

Ирина Каспэ

# Виновен, но свободен:

ПЕРЕЖИВАНИЕ ВИНЫ И ПРОБЛЕМА (НЕ)НАСИЛИЯ

Irina Kaspe

Guilty but Free: The Experience of Guilt and the Problem of (Non)violence

**Ирина Каспэ** (независимый исследователь, Москва; кандидат культурологии) ikaspe@yandex.ru.

**Irina Kaspe** (PhD; Independent Scholar, Moscow) ikaspe@yandex.ru.

**Ключевые слова:** переживание, чувство вины, христианское покаяние, насилие, терапевтическая культура, история эмоций, Карл Ясперс, Ханна Арендт

**Key words:** experience, guilt, Christian repentance, violence, therapeutic culture, history of emotions, Karl Jaspers, Hannah Arendt

УДК: 930.85+316.613.4

DOI: 10.53953/08696365\_2023\_184\_6\_102

UDC: 930.85+316.613.4

DOI: 10.53953/08696365\_2023\_184\_6\_102

Эссе посвящено этике переживания вины в тех моральных ситуациях, когда вопрос о противостоянии массовому насилию неотделим от вопроса о причастности к нему. В современных русскоязычных публичных дискуссиях вина помечается одновременно как ожидаемое и избегаемое чувство. Концептуализируя понятие переживания и рассматривая его с исторической точки зрения, автор выявляет различные культурные образцы и модели, регулирующие переживание вины и актуальные сегодня. В том числе отмечаются культурные контексты, в которых само чувство вины интерпретируется в качестве средства подавления и насилия (именно так вина преимущественно понимается в современной «поп-психологии»). Прослеживая христианскую этимологию чувства вины и тесную связь идеи покаяния с идеей Божественного прощения как благодатного дара, автор эссе ставит вопросы о том, в какой мере возможны секулярные практики покаяния; в какой мере попытки инструментализации понятий вины и ответственности, предпринятые в рамках гуманистической традиции после Второй мировой войны, остаются сегодня работающими; в конечном счете — о том, как соотносятся проблематика вины и проблематика (не)насилия.

The essay is devoted to the ethics of experiencing guilt in those moral situations where the question of opposition to mass violence is inseparable from the question of involvement in it. In today's Russian-language public discussions, guilt is labeled as both an expected and avoided feeling. By conceptualizing the notion of experience and examining it from a historical point of view, the author identifies various cultural patterns and models that regulate the experience of guilt and are relevant today. In particular, cultural contexts are noted in which the feeling of guilt itself is interpreted as a means of suppression and violence (this is how guilt is predominantly understood in modern "pop psychology"). Tracing the Christian etymology of the feeling of guilt and the close connection of the idea of repentance with the idea of Divine forgiveness as a gift of grace, the author of the essay raises questions about the extent to which secular practices of repentance are possible; the extent to which attempts to instrumentalize the concepts of guilt and responsibility undertaken within the humanist tradition after the Second World War remain workable today; ultimately, how the problematic of guilt and the problematic of (non)violence are related.

Пожалуй, самый неразрешимый вопрос в актуальных дискуссиях о необходимости противостояния большому насилию — вопрос о причастности к нему. Эти разговоры возмутительны, поскольку смещают фокус внимания с жертв насилия. Они преждевременны, как всякая саморефлексия в разгар катастрофы. И тем не менее они ведутся в современном русскоязычном публичном пространстве — исчерпывают себя, едва начавшись, но возобновляются опять.

Вина как аффективное выражение причастности к насилию становится то предметом умолчания, то «горячей картошкой», которую безопаснее перебросить в чужие руки, чем присвоить. Вина — одновременно и ожидаемое, и избегаемое чувство.

Вообще разговор о вине как о чувстве чаще всего ассоциируется с особым режимом культивирования эмоциональности, получившим распространение в соцсетях и предполагающим жесткий коллективный контроль за соблюдением норм «правильной» эмоциональной экспрессии. Противоположная позиция заключается в стремлении выйти из любых режимов коллективного чувствования; дискуссии о вине с этой точки зрения будут расцениваться как некое внешнее предписание, как принуждение чувствовать; эта позиция может утверждаться через призыв либо прекратить такого рода дискуссии, либо перевести их на исключительно «рациональный» язык (говорить не об эмоциях вины, а, например, о критериях виновности), — на помощь приходит формула «Ответственен, но не виновен» [Рикёр 2005: 273—274], предложенная в свое время Полем Рикёром с опорой на размышления Ханны Арендт об индивидуальной вине и коллективной ответственности, и тезис самой Арендт «Когда все виновны, не виновен никто» [Арендт 2013: 205]. Подобные формулировки, многожды повторенные за последние полтора года, становятся чем-то вроде спасительной мантры, скорее уводящей от сути проблемы, чем позволяющей что-то прояснить<sup>1</sup>.

Между тем вопросы, имеющие моральное значение, казалось бы, возникающая в этих спорах, очень быстро оттесняются на задний план и фактически остаются непроявленными. Чувство вины может стать стимулом к активному политическому действию или, напротив, парализует? Оно увеличивает эмпатию, облегчая доступ к таким гуманистическим ценностям, как милосердие и сострадание, или, наоборот, способствует эгоцентрической замкнутости на собственных ощущениях? Чувствуя вину, легче противостоять агрессии, или вина — спящий вулкан агрессии, направленной на себя?

