

АЛЕКСАНДР ВОДОЛАГИН

ВСЕВЛАСТИЕ ОГНЯ

Огню — благословение.

“У панишады”

*Всех и вся, нагрянув внезапно,
Будет Огонь судить и схватит.*

Гераклит

1. Был ли Афанасий Фет шопенгауэрцем?

Философское содержание фетовской лирики оказалась недоступным восприятию его современников, не видевших в нём “поэта какого-либо глубокомысленного воззрения” и ценивших его стихотворчество за выражение “эфирных оттенков чувства”¹, “отдельно взятых настроений души или даже минутных, быстро проходящих впечатлений”². Наблюдения верные. В самом деле, Фет вошёл в историю литературы как новатор, предтеча импрессионизма в поэзии, и только одно это обстоятельство не позволяет нам согласиться на включение его в разряд “второстепенных поэтов”. Не говорим же мы о второстепенности Ф. Гёльдерлина или Р.-М. Рильке в сравнении с И.-В. Гёте. Несомненно, и мимолетные чувства, и смутно сознаваемые настроения как “эманации жизни” будили продуктивное воображение поэта, служа материалом или поводом для поэтических высказываний, заключавших в себе иное, “сверхчувственное”, ноуменальное содержание: какую-то “вечную думу”, “думу страстную”³. Вот этого иного, метафизического подтекста и не смог увидеть в творениях Фета *наблюдающий разум*, ограниченные возможности которого были хорошо известны поэту по гегелевской “Феноменологии духа”, которую он проработал в студенческие годы *на мирных антресолях* в доме своего друга — искателя Абсолюта”, восторженного “гегельянца чистой воды” (Н. П. Колюпанов) — Аполлона Григорьева. С точки зрения наблюдающего разума снисходительно-покровительственно судил о произведениях Фета и И. С. Тургенев, не доживший до выпуска “Вечерних огней”, полагавший, что через сто лет будут ценить около двадцати фетовских стихотворений. Удивительно, что и близкие друзья Фета — Л. Н. Толстой, Н. Н. Страхов и

ВОДОЛАГИН Александр Валерьевич — доктор философских наук, профессор. Член Союза писателей России. Автор книг “Метафизика воли” (2012), “Собрание духа. Пути и беспутство русской мысли” (2013), “Русское познание Бога. Философия духа в России” (2019), сборника рассказов “Оливема” (2000), романа “Ворох, или Играющий с огнём” (2010, 2020).

В. С. Соловьёв – не признавали его самостоятельным мыслителем, хотя и наваливали как “усердного переводчика” Артура Шопенгауэра. Мастерски выполненный Фетом в 1879–1882 годах перевод “Мира как воли и представления” надолго затмил для почитателей поэта его собственную, выстраданную им и поэтически оформленную философию жизни, так что даже Андрей Белый, понимавший, что в творчестве Фета “поэзия и философия нераздельны”⁴, утверждал: “Фет заслоняет всех прочих поэтов; он открывается вместе с миром философии Шопенгауэра; он – шопенгауэровец. . .”⁵ Для большинства исследователей стихотворного наследия Фета такая констатация – аксиома, не подлежащая оспариванию: ведь и сам пятидесятивосьмилетний Фет указывал на главную книгу Шопенгауэра как на источник своих “последних стихов”, явно преувеличивая влияние создателя волонтаристической метафизики, которого ценил, прежде всего, как писателя – и умалчивал о более глубоких, “шеллингианских” основаниях своего мирозозерцания, сложившихся не без воздействия московских славянофилов (в частности, М. П. Погодина, в доме которого жил до поступления в университет, и С. П. Шевырёва) и перешедшего от гегелевского панлогизма к “шеллингизму” Аполлона Григорьева.

