

---

# СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

---

*Визгин В.П.*

доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии Российской академии наук, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: vizgin.viktor@yandex.ru

## Религия и философия в дневнике Анри Амьеля

**Аннотация.** Автор статьи исследует соотношение религии и философии в дневнике Анри Амьеля (1821–1881) и приходит к выводу, что в молодые годы Амьель был скорее учеником Шеллинга, чем Гегеля, разделяя шеллингианскую позицию «позитивности» и признавая первенство религии перед философией в «домостроительстве» духа. В дальнейшем, по мнению автора статьи, успехи наук о природе подталкивали швейцарского философа к переосмыслению разделяемого им ранее соотношения религии и философии, в результате чего трансцендентный Бог уходит с горизонта его мысли и его место занимает имманентный бог философов-рационалистов. Как показывает автор статьи, Амьель колеблется между теизмом и пантеизмом, соответственно, «между Лейбницем и Спинозой» таким образом, что философия и религия у него сходятся в понятии идеала и долга, предполагающих спиритуалистическое понимание бытия.

**Ключевые слова:** Западная философия XIX в., Амьель, религия и философия, романтизм, пессимизм, Вашро и Амьель.

Швейцарский философ Анри Фредерик Амьель (1821–1881), преподававший в университете Женевы, писавший эссе, стихи и другие произведения, стал известен не как академический философ или поэт, а как автор дневника, обнаруженного сразу после его смерти. Он вел дневник с 1839 по 1881 год с удивительным постоянством. Из рукописи объемом в 17000 страниц друзья его сделали извлечения в двух томах, которые были изданы и получили вскоре европейскую известность<sup>1</sup>. Об основных биографических обстоятельствах его жизни известно, что, с 13 лет оставшись полным сиротой, вместе с двумя сестрами воспитывался дядей, учился сначала в родной Женеве, а потом в 1844–1848 гг. путешествовал по Европе и учился в Гейдельбергском и Берлинском университетах. В Берлине слушал лекции Шеллинга, Тренделенбурга, Бенеке. В 1849 г. вернулся на родину, где получил должность профессора эстетики, а в 1854 г. стал профессором философии и занимал эту должность до самой смерти.

Русские читатели узнали об Амьеле и его дневнике благодаря Льву Толстому. На «замечательный» дневник, с которым он познакомился в 1892 г., Толстому указал Н.Н. Страхов. Но он не сразу взялся за двухтомное издание выдержек из рукописного дневника Амьеля. Только 1 октября 1892 г. в записных книжках появляется первая запись: «Читаю Amiel'a, недурно»<sup>2</sup>. В ходе дальнейшего чтения фрагментов дневника его высокая оценка только повышается еще больше и в записной книжке за ноябрь–декабрь 1893 г. он записывает: «Amiel совершенно нечаянно приходит к христианству в его истинном свете»<sup>3</sup>. 7 октября этого же года у него появляется мысль написать об Амьеле и его дневнике предисловие к его русскому переводу, который по отмеченным им отрывкам из изданных в Женеве фрагментов выполнила под его руководством его дочь М.Л. Толстая. Записные книжки и дневники писателя сохранили и определенные критические замечания в адрес швейцарского философа. По оценке позднего Толстого, который в это время работал над книгой «Царство божие внутри вас», Амьель слишком перегружен культурой, «балласт разностороннего и, особенно, эстетического образования», считает он,

<sup>1</sup> *Amiel H.-F. Fragments d'un journal intime*. 8-ème éd. Т. 1–2. Genève, 1901. Первое издание увидело свет в 1882 г. Полностью дневник был издан в 12 томах: *Amiel H.-F. Journal intime*. 12 vols. / Éd. par B. Gagnebin et Ph.M. Monnier avec bio-bibliographie. Lausanne, 1976–1994.

<sup>2</sup> *Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений*: В 90 т. Т. 52. Дневники и записные книжки, 1891–1894. М., 1952. С. 73.

<sup>3</sup> *Толстой Л.Н. Полное собрание соч.* Т. 52. С. 252.

мешает ему уверенно «уместиться на лодке христианского спасения». Балласт это следовало бы, считает устремленный к сотериологическому религиозному практицизму русский писатель, следовало бы выкинуть, но такие тонкие и чрезмерно эрудированные люди, как Амьель, на это неспособны<sup>4</sup>. По версии Толстого Амьель в поисках истинного бога увлекается стоицизмом, буддизмом, но «нечаянно» приходит к христианству в его «истинном свете».

Отобранные им отрывки из дневника женевого философа перевела его дочь, М.Л. Толстая, и они сначала публиковались в «Северном вестнике», в январском выпуске которого за 1894 г. появились первые переведенные отрывки из дневника Амьеля с предисловием Л.Н. Толстого названием «Отрывки задушевного дневника». В том же году под названием «Из дневника Амьеля» весь перевод был опубликован в издании «Посредника» с тем же толстовским предисловием. Глубина и подлинность духовного опыта Амьеля поразили Толстого контрастом с остальным его творчеством: «Все, что Амьель отливал в готовую форму, лекции, трактата, стихотворения, было мертво, дневник же его, где, не думая о форме, он говорил только сам с собой, полон жизни, мудрости, поучительности, утешения и навсегда останется одной из лучших книг, которые нам нечаянно оставляли люди, как Марк Аврелий, Паскаль, Эпиктет»<sup>5</sup>. В «нечаянности» дневника, в его спонтанности, непреднамеренности и полной искренности Толстой увидел знак подлинной творческой удачи, оставшейся неведомой самому автору дневника, когда он профессионально занимался философией и литературой. Его писания «наедине с собой» оказались для прочитавших их людей «нечаянной радостью», в то время как философские работы, лекции и стихи никому по-настоящему и не понадобились.

\* \* \*

Вещи только к своему концу обретают законченную выраженность своей сущности. Точно так же обстоит дело и с людьми, в определенном смысле, их антиподами. Датированные последними годами его жизни страницы дневника Амьеля раскрывают его личность и мысль глубже, чем написанные в те годы, когда он еще не знал вра-

---

<sup>4</sup> Толстой Л.Н. Полное собр. соч. Т. 52. С. 105.

