

«Вопрос о виновности» К. Ясперса в контексте немецкой национальной самокритики

И.А. Эбаноидзе

Институт мировой литературы им. А.М. Горького, Российская академия наук, 121069, ул. Поварская, д. 25а, г. Москва, Россия
igebano@mail.ru

Аннотация. В статье на материале немецкой философской и публицистической мысли первой половины XX столетия рассматривается проблема коллективной виновности нации за действия своего государства. Особое внимание уделено вопросам становления реваншистской идеологии, приведшей к господству национал-социализма. Также статья обращена к истории критики сложившейся к концу XIX столетия германской имперской государственности.

Ключевые слова: история нацизма, коллективная вина, коллективное сознание, ресентимент, политический реваншизм, К. Ясперс, М. Шеллер, Х. Арндт, Ф. Ницше

Для цитирования: Эбаноидзе, И.А. «Вопрос о виновности» К. Ясперса в контексте немецкой национальной самокритики». *Историко-философский ежегодник* 37 (2022): 36–57.



Karl Jaspers' "Question of German Guilt" in the Context of the German Self-Criticism

Igor A. Ebanoidse

A.M. Gorky Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences,
121069, 25a Povarskaya St., Moscow, Russia
igebano@mail.ru

Abstract. On the example of German philosophical thought of the first half of the 20th century, the paper examines the problem of collective guilt of the nation for the actions of its state. Particular attention is paid to the formation of the revanchist ideology that led to the domination of National Socialism. The paper also addresses the history of the criticism of the German imperial statehood, which had developed by the end of the 19th century.

Keywords: History of Nazism, collective guilt, collective consciousness, resentment, political revanchism, K. Jaspers, M. Scheler, H. Arendt, F. Nietzsche

For citation: Ebanoidse, Igor A. "Karl Jaspers' 'Question of German Guilt' in the Context of the German Self-Criticism." *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 37 (2022): 36–57. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 23.04.22

Поступила после рецензирования / Revised: 27.06.22

Принята к публикации / Accepted: 30.06.22

Вопрос коллективной вины немецкой нации (*Kollektivschuldthese*, *Kollektivschuldvorwurf*) перед другими пострадавшими от нацистского режима народами и человечеством в целом является центральным для немецкой культуры второй половины XX в. Само представление о коллективной вине, вине целого народа, всех жителей государства содержит в себе внутреннее противоречие. С одной стороны, оно подразумевает суверенную ответственность каждого гражданина за действия своих властей, с другой же – принадлежность каждого к коллективу, с которым он разделяет ответственность, т.е. неполную суверенность. С одной стороны, представления о коллективной вине могли возникнуть

только в эпоху демократии и десакрализации власти, когда делегирование ответственности гражданам властям приобретает видимость добровольности. С другой стороны, в этих представлениях присутствует идея единого «соборного» организма нации и отголоски совсем уж архаичных воззрений, что каждый человек может восприниматься лишь как представитель своей этнической или конфессиональной общности и нести ответственность вместо любого другого члена этой общности.

Коллектив не может быть носителем единого рационального сознания, – разногласия в этом сознании обнаружатся при первой же попытке его артикуляции. Понятие «коллективного сознания», сформулированное в конце XIX в. французским социологом Э. Дюркгеймом, вбирает в себя лишь некий минимум общих социальных норм. В качестве более обширного и многоуровневого вместилища коллективных представлений можно рассматривать трансперсональное или коллективное бессознательное, хотя, конечно, термин коллективное бессознательное, введенный в 1916 г. К.-Г. Юнгом, относится к сфере психоаналитической гипотетики, оставляя огромный простор для спекуляций. Сам Юнг в одном из интервью в мае 1945 г., именно в связи с вопросом немецкой вины, заявлял, что «вопрос коллективной вины, который так затрудняет и будет затруднять политиков, для психолога факт, не вызывающий сомнений»¹. В то же время он никогда не становился фактом не только для политиков, но и для многих историков. В частности, французский историк Марк Блок в 1920-е гг. указывал в своей полемике с Морисом Хальбваксом², основоположником исследований памяти, что понятие «коллективной памяти» по сути метафора и не имеет никакой научной объективности. С другой стороны, блоковский подход кажется сегодня многим исследователям манифестацией устаревшего индивидуалистического рационализма. Так, современный

¹ Carl Gustav Jung, «The Post-War Psychic Problems of the Germans», in *C.G. Jung speaking. Interviews and Encounters*, ed. by William McGuire and Richard F.C. Hull (Princeton: Princeton University Press, 1977), 149.

² Хальбвакс имеет отношение к теме немецкой вины не только как исследователь вопроса коллективной памяти, но и, фатальным образом, как узник и жертва Бухенвальда.

немецкий историк культуры Бодо Мрозец заостряет свою позицию до парадоксальной постановки вопроса: «Существует ли вообще сугубо индивидуальная память?»³. Как пишет в своей работе «Новое недовольство мемориальной культурой» (*Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur*) культуролог Алейда Ассман, «индивидуум, сознает он это или нет, всегда является членом мемориального коллектива, в рамках которого он вспоминает нечто вместе с другими или вопреки другим»⁴.

