

Визгин В.П. ©

ЧИТАЯ ДНЕВНИК АМЬЕЛЯ

Аннотация. В России Анри-Фредерик Амьель (1821–1881) стал известен благодаря Льву Толстому, издавшему отрывки из его дневника. Но исследований его дневника практически у нас нет. Автор данной статьи стремится восполнить эту лакуну, давая психологический очерк личности Амьеля и раскрывая основы ее генезиса в философии и культуре XVIII–XIX вв. При этом раскрывается и тип его философского мирозерцания, который можно обозначить как околохристианский гуманизм. Согласно ему, именно Амьеля можно считать образцовым воплощением мечтателя-идеалиста, «лишнего человека» в контексте западной культуры середины XIX в. Отталкиваясь от анализа дневника швейцарского философа, В. Визгин стремится охарактеризовать структуру западного менталитета XIX столетия с его условностями и штампами сознания и одновременно с его глубиной и динамизмом исканий истины о мире и человеке.

Ключевые слова: А.-Ф. Амьель; моральная философия; идеализм; идеал; идеальное; абсолют; бесконечное; романтизм.

Vizgin V.P. Reading Amiel's diary

Abstract. In Russia, Henri-Frederic Amiel (1821–1881) was known due to Leo Tolstoy, who published some passages from his diary. But we

have practically no research of his diary. The author of this article tries to fill this gap by giving a psychological sketch of the personality of Amiel and revealing the basics of its Genesis in philosophy and culture of the XVIII–XIX centuries. At the same time, the author reveals the type of his philosophical worldview, which, according to the author of the article, can be designated as near-Christian humanism. According to him, it is Amiel who can be considered as an exemplary embodiment of the dreamer-idealist, «extra person» in the context of Western culture of the mid-XIX century. Based on the analysis of the diary of the Swiss philosopher, the author attempts to characterize the structure of the Western mentality of the XIX century with its conventions and stamps of consciousness and, at the same time, with its depth and dynamism of the search for the truth about the world and man.

Keywords: A.-F. Amiel; moral philosophy; idealism; ideal; absolute; infinite; romanticism.

Швейцарский философ Анри Фредерик Амьель (1821–1881), преподававший философию и эстетику в университете Женевы, писавший философские и литературные эссе, стихи и другие произведения, стал известен не как академический философ или поэт, а как автор дневника, обнаруженного сразу же после его смерти. Из его огромной рукописи объемом почти в 17 тыс. страниц друзья Амьеля сделали извлечения в двух томах, которые были изданы и получили вскоре европейскую известность^{1*}.

Читателю бывает интересно узнать, почему автор остановил свое внимание на определенном сюжете или лице. Ведь немного людей у нас в стране знают, кто такой Амьель. Я узнал о нем из дневников и писем Льва Толстого. Н.Н. Страхов указал Толстому на «замечательный» дневник, с которым он познакомился в 1892 г. «Амьель (у него – Амиель. – В. В.) очень хорош, – сообщает Толстой в письме от 3 февраля 1893 г., – он совершенно нечаянно приводит к христианству в его истинном смысле»^{6*, 9*}. Отобранные писателем отрывки из дневника Амьеля перевела его дочь, М.Л. Толстая, и они сначала публиковались в «Северном вестнике», а потом были изданы отдельной книгой с предисловием Льва Толстого под названием «Отрывки задушевного дневника». Глубина и подлинность духовного опыта Амьеля поразили Толстого контрастом с остальным его творчеством: «Все, что Амьель отливал в готовую форму, лекции, трактаты, стихотворения,

206

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 оставили люди, как Марк Аврелий, Паскаль, Эпиктет»^{8*}. В «нечаянности» дневника швейцарца Толстой увидел знак его творческой удачи, оставшейся неведомой его автору как профессору философии и литератору. Его писания «наедине с собой» и Богом оказались для людей «нечаянной радостью», в то время как философские работы, лекции и стихи, можно сказать, никому так и не понадобились, хотя его имя вошло в историю швейцарской философии, а поскольку он писал по-французски, то и в анналы философии французской.