<sup>5</sup> Толстой Л.Н. Полное собр. соч. Юбилейное издание (1828–1928). Т. 29. Серия первая. Произведения. М., 1954. С. 210.

чебного вердикта, предрекшего ему скорую кончину от «осложненного недуга» (по выражению его друга Эдмона Шерера<sup>6</sup>). Отсюда у него возникает обостренное чувство «чрезмерной хрупкости» человеческого удела (*fragilité excessive*), заставившее Льва Толстого, пережившего нечто подобное, обратить сочувственное внимание на дневник женевского профессора.

Ясное осознание этой ситуации учит человека искусству смирения, отсекая любую устремленную в будущее амбицию уже потому, что ты знаешь, что будущего у тебя как раз и нет. А с годами питаемая христианством вера в жизнь вечную у Амьеля заметно ослабевала. Его религиозность, как и все в век Дарвина, эволюционировала. Вот как он сам описывает этот процесс в феврале 1881 г. за три месяца до смерти: «Долгое время Бог имманентный для меня был более действенным, чем Бог трансцендентный, религия Якова была мне более чуждой, чем религия Канта или даже Спинозы. Вся семитская драматургическая конструкция веры казалась мне произведением воображения... Верование и истина расходились со все более и более возрастающей ясностью. Религиозная психология стала для меня простым явлением и утратила ноуменальное значение. Апологетические построения Паскаля, Лейбница, Секретана больше не казались мне более вероятными, чем апологетика средних веков, так как предполагали то, что стоит под вопросом, а именно учение, открытое в Откровении, христианство определенное и нерушимое»<sup>7</sup>.

Религиозность и философские убеждения у Амьеля невозможно представить порознь одно от другого. Высказав главное о своей религиозной эволюции, он тут же переводит обзор своих религиозно-философских исканий на почву философскую, делая такой вывод: «Мне кажется, что из всех моих исследований (*études*) мне осталась новая феноменология духа, интуиция универсальной метаморфозы»<sup>8</sup>. Все утверждения, наделенные определенностью, все с уверенностью в их окончательности провозглашаемые принципы, чеканные формулировки, несмешиваемые неизменные идеи предстают ему теперь не более, чем полезными для практической жизни предрассудками, свидетельствующими лишь об узости, скованности духа. Точно в таком же статусе «анкилоза мысли» выступают для него все определенные

---

<sup>6</sup> Это заключение врачи дали ему в сентябре 1874 г. Мать Амьеля рано умерла от туберкулеза. Видимо, он унаследовал от нее это в те времена неизлечимое заболевание («чахотку»).

<sup>7</sup> *Amiel H.-F. Fragments d'un journal intime*. Т. 2. Р. 323.

<sup>8</sup> *Fragments d'un journal intime*. Т. 2. Р. 324.

политические, религиозные, эстетические, литературные убеждения. Анкилоз – утрата подвижности суставов. Этим недугом страдал Анри Бергсон, который здесь невольно вспоминается, причем не только в связи с термином *ankylose*, а потому что сказанное швейцарским мыслителем как раз корреспондирует с духом бергсонизма как философской веры в абсолютность «текучести», «метаморфозы» всего сущего. Ведь, предвосхищая философа творческой эволюции, к метафизике антиметафизики как к философии вечного процесса в своих исканиях подошел и Амьель.

Но вот незамеченное им обстоятельство: христианство, вопреки тому, что думал сам Амьель, *совместимо* с указанным философским открытием, с убеждением в значимости универсальной метаморфозы. Такую связь можно и нужно обосновывать логически, теоретически. Но есть и исторические прецеденты. Можно указать на некоторых современных философов, которые подобную связь понимали, констатировали и открывали возможность для ее продумывания. Один из них – Габриэль Марсель, книгу которого «Ты не умрешь» завершает мистико-поэтический гимн «духу метаморфозы»<sup>9</sup>. Очевидно, что для французского философа этот ход мысли не противоречит христианству, в данном случае католическому.

Религиозность Амьеля, уроженца и патриота Женевы – протестантская и, значит, радикально рационалистическая, чисто духовная. То, что в философии называют абсолютном, в религии выступает как бог. Абсолют не может, считает он, быть точным, определенным и в этом смысле частным, партикулярным. Он всегда универсален, отвлечен от всего определенного и конечного. Именно *пустая* всеобщность отвечает амьелевскому пониманию религиозности и духовности: «Любое определенное верование – скованность и ограниченность, но такое постоянство является необходимым в свой час. Наша монада, как мыслящая, освобождается от пределов времени, пространства и исторической среды; но, будучи индивидуальной и для того, чтобы что-то делать, она приспособливается к бытующим иллюзиям, предлагая себе определенную цель»<sup>10</sup>. Подавляющее большинство людей так и не выходят за пределы такой определенности с ее иллюзорностью, помогающей им практически существовать в определенной конечной среде и фиксированных условиях пространства и времени, включая историко-культурную определенность. И только

---

<sup>9</sup> Марсель Г. Ты не умрешь. СПб., 2008. С. 86.

<sup>10</sup> Amiel H.-F. Fragments d'un journal intime. Т. 2. Р. 324.

единицам, настоящим философам, считает Амьель, дано играть другую роль, состоящую в том, чтобы быть человеком не-индивидуализированным и, значит, не конечным, а родовым. Здесь он прибегает к французской грамматике, различая *l'homme* как конкретно-абсолютного человека, которым, по христианской вере, является только Богочеловек, *homme* как родового человека, которого представителем, по мысли Амьеля, выступает настоящий философ, и *un homme*, то есть такого-то индивида, каковыми является абсолютное большинство людей всех времен и народов. Показательно, что в данном месте, которое можно считать итогом его религиозно-философской эволюции, тема Христа как Богочеловека вообще не упоминается. И соответственно, из грамматической триады указанных существительных, употребляемых с разными артиклями или без них вообще, выпадает первая, самая сильная позиция, то есть слово «человек» с *определенным* артиклем. Но ранее он принимал во внимание указанную триаду полностью, что можно считать еще одним подтверждением того, что конкретность христианской веры у него постепенно утрачивалась, дойдя к концу жизни к духовности от всего конкретного отвлеченной. В этом и состояла эволюция его религиозности от трансцендентного Бога к – имманентному. При этом его бог остается духом, причем *чистым* духом. В этом основа протестантизма как разумной веры. Ничего другого, кроме того, что бог есть дух, не исповедовал и Гегель, школу которого Амьель усвоил в молодые годы. Характерно, что, упоминая духовную монаду, он сводит ее функции исключительно к мышлению, тоже, надо полагать, чистому. Остается такой вопрос: как возможно философствование настоящих философов при такой абсолютизации чистоты мышления? Не станут ли они просто мистиками чистого духа? Радикальными «апофатиками», отрицающими всякую определенность искомого ими в принципе?

