

**А. ШОПЕНГАУЭР И И. КАНТ  
В ФИЛОСОФСКО-  
ПОЭТИЧЕСКОМ  
МИРОВОЗЗРЕНИИ  
А. А. ФЕТА<sup>1</sup>**

**Л. А. Калинин**

*Анализируется роль философских идей И. Канта и А. Шопенгауэра в мировоззрении А. А. Фета. Доказывается, что поэт не был строгим последователем А. Шопенгауэра, поскольку учение немецкого пессимиста А. Фет воспринял *sit grano salis*. Влияние Канта на поэта было, по крайней мере, не меньшим.*

*Ключевые слова:* А. Фет, поэт-мыслитель, И. Кант и кантианство, А. Шопенгауэр и шопенгауэрианство, философско-художественное мировоззрение.

*Посвящается 60-летию  
профессора Бернда Дёрфлингера,  
знатока Канта и Шопенгауэра,  
активного автора  
и сотрудника нашего журнала.*

**О постоянстве  
мировоззренческих ориентиров  
А. А. Фета**

Обстоятельное знание философии Артура Шопенгауэра не могло для А. А. Фета пройти бесследно, но и шопенгауэрианцем его не сделало. Никакого духовного перерождения или душевного потрясения поэт не пережил, став знатоком Шопенгауэровых идей. Это Л. Н. Толстой увлекся, загорелся, но быстро в Шопенгауэре разочаровался. Некоторыми положениями философии А. Шопенгауэра Фет восторгался, и восторгался по делу. Таковыми были идеи философии искусства, сопровождаемые у Шопенгауэра точными и смелыми критическими оценками явлений мировой художественной культуры. Оценки эти импонировали Фету. Ему нравилось и трезвое отношение к достоинствам большинства людей, выражаемое немецким философом совершенно нелицеприятно, но мизантропом А. А. Фет, конечно, не стал. Поэт рано осознал, что многовековое крепостное право не могло не испортить природных качеств простых людей, крестьянской

массы, но оно испортило и дворянское сословие (по крайней мере, большинство его), вернуться в которое он тем не менее так стремился. Опыт мирового судьи, вероятно, лишь упрочил полученные в ходе жизни убеждения. Не мог не расположить Фета сам стиль шопенгауэровских творений: как поэт, он знал в этом толк. — Однако все это было частностями. Шопенгауэрианство как целое, в котором Фет видел зияющие теоретические трещины, не имело над ним решающей силы.

По этой причине едва ли верно объяснять особенности поздней лирики А. Фета влиянием одного лишь А. Шопенгауэра. Ее характер действительно поменялся. Но происшедшие изменения коснулись вовсе не того, что *нефилософская* ранняя поэзия сменилась *философской*, — изменилась содержательная структура стиха: если прежде философия находилась в подтексте, то теперь в нем часто оказывался явленный мир и рождаемое им непосредственное лирическое чувство. Объясняется это вовсе не влиянием только Шопенгауэра, а *усиленными занятиями философией вообще*, широким спектром разнородных учений, среди которых первое место заняло *кантианство*. Интенсивное занятие переводами латинских классиков сопровождалось изучением античной философии — начиная от великих Платона и Аристотеля до Протагора из Абдер, Эмпедокла, Эпиктета и вообще стоиков, Эпикура и Лукреция Кара, поэму которого «*De rerum natura*» он начал, но не успел перевести. В наследии А. А. Фета можно встретить и идеи большинства классиков философии Нового времени: Фр. Бэкона, Паскаля, Ж. Ж. Руссо и Д. Юма, Фихте и Шеллинга, О. Конта и Дж. Ст. Милля... В этом же ряду стоят Г. Э. Лессинг, Фр. Шиллер, И. В. Гёте, В. Гумбольдт, А. и Фр. Шлегели... Каждый из них вносил свой вклад в формирование фетовского мировоззрения, стержень которого он выработал самостоятельно, опираясь на собственный и жизненный, и мыслительный опыт.

А. А. Фет сам отдавал себе в этом отчет и обращался не раз к обдумыванию процесса собственного духовного становления. Существенное место в этом отношении принадлежит письму Фета Н. Н. Страхову от 5 февраля 1880 года, которое предстает перед нами в качестве интроспективного отчета, осуществляемого к сведению адресата, поскольку Фет оказался включенным в сложную философскую дискуссию не только со Страховым, но и — через последнего — со Львом Толстым. По этой причине некоторые письма А. А. Фета представляют собой небольшие философские трактаты — таково и письмо, о котором идет речь. В нем А. А. Фет писал:

Когда мне не было еще 10 лет, наши семинарии были еще, бесспорно, самыми наукообразными русскими школами, пока прогресс их не превратил в клоаки-махи́м'ы. И вот, ясно помню я, что по мере объяснения Василием Васильевичем (имя семинариста, домашнего учителя Фета, фамилия которого нуждается в разыскании. — Л. К.) божественных качеств, с которыми, с легкой руки Августина, столько кувыркались мозги человеческие, — я, 10-летний мальчишка, бесповоротно решил, что тут дело окончательно неладно и что сотворить мир для ежеминутных незаслуженных и непредвиденных терзаний, неизбежных по всеведению, — ничего нет ни всеблагого, ни премудрого, а есть только nepозволительное вседовольство. С тех пор в продолжение 50 лет я ни разу не рылся в этом сумасшедшем доме, хотя постоянно волновался другими вопросами. Друг мой Шопенгауэр только подтвердил мне изречение Эмпедокла «понимать может равный только равному» — так как я explicite нашел в нем все то возведенным в логические понятия, что знал непосредственно всю жизнь [17, с. 301].

Два момента обращают на себя внимание в этих фетовских откровениях.

Во-первых, самостоятельность мышления проявляется в поэте с раннего возраста, и закономерно, что это происходит в отношениях с религией: конфликт такого рода достаточно типичен. Фет обнаруживает рациональную критичность и с позиций разума начинает подходить к проблемам христианской веры и церкви. Десятилетний подросток решил для себя эти проблемы «бесповоротно», раз и навсегда. «Сумасшедший дом» этот более пятидесяти лет не привлекал внимания поэта. Знакомство с Шопенгауэром абсолютно ничего не изменило в отношениях Фета с религией. Он мог только с удивлением отметить, читая, например, такие строки А. Шопенгауэра:

Разве подобает проповедовать терпимость, даже мягкую снисходительность тому, в ком воплотилась сама нетерпимость и беспощадность? Призываю в свидетели суды над еретиками, инквизицию, религиозные войны и Крестовые походы, кубок Сократа, костры Бруно и Ванини! И хотя все это теперь дело прошлое, но что может в такой мере мешать подлинно философскому стремлению, искреннему исканию истины, этому благороднейшему призванию благороднейших людей, нежели эта условная, от государства наделенная монополией метафизика, положения которой с самой ранней юности вбиваются в голову каждого настолько усердно, настолько глубоко, настолько прочно, что, если голова эта не обладает необыкновенной эластичностью, они неизгладимо в ней запечатлеваются, так что ее здравый разум однажды навсегда бывает сбит с толку, т.е. ее и без того слабая способность к самостоятельному мышлению и беспристрастным суждениям навеки оказывается парализованной и утраченной по отношению ко всему, что с этой метафизикой связано? [19, с. 252].

