубже понять тезис 3 и придать объем таким категориям, как *вина* (*Schuld*) и *прощение* (*Verzeihung*). Если вина, по Канту, сопряжена с изначальной склонностью человека ко злу, то тайну прощения, по всей видимости, следует искать в действии благодати как «неизвестного или по крайней мере непонятого ему восполнения» [18, с. 151]. Отсюда можно сделать вывод, что всякий, на ком лежит вина и кто нуждается в прощении, может надеяться, что при условии полной перемены в мыслях он в качестве нового человека будет непостижимым образом прощен и его время будет восполнено. Правда, ветхий человек в нем все равно должен понести наказание, хоть в этом наказании и не может быть ничего от мстительности (тезис 1 и 2) и ненависти (тезис 4).

Отношения между виновным человеком и Богом как моральным идеалом внутри кантовского морального универсума могут рассматриваться в качестве парадигмы или модели

<sup>10</sup> В «Лекциях о философском учении о религии» есть следующий пассаж, который можно рассматривать как параллельное место к изложенному тезису из трактата «Религия в пределах только разума»: «Бог как Всеблагой может сделать нас самих достойными Его благодеяний, но Он как Справедливый не может сделать нас причастными счастью, если мы не будем достойны его в силу своей моральности» [22, с. 140].

для отношений между человеком и человеком. Это становится возможным потому, что святость как «идея поведения согласно столь совершенным правилам нравственности безусловно имеет для нас значение как предписание к подражанию» [18, с. 65]. Поэтому виновный перед другим человеком, если он полностью изменил свой образ мыслей, может уповать не только на Божественную благодать, но и просить о чисто человеческом прощении. «Если человек, – говорит Кант в «Лекциях по этике», – доказывает свое сожаление о нанесенном оскорблении и жалеет о том, что оскорбил другого, но другой не удовлетворяется этим, то ему делает честь то, что он просит прощения. Последнее, следовательно, не является унижением» [17, с. 193].

Итак, в просьбе о прощении со стороны обидчика нет ничего унижительного. Однако прощение может обернуться унижением для прощающего, о чем Кант предупреждает в тезисе 6. В случае если обидчик не сожалеет о содеянном, прощение становится бессильной терпимостью, а потому оно безнравственно, так как нарушает долг человека перед самим собой. Но прощение и миролюбие (*placabilitas*) становятся долгом в том случае, если виновный нравственно преображается, решительно избирает путь добродетели и просит о прощении. Выходит, что прощение как моральное действие является *обусловленным* революцией сердца виновного, переменой в образе его мыслей и сожалением, следовательно оно затрагивает автономию воли прощающего. Эту обусловленность, однако, необходимо мыслить с ограничениями, а именно так, что перемена в образе мыслей – это необходимое, но отнюдь не достаточное условие для прощения. Ведь ни для благодати, ни для человеческого прощения вообще не может быть никакого *достаточного* основания: для благодати – потому, что она непостижима как таковая; для человеческого же прощения – поскольку оно произрастает из свободного произволения прощающего. Поэтому прощение и миролюбие Кант характеризует именно как *несовершенный долг*, то есть как *широкую обязанность*.

Парадоксальная ситуация заключается в том, что прощение, будучи моральным долгом, не может быть ничем обусловлено, в противном случае прощающая «воля не сама дает себе закон, а его дает ей объект через свое отношение к воле» [24, с. 219]. И все же есть три сопутствующих прощению момента<sup>11</sup> или *condiciones sine quibus non*<sup>12</sup>. Первый такой момент – это революция сердца у виновного; не будь его – прощение обернулось бы унижительной мягкотелостью жертвы. Второй момент – это наличие у прощающего осознания своей собственной вины (по тезису 3) как свойственной всем людям радикальной склонности ко злу, ведь прощающий по своей природе так же хрупок, нечист и злонравен, как и тот, кто просит о прощении. Наконец, третий момент – стремление к высокому идеалу святости, то есть желание следовать примеру богоугодного *человека как такового* (*Menschen an sich*) [18, с. 65]. В этом финальном пункте речь идет о подражании Божественной благодати, в котором прощение предстает в чистом виде – как попытка интеллигентного восполнения времени обидчика. Здесь прощающий дарует преображенному человеку бесконечное время, смотря на него новым взглядом и видя в нем человека, вполне вступившего на путь добродетели. Тем самым прощающий содействует совершенству прощаемого. Нельзя не заметить, что акт прощения ставит прощающего в позицию, доступную лишь Богу, ведь только Он, знающий все глубины человеческого сердца, может судить из вечности. Конечный человек, который сам нуждается в темпоральном восполнении для своего оправдания, не в силах даровать другому бесконечное время, следовательно, прощение превосходит человеческие возможности.