Сам Амьель на поздней стадии своей эволюции скуп на слова и рассуждения. Он не тематизирует ни напрашивающееся здесь понятие тайны, ни апофатический метод. Только набрасывает одним росчерком контур философской антропологии: пусть философ развивает тему родового человека, а нам всем прочим позволено быть и человеком рода и конкретным индивидом, партикулярным лицом. В этом смысле человек, с которым имеет дело, например, история, неминуемо двоятся. Читатель дневника Амьеля понимает, что имеет дело с моральным мыслителем, мастером афоризма. Он понимает, что Амьель не философ-систематик, что его амплуа ближе к стилистике таких мыслителей, как Карлейль, Эмерсон и тех превосходных писателей-

моралистов, которые нашему читателю вряд ли известны (Жубер, Вине, Хименес Дудан и другие, с симпатией упоминаемые Амьелем). Удаляясь от христианства с его догматическим и историческим наследием, Амьель однако не порывает с христианским моральным пафосом, который на равных практикует вместе с пафосом стоиков. Это исповедание императива «выполни свой долг, и пусть будет то, что будет!» вслед за ним, в той же самой французской фразе, будет повторять и Лев Толстой, открывший русским этого швейцарского писателя (*Fais ce que dois, advienne que pourra!*)<sup>11</sup>. Можно сказать и более определенно: сближаясь со стоиками в этике, он не порывает при этом с рационалистическим экстрактом из христианской морали.

Женевский философ, стоящий перед лицом близкой физической смерти, по привычке взвешивает разные мировоззренческие позиции. Он колеблется между теизмом и пантеизмом, между верой в личное начало и признанием начала безличным, иными словами, как он сам говорит, между Лейбницем и Спинозой. И опять: Амьель стремится удержать позицию *между* выделенных контрастных позиций, аргументируя это тем, что если человек способен и к одной позиции, и к другой, то зачем же ограничивать себя занятием только одной из них<sup>12</sup>. Ведь это в его глазах исказило бы природу человека, нацеленную на тотальность и бесконечность абсолюта. «Межеумочная» позиция оказывается по нраву Амьеля, этого интеллектуалистического Протея, наделенного нелюбовью к необходимости выбора.

Еще один момент в связи с анализом этого места дневника. Обе позиции, фиксирующие полюса колебаний – рационалистические. Оба названных им метафизика XVII в. являются рационалистами. В конце концов, ничего, кроме рационализма, Амьелю не близко. В этом он оказывается типичным представителем женевской культурной традиции с ее духом строгой научности, эпистемологического любопытства перед загадками прекрасной природы, страсти к объективному познанию. Амьель нередко сообщает о философских беседах в кружке критиков и ученых. Например, в январе 1868 г. такая «философская встреча» состоялась в доме женевского зоолога Эдуарда Клапареда (1832–1871) и была посвящена «природе ощущения». Зоолог занимал позицию субъективного идеализма, считая Вселенную лишь проекцией того, что происходит внутри «Я», что не осталось

---

<sup>11</sup> Fragments d'un journal intime. Т. 2. Р. 13.

<sup>12</sup> Fragments d'un journal intime. Т. 2. Р. 327.

без иронического замечания Амьеля (*C'est joli chez un naturaliste*)<sup>13</sup>: «Подобное устранение природы с помощью природоведения является последовательным в своей логике и представляет собой исходный пункт Шеллинга. С точки зрения физиологии природа не более чем вынужденная иллюзия, конституированная галлюцинация. От подобных чар освобождает только нравственная активность “Я”, которое чувствуя себя причиной, свободной причиной, рвет колдовские сети сознанием ответственности и вырывается из заколдованного круга покрывала Майи»<sup>14</sup>. Заметим, что последнее выражение, аккумулирующее в себе мировоззрение брахманистского индуизма, запомнилось каждому читателю Шопенгауэра. Кстати, примерно за полтора года до этой записи Амьель как раз читал лекции о философии автора «Мира как воли и представления». Подобно многим интеллектуалам своего времени он поддался чарам позднего романтика-пессимиста. Однако шопенгауэровские мелодии, отдельными нотами вошедшие в дневник женевского философа, так и не стали собственной музыкой его идей. Пусть «индуистская мудрость, – говорит Амьель, – уже сделала из мира сновидение Брахмы. Но надо ли делать мир сном каждого “Я” вместе с Фихте? Любой свихнувшийся индивид будет тогда космогоническим творцом, бросающим искусственные огни универсума под свод бесконечности»<sup>15</sup>.

Над сознанием почти всего XIX века господствует вера в силу математического естествознания, способного извлекать последнюю «правду» из любых вещей. Даже из «мира духов», говоря языком прошлых веков, не только века Сведенборга и Гете, но и более древних. Мы уже упоминали о том, с каким воодушевлением прочел Амьель труд Дарвина и насколько научный эволюционизм стал ему близок при всем его отталкивании от материализма, для него в принципе неприемлемого. Но столь же он был в курсе успехов других естественных наук, таких, как астрономия и геология. Начиная с 60-х гг. на страницах дневника Амьеля мелькает выражение «миры» (*mondes*), которым широко пользовался Фламарион (1842–1925). В 1862 г. вышла имевшая успех у широкой публики его книга «Множественность обитаемых миров». Особенно активно французский астроном пропагандировал идею обитаемости Марса, которая, как он считал, следует из новейших наблюдений за этой планетой, в том числе и его собственных. В духе Фонтенеля он считал марсиан более совершен-

<sup>13</sup> «Это забавно для натуралиста» (*Fragments d'un journal intime*. Т. 2. Р. 10).