Фет даже вспоминает и решает отметить факт своей тогдашней близости к позиции Шопенгауэра, — кстати, еще не зная о существовании такового, — хотя начал рассматривать совсем другую проблему, почему ему пришлось заключить свое сообщение в скобки и начать словом *некстати*: «(некстати: я тогда своим умом дошел, что Абрам, с своим жидовским лонном, куда возвращаются все жидаы, просто краденый Индейский Брам, потерявшийся, вместе с духовностью, среди этого грубо-эмпирического, формального народа)» [17, с. 301]. Эта ремарка А. Фета явно вызвана шопенгауэровскими «Paralipomena», где в § 177 «О христианстве» философ начинает разработку идеи о зависимости христианства от брахманизма, буддизма и индуизма. Здесь он пишет, что «Иегова есть превращение Ормузда, а сатана — неразлучный с ним Ариман: сам же Ормузд есть превращение Индры» [19, с. 286], т.е. начало всех этих религиозно-идеологических превращений относится Шопенгауэром к Ведам и ведийской религии. Обстоятельное развитие этой идеи происходит в §179 «Ветхий и Новый Завет». Приведя большое число реминисценций из древнеиндийских религиозно-мифологических памятников в Библии, Шопенгауэр заключает:

...Для основательного уразумения христианства нужно знакомство с двумя другими отрицающими мир (речь идет о посястороннем, природном, мире. — Л. К.) религиями, т.е. с брахманизмом и буддизмом, притом знакомство солидное и возможно более точное. Ибо как лишь благодаря санскриту получаем мы действительно основательное понимание греческого и латинского языков, так подобное же знание дают нам по отношению к христианству брахманизм и буддизм [19, с. 296].

Вряд ли понапрасну А. А. Фет приписывает себе подобную доблесть, что говорит о начитанности не по возрасту и ранней способности к серьезной рефлексии; как оказывается, последнее нисколько не мешает становлению великого поэта.

Во-вторых, это следующий момент, требующий внимания и заключающийся в утверждении Фета, из которого следует, что он не ограничился скепсисом по поводу христианского мировоззрения, а пришел имплицитно к положительной и простой конструкции миропонимания, которую Шопенгауэр лишь помог эксплицировать. Эта конструкция заключалась в том, что в мире людей как он есть, со всеми его достоинствами и недостатками, решающая роль принадлежит *воле*. Разумеется, воля не мыслилась тогда в качестве субстанции Шопенгауэра. А. Фет, подобно подавляющему большинству людей его круга, принимая мир как нечто существующее само по себе (еще до знакомства с Кантовым делением его на явленный мир и мир вещей в себе), считал, что в основе его лежат многообразные субстанциальные силы, такие как силы тяготения, электрические силы, силы химического сродства и т.д. И психические силы, предстające проявлениями воли, — например *сила воли*, — относятся к их числу. Лишь знакомство с работой А. Шопенгауэра «О воле в природе», где все эти силы названы *проявлением единой воли*, было причиной того, что А.А. Фет усвоил это обобщающее все природные силы понятие и вслед за Шопенгауэром стал называть его *волей*. Понятие это было воспринято тем естественнее, без внутреннего сопротивления, что Фет с ранних лет пришел к выводу, согласно которому все человеческие взаимоотношения строятся на основе столкновения воли, что воля в человеческой жизни — главное. Ему очень рано пришлось принять волевое решение вернуть во что бы то ни стало незаслуженно утраченный социальный статус, преодолевать препятствия в виде императорских указов, непрерывно повышающих офицерский чин, дающий дворянское звание; поняв, что дворянство — это, прежде всего, достойное существование, он начал создавать деятельную помещичью жизнь, достигнув в этом полного успеха, активно участвовать в общественных уездных делах, исполняя роль мирового судьи. Он сознавал себя полноценным дворянином, и когда пришло и государственное признание этого факта, воспринял успех как результат своих усилий. Воля создает человека, воля же преобразует его мир. Все зависит, в конечном итоге, от качеств воли. Она должна быть разумной, однако разум — слуга воли, а не наоборот.

Самостоятельность фетовского мирозерцания проявилась особенно наглядно в его критическом восприятии Шопенгауэра, душевную близость с которым он ощущал и которым восторгался. Последнее несколько не мешало А.А. Фету обнаруживать противоречия Шопенгауэра, когда поэт встречался с расхождением своих убеждений с положениями философии мыслителя из Данцига. В сознании Фета не было того мистического налета, что все же сохранялся у Шопенгауэра, и эта *природная трезвость* естественно сближала его с обладающим *философской трезвостью* кантианством. Более чем через десять лет после письма Н.Н. Страхову Фет в письме к великому князю Константину Константиновичу Романову, сопоставляя собственную духовную позицию с духовной эволюцией друзей юности, писал:

...Я с первых лет ясного самосознания несколько не менялся, и позднейшие размышления и чтение только укрепили меня в первоначальных чувствах, перешедших из бессознательности к сознанию.

Но все мои друзья пошли в прогресс и стали не только в жизненных, но и в чисто художественных вопросах противниками прежних своих и моих мнений [16, с. 922].

Трудно сказать, кого имеет здесь в виду Фет: персоналий он не называет; однако идейные и философские расхождения обнаружились, за редким

исключением, с большинством. Фет настаивает, что сохранил верность идеалам университетской юности, от которых друзья его эволюционировали — кто вправо, кто влево. В частности, поэт стоял над схваткой славянофилов и западников, признавая, что истина поделена между теми и другими. В этом он разделял позицию Вл. С. Соловьева, с которым подружился в последнее десятилетие своей жизни. Не менял Фет и своих взглядов на природу и назначение искусства, рассматривая его в творении ценностных идеалов и оценке реального мира с их применением в качестве критерия. Ценности, созданные искусством, должны притягивать к себе души людей, завораживать, восхищать и облагораживать. Отображение реальности в том виде, как она есть сама по себе, а тем более предлагать технологические рецепты по изменению ее — не дело искусства. В этом случае оно утрачивает свою специфику, вмешиваясь в компетенции науки, политики и права; и, не будучи в состоянии их заменить, искусство оказывается скорее вредным для хода общественных дел, нежели полезным. — В каждом деле должен быть профессионализм; его Фет особенно ценил.

Единственным человеком, на которого не распространялось отчуждение, несмотря на претившую Фету идейную эволюцию, осуществлявшуюся его другом с середины 1870-х годов, был Лев Николаевич Толстой. Дружба между ними также временно расстроилась, но поэт не переставал относиться к великому писателю с неизменным восхищением и переживал по этому поводу. *Толстовство* как система взглядов, к которой пришел яснополянский мудрец, для А. А. Фета было абсолютно неприемлемо, но самого творца этой системы он продолжал любить. За посредничество в налаживании расстроившихся взаимоотношений Фет был очень благодарен Н. Н. Страхову. Не прерывал он и дружеской перепиской с Софьей Андреевной Толстой: в неприятии толстовских идеологических исканий, а главное — их результатов, они с женой Льва Николаевича были заодно. Толстой и сам умел ценить Фета, крепость его характера, постоянство его взглядов на жизнь. Духовное творчество для того и другого было главным, хотя они и разошлись относительно необходимых для него условий. Фет укорял Толстого в непоследовательности: проповедуя опрощение, граф не мог обойтись без яснополянского комфорта.

