

**А. ШОПЕНГАУЭР
И И. КАНТ
В ФИЛОСОФСКО-
ПОЭТИЧЕСКОМ
МИРОВОЗЗРЕНИИ
А. А. ФЕТА¹**

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 *cum 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.

**Роль Канта и кантианства
во взглядах А. А. Фета
Шопенгауэр *cum grano salis***

Когда называют А. А. Фета не *знатоком философии Артура Шопенгауэра*, а *шопенгауэринцем*, то оставляют без внимания его многочисленные заявления, в которых он говорит о своей неудовлетворенности философским построением автора «Мира как воли и представления». Одно из таких заявлений содержится в письме А. А. Фета к Л. Н. Толстому от 3 июня 1879 г., когда полным ходом шла работа над переводом фундаментального шопенгауэровского сочинения. Фет из своей Воробьевки писал в Ясную Поляну:

Мой прелестный Шопенгауэр, у которого ежедневно учусь многому, под конец все-таки меня не совсем удовлетворяет. Потому что я дурак. Пусть и потому; но и у дурака есть свой

*Балтийский федеральный университет им. И. Канта, 236041, Россия, Калининград, ул. А. Невского, 14.

Поступила в редакцию 01.10.2013 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2013-4-4

© Калининков Л. А., 2013

¹ Окончание. Начало см.: Калининков Л. А. А. Шопенгауэр и И. Кант в философско-поэтическом мировоззрении А. А. Фета // Кантовский сборник. 2013. №2 (44). С. 39–55 и №3 (45). с. 59–77.

дурацкий мир и дурацкие требования, невзирая на: Ein Narr kann mehr fragen als 10 Weies antworten. Я уже говорил Страхову, что чего нельзя нарисовать, того нельзя и понять, а я могу нарисовать учение Шопенгауэра... [17, с. 78–79].

И поэт-философ изображает его — естественно, в самом схематичном виде. На рисунке пятью вертикальными параллельными прямыми образованы графы, предназначенные для «вечной воли», «причинности», «пространства» и «времени». В графе «вечная воля» начинается сдвоенная и тем символизирующая реку бесконечно текущих явлений синусоида, по которой они изливаются из «вечной воли» в виде вписанных в сдвоенную синусоиду кругов и, пройдя синусоидальный цикл, снова вливаются в ту же «вечную волю»; и так процесс повторяется цикл за циклом. Очевидно, А. А. Фет в форме синусоиды усматривает постоянно повторяющуюся букву «S», символизирующую субъектов, чьим потоком представлений только и могут быть явления. Ведь «принять совершенно отличную от представления причину — объект в себе, независимый от субъекта, — нечто совершенно не мыслимое, ибо объект уже в качестве такового всегда предполагает субъект и поэтому всегда остается только его представлением» [19, с. 151], что многократно на разные лады и повторяет Шопенгауэр: нет объекта без субъекта.

Претензия Фета к Шопенгауэру заключается в том, что его система в конечном итоге не дает нам никакой возможности ориентироваться во внешнем мире, потому что за пределы *собственных представлений* нет у нас выхода. Излагая основы системы, он оценивает ее негативно. Я процитирую все это рассуждение поэта-философа, которое требует комментария. Продолжив после рисунка письмо, он разъясняет:

Словом, из вечной и бесконечной воли прорастают в сторону реальной жизни идеи, не менее вечные, как сама вечная хозяйка; а как уж совсем пустил росток в причинность = времени · пространство, тут-то и образуется *бесконечная* цепь явлений, которые нам (автор публикации этого письма и комментария к нему Т. Г. Никифорова вставляет в этом месте после местоимения *нам* отрицательную частицу *не*: ...цепь явлений, которые нам <не> по зубам. — Л. К.) по зубам. Все это отлично, говорю я. Но ведь, в сущности, что же я узнал из неизвестного x , состоящего, как мне объясняют, из неизвестного $y \cdot z$. Мне вперед говорят: я тебе объясню видимый для тебя, но неизвестный x , состоящий из двух пока тебе неизвестных y и z . Для большего удовольствия рассмотрим их поодиночке. У *вечен* и *безосновен* (*grundlos*), про него не спрашивай — это также неизвестное. Зато z состоит из $a \cdot b$, а сам он, то есть цепь явлений — бесконечна — *ergo* вечна, то есть неизвестна по началу и концу. Итак, что же я узнал? Из неизвестного x я не узнал y , запрещено спрашивать, а z оказывается = bz , из которых я не знаю z . Попросту bz остается для меня таким же неизвестным, как его общее выражение z . Знаю, что это неизбежно во всякой философии, что не будь этого, на руке бы лежала голая истина и Омар был бы прав, сжигая библиотеку, и Страхову нечего бы было делать в Публичной» [17, с. 79].

X в этом изложении играет роль *мира как целого*; любая философия отправляется от этого умопостигаемого понятия, какие Кант называет идеями, и им же завершается. Самая первая конкретизация этого понятия, описываемая формулой x состоит из yz , заключается в распадении мира на две части, из которых одна — это мир абсолютной и вечной воли, а вторая — мир представления. Однако надо иметь в виду, что обе эти части есть одно,

так как все это одна воля, лишь способная к проявлению и реализующая эту способность: «...мир так же, как, с одной стороны, — всецело *представление*, с другой — всецело *воля*» [19, с. 142], причем воля есть основное состояние мира. Относительно х Фет пишет, что он неизвестен, но *видим для тебя*. (Конечно, тут под *тебя* имеется в виду обобщенный субъект-адресат, а не один Л. Н. Толстой. — Л. К.) Видимым он может быть только в объективированной форме, но ни в коем случае в виде воли, то есть для нашего сознания этот объект предстает как *представление представлений*, подвергнутых рефлексии. Фет, по всей вероятности, опирается на § 35 «Мира как воли и представления», начинающийся словами:

Для того чтобы глубже проникнуть в сущность мира, безусловно *необходимо* (курсив мой. — Л. К.) научиться отличать волю как вещь в себе от ее *адекватной объектности* (курсив мой. — Л. К.), затем различные ступени, на которых она выступает отчетливее и совершеннее, то есть сами идеи, от того, что есть просто явление идей в формах закона основания, ограниченного познания индивидов [19, с. 298].

Если у — это воля, то тут все совершенно ясно: она абсолютно непознаваема, она не имеет к познанию никакого отношения, так как представляет совсем другую — не теоретическую, а практическую — функцию сознания, качественно иную, нежели познание. К чести Шопенгауэра, должно отметить, что он первый сумел принять и опереться в построении своей системы на важнейшую антропологическую идею Канта, согласно которой человек в качестве активно действующего в мире существа использует *трифункциональное* сознание, не ограничивающееся лишь гносеологической — познавательной — функцией, но содержащее функции ценностно-ориентирующую, или аксиологическую, и нормативно-практическую, или праксеологическую. Все три функции взаимодействуют в процессе жизнедеятельности, но одна к другой сведены быть не могут. Деятельность как форма жизни человека невозможна, если его сознание лишено хотя бы одной из этих функций. Однако и Шопенгауэр использовал эту идею Канта в урезанном виде, опираясь лишь на познание и волю. Именно поэтому у вечен и обоснован, и даже спрашивать о его познаваемости запрещено.