Похоже, что в прощении речь идет о приостановке обычного режима этического: прощение оказывается чем-то парадоксальным и невозможным, оно выходит за пределы наших

<sup>11</sup> Важно заметить, что три указанных момента не могут рассматриваться как причины для прощения; они, если можно так выразиться, суть содействующие обстоятельства, образующие моральную ситуацию, в которой пребывает человек.

<sup>12</sup> Необходимые условия (*лат.*).

сил. Это обстоятельство отягчается тем, что мы, даже желая простить, всегда имеем дело с тремя неизвестными, которые напрямую коррелируют с тремя моментами, о которых говорилось выше. Во-первых, мы никогда не можем быть вполне уверены в искренности сожалений обидчика, в подлинности его преобразования, а значит, нашему прощению не на что опереться. Во-вторых, чистота нашего собственного намерения в силу нашей радикальной виновности всегда оказывается проблематичной: под личиной следования моральному долгу могут скрываться корыстные мотивы; мы можем быть заинтересованы в том, чтобы простить. В-третьих, действие Божественной благодати, которое должно служить нам образцом и примером, остается для нас вечной тайной, поэтому, в сущности, мы не умеем прощать, поскольку не знаем, как это делать. Все это превращает прощение в *лиминальную* категорию, а обязанность прощать – в парадоксальный долг: *я должен, но я не могу*. Возможно, что интуиция *лиминальности* прощения, проблематичность постулирования его в качестве долга, обусловила ту удивительную сдержанность, которую Кант проявляет в отношении этой темы.

#### IV. Письмо Канта фройляйн Марии фон Герберт

В августе 1791 года Кант получает короткое письмо из Австрии от Марии фон Герберт (1769–1803) [25] – молодой образованной девушки, ревностной сторонницы кантовской моральной философии [26, с. 481]. В письме она обращается к Канту за советом и утешением [27]. Она признается, что потеряла расположение любимого человека после того, как открыла ему некую тайну, которую долго от него скрывала. Девушка пишет, что хотела даже покончить с собой, но кантовское учение о добродетели удержало ее от этого шага. Она просит Канта поставить себя на ее место и дать оценку ее поступку. Кант отвечает на это полное драматизма письмо в начале 1792 года. В своем ответе он затрагивает тему лжи и утаивания, а также весьма подробно рассуждает о дружбе. Вместе с тем в нем есть ряд пассажей, напрямую касающихся проблематики прощения, на что до сих пор, насколько нам известно, не обращали должного внимания.

Кант пишет, что он далек от того, чтобы прибегать к лести в целях ложного утешения фройляйн. Однако он заверяет, что готов предложить средство, которое может дать ей «чистое моральное, т.е. единственно полное, спокойствие» [28, с. 546]. Кант подчеркивает, что для подлинного утешения необходимо определить, в чем заключаются истинные причины сожаления и раскаяния девушки. Если она сожалеет о том, что ее откровение было неумным поступком, который в конечном итоге разрушил отношения с любимым, тогда любые ее упреки по отношению к себе нельзя считать нравственными, ведь в их основе лежит один только страх перед последствиями. Если же сожаление вызвано осознанием проступка, то в таком случае недовольство собой проистекает из чисто моральной оценки совершенного деяния и соответствует пути добродетели.