Об этой же исключительной цельности и постоянстве жизненного credo А. А. Фета писал ему друг с юношеских лет и до конца жизни Яков Петрович Полонский:

Ты человек, во сто раз более цельный, чем я. — Ни про кого нельзя сказать то, что можно сказать о тебе. — Сразу ты был отлит в известную форму, никто тебя не чеканил — и никакие веяния времени не были в силах покачнуть тебя. — Если ты пессимист, то вовсе не по милости Шопенгауэра — ты и в студенческие годы был почти таким же. — Недаром Григорьев, по изменчивости своих убеждений личность, диаметрально тебе противоположная, — прятал от тебя свой юношеский идеализм, и я уверен — никак не решился бы при тебе зажечь лампаду у образа и начать молиться [4, с. 862].

Совпадение самохарактеристики и характеристики, данной Фету хорошо его знающим другом, знаменательно. Правда, тот же Я. П. Полонский в одном из писем утверждал нечто противоположное, видя в своем адресате двух абсолютно не сочетаемых Фетов:

Что ты за существо — не постигаю, — писал он. — Ну скажи, ради Бога и всех ангелов его — и всех чертей его, откуда у тебя берутся такие елейно-чистые, — такие возвышенно-идеальные, — такие юношественно-благочестивые стихотворения, — как «Упреком, жалостью внушенным».

Стихи эти так хороши, что я от восторга готов ругаться. Гора может родить мышь, — но чтобы мышь родила гору, — этого я не постигаю. — Это паче всех чудес, тобою отвергаемых [5, с. 843].

Стихотворение и впрямь чудесное:

Упреком, жалостью внушенным,  
Не растравляй души больной;  
Позволь колено преклоненным,  
Мне оставаться пред тобой!

Горя над суетной землею,  
Ты милосердно разреши  
Мне упиваться чистотою  
И красотой твоей души.

Глядеть, каким прозрачным светом  
Окружена ты на земле,  
Как божий мир при свете этом  
В голубоватой тонет мгле!

О, я блажен среди страданий!  
Как рад, себя и мир забыв,  
Я подступающих рыданий  
Горячий сдерживать прилив [18, с. 318].

И, процитировав несколько из этих строк, Полонский продолжил:

Какой Шопенгауэр — да и вообще, какая философия объяснит тебе происхождение или тот психический процесс такого лирического настроения! — Если ты мне этого не объяснишь, то — я заподозрю, что внутри тебя сидит другой — никому не ведомый — и нам, грешным, не видимый человек, окруженный сиянием, с глазами из лазури и звезд, и — окрыленный. — Ты состарился, а он молод! — Ты все отрицаешь, а он верит! — <...> — Ты презираешь жизнь, — а он, коленопреклоненный, зарыдать готов — перед одним из ее воплощений — перед таким существом, от света которого *Божий мир теперь в голубоватой мгле!* [5, с. 843].

Озадачиваясь этими дилеммами, Полонский же отыскивает из них выход, увидев его в константах духовного бытия Фета. Они остались неизменными с юных лет до старости. Константы эти — целеустремленная трезвая деятельность и проникновенный лиризм. Обе образовывали одного Фета: и первая константа обеспечивала последовательную красоту лирики, а вторая — умеряла и трезвила житейский расчет и хозяйственную хватку.

Эта цельность природы является основным условием понимания духовной эволюции А. А. Фета: он развивался, как развивается живой организм, когда наследуемый генотип руководит всем ходом процесса, помогая отбирать из внешней среды все, что идет организму на пользу, и отвергая все вредное. Таким генотипом могло служить только *естественное, опирающееся на опыт цивилизованной жизни XIX столетия, мировоззрение*. Оно заключается в признании, во-первых, объективности внешнего природного мира, во-вторых, активной роли субъекта в его восприятии и, в-третьих, способности человека заставить внешний мир служить его, человека, целям, если эти цели не противоречат законам природы. Дальнейшее наращивание научных знаний и философские размышления могут развивать эти положения, усложнять их — естественное мировоззрение приобретет в таком случае со временем характер научно-философского. И самое вероят-

ное движение такого рода — это эволюция естественного мировоззрения в *кантианское*, поскольку в этом случае все три генотипические основания полностью сохраняются, в то же время значительно обогащаясь и приобретая замечательную устойчивость. Происходит это за счет *синтетической* емкости системы трансцендентального идеализма Канта и не обнаруживающего границ объема адаптивных возможностей. Живучесть системы не имеет себе равных.

Юноше, отвергнутому творение мира из ничего, знакомство с Кантовой «Всеобщей естественной историей и теорией неба» давало ответы на возникавшие в связи с этим вопросы. Университетские профессора, обращавшиеся к идеям Кёнигсбергского мыслителя в теоретически сложных ситуациях, рождали устойчивый интерес к Канту, который подогревался журнальной полемикой вокруг этого имени. Серьезное изучение работ Канта содействовало окончательному оформлению фетовского мировоззрения. Недаром при обращении к философским проблемам А. А. Фет, когда расходятся точки зрения Канта и Шопенгауэра, отдает предпочтение первому.

### Троица, Шопенгауэр и религия

Письмо А. А. Фета Н. Н. Страхову от 5 февраля 1880 года, как и ряд других, написано не только ему персонально, но имеет в виду и Льва Николаевича Толстого: Страхов, почти полностью перешедший на позиции толстовства, в том числе и в вопросах веры, был посредником в идейных разногласиях между поэтом и великим богоискателем, душевно тяготевшими друг к другу и потому взаимно переживавшими охлаждение в дружеских отношениях. Идейных уступок ждать не приходилось ни с той, ни с другой стороны — это было скоро понято обоими; но понято было и то, что дружбе это не должно мешать: идеи идеями, а жизнь жизнью.

Естественно, что вопросы христианской религии и «правильной» веры в этих заочных, осуществляемых при посредстве Страхова дискуссиях, в которых и этот последний принимал живейшее участие, были основными, поскольку именно положениями веры определялось все остальное в выработанных Толстым в 1870-х — 1880-х годах взглядах. Ясно, что автор «Исследования догматического богословия», «Исповеди» или «В чем моя вера?» задавал тон всей дискуссии. Эти религиозные искания Л. Н. Толстого если и не были вызваны, то происходили при явном воздействии изученного им Шопенгауэра. Не менее тщательно изучали его и два других лица троицы, занятых его переводом.

Что же в «Мире как воле и представлении» могло столь решительно повлиять на хозяина Ясной Поляны? Повлиять не на него одного, а и на Страхова с Фетом?

Во-первых, А. Шопенгауэр утверждал, что органически невозможно объединение Ветхого и Нового Заветов, иудаизма с христианством, и что наличие этого смещения в Библии и официальном церковном учении служили причиной того, что «эта прекрасная и благодетельная религия может когда-нибудь прийти в полный упадок» [20, с. 481]. Философ объясняет свое опасение наличием догматического положения иудаизма о творении трансцендентным Богом мира словом, что противоречит здравому смыслу, не говоря уж о науке: «... несмотря на все усилия Августина, вина мира и его муки постоянно возвращаются к Богу, который сотворил всё и всё во всём и к тому же знал будущий ход развития вещей» [20, с. 498, прим.]. Ведь именно на этом основании разуверился Фет-подросток. Когда

же была изучена «Критика чистого разума» и стала непреложной истиной критика онтологического доказательства бытия божьего, логика вообще развеяла все сомнения, если они и были.