Амьель вел дневник с 1839 по 1881 г. с удивительным постоянством. О его жизни известно, что с 13 лет он остался полным сиротой, вместе с двумя сестрами воспитывался его дядей, учился сначала в родной Женеве, а потом путешествовал по Европе и в 1844–1848 гг. учился в Гейдельбергском и Берлинском университетах. В Берлине слушал лекции Шеллинга, Тренделенбурга, Бенеке. В 1849 г. вернулся на родину, где получил должность профессора эстетики в Женевском университете (академии), а в 1854 году стал профессором философии и занимал этот пост до самой смерти.

Начнем с психоаналитического портрета Амьеля. Не дурацкая ли это привычка всех интровертов-созерцателей откладывать любимое и предаваться скучному, бояться приятного и мучить себя тяготами? Одним словом, фрустрированное собственное желание... Правда, у Амьеля из этой расселины, разобщающей его с самим собой как с определенной индивидуальностью, бьет живительный ключ тонких наблюдений, глубокого самоанализа. Струится утешение медитации, беседы с самим собой в предчувствии присутствия чего-то большего: Бога, Духа, Универсума. В письме к французскому критику Эдмону Шереру^{2*} он признается: «Моей натуре свойственно немного бояться того, что мне доставляет удовольствие, и откладывать то, что меня привлекает в пользу того, что заставляет скучать» [3, р. XXV]. И вот другое, близкое признание: «Я погасил не одну зарождавшуюся любовь... Я их гасил ради будущей окончательной привязанности». В увлеченностях, влюбленностях он не чувствовал достаточной прочности: «Я хотел любви глубокой, исходящей из центра (central)» [1, р. 63]. Говоря банальным, но вполне точным языком, устремляясь к

идеальной любви, венчаемой прочным семейным счастьем, Амьель отказывается от реальных возможностей обрести спутника жизни. Поверим его признаниям. Сомневаться в них нет оснований. Он – искренний и честный с самим собой человек. И хорошо знал, в чем идеал человека. Его он видел в *христианской этике* с добавкой морали стоиков и не считал, что этот идеал, что называется, не по Сеньке шапка. Наверное, к такой фрустрации желаний его вел прежде всего его характер, «природа». Но следует дополнить данные природы обстоятельствами биографии, такими, как раннее сиротство, воспитание в духе ригористического протестантизма и немецкого идеализма, одиночество в жестко разделенной на политические партии родной Женеве, наконец, вообразим присущую середине XIX в. атмосферу позитивистского рационализма и «этического полупозитивизма», «вытеснения» всяческих «неразумий», исходящих от Другого ради нарциссических амбиций разума. Во внешние условия той же культурно-ментальной структуры контекста мысли швейцарского философа входят тогдашние колониальные и прочие войны, скандальные процессы против писателей (Бодлер, Флобер и другие), обвиняемых в нарушении общественной морали, и т.д. Повсюду в западной цивилизации *норма* ведет войну с *анормальностью*. Не так уж много времени остается до дела Дрейфуса^{3*} и до рождения психоанализа.

Остановимся на значении немецкого идеализма в судьбе Амьеля. Для него, сироты, склонного к созерцанию и размышлению, это была не просто одна из многих философий, а своего рода религиозный культ. С утра каждодневные «молитвы»: Амьель вставал до рассвета, зажигал настольную лампу, располагаясь на своем рабочем месте, как жрец за алтарем, и читая, размышляя, погружался в немецкий идеализм, на крыльях воображения уносясь далеко от внешнего мира за окном. Перед ним разворачивались космические пространства, пролетали, сцепляясь друг с другом, столетия, судьбы империй и народов, цивилизаций и культур. За захватывающим дух подобным зрелищем юному философу чудилось присутствие незримого абсолюта, всеобъемлющего духа. Потом опять Гегель и наука, но теперь уже в виде лекций, которые он пунктуально посещал. А под вечер, как можно предположить, немного музыкальной рекреации в духе все того же преклонения перед идеалом и идеальным. Вспоминая в зрелости годы ученья в Германии, Амьель будет считать их «самым прекрасным пе-