Возвращаясь от общих проблем теории коллективной памяти к более узкому аспекту вины в коллективной памяти, следует заметить, что сама постановка вопроса о коллективной виновности нации исходит как правило от нации-оппонента, противника в противостоянии. Коллективу в большей степени, чем рефлектирующему индивиду, свойственно винить во всем других. И такое коллективное возлагание вины на оппонента, как правило, выходит из сферы бессознательного в область сознания и поддается рациональной артикуляции. Покуда противостояния этносов и государств не выходили на общемировой уровень, не мог возникать и общемировой консенсус в определении коллективно-виновной нации. Такой консенсус возник только в эпоху мировых войн и сконцентрировался в 40-е гг. XX в. в не имеющем аналогов в истории человечества понятии «немецкой вины». Причиной этого являются беспрецедентный масштаб и характер преступлений гитлеровского режима и полное поражение и оккупация Германии, в результате которых страны-победители получали монополию на обвинение. И тем не менее вопрос немецкой вины не обрел бы такой значимости и глубины, если бы эта вина постулировалась лишь извне и не находила признания в немецком национальном самосознании. Как писал С. Аверинцев,

не всякая культура принимает само представление, согласно которому для нации необходимо размышлять о ее коллективной ответственности за грехи и преступления ее прошлого, исповедовать перед всем миром эти грехи и преступления. Эта идея либо

³ Bodo Mrozek, «Zur Frage des kollektiven Erinnerns. Die Semantik der Memoria», *Merkur* 66 (2012): 412.

⁴ Алейда Ассман, *Новое недовольство мемориальной культурой*, пер. Б. Хлебникова (М.: Новое литературное обозрение, 2016), 18.

есть, либо ее нет. Если она есть, она как всякая моральная идея может быть временно вытесняемой или подавляемой, но продолжает подспудную жизнь. Очевидна ее связь с той высокой оценкой обращения и покаяния, которая прямо или косвенно восходит к христианской традиции. В известной классификации, восходящей к Рут Бенедикт, все это обозначается как *культура совести*⁵.

Немецкая культура в этой классификации, несомненно, ближе к «культуре совести», которую у нас обычно принято переводить как «культуру вины», нежели к «культуре стыда» (последнюю американская антрополог Рут Бенедикт рассматривает прежде всего на примере Японии⁶). Как писал в статье «Германия и немцы» (*Deutschland und die Deutschen*, 1945) Томас Манн: «Склонность к самокритике, доходящая нередко до самоотрицания, до самопроклинания, – это исконно немецкая черта»⁷.

Эта национальная самокритика стала вопросом морального долга для многих немецких интеллектуалов послевоенного времени, однако свою генеалогию она ведет по сути со времен основания единого германского государства под предводительством Пруссии. В некотором смысле эпиграфом к статье о вопросе немецкой вины могли бы послужить строки Г. Гейне из «зимней сказки» «Германия» (1844). Там покровительница Гамбурга богиня Гаммония предлагает поэту заглянуть в ночной горшок Карла Великого:

Грядущее родины бродит там,
Как волны смутных фантазмов,
Но не пугайся, если в нос
Ударит воню миазмов.

⁵ С.С. Аверинцев, «Преодоление тоталитаризма как проблема: попытка ориентации», в *Связь времён. Собрание сочинений* (Киев: ББИ, 2005), 388.

⁶ Можно сказать, что благодаря японской «культуре стыда», подразумевающей замалчивание вины с целью «сохранения лица», из мировой повестки дня фактически исчез вопрос японской вины, так же имеющий право на существование.

⁷ Томас Манн, «Германия и немцы», пер. Е.Г. Эткинды, в *Собрание сочинений*, 10 тт., т. 10 (М.: Художественная литература, 1961), 325.

Поэт признается:

Но этот грядущий немецкий	Doch dieser deutsche
смрад –	Zukunftsduft
Я утверждаю смело –	Mocht alles überragen,
Превысил всю мне привычную	Was meine Nase je geahnt –
вонь,	
В глазах у меня потемнело ⁸ .	Ich konnt es nicht länger ertragen ⁹ .

Критическое отношение немецких интеллектуалов к тому, как сложившаяся имперская государственность влияет на нацию, сказалось, в частности, в опасениях вполне патриотично настроенного во время Франко-прусской войны 1871 г. Ф. Ницше. В вышедшем в 1872 г. первом из своих «Несвоевременных размышлений» он пишет:

Нечто, называющееся в сегодняшней Германии «культурой» <...>, если тешить его лестной иллюзией, будто оно было победоносным <...>, окажется в силах искоренить, как я сказал, немецкий дух, – и кто знает, будет ли тогда хоть на что-нибудь пригодно оставшееся немецкое тело!¹⁰

Особенности исторического развития Германии, ее поздний выход на мировую политическую сцену как единого национального государства при наличии далекого имперского панъевропейского прошлого (Священная Римская империя германской нации) обусловили ее сложный комплекс «опоздавшей нации», по выражению социолога и философа Х. Плеснера¹¹. Здесь подкрепленные духовной культурой нации претензии на величие и ведущую мировую роль переплетаются с чувством неполноценности – отсталости своей государственности и цивилизационного уклада. Нация воспринимает себя носителем подлинных духовных ценностей и, в таком качестве, аристократом,

⁸ Пер. В. Левика.

⁹ <http://www.heinrich-heine.net/winter/winterd1.htm>.

¹⁰ Фридрих Ницше, «Давид Штраус – исповедник и писатель», в *Полное собр. соч.*, 13 тт., т. 1/2 (М.: Культурная революция, 2013), 10.

¹¹ См.: Helmuth Plessner, *Die verspätete Nation* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001).