Однако Кант настаивает на том, что никакое сожаление, даже самое нравственно чистое, не может стереть «воспоминание о недостойном поступке, так как содеянное не может быть сделано несодеянным» [28, с. 548]: человеческая совесть, как выражается Кант, должна бережно хранить в своем архиве все материалы следствия. Что же остается на долю человека, который вступил на путь преобразования? Кант отвечает следующее: он должен всей душой тянуться к добродетели, и этого будет достаточно для его морального удовлетворения. А вот чего нельзя ни в коем случае делать, так это упиваться собственным раскаянием, терзать себя бессмысленными упреками, вместо того чтобы посвятить свое время созидательной и творческой работе. Такое самобичевание Кант именует «фантастической попыткой заслужить про-

щение посредством самоистязания, что вообще не может быть вменено в моральный долг, так же как те средства религии, с помощью которых можно якобы обрести благоволение высших сил, не пытаясь даже при этом стать лучшим человеком» [28, с. 549].

Далее в своем рассуждении Кант ставит себя уже не столько на место австрийской фройляйн, сколько на место ее возлюбленного. Он уверен, что как только любимому откроется перемена в ее образе мыслей, его холодность пройдет, взаимные отношения будут восстановлены и «потребуется лишь время» [28, с. 549], чтобы его справедливое неудовольствие сменилось еще более крепкой привязанностью. Если этого не случится, то его любовь и дружба не были искренними, и, стало быть, их утрата не достойна сожаления. Кант завершает свое письмо такими словами: «...итак, здесь Вы найдете, милый мой друг, необходимые во всякой проповеди учение, кару и утешение (Lehre, Strafe und Trost)». Последнее Кант трактует как обретенное вновь удовлетворение жизнью, примирение с ней (Zufriedenheit des Lebens).

С нашей точки зрения, письмо Канта фройляйн Марии фон Герберт является важным человеческим свидетельством, позволяющим глубже понять взгляд немецкого философа на проблему прощения. В этом документе собрано воедино многое из того, о чем Кант размышляет применительно к теме прощения в разных местах. Так, становится ясным, что он связывает прощение не только с восстановлением взаимоотношений между людьми, но и с утешением, с облегчением того морального бремени, которое налагается виной. Вместе с тем самоистязание представляется ему бессмысленным средством заслужить прощение; взамен он предлагает преобразование в мыслях и революцию сердца как единственный верный путь к тому, чтобы быть прощенным. Перемена в образе мыслей открывает прощающему врата милосердия, чтобы даровать преобразенному человеку недостающее для обретения морального совершенства время. В связи с этим фразу из письма Канта о том, что «потребуется лишь время» (so wird nur Zeit dazu erfordert), можно прочесть *небуквально*, а именно как указание на темпоральное восполнение.

## V. Заключение

Подводя итог реконструкции кантовской философии прощения, необходимо тезисно изложить результаты проведенного исследования. Итак, по Канту, максима непрощения противоречит моральному долгу. Прощение же, напротив, является долгом добродетели, то есть широкой обязанностью (несовершенным долгом). Обязанность прощать имеет двоякое основание. Во-первых, согласно Канту, на враждебность со стороны других людей никогда нельзя отвечать ненавистью и желанием отомстить, в силу чего даже наказание не может быть назначено из мести. Во-вторых, Кант настаивает на том, что каждый человек сам нуждается в прощении, поскольку обременен виной как изначальной склонностью к злу. Вместе с тем эти основания не могут давать обидчику надежду на непереносимое, автоматическое прощение: виновный может быть прощен только при условии, что в нем произошла революция сердца (перемена в образе мыслей), в противном случае прощающий унижает собственное достоинство. Искренняя перемена в образе мыслей порождает моральное удвоение виновного субъекта: в качестве нового человека он вступает на путь беспрестанного совлечения с себя человека ветхого. Прощение, подобно Божественной благодати, содействует совершенствованию прощаемого тем, что осуществляет для него интеллигентное восполнение времени, то есть на основании одной лишь тенденции рассматривает моральное преобразование обидчика как уже вполне завершенное.