риодом своей жизни» [1, р. 13]. Чары, завораживавшие его дух тогда, останутся навсегда привлекательными для него. Именно идеально-идеалистическая атмосфера сосредоточенных штудий приучила молодого швейцарца к ментальной деперсонализации себя, к тому, чтобы презирать и вытеснять из своего сознания низменные желания, подрывая их в рефлексии, всегда на идеал обращенной. «Я стыжусь своего интереса, – говорит Амьель, – как низкого и бесплодного мотива». Идеализм в его романтико-этической тональности оказался удобным средством интеллектуального оправдания амьелевской склонности к самофрустрации с ее болезненными последствиями. «У меня страсть, – признается он, – вредить своим интересам». В результате Амьель становится больше «шопенгауэровским человеком», стремящимся заклясть бессмысленную мировую волю игрой эстетического воображения и мистического экстаза от предчувствия преодоления собственной индивидуальности, чем сам Шопенгауэр, вовсе не препятствовавший, кстати, своим партикулярным амбициям и удовольствиям. Не Шопенгауэр, а именно Амьель предстает образцовым типом созерцательно настроенного интеллектуала-идеалиста как «лишнего человека» в западной культуре XIX в.^{4*}

Созерцание – способ самоподдержки индивида или же самооценная духовная жизнь, ее самодостаточное состояние в стадии акмэ? Функция и бытие, цель и средство здесь совпадают. Запрудите ручей: он наберет такую массу воды, которой будет достаточно, чтобы окрестные деревья вдруг возникли еще раз в глубине рожденного зеркала. Задержка или, сильнее, фрустрация жизненного потока преобразовали саму жизнь, наделив ее дополнительным свойством – быть *зеркалом* вещей, близлежащих и отдаленных. Зеркало, осознавшее себя в качестве зеркала, озабочено качеством своей способности отражать вещи: оно стремится стать *идеальным*, т.е. таким, которое ничего не привносит в изображение вещей от своей собственной природы. У Амьеля эта забота проявляется как присущая всему его духовному бытию собственная деперсонализация.

Психоанализ Фрейда выстрадан христианской культурой Запада в условиях апогея рационалистической веры в научный разум. Он подготовлен долгой практикой самоанализа и антропологическим опытом у Де Квинси, Бодлера, Амьеля и других, если брать только XIX столетие. В психоанализе характерным образом воплотился этот век викто-

рианского лицемерия, самоуверенного сциентизма и меланхолической романтической самопогруженности на фоне идеала как *бесконечного*, интуиция и концепт которого стремительно вытесняли тогда христианского Бога.

Сравним моральный язык Амьеля и моралистов классической эпохи. Концептуальный язык психоанализа выдержан в нормах естественного языка, в частности, он отвечает нормам языка традиционной моральной рефлексии. Что такое *l'amour-propre* и *la vanité*, ключевые понятия французских моралистов? Разве денотаты этих слов можно верифицировать с помощью научной физиологии? Разве вся психология «морализма» менее у-топична или а-топична, менее энергична или энергична, менее метафорична, чем специальный язык психоанализа? Но к «тщеславию», «самолюбию» или «эгоизму» человек давно привык, и поэтому, не задумываясь, превращает значения этих слов в реалии психики. А вот к «супер-Эго» или «вытеснению» привыкнуть труднее. Более того, век сциентизма приучил человека с легкостью гипостазировать значения терминов научного языка, каковым язык психоанализа, строго говоря, все же, несмотря на научные амбиции его основателя, вряд ли является.

Быть смешным, в смысле французского «ридикюль», означает быть непоследовательным, нерациональным. Анализ Амьелем своего попадания в «смешную» позицию в обществе высвечивает фигуру его экзистенциального состояния в фазе метастабильности: растрата жизни в погоне за познанием мудрости без того, чтобы обретенной мудростью жить; созерцательность, не осмеливающаяся быть чистой созерцательностью без примеси практических поползновений; неполнота в отречении от жизни, нерешительность, колеблющаяся в самой себе, но неисправимая; наконец, слабость, которая не хочет себя и стремится к самопреодолению, но не может превратиться в силу. Иными словами, хроническое противоречие по всем измерениям, затянувшееся, застойное, означающее внутреннюю самонадорванность. В этом не только «смешное» в характере и поведении («ридикюль»), но в этом, как признается сам Амьель, его «беда».