но в то же самое время неотесанным варваром, ворвавшимся в высшее общество стран, проходивших на протяжении веков непрерывный цивилизационный путь (с другой стороны, это германское «варварство» могло одновременно и поэтизироваться в духе блоковских «Скифов» – в частности, у Т. Манна, Р. Демеля и др.). Отношение к странам-конкурентам (Франции, Британии) колеблется между чувством превосходства и чувством неполноценности. Усиливается беспокойная рефлексия по поводу того, какими предстают немцы в глазах соседей. Во время Первой мировой войны, в которой сфокусировались внутриевропейские противоречия, нарастающий немецкий комплекс проявился с особой отчетливостью. Характерна книга философа Макса Шелера «Причины ненависти к немцам» (*Die Ursachen des Deutschenhasses*, 1917) с подзаголовком «Национально-педагогический анализ». Задачей своей работы философ называет «разработку национально-педагогических указаний касательно той эмоциональной позиции, с которой нам следует встречать эту ненависть»¹². «За что весь мир ненавидит нас?»¹³, – спрашивает философ, в целом разделяющий консолидированную позицию немецкого общества (к которой в те годы примыкали и прогермански настроенные интеллектуалы в других странах, как, например, Марина Цветаева: «Ты миру отдана на травлю / И счету нет твоим врагам»). Шелер не считает ненависть необходимым условием ведения войны, но полагает саму эту войну следствием ненависти. Тем не менее он пытается в самой «немецкой сущности» доискаться причин этой ненависти, найти ей оправдание в той или иной немецкой неполноценности. Немцы в лице Шелера еще не знают за собой никакой вины, даже оккупация нейтральной Бельгии не воспринимается здесь как преступление, и все же не хотят быть ненавидимы противником даже в состоянии войны. Шелер находит объяснение ненависти к немцам в словах некоего фиктивного француза: «вы слишком много работаете»¹⁴, однако,

¹² Max Scheler, *Die Ursachen des Deutschenhasses* (Leipzig: Kurt Wolff Verlag, 1917), 6.

¹³ Scheler, *Die Ursachen des Deutschenhasses*, 52.

¹⁴ Scheler, *Die Ursachen des Deutschenhasses*, 58.

по канонам немецкой амбивалентной рефлексии, философ старается отыскать недостатки и изъяны в этой добродетели, которые бы действительно могли вызывать у окружающих отчуждение. Его вывод таков:

Со времен нашей славной победы 1870/1871 г. форма того <...> великолепного, героического духа порядка, чувства государственности, тот этос бесконечной приверженности долгу <...> оказался перенесен из политической, военной и моральной сфер в экономическую и техническую, то есть в те ценностные сферы, в которых без постоянного соотношения с отдыхом, счастьем, комфортом и наслаждением эти дух и этос, в сущности, теряют для жизни всякий смысл¹⁵.

¹⁵ Scheler, *Die Ursachen des Deutschen Hasses*, 98. В 1938 г. эти тезисы Шелера развивает в своей книге «Европа и душа Востока» (*Europa und die Seele des Ostens*) Вальтер фон Шубарт (1897–1942), сопоставляя ненависть к немцам с ненавистью к евреям: «То, что иностранец принимает за жестокость в немце и чего в изумлении чурается, это предельная предметная деловитость – самая глубокая из всех причин ненависти. Немец <...> безжалостно, без всякого человеческого чувства, продолжает свое дело – пусть хоть тысячи от этого погибнут. Он поступает так не для того, чтобы вызвать страдание, но он делает это, не задумываясь над тем, вызывает ли это страдание <...>. Немец работает неустанно, с железной целеустремленностью <...> это точный, бесчувственный, бесчеловечный автомат, который навязывает своим соперникам ненавистные условия жизни и борьбы и вынуждает их принять этот стиль жизни, который для них непереносим и который они презирают. Это немцу не прощается! Своим деловым фанатизмом он лишает мир его естественной красоты, радости и полноты жизни, превращая его в темницу долга» (Вальтер фон Шубарт, *Европа и душа Востока*, пер. З.Г. Антипенко и М.В. Назарова (М.: «Русская идея», 1997), 228). Причины этого Шубарт видит в том, что «Опруссаченный немец <...> нехристианин в самой глубинной основе своего сердца, он собирательный образец нехристианских черт и сознает это <...>. Таким образом, в конечном счете ненависть мира к немцам вызывается и объясняется их особой позицией по отношению к христианству <...>. Мир с готовностью смотрит на немца как на вероотступника, который выпал из общего круга европейской культуры и стоит за его чертой как враг; стоит на обочине – как еврей» (Шубарт, *Европа и душа Востока*, 232). Судьба Шубарта достаточно уникальна, но в этой уникальности остается ярким примером трагической раздвоенности немецкой рефлексии. После прихода нацистов к власти Шубарт уже в 1933 г. покидает свою страну и переезжает

Самоотдача и воинский долг в повышении экономической производительности – «гротескное явление»¹⁶, подытоживает Шелер, оно-то и порождает те теневые стороны немецких добродетелей, которые вызывают ненависть окружающего мира. Вывод может показаться достаточно легкомысленным, однако если перенести эту концепцию на события времен Третьего рейха, то можно в самом деле констатировать планомерную механистичность, перенесенную из сферы производства в сферу уничтожения.

К ощущению враждебности со стороны окружающего мира добавляется чувство национального унижения по окончании Первой мировой, когда не потерпевшей собственно военного поражения Германии были навязаны грабительские условия мирного договора. Кроме того, на Германию была несправедливо возложена ответственность за саму войну¹⁷. Эти обстоятельства привели к определенным сдвигам в национальном самосознании, суть которых наиболее емко можно описать с помощью понятия «ресентимент». Введенный в оборот Ф. Ницше, который возводит к чувству ресентимента саму христианскую мораль, этот термин был критически верифицирован в работе М. Шелера «Ресентимент в системе моралей» (*Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, 1912): «психическое состояние эмоциональной самоинтоксикации, возникающее из-за систематического подавления таких аффектов, как желание мести, ненависть, гнев, зависть»¹⁸. Ресентимент значительно усиливает идея справедливости, представление о несправедливости и незаслуженности тех или иных обстоятельств. И если даже во время Первой мировой войны в немецком самосознании были

в Ригу, где его настигает в 1940 г. советская оккупация. Шубарту предлагают работу в Москве, после его отказа следуют репрессии и конфискация рукописей. Вскоре после начала войны Шубарта арестовывают, в 1942 г. он умирает в Казахстане в лагере для военнопленных.