Математическую загадку в истолковании А. А. Фета представляет z , состоящий «из $a \cdot b$ », с одной стороны, а с другой — « z оказывается = bz ». Ясно, что z — «цепь явлений», которая неизвестна по началу и концу, что, разумеется, делает относительным любое явление в этой бесконечной цепи, и Фет прав, когда пишет, что «это неизбежно во всякой философии», и оправдывает существование библиотек. Ошибся или сам поэт, что сомнительно, или публикаторы, не разобравшись в этом месте в почерке Фета. Во-первых, в общем случае, а именно это имеет в виду автор письма, $Z = bz$, тогда как на деле $z \neq bz$: равенство имеет место только в том единственном случае, если $b = 1$. А во-вторых, Фет сам пишет, что «... bz остается для меня таким же неизвестным, как его *общее выражение Z*» (курсив мой. — Л. К.). z никак не может быть *общим выражением* какой-то формулы, если он входит в нее составной частью. Видимо, вместо b и z в оригинале письма имеют место другие литеры.

Однако все это хотя и интересные, но детали. Главное же в письме — это претензия А. А. Фета к противоречивости системы Шопенгауэра, анализируя которую, он чувствует себя дураком: велеречивый и самонадеян-

ный философ начинает во здравие, а кончает — за упокой. Начало заключается в красноречивой критике агностицизма и доказательстве познаваемости мира представлений, поскольку он состоит из цепи явлений, связанных причинностью. Научное познание и призвано, и заключается в отыскании оснований любого явления естественного мира, так как эти явления подчинены закону достаточного основания становления (*principium rationis sufficientis fiendi*), над которым надстраивается закон достаточного основания познания (*principium rationis sufficientis cognoscendi*).

Для науки чрезвычайно важно различие Шопенгауэром логического закона достаточного основания и принципа детерминизма как важнейшего принципа теоретико-эмпирического естествознания. Эту тенденцию отмечает и высокопрофессиональный философ Вильгельм Виндельбанд, который много позднее Фета давал аналогичную оценку философии А. Шопенгауэра и писал, что «Шопенгауэр обнаруживает самое тесное соприкосновение своего учения с опытом. Его философия только и стремится к тому, чтобы объяснить опыт» [3, с. 360]. Мало того, он отмечает даже тот факт, что «шопенгауэровское учение на деле более согласовалось с эмпирической наукой, чем системы других философов со времени Канта» [3, с. 364], и на время стало чрезвычайно модным у естествоиспытателей.

Но ведь эта тенденция фиксации фактов и обнаружения их причин в концепции А. Шопенгауэра — лишь парадное крыльцо всего здания, с которого в само здание нет входа: двери наглухо затворены. Таков итог фетовского анализа. Система в целом выступает образцом иррационализма, как показывает и Виндельбанд. То, что двери никогда не открываются, становится понятным, во-первых, из того, что «цепь явлений», которая неизвестна по началу и концу, делает любое явление в этой цепи сугубо относительным; а во-вторых, и это самое главное: от явления нет перехода к сущности мира, к воле. И все обходные пути, как оказывается, упираются в тот же тупик. Остается только вечно торчать на шатком крыльце. Агностицистский финал гносеологических усилий Шопенгауэра В. Виндельбанд подвел в следующих словах: «... когда субъект созерцает свою собственную сущность, он познает, что все его сознание есть лишь его явление самому себе...» [3, с. 361]. Сам же А. А. Фет признавал, что познание обладает истинами, хотя и относительными, и что «голая истина», находящаяся на дне бездонного колодца, руками пощупана быть не может и в самой гениальной голове не проявится, а потому стремление к ней нуждается в библиотеках, которые будут только расти.

Эта оценка всего построения А. Шопенгауэра делает честь Фету и говорит о его недюжинных философско-критических способностях и умении обнаруживать логические трещины в сложных концептуальных системах. Она же — эта оценка — говорит о мировоззренческой самостоятельности великого поэта и душевном предпочтении оставаться со своими «дурачками» вопросами, нежели щеголять в числе сторонников модной философии. Критицизм свой А. А. Фет не оставляет — говорит ли он о Гегеле, о морально-философских ли исканиях Л. Н. Толстого...