Швейцарский философ не раз перечитывал свои дневниковые записи, делая их предметом критической оценки. Вот он отмечает некоторую их монотонность, с чем, пожалуй, может согласиться и современный читатель. Но это не столь важно, ибо страницы его дневника,

как он сам в нем пишет, «написаны не для того, чтобы их читали другие, а для того, чтобы меня успокаивать и обращать к себе самому... Истина – вот их единственная муза, единственное их оправдание (*prétexte*), единственный их долг» [1, р. 42–43]. Итак, дневник в основе своей видится его автору самолечением, стоящим под знаком поиска истины. Для читателя же он может выглядеть порой и «монотонным». Но так всегда бывает, с любым автором и книгой, если не вникать в них с глубокой симпатией.

Амьель преимущественно читает и пишет о тех авторах, которые ему внутренне близки. Одним из них был писатель XVIII в. Жубер^{5*}. Сказанное Амьелем о нем вполне можно отнести и к нему самому: «Жуберу не хватает “мяса и костей”, он порхает вдалеке от реальности, робкий, ясновидящий, мечтательный. Это – душа, скорее дуновение, чем человек. У него дух женщины и детский характер, и внушает он не столько восхищение, сколько нежность и признательность» [1, р. 17].

Изящным слогом написанные самоанализы Амьеля бьют четко в цель. В них он показывает себя не только своеобразным философ-моралистом, но и опытным в своем жанре писателем. Плоды «сумрачного германского гения», завезенные им из Берлина, никак не отразились на его прекрасном французском языке. Посмотрите, как он обыгрывает его формулы: если мы не можем *prendre parti*, т.е. не в силах принять определенное решение, то оказываемся в состоянии *comprendre tous les partis*, можем понимать все возможные решения, все «партии» и стороны [2, р. 64]. Все слабости ищут своей компенсации. Нерешительность характера оказывается условием способности к созерцанию целого. Чтобы включилось почитаемое ценностью созерцание, необходимо торможение деловых сторон характера. Вместо практического инстинкта, всегда имеющего в своем основании субъекта, его интерес, Амьель отмечает у себя «глубоко залегающий инстинкт быть не-собой» (*l'instinct profond d'être le non-moi*). В его случае «принцип индивидуации», можно сказать, плохо поработал. Отсюда он выводит болезненно переживаемую им свою деперсонализацию, неумение оставаться в «берегах» собственной индивидуальности, попросту самутрату. Это не делает его жизнь легкой, но зато какие пронизательные наблюдения рождаются из этой нехватки индивидуальности, характера, воли! В своих анализах и самоанализах Амьель стремится уловить

самые «воздушные» черты внутренней жизни человека, оставаясь верным христиански ориентированному чувству, всегда находя в нем свое утешение.

«Веселость – скрытая доброта», – пронизательно замечает Амьель. Этот меланхоличный холостяк хорошо чувствовал человека и то, что ему необходимо в его жизненном плаванье. «Нет необходимости в том, чтобы жить, но важно не исказить свой тип, остаться верным своему идеалу, защитить свою монаду от порчи и упадка», – говорит Амьель, уже приговоренный врачами к скорой смерти от удушья. В слове «монада» применительно к нему чувствуется присутствие монады как кочующей одинокой тени, затерянной точки в пустыне, как если бы перестановка букв сохраняла единый смысл этой «монадно-монадной» субстанции.

Амьель понимает, что жизнь каждого висит на волоске, и не в ней высшая необходимость. Каждый человек дорог, прежде всего, типом человека, только ему присущим. Это и есть, быть может, «личность» как личный идеал, неповторимая духовная структура, с которой сам живущий человек, конечно, полностью совпадать не может. Но к этому идеалу, к этой личной идее человека направлено все существо человека как индивида. Именно этот идеал ценен и должен оберегаться от деградации и опошления.