Главное, уверял Фет Льва Толстого, – “приобрести мирозозерцание, которое отразится в стиле. . .”, “при котором бы не надо было сердиться на глупость людскую”⁶. Это важнейшее приобретение – свидетельство “духовной зрелости” личности – было сделано поэтом ещё в годы обучения на юридическом и философском факультетах Московском университете – “университета таинственного гегелизма” (А. Григорьев) – в доме “Аполлоши” на Малой Плянке, ставшем для Фета *колыбелью его истинного “Я”*, местом **встречи с “людьми трансцендентальной закваски”**, где каждый участник философского кружка⁷ мог ощутить “могучее веяние” гегелевской мысли и испытать на себе “лихую пагубу” шеллингианства. О Шопенгауэре тогда никто из них ещё ничего не слышал, зато сходили с ума от байроновского “Каина”, с упоением погружались в творения Шиллера, Гёте и Лермонтова, усвоившего идеи гениев германского идеализма и разработавшего задолго до Фридриха Ницше свою собственную теорию “воли к могуществу”. В конце жизни Фет вспоминал о “могучем впечатлении”, произведённом на него романом “Герой нашего времени” – этим символическим воплощением лермонтовской метафизики⁸. Занявшись в феврале 1879 года переводом Шопенгауэра, видевшим в мире объективацию иррациональной, тёмной и злой воли, поэт так разъяснял Льву Толстому отличие своего мирозозерцания от шопенгауэровского: “Целесообразность мира и мой человеческий инстинкт не позволяют мне остановиться на пустой форме мира как слепой *беспричинной* воле. . . Высшая, разумная, по-своему, – для меня непостижимая воля, с непостижимым началом и самодержанием – ближе моему человеческому уму, противящемуся пантеистическим фразам без всякого содержания”⁹. Фету как выпускнику философского факультета, знакомому с толкованиями феномена воли в шеллинговой “Системе трансцендентального идеализма” и гегелевской философии права, было понятно основное заблуждение Шопенгауэра, отождествлявшего волю с бессознательным влечением (=хотением), исключавшего из рассмотрения такие сущностные моменты воли, как целеполагание, выбор и решение. Не принимая во внимание приведённое выше признание Фета, некоторые филологи и историки философии упорно воспроизводят ошибочное суждение Андрея Белого о “пессимистическом пантеизме” Фета (как правило, без ссылки на первоисточник), сводя философское содержание его лирических произведений к “комплексу мотивов”, заимствованных у Шопенгауэра, к его “пессимистической доктрине”¹⁰. Принимая во внимание мировоззренческие заявления Фета, следует признать, что он не был ни пессимистом, ни пантеистом, хотя и позволял себе на старости лет *помаленьку шопенгауэрить*¹¹. При этом он продолжал иногда философствовать на усвоенном в юности искусственном языке “абсолютного идеализма”, забыв на время естественный “язык любви, цветов, ночных лучей”¹², напоминая, к примеру, Тургеневу (также прошедшему в юности школу гегелевской философии и к тому же открывшему в 1860-е годы для России Шопенгауэра)¹³, что красота – “единственное окно, через которое *der grosse Weltgeist* смотрится в человека”, что “не вещь дорога, а её первообраз”¹⁴. В этом утверждении нет ничего от субъективного идеализма Шопенгауэра. Так формулировал свою жизненную позицию объективный идеалист, сторонник шеллинговско-гегелевской версии

неоплатонизма, зафиксировавший себя на стадии эстетического существования. Сердцевиной сформировавшегося в 1840-е годы в атмосфере коллективных поисков Абсолюта “всестороннего мирозерцания”¹⁵ Фета-неоплатоника — певца русской женщины¹⁶ и платонической любви к ней — стала идея победы над смертью, продуманная Шеллингом и Гегелем в ходе осмысления христианского гнозиса и пифагорейско-платонической традиции, вобравшей в себя эзотерические элементы египетской мифологии и “индийского сознания”, наметившей путь к абсолютному бытию и блаженству через самоотрицание исполненной иллюзий и страданий убогой человеческой жизни¹⁷. Вот этот “Восток умственный” и подпитывал утонченно-аскетическое умонастроение поэта, принципиального противника “культы страстей” в литературе¹⁸. Что касается некоторых мыслей Шопенгауэра, то они легко вписались в его ранее сложившееся стоическое самосознание — в качестве теоретических подкреплений главного прозрения поэта-космиста: человек — существо, родственное Мировому огню¹⁹, отблеск и подобие “солнца мира”²⁰.