Из отказа от Ветхого Завета следовало, что Новый Завет есть исключительно *этическое* вероучение, и далее следовало, что мораль догматически понимаемого христианства подлежала реформированию. Шопенгауэр пишет: «... Христианское учение и состоит из двух совершенно разнородных частей; чисто этическую я бы назвал по преимуществу, даже исключительно христианской и отделил бы ее от преднаиденного ею иудейского догматизма» [20, с. 481]. Моральное учение христианства и есть то ценное, что в нем содержится и что, по сути своей, совпадает с этикой самого Шопенгауэра. Подводя итог рассмотрению этого вопроса, он писал:

Я привел здесь эти догматы христианского учения, которые сами по себе чужды философии (речь идет о догматах первородного греха и спасения верою. — Л. К.), только для того, чтобы показать, насколько проистекающая из всего нашего рассмотрения и находящаяся в полном соответствии и согласии со всеми его частями этика, хотя и нова и неизвестна по манере своего изложения, в сущности не такова и полностью совпадает с догматами, присущими христианству, содержится и присутствует в них даже по своим главным мыслям; вместе с тем она столь же точно соответствует учениям и предписаниям священных книг Индии, изложенным также в совершенно иной форме [20, с. 499].

Эти идеи Шопенгауэра, которого Толстой поначалу воспринимал не иначе как гения, нашли своеобразное преломление в его учении, несмотря на довольно скорое разочарование. Основательно познакомившись с Кантом, великий писатель пришел к выводу о преимуществах кантианства; идеи обоих философов в итоге слились, дополнив друг друга. Имея опыт знакомства с системой критицизма, составляющего единство теоретической и практической частей, Л. Н. Толстой приходит к выводу о функциональном и структурном подобии философского и религиозного мировоззрения. На этом основании он писал:

Учение Христа, как и всякое религиозное учение, заключает в себе две стороны: 1) учение о жизни людей — о том, как надо жить каждому отдельно и всем вместе, — этическое, и 2) объяснение, почему людям надо жить именно так, а не иначе — метафизическое учение. Одно есть следствие и вместе причина другого [8, с. 437].

Для выделения такой структуры мировоззрения Артур Шопенгауэр оснований не дает, поскольку в его системе теоретическая философия слита с практической и подчинена ей; воля здесь гипостазирована и онтологизирована. Л. Н. Толстой не ограничился констатированием несоответствия метафизики Ветхого Завета метафизическому учению Евангелий, а нашел, что такое несоответствие влечет за собой расхождение в самой морали, содержащейся в двух частях Библии. Новый Завет, согласно Толстому, отличается функциональной целостностью:

...Учение Христа есть самое высшее учение, а самое высшее оно потому, что метафизика и этика учения Христа до такой степени неразрывно связаны и определяются одна другою, что отделить одну от другой нельзя, не лишив все учение его смысла, и еще потому, что Христово учение есть уже само по себе протестантизм, т.е. отрицание не только обрядных постановлений иудаизма, но и всего внешнего богопочитания [8, с. 438].



Метафизическое несоответствие двух частей Библии при внимательном ее чтении открывается любому непредубежденному взгляду, считает Толстой:

Теория грехопадения Адама и вечной жизни в раю и бессмертной души, вдувнутой богом в Адама, была неизвестна Христу, и он не упоминал про нее и ни одним словом не намекнул на существование ее [8, с. 399].

Однако все это вовсе не значит, что Л.Н. Толстой готов обойтись без Христа. Он ищет своего Бога, без чудес, сутью которого является праведная жизнь, и «чистого» от привнесенных церковью добавлений. Что такой Бог — это уже и не Бог вовсе, этого великий мудрец не признает. Он, напротив, считает, что «Бог есть жизнь. Живи, отыскивая Бога, и тогда не будет жизни без Бога» [9, с. 46].

Во-вторых, А. Шопенгауэр возмущается религиозным учением о *предопределении*, согласно которому судьба каждому предписана на небесах. Изначально греховны все, но спастись могут только избранные. Толстого тоже возмущает этот догмат, и он соглашается, что «человек есть творение не другой, а только собственной воли» [20, с. 498], что «действие благодати есть наше собственное» [20, с. 498]; а потому нет справедливости, нет разумности в действиях Бога, если утверждается, что «Бог дарует тварям своим без всякой с их стороны заслуги» [10, с. 229]. Исследователь «догматического богословия» показывает противоречивое отношение церкви к проблеме оснований спасения, ибо так и не находит своего решения богословская антиномия о том, что же для нашего спасения важнее — вера или добрые дела? Сам Л.Н. Толстой, в полном недоумении от прочитанного в авторитетнейшем церковном тексте, писал:

Там (т.е. в катехизисе Филарета. — Л.К.) есть вопрос о том, что нужнее: вера или добрые дела? И ответ: вера, потому что в писании сказано: «без веры невозможно угодить Богу». Но вслед за тем вопрос: почему с верою должны быть неразлучны добрые дела? И ответ: потому что сказано: «вера без дел мертва есть [10, с. 224].

Конфликт великого писателя земли русской с церковью начинается с подобного рода недоумений: «Исповедь» свою он начинает словами:

По жизни человека, по делам его, как теперь, так и тогда, никак нельзя узнать, верующий он или нет. Если и есть различие между явно исповедующими православие и отрицающими его, то не в пользу первых. Как теперь, так и тогда явное признание и исповедание православия большей частью встречалось в людях тупых, жестоких и безнравственных и считающих себя очень важными. Ум же, честность, прямота, добродушие и нравственность большею частью встречались в людях, признающих себя неверующими [9, с. 2].

Тогда — это в отроческие годы, в юности; теперь — когда автор этих строк прожил полвека. Характеристика *людей «теперь»* относится и к А.А. Фету, поскольку он с ним активно общается именно *теперь*. Что это так, свидетельствует сам Л.Н. Толстой в письме Фету от 29 апреля 1876 года, уже будучи погруженным в работу над «Исповедью»:

И по Шопенгауэру, и по нашему сознанию, сострадание и любовь есть одно и то же... Я благодарен вам за мысль позвать меня посмотреть, как вы будете уходить, когда вы думали, что близко. Я то же сделаю, когда соберусь *туда*, если буду в силах думать. Мне никого в эту минуту так не нужно бы было, как вас и моего брата. — И он пояснил свой выбор: перед смертью дорого и радостно общение с людьми, которые в этой жизни смотрят за преде-

лы ее; а вы и те редкие *настоящие люди*, с которыми я сходилась в жизни, несмотря на здоровое отношение к жизни, всегда стоят на самом краюшке и ясно видят жизнь только оттого, что глядят то в нирвану, беспредельность, в неизвестность, то в сансару, и этот взгляд на нирвану укрепляет зрение [12, с. 314].