¹⁶ Scheler, *Die Ursachen des Deutschenhasses*, 100.

¹⁷ На сегодняшний день даже большинство британских историков отвергает тезис об односторонней вине Германии.

¹⁸ Max Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2017), 17.

ощутимы отдельные признаки ресентимента, то предыстория Третьего рейха, можно сказать, целиком обусловлена феноменом ресентимента, который в политическом измерении преобразуется в реваншизм. К психологическому состоянию немцев в 1918 г. вполне можно приложить такие слова философа Карла Ясперса из «Вопроса о виновности» (*Die Schuldfrage*, 1946):

судьба решила дело не в мою пользу, причина в бессмысленном материальном перевесе, поражение было почетным, в душе я лелею свою верность и свой героизм. Но при такой позиции только усиливается внутренний яд иллюзионистического мышления и пьянящего предвкусения¹⁹.

Таковы те структуры немецкого самосознания, которые уже сложились ко времени Второй мировой и работать с которыми, преодолевая или видоизменяя их, пришлось немецким интеллектуалам, затрагивавшим тему вины немцев. Благодаря усилиям нацистской пропаганды эти структуры выкристаллизовались, в частности, в ресентиментные представления о внешнем заговоре против Германии (англо-саксонские интриги как причина войны) и внутренних врагах (социал-демократы и коммунисты, евреи и поляки), об угнетении соотечественников в соседних «искусственных» (Чехословакия)²⁰ или «нежизнеспособных» (Польша) государствах, и о едином немецком мире,

¹⁹ Карл Ясперс, *Вопрос о виновности*, пер. С.К. Апта (М.: Прогресс, 1999), 95–6.

²⁰ См.: Johann Wolfgang Brügel, *Tschechen und Deutsche, 1918–1938* (München: Nymphenburger Verlagshandlung, 1967). Чешский историк немецкого происхождения анализирует, в частности, следующие немецкие мифы: «Чехословакия возникла искусственно, как результат “Версальской системы”, <...> и была постоянным очагом нестабильности в Европе и несостоявшимся государством; первая Чехословацкая республика была чешским национальным государством, идеология которого предусматривала неравноправие судетских немцев, а практическая политика была направлена на их угнетение; подавляющее большинство судетских немцев протестовало против включения населенных ими территорий в состав Чехословакии и активно боролось против дискриминации и чешского государства как такового» (Александр Бобраков-Тимошкин, «Чехи и немцы. 1918–1938», *Неприкосновенный запас* 56, № 6 (2007), <https://magazines.gorky.media/nz/2007/6/chehi-i-nemczy-1918-1938.html>).

который следует восстановить. В политическом отношении дискредитированным оказалось также само понятие демократии, которое ассоциировалось у населения с экономической слабостью Германии времен Веймарской республики.

В годы Третьего рейха артикулированное осознание ответственности немцев за пришедший к власти в стране режим могло исходить, по сути, лишь от писателей-эмигрантов. Однако у коммунистов, составлявших политически наиболее активную часть эмиграции, это осознание размывалось идеологемой классовой борьбы, представлением о противостоянии эксплуататоров и трудящихся, которое важнее общенациональной солидарности, более того, такую солидарность исключает. Это заметно даже по такому плакатно-антифашистскому произведению, как пьеса Б. Брехта «Страх и нищета в Третьей империи» (*Furcht und Elend des Dritten Reiches*, 1938). Более того, именно нацизм здесь предстает пугающе-солидарной силой, сопротивление которой рассыпается на отдельные робкие голоса. В последней сцене, «Плебисцит», рабочие обсуждают, как им сделать антифашистскую листовку. Один из них признается:

Не можем мы делать вид, будто до нас не долетает их победный вой. <...> Согласись сама, что каждый, кто это слышит, все больше верит в их силу. Можно и в самом деле подумать, что это кричит единый народ²¹.

Важной вехой в осмыслении той нравственной пропасти, в которую вверг немцев нацистский режим, стала небольшая статья Ханна Арендт «Организованная вина» (*Organisierte Schuld*, 1945), написанная в предпоследний год войны и опубликованная в американском издании. Мысль Арендт вполне согласуется со строками из вышеназванной пьесы Брехта: «Весь этот народ, всех этих предателей и преданных взгромозили мы на нашу боевую колесницу». Арендт говорит о том, что, втягивая население страны в свои преступления, режим фактически организывает всеобщую вину немцев и делает невозможным для стороннего наблюдателя отличить фашиста от антифашиста. «Самый радикальный лозунг, который появился у союзников

²¹ Bertold Brecht, *Stücke* (Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1968), 199.

во время этой войны («хороший немец – мертвый немец»), имеет прочную основу в реальности: единственный способ определить противника нацистов это увидеть, когда нацисты повесят его. Никакого другого надежного признака не существует»²². Механизм этого вовлечения в вину – страх перед государством, замещающий собой страх перед Богом²³, и ответственность «отцов семейства» за своих близких:

Преданный отец семейства <...> под давлением экономического хаоса нашего времени превратился в невольного авантюриста, который, несмотря на все свои старания и заботу, никогда не мог быть уверен в завтрашнем дне²⁴.

Каждый раз, когда общество через безработицу лишает маленького человека его нормальной жизни и нормального самоуважения, оно готовит его к этой последней стадии, когда он готов взять на себя любую функцию, даже палача²⁵.