<sup>14</sup> *Fragments d'un journal intime*. Т. 2. Р. 11.

<sup>15</sup> *Fragments d'un journal intime*. Р. 11.



ными существами, чем «земляне», то есть чем мы с вами. Амьель не идет за ним в этих фантазиях. Кстати, передовые ученые этого века без труда соединяли веру в науку с верой в духов, присоединяясь к представителям самого наивного спиритизма и оккультизма. В частности, Фламарион был активным спиритом, считая спиритизм настоящей наукой, а не религиозным верованием.

Отделить себя от идеи духа, разумеется, не мог и Амьель. Но спиритом он не был. Он был спиритуалистом в философском смысле этого термина. Будучи профессиональным философом, он оставался глубоко убежденным в существовании Бога, которого как философ привычно отождествлял, или сближал с понятием абсолюта. Бог для него никак не исчерпывался понятием абсолюта, идеала или бесконечного, будучи прежде всего данностью непосредственного религиозного чувства по ту сторону определенной религиозной конфессии. Тем не менее, его религиозность не могла бы развиваться на почве иной профессиональной принадлежности, чем протестантизм.

Швейцарский философ попадает под чары научного разума с его культом измеримых в пространстве и времени величин и по примеру Вольтера или Свифта с его «Гулливером», ставя человека с его духовным центром в ряд инфузорий и галактик. Что, мол, за ничтожество человек как космическое существо, если увидеть его подобно нам, смотрящим сквозь микроскоп на бактерий на куске мела, глазами какого-то гигантского обитателя Юпитера? К физическому миру применим принцип относительности, провозглашающий инвариантность законов относительно смены систем отсчета. Но мир духовный, напротив, немислим без абсолюта. И к нему душа Амьеля прикована куда крепче, чем к миру физическому, описываемому наукой с их законами. Но будучи человеком с душой Протея, впечатлительным и способным с легкостью воспроизводить всевозможные формы мысли и стоящего за ними опыта, швейцарский философ порой пускается и во фламарионовские фантазии. Но воспринимает их скорее романтически и моралистически, чем позитивно-научным образом. Его по настоящему тревожит его собственная жизнь, которой врачами отведен не столь значительный срок, чтобы забыть о ее приближающемся окончании. И выдержать испытание собственной судьбой ему помогает дневник с его кристально прозрачной искренностью. Спонтанные записи, предназначенные исключительно для себя и возникающие в конкретных ситуациях и переживаниях, он называет «подушкой лени...сопровождающей все его капризы и мелкие изгибы

внутренней жизни и не предлагающей при этом никакой цели»<sup>16</sup>. Но цель его усилий как мыслителя, однако, ясна: прояснение своей ситуации в духовном нравственном измерении. И он сам это прекрасно понимает, говоря, что «такой дневник выступает заместителем живого конфидента, то есть друга и супруги, замещая производительную активность, родину и публику». Более того, углубляя свою рефлексию, он понимает, что дневник оказывается на самом деле зеркалом не только мельчайших извивов его внутренней жизни, но и осознанием присущего человеку как *homo sapiens* ритма жизни, исполняемого как танец на три такта, как драму в три акта: родился – жил – умер. «Три шага – и на выход! (*trois p'tits tours – et puis s'en vont!*)»<sup>17</sup>. Фигура жизни человеческой обща всем, личностна лишь ее аранжировка. И в этом залог осмысленности его внутренней работы, работы самосознания вдали от публики и всего подобного «внешним факторам».

Но, разумеется, внутренняя жизнь живет внешними материалами. Она немислима без впечатлений, получаемых от людей, чтения книг, созерцания природы и т.п. Подобный генезис мыслей, всегда окрашенных настроением с его саморефлексией, и раскрывается в дневнике Амьеля. В нем он сам предстает цельно, всесторонне и глубоко, так, что при этом обнажаются и основные духовные и философские коллизии его времени. Одну из них назовем. Она состоит в том, что успехи естественных наук в XIX в. склоняли умы принимать науку за единственно заслуживающего доверия поставщика истины о мире, человеке и Боге. Но переживание человеком идеальных целей, как добро, красота, справедливость, благородство, великодушие, милосердие, не понятных в свете дарвинизма с его тезисом о выживании сильных и об определяющей роли случая в жизни человека, приводило сознание в состояние мучительного конфликта между спиритуалистической и материалистической установками, между религиозной верой и научным мировоззрением. Эту фундаментальную коллизию XIX в. (и даже не только его одного, хотя в это время она стала особенно острой) пронизательно выражала литература эпохи – от художественной до философской.

Как ее решает Амьель? Будучи по натуре философом-моралистом, склонным к научной и метафизической объективации «данных сознания», он свободно отдается своим мыслям обо всем, что задевает его чувствительность человека и мыслителя. Но неумолимый ход времени, знание о своей смертельной болезни и нелегкая готовность

<sup>16</sup> *Fragments d'un journal intime*. Т. 2. Р. 207.

<sup>17</sup> *Fragments d'un journal intime*. Т. 2. Р. 209.

идти навстречу ее угрозе с достоинством, приводят к тому, что понастоящему глубоко, раз и навсегда, он раскрывается только в несколько последних лет жизни. Тогда его самопознание достигает предельной глубины, самого «дна» его самости. И читателю открывается, что Амьель – благородная сильная душа, а не только замечательный писатель и философ-моралист. Ипостаси писателя и морального философа в нем невозможно разделить. Однажды он роняет признание, что если у него в жизни и была какая-то личная амбиция, то это стать признанным писателем. Уточним: *женевским* писателем, что важно. Он стремится к своим корням, чувствует себя продолжателем славной интеллектуальной традиции Женевы. Руссо и род де Соссюров, среди представителей которого особенно дорога Амьелю Альбертина Неккер де Соссюр (1766–1841), супруга ботаника Жака Неккера, двоюродного брата госпожи де Сталь, – вот те, кого прежде всего следует включить в эту традицию. Упомянем также натуралиста Шарля Бонне (1720–1793) и педагога-художника Родольфа Тёпфера (1799–1846), создавшего жанр юмористического изобразительного отчета о педагогических экскурсиях с текстом в придачу (предтеча комикса). Кстати, с Тёпфером Амьель, сам большой любитель горных прогулок, был знаком и высоко ценил его творчество. Другими великими женевцами, которых он знал лично, были экономист и историк Жан Симонд де Сисмонди (1773–1842) и выдающийся ботаник, создатель первого кодекса ботанической номенклатуры Альфонс Декандоль (1806–1893)<sup>18</sup>.