Но есть в этом вопросе между Шопенгауэром и Толстым существенное расхождение, так как немецкий философ, не признавая трансцендентного предопределения, не признавал и возможности благодетельного спасения добрыми делами в посюстороннем мире. Эту возможность он называет «пелагианской пошлостью», из которой исходит вся отвергаемая им философия Просвещения. Мир как таковой не предполагает какого-либо спасения, ибо его полностью исключает мир в виде представлений, но нет его и в мире как воле, хотя переход из жизни (из мира представлений) к смерти (возвращению в мир воли) предпочтительнее стремления цепляться за жизнь во что бы то ни стало. Человек сам себя спасает, сам уходит из мира страданий, но происходить это может только на двух путях: или в актах гениального творчества, или в актах сознательно ухода из мира умерщвлением плоти, в актах, как он их называет, «совершенной святости», но именно *осознанного* отказа от мира бытия, противопоставляя ему свою волю к *ничто*. Воля с + (плюсом) и воля с – (минусом), рассуждает Шопенгауэр, дает в сумме 0. Однако этот 0 не есть абсолютное ничто (*nihil negativum*), пытается убедить читателя автор в последнем (71-м) параграфе «Мира как воли и представления», или, согласно Канту, «пустой предмет без понятия», равный, по сути, «пустому понятию без предмета (*ens rationis*)»<sup>2</sup>. Шопенгауэр, используя Кантову таблицу деления понятия «ничто», прибегает здесь к софизму: он утверждает, что *ничто* (то, что находится вне мира, нирвана) не следует мыслить само по себе, а только *в отношении* к миру как целому (т.е. к миру воли в качестве вещи в себе и в качестве мира представлений в их совокупности). Тогда, утверждает Шопенгауэр, «каждое *nihil negativum*, или абсолютное ничто, окажется, если подвести его под более высокое понятие (очевидно, понятие целого, состоящего из бытия, т.е. мира воли и мира представлений вместе, и небытия — нирванического мира. — Л. К.), просто *nihil privativum*, или относительное ничто, которое всегда может обменяться знаками с тем, что оно отрицает, — тогда позитивное будет мыслиться как негативное, а негативное как позитивное» [20, с. 500]. Однако мир как целое уже ни к чему и нельзя ставить в отношение, так как нет уже никакого «более высокого понятия», иначе он не был бы целым. Софизм этот не прошел мимо внимания как Л. Н. Толстого, так и А. А. Фета.

В отличие от всех ухищрений Шопенгауэра, Толстой пелагианство использует как опору в собственной критике догматического богословия, одобряя пелагианскую лишенную мистики трезвость и последовательность. Он пишет: пелагиане учили, что поскольку люди «рождаются без всякой естественной порчи и прародительского греха, то они и могут одними естественными своими силами достигать нравственного совершенства и не нуждаются для сего в сверхъестественной, божией помощи и силе» [10, с. 230]. Согласно Христу Евангелий, от человека требуется исполнять только его заповеди, чтобы установить царство божье, заключающееся в достижении «мира всех людей между собою» [8, с. 370]. Однако Л. Н. Толстой оставляет неясным, а нужен ли для этого сам Христос? Из рассуждений его следует, что нет, не нужен, тогда как сам писатель убежден в необходимости Бога.

<sup>2</sup> См. таблицу деления понятия *ничто* в «Критике чистого разума» [2, с. 335; (В 348; А 292)].

Наконец, в-третьих, Л. Н. Толстой соглашался с Шопенгауэром в том, что все ценное в христианстве — это его этическое, а не метафизическое учение, заключенное в Евангелии, а не в Ветхом Завете. Последнее отличие, т. е. отличие евангельской морали от писанного закона Моисея и пророков, особенно важно. В этом он испытал воздействие не только А. Шопенгауэра, но и И. Канта, показавшего логическую несообразность так называемого «золотого правила», лежащего в основе права талиона. Вместе с тем, противопоставляя правило Моисея правилу Иисуса Христа, Толстой показывает, что суть *категорического императива морали Канта* осталась вне внимания его. Вопрос этот в учении Льва Николаевича Толстого важнейший, и ему он уделяет много страниц своих сочинений. Так, он пишет: «Мне казалось, что заповедь Христа состоит в том, чтобы любить бога и ближнего как самого себя. И я не видел, что это не может быть заповедь Христа, потому что это есть заповедь древних (Второзаконие и Левит)» [8, с. 347]. Он обвиняет Иоанна Златоуста в том, что тот признает божественным закон *зуб за зуб*, а противное этому учение Христа о непротивлении злу — делом беззаконным. За Иоанном Златоустом это делает и вся церковь, которая, на словах признавая закон Христа, на деле прямо его отрицает и признает закон Моисея [8, с. 344–345].

Соглашаясь с Л. Н. Толстым, что все три пункта — очень важные положения Шопенгауэра, А. А. Фет решительно не согласен с толстовской недоговоренностью в этих вопросах, с тем, что писатель не делает необходимых выводов, занимая половинчатую позицию, положение *ни то — ни се*, ни с Богом — ни без Бога. Фета такое положение никак не устраивает.

В последнее время, в связи с экспансией православной церкви на светскую культуру, проявляет себя тенденция обращения в верующих людей, от веры очень далеких. Вот и Фета на том основании, что есть у него стихи, связанные с религиозными праздниками и обрядами, есть даже стихотворные молитвы, стремятся зачислить в разряд истово верующих. Но всякий действительно понимающий поэзию ценитель увидит в этих творениях поэта определенную риторичность, тематическую заданность в них, обладающую традицией. Душевной искренности, тем более истовости, в этих стихах нет и в помине, и сам Фет оценивает их критически. Поэт, что вполне естественно, увлекается предметом своим, вкладывает в него свое чувство, но преодолеть полностью изначальной его отчужденности не в силах. Вот традиционная для поэзии тема борьбы ума с сердцем:

Когда кичливый ум, измученный борьбою  
С наукой вечною, забывшись, тихо спит,  
И сердце бедное одно с самим собою,  
Когда извне его ничто не тяготит,

Когда, безумное, но чувствами всесильно,  
Оно проведает свой собственный позор,  
Бестрепетностию проникнется могильной  
И глухо изречет свой страшный приговор:

Страдать, весь век страдать бесцельно, безвозмездно,  
Стараться пустоту наполнить — и взирать,  
Как с каждой новой попыткой глубже бездна,  
Опять безумствовать, стремиться и страдать, -

О, как мне хочется склонить тогда колени,  
Как сына блудного влечет опять к отцу! —  
Я верю вновь во все, — и с шепотом моления  
Слеза горячая струится по лицу.

На предмет свой поэт явно смотрит со стороны, а потому лексика его романтически изношенная: *бестрепетность могильная, приговор страшный, страдать безвозмездно, пустоту наполнить, кичливый ум, безумство*; поэт свою мысль выражает риторически, это не та мысль-чувство, что и есть жизнь живой души поэта. Стихотворение явно написано для имеющего рембрандтовский образ сравнения в последней строфе, и в ней-то поэзия несколько оживает. Доказательством искренней веры такое стихотворение сочтет лишь тот, для кого доказательство не нужны вовсе.

Все те, кто хотят видеть Фета верующим, ссылаются на одно место из уже цитированного письма-трактата, написанного поэтом Н.Н. Страхову 5 февраля 1880 года, но если его не вырывать из контекста, то заключение можно сделать одно: А.А. Фет имеет дело с Богом философии, а не религии, с философским понятием Бога. Какое содержание вкладывает он в данное понятие — это нуждается в анализе, поскольку Фет почти отождествляет себя с А. Шопенгауэром. Продолжая сопоставление взглядов с шопенгауэровскими, А.А. Фет писал:

Мирозерцание Шопенгауэра, которым он так основательно гордится, для меня не более, как разъяснение последнего «х» — в многосложной задаче, на которой переломали столько перьев, грифелей и карандашей. С подставкой его раздвоенной воли все выходит понятно, мало того, высоко, до крайней высоты того христианского молока, на котором мы (как Вы справедливо замечаете) все вспоены. —

Ни я, ни Шопенгауэр не безбожники, не атеисты. Не заблуждайтесь, будто я это говорю, чтобы к Вам подольститься. Я настолько уважаю себя, что не побоялся бы крикнуть Вам: «Таков, Фелица, я развратен», — хотя чувства Бога и не-Бога ничего не имеют общего с этикой, характером, что мир есть собственно себя носящая воля (вседержитель). Это тот все озаряющий, разрешенный «х» = и тут граница человеческого разума. Что есть Бог, это я знаю непосредственно, т.е. чувствую, так как иного непосредственного знания нет. Но как прицеплен Бог к этому миру (Вишну), Шопенгауэр, как умница, не знает. А если я без молотка пойду ковать лошадь — дайте мне, пожалуйста, дураку — тумака [17, с. 301].