Важно заметить, что революция в сердце обидчика, осознание им собственной вины и просьба о прощении, – все это может стать веской причиной для того, чтобы простить; и все же решение о прощении остается за тем, кому нанесена обида. Поэтому исполнение долга

прощения как широкой обязанности ни в коей мере не нарушает автономию воли прощающего<sup>13</sup>. Вместе с тем нельзя забывать, что, согласно Канту, перемена в образе мыслей у виновного отнюдь не отменяет наказания: кара неотвратимо должна обрушиться на ветхого человека, поскольку никто не в силах превратить содеянное в несодеянное. Канту, таким образом, удастся непротиворечиво говорить о прощении, оставаясь на ретрибутивистских позициях<sup>14</sup>.

В завершение необходимо сказать несколько слов о том влиянии, которое моральная философия Канта оказала на всю последующую философию прощения. Вне всяких сомнений, к кантовским источникам восходит гениальный трактат В. Янкелевича «Прощение», на страницах которого он бросает все интеллектуальные силы на поиски *venia pura*<sup>15</sup> и где прощение, рассматриваемое в перспективе гиперболической этики, понимается как своего рода предел этического [30]. Близостью к Канту отмечены и те места из «Трудной свободы» Э. Левинаса, в которых он рассуждает о библейской концепции прощения<sup>16</sup>. Ресурсами кантовской моральной философии пользуется также Ж. Деррида<sup>17</sup> в своей апоретике прощения, где прощающий жест парадоксальным образом предполагает существование абсолютно непростительного<sup>18</sup>. Вне контекста моральной философии Канта невозможно представить себе и размышления П. Рикера о трудном прощении, которое в неизмеримой высоте, подобно гимну, парит над глубиной бездной человеческой вины [33, с. 648]. Даже этого беглого взгляда достаточно, чтобы оценить невероятную силу того интеллектуального импульса, который Кант придал философской рефлексии о прощении.

### Список литературы

1. Derrida, J. *Le Siècle et le Pardon: entretien avec Michel Wieviorka* / J. Derrida // *Foi et savoir; suivi de Le siècle et le pardon: entretien avec Michel Wieviorka*. – Paris: Gallimard, 2001. – P. 101–133.
2. Griswold, Ch.L. *Forgiveness: A Philosophical Exploration* / Ch.L. Griswold. – New York: Cambridge University Press, 2007. – 242 p.
3. Nussbaum, M.C. *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice* / M.C. Nussbaum. – New York: Oxford University Press, 2016. – 315 p.
4. Hieronymi, P. *Articulating an Uncompromising Forgiveness* / P. Hieronymi // *Philosophy and Phenomenological Research*. – 2001. – Vol. 62, no. 3. – P. 529–555.
5. Sussman, D. *Kantian Forgiveness* / D. Sussman // *Kant-Studien*. – 2005. – Vol. 96, no. 1. – P. 85–107.

<sup>13</sup> Как пишет П. Иероними, «я не верю, что простое признание того, что у вас есть веские причины [прощать], само по себе ущемляет вашу свободу» [4, с. 551].

<sup>14</sup> Здесь уместно вспомнить слова Ч.Л. Грисволда о том, что «нет никакого несоответствия между ретрибутивной или консеквенциалистской теорией наказания и межличностным прощением» [2, с. 39].

<sup>15</sup> *Venia pura* (лат.) означает *чистое прощение*. Как точно заметил А. Луни, и Канта, и Янкелевича можно назвать моральными философами чистоты (*moral philosophers of purity*) [29, с. 187]. «Разве не ясно, – спрашивает В. Янкелевич, – что чистое прощение есть идеальный норматив? Таково, по Канту, и чистое бескорыстие... Даже если в действительности рубежи чистого прощения так и остались недостижимыми, они все еще могут стать для нас рубежами долга» [30, с. 250].