Дальше я не то чтобы намереваюсь найти однозначные ответы на эти вопросы, но, безусловно, постараюсь прояснить контексты, в которых они задаются. В этой статье меня будет интересовать этика переживания вины (и не будет интересовать этика обвинения и ее правовые аспекты). Термин «переживание» мне кажется более предпочтительным, чем «моральная эмоция» или даже «чувство», — он позволяет избежать грубого разграничения «эмоционального» и «рационального» и подчеркнуть, что речь идет не о ситуативных реакциях, а о более глубоких процессах, неотделимых от ценностных выборов. Таким образом, область моего интереса окажется на пересечении истории эмоций и истории идей. Сам процесс переживания, конечно, персонален и лишь отчасти доступен контролю, даже внутреннему, но возможно описать те культурные установления, образцы и модели, которыми он регулируется, и те формы совместности, которые придают ему смысл.

1 Хотя есть и исключения, показывающие, что *ответственный* разговор на этой концептуальной территории все же возможен, — см., например, выступление Виктора Вахштайна\* на регулярном онлайн-семинаре «Языки психиатрии»: «Ответственен, но не виновен?» Категории общей вины и коллективной ответственности в социальной теории. 30.06.2022. <https://www.youtube.com/watch?v=5TOVRS-EsaQ> (дата обращения: 01.07.2023).

\* Включен Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

Очевидно, что ключевая модель, так или иначе определяющая направление сегодняшних безысходных полемик, была задана после Второй мировой войны как гуманистический ответ на преступления нацизма — я имею в виду идею «коллективной вины», или «коллективного раскаяния». Эта модель утверждает переживание вины как моральную норму и как, по большому счету, единственный путь для тех, от чьего имени преступления совершались, позволяющий вернуться в пространство этики, — единственный способ прервать цепь воспроизводства насилия.

Карла Ясперса, которого сегодня нередко считают критиком этой модели<sup>2</sup>, скорее можно назвать первым, кто ее обосновал. Трактат «О виновности» (1946) — сложноустроенный, многослойный и спорящий сам с собой текст — открывается призывом к аналитическому различению понятий, к разграничению типов вины, причем отправной точкой в этих размышлениях становятся отнюдь не эмоциональные состояния, а собственно обвинения, сопровождающие Нюрнбергский процесс и исходящие от самых разных инстанций («Почти весь мир выступает с обвинением против Германии и против немцев» [Ясперс 1999: 15]). Начиная с «уголовной» и «политической» виновности, Ясперс намечает траекторию, по которой позднее движется мысль Ханны Арендт: преступление — акт персональной воли, вина за преступления, устанавливаемая судом, может быть только индивидуальной; вместе с тем принадлежность к государству означает для граждан необходимость «расплачиваться» за политические решения, которые они не принимали, и действия, которые они не совершали (речь идет уже не об уголовном наказании, а о «политической ответственности»; в случае войны она, по Ясперсу, определяется страной-победителем) [Там же: 18].

Однако, в отличие от Арендт, Ясперс на этом не останавливается. Переходя в своей типологии к менее однозначным уровням — говоря о виновности «моральной» (устанавливается совестью) и особенно «метафизической» (может быть вменена только Богом<sup>3</sup>) — он все чаще использует глагол «чувствовать»: виновность из объективной или, по меньшей мере, формализуемой категории превращается в то, что можно почувствовать, ощутить, пережить. Такой же субъективации подвергается и понятие ответственности: под ним теперь подразумеваются не санкции, налагаемые «извне», а готовность держать ответ, ощущаемая «изнутри» (ответственность для Ясперса не противоположна вине, а тесно с ней связана). Параллельно меняется и язык описания коллективных идентичностей и коллективного опыта — к нейтральной «принадлежности» добавляются «причастность», «солидарность», «близость», «связь». Чем глубже переживается причастность, а значит, и солидарность с теми, кому было причинено зло, тем глубже переживается вина за невозможность этому злу противостоять. Чем острее ощущается общность, тем острее ощущается «совиновность» и ответственность за действия других — это происходит «рационально непостижимым, рационально даже опровержимым образом» [Там же: 67]. В конце концов Ясперс заключает:

- 
- 2 Даже такой тонкий интерпретатор, как Олег Аронсон, развивая собственную концепцию коллективного аффекта, прочитывает Ясперса подобным образом: [Аронсон 2023].
  - 3 У Ясперса как секулярного мыслителя эта инстанция, конечно, остается абстрактной и неопределенной.

Кажется, что теперь я совсем перестал рассуждать как философ. Действительно, слов больше нет, и лишь в негативной форме можно отметить, что ни на каких наших разграничениях, хотя мы считаем их верными и отнюдь не берем назад, нельзя успокаиваться. Нам нельзя исчерпывать ими дело и освобождать себя от бремени, под которым пройдет наш дальнейший жизненный путь, от бремени, благодаря которому созреет самое драгоценное — вечная сущность нашей души [Там же: 68].

Здесь, конечно, не имеется в виду солидарность с военными преступниками, в которой впоследствии обвинит сторонников идеи «коллективной вины» Ханна Арендт [Арендт 2013: 206]. Арендт и Ясперс смотрят на проблему с разных позиций, и было бы сильным упрощением объяснить это тем, что еврейская идентичность Арендт предполагает взгляд «извне», а немецкая идентичность Ясперса — «изнутри». Важнее другое. Опираясь на рациональную инструментализацию понятий, мало доверяя чувствам и стремясь исключить их из своего проекта этики, Арендт видит в «совиновности» либо пустую метафору, либо «фальшивую сентиментальность», в лучшем случае отвлекающую от настоящего важных социальных тем. Ясперс же не слишком доверяет рациональным процедурам и подробно показывает, как предложенная им самим типология может использоваться как уловка для избегания вины. Впрочем, чувствам он не доверяет тоже («Наши темные чувства не заслуживают безоговорочного доверия. <...> Сослаться на чувство — это наивность» [Ясперс 1999: 17]), но оговаривает, что в соединении с мыслью — «всесторонне обдуманное» — чувство становится «истинным», и тогда на него «можно положиться» [Там же]. Ясперс полагается на чувство вины в том смысле, что связывает с ним надежды на внутреннее преобразование, возвращение достоинства, обновление — это принципиальный момент для его концепции. Бремя вины оказывается необходимым в первую очередь тому, кто его на себя возлагает. Именно такой персоналистский ракурс кардинально не близок Ханне Арендт — она презрительно замечает: «То, что проблемой морали является прежде всего душевное благополучие, а не благополучие мира — это, конечно же, неустранимое наследие иудео-христианской традиции» [Арендт 2013: 210]<sup>4</sup>.

