

Вестник Московского университета

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

Основан в ноябре 1946 г.

Серия 7 **ФИЛОСОФИЯ**

№ 1 • 2016 • ЯНВАРЬ — ФЕВРАЛЬ

Издательство Московского университета

Выходит один раз в два месяца

СОДЕРЖАНИЕ

К юбилею кафедры истории и теории мировой культуры

Интервью с А.Л. Доброхотовым	3
Куртов В.В. Кафедра как попытка идеального синтеза (к 25-летию истории создания кафедры ИТМК)	10
Кротов А.А. У истоков историко-философских исследований во Франции	21
Джэйлз Дж. Дарвин (1809–1882) versus Керкегор (1813–1855): заметки к двухсотлетию мыслителей.	35
Лунгина Д.А. Керкегор и Дарвин: что считать <i>происходящим</i> (комментарий к статье Джеймса Джэйлза)	44
Седых О.М. «Живой» музей как интертекст модернизма	51
Черничкина А.А. Философия культуры Новалиса: «Всеобщий черновик»	67

Проблемы сознания и свободы воли в аналитической философии

Костикова А.А. Современная философия: новый подход к исследованию, преподаванию, развитию (обзор опыта исследовательской аналитической философии сознания)	77
Мамыкина М.В. Исследование вопроса представлений о свободе и ответственности в контексте философии Н. Хомского.	85
Чугайнова Ю.И. Понятие воли в раннем и позднем периодах философии Л. Витгенштейна	91

Религиоведение

Памяти заслуженного профессора Московского университета К.И. Никонова (1938–2015)	97
Никонов К.И. Жан Амери: человек, религия, гуманизм.	100

CONTENTS

To the anniversary of the subdepartment of History and Theory of World Culture

Interview with A.L. Dobrokhotov	3
Kurtov V.V. V.V. The subdepartment as an attempt of ideal synthesis (To 25 th anniversary of the subdepartment of History and Theory of World Culture)	10
Krotov A.A. At the origins of researches in the history of philosophy in France	21
Giles J. Darwin at 200 versus Kierkegaard at 200: Søren Kierkegaard Newsletter.	35
Loungina D.A. Kierkegaard and Darwin: what is <i>the case</i> (a com- mentary to James Giles' article)	44
Sedykh O.M. Animated museum as intertext of modernism	51
Chernichkina A.A. Novalis' philosophy of culture: Das Allgemeine Brouillon»	67

The problems of consciousness and free will in analytic philosophy

Kostikova A.A. The concept of contemporain philosophy: the new approach in research, teaching and application (overview of the ex- perience in analytic philosophy of consciousness)	77
Mamykina M.V. The research of the problem of notions on freedom and responsibility in the context of Chomsky's philosophy	85
Chugaynova J.I. The concept of will in early and late periods L. Wittgenstein's philosophy	91

Religious Studies

Памяти заслуженного профессора Московского университета К.И. Ни- конова (1938–2015) <i>перевод?</i>	97
Nikonov K.I. Jean Améry: man, religion, humanism	100

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

ПАМЯТИ ЗАСЛУЖЕННОГО ПРОФЕССОРА МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА К.И. НИКОНОВА (1938–2015)

«Человек, рожденный женою, краткодневен и пресыщен печальми: как цветок, он выходит и опадает; убегает, как тень, и не останавливается» (Иов 14:1–2), — говорит библейский праведник Иов, и века спустя вторит ему древнегреческий поэт Пиндар: «Одноневка, что — мы? Что — не мы? Сон тени — человек» [*Пиндар*, 1980, с. 101–102].

11 октября 2015 г. ушел из жизни Кирилл Иванович Никонов — философ и религиовед, доктор философских наук, профессор кафедры философии религии и религиоведения, заслуженный профессор Московского университета, ведущий отечественный специалист в области религиозной антропологии — религиоведческой дисциплины, фокусирующей внимание на том, как различные религии концептуализируют образ человека.

Кирилл Иванович родился 4 сентября 1938 г. в Астрахани. В 1961 г. закончил филологический факультет Астраханского государственного педагогического института (ныне Астраханский государственный университет) и поступил в аспирантуру философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. Темой его кандидатской диссертации стал «Опыт исследования современной церковной проповеди и ее роли в сохранении религиозности в СССР» (1969), докторской — «Современная христианская антропология: Анализ основных направлений и методологии обоснования религии» (1991).

С 1972 г. и до самой смерти Кирилл Иванович читал на философском факультете лекции по многим дисциплинам философского и религиоведческого циклов. Только в последние несколько лет он вел общий курс лекций «Философия религии», курсы «Философская и религиозная антропология», «Психология религии», «Антропология религии», в 2015 г. он разработал и начал читать новый спецкурс для магистратуры — «Человек в религиях мира». Читал Кирилл Иванович лекции и на других факультетах Московского университета.

Его лекции пользовались огромным успехом благодаря энциклопедизму лектора и его яркой, запоминающейся манере подачи материала. Кирилл Иванович всегда мог ясно объяснить практически

любой феномен из истории философской и религиозной мысли. Феноменальной же была и его начитанность: он всегда был в русле достижений мировой научной мысли. Нельзя не отметить высочайшую степень свойственного ему владения древними и современными европейскими языками, что неизменно приводило в восхищение его учеников и коллег.

В научном плане Кирилл Иванович был специалистом конкретно-социологических исследований религиозности в Московском университете, исследовавшим уже в конце 1960-х гг. протестантские общины Астрахани и опубликовавшим свои исследования в академических сборниках. Затем его интересы обратились в сторону религиозной антропологии, и можно без преувеличения сказать, что он стал одним из основателей научной школы ее изучения, что отразилось в многочисленных работах самого Кирилла Ивановича и исследованиях его учеников — В.В. Барашкова, И.С. Вевюрко, И.Ю. Мирошникова, Д.Г. Тимофеева, П.Н. Костылева и многих других. В последние годы Кирилл Иванович заинтересовался феноменом межрелигиозного диалога и проанализировал его в нескольких своих последних статьях [например: *К.И. Никонов*, 2009; *Он же*, 2011].

Две монографии Кирилла Ивановича и поныне остаются лучшим введением в проблематику религиозной антропологии и философии религии [*К.И. Никонов*, 1983; *Он же*, 1989]. Труды Кирилла Ивановича публиковались в зарубежных (преимущественно немецких) [*N.I. Nikonov*, 1982; *Idem.*, 1983; *Idem.*, 1997] и российских [*К.И. Никонов*, 1986, *Он же*, 1990, *Он же*, 2008, *К.И. Никонов*, *З.А. Тажуризина*, 1982] журналах и сборниках; он много сделал для развития науки как член редакционной коллегии одного из ведущих российских изданий в области изучения религии — журнала «Религиоведение».

Многие сложившиеся ученые, молодые преподаватели, выпускники, аспиранты и студенты по праву могут быть названы его учениками. Он был для нас образцом не только академического ученого, но и Человека с большой буквы — честного, открытого, всегда готового помочь своим коллегам и ученикам. В знак признательности и в честь 75-летия Кирилла Ивановича группа его учеников подготовила и выпустила научное издание [Религиозная антропология и антропология религии..., 2013].

Ниже мы представляем вниманию читателя подготовленную К.И. Никоновым к публикации научную статью, посвященную творчеству Жана Амери (1912–1978), австрийского философа и гуманиста.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Никонов К.И. Современная христианская антропология: Опыт философско-критического анализа. М., 1983.

Никонов К.И. Религиозные концепции человека в современной борьбе идей. М., 1986.

Никонов К.И. Критика антропологического обоснования религии. М., 1989.

Никонов К.И. Религиозен ли человек по природе? М., 1990.

Никонов К.И. Теологическая антропология. Ч. 1–3 // *Философия и культура*. 2008. № 3. С. 9–11; № 4. С. 11–39; № 5. С. 84–90.

Никонов К.И. Философско-антропологические аспекты межрелигиозного диалога // Проблемы исторического и теоретического религиоведения: Материалы научной конференции. М., 2009. С. 401–418.

Никонов К.И. Современная теология религий: антропологические аспекты межрелигиозного диалога // *Религиоведение*. 2011. № 3. С. 75–83.

Никонов К.И., Тажуризина З.А. Критика идеологических основ православного монашества. М., 1982.

Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. М., 1980.

Религиозная антропология и антропология религии: Сб. статей в честь 75-летия заслуженного профессора МГУ им. М.В. Ломоносова Кирилла Ивановича Никонова. М., 2013.

Nikonow K.I. Die religiöse Anthropologie der Gegenwart // *Der Mensch. Neue Wortmeldungen zu einem alten Thema*. В., 1982. S. 324–360.

Nikonov K.I. “Teológia smrti” a kríza teológie (kritika antropologickej modernizácie kresťanskej individuálnej eschatológie) // *Ateizmus*. 1983. N 5. S. 459–478.

Nikonov K.I. Observations over religiosity. Religious situation in post-communist Russia // *Secularization. Dechristianization. Rechristianization in Europe*. Gottingen, 1997.

Павел Костылев

К.И. Никонов

ЖАН АМЕРИ: ЧЕЛОВЕК, РЕЛИГИЯ, ГУМАНИЗМ

Жан Амери — австрийский мыслитель и публицист, еврей, выживший в процессе холокоста, творчество которого отразило опыт пребывания в Аушвице. Амери стремится осветить состояния сознания индивида в его конкретной ситуации, чтобы защитить свободу определять свою собственную участь. В статье содержится анализ взглядов Жана Амери на природу человека, религию, гуманизм, Просвещение. Автором делается вывод об активном характере гуманизма Амери.

Ключевые слова: Ж. Амери, Ж.-П. Сартр, А. Камю, Г.Р. Шлетте, Г. Шейт, природа человека, старение, смерть, свобода, религия, гуманизм, Просвещение.

K.I. N i k o n o v. Jean Améry: man, religion, humanism

Jean Améry is Jewish-Austrian thinker, publicist, Holocaust survivor whose work was informed by tortures and his experiences in Auschwitz. Améry seeks throw light on an individual's state of mind on the basis of its particular situation in order to defend the freedom of individuals to define their own destiny. The article contains the analysis of the views of Jean Améry on the nature of man, religion, humanism, Enlightenment. The author draws a conclusion about proactive disposition of Jean Améry to the humanism.

Key words: J. Améry, J.-P. Sartre, A. Camus, H.R. Schlette, G. Scheit, nature of man, aging, death, freedom, religion, humanism, Enlightenment.