Кстати, «горная философия» нашего В.А. Жуковского родилась тем же «женевским способом», то есть с помощью непосредственного личного наблюдения за жизнью альпийских пород и генезиса горного рельефа<sup>19</sup>. Упомянутая Альбертина Неккер де Соссюр, написавшая исследование о творчестве Жермены де Сталь, как и сам Амьель, составивший книгу о ней, была по рождению гражданкой Женевской республики, как и все выше перечисленные деятели науки и культуры. Государственным суверенитетом Женева обладала долгое время, вплоть до 1815 г., когда вошла в состав Швейцарской федерации. Соответственно, самобытная интеллектуальная традиция женевского «месторазвития» была давней, глубокой и прочной. Амьель осознавал свою причастность к ней. Лучшими книгами литературы Женевы он считал трехтомную капитальную работу Альбертины Неккер де Сос-

<sup>18</sup> *Amiel H.-F. Fragments d'un journal intime. T. 1. P. 19.*

<sup>19</sup> *Визгин В.П. Лица и сюжеты русской мысли. М., 2016. С. 22–24.*

сюр «Прогрессивное воспитание, или исследование хода жизни» (Париж, 1828–1832) и «О Германии» (1811) госпожи де Сталь. Тема воспитания человека как всесторонне развитой творческой личности лежит в центре гуманитарно-педагогического женеvского духа. И отметив эти новаторские работы, Амьель замечает: «Следовательно, моральная философия все еще является лучшим делом для жителя Женевы. Интеллектуальная серьезность нам подходит более всего... Если мы офранцузимся и *опарижанимся*, то рискуем потерять все»<sup>20</sup>. Париж для женеvца Амьеля – олицетворение всесилья слепой моды, тирании вкуса, чуждого ему католицизма и якобинства.

Но как свободолюбивый женеvский гражданин Амьель не хочет уподобиться и немецкому геллертеру. Читая объемистый труд Лотце (1817–1881) по истории эстетики в Германии и приустав от его манеры ученого педанта, он замечает: «О, дайте ясность, прозрачность, четкость, краткость! О, Дидро, Вольтер и даже аббат Галиани! Маленькая статейка Сент-Бёва, Шерера, Ренана, Виктора Шербулье<sup>21</sup> даст вам больше радости и места для грёзы и мысли, чем все эти тысячи страниц немецких трактатов, плотно набитых доверху... Немцы складывают дрова для костра, французы же их зажигают»<sup>22</sup>. Что же тут удивительного, что именно франкоязычная Женева стала столь значительным культурным центром Европы? Не приходится удивляться богатству и культурной ценности традиции моральной философии Женевы, самой судьбой призванной ясно видеть и понимать как сильные, так и слабые стороны основных регионов западной Европы.

Начало женеvской интеллектуальной традиции с центральной для нее темой воспитания, образования и морали было положено Кальвином, создавшим в 1559 г. Женеvский университет (академию), в котором всю жизнь читал лекции по философии и эстетике Амьель. Руссо блистательно продолжил эту традицию. Все читавшие его знают, как он был привязан не только к родным Альпам, но и к задаче воспитания органически цельного человека, близкого к природе. Амьель, бывший представителем той же традиции, не мог не напи-

<sup>20</sup> Fragments d'un journal intime. Т. 2. Р. 293.

<sup>21</sup> Виктор Шербулье (1829–1899) – французский писатель, уроженец Женевы, получивший французское гражданство, высоко ценимый Амьелем за яркую и тонкую манеру его слова. Автор многих романов, критик с космополитической широтой по своим интересам и взглядам, что типично для женеvско-французского интеллектуала.

<sup>22</sup> Fragments d'un journal intime. Т. 2. Р. 26.

сать как о Руссо, так и о Жермене де Сталь, открывшей франкоязычному мир философию и литературу Германии.

Еще одна особенность Женевы и Швейцарии в целом. Это посредническая роль в межкультурном обмене, прежде всего между Францией и Германией. История, религия и географическое положение этой страны приспособлены для выполнения такой функции. Не забудем, что после отмены Нантского эдикта многие французские гугеноты бежали в близкую им и территориально, и по языку Женеву. Были случаи таких «вливаний» и влияний и с трансальпийской стороны, например, в случае Сисмонди. Но больше было выходцев именно из Франции.

\* \* \*

Остановимся на некоторых характерных особенностях философского мышления и мировоззрения Амьеля. Казалось бы, его можно назвать философом идеала, даже метафизиком идеала. Основания для этого есть. Обратим внимание вот на что: точка зрения, утверждающая первостепенный ранг категории идеала, коррелятивна признанию доминирующей позиции философии по отношению к религии. Идеал – логическими средствами доказуемое мыслительное формирование, в то время как религиозность предполагает сверхразумную веру и на ней держится, озаряя своим светом все жизнестроительство человека в его личной и общественной жизни. Вопрос о соотношении религии и философии был одним из центральных и самых острых на всем пути мысли Амьеля. Напомним о том, что такого же рода проблема возникала и перед Гегелем, который, подобно швейцарцу, в молодые годы ставил на приоритетное место именно религию так, что философия оказывалась у него в подчиненной позиции. Но затем, в иенский период, Гегель поменял местами эти категории в шкале статусов. Философия стала у него единственно адекватной формой абсолютной идеи, отодвинув религию на более низкую позицию. Можно допустить, что этому способствовала переоценка Гегелем статуса такой фигуры духа, как сомнение, вместе с повышением «рейтинга» недоверия и «отрицательности» в структуре духа, что привело к господству рационализма в его философской мысли.