Вот почему автор публикации рассматриваемого письма Т. Г. Никифорова ошибается, вставляя в текст Фета, как ей кажется, пропущенную им отрицательную частицу *не*, отсутствующую на должном месте. Поэт, выбрав устойчивое словосочетание *нам по зубам* (а оно, конечно же, соотносится в уме читателя с еще более устойчивым *нам не по зубам*), тем самым под-

черкнул, усилил внимание к обнаруживаемой у Шопенгауэра интенции, в итоге на деле оказавшейся пустой. Он намеренно обращает внимание своего яснополянского друга на противоречивость шопенгауэровской системы, поскольку Толстой ее очень хвалил.

Цикл из трех философских раздумий

В это время — 1879—1880-е гг. — А. А. Фет завершал перевод и издание «Мира как воли и представления»; одновременно с этим рождались в душе поэта кажущиеся непривычными и странными философские стихи, полемические по внутреннему строю, олицетворяющие философские категории и сами вызывающие полемику. В хронологическом порядке это стихотворения «Никогда», «Не тем, господь, могуч, непостижим...», «Ничтожество». В первом выпуске «Вечерних огней» (1883) они расположены в обратном порядке и, по сути дела, венчают раздел «Элегии и думы» как мини-цикл философских размышлений, своего рода триптих или трисловие. Ко времени написания стихотворений система взглядов Шопенгауэра на мир была уже основательно обдумана, на весах разума взвешены достоинства и недостатки этого философского строения. А. А. Фет понял, что стоять оно не сможет: не заложил Шопенгауэр в проект ни прочного фундамента, ни крепости несущих стен... Многое прояснилось в разговорах «до крика» со Страховым, в полемике с Толстым, учтена и обдумана была критика Шопенгауэра и шопенгауэрианства Вл. С. Соловьевым. Идеи наполнились личностным смыслом. Поэтому ограничиться одной теоретической оценкой системы Фет не мог: шопенгауэровский мир задевал поэтические струны его души, требовал дополнения поэтического, значительно более многостороннего, многоликого. — Натура поэта-мыслителя не могла не сказаться.

Порядок размещения частей «триптиха» в сборнике «Вечерние огни» оказался, очевидно, для Фета принципиальным: левая часть даже в живописи функционально асимметрична, что же говорить о поэзии, где восприятие растягивается во времени. Первая часть должна определять собой общую тональность всего цикла, задать тематическую область и направить мысль в нужную автору сторону. С точки зрения А. А. Фета, первое из написанных стихотворений — «Никогда» — с такой ролью может и не справиться, а сомнение это появилось у поэта благодаря реакции на него Льва Николаевича Толстого, оценка которого ограничилась, так скажем, *сюжетной стороной* стихотворения. А. А. Фету в ответ понадобилось специально указать на тематическую область, а следовательно, и смыслы своего произведения: «... второй год я живу в крайне для меня интересном философском мире, и без него едва ли понять источник моих последних стихотворений. «Wer den Dichter will verstehen, muss in's Land des Dichters gehen», — говорил Гёте» [10, с. 44—45]. То есть «кто хочет понять поэта, должен идти в страну поэта», и это — универсальное герменевтическое правило, для искусства особенно значимое, так как в искусстве, после того как оно отказалось от канона и перешло в область индивидуального авторского стиля, определяющую роль играет субъективный идеал автора, могущий быть очень далеким от душевной жизни адресата. Это при ориентации в действительности у вступающих в общение адресанта и адресата общим основанием взаимопонимания является сама реальность, а также сходные позна-

вательные способности и близкий уровень образования. В сфере духовных ценностей дело обстоит много сложнее, что и объясняет необходимость художественной критики, играющей роль посредника между автором произведения и зрителем или читателем. Конечно, и в области познания аналогичную критике функцию выполняет научно-популярная литература, но степень ее необходимости все же критике уступает. Мера потребного герменевтического посредничества здесь все же различна.