Жан Амери (Jean Améry) (Ганс Майер (Hans Mayer, 1912–1978)) — австрийский философ и публицист, выживший в нацистских лагерях смерти, является мыслителем, выразившим человеческую трагедию XX в.¹

¹ *Améry J.* Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten. München, 1966; 2. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta, 1977, 1980; *Амери Ж.* По ту сторону преступления и наказания. М., 2015; также: *Améry J.* Der Grenzgänger. Gespräch mit I. Hermann in der Reihe «Zeugen des Jahrhunderts». Hrsg. v. I. Hermann. Göttingen, 1992; *Améry J.* Werke. Hrsg. v. Irene Heidelberger-Leonard. Stuttgart: Klett-Cotta, 2002ff. Bd. 2. Stuttgart, 2002. S. 7–177, с подробными коммент. Г. Шейта (G. Scheit). S. 492–711; At the mind's limits: Contemplations by a survivor of Auschwitz and its realities / Trans. S. and S.P. Rosenfeld. Bloomington, 1980; Radical humanism: Selected essays / Trans. S. and S.P. Rosenfeld. Bloomington, 1984; Par-delà le crime et le châiment: essai pour surmonter l'insurmontable, traduit de l'allemand Wuilmart. Actes Sud: Arles, 1995; См. также: Размышления о «еврее эпохи Катастрофы» // Евреи в современном мире. Т. 1. Иерусалим; М., 2003. С. 555–559; *Schlette H.R.* Jean Améry und die Philosophie // Orientierung. 69. Zürich, 2005. S. 85–87. Отношение Амери к философии, пишет Шлетте, «следует рассматривать всегда во взаимосвязи с жизненным

Его учение о «добровольной смерти» вызывает дискуссии теологов и философов².

Он родился 31 октября 1912 г. в Вене³. Отец — Иоганн Майер (Johannes Mayer, 1883—1917), принадлежавший к поселившейся в Австрии еще в XVII в. еврейской семье, погиб в Первой мировой войне. Сын вспоминал о нем более как о тирольском егере. Мать, Валери Гольдшмидт (Valerie Goldschmidt, 1879—1939), овдовев, содержала в первой половине 1920-х гг. гостиницу на курорте Бад Ишл (Верхняя Австрия) (Bad Ischl (Oberösterreich)), вынуждена была вернуться в 1926 г. в Вену. Она воспитывала сына скорее в народном католическом духе. Гейнц Роберт Шлетте, исследовавший творчество Амери и его роль в мысли XX в., полагает, что «вопреки своему иудейскому происхождению» Ганс Майер получил «австрийско-ка-

опытом Амери, прежде всего с его опытом угнетения и страданий в нацистских лагерях» (S. 86). Поэтому Шлетте важнейшей для философии книги Амери считает именно появившееся в 1966 г. эссе «По ту сторону преступления и наказания. Попытки поверженного одержать верх». Цитируемые в этой статье выдержки из работ Амери и других иноязычных авторов даны в моем переводе.

² *Heidelberger-Leonard I.*, Hrsg. *Über Jean Améry*. Heidelberg, 1990. S. 17—27; «Jean Amerys Selbstverständnis als Jude»; *Wolf S.* Von der Verwundbarkeit des Humanismus: über Jean Améry. Frankfurt/M., 1995; *Heidelberger-Leonard I.* Zur Dramaturgie einer ästhetischen Existenz: Brüche und Kontinuitäten // Jean Améry (Hans Maier) / Hrsg. v. St. Steiner. Frankfurt/M., 1996. S. 235—248; *Lorenz-Lindemann K.* Wieviel Heimat braucht der Mensch? Aspects of jewish self-determination in the works of Jean Amery and Primo Levi // The jewish self-portrait in European and American literature / Ed. H.-J. Schröder, E.M. Simon, Ch. Wardi. Tübingen, 1996. S. 223—230; *Cinanni M.T.* Testimoni di voci sommerse: l'esperienza del nazismo in alcuni scrittori ebrei europei: Joseph Roth, Primo Levi, Jean Améry, Miklos Radnoti. Cosenza: Periferia, 1997; *Schlette H.R.* Mit der Aporie leben. Zur Grundlegung einer Philosophie der Religion. Frankfurt/M., 1997; Jean Améry. Der Schriftsteller / Hrsg. v. I. Heidelberger-Leonard u. H. Höller, Stuttgart, 2000, darin «Lefeu oder der Abbruch — summa der eigenen Existenz?» S. 7—21. *Schlette H.R.* Der verwundete Humanismus: Jean Améry // *Orientierung*. 65. 2001. S. 252—257; *Weiler S.* Jean Améry. Begründer der deutschsprachigen Shoah-Literatur? Warum und Wie // *Études Germaniques* 59. 2004. S. 377—396; *Bormuth M.* Ambivalenz der Freiheit. Suizidales Denken im 20. Jahrhundert, Wallstein Verlag, Göttingen 2008. *Heidelberger-Leonard I.* Jean Améry: Revolte in der Resignation, Biographie. Stuttgart, 2004; 2. durchges. Ausgabe. 2005.

³ Биографические сведения опираются на данные, которые привел Амери в своих работах, его интервью с Инго Германном (Ingo Hermann) из серии «Свидетели столетия», записанном в июле 1978 г. и опубликованном в 1992 г. отдельной книгой (*Améry J.* *Der Grenzgänger*. Gespräch mit Ingo Hermann. Göttingen, 1992), а также на публикацию Фридриха Пфеффлина (Friedrich Pfäfflin) в 1982 г. по поводу выставки, посвященной Жану Амери, в Национальном музее Шиллера в Марбахе (Améry // *Marbacher Magazin*. 24. 1982, bearbeitet von Fr. Pfäfflin. Marbach, 1982. S. 16—37), в монографиях и статьях, написанных Хенриком Бродером (Henryk M. Broder), Иреной Гейдельбергер-Леонард (Irene Heidelberger-Leonard), и другими авторами (*Schultz-Gerstein Chr.* *Der Doppelkopf*. Nach einem Gespräch mit Jean Améry. Frankfurt/M., 1979; *Schlette H.R.* *Gras über Gurs, über Auschwitz?* // *Orientierung*. 62. 1998. S. 122—125.

толическую социализацию»⁴. В Вене он окунулся в возбуждающую интеллектуальные и художественные интересы атмосферу этого города, причисляемого к «всемирным духовным столицам»⁵. Перебиваясь случайными заработками, Ганс Майер обучался книготорговле, изучал литературу и философию, находился под влиянием Венского неопозитивизма. Своими учителями он считал Морица Шлика и Рудольфа Карнапа⁶. В 1928 г. Ганс выступил с первым литературным опытом⁷. На жизнь он зарабатывал в качестве продавца в книжном магазине Высшей народной школы Леопольдштадта (Volkshochschule Leopoldstadt). Тесные контакты у него установились с руководимой его наставником Леопольдом Лангхаммером (Leopold Langhammer, 1891–1975) народной высшей школой «Вена Фольксгейм» («Wien Volksheim»). Вместе с педагогом Эрнстом Теодором Майером (Ernst Theodor Mayer, 1912–1980), дружба с которым продолжалась у него всю жизнь, он издавал в 1934 г. литературный журнал «Мост» («Die Brücke»). В 1934–1935 гг. Ганс Майер работал над романом «Потерпевшие кораблекрушение», впервые опубликованном в 2007 г.⁸

С 1930-х гг. Ганс Майер определился в своей социалистической ориентации. Внутриполитические события в Австрии 1933–1934 гг. повлияли на пожизненную бдительность по отношению к авторитарным и антипросвещенческим движениям. Хотя он с ранней юности знал о своем происхождении⁹, иудейство для него сначала не имело значения. Но в условиях прихода нацистов к власти в Германии, роста фашистских сил в Австрии, в особенности после публикации Нюрнбергских законов, он избрал «свою иудейскую идентичность без иудейской религии»¹⁰. «Мое иудейство, — писал Амери, — стало мне ясно... Общество хотело, чтобы я был евреем, я должен был принять приговор... Десять лет спустя, я прочитал у Сартра в «Размышлениях о еврейском вопросе» («Reflexions sur la question juive»),

⁴ Schlette H.R. Der verwundete Humanismus. S. 252.

⁵ Améry J. Örtlichkeiten // Amery J. Werke. Bd. 2. S. 355ff. [hier: S. 363].

⁶ См. раздел «Мнимые мнимости» («Die scheinbaren Scheinfragen») в томе «Непоучительные годы странствий» («Unmeisterliche Wanderjahre») // Amery J. Werke. Bd. 2. S. 212–238.

⁷ В 1928 г. появился в качестве его литературного дебюта в журнале «Венский курьер» (“Der Wiener Bote”) рассказ «Школьник Гаузер вызывается к господину директору» (“Der Schüler Hauser wird zum Herrn Direktor gerufen”).

⁸ Améry J. Werke. Bd. 1. S. 7ff.

⁹ Améry J. Gasthof zur Stadt Graz (1957) // Amery J. Werke. Bd. 1. S. 521ff. В этом автобиографическом тексте, сообщает Амери, он «смутно» знал о том, «что мы в действительности были евреями» (S. 532).

¹⁰ Schlette H.R. Der verwundete Humanismus. S. 252.

что еврей — тот, кого другие признают евреем. Это был в точности мой случай»¹¹.

Ганс Майер активно участвовал в борьбе против нацизма. После присоединения Австрии к Германии в марте 1938 г. он и его жена Регина Бергер-Баумгартен (Regine Berger-Baumgarten), брак с которой был заключен в 1937 г., в последние дни декабря 1938 г. пробрались через Кёльн и Ахен в Антверпен¹². Когда в 1940 г. немцы напали на нейтральную Бельгию, Ганс Майер был интернирован, бежал, его схватили и переместили во французский концлагерь в Пиренеях. Ему вновь удалось бежать и пробраться в Брюссель, к жене, где он стал учителем в средней школе и участвовал в сопротивлении нацистам. Ганс Майер был арестован 23 июля 1943 г. во время распространения листовок¹³. В тюрьме СС его подвергли жестоким пыткам. В январе 1944 г. его депортировали в Аушвиц (Auschwitz-Monowitz)¹⁴, оттуда весной 1945 г. — в Бухенвальд и в Берген-Бельзен (Bergen-Belsen). Ганс Майер вместе с другими выжившими узниками был освобожден 15 апреля 1945 г. англичанами. Он вернулся в Брюссель, но жена умерла от сердечной недостаточности в 1944 г.¹⁵

После войны Ганс Майер принял псевдоним Жан Амери¹⁶ и остался в Бельгии с подругой жены, Марией Лейтнер (Leitner, урожд. Эшенауэр (Eschenauer), 1911–2004), в брак с которой вступил в 1955 г.¹⁷ Только после процесса по Аушвицу в декабре 1963 г. Амери поведал о своем пребывании в нацистских лагерях в книге, изданной в 1966 г. под заголовком «По ту сторону преступления и наказания. Попытки поверженного одержать верх»¹⁸. Амери выступал на западногерманском радио и публиковался в уважаемых журналах и газетах, написал более пяти тысяч статей, многие из которых были обработками радиовыступлений.

Свидетельства Жана Амери как мученика в лагерях смерти, осмысление опыта выживания там, защита идеалов Просвещения, но

¹¹ Améry J. Mein Judentum (1978) // Amery J. Werke. Bd. 7. S. 31ff., hier: S. 37f.

¹² Schlette H.R. Der verwundete Humanismus. S. 252.

¹³ Ibid. S. 253.