Таким образом, не снимая, разумеется, с немцев вину за происходящее, Арендт обращается к общечеловеческим механизмам зла: «На протяжении многих лет мы встречаем немцев, которые заявляют, что им стыдно быть немцами. И у меня часто возникал соблазн ответить, что мне стыдно быть человеком»²⁶. Единственную отсылку к «особому национальному характеру», способствующему покорности в выполнении преступных приказов, она делает, говоря, что «трудно найти другую страну западной культуры [кроме Германии. – И.Э.] столь мало пронизанную классическими добродетелями гражданского

²² Ханна Арендт, «Организованная вина», в *Опыты понимания, 1930–1954*, пер. с англ. (М.: Издательство Института Гайдара, 2018), 239.

²³ Хотя такое замещение и не выражено в тексте напрямую, оно реконструируется из следующего пассажа: «Поскольку им больше не нужно было бояться Бога, а бюрократическая организация их действий очистила их совесть, они ощущали ответственность только перед своими семьями» (Арендт, «Организованная вина», 247).

²⁴ Арендт, «Организованная вина», 246.

²⁵ Арендт, «Организованная вина», 247.

²⁶ Арендт, «Организованная вина», 249.

поведения»²⁷. Однако таких стран немало, и потому встает вопрос, кого именно следует причислять к странам «западной культуры», ответа на который Арендт не дает.

Если статья Арендт не лишена уайльдовского парадоксализма и как будто предназначена для тех, кто способен взирать на вопрос немецкой вины с философской отстраненностью или горькой иронией, то работа ее учителя Карла Ясперса адресована дезориентированным и раздавленным разорением, лишениями и потерей смысла соотечественникам. Он обращается к их разуму, призывая каждого пройти допрос собственной совести как ту инстанцию, через которую только и возможно продолжать осмысленное существование. «Вопрос о виновности» вырос из лекций, которые философ читал в Гейдельберге в конце 1945 – начале 1946 г. Все годы нацистского режима Ясперс провел в Германии, хотя, будучи женат на еврейке, в 1937 г. был отстранен властями от преподавания. То, что Ясперс до конца оставался на родине под угрозой репрессий, которые грозили его семье и ему самому (в доме-музее Ясперса в Ольденбурге хранится капсула с цианистым калием, которую философ держал у себя в столе на случай ареста), обусловило его значительный духовный авторитет в послевоенной Германии. Тем не менее лекции Ясперса о немецкой вине встречали поначалу обструкцию студентов. По свидетельствам американского офицера, присутствовавшего на одной из лекций в феврале 1946 г., «в течение лекции профессора Ясперса студенты начинали смеяться, шаркать ногами по полу при упоминании демократии в связи с духовной ситуацией Германии»²⁸. Растерянное немецкое общество было совершенно не готово к признанию своей вины и правомерности политики оккупационных властей. В этом отношении «Вопрос о виновности» Ясперса в гораздо большей мере, чем упомянутая книга Шелера, заслуживает подзаголовка «национально-педагогический анализ». Ведь своей работой Ясперс преследует, в т.ч., цель примирить нацию с необходимо-

²⁷ Арендт, «Организованная вина», 248.

²⁸ Daniel Penham, «Report to 307th Counter Intelligence Corps Detachment Headquarters Seventh United States Army», February 23, 1946. *Crum Papers*, Marshal Research Library, Lexington, Va.

стью проходящего в это время Нюрнбергского процесса и подготавливать к признанию его решений.

Мысль Ясперса находится в полемическом взаимодействии с тезисом о коллективной вине немцев. У него как экзистенциального мыслителя этот тезис вызывает возражения, поскольку не только возлагает часть вины на невиновных, но и снимает с каждого индивидуума его ответственность. И в самом деле, внутри самой Германии навязываемый извне тезис о коллективной вине в первые послевоенные годы, по сути, трансформировался в тезис о коллективной неменяемости и, как следствие, невиновности. В полном согласии с мыслью Юнга о «давлении демонов» в новейшей мировой истории – демонов, перед лицом которых «немцы проявляют особенную слабость вследствие своей невероятной внушаемости»²⁹, – даже чрезвычайно далекие от теории коллективного бессознательного немецкие интеллектуалы выдвигали тезис о некоем ослеплении или соблазнении «демонической» личностью Гитлера, «иррациональными силами»³⁰, подразумевающий скорее коллективную невиновность «жертв» ослепления. Такую позицию, получившую широчайшее распространение, выражает, в частности, авторитетный историк Фридрих Майнеке в своей книге «Немецкая катастрофа» (*Die deutsche Katastrophe*, 1946)³¹. Мнение, что с «простого человека» должна быть снята ответственность, высказывали даже немецкие интеллектуалы, сами подвергшиеся репрессиям, как, например, публицист еврейского происхождения Ойген Когон, автор книги «Эсэсовское государство: система немецких концлагерей» (*Der SS-Staat – das System der deutschen Konzentrationslager*, 1946), с 1939 г. до конца войны бывший узником Бухенвальда³².

²⁹ Jung, «The Post-War Psychic Problems of the Germans», 150.

³⁰ См.: Christoph Kleßmann, *“Die doppelte Staatsgründung”: Deutsche Geschichte 1945–1955* (Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 1991), 175.

³¹ В 1918 г. Майнеке стал одним из основателей Немецкой демократической партии. В 1933 г. он покинул все официальные посты. За два месяца до падения Берлина, уже 82-летним стариком, бежал оттуда во Францию.

³² Когона спас от казни эсэсовец Динг-Шулер – врач, ставивший биологические опыты над узниками концлагеря и в 1945 г. покончивший в заключении самоубийством.