Этот поворот и стал главной причиной разрыва с Гегелем Шеллинга, двигавшегося в противоположном направлении. Амьель в молодые годы был скорее учеником Шеллинга (в том числе и через Краузе), чем Гегеля. Поэтому понятно, что в первую половину своей

жизни он разделял скорее, чем гегелевскую, шеллингианскую позицию «позитивности», признавая первенство религии перед философией в «домостроительстве» духа. Однако его восприимчивый интеллект, впитывая достижения наук о природе, неуклонно продвигался к отстранению религиозности с ведущей позиции в структуре духа. Трансцендентный Бог уходит с горизонта его мысли. Остается бог рационалистический, сугубо имманентный, бог философов-рационалистов, а не библейский Бог Якова и Авраама. Повторим процитированное выше признание Амьеля, незадолго до смерти сделанное: «Вся семитическая драматургическая конструкция предстала предомной созданием воображения»<sup>23</sup>. Аналогия с Гегелем в этом отношении заслуживает внимания. Гегель задал XIX веку, да и последующим временам, ряд глубоких вопросов, проблем, сюжетов для самоопределения. Поэтому некоторое сходство динамики его мысли с ходом интеллектуальной эволюции Амьеля неслучайно. Именно в таких «топосах» высвечивается дух этого века, на Западе питаемый, прежде всего, протестантской культурной традицией.

Итак, как же обстоит дело у Амьеля с понятием идеала, влекущим с собой целый кластер таких понятий, как совершенствование, улучшение, прогресс, восходящее развитие и т.д.? Оно столь широко используется женеvским моралистом, что выступает одним из ключевых концептов всей его мысли. Если поставить вопрос о его содержании, то прежде всего следует сопоставить его с таким понятием, как бесконечность. У молодого Гегеля можно прочесть, что метафизика – это разработка связи между конечным и бесконечным. Эта идея, пусть и не в такой явной форме, присутствует и у Амьеля. Истина всегда с бесконечным как абсолютным. Неистинно конечное, определенное как одностороннее (по формуле *omnia determinatio est negatio*). Истинна, другими словами, тотальность, или всецелое. Подобный ход мысли, последовательно развитый Гегелем, лежит в подоснове логики мысли и Амьеля. Но тут опять мы должны обратить внимание на то, что Амьель, в отличие от Гегеля, не является систематическим философом. Он моралист. Его мыслительный аппарат не «заточен», как говорят, на задачу логически когерентного развития систематической философской мысли. Сказав «моралист», мы тем самым сближаем позицию Амьеля как субъекта мысли с тем, что называют экзистенциально ориентированным мыслителем. Интересно, что он сам, вплоть до противопоставления, различал амплуа «философа» и «мыс-

---

<sup>23</sup> Fragments d'un journal intime. T. 2. P. 323.

лителя». Последних, полагал он, существует гораздо больше, чем «философов». Под этой рубрикой он помещал выдающихся создателей оригинальных философских систем. Гегель, если воспользоваться такой классификацией, по Амьелю, конечно же, настоящий философ. А вот, скажем, Эмерсон или Карлейель – это только интересные мыслители. Когда он различал эти категории, то, имея в виду Францию, подчеркивал, что в этой стране тьма «мыслителей» и почти нет «философов».

Продолжим анализ проблемы идеала как привилегированной категории философствования женеvского созерцателя. Порой читатель дневника не может не подумать: да вот же философия Амьеля, вся в его *абсолютологии*! Говорит ли женеvский мыслитель о Боге, природе, мире или идеале, во всех подобных случаях он имеет в виду абсолют, то есть то, что лишено любой неполноты, присущей всякой индивидуальности, вещественной или личностно-человеческой. Но рационально ясно связать все так, чтобы последовательно, собирая богатство частных, дойти до абсолюта, до совершенства тотальности мог (впрочем, не без серьезных накладок) лишь один гроссмейстер диалектики – Гегель. Все же другие философы этого столетия, наделенные меньшей диалектической сноровкой, неизбежно становились только эклектиками. Таков и Виктор Кузен, и его ученик Этьен Вашро (Vacherot), критически оцениваемые Амьелем, несмотря на его известную близость к их философскому мировоззрению.

Остановимся на реакции Амьеля на книгу Вашро «Религия» (1869). Глубоко усвоивший немецкий идеализм ученик Кузена не мог не возбудить в Амьеле повышенной философской задумчивости. Стиль, тональность его мысли Вашро оказались внутренне родственны швейцарскому философу («прекрасная книга, зрелая и глубоко серьезная») <sup>24</sup>. Но в степени рационализации религии как объекта познавательной рефлексии они разошлись. В духе зрелого Гегеля французский философ подчиняет религию философии, Бога – абсолюту как идее совершенства, то есть идеалу. А для Амьеля смысл религии нельзя вообще исчерпать рационально: «Если Бог есть всего лишь категория идеала, то религия по праву исчезает, как иллюзии незрелого подростка... Я называю религией жизнь перед Богом и в Боге» <sup>25</sup>. Бог не только мыслится, но и чувствуется, переживается: «Наша душа, пронизанная чувством бесконечности, пребывает в религиозном со-

---

<sup>24</sup> Fragments d'un journal intime. Т. 2. Р. 55.

<sup>25</sup> Fragments d'un journal intime. Т. 2. Р. 54.

стоянии... В религиозное состояние входят благодаря чувству добровольной зависимости и радостного подчинения началу порядка и добра. В религиозной эмоции человек сосредотачивается, обретая свое место в бесконечном единстве, и такое чувство есть святое (*sacré*)»<sup>26</sup>. Итак, Амьель, как и Вашро, тоже рационализирует религию, но более осторожно, оставляя в ее интерпретации важное место и для чувства. Философской основой для этого так же, как у Вашро, служит наследие немецкого идеализма, но с некоторой руссоистско-сентиментальной, в женеvском духе, коррекцией, в отличие от французского философа. То, что в теоретической философии называется абсолютом и познается методически и систематическим образом, то в практической моральной философской рефлексии выступает как идеал, как нравственное долженствование. Амьель колеблется между двумя этими позициями, душой и призванием склоняясь больше ко второй.