*Не тем, Господь, могуч, непостижим
Ты пред моим метущимся сознанием,
Что в звёздный день Твой светлый серафим
Громадный шар зажжёт над мирозданием. ...
Нет, Ты могуч и мне непостижим
Тем, что я сам, бессильный и мгновенный,
Ношу в груди, как оный серафим,
Огонь сильней и ярче всей вселенной...*

Очевидно, речь здесь не о “вечернем огне”, ассоциирующемся с сумерками жалкой мирской жизни. Огонь — шифр Трансценденции²¹, внезапное приобщение к которой позволяет каждому из нас почувствовать себя смертным богом и согласиться с Гераклитом: “Человек — свет в ночи: вспыхивает утром, угаснув вечером. Он вспыхивает к жизни, умерев, словно как вспыхивает к бодрствованию, уснув”²². Так, умерев, вспыхнула к вечной жизни возлюбленная Фета Мария Лазич:

*Всё та же ты, заветная святыня,
На облаке, незримая земле,
В венце из звёзд, нетленная богиня,
С задумчивой улыбкой на челе.*

Могла ли девушка в блаженные минуты общения с боготворившим её поэтом предполагать, что станет в его судьбе подношением “вечно живому Огню”?

2. “Дверь в темноту” и “свет божественного знания”²³

Поэтическое творчество было для Фета спасением от мучившей его с четырнадцати лет тоски — экзистенциальной реакции на беспросветный и, казалось бы, непреодолимый “мрак жизни вседневной”, сводящейся, по сути, к омерзительной возне теснящих и пожирающих друг друга индивидов. Поэт не дорожил жизнью как мнимой “высшей ценностью” и не испытывал патологического страха смерти, который изводил его лучшего друга — неистового жизнелюба Льва Толстого. “Вы говорите, жизнь — бездна премудрости, а я говорю, жизнь — бездна несообразной чепухи, и мы оба правы”²⁴, — успокаивал его Фет. И ещё более выразительно о том же:

*Не жизни жаль с томительным дыханьем,
Что жизнь и смерть? А жаль того огня,
Что просиял над целым мирозданием,
И в ночь идёт, и плачет уходя.*

О каком же огне речь? Не об одном ли из “пяти огней”, упоминаемых в “Упанишадах”, где и “женщина — это огонь”²⁵? Возможно, и так: ведь в жертвенном самосожжении возлюбленной Фета Марии Лазич была некая зловещая мифологическая заданность, и её последние слова: “Он не виноват,

а я...” — звучали в его “метущемся сознание” до конца жизни, как и “тёмная формула Гераклита” (М. Хайдеггер): *одни живут смертью других...* Или же поэт — русский немец по крови и духу (как полагал Тургенев) — имел в виду один из десяти видов “Вечного Огня”, описанных Якобом Бёме? Не склонный к сентиментальной идеализации земной жизни, Фет понимал, что выпадающее из Большой космической мистерии тусклое человеческое существование как *бытие-между-рождением-и-смертью* не заключает в себе никакой чарующей загадки. Загадка в том, что связывает наше страдающее и мыслящее “Я” с бытием-до-рождения и с бытием-после-смерти, что позволяет нам “трансцендировать к Трансцендентному” (Н. А. Бердяев), переживая *экстазы времени* и обретая “свет божественного знания” о смысле смерти, об исцеляющей и преображающей мощи “огня негации” (А. И. Герцен). Загадка — в искре той “звёздной субстанции” (Гераклит), которая заключена в эфемерном, как *дым*, теле в виде имматериальной и, значит, неуничтожимой, “немой и тайной силы” — *всезрящей “воли души”* (Я. Бёме), свободной от страха смерти и всегда готовой к прыжку в небытие:

*Очей тех нет, — и мне не страшны гробы,
Завидно мне безмолвие твоё,
И не судя ни тупости, ни злобы,
Скорей, скорей в твоё небытиё.*

Имманентный жизни страх мешает разгадке её главной тайны, обнаруживающейся в ностальгии, в тоске по утраченному человеком в результате *падения* центральному “положению в космосе”: ведь он как существо, одарённое свободной волей есть (на языке Шеллинга) *зародыш Бога*, космическая потенция чистой духовности — той “первой любви”, о которой говорил Иоанн Богослов (Отк. 2, 4). “Страх жизни, — разъяснял Шеллинг, — изгоняет человека из центра, в котором он некогда был сотворён, ибо этот центр как чистейшая сущность каждой особенной воли есть огонь поедающий для всякой особенной воли; и для того, чтобы жить в нём, человек должен умертвить собственную индивидуальность, поэтому почти необходимо передвинуться из центра на периферию и обрести там покой для своей самости”²⁶. Уточним, следуя логике самого Шеллинга: иллюзию покоя. Но периферия — это объемлющая сверхвременное средоточие “вечно живого Огня” *темнота*, мировая ночь, воспетая ещё в орфической теологии *бездна туманная*, а смерть самости — “дверь в темноту” (А. А. Фет), переход в Небытие, которое тоже есть, существует, правда, не как круговорот времени (= колесо Бытия), а в качестве вневременной, хаотичной основы существования Бога, “мощи тёмного начала” в Боге, первоисточка слепого своеволия твари. Метафизика Шопенгауэра стала апологией того, что Шеллинг называл поднимающейся из исконного мрака “волей основы”, проявляющейся в неодолимом желании человека. О том, как Фет теоретически корректировал Шопенгауэрову трактовку мировой воли, уже было сказано выше. Символически же его видение духа в “модусе падения”, то есть в добровольном подчинении бессознательной “воле основы” (к чему и призывал сатана, искушая Иисуса в пустыне), выражена так:

*Как нежишь ты, серебряная ночь,
В душе расцвет немой и тайной силы!
О, окрыли и дай мне превозмочь
Весь этот тлен, бездушный и унылый. ...
Мой дух, о ночь! Как падший серафим,
Признал родство с нетленной жизнью звездной,
И, окрылён дыханием твоим,
Готов лететь над этой тайной бездной.*

Отвечая на дикое, исповедальное письмо Льва Толстого, признававшего — в январе 1873 года ему — своему духовному брату-единомышленнику — в том, какой *религиозный ужас* он испытывает перед “величайшим в жизни каждого человека событием” смерти, падением в ниравну, в ничто, Фет напомнил Толстому, что тот сам в “Войне и мире” пришёл к пониманию смерти как *пробуждения* и перехода не в ничто, а в инобытие: ведь смерть — это