Ясперс предлагает прежде всего перевести вопрос о виновности в сферу индивидуальной морали, сделать его вопросом, который задает себе совесть каждого конкретного немца в его неповторимой жизненной ситуации. «Когда нас объявляют виновными победители, это имеет, конечно, серьезнейшие последствия для нашего существования <...>, но не помогает нам в самом важном, совершить внутренний поворот. Тут мы представлены сами себе»³³. Чтобы подойти к вопросу вины как вопросу совести, Ясперс прежде всего разграничивает четыре понятия и уровня виновности, каждый из которых имеет собственную инстанцию, перед которой должен отвечать. Это:

1) «уголовная виновность», подразумевающая нарушение юридических законов, инстанцией для которой является суд;

2) «политическая виновность», которую несут не только государственные деятели, но и простые граждане в силу принадлежности к данному государству. Инстанцией здесь «является власть и воля победителей»³⁴;

3) «моральная ответственность» человека за все совершенные им действия. Инстанцией служит его совесть и мнение значимых близких;

4) «метафизическая виновность» – ответственность

за всякое зло, за всякую несправедливость в мире <...>. Если я не рискнул своей жизнью, чтобы предотвратить убийство других, но при этом присутствовал, я чувствую себя виноватым таким образом, что никакие юридические, политические и моральные объяснения тут не подходят. То, что я продолжаю жить, когда такое случилось, ложится на меня неизгладимой виной <...>. Инстанция – один лишь Бог³⁵.

Разграничив эти понятия, Ясперс в то же время указывает на тесные связи между ними: «Каждое понятие виновности обнаруживает реальности, имеющие последствия для сфер других понятий виновности»³⁶. Моральная вина может перетекать

³³ Ясперс, *Вопрос о виновности*, 16.

³⁴ Ясперс, *Вопрос о виновности*, 18.

³⁵ Ясперс, *Вопрос о виновности*, 19–20.

³⁶ Ясперс, *Вопрос о виновности*, 21.

в политическую и наоборот. «Участие в создании общественной атмосферы, распространяющей неясность и тем самым делающей возможным зло», будучи «моральной оплошностью», создает «предпосылки для политической вины»³⁷. «Неучастие в формировании уклада власти есть главная политическая вина, являющаяся в то же время и моральной виной»³⁸.

Выдвигаемые Ясперсом моральные требования в некоторых случаях могут выглядеть чересчур категоричными или даже абстрактными, например, когда он говорит, полемизируя с тезисом о чистой совести солдатского долга, что «отечество уже не отечество, когда разрушается его душа. Мощь государства – сама по себе не цель, напротив, она губительна, если это государство уничтожает немецкую сущность»³⁹. На это можно возразить, что у солдата есть лишь одно государство и нет выбора между реальным государством, отдающим ему преступные приказы, и идеальным государством, которое бы этих приказов отдавать не стало. Чтобы ставить вопрос о «разрушении души отечества» и почувствовать ту грань, за которой государство начинает уничтожать «немецкую сущность», требуется способность к философскому мышлению. Однако послевоенная немецкая литература во многом и показывает именно то, как война, будучи в чистом виде выполнением приказа и борьбой за биологическое выживание, рождает способность к сомнению и философской рефлексии. Механизм пробуждения рефлексии, с констатацией как у героя «Время жить и время умирать» Э. Ремарка («чертовски поздно начал я думать»), становится одним из лейтмотивов немецкой послевоенной литературы. Более того, опыт войны развенчивает в этой литературе саму мифологию солдатского долга.

Что касается категоричности экзистенциальных нравственных требований Ясперса, то они задают ту планку гражданского самосознания, которая и сегодня может служить ориентиром для всякого общества. В особенности это касается соотношения политической и моральной вины. Каждый гражданин является

³⁷ Ясперс, *Вопрос о виновности*, 21.

³⁸ Ясперс, *Вопрос о виновности*, 21.

³⁹ Ясперс, *Вопрос о виновности*, 53.

ответственным за действия своего государства, как бы нам ни хотелось «признавать и любить аполитичное существование». При этом в условиях «политической диктатуры»

царит такое положение, когда большинство чуждо политике. Государственная власть не ощущается как свое дело. Не чувствуешь за собой ответственности, наблюдаешь за политикой сложа руки <...>. У тебя чистая совесть и от послушания, и от непричастности к решениям и действиям власть имущих. Человек терпит политическую реальность как нечто чуждое, он старается перехитрить ее ради своих личных выгод⁴⁰.

Ясперс видит моральную вину и в «половинчатости» оценок, способности к «мнимой справедливости», всегда готовой к «аргументации»: «Ведь есть в этом и хорошее», меж тем как, по мнению философа, правдивым могло быть только радикальное «либо – либо».

Из-за того, что эта ошибочная справедливость была готова признать в национал-социализме мнимо хорошее, даже близкие прежде друзья становились друг другу чужими, с ними уже нельзя было говорить откровенно. Тот, кто еще недавно сетовал, что нет мученика, который пожертвовал бы собой, выступив за прежнюю свободу и против несправедливости, – тот же человек мог восхвалять как высокую заслугу уничтожение безработицы <...>, приветствовать захват Австрии как осуществление старого идеала великой империи <...> и главное – радоваться победам⁴¹.

Разграничение четырех видов виновности играет важную структурирующую роль в постановке вопроса о вине, и все же оно не может исчерпать этого вопроса, более того, посредством такого структурного анализа способно затушевать живой феномен вины. Это сознает и сам Ясперс, поэтому он не останавливается на своих выводах, но немедленно подвергает их критической рефлексии в духе кьеркегоровской полифонии:

⁴⁰ Ясперс, *Вопрос о виновности*, 22.

⁴¹ Ясперс, *Вопрос о виновности*, 55.