¹⁴ Аушвиц-Биркенау находился в 1940–1945 гг. около польского города Освенцим. Гейнц Тило, врач стоявшего там гарнизона СС, назвал этот комплекс концлагерей “anus mundi” — «задница мира» (лат.).

¹⁵ Schlette H.R. Der verwundete Humanismus. S. 253.

¹⁶ “Améry” — анаграмма его немецкой фамилии “Mayer”.

¹⁷ Schlette H.R. Der verwundete Humanismus. S. 253.

¹⁸ Упомянуть следует обе его предварительные работы по этой теме: «К психологии немецкого народа» (Mayer H. Zur Psychologie des deutschen Volkes (1945) и «В тени Третьего рейха» (“Im Schatten des Dritten Reiches”); глава о Германии из: «Рождение современности (“Geburt der Gegenwart”. 1961) // Amery J. Werke. Bd. 2. S. 500ff. u. 535ff.

также разочарование в том, что в Европе можно построить справедливый мир, нашли выражение в работах «Рождение современности. Формы и формирования западной цивилизации с конца войны»¹⁹; «По ту сторону преступления и наказания. Попытки поверженного одержать верх»²⁰, «Непоучительные годы странствий»²¹, «Индустриальное общество и “качество жизни”»²².

Две книги Амери относил к созданному им литературному жанру, который назвал «романом-эссе»: в 1974 г. опубликован «Лефой, или Снос»²³, а в 1978 г. — «Шарль Бовари. Сельский врач. Портрет простого человека»²⁴.

Тесно связанные между собой антропология, танатология и религиозно-философские взгляды Амери высказаны более полно в книгах и статьях «О старении. Бунт и покорность»²⁵; «Атеизм без провокации»²⁶, «Свободоносец»²⁷ «Наложить на себя руки. Дискурс о добровольной смерти» (1976)²⁸.

Амери пользовался общественным признанием: в 1970 г. он стал экстраординарным членом Берлинской Академии искусств (Berliner Akademie der Künste), в 1971 г. ему присуждена премия Союза немецких критиков и он был принят в члены Союза немецких писателей, в 1972 г. получил литературную премию Баварской академии изящных искусств; в 1976 г. был избран почетным членом Австрийского Пен-клуба, в 1977 г. ему присуждены премия Вены по публицистике и Лессинговская премия в Гамбурге, в 1978 г. он из-

¹⁹ Améry J. Geburt der Gegenwart. Gestalt und Gestaltungen der westlichen Zivilisation seit Kriegsende. Walter Verlag. 1961.

²⁰ Améry J. Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten. München, 1966; Stuttgart, 1980. Название перекликается с заголовками трактата Ницше «По ту сторону добра и зла» и романа Достоевского.

²¹ Améry J. Unmeisterliche Wanderjahre.

²² Améry J. Industriegesellschaft und „Lebensqualität“ // Améry J. et al. Marksteine: Sonderred. zur 500. Ausg. der Ztschr. für Wiss., Kunst u. Lit. Mit Beitr. von Améry J., Born M., Buber M. et al. Stuttgart, 1988 // Universitas. 1988. N 1–2. S. 239–243.

²³ Améry J. Lefeu Oder Der Abbruch. 1974.

²⁴ Améry J. Charles Bovary, Landarzt. Porträt eines einfachen Mannes. Stuttgart, 1978.

²⁵ Améry J. Über das Altern. Revolte und Resignation. Klett-Cotta Kösel. 1968; Далее цит. по: Klett-Cotta Neue Auflage. Stuttgart, 2010; On aging: Revolt and resignation / Trans. J.D. Barlow. Bloomington, 1994.

²⁶ Améry J. Atheismus ohne Provokation. // Améry J. Werke. 1968. Bd. 6. S. 469–482.

²⁷ Améry J. Träger der Freiheit // Wer ist das eigentlich — der Mensch? / Hrsg. Von Eberhard Stammler. München, 1973. S. 12–25.

²⁸ Améry J. Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod. Stuttgart, 1976. Далее цит. по: Klett-Cotta, 14. Auflage, Stuttgart, 2012; Porter la main sur soi. Du suicide. Actes Sud: Arles, 1999; On suicide: A discourse on voluntary death / Trans. J.D. Barlow. Bloomington, 1999; Améry J. Werke. Bd. 6: Aufsätze zur Philosophie / Hrsg. v. Gerhard Scheit. Stuttgart, 2004.

бирается членом-корреспондентом Германской академии языка и поэзии в Дармштадте.

Но у него нарастает сознание того, что все сказанное и написанное им — «слова на ветер»²⁹. Уже в разделе «Обида» («*Ressentiments*») книги «По ту сторону преступления и наказания» он жалеет, что уходит в забвение то чудовищное, что произошло во время его молодости, а нацистские тенденции вновь заявляют о себе³⁰. Экзистенциально-антропологические размышления о старении и самоубийстве, питаемые переживаниями безмерного насилия над людьми, также внесли вклад в состояние отчаяния и бунта. Амери покончил с собой в возрасте 66-ти лет в ночь с 16 на 17 октября 1978 г. в одном из отелей Зальцбурга, где был с лекционной поездкой.

Посмертно вышли «Местности» (1980)³¹, «Книги из юности нашего века» (1981); «Жить дальше — но как?» (1982); «Интегральный гуманизм» (1985). Труды Амери появились во французском, английском, итальянском переводах. О его жизни и творчестве написаны статьи и монографии, продолжается дискуссия, в том числе и в теологических изданиях³². В последнее время появилось направление исследования его творчества³³.

Философия³⁴ Амери, по оценке Г.Р. Шлетте, заявляет о себе как «экзистенциальное» и «ангажированное» разыскание и вопрошание касательно просвещенного гуманизма. «Просвещение» («*Aufklärung*

²⁹ «Сказанное на ветер» (“*In den Wind gesprochen*“) — так называется одна из последних статей Амери, которая появилась в 1979 г., т.е. после его смерти, в изданном Акселем Эггебрехтом (Axel Eggebrecht) сборнике «Гневные старые мужчины: мысли о Германии с 1945 года» (*Die zornigen alten Männer: Gedanken über Deutschland seit 1945 / Hrsg. v. Axel Eggebrecht. Reinbek, 1979. S. 258–279*).

³⁰ *Améry J. Jenseits. S. 106 f., S. 126–128.*

³¹ *Örtlichkeiten. (1980); Bücher aus der Jugend unseres Jahrhunderts. 1981; Weiterleben — aber wie? 1982; Der integrale Humanismus. 1985.*

³² *Améry J. // Evangelische Kommentare. 1978. N 11. S. 680; Altner G. Der Tod Preis des Lebens — evolutionsbiologische und zeitphilosophische Aspekte // Evangelische Theologie. 1981. N 1. S. 19–29; Schlette H.R. Mit der Aporie. S. 133–149. Schlette H.R. Der verwundete Humanismus; Lätzl M. Améry Jean // Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd XXXI. 2010. Spalten 10–14.*

³³ *Schlette H.R. Der verwundete Humanismus. S. 253–254.*

³⁴ По мнению Г.Р. Шлетте, данное Герхардом Шейтом изданному им шестому тому собрания сочинений Амери название «Статьи по философии» (*Améry J. Werke. Bd. 6: Aufsätze zur Philosophie / Hrsg. v. Gerhard Scheit. Stuttgart, 2004*) удачно в том смысле, что оставляет отношение Амери к философии в некоторой неопределенности: Амери писал «по» философии, но не признавал себя «философом» (*Scheit G. Nachwort // Améry J. Werke. Bd. 6. S. 607: «Его форма, изложение больших философских течений и систем, портреты значительных и менее значительных мыслителей открываются отходящих представлений, как они распространены в академических рамках, прежде всего в Германии»). Поэтому Шлетте ставит задачу представить собственную философию Амери так, как он сам ее понимал (Schlette H.R. Jean Améry und die Philosophie. S. 85).*

gung») при этом является для него «вековечной философией» («philosophia perennis») и представляет собой одновременно как путь, так и цель³⁵. Философскую антропологию и гуманизм³⁶ Амери характеризует стремление соединить логику позитивистов с защитой экзистенциалистами идеи свободы личности как основного условия гуманизма. Но он рассматривает оба этих направления «из близкого отдаления»³⁷ как «исторически сформировавшееся и ограниченное мышление, более не действующее непосредственно»³⁸.

Об экзистенциализме Амери высказывается уже в статье «Экзистенциализм во Франции», написанной в 1945 г., т.е. сразу после освобождения из концлагеря. Видимо, не случайно она имела подзаголовок «Революция духа? Мода? Или: Сумерки “французского духа”»³⁹. В экзистенциализме в центре философского сознания вновь оказывается человек, но больше не человек, покоящийся в религиозной структуре или соответствующий нравственному закону кантианства, так же и не послушный слуга диалектики, который исполняет движение гегелевского мирового духа, но, как пишет далее Амери, нагой, нуждающийся и страшющийся человек нашего времени, которого усмотрел Кьеркегор, постигнувший, как и спустя тридцать лет его русский брат во Христе Достоевский, «бытие в ужасающем дуализме как “греховное” и предположивший немилосердного Бога»⁴⁰. С притязанием на «научность» эта философия предстает в трудах Мартина Хайдеггера, создающего понятийные конструкции, подобные тем, которые подверг уничтожающей критике логик Карнап, но которые разъясняли студентам обычные профессора в немецких университетах. «Была ли экзистенциальная философия революцией духа?» — задается вопросом Амери и отвечает: «Едва ли». Такими переворотами в космосе мысли были Кант, «гениальный критик рационализма», Маркс, «открывший законы движения хозяйства», Ницше, «анатомировавший мораль своего времени». Явилась ли экзистенциальная философия модой?

³⁵ Schlette H.R. Jean Améry und die Philosophie. S. 86.

³⁶ Т.Р. Шлетте отмечает характерную для Амери близость его работ, посвященных преимущественно философской проблематике, к политической, общественной и культурной «актуальности» (Schlette H.R. Jean Améry und die Philosophie. S. 85). Эту особенность своей мысли сознавал и сам Амери («Terror der Aktualität. Statt eines Vorworts» // Améry J. Widersprüche. Stuttgart, 1971, S. 7–20).

³⁷ Scheit G. Nachwort S. 607 со ссылкой на: Améry J. Im Dickicht der Zeit: Simone de Beauvoir // Merkur. 1973. 2. S. 194.

³⁸ Scheit G. Nachwort. S. 607.

³⁹ Améry J. Der Existentialismus in Frankreich. Revolution des Geistes? Mode? Oder Dämmerung des “Esprit français”? // Améry J. Werke. Bd. 6 S. 11–17.

⁴⁰ Ibid. S. 11.

Касательно Ж.-П. Сартра это было бы, по мнению Амери, легко-весным утверждением, хотя его философские произведения, как и хайдеггеровские, — это «понятийные вавилонские башни, которые превосходят возможности нашего понимания». Однако Сартр — «подлинный поэт, его роман “Тошнота”, сборник рассказов “Стена” — художественные создания большой и ужасающей проникновенности»⁴¹. И мы можем эту философию «ценить как выражение жизнеощущения»⁴². В последующем Амери переоценивает понимание экзистенциализма Сартра и опирается на некоторые его положения. Его учение о свободе Амери избирает исходным положением своего понимания человека: «Мы можем уверенно назвать эту эмпирическую свободу воли *экзистенциальной свободой*, так как она включает неизбежную дань причинности и детерминизму, но реализуется в экзистенции, наконец, состоит в молчаливой предпосылке, что экзистенция предшествует эссенции»⁴³.