Похоже, вина («совиновность») является для Арендт «фальшивым» чувством по той же причине, по какой для Ясперса — «истинным». Для меня сейчас важно не поддержать традицию многолетних споров о коллективной вине vs. коллективной ответственности, а, оставаясь в границах исторической оптики, подчеркнуть то значение, которым Ясперс наделяет чувство, или, точнее, *переживание* (одновременно и эмоциональное, и рациональное): отрефлексированное переживание вины представляется ценностью и спасительным средством. Возрастая в этом переживании, совершенствуясь в нем (и тем самым совершенствуясь в причастности), погружаясь на такие глубины вины, где она становится «коллективной» (предполагающей готовность отвечать за свои эмоциональные привязанности) и «всеобщей» (прямо обусловленной человеческой природой), обнаруживая, что вина может ощущаться даже тогда, когда по моральным критериям вполне допустимо признать собственную невиновность, и даже тогда, когда никакой виновности нет, — человек совершает над собой нечто душеспасительное.

4 Критику ясперсовского персонализма с арендтовских позиций см. в упомянутой выше статье: [Аронсон 2023: 14].

Нетрудно заметить, что сегодня в российском публичном пространстве у таковой концепции вины двойственный статус. Она авторитетна и в то же время не очень признана и даже не очень прочитана. Предполагаю, что для более или менее широкой аудитории актуальным оппонентом Ясперса является не только и не столько Арендт, сколько «терапевтическая культура». Под этим термином в антропологии и социологии эмоций принято понимать особую систему представлений, норм, ценностей, связанную с психотерапией, но вышедшую за пределы психотерапевтических кабинетов и регулирующую социальную жизнь в самых разных контекстах. Авторы блогов и видеоканалов, производящие популярную и массовую версию психологического знания, предлагают в большом количестве рецепты избавления от чувства вины — это бремя представляется не только невыносимым, неподъемным, но и вредным, «токсичным» (в психотерапевтической практике «токсичная вина» противопоставляется «конструктивной»), но популяризаторы нередко игнорируют конструктивный полюс, и метафора токсичности распространяется на чувство вины в целом).

В основе подобных представлений — специфическим образом переработанные идеи Зигмунда Фрейда, изложенные в хрестоматийном трактате «Недовольство культурой» (1930): чувство вины рассматривается основоположником психоанализа как присвоенное, интериоризованное обвинение (ясперсовская оппозиция «извне/изнутри» в этом ракурсе не имеет смысла) и, в конечном счете, — как интериоризованное насилие, как интериоризация культурных институтов, которые для Фрейда по определению репрессивны [Фрейд 1992]. Тогда вина (как чувство, как переживание) видится тесно связанной с контролем — вместе с виной индивид психологически присваивает силу контролирующих инстанций, укрепляя иллюзию собственного всемогущества. Банализируя эти идеи, поп-психология нередко преподносит чувство вины как насилие над собой (следствием которого, согласно самым упрощенным трактовкам, может стать толерантность к насилию над другими); с подобной точки зрения «рационально опровержимые» уровни переживания вины, притягивающие внимание Ясперса, будут выглядеть как проявления невротического гиперконтроля.

Я намеренно остановилась на крайних позициях (возможно, непреднамеренно их заостряя), чтобы сделать более явными смыслы, которыми перегружено сегодня «бремя вины». Как видим, оно может утяжелиться сверхценным значением или негативными коннотациями, идеализироваться или патологизироваться. При этом в нынешних полемиках противоположные позиции нередко соединяются, склеиваются, накладываются друг на друга, — из-за чего тема становится совсем уж неподъемной.

Теперь, коротко обозначив разные позиции, можно сформулировать вопрос, вокруг которого выстроена данная статья: это вопрос о соотношении вины и насилия. Тень насилия, своеобразная репрессивно-депрессивная аура как будто остается постоянным, более или менее проявленным фоном любых разговоров о чувстве вины. Метафора «бремени», включающая в себя семантику подавления и несвободы, оказывается неизбежной даже в ясперсовском проекте, с его надеждами на обновление и внутреннюю трансформацию (пусть бремя и определяется в данном случае как плодотворное). Тогда — что, собственно, делает переживание вины бременем? Почему (в каких случаях) оно становится неподъемным? В самом ли деле переживание вины открывает путь к освобождению от насилия или ясперсовская ставка на чувство, тем более такое неоднозначное, и правда «наивна» и утопична?

Чтобы начать в этом разбираться, потребуется несколько глубже посмотреть на историю переживания вины и в особенности тех его сторон, которые являются «неустранимым наследием иудео-христианской традиции».

\* \* \*

История эмоций — как особая исследовательская область — фактически появилась благодаря интересу к изучению чувства вины; и дискуссии о «немецкой виновности», безусловно, сыграли тут решающую роль.