В конце своей жизни, описывая ее в целом, в ее установках и общем качестве, Амьель говорит, что состояние его души отвечает тому, «что у женщин называется *разбитым сердцем*». Действительно, не фигура ли разбитого сердца стоит у колыбели амьелевского типа личности, живущего исключительно умным созерцанием и размышлением? «Сердце» вычеркнуто из жизни или, точнее, переведено в план почти исключительно внутреннего модуса своего бытия, и поэтому вся жизненность, все упования и надежды возлагаются на интеллект, на изучение, на созерцание и размышление с пером в руке. Удача жизни человека, разовьем уже высказанное суждение – удача, в конце концов, его типа, неповторимого рисунка, «идеала». Это удача образа, гармонии и чистоты его линий: ура, получилось! А что случилось при этом с *самим* человеком, как сложилась его «личная жизнь» – это все вещи третьестепенные. В этом смысле жизнь Амьеля вполне удалась. Медитативный тип человека XIX в. воплощен в нем, может быть, лучше, чем в ком-либо еще.

Мечтатель, боящийся действия, не способный ни к отказу от желаний, ни к их удовлетворению, одним словом, как говорит сам Амьель, широта ума и слабость характера. Свои парадоксы он строит по схемам диалектической логики Гегеля. «Благодаря бесконечной амбиции, – говорит философ-моралист, – я начисто лишен какой бы то ни было амбиции». Понятия в модусе крайней интенсивности своих качеств «самоотрицаются» и переходят в противоположные концепты. Но Гегелем сформирована у Амьеля не только любовь к диалектике понятий. Под знаком берлинского философа стоит и деперсонализация духовной личности Амьеля, с легкостью переводящая его «Я» в субстанциальный «раствор» мирового духа. Под этим же знаком стоит и спиритуалистический «протеизм» Амьеля (от имени героя греческого мифа – Протея), его удивительная способность принимать самые разнообразные духовные обличья. Незадолго до смерти, подводя итог своим созерцаниям, Амьель говорит: «Мне кажется, что устойчивую основу всех моих размышлений (*études*) составляет новая феноменология духа, умозрение некой мировой метаморфозы...». Разборчивый критик-аналитик, Амьель для каждого автора находит критическое замечание... кроме Гегеля! Он анализирует гегелевскую школу, пишет о Фейербахе, Руге, Штраусе, критикует их безрелигиозный гуманизм, обожествляющий человека, но его критическое перо упорно молчит о самом учителе. Почему же молчит? Да потому, что Гегеля он усвоил всем своим существом и встать на внешнюю по отношению к нему позицию не может, не порывая с самим собой.

Дневник Амьеля прочитан. Изящество, тонкость, искренность наблюдений и анализов неоспоримы. Однако, анализируя свое восприятие прочитанного, я нахожу, что оно сопровождается странным, как бы металлическим привкусом чего-то *чрезмерно* изысканного, утонченного, пряного... «Балласт тонкости и эрудиции», – как скажет о нем Толстой? Нет, все это не совсем то! Рассмотрим один пример, что предпочтительнее абстрактных рассуждений.

В конце цветущего апреля 1852 г., находясь в деревушке Ланси под Женевой, Амьель записывает такую медитацию, рожденную созерцанием почившей в тишине альпийской природы: «О, тишина, ты внушаешь ужас! Ты ужасна так же, как спокойствие Океана, бросающего свой взгляд в неисследимые бездны; ты позволяешь увидеть в нас глубины, вызывающие головокружение, ненасытимые вожделе-

ния, золотые россыпи страданий и сожалений» [1, р. 47]. Невольно встает вопрос, а не слишком уже запредельно махровую романтическую риторiku «гонит» этот швейцарский писатель? Ну как можно *так* чувствовать и писать? Человеку нашего времени трудно понять автора середины XIX столетия. Но попробуем это сделать.