<sup>16</sup> В подтверждение этого тезиса мы позволим себе привести обширную цитату из «Трудной свободы» Э. Левинаса. «Преступление против Бога, – пишет он, обсуждая библейский рассказ о Каине и Авеле, – подлежит Божественному прощению, но преступление против человека не подлежит ведению Бога. Так, наш текст провозглашает ценность и полную автономию претерпевшего обиду человеческого существа, а также ответственность того, кто задел человека. Зло – не мистическое начало, которое можно изгнать ритуальным действием: оно есть обида, чинимая человеком человеку. Никто, даже Бог, не в силах встать на место жертвы. Мир, в котором прощение всеильно, перестает быть человеческим. Эта суровая доктрина вовсе не ведет к бесчеловечности отчаяния. Бог терпелив: он дает время, ждет обращения человека, его отпадения или возрождения. Иудаизм верит в возрождение человека без вмешательства внечеловеческих факторов, кроме сознания Блага и Закона» [31, с. 338].

<sup>17</sup> Линия философского осмысления прощения от Канта до Деррида намечена в работе К. Лотца [32].

<sup>18</sup> «Прощение, – утверждает Ж. Деррида, – прощает только непростительное (*le pardon pardonne seulement l'impardonnable*)» [1, с. 108].

6. Scheid, D.E. Kant's Retributivism / D.E. Scheid // *Ethics*. – Vol. 93. – 1983. – P. 262–282.
7. Zaibert, L. The Paradox of Forgiveness / L. Zaibert // *Journal of Moral Philosophy*. – 2009. – No. 6. – P. 365–393.
8. Lang, B. Forgiveness / B. Lang // *American Philosophical Quarterly*. – 1994. – Vol. 31, no. 2. – P. 105–117.
9. Кант, И. Критика практического разума / И. Кант // *Сочинения: в 8-ми т. Т. 4.* – М.: Чоро, 1994. – С. 373–565.
10. Кант, И. Метафизика нравов / И. Кант // *Сочинения. В 8-ми т. Т. 6.* – М.: Чоро, 1994. – С. 223–543.
11. Moran, K. Kant on Punishment, Pardon, and Forgiveness / K. Moran, P. Timmerman // *Conflict and resolution: the ethics of forgiveness, revenge, and punishment*. – Cham: Springer, 2022. – P. 229–238.
12. Кант, И. Метафизика нравов / И. Кант // *Сочинения на немецком и русском языках: в 5 т. Метафизика нравов: в 2 ч. Т. 5. Ч. 2. Метафизические основные начала учения о добродетели.* – М.: Канон+: Реабилитация, 2019. – 488 с.
13. Kant, I. Die Metaphysik der Sitten / I. Kant // *Kant's gesammelte Schriften. 2. Auflage (AA VI)*. – Berlin: Georg Reimer, 1914. – 549 S.
14. Kant, I. The Metaphysics of Morals / I. Kant. – New York: Cambridge University Press, 1991. – 307 p.
15. Blöser, C. Human Fallibility and the Need for Forgiveness / C. Blöser // *Philosophia*. – 2019. – Vol. 47, no. 1. – P. 1–19.
16. Satne, P. Kantian Forgiveness: Fallibility, Guilt and the need to become a Better Person: Reply to Blöser / P. Satne // *Philosophia*. – 2020. – Vol. 48, no. 5. – P. 1997–2019.
17. Кант, И. Лекции по этике / И. Кант // *Лекции по этике.* – М.: Республика, 2000. – С. 37–222.
18. Кант, И. Религия в пределах только разума / И. Кант // *Сочинения: в 8-ми т. Т. 6.* – М.: Чоро, 1994. – С. 5–222.
19. North, J. Wrongdoing and Forgiveness / J. North // *Philosophy*. – 1987. – Vol. 62, no. 242. – P. 499–508.
20. Konstan, D. Before Forgiveness: The Origins of a Moral Idea / D. Konstan. – New York: Cambridge University Press, 2010. – 192 p.
21. Stevenson, L. Kant on Freewill, Grace and Forgiveness / L. Stevenson // *Diametros*. – 2014. – Vol. 39. – P. 125–139.
22. Кант, И. Лекции о философском учении о религии / И. Кант // *Редакция К.Г.Л. Пелица.* – М.: Канон+: Реабилитация, 2016. – 384 с.
23. Кант, И. Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант // *Сочинения: в 8-ми т. Т. 7.* – М.: Чоро, 1994. – С. 137–376.
24. Кант, И. Основоположения метафизики нравов / И. Кант // *Сочинения: в 8-ми т. Т. 4.* – М.: Чоро, 1994. – С. 153–246.
25. Herbert, M. von. Erster Brief an Kant (August 1791) / M. von. Herbert // *Kant's gesammelte Schriften. 2. Auflage: Briefwechsel; Bd. II: 1789-1794 (AA XI)*. – Berlin: Georg Reimer, 1922. – S. 273–274.
26. Langton, R. Duty and Desolation / R. Langton // *Philosophy*. 1992. – Vol. 67, no. 262. – P. 481–505.
27. Ritter, B. Solace or Counsel for Death: Kant and Maria von Herbert / B. Ritter // *Women and Philosophy in Eighteenth-Century Germany*. – Oxford: Oxford University Press, 2021. – P. 137–156.