Структура амьелевского мышления, таким образом, не является моноцентричной. Она полицентрична. Поэтому Амьель-мыслитель – «человек-между». Нельзя сказать, что фигура «философа» (в его смысле) у него полностью отсутствует, что он только «мыслитель» и моралист. Нет, он и образование получил философское и всю жизнь готовил курсы лекций по этой сфере знаний. С молодых лет привык в кругу друзей-интеллектуалов сообща читать новинки философской литературы и обсуждать их. К цеху философов он, несомненно, принадлежит. Но в нем как личности «мыслитель» (в его смысле) и даже мыслитель морально-экзистенциального толка преобладает над «философом», профессором и систематиком. И этот факт невозможно не учитывать всем, кто размышляет над жизнью и творчеством женеvского моралиста. Его не заботит удержание концептуальной проблемы в поле зрения методически и последовательно развиваемого мышления, самоорганизующегося в систему. Он мыслит как «жизнемыслитель», как искушенный созерцатель мирового спектакля, людей, истории, культуры, наук. И одновременно как самосозерцатель, решающий свои витальные проблемы и приоткрывающий скрытые пружины и структуры своего поведения, мысли и жизни. Поэтому мы и не можем уверенно и однозначным образом реконструировать его «учение», «зрелую мысль», «окончательное мировоззрение» и т.д. Их у него, вообще говоря, можно сказать, и нет.

С годами экзистенциально-личная центрированность его мысли только возрастает. И по вполне понятной причине. Ведь ему надо

---

<sup>26</sup> *Fragments d'un journal intime*. Т. 2. Р. 54–55.



справиться достойным образом со смертным приговором, который был объявлен ему врачами. И его мысль в этом аспекте лучше всего, пожалуй, адекватно может рассматриваться в перспективе понимания философии как *культуры духовных упражнений* (в смысле Пьера Адо). А такая мысль, как известно, характеризуется отсутствием, порой просто кричащим, внутренней логической когерентности, когда одна мысль, одно теоретическое построение расходится, до противоречия, с другой мыслью, другой конструкцией<sup>27</sup>. Важным же оказывается только действенный душевно-терапевтический эффект философствования, найденных императивов, моральных ориентиров. Выполнять свой долг до конца, быть свободным человеком, сохранять внутреннее спокойствие и достоинство – вот что он ищет в мысли, вот, в чем экзистенциально нуждается. Отвлеченная теория теперь его мало волнует, если она не выводит к подобному морально-экзистенциальному «силовому полю».

Учитывая только что сказанное, однако, не следует впадать в преувеличение его значимости. У Амьеля – такого «субъективного», «экзистенциально-моралистического» мыслителя – есть или, осторожнее, могут быть и настоящие философские открытия. Например, кандидатом на такой статус является выдвижение им понятия бессознательного (или подсознательного). Не проводя в данном случае такого исследования (оно требует специальной предварительной работы), мы можем только сказать, что Амьель понимал роль и значение в жизни человека тех механизмов и сторон, которые не являются непосредственно открытыми рациональному рефлексизирующему сознанию. Однако читая книгу Э. фон Гартмана «Философия бессознательного» (в декабре 1869 г.), он не столько увлечен этим понятием, сколько мировоззренческим настроением, излучаемым немецким философом: «Черная тоска буддизма обволокла меня своей темнотой. И, действительно, если лишь иллюзия прячет от нас ужас существования, позволяя нам вынести жизнь, то существование – ловушка, а жизнь – зло»<sup>28</sup>. Ему важны выводы для практической этики, сле-

<sup>27</sup> Идея интерпретации философии как духовных упражнений возникла у Адо при взгляде его на положение внутри античного философского наследия. Выразительно и прозрачно ясно эту ситуацию он описал в книге о Витгенштейне, идея которого об «играх языка» вступила для Адо в переключку с идеей музыкального измерения языка, с одной стороны, и констатируемой историками «очевидной некогерентностью» философской мысли античности – с другой (*Hadot P. Wittgenstein et les limites du langage. Paris, 2004. P. 11*).

<sup>28</sup> *Amiel H.-F. Fragments d'un journal intime. T. 2. P. 73.*

двумя из такой картины мира. Теоретическая философия его тоже интересует, но лишь постольку, поскольку она имеет моральные импликации. Надо ли призывать людей к самоубийству как меньшему злу, если существование действительно таково, как утверждают теоретики пессимизма, включая Шопенгауэра, а до них – представители романтической «мировой скорби», как, например, Сенанкур устами его героя, Обермана? Вот какой вопрос его волнует. Силы надежды еще не оставили женевского мыслителя. И он решительно отвергает усвоенную им точку зрения пессимизма: «Философия долга менее обескураживающая. Спасение – в союзе долга и счастья, единстве воли индивидуальной и воли божественной, в вере, что высшая воля направляема любовью»<sup>29</sup>. Ему отраднее наблюдать спонтанное оживление жизни. Вот какие бесхитростные наблюдения моралиста, укорененного в христианской традиции, преобладают у него в эти годы, когда будущий врачебный диагноз-приговор ему еще не открыт. Эту настроенность, не без некоторой натяжки, можно считать проявлением его «теистического витализма». Впрочем, подобным характеристикам, имеющим дисциплинарно нормированный смысл, не следует безоглядно доверять. Высказанное нами об Амьеле как экзистенциально-лично ориентированном моралисте остается в силе. Не надо пытаться замкнуть подобной формулой его мысль, так многообразно, ярко и, главное, глубоко и искренне раскрытую его дневником.

Кто же такой Амьель, так полно и разносторонне проявившийся в своем дневнике? По типу жизни и мысли перед нами «духоиспытатель», говоря языком русского любомудра В.Ф. Одоевского<sup>30</sup>. Он сам, как и некоторые главные герои его «Русских ночей», могут быть отнесены к этому антропологическому типу. «Духоиспытатель» своим опытом, в конкретных ситуациях и с помощью, как сознательных усилий, так и непредсказуемого вдохновения, подобно естествоиспытателю, опытно исследующему природу, испытывает формообразования духа, накопленные в истории.

12 апреля 1868 г., на Пасху, ранним утром, выйдя из своей хижинки на любимой горе Салев, где Амьель живет в тишине добровольного отшельничества, он слышит торжественный перезвон пасхальных колоколов, летящий к нему из долины. Кажется, что торжественным звоном звучат не только колокола окрестных деревень и селений. Он чувствует, что пасхальным звоном полнится вся пробудившаяся при-

---

<sup>29</sup> Fragments d'un journal intime. Т. 2. Р. 74.