возвращение в “серебряную ночь”, в “тайную бездну”, из которой ты на какое-то мгновение был выброшен в мир и с которой никогда не терял смутно сознаваемой, волнующей связи. Недоумевая по поводу тургеневского отношения к смерти, Фет определял и свою позицию: “Никогда не мог понять его сравнения смерти с большим, но бегающим студнем. Дверь в темноту, словом, отрицательная нирвана — я понимаю. Но студень — непонятно. Должно быть, и моя дверь недалеко. Боюсь мучительной жизни, а не небытия. Я его помню. Ничего. Покойно”. **Память о небытии?** Такого не найти даже у Платона, но можно поискать у неоплатоников, усвоивших мотивы восточной мистики. Вот и для Фета небытие — не *ноль*, как для Толстого, не “пучина бездонного ничто” (Ф. Шеллинг), а скорее, индуистское “Великое Непроявленное”, каббалистическое *Эйн Соф* (=Небытие), добытийная **возможность бытия** — некий скрытый, покоящийся в себе огонь *неволения*, без которого, согласно Шеллингу, не могло бы возникнуть и само “воление — *воспламенившийся огонь*”²⁷, “огонь, который внутри человека”²⁸. Именно эта целеустремленная, творческая, времяобразующая “огненная воля” Якоба Бёме и Шеллинга, напоминающая гераклитовскую стихию “умного огня”-*логоса* (а не шопенгауэрова слепая и тёмная “вождеющая воля”), была увековечена Фетом в лучших стихотворениях-философемах “Вечерних огней”.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Боткин В. П. Стихотворения А. А. Фета. / В кн.: Русская эстетика и критика 40–50-х годов XX века. М., 1982. С. 476, 482.
- ² Страхов Н. Н. Заметки о Фете. / В кн.: Полное собрание стихотворений А. А. Фета. Т. 1. СПб, 1912. С. 14.
- ³ Фет А. А. Вечерние огни. 2-е издание. М., 1981. С. 16, 32.
- ⁴ Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 414. Это давно ставшее для нас привычным представление о Фете как “шопенгауэровце” было закреплено и в статье о нём в политиздатовском словаре “Русская философия” (1995).
- ⁵ Андрей Белый и Иванов-Разумник. Переписка. СПб, 1998. С. 428.
- ⁶ Толстой Л. Н. Переписка с русскими писателями. В 2-х томах. Т. 2. М., 1978. С. 82, 21.
- ⁷ Участниками григорьевского кружка были Я. П. Полонский, *православные гегельяны* И. С. Аксаков и С. М. Соловьёв — будущий автор “Истории России с древнейших времён”, отец Владимира Соловьёва, продолжившего художественно-философскую разработку фетовской версии “вечно-женственного” и передавшего эстафету Андрею Белому и Александру Блоку.
- ⁸ Подробнее об этом в кн.: Водолагин А. В. Русское познание Бога. Философия духа в России. М., 2019. С. 44–49.
- ⁹ Толстой Л. Н. Переписка с русскими писателями. В 2-х томах. Т. 2. С. 51.
- ¹⁰ Белый А. Символизм как миропонимание. С. 414.
- ¹¹ Толстой Л. Н. Переписка с русскими писателями. В 2-х томах. Т. 2. С. 66.
- ¹² Фет А. А. Вечерние огни. С. 10.
- ¹³ “Шопенгауэра, брат, надо читать поприлежнее, Шопенгауэра”, — рекомендовал И. С. Тургенев А. И. Герцену, который, как ему казалось, не вполне освободился от гегельянского доктринёрства (см.: Письма К. Д. Кавелина и И. С. Тургенева к А. И. Герцену. Женева, 1892. С. 170).
- ¹⁴ Фет А. А. Стихи. Проза. Письма. М., 1988. С. 334.
- ¹⁵ Там же. С. 335.
- ¹⁶ “Подобно Тютчеву, и даже более, чем Тютчев, я певец русской женщины”, — говорил Фет в письме Софье Владимировне Энгельгардт 25 июля 1888 года (там же. С. 394). В отличие от пошедшего по его стопам Александра Блока, Фет сохранил абсолютную преданность архетипу вечной женственности — *Софии* — без падения в “балаганчик” земной эротики, без разочарования в Прекрасной Даме (*гностической Прекрасной Деве*), воплощениями которой для Фета были Мария Лазич, А. Л. Брежская и Софья Андреевна Толстая.
- ¹⁷ Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения. В 2-х томах. Т. 1. СПб, 2000. С. 487–489; Гегель Г. В. Ф. Философия религии. В 2-х томах. Т. 1. М., 1975. С. 514; Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. В 3-х книгах. Книга первая. СПб, 1993. С. 166–182.