Смысловой центр, который нужно иметь в виду для понимания самого события такого восприятия и письма, Амьель дает чуть ниже приведенного отрывка. Такая шокирующе возвышенная патетика возникает потому, думается, что женеvский созерцатель сталкивается здесь с умолкнувшей к вечеру природой Альп как с «вечностью» (l'éternité), которая не может не внушать ему как человеку, а, значит, «сыну времени» (fils du temps), «невольную тревогу» (involontaire angoisse) и «мистический ужас» (mystérieuse éprouvante). Сразу же вспоминаются «Мысли» Паскаля со свидетельством подобного восприятия и умонастроения. И эта реминесценция не кажется мне случайной. Паскаля Амьель здесь, правда, не упоминает. Но это не означает, что он не присутствует в факте переживаемого женеvским философом чувства и такого его представления. Бесконечно большое, вобранное чувством, заставляет нас почувствовать нас самих на его фоне бесконечно малыми частичками беспредельной Вселенной. Амьель рисует нашу малость как ребяческую чепуху, фривольность и тщету всего того, с чем мы носимся, как курица с яйцом, считая все это чем-то очень важным и даже чуть ли не великим. Но что на фоне мизерности нашей субъективности предстает Амьелю крупным планом как устойчивое, возвышающееся над этой суетой? Таковой ему предстает идея, «которая реальнее, чем факт, и волшебная сказка, которая столь же правдива, как и научное естествознание (histoire naturelle) и даже еще больше». Он не называет здесь Платона, ограничиваясь при отсылке к «идее» упоминанием Беркли и Фихте. Вслед за «идеями» на фоне беспредельности, открываемой созерцанием молчащей природы, Амьель называет как ее достойного представителя «сознание». Итак, вечная природа и ее коррелят – вечное *сознание*. Вот полюса метафизики, к которой созерцателя подвело его восприятие и соответствующая медитация. Только «идея» и «сознание» выдерживают испытание встречей тет-а-тет с вечностью, с бесконечностью. А вот «мир», видимая вселенная предстают только преходящим подвижным панорамным зрелищем, «фейерверком», предназначенным забавлять душу и ее

формировать, образовывать. Это – платоновский символизм: за видимым миром как царством теней, нас развлекающих и поучающих, скрывается «идея», объективное «сознание».

Интересен финал этого метафизического переживания. Амьель, хотя и упоминает образ беспредельного Океана, но не уподобляется таким романтикам, как Леопарди, стремящимся раствориться в бесконечном. Мистического соединения с беспредельностью здесь нет, а потому нет и «океанического чувства» (Роллан), о котором говорит, например, испытавший его Пьер Адо. Пусть до этого чувства в схожем переживании Амьеля остается совсем небольшая дистанция. Но он ее не пересекает. Его мысль устремляется к другому итогу. Какому же?

Ответ заслуживает того, чтобы его изложить. От высот умозрения, пришедшего к Платону, Беркли и позднему Фихте, Амьель делает вираж – к конкретному человеку: «Объективная жизнь мысли, – констатирует швейцарский мыслитель, – лишает меня интимной жизни чувства; рефлексия растворяет грезу и сжигает ее тончайшие крылья. И вот почему наука не производит человека, из людей она делает только единицы, абстракции; ах, так будем же чувствовать, будем жить и не всегда анализировать. Прежде чем стать рассудительными, будем же наивными. Давайте же испытывать и переживать прежде, чем изучать. Позволим же себе пойти навстречу жизни...» [1, р. 48]. На наш взгляд, Амьель здесь нащупывает верные ориентиры, задающие весь объем пространства западной мысли. Это зазор между разумом и жизнью, рефлексией и переживанием, мыслью и чувством. В своем итоговом выводе из погружения в апрельскую тишину гор Амьель говорит о стремлении к гармонии начал, к согласию инстинкта и сознательной воли в том числе, помимо уже перечисленных гармонических синтезов. «Не будь же рабом, – заклинает он, – ни импульсов и ощущений момента, ни рабом более абстрактных и общих инстанций. Будь открыт тому, что тебе приносит жизнь, извне и изнутри, и принимай непредвиденное. И пусть в тебе природа возвышается к духу, а дух пусть снова становится природой. И вот тогда твое развитие станет гармоническим» [1, р. 49]. Замечательное заключение делает Амьель! Он нам говорит о самой сердцевине своего задушевного идеала. Это идеал совершенствования человека как целостного существа, идеал его гармонического развития, утвердившийся в полной мере на рубеже XVIII–XIX вв. в творчестве и жизни Гёте и других писателей и