28. Кант, И. Письмо к Марии фон Герберт (весна 1792 г.) / И. Кант // Сочинения: в 8-ми т. Т. 8. – М.: Чоро, 1994. – С. 546–549.
29. Looney, A.T. Vladimir Jankélévitch: the time of forgiveness / A.T. Looney. – New York: Fordham University Press, 2015. – 382 p.
30. Янкелевич, В. Прощение / В. Янкелевич // Прощение. Ирония. – М.: Республика, 2004. – С. 141–298.
31. Левинас Э. Трудная свобода: Очерки по иудаизму / Э. Левинас // Избранное: Трудная свобода. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 319–590.
32. Lotz, Ch. The events of morality and forgiveness: From Kant to Derrida / Ch. Lotz // Research in Phenomenology. – 2006. – Vol. 36, no. 1. – P. 255–273.
33. Рикер, П. Память, история, забвение / П. Рикер. – М.: Изд-во гум. лит., 2004. – 728 с.

## References

1. Derrida J. Le Siècle et le Pardon: entretien avec Michel Wieviorka / Derrida J. Foi et savoir; suivi de Le siècle et le pardon: entretien avec Michel Wieviorka. – Paris: Gallimard, 2001. P. 101-133.
2. Griswold Ch.L. Forgiveness: A Philosophical Exploration. – New York: Cambridge University Press, 2007. – 242 p.
3. Nussbaum M.C. Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice. – New York: Oxford University Press, 2016. – 315 p.
4. Hieronymi P. Articulating an Uncompromising Forgiveness // Philosophy and Phenomenological Research. – 2001. – Vol. 62. – No. 3. – P. 529-555.
5. Sussman D. Kantian Forgiveness // Kant-Studien. – 2005. – Vol. 96 – No. 1. – P. 85-107.
6. Scheid D.E. Kant's Retributivism // Ethics. – Vol. 93. – 1983. P. 262-282.
7. Zaibert L. The Paradox of Forgiveness // Journal of Moral Philosophy. – 2009. – No. 6. – P. 365-393.
8. Lang B. Forgiveness // American Philosophical Quarterly. – 1994. – Vol. 31. – No. 2. – P. 105-117.
9. Kant I. Kritika praktičeskogo razuma / Kant I. Sochineniya. V 8-mi t. T. 4. – М.: Чоро, 1994. С. 373-565.
10. Kant I. Metafizika pravov / Kant I. Sochineniya. V 8-mi t. T. 6. – М.: Чоро, 1994. С. 223-543.
11. Moran K., Timmerman P. Kant on Punishment, Pardon, and Forgiveness / Conflict and resolution: the ethics of forgiveness, revenge, and punishment. – Cham: Springer, 2022. P. 229-238.
12. Kant I. Metafizika pravov / Kant I. Sochineniya na nemeckom i rus-skom yazykah: v 5 t. Metafizika pravov: v 2 ch. T. 5. Ch. 2: Metafizičeskie osnovnye nachala ucheniya o dobrodeteli. – М.: Kanon+, Reabilitacija, 2019. T. 5. Ch. 2. – 488 s.
13. Kant I. Die Metaphysik der Sitten / Kant's gesammelte Schriften. 2. Auflage (AA VI). – Berlin: Georg Reimer, 1914. – 549 S.