Экзистенциализм, как представлялось Амери, позволял описать чувство мученика, прошедшего через нацистские лагеря смерти: эта «философия свободы» была философией, «провоцирующей свободный самостоятельный проект». «Я восстал из мертвых, — писал Амери, — будучи ничто, ничего не имея, представляя собой ни что иное, как только истощенное тело... Но так как я был ничем, я мог благодаря сартровской свободе стать всем»⁴⁴.

В философии XX в. усилилась и противоположная экзистенциализму тенденция: субъективность ставится под сомнение, представляется как продукт внечеловеческих факторов и обстоятельств, идентичность и субъективность трактуются как простой ансамбль и результат самых разнообразных сил и структур. Резкую критику со стороны Амери вызвало положение Мишеля Фуко (Michel Foucault (1926–1984)), что не субъект овладевает языком, но язык субъектом⁴⁵. Это положение, по мнению Амери, ведет к тому, что человек растворяется, «как на морском берегу видение на песке»⁴⁶. Амери занял отрицательную позицию в отношении «структура-

⁴¹ Ibid. S. 14.

⁴² Ibid. S. 16.

⁴³ Améry J. An den Grenzen des Geistes // Jenseits von Schuld und Sühne. 1988. S. 15–36. S. 23.

⁴⁴ Améry J. Unmeisterliche Wanderjahre. S. 273f.

⁴⁵ Améry J. Wider den Strukturalismus: Das Beispiel des Michel Foucault // Améry J. Weiterleben — aber wie? Essays. 1968–1978 / Hrsg. v. G. Lindemann. Stuttgart, 1982. S. 101–125; Améry J. Michel Foucault und sein Diskurs der Gegenaufklärung // Der integrale Humanismus / Hrsg. v. H. Heißenbüttel. Stuttgart, 1985. S. 52–64; Marti U. Michel Foucault. München, 1988. S. 125–159.

⁴⁶ Foucault M. Die Ordnung der Dinge. 9. Aufl. Frankfurt, 1990. S. 462.

листского антигуманизма», противостоял положению о «смерти человека»⁴⁷. Философы, которых Амери относит к структуралистам, — Клод Леви-Стросс, Жак Лакан, Луи Альтюссер — «радикальным образом отчуждают человеческую действительность, так как человеческое основное переживание — это субъективность и заключенная в ней свобода»⁴⁸. «Человек, — пишет Амери, — постигает в действительности мир субъективно, а самого себя — в осуществлении свободного акта. Без этой субъективности не было бы никакого бытия-в-мире, а без предположения моей свободы я не смог бы просуществовать и часу»⁴⁹.

В работах Амери, посвященных философии, обсуждаются темы, которые были или стали важны для него: свобода, религия, будущая жизнь, атеизм, язык, гуманизм и в особенности Просвещение. Амери решительно защищал Просвещение от той критики, с которой выступили Адорно и Хоркхаймер в их появившейся в 1947 г. книге «Диалектика Просвещения». Амери признает вдохновляющую силу диалектического мышления, преобразующего общество и тем самым ход истории, но он не приемлет концепцию Просвещения, согласно которой последнее должно повести к односторонне рационалистическому, научно-техническому и экономическому господству над миром и природой, а тем самым к разрушению человеческой культуры, хотя, как признавали сами авторы концепции, Просвещение в истоках своих желало дать человечеству обрести самого себя.

В своем выступлении в Зальцбурге в 1976 г. Амери, говоря о позитивизме, отмечал: «Следует, конечно, допустить, что этот рационализм отстает перед определенными экзистенциальными вопросами. Верность рационалистическим моральным универсалиям не помогает нам, если мы стоим перед абсурдностью бытия к смерти, перед скандалом возрастного упадка... Мы наталкиваемся в размышлении на границы того, что Витгенштейн уже в *Трактате*⁵⁰ называл “мистическим”; если мы продвигаемся вперед до этих границ, то это не только не является никакой изменой рациональности, но предстает приказом, от которого мы не можем уклоняться, если не хотим все смазать. Мы должны и обязаны всегда признать — и в этом пункте я хотел бы отграничиться от неопозитивизма, с которым я был связан с юности, — что имеется загадка: хотя и не как

⁴⁷ Améry J. Träger der Freiheit.

⁴⁸ Ibid. S. 16.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Wittgenstein L. Tractatus logico-philosophicus. Frankfurt/M., 1963, 5. 62 und 5.63.

такая, распутывать какую мы призваны, но, пожалуй, как пограничное понятие»⁵¹.

Не менее своеобразна антропология Амери, разработанная им в духе экзистенциализма. Об источнике своей антропологии Амери писал в «Свободоносце»: на вопрос: откуда он берет свои воззрения на человека, он отвечал, что ссылается прежде всего «на внутренний опыт, тот опыт, который позволил Прусту “глубокие прозрения” в человеческое существование»⁵². Свой собственный «внутренний опыт» Амери раскрывает, рассуждая о старении человека. Предлагая свои «опыты о старении человека», Амери предупреждает, что опыт понимается здесь «не в смысле эксперимента», а как «поиск чего-то, чья необнаружимость заранее ясна аналитическому разуму»⁵³. Эмпирическому методу интерсубъективной проверяемости посредством научного сообщества Амери не следовал. «В эпоху, когда интеллигенция отвращается не только от непосредственных данностей сознания, но от *человека* вообще, на смену которому в качестве предмета исследования пришло изучение систем и кодов, — пишет он, — я всецело держусь пережитого»⁵⁴. Иными словами, вслед за экзистенциальной феноменологией Амери пытается вывести сущность человека из существования неповторимого индивида, ищет ее в личных переживаниях.

Пытка в нацистском лагере, отмечает Герхард Шейт⁵⁵, вооружила Амери интроспективным инструментарием для анализа старения и жертвенного существования. Этапами здесь, согласно Амери, являются моменты, когда впервые стареющий человек ощущает всю необратимость жизненного времени, переживает, как тело становится только «слоистым временем» и скоро будет изъято из пространства; как субъективное прошлое удлиняется, а будущее, напротив, становится короче; нарастающее старение, следовательно, означает наступающую безбудущность; ибо его вспоминаемое прошлое как жертвы нацизма угрожает преступникам. В предисловии к четвертому изданию книги «О старении» (1977) Амери, подтверждает экзистенциальную специфику своей антропологии: «Сегодня, как и вчера, я верю, что общественностью может быть предпринято все, чтобы стареющим и старым людям облегчить их тяжелую участь. И тем не менее я все еще настаиваю на том, что все сердеч-

⁵¹ Améry J. Weiterleben — aber wie? Essays. 1968–1978 / Hrsg. v. G. Lindemann. Stuttgart, 1982. S. 198 f.

⁵² Améry J. Träger der Freiheit. S. 20.

⁵³ Améry J. Über das Altern. S. 9.

⁵⁴ Ibid. S. 9–10.

⁵⁵ Scheit G. Antideutsche Ressentiments Zum 20. Todestag von Jean Améry // ВАНАМАС 27.1998.

ные и высоко уважаемые усилия в этом направлении, хотя, возможно, и смягчат нечто, — то есть подобно безвредным анальгетикам, — но они не в состоянии изменить и *что-либо существенно* улучшить в трагическом бедствии старения»⁵⁶.

В феноменологии Амери, акцентирующей изменения личности от рождения к зрелости, старости и смерти, обнаруживаются идеи Мориса Мерло-Понти, Герберта Плюгге⁵⁷, Владимира Янкелевича⁵⁸ и французского публициста Андре Горца⁵⁹. На вопрос: «Кто такой человек?» Амери отвечал: человек «в самом широком понимании этого слова — не вещь...» и указывал его отличия от животного, опираясь на исследование голландского психолога и феноменолога Ф. Я. Бейтендейка (F.J.J. Buytendijk) «Человек и животное»⁶⁰. Главное различие в том, что у животного есть «окружающая среда», а у человека — «мир»⁶¹. Животное находится «в некоторой ситуации», а человек противостоит ситуациям⁶².

Мария Лассман в статье «О памяти тела: Размышления касательно формы романа-эссе Жана Амери “Лефой, или Снос”»⁶³ об-

⁵⁶ *Améry J. Über das Altern. S. 13–14.*

⁵⁷ Амери рецензировал две работы Герберта Плюгге (Herbert Plügge), немецкого врача и антрополога: «Человек и его тело» (“Der Mensch und sein Leib”. Tübingen, 1967) и «Хорошее и плохое самочувствие» (“Wohlbefinden und Missbefinden”. Tübingen, 1962) (*Améry J. Die Welt des leidenden Menschen // Merkur 251. 1969. S. 297–299*). Амери называет Г. Плюгге, В. Янкелевича и А. Горца авторами, у которых он «многому научился» (*Über das Altern. S. 11*). Под влиянием феноменологии восприятия Мориса Мерло-Понти Плюгге предлагает обхождение с пациентом, которое основывается не исключительно на наблюдении физических симптомов, но исходит из самочувствия больного.

⁵⁸ Амери ссылается на книгу профессора Сорбонны Владимира Янкелевича «Смерть» (*Jankélévitch Vladimir. La mort. P., 1967*) (см.: *Янкелевич В. Смерть. М., 1999*).

⁵⁹ Амери указывает его статью «Старение» (*Gorz A. Le vieillissement // Les Temps Modernes. N. 187, 188*).

⁶⁰ Фредерик Якоб Йоханнес Бейтендейк (F.J.J. Buytendijk, 1887–1974) — голландский биолог, психолог, философ, испытал влияние Ганса Дриша, Макса Шелера, Гельмута Плеснера, разрабатывал феноменологическую психологию на основе сопоставления способов существования человека и животных, анализа выразительных движений, игры, которую вслед за З. Фрейдом понимал как восходящее к детству влечение к освобождению и стремление действовать с новыми предметами: «Сущность и смысл игры. Игра человека и животных как форма проявления жизненных влечений» (“Wesen und Sinn des Spiels. Das Spielen des Menschen und der Tiere als Erscheinungsform der Lebenstrieb”. Berlin, 1933). *L’homme et l’animal. P., 1965*.

⁶¹ *Améry J. Träger der Freiheit. S. 13*. Эта позиция соответствует антропологии начала XX в. — М. Шелера, Г. Плеснера, А. Гелена, М. Ландмана и др.

⁶² *Ibid. S. 13–14*.

⁶³ *Lassmann M. Vom Gedächtnis des Körpers. Überlegungen zur Gestaltung von Jean Amérys Roman-Essay ‘Lefeu oder der Abbruch’ // Germanistische Mitteilungen. 63. 2006. S. 7*.