Эти разграничения можно использовать софистически, чтобы освободиться от всего вопроса виновности, например, так: политическая виновность ограничивает только мои материальные средства, а внутри-то она меня вовсе не задевает. Уголовная виновность касается очень немногих, не меня <...>. Моральная виновность – мне говорят, что критерий собственная совесть <...>. А уж моя совесть обойдется со мной по-дружески. Все не так скверно – подведем черту и начнем новую жизнь. Метафизическую виновность <...> я должен увидеть, изменяясь. Это бредовая мысль какого-то философа <...>. Об этом мне можно не беспокоиться⁴².

Поэтому он снова возвращается к теме коллективной ответственности и к историческим предпосылкам и обстоятельствам, пытаясь удерживать в поле зрения все возможные грани вопроса. В какой-то момент Ясперс признается: «Кажется, что теперь я совсем перестал рассуждать как философ. 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»⁴³. Это признание как нельзя более ясно характеризует интеллектуальную искренность книги, пытающейся стать пространством той полифонии, в которой немцы «через общение могли бы пробиться друг к другу <...> говорить друг с другом при сознании, что мы очень различны»⁴⁴. Подлинная «коммуникация» вообще является ключевым понятием всего миропонимания Ясперса. «В таком разговоре никто не судья другому, каждый одновременно обвиняемый и судья»⁴⁵. Поэтому он разоблачает уклонение от коммуникации и «агрессивное молчание», присущее всякому упрямству, в т.ч. тому, которое воспевал во время Первой мировой войны Томас Манн в «Размышлениях аполитичного»⁴⁶

⁴² Ясперс, *Вопрос о виновности*, 61–2.

⁴³ Ясперс, *Вопрос о виновности*, 68.

⁴⁴ Ясперс, *Вопрос о виновности*, 14.

⁴⁵ Ясперс, *Вопрос о виновности*, 8.

⁴⁶ Томас Манн, «Размышления аполитичного (первые главы из книги)», в *Аристократия духа* (М.: Культурная революция, 2009), 66: «То, что она [Германия. – И.Э.] противопоставила Западу, было лишь ее волей: ее мешающей, упрямой,

и которое снова давало о себе знать после этого поражения в высказываниях немецких интеллектуалов. Так, Ясперс цитирует своего современника, пытающегося осмыслить историю последних лет в свете пророчества одного немецкого философа, сделанного в 1932 г., что «через десять лет политически управлять миром будут только из двух полюсов – Вашингтона и Москвы». «Немецкая история, – пишет в 1945 г. современник Ясперса, – собралась с силами для одинокого титанического и своевольного рывка против этой тенденции <...>. Она вспыхивает, она, яростно защищаясь и атакуя, в диком смятении веры и ненависти, бросается к своему концу»⁴⁷. Ясперс не тратит лишних слов на развенчивание такого видения, но лишь терапевтически замечает:

Все это на самом деле не очищение, а дальнейшее увязание <...>. Тут возрастает лишь мутность чувств, еще больше сопротивляясь возможностям подлинной внутренней перемены⁴⁸.

В момент национальной катастрофы Ясперс ставит задачу «основать нашу новую жизнь на началах нашей сущности», а это возможно «только разглядев себя насквозь»⁴⁹. Путь, который может быть единственно продуктивен для Германии, по мысли философа, это путь «очищения из глубины сознания вины». И для этого нужно избавиться от «дикой склонности “не отречься от нашей истории”», позволяющей «скрытно одобрять зло, находить в нем добро, таить его в душе как гордую цитадель»⁵⁰. Этот пиетет к прошлому «путает историческую почву, в которую уходят наши любимые корни, со всей совокупностью реальностей общего прошлого, многие из которых мы, в сущности, не только не любим, но и отвергаем»⁵¹.

своенравной «особой» волей – но не ее словом, потому что у нее не было слова, она была бессловесной; она не была словолюбивой и верующей в слово, как цивилизация, она оказывала немое, неартикулированное сопротивление».

⁴⁷ Ясперс, *Вопрос о виновности*, 94.

⁴⁸ Ясперс, *Вопрос о виновности*, 94–5.

⁴⁹ Ясперс, *Вопрос о виновности*, 77.

⁵⁰ Ясперс, *Вопрос о виновности*, 92–3.

⁵¹ Ясперс, *Вопрос о виновности*, 93.

«Моральную и метафизическую вину <...> искупить, по сути, нельзя. Она не прекращается. Кто несет ее, тот вступает в процесс, длящийся всю его жизнь»⁵², – признает Ясперс. Путь очищения подразумевает сознание своей вины и своего бессилия – и не только бессилия перед победителями, но и бессилия искупить эту вину. Не только свою вину, но и вину окружающих, частью которых ты был. Это бессилие есть в то же время и смирение, которое Ясперс мыслит в традиционной христианской парадигме. Оно в свою очередь способно придать человеку силу нравственно иного качества.

Кто действительно чувствует свою вину так, что меняется его мировосприятие, на того упреки со стороны других людей действуют как безобидная детская забава. Где подлинное сознание вины колет как жало, там самосознание поневоле преобразуется. Слушая такие упреки, с тревогой чувствуешь непосвященность и неосведомленность упрекающего⁵³.

Это тревога за состояние мира, в котором люди, полагающие, что вина – исключительно дело других, утрачивают способность задавать неудобные вопросы собственной совести.

Работа Ясперса вызвала очень мало откликов в тогдашнем немецком обществе. Однако, по сути, она на несколько десятилетий определила (и примерно на полтора десятилетия опередила) послевоенное общественное развитие в ФРГ, «заложив основу процесса преодоления тоталитарного прошлого»⁵⁴.

Список литературы / References

Аверинцев, С.С. «Преодоление тоталитаризма как проблема: попытка ориентации». В *Связь времен. Собрание сочинений*. Киев: ББИ, 2005.