<sup>30</sup> Одоевский В.Ф. Русские ночи. Л., 1975. С. 72.

рода. Его душа, охваченная живым религиозным чувством, пытается вереницей мыслей выразить себя: «Не является ли христианский культ, – вопрошает альпийский духоиспытатель, – наилучшим из всех, которые когда-либо существовали? Религия греха, раскаяния, примирения, религия возрождения и жизни вечной это не та религия, которая заставляет нас краснеть от стыда»<sup>31</sup>. Его наполняет, можно сказать, гордость, что он вместе со значительной частью человечества воспитан христианской религиозной традицией. Западные интеллектуальные круги увлекаются в это время, напротив, различными восточными или языческими культурами. Он сам к некоторым из них близко подошел, примеряя к себе в духовном перевоплощении. Но одно пасхальное утро в горах в тишине и торжестве переживаемого Воскресения Спасителя приводит его к ясному сознанию, что для него лично христианский культ – наилучший. Что бы в другое время он ни думал о христианстве и ни писал о нем, как бы стоицизм или порой даже пессимизм и акосмизм в духе Шопенгауэра и буддизма ни привлекали его внимания, но в своей духовной глубине Амьель неизгладимо проникнут христианством. Его чувствительность, духовное настроение в целом у него христианские. Христианский свет и теплота отмечают даже его пантеистические созерцания. Лев Толстой именно это в нем почувствовал и полюбил, будучи сам, между прочим, далеким от Церкви христианином.

В то же время Амьель и в этом альпийском переживании выступает как почти безрелигиозный гуманист. Ведь он судит христианство извне (хотя и остается пропитанным им изнутри), говоря, что человечество стало бы значительно худшим по уровню своей нравственности, если бы в нем не прозвучала Благая Весть. В своей чуждости историческому церковному христианству он явно «перегибает палку», утверждая, что если даже рухнет Церковь, то вера во Христа останется. Подобные логические упражнения не обнаруживают в нем глубины понимания христианского богословия. Он не может понять абсурда противопоставления Христа и Церкви. Но такова тенденция, заданная с особой силой Реформацией, усугубленная Просвещением и радикализованная в XIX столетии, эмблемой которого служит дневник женеvского философа.

---

<sup>31</sup> Fragments d'un journal intime. Т. 2. Р. 28.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Amiel H.-F.* Fragments d'un journal intime. 8-ème édition. T. 1. Genève, 1901. 247 p.
- Amiel H.-F.* Fragments d'un journal intime. 8-ème édition. T. 2. Genève, 1901. 335 p.
- Amiel H.-F.* Journal intime / Éd. par B. Gagnebin et Ph.M. Monnier avec bibliographie. 12 vols. Lausanne: L'Âge d'Homme, 1976–1994.
- Hadot P.* Wittgenstein et les limites du langage. Paris, 2004. 127 p.
- Визгин В.П.* Лица и сюжеты русской мысли. М.: Фонд развития фундаментальных лингвистических исследований», 2016. 360 с.
- Марсель Г.* Ты не умрешь. СПб.: ИД Мирь, 2008. 96 с.
- Одоевский В.Ф.* Русские ночи. Л.: Наука, 1975. 316 с.
- Толстой Л.Н.* Полное собрание сочинений. Юбилейное издание (1828–1928). Т. 29. М.: Гос. изд-во Художественная литература, 1954. 450 с.
- Толстой Л.Н.* Полное собрание сочинений. Юбилейное издание (1828–1928). Т. 52. М.: Гос. изд-во Художественная литература, 1952. 427 с.

VIKTOR PAVLOVICH VIZGIN

DSc in Philosophy, Chief Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.  
E-mail: vizgin.viktor@yandex.ru

### Religion and Philosophy in the Diary of Henri Amiel

**Summary:** In this article is analyzed the relation between religion and philosophy in the diary of the Suisse philosopher Henri Amiel (1821–1881). The author demonstrates that Amiel at young years most likely was the pupil of Schelling than Hegel's one and recognized the primacy of religion in front of philosophy. But after, as the author means, he changed his attitude concerning this fundamental relation. As a result of this transformation the transcendent God replaced by the immanent one. In this article the author expresses the opinion that Amiel hesitate between theism and pantheism, respectively Leibnitz and Spinoza. The notions of ideal and duty in theirs jointing resumes Amiel's spiritualism.

**Keywords:** Western Philosophy of the 19 century, Amiel, Religion and Philosophy, romanticism, pessimism, Vacherot and Amiel.

### References

- Amiel, H.-F. *Fragments d'un journal intime*. 8-ème éd. T. 1. Genève, 1901. 247 p.
- Amiel, H.-F. *Fragments d'un journal intime*. 8-ème éd. T. 2. Genève, 1901. 335 p.
- Amiel, H.-F. *Journal intime*, éd. par B. Gagnebin et Ph.M. Monnier avec bibliographie. 12 vols. Lausanne: L'Âge d'Homme, 1976–1994.
- Hadot, P. *Wittgenstein et les limites du langage*. Paris, 2004. 127 p.

Marcel, G. *Ty ne umresh* [Tu ne mourra pas]. Trans. by Victor Vizgin. Saint-Petersbourg. 2008. 96 p. (In Russian)

Odoevsky, V.F. *Russkie nochi* [Russian nights]. Leningrad: Nauka Publ., 1975. 316 p. (In Russian)

Tolstoi, L.N. *Polnoe sobranie sochinenii* [Collected Works. Anniversary edition 1828–1928]. Vol. 29. Moscow: Khudozhestvennaia Literatura Publ., 1954. 450 p. (In Russian).

Tolstoi, L.N. *Polnoe sobranie sochinenii* [Collected Works. Anniversary edition 1828–1928]. Vol. 52. Moscow: Khudozhestvennaia Literatura Publ., 1952. 427 p. (In Russian)

Vizgin, V.P. *Litsa i syuzhety russkoi mysli* [Faces and Subjects of Russian Thought]. Moscow: Fond Razvitiya fundamental'nykh lingvisticheskikh issledovaniy Publ., 2016. 360 p. (In Russian)