*Небезбожник, неатист* не означает, конечно, *верующий*, так как не исключает внецерковно понимаемого Бога, философского Бога. Но Фет действительно не имеет представления, как «прицеплен Бог к этому миру» у Шопенгауэра, поскольку его нельзя поместить ни в мир представлений, ни в мир чистой воли. Как приладить подкову (Бога), если нет молотка? Ведь, согласно Шопенгауэру, Бог и вечно алчущая воля не имеют ничего общего; даже умопостигаемый характер — дело вечно страждущей воли, мораль как чувство сострадания — то же самое. Ее действие лишь схоже с действием религиозной морали, но христианский Бог тут ни при чем. Похожесть не означает, а исключает тождество.

Следует на этом основании подчеркнуть — и это чрезвычайно важно: большинство комментаторов ошибаются, утверждая, что Бог у Шопенгауэра — это воля как вещь в себе, чистая воля. Вот что писал Фету по этому поводу Н.Н. Страхов как один из первых подобных интерпретаторов Шопенгауэра:

Что касается до Бога, о котором Вы завели речь, то мне очень понравилась одна случайно приобретенная книга Густава Каруса «Natur und Idee», она начинается так:

Alle Philosophie setzt Gott voraus und ist nur möglich unter dieser Voraussetzung. (Всякая философия помещает Бога впереди и может существовать только при этом условии. Перевод мой<sup>3</sup>. — Л.К.).

<sup>3</sup>Перевод, данный Н.П. Генераловой, автором комментариев к публикуемой переписке А. Фета и Н. Стрехова, на мой взгляд, ошибочен и по сути противоречит смыслу. — Л.К.

Очень хорошо рассуждает в этом роде Аристотель в своей «Метафизике», Спиноза и другие подобные. Беда в том, что Шопенгауэр видел в Боге седого старика еврея, а потому никак не хотел ему поклоняться. Но ведь это большое заблуждение. И что же вышло хорошего? Его собственный Бог, *воля*, — ужасно похож на того черта, которому гностики приписывали создание мира [6, с. 535].

От Н.Н. Страхова не ускользнуло негативно-злое начало воли у Шопенгауэра, который понимает, что *не имеющая покоя* (качество отрицательное) воля не может быть Богом. Отсюда и глубокий пессимизм Шопенгауэра, распространяющийся не только на мир представлений, но и на мир воли. *Бог Шопенгауэра — это нирвана, состояние, дающее возможность ускользнуть от воли, спрятаться от ее всевидящего ока.* Но куда можно тут спрятаться, если нет ничего, кроме воли? Это и понял А. А. Фет. *Приладить это ничто*, этот 0 к системе А. Шопенгауэра нельзя ни с какой стороны. Главного, что для этого нужно, — молотка — философ нам не дает.

А. А. Фет совершенно согласен с авторитетным для него философом: для теоретически понимаемого Бога в мире как абсолютном целом нет места. В лучшем случае такой Бог — странный образ фантазии, странное образование сознания, бесконтрольная игра воображения, для сознания непосредственное, даже *ощущаемое*, но объективно пустое, не имеющее к реальности ни малейшего отношения; поэт недаром утверждает: «Что есть Бог, это я знаю непосредственно, *т.е. чувствую* (курсив мой. — Л.К.), так как иного непосредственного знания нет» [17, с. 301].

На этом высказывании Фета следует остановиться и проанализировать его. *Непосредственного знания нет!?* Это значит, что ощущения не есть знания, что чувственность знания не дает. — Это одно из фундаментальных положений кантианства, равно как платонизма, с которыми согласно и шопенгауэрианство. С точки зрения Канта, выражение *непосредственное знание* — это оксюморон: если что-то в сознании непосредственно, оно — не есть знание, а если что-то — знание, оно не непосредственно. Не есть это *непосредственное знание* Фета и интеллектуальная интуиция рационализма, так как оно *чувствуемо*. На основании этого анализа и можно утверждать, что Бог в теоретическом отношении для А. А. Фета — это *странный образ бесконтрольного воображения*.

Поэт помогает понять его, развивая далее критику Л.Н. Толстого и его понимание Бога. Он продолжает вышеприведенное утверждение о своем неатеизме, *небезбожии*:

Знаем мы только, что хороший Бог такой противоречивой пакости творить не станет, и следовательно, к творению жидовскому непричастен. Знаем мы, и философски, и исторически, что высочайшей высоты духовная святость всегда была и есть полное отвращение, отрицание от этой вопиющей пакости мира, как же мы хотим видеть в высочайшем нашем идеале — Боге — любовь: подтверждение к этой пакости [17, с. 302].

Соглашаясь с Толстым в его критике ветхозаветной идеи творения, положительную идею толстовства, понимающего Бога как любовь, А. А. Фет решительно отвергает. Мир полон «вопиющей пакости», Толстой сам перечисляет эту пакость: «... блуд, похабство, убийство, воровство, корысть, злоба, обман, наглость, зависть, клевета, гордость, всякая дурь» [11, с. 144]. Как же можно такой мир любить? Можно ли любовью его исправить?

И Фет развивает свою критику далее:

Заниматься солением грибов, удачей на охоте или войне может только тот *Бог мух*, о котором когда-то писал мне Лев Николаевич, говоря, это Бог наших жен. — Повторяю, знайте, что я паинька — и когда мне говорят: я знаю, то я молчу и ничего не возражаю, подставляя под понятие *знаю* понятие «чувствую», ощущаю. Мало ли чего не ощущаешь и в бреду, и во сне — и все знаешь, как я в горячке знал, что у меня 3 головы и только затруднялся, в который рот лить суп. — Но когда мне берутся доказывать, то требую весь туалет. Как скоро христианство не что иное, как одно из величайших исторических проявлений нашего духа, то тем самым все значение его ограничивается его этикой: философской как познание и практической как мотив. В том бурном (чтобы не сказать сумбурном) натиске, с которым постоянно раздражительно устремляется Толстой, я до сих пор не мог разобрать, какой стороной христианской этики дорожит он по преимуществу: стороной познания или мотивов [17, с. 302].

Конечно же, Бог ответственный за удачу в солении грибов или охоте, — это *Бог мух*, вся жизнь которых определяется средой, а не их волей. — Тут Фет полностью согласен со своим оппонентом. Но в том новом понимании Бога, которое развивает великий писатель, он не видит определенности: метафизика христианской морали, т.е. прежде всего ее основания, или сама мораль для него главное? Чем можно пренебречь? Ибо вместе они не совмещаются. И тут Фет поясняет, как же он относится к этой метафизике и что же за диво такое есть христианский Бог:

...Христианская Этика как познание только подставляет мне зеркало, говоря — обрейся; а если нечем — и разговору конец. До сих пор все обстоит благополучно. Но как скоро возникает вопрос, *что делать* ... то как по тому же учению вера без дел мертва, как мертво всякое знание без приложения, хоть бы к чему-либо духовному, тут подымается у большинства такой хаос, что они то одной ногой в самоубийственный аскетизм, то другой в католическое полнобрюшье церкви, забывая, что прекрасен и аскетизм, прелестно и полнобрюшье, но вместе это сумасшедший дом [17, с. 302].

Как толстовский призыв к опрощению, так и христианский католический теократизм Владимира Соловьева стоят один другого.