Сразу уточню, что, говоря об истории вины, я не опираюсь на эволюционистские подходы, в рамках которых «моральные эмоции» рассматриваются как результат усложнения и окультуривания первичных, «природных» эмоциональных реакций. Но стоит отметить — это немаловажно для нашей темы, — что чувство вины соотносится сторонниками подобных подходов с потребностью в принадлежности, в сохранении связей с другими (изначально — с другими членами стаи) и, как следствие, — с потребностью в прощении (причинив вред, но переживая и выражая вину и раскаяние, можно сохранить значимые связи, не оказаться отвергнутым и изгнанным) [Haidt 2003: 860—861].

Также замечу в скобках, что эволюционистская оптика требует отчетливого разграничения вины и стыда — предполагается, что стыд имеет отличное от вины происхождение (оно описывается через проблематику властных иерархий, а не горизонтальной принадлежности) [Ibid.: 859—860] и более «тотален», то есть затрагивает образ «я» целиком, тогда как вина касается лишь поведения, отдельных проступков. Аналогичным образом определяются коллективные стыд и вина: в случае стыда речь идет о проблемах идентичности, на этот раз групповой (разрушение позитивного образа группы), в случае вины — о проблемах социальных связей (разрушение отношений с теми, кому был причинен вред в результате коллективных действий, — с отдельными лицами или с другой группой) [Lickel et al. 2004].

Разграничение вины и стыда позволяет закрепить за чувством вины социально одобряемые смыслы (оно признается «более адаптивным» и даже «более моральным» [Tangney et al. 2007: 352], чем стыд, — развивающим эмпатию, сопряженным с принятием ответственности и мотивирующим виновного к исправлению ситуации), в то время как стыд аккумулирует значения, связанные с насилием (поскольку процедуры искупления, исправления, получения прощения в этом случае не работают, не находящий разрешения стыд может трансформироваться в гнев и агрессию) [Ibid.].

Я оставляю в стороне вопрос о том, насколько верны эти гипотезы, — сейчас они интересны мне скорее как выражение определенных культурных представлений<sup>5</sup>.

---

5 Сослюсь на исследование Рут Лейс, демонстрирующее, что различие вины и стыда, предлагаемое изнутри психологических дискурсов, в той же мере условно и культурно относительно, что и любое другое понятийное различие. Анализируя язык американских клиницистов, работавших с жертвами Освенцима, Лейс показывает, что один из симптомов посттравматического стрессового расстройства изначально было принято описывать как чувство вины (так называемая «вина выжившего»), однако позднее интерпретативная парадигма по ряду причин меняется и фактически то же самое переживание начинает описываться как стыд [Leys 2007].

Итак, если все же следовать не за эволюционистской, а за историко-культурной логикой происхождения чувства вины, отправной точкой окажется авраамитическая, или, конкретнее, христианская традиция — с отсылкой к таинству исповеди начинается едва ли не любое исследование, посвященное тому плохопереносимому переживанию, которое в «западной» культуре именуется виной. Считается, что рождавшаяся в исповедальных вина во многом сформировала «культуру Запада» [Carroll 2020: 1]; и новоевропейского индивидуалистического субъекта, и в то же время новоевропейские практики принуждения и наказания.

Вместе с тем та модель переживания, которая связывается в христианстве с процессом раскаяния, разумеется, сильно отличается от поп-психологической «токсичной вины». Собственно, изнутри христианской оптики вообще мало интересны эмоции, а упоминания о вине как о чувстве удастся обнаружить разве что в современных источниках. Однако в катехетических и богословских текстах разного времени может описываться многосоставное переживание, включающее в себя «печаль», «душевную скорбь», «сожаление о грехах», «отвращение ко злу», но также — как обязательные и самые важные компоненты — «благодарение», «надежду», «радость»<sup>6</sup>.

Раннехристианская книга «Пастырь», традиционно приписываемая апостолу Ерму, содержит наставление не оскорблять Святого Духа печалью, даже если это «печаль от досады на <собственный> дурной поступок». Такая печаль «не плохая» и «кажется спасительной, потому что влечет раскаяние», но сама по себе, оставаясь оторванной от общения с Богом, не приводит к подлинному исповеданию греха и тогда сопровождается озлобленностью и гневом:

Облекись ты в радость, которая всегда имеет благодать пред Господом и угодна Ему, и утешайся ею. Всякий радующийся человек совершает доброе и помышляет о добром, презирая печаль. А человек печальный всегда зол, во-первых, потому, что оскорбляет Святого Духа, который дан человеку радостный; и, во-вторых, потому, что он творит беззаконие, не обращаясь ко Господу и не исповедуясь перед ним. Молитва печального человека никогда не имеет силы восходить к Престолу Божию<sup>7</sup>.

Предписание сокрушаться о грехах, не впадая при этом в грех уныния, можно увидеть как некое внешнее ограничение, обрекающее христиан на сложную духовную эквилибристику; но можно исходить из того, что речь идет все же о некоем реальном опыте и реальном переживании — и в таком случае, чтобы понять этот опыт, имеет смысл чуть подробнее остановиться на христианских представлениях о виновности, какими бы очевидными они ни казались.

Ядром этих представлений признано убеждение, что человек в своей греховности и виновности не оставлен Богом. Карл Ранер, один из самых авторитетных католических богословов XX века, выражает такое убеждение следующим образом:

6 Например: Катехизис Католической Церкви. М.: Истина и жизнь, 1998. С. 339. См. также: [Kallistos (Ware) 2000: 48].

7 Пастырь Ерма / Пер. с др.-греч. прот. Петра Преображенского, А.Г. Дунаева, В. прот. Асмуса // Писания мужей апостольских: Сборник. М.: Изд. совет Русской Православной Церкви, 2008. С. 255–256.