⁵² Ясперс, *Вопрос о виновности*, 100.

⁵³ Ясперс, *Вопрос о виновности*, 104.

⁵⁴ В.В. Рулинский, «“Проблема вины” в трудах Карла Ясперса», *Вестник МГИМО* 3, № 3 (2011): 165. См. также из современной перспективы: Leonhard Birmbacher, *Arbeit an der Erfahrung: Zum deutschen Weg aus der kriegsgesellschaftlichen Moderne 1943–1949* (Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2021).

- (Averintsev, S.S. «[Overcoming Totalitarianism as a Problem: An Attempt at Orientation]». In [*The Link of Times. Collected Works*]. Kiev: VBI Publ., 2005. (In Russian))
- Арендт, Ханна. «Организованная вина». В *Опыты понимания, 1930–1954*. Пер. с англ. М.: Издательство Института Гайдара, 2018.
- (Arendt, Hannah. «Organized Guilt». In *Essays in Understanding, 1930–1954*. Transl. from English. Moscow: Gaidar Institute Publ., 2018. (In Russian))
- Ассман, Алейда. *Новое недовольство мемориальной культурой*. Пер. Б. Хлебникова. М.: Новое литературное обозрение, 2016.
- (Aleida Assmann. *New Discontent with Memorial Culture*. Transl. by Boris Khlebnikov. M.: Novoe Literaturnoe Obozrenie Publ., 2016. (In Russian))
- Бобраков-Тимошкин, Александр. «Чехи и немцы. 1918–1938». *Неприкосновенный запас* 56, № 6 (2007), <https://magazines.gorky.media/nz/2007/6/chehi-i-nemczy-1918-1938.html>.
- (Bobrakov-Timoshkin, Alexander. «[Czechs and Germans. 1918–1938]». *Neprikosnovennyi zapas* 56, no. 6 (2007), <https://magazines.gorky.media/nz/2007/6/chehi-i-nemczy-1918-1938.html> (In Russian))
- Манн, Томас. «Германия и немцы». Пер. Е.Г. Эткинды. В *Собрание сочинений*, 10 тт. Т. 10, 303–26. М.: Художественная литература, 1961.
- (Mann, Thomas. «Germany and the Germans». Translated by E.G. Etkind. In *Collected Works in 10 vols*. Vol. 10, 303–26. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1961. (In Russian))
- Манн, Томас. «Размышления аполитичного (первые главы из книги)». В *Аристократия духа*, 60–8. М.: Культурная революция, 2009.
- (Mann, Thomas. «Reflections of a Nonpolitical Man (First Chapters from the Book)». In *Nobility of Spirit*, 60–8. Moscow: Kul'turnaya Revolyutsiya Publ., 2009. (In Russian))
- Ницше, Фридрих. «Давид Штраус – исповедник и писатель». В *Полное собр. соч.*, 13 тт. Т. 1/2, 7–82. М.: Культурная революция, 2013.
- (Nietzsche, Friedrich. «Davis Strauss: the Confessor and the Writer». In *Collected Works in 13 vols*. Vol. 1/2, 7–82. Moscow: Kul'turnaya Revolyutsiya Publ., 2013. (In Russian))
- Рулинский, В.В. «“Проблема вины” в трудах Карла Ясперса», *Вестник МГИМО* 3 (18) (2011), 160–66. <https://doi.org/10.24833/2071-8160-2011-3-18-160-166>.
- (Rulinskiy, V.V. «“The Question of Guilt” in Karl Jaspers’ Works». *MGIMO Review of International Relations* 3 (18) (2011): 160–66. <https://doi.org/10.24833/2071-8160-2011-3-18-160-166>. (In Russian))

- Шубарт, Вальтер фон. *Европа и душа Востока*. Перевод З.Г. Антипенко и М.В. Назарова. М.: Русская идея, 1997.
- (Schubart, Walter von. *Europe and the Eastern Soul*. Translated by Z.G. Antipenko and M.V. Nazarov. Moscow: «Russkaya Ideya» Publ., 1997. (In Russian))
- Ясперс, Карл. *Вопрос о виновности*. Перевод С.К. Апта. М.: Прогресс, 1999.
- (Jaspers, Karl. *The Question of German Guilt*. Translated by Solomon K. Apt. Moscow: Progress Publ., 1999. (In Russian))
- Birnbacher, Leonhard. *Arbeit an der Erfahrung: Zum deutschen Weg aus der kriegsgesellschaftlichen Moderne 1943–1949*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2021.
- Brecht, Bertold. *Stücke*. Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1968.
- Brügel, Johann Wolfgang. *Tschechen und Deutsche, 1918–1938*. München: Nymphenburger Verlagshandlung, 1967.
- Jung, Carl Gustav. «The Post-War Psychic Problems of the Germans». In *C.G. Jung speaking. Interviews and Encounters*. Ed. by William McGuire and Richard F.C. Hull, 149–55. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- Kleßmann, Christoph. “Die doppelte Staatsgründung”: *Deutsche Geschichte 1945–1955*. Bonn: Bundeszentrale für politische Ausbildung, 1991.
- Mrozek, Bodo. «Zur Frage des kollektiven Erinnerens. Die Semantik der Memoria». *Merkur* 66 (2012): 411–19.
- Penham, Daniel. «Report to 307th Counter Intelligence Corps Detachment Headquarters Seventh United States Army». February 23, 1946. *Crum Papers*. Marshal Research Library, Lexington, Va.
- Plessner, Helmuth. *Die verspätete Nation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- Scheler, Max. *Die Ursachen des Deutschenhasses*. Leipzig: Kurt Wolff Verlag, 1917.
- Scheler, Max. *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2017.