- ¹⁸ Фет А. А. Стихи. Проза. Письма. С. 381. Артур Шопенгауэр в прибавлениях к книге “Мир как воля и представление” также отмечал, что вера в реинкарнации бессмертной души (метемпсихоз) была эзотерической основой учений Древней Индии и египтян, от которых она “с воодушевлением была принята Орфеем, Пифагором и Платоном” и позднее – гностиками (Schopenhauer A. Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. 2. Stuttgart, 2005. S. 656, 658).
- ¹⁹ “Умный огонь” Гераклита – огненный Логос – в натурфилософии стоиков – символизировал непреодолимую силу космического рока, принцип развития через катастрофу, самоуничтожение, смерть. Стоическое самосознание в интерпретации Гегеля – это равнодушное к лишённому мысли “естественному существованию”, покинувшее мнимую “самостоятельность вещей” *мыслящее сознание*, “отталкивающееся от самого себя”, ставшее для себя самоценной “в-себе-сущей стихией”, дорожащее более всего внутренней невозмутимостью и “простой существенностью мысли”. Оно формируется в “эпоху всеобщего страха и рабства” (Hegel G. W. F. Phänomenologie des Geistes. Nach dem Texte der Originalausgabe. Berlin, 1975. S. 152, 153), когда социальная активность теряет для индивида какой-либо смысл и он уходит из внешнего мира в себя. “Пора концентрироваться и жить для себя”, – призывал Фет Льва Толстого в октябре 1876 года” (Переписка Л. Н. Толстого с русскими писателями. Т. 2. – С. 453). Защищая стоическую установку на жизнь “в согласии с природой”, сообразно космическому Уму-Логосу, Фет говорил: “Там, где в основу мирозерцания не положена *гранитная скала* необходимости, там один бедлам” (Там же. Т. 1. С. 470). И в этой формуле использована фразеология римских стоиков, которую актуализировал Шопенгауэр в дополнениях к своей главной книге, где развивал свою любимую мысль о “незатронутости человека смертью” (Шопенгауэр А. Соб. соч. в пяти тт. Т. 1. Мир как воля и представление. М., 1992. С. 275).
- ²⁰ Фет А. А. Вечерние огни. С. 14-15.
- ²¹ Термин К. Ясперса.
- ²² Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. М., 1989. – С. 216.
- ²³ “Свет божественного знания”, согласно “Упанишадам”, открывается подвижнику, оказавшемуся на границе небытия и открывшему для себя “природу смерти”. Обретая это сокровенное знание, человек становится бесстрашным и “сверкающим”.
- ²⁴ Толстой Л. Н. Переписка с русскими писателями. Т. 1. С. 419. Герменевтический анализ санскритского слова “нирвана” позволил Шопенгауэру утверждать, что оно означает “затухание” воли к жизни, связанное с отказом от индивидуальности и освобождением от вожделений, обманов чувств и скорби, что не равнозначно полной аннигиляции самости, способной к перевоплощению (Schopenhauer A. Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. 2. S. 661).
- ²⁵ “Женщина – это огонь, – читаем в “Упанишадах”. – ...Её лоно – жертвенный алтарь” (Упанишады. 3-е изд. М., 2003. С. 148, 153).
- ²⁶ Schelling F. W. J. Über das Wesen der menschlichen Freiheit. Stuttgart, 2011. S. 98. Об *априорном страхе смерти* как “оборотной стороне воли к жизни” позднее рассуждал Шопенгауэр в дополнениях к четвёртой книге “Мира как воли и представления” (Schopenhauer A. Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. 2. Stuttgart, 2005. S. 503).
- ²⁷ Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения. Т. 1. С. 265.
- ²⁸ Упанишады. С. 140.

.....

*Поздравляем нашего дорогого друга и автора
со славным 65-летием!*

Редакция