мыслителей, преимущественно германских, сумевших возвыситься над односторонностями французского Просвещения и выработать более глубокое понимание человека. Амьель основательно усвоил достижения немецкой культуры и всего того духовного и интеллектуального движения, которое последовало за ней. Большой самобытной философской мысли у него не возникло: он действительно был для этого слишком восприимчивым к чужим мыслям, чрезмерно ментально подвижным. Но он оставил нам свой дневник, полный переживаний и чувств, переходящих в нравственную метафизику высокого сорта. Христианский идеал тогда еще не совсем угас, оставаясь кормчей звездой на небосклоне западной мысли, но видимый уже сквозь дымку горящегося своими успехами рационализма, пусть и умеряемого тем гимном жизни, который мы только что прослушали у Амьеля. Его поэтому, с осторожностью, конечно, можно назвать *околохристианским* гуманистом.

Амьель никогда не растает с камертоном идеала, совершенства, гармонии. Пишет ли о Гюго или Вагнере, Моцарте или Бетховене, Виньи или Кине, Лафонтене или Корнеле – всегда он найдет у каждого из них какую-то односторонность, чрезмерность, увлеченность чем-то одним в ущерб чему-то другому и тем самым в ущерб идеалу гармонии, целостной полноты совершенства. Никто не окажется *воплощенным* идеалом. Как будто бы это не было ясно до всякого анализа! Однако Амьель непременно напомнит об этом, с бесспорным знанием дела аргументируя и доказывая определяемое его критической пронизательностью несовершенство каждого автора, попавшего в фокус его наблюдения. Но вам это просто неинтересно! Вы совсем иначе смотрите на людей и культуру. Вы человек другого века и знаете, что идеалы существуют совсем иначе, чем реальные существа, и что поэтому идеалов как бы и нет, хотя есть мощь воображения и упований, их порождающая. Вы знаете, что люди конечны и несовершенны, что их творения вполне им подобны: своеобразные создания с неправильностью облика. Род критики, который предлагает Амьель, вам просто быстро надоедает: на ваш вкус, в ней нет живого пристрастия, создающего «неправильное» в ответ на поразившую вас «неправильность» в жизни. Такая критика до скуки *слишком* правильна. Вот почему возникает «металлический» привкус: Амьель вас кормит одним и тем же – тождеством идеала. А вам как живому и, значит, неидеаль-

216

ному человеку нужна разнообразная и необязательно лишь идеальная пища, вам нужно живое, т.е. особенное, конечное, неправильное, разное, а не одно лишь всеобщее, бесконечное, всегда правильное и тождественное с собой.

Лунный свет идеальности преобразует мир в собрание бесплотных схематических видений. Однако существует одна «грубость» в мире, которую не в силах задержать лунный фильтр Амьелевой идеальности: это – смерть. Когда Амьель понял, что приговорен к скорой смерти, его рефлексия над своей судьбой и судьбой человека в целом достигает потрясающей силы, поражая чистотой смирения, искренностью тона и просто мужеством.

Сквозь дневник Амьеля я хочу подобраться к ментальности XIX в., к его условностям и шорам, к штампам сознания и одновременно, к его величию и глубине. Мне кажется, что основной чертой, отличающей тип сознания человека XIX в. от типа сознания человека XX в., является априорная установка на идеальность. В XX в. есть наука, философия, религия и политика, как и в XIX, но нет наивно-романтического *культы* идеала. С ним, правда, под занавес, начал борьбу еще сам XIX век, но развенчание «фабрики идеалов» (Ницше) было услышано, а тем более понято позже. Амьель, видимо, о Ницше просто ничего не знал, хотя они жили в одной стране и были одно время даже коллегами: один профессорствовал в Женеве, другой – в Базеле. Трагедия существования виделась человеку XIX столетия непременно сквозь дымку недостижимого идеала, а поэтому в элегическо-меланхолической тональности и уже потому приглушенной, растушеванной, смягченной. Европейское сознание только начинало прислушиваться к возможностям большого неевропейского мира. До мировых войн, до подъема незападного мира было еще далековато. Отсюда – европоцентризм ментальности человека XIX в., ее идеалистический провинциализм при всей отвлеченной универсальности ее языка с его бесконечными отсылками к абстракциям «бесконечности» и «духа» и с еще робкой борьбой с ними за *жизнь*, конкретную и всегда индивидуализированную.