Подводя итог идейных отношений всей троицы — Л.Н. Толстого, Н.Н. Страхова и А.А. Фета, вскармливаемых, как пишет Страхов, *одним и тем же христианским молоком*, — можно видеть разительное отличие результатов. Все трое исходят из Кантова деления мировоззрения на теоретическую и практическую части и отчетливо обнаруживают их — с помощью А. Шопенгауэра — в христианско-религиозном мировоззрении, но приходят в итоге в разные пункты: Н.Н. Страхов движется прямо, т.е. принимает как метафизику, так и этику православия; Л.Н. Толстой решает вернуться к середине пути, выделив и реформировав этику христианства; А.А. Фет выбрал самостоятельный путь, антропологический. Конечно, следует уточнить, что Н.Н. Страхов несколько уклонился в сторону толстовства, а Л.Н. Толстой — в сторону христианской метафизики. Лишь А.А. Фет не изменил своей самостоятельности, а значит, никуда и не уклонился.

Очень важно в этом свете интереснейшее философское стихотворение А.А. Фета «Добро и зло», которым он участвует в развернувшейся и продолжающейся полемике:

## Добро и зло

Два мира властвуют от века,  
Два равноправных бытия:  
Один объемлет человека,  
Другой — душа и мысль моя.

И как в росинке чуть заметной  
Весь солнца лик ты узнаешь,  
Так слитно в глубине заветной  
Все мирозданье ты найдешь.

Не лжива юная отвага:  
Согнись над роковым трудом,  
И мир свои раскроет блага,  
Но быть не мысли божеством.

И даже в час отдохновенья,  
Подъемля потное чело,  
Не бойся горького сравненья  
И различай добро и зло.

Но если на крылах гордыни  
Познать дерзаешь ты, как бог,  
Не заноси же в мир святыни  
Своих невольничьих тревог.

Пари, всезрящий и всеильный,  
И с незапятнанных высот  
Добро и зло, как прах могильный,  
В толпы людские отпадет.

1884 [14, с. 101 — 104].

Стихотворение это насквозь пронизано страстным столкновением мысли, вызванным принципиальным различием во взглядах, а такими решительными оппонентами были Фет и Страхов. Вместе они образовывали своего рода живую антиномию, Лев же Николаевич Толстой играл роль медиатора, посредника между ними в вопросах отношения к религии. Что же касается собственно толстовского учения, то здесь Толстой и Страхов, объединяясь, совместно противостоят Фету. Бывая гостем фетовской Воробьевки, Страхов вступал в жаркую полемику с ее хозяином. Как-то после одной из таких дискуссий Страхов в письме из Воробьевки жаловался Л. Н. Толстому:

Сейчас был у меня предметный разговор с Фетом, и мне яснее прежнего стала удивительная уродливость его умственного настроения. Ну можно ли дожить до старости с этим исповеданием эгоизма, дворянства, распутства стихотворства и всякого другого язычества! <...> Какое безобразие мыслей! [3, с. 823 — 824].

Естественно, главное безобразие состоит в том, что «Афанасий Афанасьевич продолжает ратовать против христианских начал» [3, с. 823]. Тем не менее непримиримая полемика не мешала им высоко ценить друг друга, радостно общаться и помогать друг другу. В истории стихотворения «Добро и зло» это сказалось самым непосредственным образом.

Первый вариант стихотворения, посланный Фетом Страхову, очень последнему понравился:

Ты прав, когда из колыбели  
Еще поднявшийся вчера,  
Не признаешь ты в жизни цели,  
Помимо ясного добра.

Иди, куда влечет отвага,  
Смири сомненья над трудом,  
Хоть скудно мир раскроет блага,  
Но быть не мысли божеством.

Когда в часы отдохновения  
Подъемлешь потное чело,  
Не бойся горького сравненья:  
Где есть добро, там есть и зло [13, с. 465].

И две заключительные строфы совпадают с окончательным вариантом из «Вечерних огней»<sup>4</sup>:

Но если на крылах гордыни  
Познать дерзаешь ты, как бог,  
Не заноси же в мир святыни  
Своих невольничьих тревог.

Пари, всезрящий и всеильный,  
И с незапятнанных высот  
Добро и зло, как прах могильный,  
В толпы людские отпадет.

Н. Н. Страхов откликнулся письмом от 24—28 сентября 1884 года:

Прежде я переписал Ваши стихи и пустился читать их знакомым, а уже потом принимаюсь за ответ. «Добро и зло» — один из Ваших перлов. Это смело до края, это гегелизм и мистика во всю высоту. Но Вы правы — форма еще несовершенна, если оставить только последние три куплета, противоположение не будет ясно. Нужно впереди еще куплет или два, которые бы яснее соответствовали концу — истинно великолепному.

Пари всезрящий и всеильный

— это бесподобно! [7, с. 381].

Фет, видимо, «гегелизмом и мистикой» своего творения был озадачен: ни того ни другого он не имел в виду, поскольку цели должны быть наполнены «ясным добром» (т.е. добром чистым, без примесей зла) и достигать «незапамятных высот». Однако Страхов не без основания же увидел в стихотворении гегельянство? Б.В. Яковенко не зря определил философскую позицию Н. Н. Страхова как «гегелевски оформленный органический спиритуализм теистического направления» [21, с. 249], а сам Страхов считал Гегеля «чистейшим мистиком» [1, с. 217]. Заключение третьей строфы в исходном варианте стихотворения говорит о гегельянстве совершенно ясно:

Не бойся горького сравненья:  
Где есть добро, там есть и зло.

<sup>4</sup> См. прим. М. А. Соколовой [13, с. 700].



Ты, прах (Быт. 3: 19), страшишься сравнивать себя с Богом, но ведь и Бог как *абсолютная идея* пронизан нерасторжимыми противоречиями! И это нисколько не мешает, согласно гегелевской диалектике, абсолютной идее быть и «явным добром», и «незапятнанной высотой», покуда она пребывает *сама в себе и для себя* и не перешла еще в *свое иное*, т. е. в «толпы людские».

Похвалы Н. Н. Страхова и его пожелание добавить для ясности мысли одну-две строфы послужили Фету во благо. Стихотворение в окончательном его виде приобрело отчетливый кантианский характер. Бытие не едино — их два, и слиты они только в заветной глубине души. С относительностью добра и зла было покончено, более определенным и значительным стало обращение к библейской Книге Бытия. Хоть и прах мы каждый в отдельности и в прах возвратимся, и богами стать не можем, но различием добра и зла мы не равны Богу, а много сложнее его. Богу не может быть свойственно это различие: оно не соответствует его природе. Бог есть, как уже цитировалось из письма Фета от 5 февраля 1880 года, «высочайшей высоты духовная святость», «высочайший наш идеал» [17, с. 302]. Лжецмем обманул Адама, обещая ему стать *как Бог* благодаря познанию добра и зла, на деле же Адам утратил свое сходство с ним.

Но есть в стихотворении Фета и еще один важный мотив, основанный на необходимости труда, на *невольничьих тревогах*, вызываемых *объемлющим* человека миром. Понятие Бога как идеала всеведения и всемогущества необходимо для превращения человека из невольника в господина мира. В мир природы, который тебя объемлет, не заноси своих *этических* понятий, не награждай моральными свойствами, не одухотворяй его. Только так можно проникнуть в заветные глубины мироздания глубиной собственной мысли. Высоты мира, постигаемые теоретическим разумом, вне морали; добро конституирует человеческий — второй — мир, мир *людских толп*. И оба мира равноправны!