Вина и грех — несомненно центральная тема для христианства, ибо христианство понимает себя как религию искупления, как событие прощения вины благодаря самому Богу в Его деле, творимом для нас в Иисусе Христе — в Его смерти и Его воскресении. Христианство понимает человека как существо, виновность свободного деяния которого не есть его «личное дело», подлежащее очищению им самим через его полномочие и силу, но... может быть по-настоящему преодолена только лишь деянием Бога (как бы нераздельно ни была она связана со свободной субъективностью человека) [Ранер 2006: 124].

Вера в то, что Бог не оставляет человека в грехе и действует — и через искупление, и непосредственно участвуя в процессе христианского покаяния (что, собственно, превращает этот процесс в таинство), — имеет два значимых для нашей темы следствия.

Во-первых, вина представляется не просто индивидуальной, но пробуждающей индивидуальность, и в то же время не обрекающей на одиночество, напротив, — тесно связанной с причастностью. Важно подчеркнуть, что, вопреки привычному противопоставлению индивидуальности и общности, идея индивидуальной вины развивается параллельно и в связи с идеями вины всеобщей и коллективной: всеобщая причастность к первородному греху означает и причастность к событию искупления (и тогда, по мысли Августина Гиппонского, это «благословенная вина»: «О благословенная вина Адама, давшая нам Такого Исповителя!»); вместе с тем персональная вина может быть разделена с другими людьми, она может переживаться коллективно внутри Церкви, внутри церковной общины — эта идея была особенно ярко выражена в раннехристианских ритуалах «публичной исповеди», но находит отражение и в современных практиках.

Во-вторых и в главных — тема вины с христианской точки зрения неотделима от темы прощения. Христиане верят, что Бог имеет волю прощать и своей волей приводит человека к прощению; путь освобождения от греха можно пройти только с Божественной помощью — эта помощь в христианской традиции иногда определяется как «*gratia gratis datur*», «благодать, подаваемая даром»<sup>8</sup>. Понимание Божественного прощения как дара, беспричинного и незаслуженного, существенно меняет представления о процессе раскаяния и становится со времен Августина поводом для богословских, а позднее и философских полемик. Основные вопросы, вызывающие сомнения и разногласия, — насколько тогда свободен и в какой мере корыстен грешник в своем раскаянии?

Прощение не должно быть предметом торга, оно не должно обмениваться на ритуальное покаяние и «добрые дела», совершаемые лишь для того, чтобы загладить вину, — именно на этом тезисе Лютер основывал критику институционального устройства современной ему католической Церкви и протест против практики исповеди как таковой (напомню, в дальнейшем протестантское богословие отказывается от наделения исповеди статусом таинства)<sup>9</sup>. Метафоры торга остаются актуальными и в философии дара конца XX века. Показателен многолетний спор Жака Деррида и Жан-Люка Мариона, — Анна Ямпольская реконструирует этот имплицитный диалог, прослеживая его августинианский контекст (далее в пересказе полемики я опираюсь на интер-

8 См., например: [Соколовски 2009].

9 Об этом см.: [Schumacher 2022].

претации, предложенные в статье Ямпольской) [Ямпольская 2012]. Размышляя о христианской концепции прощения, Деррида приходит к выводу, что любое покаяние, даже абсолютно искреннее, разрушает логику бескорыстного дара и утверждает логику экономического обмена — в таком случае оказывается, что абсолютно безусловным и беспричинным может быть лишь прощение упорствующего в своей вине грешника. Возражения Мариона гораздо больше соответствуют христианскому пониманию проблемы — Божественным даром является не только собственно прощение, но и интенция к раскаянию, возникающая у виновного, и его свобода воли (свобода выбрать раскаяние), и само ощущение собственного «я».

За идеей, что человеческое раскаяние может быть в принципе конвертировано в Божественное прощение, за предположением, что это сопоставимый и взаимовыгодный обмен, стоит вполне секулярный образ власти, *нуждающейся* в тех, кто готов подчиниться и прийти с повинной, — власти, которая укрепляется за счет подавления чужой воли и демонстрации собственной силы. Но если и жизнь, и свобода, и способность себя осознавать — Божественный дар, то ни о каком взаимовыгодном обмене речь, конечно, идти не может, и раскаяние будет рассматриваться не как плата за избавление от вины, а как потребность самого человека, не как способ заслужить прощение, а как возможность ему открыться.

Благодать раскаяния описывается в разных христианских источниках как дар ясности — в формулировке о. Александра Шмемана «настоящее, христианское раскаяние — это прежде всего осознание <человеком> той бездны, что отделяет его от Бога и от всего того, что Бог дал и открыл человеку, от подлинной жизни» [Шмеман 1995: 159]. Предполагается, что в этой ясности человек одновременно осознает и степень своего отпадения от «подлинной жизни», и беспредельность Божественного милосердия — такое милосердие невозможно заслужить, оно уже есть, грешник *уже* не оставлен в грехе, но по-настоящему поверить в это (и тогда — по-настоящему открыться чуду спасения) удастся только через ясность раскаяния.

Здесь я возвращаюсь от темы виновности к опыту переживания вины и к вопросу о том, что делает бремя вины выносимым. Состояние отчаяния, когда виновный пытается и закономерно не может простить сам себя (и не может поверить, что прощен), в христианском богословии не признается настоящим раскаянием. Еп. Каллист (Уэр) в статье о православном опыте покаяния замечает:

Многие сожалеют о своих прошлых поступках, но в отчаянии говорят: «Я не могу простить себя за то, что я сделал». Неспособные сами себя простить, они так же не способны поверить, что прощены Богом... Такие люди, несмотря на интенсивность их муки, еще не раскаялись должным образом. Они еще не достигли «великого понимания», благодаря которому человек знает, что любовь в конечном счете побеждает. Они еще не подверглись «перемене ума», которая заключается в возможности сказать: «Я принят Богом; и то, что от меня требуется, — принять факт, что я принят». В этом суть покаяния [Kallistos (Ware) 2000: 47–48].