ращает внимание на то, что в появившейся в 1971 г. серии эссе Жана Амери «Непоучительные годы странствий», самокритической ретроспективе своего духовного развития, Амери выдвигает в заключительной главе требование никогда не закрывать глаза на человека в его телесной ранимости⁶⁴. Заметим, что Амери уже в своих размышлениях об Освенциме («По ту сторону преступления и наказания») поработал над этой концепцией человека. Неразрывную связь «Я» и тела он раскрывает в первой главе «На границах духа» («An den Grenzen des Geistes»), указывая, что «дух», воспитанный Просвещением, хиреет в условиях концлагерного истощения тела, как правило, не помогает справиться с нечеловеческими обстоятельствами⁶⁵. Во второй главе «Пытка» («Die Tortur») Амери уточняет, что речь идет не о чисто формальном, понятийном «Я», а о конкретном — таковом, которое 23 июля 1943 г. в нацистском лагере Брендонк (Breendonk) превращается посредством «растерзывания плоти» (“Verfleischung”) в «пронзительно визжащего поросенка, которого режут»⁶⁶. Амери признает свою индивидуальность обеспеченной непосредственностью телесных ощущений, им пережитых: подвергнутое мучениям тело остается памятью жертвы⁶⁷.

В книге «О старении» человек и его тело становятся важнейшим предметом его размышлений. Амери полагает, что основным переживанием каждого стареющего человека может быть противоречие самоотчуждения и доверия к самому себе, а потому старик с разочарованной гордостью взирает на следы телесного упадка. Телесное увядание неразрывно с изменением переживания времени. «Ожидания смерти и потому пребывания во времени — этого мы невольны избежать. Ведь, когда я жду, тогда всегда есть нечто такое, приход и будущее которого наполняет время моего ожидания. <...> Но там, где в игру вступает смерть как целевой пункт ожидания, где для стареющего человека эта смерть как ожидаемое ежедневно получает больше действительного содержания и притом уничтожает иным вознаграждение за ожидание, там не следует больше говорить о времени-в-будущем. Ведь смерть, которую ждем, — это не нечто. Она есть отрицание всякой чтойности. Ждать ее не означает бытия-к-ней, так как она — ничто. Смерть не спасает нам будущее как измерение времени. Напротив: своей тотальной негативностью,

⁶⁴ *Améry J.* Unmeisterliche Wanderjahre // *Améry J. Werke.* Bd. 2. S. 169–349. Hier: S. 208.

⁶⁵ *Améry J.* Jenseits. S. 21.

⁶⁶ *Ibid.* S. 78.

⁶⁷ *Ibid.* S. 85.

посредством полного и неотъемлемого крушения, которое она означает (насколько о значении здесь следует еще говорить, что только условно допустимо), смерть исключает смысл всякого будущего»⁶⁸.

Вместе с тем, по Амери, телесный аспект человека неразрывно связан с социальным, тело, хранящее память прошлого, подвергаемое изменениям во времени и в новой социальной среде, влияет на внутреннюю действительность индивидуума, особенно травмированного обстоятельствами (калеки, мученика, старика). Эта внутренняя действительность не может быть согласована с требованиями внешней действительности, общества, подавляющего свое прошлое, одержимого обновлениями.

Подзаголовок к книге о старении «Бунт и покорность» (“Revolte und Resignation”) обосновывается опытом жертв холокоста. Достоинство растет у стареющего человека единственно в восстании против унижительного приговора общества, даже при сознании того, что этот бунт обречен на провал. В разделе «Жить с умиранием» книги «О старении» Амери отправляется от тезиса В. Янкелевича: «Мыслить о смерти значит... penser l’impensable (мыслить немислимое)». «Не следует вообще ничего мыслить о смерти, — продолжает Амери, — гений и находчивость в равной мере постыжаются перед этим предметом. Смерть ни что не есть, она — ничто, ничтожество»⁶⁹. В опыте умирания человеку остается удостовериться в том, что «можно *жить* этим умиранием, так же как жизнь есть постоянное умирание»⁷⁰. Вместе с тем Амери сознает социальный аспект не только мученической смерти в концлагерях, героической или жертвенной смерти на полях сражений, но и «естественной» смерти в своем жилище или больнице. «С деньгами легче плакать», говорится в одной еврейской прописи, — пишет он. — С деньгами также удобнее умирать»⁷¹.

Экзистенциальная феноменология указывает антропологический корень анимизма — минимума религии: «“Le faux, c’est la mort” (“заблуждение — это смерть”) — сказано у Жана-Поля Сартра». Философ, комментирует Амери, тем самым «высказывает свой отказ смерти, которая делает существование (экзистенцию) обратимой сущностью, застывшим бытием (“être”), которое еще есть только как avoir-été (бывшее)»⁷².

⁶⁸ Améry J. Über das Altern. S. 33.

⁶⁹ Ibid. S. 138.

⁷⁰ Ibid. S. 139.

⁷¹ Ibid. S. 141.

⁷² Ibid. S. 144.

Согласно Амери, «даже тот, кто изгнал биоморфную и мифическую надежду на продолжение существования по ту сторону границы смерти, не может оставить обреченную заранее на провал попытку мыслить о своей смерти». Но, допуская вместе с Фрейдом, что «в подсознании каждый из нас убежден в своей бессмертии», Амери считает, что это убеждение проистекает не столько из цепляния за жизнь, сколько из немыслимости для живого человека собственной смерти, и оно «столь же неосновательно, как надежда на продолжение жизни тех, которые называют себя верующими в Бога»⁷³. Утешение в тяжелых обстоятельствах, порождающих невыносимую телесную и нравственную боль, сопровождается сомнением и крушением надежды на лучшее: «Вечная жизнь, благодать Божия — непонятный язык: Пустые звуки, без общей меры с пугающей действительностью... Никто не доверяет, если идет вкривь и вкось, надежде на потустороннее бытие»⁷⁴. «Надежда? С этим понятием мы предаемся теологии, какому-то мышлению трансцендентного, которое, как это выражает Габриэль Марсель, рассматривает “надежду” как вещество, “из которого сделана наша душа”. Подобного рода чистосердечность исключается. Когда стареющий человек заключает свой ложный компромисс, он действует как создание страха, который в ней должен восстать против нее»⁷⁵.

В отношении утверждения верующих людей о смерти, что она — путь к абсолютному бытию, Амери иронизирует: таковые «узкие врата» суть только «проходы из ничего к ничему», «эстетическое игрище, уступающее неотложному желанию». «Такому желанию, — пишет Амери, — более не может соответствовать никакая выразимая в языке мысль, и если я продолжаю ковать мыслительную цепь, то должен признать, что «абсолютное» — это только слово. Ему не соответствует никакая представимая реальность, но только таковая ирреальной, нереализуемой потребности»⁷⁶. Когда верующий человек говорит, что в смерти он воссоединится с Богом, Амери обращает внимание на то, что «на вопрос о существенных чертах этого Бога он отказывается сказать что-либо... Понятие Бога, несозерцаемое и потому пустое, не лучше, чем абсолютное, и никто не может хвастаться Господом как гарантом благих заявлений»⁷⁷.

Вслед за Фейербахом Амери указывает на значение идеи Бога в самопонимании человека: Бог предстает как «другая сущность,

⁷³ Ibid. S. 148.

⁷⁴ Ibid. S. 149.

⁷⁵ Ibid. S. 163.

⁷⁶ *Améry J.* Hand an sich legen. S. 170.

⁷⁷ Ibid.

с которой человек охотно позволяет себя разумно сравнивать, как бы ни обстояло дело с нашими знаниями об этой сущности»⁷⁸. Проекцией абстрактного человека и властных социальных институтов Амери объясняет важнейшие атрибуты Бога в этическом монотеизме: «Такой Бог есть... существо, которое осуществляет власть в сокрытости. <...> Власть как то, чему следует молиться и чего страшиться, должна быть сокрытой»⁷⁹. «Атеисту, — заключает Амери, — не нужно долго проводить серьезных исследований, чтобы узнать, что идея Бога... — это не что иное, как спроецированная в неизмеримое человеческая надежда. В идее Бога человек формирует сам себя, вернее, он неопределенно формирует то, что, как он верит, являлось бы его человеческими возможностями. Человек, соответственно этому, есть тот, кто создает себе Бога по своему подобию»⁸⁰.

При этом вслед за Марксом Амери полагает, что исторический процесс сотворения человеком Бога «перевернулся»: «Сотворенный человеком Бог, несущий все черты того, чем хотел бы быть человек, а прежде всего — власти, вновь превращается в человека, из которого он произошел»⁸¹. «Человек, — писал Амери, — есть тот, кто создал себе своего Бога и превратил такового обратно в суверенного человека»⁸². Вместе с тем в одной из своих статей «Несчастливая книга для человечества» (“Ein Unglücksbuch für die Menschheit”) Амери называет Бога Ветхого Завета жестоким и непредсказуемым, в другом месте он замечает: «Тот, кто полагается на Бога Ветхого Завета, осужден на страх и невроз навязчивости».

На взгляды Амери, как и на его современника — протестантского теолога Юргена Мольтмана, оказал влияние Эрнст Блох (1885—1977). «Блоховский принцип надежды, — писал Амери, — это “принцип будущего”, и человек есть вживающееся в будущее существо. Он может дать отмереть прошлым временам, воспоминаниям или даже убить их тотальным вытеснением, но никогда он не в состоянии, пока он способен мыслить, заслониться от будущего, которое есть надежда и страх»⁸³.

Раскрывая вслед за Фейербахом, Марксом и Блохом философско-антропологические аспекты идеи Бога Жан Амери затрагивает актуальную для современного религиоведения тему действия ин-

⁷⁸ *Améry J.* An den Grenzen des Geistes S. 14.

⁷⁹ *Ibid.* S.15.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.* S.16.

⁸² *Ibid.* S. 17.

⁸³ *Améry J.* Träger der Freiheit. S 17.

версионного смещения смысл-объекта и смысл-предмета, способности языка религии превращать семантику религиозных объектов в их онтологию (бытие смысла как идея Бога превращается в бытие Бога)⁸⁴.

Атеизм Амери некоторые комментаторы, например католический философ Г.Р. Шлете, характеризуют как «агностический»⁸⁵. В статье «Атеизм без провокации» (1968) Амери полагал, что находится в полном согласии с Клодом Леви-Строссом... который однажды разъяснил: «Я нахожу вполне переносимым проводить свою жизнь, зная, что никогда не сумею объяснить целостность мироздания»⁸⁶. «У меня... есть определенная тенденция выйти за границу критического понятийного, определенно необходимого различения атеизма и агностицизма, и это вследствие представляющейся мне желательной наивности, которая пытается высвободить нашу основную проблему из терминологической перегрузки»⁸⁷. Следует ли из этого, спрашивает Амери, что «понятие атеизма должно быть оставлено в пользу агностицизма, который вполне определенно философски легче обосновать, и отвечает: Все же нет»⁸⁸. «А именно неверующий человек может легче приблизиться к мысли верующего, который живет в фидеистическом, по моему мнению, даже в примитивно антропоморфном религиозном мире представлений, чем к мысли натренированного философски современного “верующего агностика”. Если атеист вступает в разговор с верующим христианином, который принимает катехизис, врученный ему в начальной школе, более или менее буквально, то скажет: человек верит в нечто такое, что представляется мне в столь высокой степени недостоверным, что я мог бы обозначить его веру почти как суеверие; но все-таки я, по меньшей мере, знаю, во что он верит и, следовательно, могу попытаться прийти в этом с ним к взаимопониманию. Но если в отличие от этого читать сочинения современных, прогрессивных, просвещенных и толерантных теологов, а именно таких, которые усваивают себе «теорию-мертвого-Бога», то попадаешь во все большую растерянность»⁸⁹. «Проникнутая уже агностицизмом вера, — отмечает Амери, — предпринимает попытку зако-

⁸⁴ См. об этой проблематике подробнее в книге: *Ересько М.Н.* Язык религии: смысл и символ (Опыт онтосемантического анализа): Монография. Тюмень, 2007. С. 178–180.