Вот это стихотворение:

Никогда

Проснулся я. Да, крышка гроба. — Руки
С усилием простираю и зову
На помощь. Да, я помню эти муки
Предсмертные. — Да, это наяву! —
И без усилий, словно паутину,
Сотлевшую раздвинул домовину

И встал. Как яростный этот зимний свет
Во входе склепа! Можно ль сомневаться? —
Я вижу снег. На склепе двери нет.
Пора домой. Вот дома изумятся!
Мне парк знаком, нельзя с дороги сбиться.
А как он весь успел перемениться!

Бегу. Сугробы. Мертвый лес торчит
Недвижными ветвями в глубь эфира,
Но ни следов, ни звуков. Всё молчит,
Как в царстве смерти сказочного мира.
А вот и дом. В каком он разрушеньи!
И руки опустились в изумленьи.

Селенье спит под снежной пеленой,
Тропинки нет по всей степи раздольной.
Да, так и есть: над дальнею горой
Узнал я церковь с ветхой колокольней.
Как мерзлый путник в снеговой пыли,
Она торчит в безоблачной дали.

Ни зимних птиц, ни мошек на снегу.
Всё понял я: земля давно остыла
И вымерла. Кому же берегу
В груди дыханье? Для кого могила
Меня вернула? И мое сознание
С чем связано? И в чем его призвание?

Куда идти, где некого обнять, —
Там, где в пространстве затерялось время?
Вернись же, смерть, поторопись принять
Последней жизни роковое бремя.
А ты, застывший труп земли, лети,
Неся мой труп по вечному пути!

Прочитав стихотворение, Л. Н. Толстой сосредоточил свое внимание не столько на самой идее *воскресения из мертвых* (наивность этого христианского сюжета его не занимала), сколько на философско-теологической основе его, а с ней-то яснополянский богоискатель согласен не был: «... вопрос духовный поставлен прекрасно. И я отвечаю на него иначе, чем вы, — писал Толстой. — Я бы не захотел опять в могилу. Для меня остаются еще мои отношения к Богу, то есть отношения к той силе, которая меня произвела, меня тянула к себе и меня уничтожит или видоизменит. — И он в заключение обращается к Фету с сокровенным пожеланием: Дай Бог здоровья, спокойствия душевного и того, чтобы вы признали необходимость отношений к Богу, отсутствие которых вы так ярко отрицаете в этом стихотворении» [11, с. 469].

Но отрицание существования Бога для А. А. Фета не является основным — он воспользовался фантастическим сюжетом в качестве средства для обсуждения метафизических проблем, актуальных в свете работы над переводом заключительной четвертой книги «Мира как воли и представления», где речь идет о возможности выскользнуть из объятий воли благодаря познанию, как способности, воле неподвластной. Особую роль в смыслах стихотворения, начиная от побудительного мотива и кончая содержанием, играет знаменитый § 41 «О смерти и ее отношении к нерушимости нашей сущности в себе» из «Дополнения к четвертой книге» во втором томе «Мира как воли и представления». В свете дискуссий с Л. Н. Толстым и Н. Н. Страховым Шопенгауэрово отношение к смерти было, конечно, серьезным аргументом в пользу фетовской позиции безверия. Исходя из сократо-платоновской мысли относительно загадки смерти как причины возникновения философии и соглашаясь с этой мыслью, Артур Шопенгауэр противопоставляет свою позицию всей предшествующей традиции, устремленной к оптимизму бессмертия. Открывая параграф, он констатирует:

рефлексия, которая привела людей к сознанию смерти, помогла создать метафизические воззрения, приносящие нам утешения, ненужные и недоступные животному. Это — главная цель всех религий и философских систем, которые, таким образом, представляют собой прежде всего полученное рефлектирующим разумом с помощью собственных средств противоядие от уверенности в смерти [19, с. 477].

Великий пессимист рассматривает эту цель как ошибочную, заключающую в себе преднамеренный или непреднамеренный обман. Опираясь на эту точку зрения, А. А. Фет дает свою оценку проблемы, соотнося ее с христианской.