Иными словами, идея переживания вины, идея, что вину можно *переживать* — что обжигающую ясность осознания своего греха обычному человеку в принципе посылно выдержать, никуда не сбегая, но и не погружаясь в отчаяние, — основывается на признании, что человек принят Богом. Это приня-

тие принятия наглядно выражается в метафоре «исцеления», при помощи которой и в православной, и в католической традиции описывается таинство исповеди (характерно, что другая традиция — так называемый «юридический подход», ассоциирующий исповедь с судом, а епитимию с наказанием, — в современных катехетических текстах практически не воспроизводится [Горелов 2005: 562]).

Предполагается, что только в результате исцеления, в точке, где осознание своего греха встречается с бесконечной любовью и милосердием, рождается та особая решимость и готовность к «терпеливому принятию Креста»<sup>10</sup>, которую на современном языке можно назвать «ответственностью»: готовность исправлять последствия своих действий, просить прощения у пострадавших от этих действий людей, но также и готовность к тому, что они могут отказать в прощении, — ответственность выносить такой отказ, если он случится. Важно, что если в ранних исповедальных практиках исполнение епитимии предшествует отпущению грехов, то к концу Средних веков в католической Церкви утверждается именно эта логика: вначале покаяние, исповедь, отпущение грехов, и только потом — исполнение епитимии, исправление последствий.

Все это, разумеется, не исключает того факта, что в истории христианских конфессий в немалом количестве возникали и воспроизводились идеи и практики, искажающие логику восприятия Божественного прощения как безусловного дара и тогда лишаящие переживание вины религиозного смысла, превращающие вину в инструмент подчинения и насилия, — практики торга, формализации ритуалов раскаяния, культивации наказания как способа заслужить прощение и искупить вину<sup>11</sup>.

В таком случае секулярное переживание вины, из которого идея Божественного дара вынута вовсе, заведомо обречено стать непереносимым. Иными словами, если, приняв за точку отсчета христианское понимание раскаяния, вернуться к тем современным представлениям о «бремени вины», которые были обозначены в первой части статьи, — их можно увидеть и описать через категории дефицитарности, лакун. Лишаясь самого важного своего элемента, переживание вины оказывается чем-то вроде испорченной программы — чем-то, от чего очень хочется и практически невозможно избавиться. Больше не являясь неотъемлемой частью процесса исцеления, оно начинает восприниматься как болезнь<sup>12</sup>.

Собственно, с крайними формами подобного переживания — когда диктат безысходной вины, запертой в герметичной психической реальности, становится внутренне разрушительным — и работает психотерапия.

Попытки компенсировать лакуну, конечно, с наибольшей вероятностью приводят к тому, что роль спасителя, избавляющего от грехов (а значит, в рамках светской логики, и от чувства вины), начинает проецироваться на социальные связи и социальные институты. Именно на таком переносе основывается философия прощения Ханны Арендт. Считая, что Иисус из Назарета был «первооткрывателем роли прощения в сфере человеческих отношений» [Arendt 1998: 238], Арендт помещает человеческие отношения в центр своей

10 Катехизис Католической Церкви. С. 346.

11 О таких практиках см., например: [Carroll 2020].

12 О метафоре «страшной болезни», которая, начиная с Ницше, используется для определения чувства вины, см.: [Carroll 2020: 5].

концепции. «Замкнувшись в себе, мы никогда не смогли бы простить себе ни одной неудачи или проступка» [Ibid.: 243], — для Арендт это объясняется тем, что умение себя прощать можно получить только через социальный опыт прощения, но, главное, тем, что только другие способны с достаточной отчетливостью увидеть и вернуть нам такой наш образ, ради которого мы сможем себя простить (то есть в конечном счете все равно происходит замыкание на себе, но Арендт оставляет этот факт без внимания).

По сути сакрализуя коллективную прощающую инстанцию, Арендт присваивает ей полномочия обнулять последствия прошлых проступков, но также и определять границы прощительного (военные преступники не должны быть прощены, а их преступления не должны быть забыты)<sup>13</sup>. Отдаленным, косвенным результатом этого смешения религиозных категорий и секулярной морали и этой сакрализации социального, приписывания социальным отношениям сверхценных и предельных значений, возможно, является сегодняшняя востребованность абсолютизированной и идеализированной фигуры жертвы<sup>14</sup>, а также ее антипода — агрессора, ни при каких условиях не заслуживающего прощения. В нынешнем российском контексте мы можем наблюдать, как страх быть отождествленным с агрессором побуждает передавать фигуре жертвы всю тяжесть ответственности за освобождение от чувства вины и добиваться от нее прощения любой (часто весьма этически сомнительной) ценой.

В этом смысле отказ от избавления от чувства вины, совершенный Ясперсом и другими экзистенциальными философами, представляется гораздо более ответственной позицией. Понятое как экзистенциальная данность, бремя вины оказывается трудновыносимым, но делающим человека человеком. За ряд субъектности, извлеченный из идеи раскаяния и усиленный гуманистическим пафосом, позволяет говорить о переживании вины как об опыте возвращения достоинства, то есть внутренней свободы, смысловых и ценностных оснований, в конечном счете — возвращения «самого себя». В этом ракурсе переживание вины, по сути, не может быть «неадекватным реальности» — именно так Дэн Захави и Альба Монте Санчес предлагают взглянуть на проблему стыда и вины выжившего. Отчасти опираясь на концепцию Примо Леви, исследователи показывают, что такого рода переживания можно рассматривать не только как патологическую, травматическую реакцию, но и как сохранение верности «миру моральных ценностей» [Montes Sanchez, Zahavi 2018: 162], сохранение возможности совершать ценностные выборы даже в ситуации тотального насилия.