А. А. Фет отвергает как гегелевскую или шопенгауэровскую, так и толстовско-страховскую мистику, в различной мере у них присутствующую.

(Продолжение следует)

### Список литературы

1. Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1, ч. 2. Л., 1991.
2. Кант И. Критика чистого разума // И. Кант. Соч. : в 6 т. Т. 3. М., 1964.
3. Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов. Полное собрание переписки : в 3 т / ред. А. А. Донсков; сост. Л. Д. Громова, Т. Г. Никифорова. Оттава; М., 2000. Т. 2.
4. Полонский Я. П. Письмо А. А. Фету от 19–20 декабря 1890 г. // Фет и его литературное окружение. Кн. 1. М., 2011.
5. Полонский Я. П. Письмо А. А. Фету от 25 окт. 1890 г. // Там же.
6. Страхов Н. Н. Письмо А. А. Фету от 21 февр. 1892 г. // Там же. Кн. 2.
7. Страхов Н. Н. Письмо А. А. Фету от 24–28 сентября 1884 г. // Там же.
8. Толстой Л. Н. В чем моя вера? // Л. Н. Толстой. Полн. собр. соч. М., 1957. Т. 23.
9. Толстой Л. Н. Исповедь // Там же.
10. Толстой Л. Н. Исследование догматического богословия // Там же.
11. Толстой Л. Н. Соединение и перевод четырех евангелий // Там же. Т. 24.
12. Толстой Л. Н. Фету в письме от 29 апреля 1876 г. // А. А. Фет. Мои воспоминания. Т. 2. М., 1992.
13. Фет А. А. Вечерние огни / подгот. текста Д. Д. Благого, М. А. Соколовой. М., 1981.
14. Фет А. А. Добро и зло // А. А. Фет. Полное собрание стихотворений. Л., 1959.
15. Фет А. А. Когда кичливый ум... // Там же.

16. Фет А. А. Письмо в.к. К.Р. от 4/XI — 1891 г. // Фет и его литературное окружение. Кн. 2. М., 2011.
17. Фет А. А. Письмо Н. Н. Страхову от 5 февр. 1880 г. (№42) // Там же.
18. Фет А. А. Полное собрание стихотворений. Л., 1959.
19. Шопенгауэр А. Paralipomena // Шопенгауэр А. Собр. соч.: в 6 т. Т. 5. М., 2011.
20. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // А. Шопенгауэр. О четверояком корне... Мир как воля и представление. Критика кантовской философии. Т. 1. М., 1993.
21. Яковенко Б. В. История русской философии. М., 2003.

### Об авторе

Леонард Александрович **Калинников** — д-р филос. наук, проф. кафедры философии исторического факультета Балтийского федерального университета им. И. Канта (Калининград), kant@kantiana.ru

### A. SCHOPENHAUER AND I. KANT IN A. A. FET'S PHILOSOPHICAL AND POETICAL WORLDVIEW (CONTINUATION)

L. A. Kalinnikov

*This article offers an analysis of the influence of Kant's and Schopenhauer's philosophical ideas on Fet's worldview. The author demonstrates that the poet was not a strict follower of A. Schopenhauer, since he interpreted the German pessimist's doctrine cum grano salis. The influence of Kant's ideas on A. Fet was, at least, not less significant.*

**Key words:** A. Fet, poet-thinker, I. Kant and Kantianism, A. Schopenhauer and Schopenhauerism, philosophical-artistic worldview.

### Reference

1. Zen'kovskij V. V. Istorija russoj filosofii. Leningrad: «JeGO», 1991. T. I. Ch. 2.
2. Kant I. Kritika chistogo razuma // I. Kant. Soch. v 6-ti t. T. 3. M.: «Mysl'», 1964.
3. L. N. Tolstoj i N. N. Strahov. Polnoe sobranie perepiski: V 3h t. Red. A. A. Dozhekov, sost. L. D. Gromova, T. G. Nikiforova. Ottava; M., 2000. T. II.
4. Polonskij Ja. P. Pis'mo A. A. Fetu ot 19—20 dekabrya 1890 g. // Fet i ego literaturnoe okruzhenie. M.: IMLI RAN, 2011. Kn. 1.
5. Polonskij Ja. P. Pis'mo A. A. Fetu ot 25 okt. 1890 g. // Fet i ego literaturnoe okruzhenie. M.: IMLI RAN, 2011. Kn. 1.
6. Strahov N. N. Pis'mo A. A. Fetu ot 21 fevr. 1892 g. // Fet i ego literaturnoe okruzhenie. Kn. 2. M.: IMLI RAN, 2011.
7. Strahov N. N. Pis'mo A. A. Fetu ot 24—28 sentjabrya 1884 g. // Fet i ego literaturnoe okruzhenie. Kn. 2. M.: IMLI RAN, 2011.
8. Tolstoj L. N. V chem moja vera? // L. N. Tolstoj. Poln. sobr. soch. M.: Gos. izdatel'stvo hud. literatury, 1957. T. 23.
9. Tolstoj L. N. Ispoved' // L. N. Tolstoj. Poln. sobr. soch. M.: Gos. izdatel'stvo hud. literatury, 1957. T. 23.
10. Tolstoj L. N. Issledovanie dogmaticheskogo bogoslovija // L. N. Tolstoj. Poln. sobr. soch. M.: Gos. izd-vo hud. literatury, 1957. T. 23.
11. Tolstoj L. N. Soedinenie i perevod chetyreh evangelij // L. N. Tolstoj. Poln. sobr. soch. M.: Gos. izd. hud. literatury, 1957. T. 24.
12. Tolstoj L. N. Fetu v pis'me ot 29 aprelja 1876 g. // A. A. Fet. Moi vospominanija. T. 2. M.: Izd. ob#edinenie «Kul'tura», 1992.
13. Fet A. A. Vechnie ogni. Podg. D. D. Blagoj, M. A. Sokolova. M.: «Nauka», 1981.
14. Fet A. A. Dobro i zlo // A. A. Fet. Polnoe sobranie stihotvorenij. L.: «Sov. Pisatel'», 1959.

15. Fet A.A. Kogda kichlivyj um... // A.A. Fet. Polnoe sobranie stihotvorenij. L.: «Sov. Pisatel'», 1959.
16. Fet A.A. Pis'mo v.k. K.R. ot 4/XI - 1891 g. // Fet i ego literaturnoe okruzenie. Kn. 2. M.: IMLI RAN, 2011.
17. Fet A. A. Pis'mo N.N. Strahovu ot 5 fevr. 1880 g. (№ 42) // Fet i ego literaturnoe okruzenie. Kn. 2. M.: IMLI RAN, 2011.
18. Fet A. A. Polnoe sobranie stihotvorenij. L.: «Sovetskij pisatel'», 1959.
19. Shopengaujer A. Paralipomena // A. Shopengaujer. Sobr. soch. v shesti t. T. 5. M.: «Respublika», «Dmitrij Sechin», 2011.
20. Shopengaujer A. Mir kak volja i predstavlenie // A. Shopengaujer. O chetveroja-kom korne... Mir kak volja i predstavlenie. Kritika kantovskoj filosofii. T. 1. M.: «Nauka», 1993.
21. Jakovenko B. V. Istorija russoj filosofii. M.: «Respublika», 2003.

#### About author

*Prof. Leonard Kalinnikov*, Department of Philosophy, Faculty of History,  
I. Kant Baltic Federal University (Kaliningrad), kant@kantiana.ru