Если мы начинаем вдумываться в смысл стихотворения, то сразу же приходим к заключению, что оно состоит из двух совершенно не равных частей: названия («Никогда») и остальных шести строф, совершенно равных по значению названию, поскольку оно несет оценочный смысл всего содержания стихотворения.

Конечно, идея воскресения из мертвых отвергается: этого не может случиться *никогда*, одна фантазия способна на это. Оправдывая выбор сюжета, Фет писал в ответ Толстому:

Воскресение из мертвых придумано не мной. В Иосафатской долине нам приказано явиться целиком, как жил в Воробьевке, для этого и волк приносит во рту мою ногу. А ну как приказано будет поднять Шеншина для репетиции? Послушают ли его, что это мое положение для бывшего человека не-

возможно? Да ведь и родиться из земли и писать другому такому же земляку то, что пишу, — еще менее возможно, а ведь нас не послушали, говорят *пиши*. Не забудьте, что это уже эпос, сказка... [10, с. 44].

Однако эта идея немыслимости воскресения составляет лишь поверхностное условие смыслов. Куда важнее смысл, вызвавший возражение Л. Н. Толстого и восходящий к проблеме Шопенгауэра. Последний писал:

...во всяком случае сомнительно, следует ли жизнь предпочитать небытию; более того, если исходить из опыта и размышления, то небытие безусловно следует предпочесть. Если постучать в гробы и спросить мертвецов, хотят ли они воскреснуть, то они отрицательно покачают головами» [19, с. 479].

Для Шопенгауэра выбор безусловен, Фет же ставит его условие: он выбирает смерть, если *некого будет обнять*, если не будет людей, прежде всего — близких людей... Мало того, А. А. Фет с их наличием связывает природу и существование сознания:

...И мое сознание
С чем связано? И в чем его призванье?

Это, конечно, возражение А. Шопенгауэру с его пониманием человека как индивида, непосредственно порождаемого абсолютной волей и в нее же возвращающегося. Другие люди — столь же произвольное проявление воли, как и я. Каждый человек — это лишь дрящееся настоящее, для которого нет ни прошлого, ни будущего. Лишь наше сходство служит основой возникающей между нами симпатии и сострадания к участи друг друга.

Условие, которое выдвигает поэт, говорит о другом — трансцендентально-трансцендентном — понимании сущности сознания и природы человека, о его социально-этической сущности — понимании, связанном с кантианской идеей человекобожия.

Следовательно, если бы люди продолжали существовать, *никогда* поэт не выбрал бы безрадостное возвращение в смерть. — Выраженная в заглавии оценка работает универсально, она даже не противоположна толстовскому решению: она лишь философски-антропологична, а не идеалистически-метафизична.

А. А. Фет разделяет Кантову точку зрения на трансцендентальное единство самосознания, на сохранение собственного Я в процессе жизнедеятельности: в одном из писем Толстому он пишет об «императиве единства самого Я» [17, с. 86]. Не случайно он настойчиво возвращается к уверенности в своей духовной самостоятельности и неизменности убеждений. Однако смерть бесповоротно разрушает это единство, и навсегда исчезает то эмпирическое целое, что наше Я составляло. Сохраняется лишь трансцендентальное начало, участвующее в создании нашей индивидуальности и привнесенное в него нашим творчеством, ежели мы такого сподобились: сохраняется достояние рода, но не уникальная личность. Ту же идею, только в более органицистском плане, развивает и Шопенгауэр:

Смерть — мгновение, освобождающее от односторонности индивидуальности, которая не составляет глубочайшего ядра нашего существа и которую можно мыслить скорее как своего рода ошибку; в это мгновение, которое можно рассматривать в указанном смысле как *restitutio in integrum*, возвращается истинная, изначальная свобода [19, с. 514].