14. Kant I. The Metaphysics of Morals. – New York: Cambridge University Press, 1991. – 307 p.
15. Blöser C. Human Fallibility and the Need for Forgiveness // Philosophia. – 2019. – Vol. 47. – No. 1. – P. 1-19.
16. Satne P. Kantian Forgiveness: Fallibility, Guilt and the need to become a Better Person: Reply to Blöser // Philosophia. – 2020. – Vol. 48. – No. 5. – P. 1997-2019.
17. Kant I. Lekcii po etike / Kant I. Lekcii po etike. – М.: Respublika, 2000. S. 37-222.
18. Kant I. Religiiya v predelah tolko razuma / Kant I. Sochineniya. V 8-mi t. T. 6. – М.: Чоро, 1994. S. 5-222.
19. North J. Wrongdoing and Forgiveness // Philosophy. – 1987. – Vol. 62. – No. 242. – P. 499-508.
20. Konstan D. Before Forgiveness: The Origins of a Moral Idea. – New York: Cambridge University Press, 2010. – 192 p.
21. Stevenson L. Kant on Freewill, Grace and Forgiveness // Diametros. – 2014. – Vol. 39. – P. 125-139.
22. Kant I. Lekcii o filosofskom uchenii o religii (Redakcija K.G.L. Pyolica). – М.: Kanon+, Reabilitacija, 2016. – 384 s.
23. Kant I. Antropologiya s pragmatičeskoj točki zreniya / Kant I. Sochineniya. V 8-mi t. T. 7. – М.: Чоро, 1994. S. 137-376.
24. Kant I. Osnovopolozheniya metafiziki pravov / Kant I. Sochineniya. V 8-mi t. T. 4. – М.: Чоро, 1994. С. 153-246.
25. Herbert M. von. Erster Brief an Kant (August 1791) / Kant's gesammelte Schriften. 2. Auflage: Briefwechsel; Bd. II: 1789-1794 (AA XI). – Berlin: Georg Reimer, 1922. S. 273-274.
26. Langton R. Duty and Desolation // Philosophy. 1992. – Vol. 67 – No. 262. – P. 481-505.
27. Ritter B. Solace or Counsel for Death: Kant and Maria von Herbert / Women and Philosophy in Eighteenth-Century Germany. – Oxford: Oxford University Press, 2021. P. 137-156.
28. Kant I. Pismo k Marii fon Gerbert (vesna 1792 g.) / Kant I. Sochineniya. V 8-mi t. T. 8. – М.: Чоро, 1994. S. 546-549.
29. Looney A.T. Vladimir Jankélévitch: the time of forgiveness. – New York: Fordham University Press, 2015. – 382 p.
30. Yankelevich V. Proshenie / Yankelevich V. Proshenie. Ironiya. – М.: Respublika, 2004. S. 141-298.
31. Levinas E. Trudnaya svoboda: Ocherki po iudaizmu / Levinas E. Iz-brannoe: Trudnaya svoboda. – М.: ROSSPEN, 2004. S. 319-590.
32. Lotz Ch. The events of morality and forgiveness: From Kant to Derrida // Research in Phenomenology. – 2006. – Vol. 36. – No. 1. – P. 255-273.
33. Rikyor P. Pamyat, istoriya, zabvenie. – М.: Izdatelstvo gumanitarnoj literatury, 2004. – 728 s.