⁸⁵ *Schlette H.R.* Mit der Aporie. S. 133–149.

⁸⁶ *Améry Jean.* Atheismus. S. 469.

⁸⁷ *Ibid.* S. 470.

⁸⁸ *Ibid.* S. 470–471.

⁸⁹ *Ibid.* S. 471–472.

ниться, как метафизика, этика, философия истории, так как столкновение с этим столетием принуждает религию к необходимости искать новые формы своего самопонимания»⁹⁰. Неверующий, атеист или агностик, полагает Амери, в этой ситуации «ни в коем случае не торжествует, он с вежливым удивлением только наблюдает процесс, который ему, атеисту, позволяет счесть чрезмерным выходить на авансцену с усердием свободомыслия», теперь «величайшая провокация атеизма состоит в том, что он вообще больше ничего не провоцирует и не хочет провоцировать»⁹¹. То, что сегодня агностик может позволить себе более обширную, хотя также индифферентную терпимость по отношению к верующему, является *общественным* феноменом первого порядка. Ведь дело обстоит так, что и верующий, в нашем культурном поле соответственно христианин, который посредством современных метафизических формулировок далеко секуляризовал свою веру, в процессе этой секуляризации, в свою очередь, приобрел непривычную ему и вовсе не традиционную толерантность»⁹². «Социально и политически прогрессивный агностик, по мнению Амери, хоть бы он сто раз признавал современное теологическое мышление в качестве аккумуляции чуждых ему пустых формул, может в современных обстоятельствах политически намного легче достигать взаимопонимания с верующим левым католиком, чем с закостеневшим либеральным свободным каменщиком, который, вероятно, бывает толковым, когда упражняется в библейской критике, но покрывается пятнами, если речь идет о проблеме частной собственности»⁹³. «Может быть, — заключает эту статью Амери, — еще то здесь, то там, как, например, в Польше, — на основе особых политических обстоятельств ведутся прежние разборки с давней жесткостью; но это особые случаи без исторической перспективы. Будущее принадлежит сотрудничеству христиан и атеистов в построении умиротворенного мира»⁹⁴.

В работе «Свободоносец» (1973) Амери заявляет «бескомпромиссный атеизм»: «Я не верю в Бога, это чистая правда, простая истина. Однако я верю, так как не могу иначе ввиду исторической реальности, в идею Бога — и с таковой я вполне могу сравнивать человека. И не только это: отправляясь от идеи Бога, я могу про-

⁹⁰ Ibid. S. 474.

⁹¹ Ibid.

⁹² Ibid. S. 479.

⁹³ Ibid. S. 480–481.

⁹⁴ Ibid. S. 482.

никнуть в то, что мне представляется сущностью человека»⁹⁵. Всякую мысль о потустороннем существовании он отклонял как утешительное заблуждение. В 1978 г. в разговоре с Инго Германном Амери признал: «Сегодня я больше не верю в то, что метафизические вопросы — это вопросы мнимые. Но теологические вопросы для меня, по сути, все еще мнимые проблемы, с которыми мне, собственно, нечего делать»⁹⁶. Философская антропология Америки включает атеистическую концепцию в объяснение сущности человека: человек есть тот, кто создает Бога как того, «кем он сам желает или надеется быть»⁹⁷. Атеизм — неотъемлемая составляющая антропологии Америки, как и его антропология — основание учения о религии, в котором «человеку-свободоносцу», создателю выражающего его сущность идеала — образа Бога, принадлежит не только прошлое, но и будущее. «Итак, — пишет Амери, — я рассматриваю... свободоносца-человека как законного преемника Бога, верить в которого по состоянию времени и духа становится все труднее и труднее»⁹⁸. «Этот человек, — продолжает Амери, — несомненно, несет черты того, что верующий, возможно, захотел бы назвать божественным, но что мне представляется специфически человеческим, так как я еще никогда не мог увидеть в Боге что-либо другое, как создание человека, который должен произвести его на пути к самосозиданию»⁹⁹. Амери предполагает тем самым реальную антропологическую перспективу гуманистическому учению о религии: «Этот человек, вопреки структуралистскому ходячему выражению, не “мертв”. Напротив, он только нарождается»¹⁰⁰.

Тем не менее он признает, что мысли о смерти могут в зависимости от «немыслимого» как самого их предмета принимать мистическую окраску: «Размышление о смерти становится монотонной и маниакальной литанией, имеющей неопровержимое подобие с определенными произведениями современной поэзии... Бессильный язык и обессиленное мышление, конечно, не оставляют стареющего человека даже и тогда, когда он презирает литанию и хочет противопоставить смерти, неизбежно тотальному поражению, достоинство своего мыслящего человеческого бытия»¹⁰¹. Эта особенность философской антропологии Америки позволяет оценить самую

⁹⁵ *Améry J.* Träger der Freiheit. S. 14.

⁹⁶ *Améry J.* Der Grenzgänger. S. 92.

⁹⁷ *Améry J.* Träger der Freiheit. S. 15.

⁹⁸ *Ibid.* S. 25.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Améry J.* Über das Altern. S. 138.

возможность загадки бытия как одно из выражений свободы в творческой фантазии самосозидания человека и его деятельности и дать ей место рядом с признанием добровольной смерти.

В книге «Наложить на себя руки» Амери, полагающий ее прямым продолжением исследования о старении¹⁰², избирает эпиграфом пункты из «Логико-философского трактата» Витгенштейна: «Мир счастливого иной, чем несчастного. Как и в смерти, мир не меняется, но прекращается». Эта книга, пишет в предисловии переводчик ее на английский язык Джон Барлоу, не «апология самоуничтожения или призыв способствовать самоубийству, а защита свободы индивида определять свою собственную судьбу и иметь право умереть от своей руки»¹⁰³. В «Дискурсе о добровольной смерти», как гласит подзаголовок эссе, Амери следует философскому, а не научному суицидологическому подходу. Уже нежелание использовать термин «самоубийство»¹⁰⁴ и предпочтение описательным обозначениям этого события свидетельствует о том, что Амери отмежевывается от методологии, которая неспособна постигнуть внутренний мир индивида, ситуацию личной свободы. «Этот текст, — пишет Амери, — помещается между психологией и социологией. Он начинается там, где кончается научная суицидология»¹⁰⁵. Амери считает себя обязанным своими новыми взглядами на объективные данные научному труду Жана Бэшлера (Jean Baechler) «Самоубийцы» («Les Suicides») ¹⁰⁶.

Психологи, психиатры, социологи и душепопечители говорят о склонности некоторых людей к самоубийству и понимают ее как

¹⁰² Améry J. Hand an sich legen. S. 9.

¹⁰³ Barlow J.D. Translator's introduction // Amery J. On suicide: a discourse on voluntary death / By J. Amery; transl. by J.D. Barlow. Indiana University Press. 1999. P. XI.

¹⁰⁴ В английском переводе названия данной книги игнорируется эта тонкость, немецкое выражение “Hand an sich legen” передается “Suicide” — “On Suicide”: A discourse on voluntary death”, так как этот немецкий оборот равнозначен слову «самоубийство». Французский перевод заглавия — “Porter la main sur soi. Du suicide” (Actes Sud: Arles, 1999) ближе к оригиналу, хотя в подзаголовке игнорируется желание Амери писать о добровольной смерти, отличая ее от «самоубийства». Итальянский перевод — “Levar la mano su di sé. Discorso sulla libera morte” (a cura di I. Cervelli, Bollati Boringhieri, Torino, 1990) точно воспроизводит оригинал. Предлагаемый мною перевод заглавия этого эссе на русский язык также пытается держаться оригинала в обеих частях заголовка.

¹⁰⁵ Améry J. Hand an sich legen. S. 10.

¹⁰⁶ Améry J. Hand an sich legen. S. 10–11. Жан Бэшлер (род. 1937) — агреже истории и доктор филологических наук, профессор социологии истории в Сорбонне (1984–2006). Бэшлер стремился понять смысл самоубийства как феномена социального и уникального для индивида. По его мнению, самоубийство — это «феномен универсально и специфически человеческий» (p. 113), утверждающий «свободу, достоинство и право на счастье» (p. 117).

болезнь и как антиобщественный акт. Амери эту позицию отклоняет, ибо она, как и вся суицидология, оценивает самоубийство в контексте общеупотребительной логики. Логика, согласно Амери, терпит неудачу в понимании мира чувств того, кто решается на самоубийство, так как всякий потенциальный самоубийца находится в абсурдном, парадоксальном душевном состоянии. Амери самоубийство интересует как результат длительного процесса «самонаклонения» личности, суммирования многих разочарований, которые не принимаются ее достоинством. Амери хотел представить добровольную смерть отличной от социального протеста минутной слабости или разновидности казни. Амери, соглашаясь с тем, что склонность к смерти у человека есть, настаивает на том, что стремление к жизни (инстинкт самосохранения) тоже наличествует, и тот, кто выбирает свободную смерть, избирает нечто такое, что слабее стремления к жизни.

Амери разделяет представление Камю об абсурде существования, который вынуждает задаться вопросом о смысле жизни, но вносит свою интерпретацию этого переживания. «Мое дело было указать на то, в какой мере мы подвержены абсурдности, — пишет он. — Под этим я не разумею таковую у Альбера Камю, подлинно умышленную и вызванную в избранном контексте. «Абсурд» («L'Absurde») поистине — это одновременно более обыденное и ужасное, чем миф о Сизифе, каждый из нас переживает абсурдность, но лишь немногие берут это переживание на себя, доводят его в мысли и действии, «мыследействии» написал бы я, не звучало бы это слово столь раздражающе, до конца»¹⁰⁷. Оценка добровольной смерти связывается Америкой с признанием действительности свободы как важнейшей составляющей бытия человека. «Добровольная смерть имеет то же человеческое достоинство, что и свободная жизнь: последняя не была бы подлинной, если бы не включала возможности открыться далекой от общественного давления свободе к ничто»¹⁰⁸. Темпоральность человека, согласно Амери, простирается в обоих направлениях: он творит Бога по своему образу и по этому подобию вновь творит себя в бесконечном процессе во времени. Человек также может вернуться во времени, угашая сам себя. «Как человек, я чувствую себя между обоими темпоральными направлениями прошлого и будущего; я ощущаю будущее как пустое пространство, в котором смогут приступить к делу все мои настоятельные импульсы к самоосуществлению, самораспространению, самоиспол-

¹⁰⁷ Ibid. S. 164.