Таким образом, связь чувства вины и контроля, в оптике классического психоанализа выглядящая настораживающе, может оцениваться позитивно: переживание вины расширяет сферу ответственности, иначе говоря, — увеличивает количество областей, на которые человек видит себя в принципе способным влиять, и это позволяет сопротивляться ощущению беспомощности, бессилия, зависимости от чужой насильственной воли. Трактат Ясперса «О виновности» последовательно разворачивает именно эту интенцию — нельзя преодолеть собственных ограничений, но можно не ограничивать себя в переживании вины. Безусловно, тут есть опасность фетишизации вины, размывания ее границ, превращения ее в нечто самоценное и автореферентное. Чтобы

13 Об этом см.: [Сидорова 2016; Bowen-Moore 1989; Pettigrove 2006].

14 Об этой востребованности см.: [Campbell, Manning 2018].

этого не произошло (чтобы переживание вины не утратило смысла), требуется непрерывное поддержание высокого градуса социальной чувствительности — ориентированности на других, соотнесенности с другими, но не из потребности получить прощение, а из того опыта любви и боли, который Ясперс называет «причастностью».

Такая стоическая позиция вряд ли была обречена на большое количество настоящих, последовательных сторонников. И по большому счету, вряд ли популярна сегодня. К тому же гуманистические представления о субъектности, на которые она опиралась, кажется, становятся все менее понятны.

Что дальше? По утверждающимся в последнее время канонам публичной речи, завершением текста на моральную тему, даже если это текст более или менее академический, должна стать какая-то директивная инструкция (которая, разумеется, тут же будет оспорена). Между тем вопрос, как правильно — чувствовать или не чувствовать вину, — конечно, выглядит абсурдно, поскольку переносит в сферу этики то, что не является предметом этического выбора. К этическому выбору имеют отношение другие вопросы: как обходиться с чувством вины (признавать или нет, переживать или нет, выражать или нет) и какие смыслы ему приписывать? Похоже, на данный момент вина больше ассоциируется с бременем, чем с освобождением. Но тогда не находится форма для выражения причастности к большому насилию, эта тема спазмирована, — не проживается и не проговаривается до конца, и в то же время раз за разом становится эпицентром очередного публичного скандала.

В данной статье речь шла о том, как переживается вина, а не о том, в чем именно может заключаться виновность. Такой ракурс выбран намеренно — конечно, не потому, что я считаю тему виновности незначимой. Разговоры о виновности и виновных ведутся сегодня в большом количестве, но преимущественно в модусе обвинения. Акцент на переживании позволил бы вернуть этим разговорам субъектный фокус и сделать ответственное высказывание, не выстроенное по готовым лекалам, а соотнесенное с персональным опытом, более возможным. Целесообразность такого акцента нередко оспаривается ссылкой на то, что главные виновники политических преступлений вряд ли способны испытать раскаяние, — но это плохой аргумент в споре. Чтобы обвинить преступников, проблематика переживания действительно не нужна, но для выстраивания диалога в публичном пространстве она необходима.

Мне было важно, в числе прочего, привлечь внимание к ценности переживания как такового. Думается, переживание — процессуальное соединение зон чувствительности и зон смысла — не слишком популярная ценность. В нынешнем публичном пространстве ценностью наделяется либо агентность (та би-хевеиористская ориентация на «благополучие мира», о которой писала Арендт и которая сегодня получает существенную поддержку слева), либо реактивность (та сосредоточенность на ситуативных эмоциональных реакциях, которая культивируется поп-психологией). Место переживания — между этими полюсами, между затопленностью эмоциональными реакциями и бегством от них. Чувствительность (способность замечать и себя, и Другого, не закрываясь от него непроницаемой стеной, но и не сливаясь с ним) и смысл (возможность различать содержательное и формальное) — то, чего остро не хватает сегодня.

Итак, вина как переживание лишается своего освободительного импульса (утрачивает связь со свободой воли) в тот момент, когда предпринимается поиск средств и инстанций, способных от вины избавить. Христианские пред-

ставления о благодатном даре свидетельствуют, что это уравнение может быть решено, а вина отделена от насилия: не смысл Божественного прощения в том, чтобы избавить человека от переживания вины, а смысл переживания вины в том, чтобы почувствовать себя прощенным.