Примечания

1*. Amiel H.-F. *Fragments d'un journal intime*. 8-ème édition. – Genève, 1901. – Т. 1–2. (первое издание: 1882). Толстой перевел фрагменты из этого издания. Полностью дневник был издан в 12 томах в издательстве «L'Age d'Homme» в Лозанне в 1976–1994 гг.

2*. Scherer E. (1815–1884) – французский критик, литератор, уроженец Эльзаса, с 1843 г. профессор евангелической школы в Женеве, друг Амьеля, впервые опубликовавший отрывки его дневника с большой вступительной статьей, ему посвященной.

3*. Кстати, Альфред Дрейфус (1859–1935) на горе Салев посещал шале друга и коллеги Амьеля, теолога и философа Эрнеста Навиля.

4*. Амьель был одним из первых европейцев, с интересом воспринявших учение Шопенгауэра. В 1866 г. он читал о нем лекции, но шопенгауэровский волюнтаризм не принял.

5*. Жозеф Жубер (1754–1824) – французский писатель-моралист, мастер афоризма. Посмертно его разрозненные записи собрал его друг, Шатобриан, и затем племянник писателя, П. Рейналь, издал их вместе с перепиской в 40-х годах XIX в. Это издание и читал Амьель.

6*. Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. – М.: Художественная литература, 1928–1959. – Т. 84: Письма к С.А. Толстой. 1887–1910. – Серия третья «Письма». – М., 1949. – С. 179.

7*. Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. – М.: Художественная литература, 1928–1958. – Т. 29: Произведения, 1891–1894. – Серия первая «Произведения». – М., 1954.

8*. Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. – М.: Художественная литература, 1928–1958. – Т. 52: Дневники и записные книжки, 1891–1894. Серия вторая «Дневники». – М., 1952. – С. 210.

9*. Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. – М.: Художественная литература, 1928–1958. – Т. 52: Дневники и записные книжки, 1891–1894. Серия вторая «Дневники». – М., 1952. – С. 252.

Список литературы

1. Amiel H.-F. *Fragments d'un Journal Intime*. Précédés d'une Étud par Edmond Scherer. – Genève, 1908 (1901). – Т. 1: Genève. Georg & c^o Libraires-éditeurs: Internet Archive. – 247 p.

2. Amiel H.-F. *Fragments d'un Journal Intime*. – Genève, 1901. – Т. 2: Précédés d'une Étud par Edmond Scherer. – Genève, 1908 (1901). – 335 p.

3. Scherer E. Henri-Frédéric Amiel (1821–1881) // Amiel H.-F. *Fragments d'un Journal Intime*. – Genève, 1908. – Т. 1. – P. IX–LXXVI.

References

1. *Amiel H.-F.* Fragments d'un Journal Intime. Précédés d'une Étud par Edmond Scherer – Genève, 1908 (1901). – T.I. Genève. Georg & c^o Libraires-éditeurs. Internet Archive.–247 p.
2. *Amiel H.-F.* Fragments d'un Journal Intime. – Genève, 1901. – T. 2. Précédés d'une Étud par Edmond Scherer – Genève, 1908 (1901). – T. II. Genève. Georg & c^o Libraires-éditeurs.–335 p.
3. *Scherer E.* Henri-Frédéric Amiel (1821–1881) // *Amiel H.-F.* Fragments d'un Journal Intime. – Genève, 1908. – T.I. – P. IX–LXXXVI.