¹⁰⁸ *Améry J.* Träger der Freiheit. S. 18, 25.

нению, а прошлое — как темноту, в которую я по свободному выбору могу вступить (или, возможно, вернуться), как только почувствую потребность в этом»¹⁰⁹. Амери допускает, что восходящие к Фрейдю концепции влечения к смерти (Todestrieb) являются плодотворными психологически рабочими гипотезами, но его больше интересует «то, что тотчас же изъясляет себя при мысли о добровольной смерти — феномен свободы»¹¹⁰.

Амери указывает на то, что требования религии к человеку касательно свободной смерти имеют ту же самую природу, что и запросы общества: «Как общество, так и религия требуют от него — и здесь вспомним только Канта, который как следствие своего категорического представления о долге так же отвергал свободную смерть, как какой-нибудь пастор маленькой деревни или великий теолог, — чтобы он отказался от своей свободы выбора: не добровольно, но повинувшись долгу перед Богом или человечеством». Но здесь же Амери подтверждает свое убеждение в социальной природе религии: «Религиозное воздействие на человека — это не что иное, как выражение общественного, и если раньше церкви воспрещали христианское погребение самоубийц, они действовали не иначе, чем примитивные племена, для которых труп самоубийцы обладает чем-то нечистым, что должно быть как можно скорее убрано с глаз живых, чтобы прогнать злых духов. Но и те социальные союзы, которые терпели самоубийство, а при определенных обстоятельствах даже вменяли его в обязанность, как замкнутая организация японской воинской касты, понимают его как социальный феномен, интерпретируют в смысле сохранения своей специфики или ради прочности социальной организации, которая могла быть поставлена под вопрос». Определяя свой подход к этой проблеме, Амери пишет: «Насколько я вижу, я нигде не нахожу — с количественно небольшими исключениями философских школ и философствующих индивидов (Эпикур, Сенека, Дидро), — чтобы свободная смерть признавалась тем, что она есть: именно *свободной смертью* и в высшей степени индивидуальным делом, которое, разумеется, никогда не осуществляется без социальных отношений, но в котором, в конечном счете, *люди одиноки сами с собой, ввиду чего обществу следует безмолвствовать*»¹¹¹.

С помощью экзистенциальной феноменологии, отмечает Г. Шейт¹¹², Амери делает фокусом личного творчества свое собственное суще-

¹⁰⁹ Ibid. S. 20.

¹¹⁰ Ibid. S. 18.

¹¹¹ Améry J. Hand an sich legen. S. 113–114.

¹¹² Scheit G. Antideutsche Ressentiments.

ствование как жертвы нацистов: «Я переживаю и освещаю в моей экзистенции историческую реальность своей эпохи...»¹¹³. Г. Шейт полагает, что Амери удастся то, в чем Сартр терпел неудачу: мыслить понятие экзистенции как общественное и историческое. Однако в книгах о старении и самоубийстве он, по мнению Шейта, попадает в течение надысторической антропологии, онтологии отворачивания к жизни, которая стремится затемнить общественный характер опыта процесса старения, умирания и решения на самоубийство. Шейт ссылается на то, что в «Дискурсе о добровольной смерти» Амери тенденциозно приравнивает самоубийства домработницы, несчастно влюбленной в некоего лейтенанта, который сознает себя загнанным в угол кодексом чести своей касты, и поэта Пауля Целана (Paul Celan)¹¹⁴. Все же, сосредоточиваясь на выявлении субъективных оснований для добровольной смерти, Амери не держится метафизических или космологических концепций типа возрастания энтропии, но акцентирует личностную ситуацию, неисследимый свободный акт и ответственность¹¹⁵. Задаваясь вопросом, является ли наклонность к смерти и самоубийство выражением, согласно Фрейдю, потребности в повторении у детей и невротиков стремления «вернуться назад», поддаться «врожденному органически стремлению к восстановлению прежнего состояния», Амери указывает на то, что неорганическое, из которого мы благодаря некоему «удачному случаю», как говорит Жак Моно, стали организмами, не было «состоянием», которое мы могли бы отнести к нам. Следовательно, заключает Амери, склонность к смерти и смерть, насколько можно употреблять спекулятивное понятие, не являются возвращением назад и еще менее — шагом вперед¹¹⁶. В осмыслении решения о добровольной смерти, по мнению Амери, «мы вновь жестко наталкиваемся на границы языка, которые суть выражение границ бытия». При этом Амери рассматривает лично значимые социально-психологические аспекты старения и смерти.

¹¹³ *Améry J. Jenseits. S. 154.*

¹¹⁴ Пауль Целан (Celan — псевдоним-анаграмма настоящей фамилии Анчель (Anchel), 1920–1970) — еврей, родители которого погибли в румынском концлагере, а он выжил; с 1948 г. в Париже, поэт и переводчик, друг Ингеборг Бахман, бросился в Сену с моста Мирабо.

¹¹⁵ *Améry J. Hand an sich legen. S. 17f.*

¹¹⁶ Возможно, здесь подразумеваются не только религиозные интерпретации смерти, но и психологические концепции, аналогичные выраженным в книгах Элизабет Кюблер-Росс «О смерти и умирании», «Смерть: финальная стадия роста» (*Kübler-Ross E. On death and dying. N.Y., 1969; Death: The final stage of growth. Prentis Hall, 1975.*

Друг Амери, писатель Гельмут Гейссенбюттель (Helmut Heißenbüttel), обозначил его гуманизм как «интегральный» и дал в 1985 г. подготовленному им сборнику статей Амери название «Интегральный гуманизм»¹¹⁷. Это понятие еще в 1936 г. было введено католическим философом Жаком Маритеном в качестве названия его книги, в которой присутствует проблематическое воззрение, что только человек, являющийся христианином-католиком, является действительно интегральным¹¹⁸. Г.Р. Шлетте не считает такую оценку позиции Амери верной, тем более что данная формулировка не присутствует у самого Амери в программной форме и чужда его самокритическому духу. В дебатах о Марксе, диалектике и возможностях или условиях революции он искал, связь рационально-позитивистской и научно-технически ориентированной мысли с пожеланиями левых гуманистов, как они были представлены, несмотря на все частные различия, во Франции, прежде всего Сартром, а в Германии — Эрнстом Блохом и Франкфуртской школой¹¹⁹. Амери оценивал даже гуманизм высоко чтимого им Романа Роллана как «культур-гуманизм», который утверждается в «океаническом чувстве» человеческого единства на религиозно-метафизическом базисе¹²⁰. Амери критикует этот гуманизм как наивный¹²¹. Этому гуманизму недостает воинственности, которая необходима в «мире, в котором и человечность должна вооружаться, если хочет выстоять»¹²². Такой гуманизм уязвим, раним. Отмечая трудность однозначной оценки гуманизма Амери, Г. Р. Шлетте пишет, что его в творчестве «изъявляет себя мысль о человеке, людях, политическом будущем человечества, и в этом смысле — о гуманизме, который не является ни культур-гуманизмом, ни неким интегральным гуманизмом, тем более гуманизмом, который лишь посредством религии становится интегральным»¹²³. Речь у Амери, по мнению Шлетте, о конкретно-экзистенциальном гуманизме, и как таковом — «гуманизме уязвленном, раненном»¹²⁴.

¹¹⁷ *Améry J.* Der integrale Humanismus / Hrsg. v. H. Heißenbüttel. Stuttgart, 1985.

¹¹⁸ *Maritain J.* Humanisme integral. 1936; P., 1968.

¹¹⁹ *Schlette H.R.* Der verwundete Humanismus. S. 253.

¹²⁰ *Améry J.* Der integrale Humanismus. 1985. S. 78 f. В написанной в год своей смерти (1978) статье о Романа Роллане (Romain Rolland, 1866—1944), получившем в 1915 г. Нобелевскую премию по литературе, озаглавленной: «Об уязвимости гуманизма» («Von der Verwundbarkeit des Humanismus»), Амери отметил неустанную борьбу этого мыслителя за мир и человеческое братство, что поставило его в один ряд с Львом Толстым и Махатмой Ганди, его веру в фундаментальную благодать человеческой природы, хотя и не подтвержденную историей (S. 75).

¹²¹ *Ibid.* S. 72.

¹²² *Ibid.* S. 70.

¹²³ *Schlette H.R.* Der verwundete Humanismus. S. 252.

¹²⁴ *Ibid.*

Соглашаясь с оценкой Шлетте учения Амери как «конкретного гуманизма», следует подчеркнуть, что этот гуманизм соединяет трезвое осознание уязвленности человеческого бытия с восстанием против нее и активным действием. Амери, подвергнутый жестоким истязаниям, написал в книге «По ту сторону преступления и наказания»¹²⁵, что пытка была для него «самым ужасным событием, которое человек может сохранять в себе». Амери подняли на веревке над полом, «под своей тяжестью тело... упало в пустоту и держалось только на вывернутых, высоко вздернутых сзади и скрученных над головой руках», ощущался «треск и разлом в плечах», «сочленовные головки выпрыгивали из ямок»¹²⁶, затем его подвергли избиению. «Хруст и разлом в плечах», подчеркивает Жан Амери, «не забывается моим телом до сих пор»¹²⁷. «Итак, я не знаю, теряет ли человеческое достоинство тот, кого бьет полиция, — пишет Амери. — Но я уверен, что он уже с первым ударом, который обрушивается на него, утрачивает нечто из того, что мы... хотим именовать доверием к миру»¹²⁸. При этом «в качестве элемента доверия к миру — уверенность в том, что другой на основе писанных или неписанных социальных контрактов пощадит, побережет меня, точнее сказать, что он уважает мою физическую, а тем самым и метафизическую наличность»¹²⁹.

Амери наблюдал в лагере не только ситуацию собственную и своих товарищей, но также поведение мучителей, осмысляя этот опыт, он развивает свое понимание нацизма: «Пытка не была изобретением немецкого национал-социализма. Но она была его апофеозом. Гитлеровец не достигал еще своей полной идентичности,

¹²⁵ *Améry J. Die Tortur // Jenseits. S. 37–58.*

¹²⁶ *Ibid. S. 49.*

¹²⁷ *Améry J. Träger der Freiheit. S. 18, 25.*

¹²⁸ По мнению Шлетте (*Der verwundete Humanismus. S. 257*), то, что «Амери свидетельствует как утрату доверия к миру», есть, скажем с Вильгельмом Вайшеделем, опыт радикальной «сомнительности во всем» (*Weischedel W. Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Darmstadt, 1972. Bd. II, S. 186*).