Конечно, она возвращается, как правило, именно на одно мгновение, после чего мы — лишь частичка универсальной вечной воли, где уже ни о какой свободе нет и речи. Однако мы как были до рождения такой частичкой, так и после смерти остаемся ею же. Возродиться в том же самом индивидуальном бытии, тою же личностью уже не удастся *никогда*, как и вообще возродиться, воскреснуть. Вечно существует лишь род, индивид же конечен.

И это еще одно *никогда*, о котором идет речь в этом глубокомысленном стихотворении.

О кантианской подоплеке его сообщает в том же ответном письме Толстому сам Фет:

Мысль о кончине человеческого мира стара, как человек. Байрон наскокил на нее в своей тьме (имеется в виду стихотворение Дж.Г. Байрона «Тьма» [1, с. 95–97], которое Фет пересказывает и от которого он, видимо, отправлялся полемически. — Л.К.). Солнце потухло, ветра нет, корабли гниют, и два врага узнают друг друга при раздуваемом ими последнем костре. Байрон выпустил из виду, что прежде такой ничтожный мир, как земля, подобно луне остынет, чем такой громадный, как солнце, а главное, когда то или другое потеряет нужную теплоту — выйдет не его тьма, а моя картина [10, с. 45].

Космогоническая система И. Канта, как и в стихотворении «Нептуну Леверрье», направляет фетовскую мысль и в этом случае.

И следующее стихотворение из этого *триптиха* вдохновляется теми же идеями Канта, но положения «Всеобщей естественной истории и теории неба» находятся здесь в синтетической гармонии с заключением «Критики практического разума». А.А. Фет следует совету Шопенгауэра постоянно соотносить его суждения по тому или иному вопросу с соответствующими суждениями Канта. Певец мира скорби, правда, полагал, что из этого сопоставления становятся понятными достоинства его системы и недостатки системы Канта; однако в сознании Фета складывалась обратная картина: он Шопенгауэра поправлял, опираясь на Канта. Фет не случайно признавался в воспоминаниях, что серьезное штудирование Канта сделалось жизненной потребностью, как только появилась к этому возможность, что намерение это жило в его душе со студенческих времен. Шопенгауэр своим красноречием мог, разумеется, любого любознательного человека убедить в необходимости изучения Канта, поскольку его учение «производит в каждом постигнувшем его уме фундаментальное изменение, столь большое, что его можно считать духовным возрождением» [18, с. 135]. А одно из многочисленных утверждений об историческом значении кантианства гласит:

Совершенное творение истинно великого духа всегда будет оказывать глубокое и проникновенное воздействие на весь человеческий род, причем настолько сильное, что предсказать, до сколь отдаленных времен и стран будет простирается его озаряющее светом влияние, невозможно [18, с. 513].

Итог всего шопенгауэровского панегирика Канту в прекрасных словах подвел Б.В. Никольский:

Как соловьи, Фет пел только на заре, в молодости и старости. Но его трудовой полдень ознаменовался для него изучением философии Шопенгауэра, этого почти столько же художника, сколько философа, этого Платона нового мира, который создал для нас своего Канта, как древний Платон своего Сократа [7, с. 26].

Необходимо только к этому красивому сравнению добавить два уточнения. Во-первых, изучался не только Шопенгауэр, но и Кант. Во-вторых, Платон идеи Сократа не ревизовал, как это сделал Шопенгауэр с Кантом. Поэтому А. Фет читал Шопенгауэра *cum grano salis*, доставая эту соль из Кантовой солонки. Нередко соль становилась самодостаточной, как в этом стихотворении:

Не тем, Господь, могуч, непостижим
Ты пред моим мягущимся сознанием,
Что в звездный день твой светлый серафим
Громадный шар зажег над мирозданьем

И мертвецу с пылающим лицом
Он повелел блюсти твои законы,
Всё пробуждать живительным лучом,
Храня свой пыл столетий миллионы.

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.

Меж тем как я — добыча суеты,
Игралище ее непостоянства, —
Во мне он вечен, вездесущ, как ты,
Ни времени не знает, ни пространства.