## Библиография / References

- [Арендт 2013] — *Арендт Х.* Коллективная ответственность / Пер. с англ. Д. Аронсона // *Арендт Х.* Ответственность и суждение. М.: Изд-во Института Гайдара, 2013. С. 205—217.
- (*Arendt H.* Collective Responsibility. Moscow, 2013. — In Russ.)
- [Аронсон 2023] — *Аронсон О.* Стыд как общее чувство // *Перед лицом катастрофы: Сб. статей / Под ред. и с предисл. Н. Плотникова.* Berlin: LIT Verlag, 2023. С. 13—18.
- (*Aronson O.* Styd kak obshchee chuvstvo // *Pered litsom katastrofy / Ed. and forew. by N. Plotnikov.* Berlin, 2023. P. 13—18.)
- [Горелов 2005] — *Горелов А.* Исповедь // *Католическая энциклопедия / Под ред. о. Григория Цёроха и др.: В 5 т. Т. 2.* М.: Изд-во францисканцев, 2005. С. 557—565.
- (*Gorelov A.* Isposed' // *Katolicheskaya entsiklopediya: In 5 vols. Vol. 2.* Moscow, 2005. P. 557—565.)
- [Ранер 2006] — *Ранер К.* Основание веры: Введение в христианское богословие / Пер. с нем. В. Витковского. М.: Библейско-богословский ин-т Св. апостола Андрея, 2006.
- (*Rahner K.* Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums. Moscow, 2006. — In Russ.)
- [Рикёр 2005] — *Рикёр П.* Справедливое / Пер. с фр. Б. Скуратова, П. Хицкого. М.: Гнозис, Логос, 2005.
- (*Ricoeur P.* Le juste. Moscow, 1995. — In Russ.)
- [Сидорова 2016] — *Сидорова М.* Прощение как опыт возможного. Подходы Х. Арендт и П. Рикёра // *Социологическое обозрение.* 2016. Т. 15. № 2. С. 192—207.
- (*Sidorova M.* Proshchenie kak opyt vozmoznogo. Podkhody Kh. Arendt i P. Rikera // *Sotsiologicheskoe obozrenie.* 2016. Vol. 15. No. 2. P. 192—207.)
- [Соколовски 2009] — *Августин Соколовски, диак.* Учение святителя Августина Иппонского и западных отцов Церкви о таинстве Покаяния // *Церковь и время.* 2009. № 49. С. 144—164.
- (*Sokolovski A., deacon.* Uchenie svyatitelya Avgustina Ipponskogo i zapadnykh ottsov Tserkvi o tainstve Pokayaniya // *Tserkov' i vremya.* 2009. No. 49. P. 144—164.)
- [Фрейд 1992] — *Фрейд З.* Недовольство культурой / Пер. с нем. А. Руткевича // *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. М.: Ренессанс, 1992. С. 65—134.
- (*Freud S.* Das Unbehagen in der Kultur // *Freyd Z.* Psichoanaliz. religiya. Kul'tura. Moscow, 1992. P. 65—134. — In Russ.)
- [Шмеман 1995] — *О. Александр Шмеман.* Эволюция таинства покаяния // *Православный церковный календарь.* СПб.: Сатис, 1995. С. 154—161.
- (*Schmeman A.* Evolyutsiya tainstva pokayaniya // *Pravoslavnyy tserkovnyy kalendar'.* Saint Petersburg, 1995. P. 154—161.)
- [Ямпольская 2012] — *Ямпольская А.* Прощение между даром и обменом: Антипелагианская полемика Августина в контексте философии XX века // *Артикульт.* 2012. № 7(3). С. 1—18.
- (*Yampol'skaya A.* Proshchenie mezhdunarom i obmenom: Antipelagianskaya polemika Avgustina v kontekste filosofii XX veka // *Artikul't.* 2012. No. 7(3). P. 1—18.)
- [Ясперс 1999] — *Ясперс К.* Вопрос о виновности. О политической ответственности Германии / Пер. с нем. С. Апта. М.: Изд. группа «Прогресс», 1999.
- (*Jaspers K.* Die Schuldfrage Von der politischen Haftung Deutschlands. München, Zürich: Piper, 1965. — In Russ.)
- [Арендт 1998] — *Арендт Х.* The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- [Bowen-Moore 1989] — *Bowen-Moore P.* Hannah Arendt's Philosophy of Natality. London: Macmillan, 1989.
- [Campbell, Manning 2018] — *Campbell B., Manning J.* The Rise of Victimhood Culture: Microaggressions, Safe Spaces and the New Culture Wars. London: Palgrave Macmillan, 2018.

- [Carroll 2020] — *Carroll J.* On Guilt. The Force Shaping Character, History and Culture. London; New York: Routledge, 2020.
- [Haidt 2003] — *Haidt J.* The Moral Emotions // Handbook of Affective Sciences / Ed. by R.J. Davidson, K.R. Scherer, H.H. Goldsmith. Oxford: Oxford University Press, 2003. P. 852—870.
- [Kallistos (Ware) 2000] — *Kallistos (Ware), Bishop of Diokleia.* The Orthodox Experience of Repentance // The Inner Kingdom. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 2000. P. 43—58.
- [Leys 2007] — *Leys R.* From Guilt to Shame: Auschwitz and After. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- [Lickel et al. 2004] — *Lickel B., Schmader T., Barquissau M.* The Evocation of Moral Emotions in Intergroup Contexts: The Distinction between Collective Guilt and Collective Shame // Collective Guilt: International Perspectives / Ed. by N.R. Branscombe, B. Doosje. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 35—55.
- [Montes Sanchez, Zahavi 2018] — *Montes Sanchez A., Zahavi D.* Unraveling the Meaning of Survivor Shame // Emotions and Mass Atrocity: Philosophical and Theoretical Perspectives / Ed. by T. Brudholm, J. Lang. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. P. 162—184.
- [Pettigrove 2006] — *Pettigrove G.* Hannah Arendt and Collective Forgiving // Journal of Social Philosophy. 2006. Vol. 37. No. 4. P. 483—500.
- [Schumacher 2022] — *Schumacher M.* Guilt as a Positive Motivation for Action? On Vicarious Penance in the History of Christianity // Guilt: A Force of Cultural Transformation / Ed. by K. von Kellenbach, M. Buschmeier. New York: Oxford University Press, 2022. P. 29—40.
- [Tangney et al. 2007] — *Tangney J.P., Stuewig J., Mashek D.J.* Moral Emotions and Moral Behavior // Annual Review of Psychology. 2007. No. 58. P. 345—372.