¹²⁹ *Améry J. Jenseits. S. 51f., 69, 70.* Гейнц Роберт Шлетте полагает, что открытое Амери в этой книге, прежде всего в разделах «На границах духа» («An den Grenzen des Geistes») и «Пытки» должно стать обязательным для каждого, кто изучает философию и теологию. «Если после этого и придется кому-либо вообще выговаривать такие слова, как гуманизм и Просвещение, то это, вероятно, может быть оправдано тем, что сам Амери отваживался на это и что за всеми его высказываниями за двенадцать лет с 1966 г. до самой смерти в глубине находится опыт утраты, который, сколь ни парадоксально это звучит, открыл ему неотъемлемую обязанность быть верным гуманизму и Просвещению, что драматически отличается от обычных до тех пор значений и обоснований гуманизма и Просвещения» (*Schlette H.R. Der verwundete Humanismus. S. 253*).

если был только проворный, как белка, жесткий, как подошва, твердый, как крупновская сталь. Никакой золотой партийный значок не делал его полноценным представителем своего фюрера и его идеологии, никакой кровавый орден и никакой рыцарский крест. Он должен пытаться, уничтожать, чтобы “быть великим в безжалостности к страданиям других”¹³⁰. Амери критикует «главную политическую и государственную мистификацию послевоенного времени, которая определила коммунизм и нацизм как две формы проявления одной и той же сути»¹³¹. Амери отвечает обращением к Просвещению и пониманию гуманности: «Ведь национал-социализм, который хотя и не предложил никакой идеи, но обладал целым арсеналом извращенных и вредных идей, до сих пор как единственная политическая система этого столетия не только практиковал господство противочеловека, как также другие красные и белые террористические режимы, но отчетливо устанавливает его в качестве принципа. Слово гуманность было ненавистно ему, как благочестивым грех»¹³².

Амери всегда был готов к сопротивлению. Первый удар в лицо похищает у него доверие к миру, но достоинство он сохраняет. Однажды в Аушвице один поляк из профессиональных преступников ударил его в лицо. «Взбунтовавшись», Ганс Майер нанес ответный удар: «Мое достоинство восстановилось кулачным ударом в его челюсть»¹³³. Затем бунтарь подвергся беспощадному избиению. Понимая неодолимость физической и социальной старости и смерти, Амери, как и Камю, противопоставляет им сопротивление в сознании и действии. Страх перед старостью он призывает превратить в негодование. Амери на стороне тех, кто, как партии пенсионеров и т.д., в обострившейся борьбе поколений за предпочтительные стили жизни и справедливое распределение скудных средств в системах здравоохранения, пенсионной и ухода за беспомощными «защищают свою шкуру»¹³⁴.

Хотя опыт, который Амери называет крушением доверия к миру, не был чем-либо смягчен, успокоен, тем более исцелен в его жизни, и даже, как он это формулирует в книге «По ту сторону преступления и наказания», создал его «character indelebilis»¹³⁵, он отчетливо

¹³⁰ *Améry J.* Lessingscher Geist und die Welt von heute. 1978 // *Améry J.* Weiterleben — aber wie? Essays. 1968–1978 / Hg. v. Gisela Lindemann. Stuttgart, 1982. S. 59.

¹³¹ *Ibid.* S. 60.

¹³² *Ibid.* S. 61.

¹³³ *Améry J.* Die Tortur. S. 37–58. Hier: S. 44.

¹³⁴ *Améry J.* Über Zwang und Unmöglichkeit, Jude zu sein // *Jenseits*. S. 101–122. Hier: S. 121.

¹³⁵ *Améry J.* *Jenseits*. S. 61.

обозначил, подтверждая это еще раз зимой 1976 г. в предисловии к новому изданию данной книги, связь с тем видом активного Просвещения, за которое всегда страстно выступал. Ж. Амери пишет: «Я бунтую: против моего прошлого, против истории, против настоящего, которое дает исторически застыть не постижимому и тем самым извращает его возмутительным образом. Ничто не зажило, и что, возможно, в 1964 г. начинало исцеляться, вновь вскрылось как гнойная рана. Эмоции? По-моему, так. Где это написано, что Просвещение должно быть без эмоций? Справедливым мне представляется противоположное. Просвещение может быть верным своей задаче только тогда, когда страстно приступает к своему делу»¹³⁶. В сохранении и развитии наследия Просвещения Амери видел важнейшую задачу публицистики, защищающей интересы трудящихся, память о безмерных жертвах, принесенных народами в мировых и локальных войнах, отстаивающей мир, взаимное уважение, свободу слова и убеждений, развивающей мировоззренческий диалог. То, что жизнь без Просвещения невыносима, Амери высказал в 1977 г. в речи по случаю вручения ему лессинговской премии г. Гамбурга. Этому выступлению он дал знаменательное название «Просвещение как *Philosophia perennis*». «Нам нужно только на мгновение перенестись назад в состояние мира и духа до наступления Просвещения, — сказал тогда Амери, — и мы с отчаянием заметим страх: страх перед необузданными природными силами, страх перед телесной болью, для которой не было никакого смягчения, страх перед дурным взглядом, перед богами, идолами, демонами, страх перед господами, чья садистская власть не ограничивалась никаким законом, страх перед собственным страхом, который всплывал из бессознательного и превращал человека в раба “Оно”»¹³⁷. Согласно проницательному анализу Шлетте, у Амери изъясняет себя «основной гуманистический интерес, который руководствуется в существенном принципами классического Просвещения и который сегодня более чем когда-либо заслуживает защиты против обскурантизма, иррационализма, а также против столь же безудержного, сколь и саморазрушительного капитализма»¹³⁸. Но Шлетте также признает, что только «страдающий гуманизм, который больше не может чувствовать себя в мире по-домашнему», для Амери и может быть жизнеспособным как целостное, «интегральное» человеческое бытие. В этой связи представляется необходимым подчеркнуть, что хотя, по Амери, нет возможности метафизически или религиозно вернуть себе утраченное доверие к миру, для него, признает и Шлет-

¹³⁶ Ibid. S. 14.

¹³⁷ *Améry J. Weiterleben — aber wie?* S. 250.

¹³⁸ *Schlette H.R. Der verwundete Humanismus.* S. 254.

те, все же есть солидарность страдающих и сплочение против несправедливости и тирании, бунт против абсурдного состояния мира и обязательство не допустить пережитое им крайнее его проявление в нацистском геноциде «более никогда»¹³⁹. Добавим к этому заключению также то, что, согласно Амери, распространением «поля возможного на бытие-в-будущее занимаются революционеры», которые «направили образ Божий, ставший человеческим образом, в великом вдохновении экзистенциальной свободы против общественных детерминаций»¹⁴⁰. В этой связи касательно общей оценки Амери в философии XX в. вряд ли можно ограничиться благожелательной оценкой Шлетте, по мнению которого, отношение Амери к философии являет «интеллектуальное отношение», представляющее собой «взгляд извне или со стороны» и «выражает прежде всего ее общественную, политическую, культурную релевантность, а в этой перспективе всегда также ее актуальность».¹⁴¹ Теперь, спустя тридцать пять лет после кончины Жана Амери, некоторые комментаторы не только возвращаются к его свидетельству внешних и внутренних угроз человеческому существованию, гуманной свободе просвещенной личности, но и усматривают в нем мыслителя, полагающего всему человечеству перспективу гуманизма будущего¹⁴².

¹³⁹ Ibid. S. 256.

¹⁴⁰ Jean Améry. Träger der Freiheit. S. 24. Такое понимание гуманизма близко к выраженному в начале нынешнего века в статьях: *Кувакин В.* Не человек для гуманизма, а гуманизм для человека // Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов. Октябрь 2011 — март 2012. № 4 (61); 2011. № 1 (62); 2012. С. 2—4; *Прохоров М.* Гуманизм, диалектика и материализм // Там же. С. 79—85; *Тажуризина З.А.* Светская культура — основа возрождения России // Там же. С. 91—98.

¹⁴¹ Schlette H.R. Jean Améry und die Philosophie. S. 86.

¹⁴² Seiner Zeit voraus. Jean Améry — ein Klassiker der Zukunft? Herausgegeben von Irene Heidelberger-Leonard und Irmela von der Lühe. Göttingen, 2009.

ПРАВИЛА ПРЕДОСТАВЛЕНИЯ СТАТЕЙ

Журнал «Вестник Московского университета. Серия 7. Философия» публикует статьи по различным направлениям философской науки, информацию о конференциях и критические рецензии, выходит один раз в два месяца. При перепечатке ссылка на журнал обязательна.

Требования к оформлению статей

Редколлегия журнала принимает к рассмотрению статьи не более авт.л. (40 000 знаков)? аннотацией (до 900 знаков) на русском и английском языках и ключевыми словами (не менее 3—5 слов/ словосочетаний) на русском и английском языках.

Пристатейный библиографический список оформляется в соответствии с требованиями РИНЦ. В случае использования в статье редких языков (греческий, китайский, японский, санскрит и т.п.) соответствующая шрифтовая база прилагается в отдельном файле. Таблицы, схемы, рисунки, иной иллюстративный материал должны быть сохранены отдельными файлами в форматах «*.jpg».

- редактор — Microsoft Word; количество знаков на странице — 1800;
- шрифт — Times New Roman; размер шрифта — 14; интервал — 2,0; лист формата А4;
- поля стандартные;
- аннотация на русском и английском языках, а также ключевые слова на русском и английском языках должны быть помещены в начале статьи после названия;
- библиографические ссылки в тексте должны оформляться следующим образом: в квадратных скобках указываются инициалы и фамилия автора/авторов (в случае их отсутствия — название работы), год издания цитируемого произведения и страница);
- перечень процитированных произведений должен быть оформлен в алфавитном порядке и вынесен в конец статьи в раздел «Список литературы»;
- примечания к тексту статьи делаются постранично с использованием сквозной нумерации;
- кавычки — « »; двойные кавычки « “ ” ».

Необходимо указать сведения об авторе: Ф.И.О. (полностью); ученая степень; ученое звание; место работы и должность; адрес, e-mail, телефон, факс. Сведения об авторе следует поместить на первой странице статьи в сноске, помеченной звездочкой.

Порядок рецензирования рукописи

1. Рукописи проходят рецензирование одним из членов редколлегии или ведущим специалистом с профильной кафедры, назначенным на заседании редколлегии.

2. На основании рецензии и обсуждения статьи на заседании редколлегии принимается решение о публикации статьи, об отправке ее на доработку в соответствии с замечаниями рецензента или об отказе в публикации.

3. Рецензия оформляется в письменном и электронном виде и передается ответственному секретарю.

4. Рецензии на статьи находятся у ответственного секретаря и предоставляются по запросам авторов статей и экспертных советов ВАК.

5. Заседания редколлегии проводятся не реже 4 раз в год.

Рукописи направляются по адресу: vestnikmsu@mail.ru

Сайт журнала — www.philos.msu.ru/vestnik/philos

Во всех случаях полиграфического брака просьба обращаться в типографию

Плата с авторов за публикацию рукописей не взимается.

**Журнал «Вестник Московского университета.
Серия 7. Философия»**

Выходит 6 раз в год

Подписка принимается всеми отделениями связи
без ограничений

Подписной индекс в каталоге Респечати — 70998