1879, март [15, с. 105].

Ясно, что обращение к Господу — лишь риторический прием, создающий столкновение двух противоборствующих коннотаций, из которых в конечном счете побеждает одна: религиозная картина мира оборачивается кантианской. Проблема смерти и бессмертия в этом стихотворении развивается, по сравнению с «Никогда», в новом ключе. Шопенгауэр отступает на второй план, для которого отличие разума теоретического от разума практического, познания от морали, хотя и существенно, но значение познания в конечном итоге для обычного человека ничтожно. Совсем другое дело — *звездное небо и моральный закон*... Они сопоставлены Кантом в целях утверждения единства мира и целостности системы, но и противопоставлены в целях понимания самостоятельности, специфики и большей сложности практического разума в пределах сознания. Такое же сопоставление-противопоставление в двух первых и двух заключительных строфах стихотворения Фета.

Взгляд на звездное небо... Кант пишет:

Первый взгляд на бесчисленное множество миров как бы уничтожает мое значение как *животной твари*, которая снова должна отдать планете (только точке во вселенной) ту материю, из которой она возникла, после того как эта материя короткое время неизвестно каким образом была наделена жизненной силой [4, с. 500].

Взгляд на моральный закон... Философ отмечает:

Второй, напротив, бесконечно возвышает мою ценность как мыслящего существа, через мою личность, в которой моральный закон открывает мне жизнь, независимую от животной природы и даже от всего чувственно воспринимаемого мира, по крайней мере, поскольку это можно видеть из целе-

сообразного назначения моего существования через этот закон, которое не ограничено условиями и границами этой жизни [4, с. 500].

Жизнь, при следовании категорическим императивам, — участница великого дела достижения *всеобщего блага*, очеловечивания мира с его «мирами над мирами и системами систем» [4, с. 499].

Заключает по времени написания, — а как уже говорилось, при публикации в сборнике «Вечерние огни» — открывает, — стихотворный цикл *элегическая дума*.

Ничтожество

Тебя не знаю я. Болезненные крики
На рубеже твоём рождала грудь моя,
И были для меня мучительны и дики
Условья первые земного бытия.

Сквозь слез младенческих обманчивой улыбкой
Надежда озарить сумела мне чело,
И вот всю жизнь с тех пор ошибка за ошибкой,
Я всё ищу добра — и нахожу лишь зло.

И дни сменяются утратой и заботой
(Не всё ль равно: один иль много этих дней!),
Хочу тебя забыть над тяжкою работой,
Но миг — и ты в глазах с бездонностью своей.

Что ж ты? Зачем? — Молчат и чувства, и познание.
Чей глаз хоть заглянул на роковое дно?
Ты — это ведь я сам. Ты только отрицанье
Всего, что чувствовать, что мне узнать дано.

Что ж я узнал? Пора узнать, что в мироздании,
Куда ни обратиться, — вопрос, а не ответ;
А я дышу, живу и понял, что в незнании
Одно прискорбное, но страшного в нём нет.

А между тем, когда б в смятении великом
Срываясь, силой я хоть детской обладал,
Я встретил бы твой край тем самым резким криком,
С каким я некогда твой берег покидал.

1880 [15, с. 101].

Как и в стихотворении «Никогда», название, данное Фетом этому опусу, играет очень важную роль для его понимания. Слово «ничтожество» во времена написания стихотворения имело, как отмечает словарь Владимира Даля, два смысла: 1) то, что незначительно, неважно, слишком мало, брэнно, бессильно, тленно, и 2) ничто, небытие. Первый смысл — общеупотребительный, обыденный, второй — философский. Название стихотворения обычно понималось именно во втором смысле. Например, Б.Я. Бухштаб, подготовивший и прокомментировавший издание полного собрания стихотворений А.А. Фета, писал: «Слово “ничтожество” употреблено в старинном значении “небытия”» [2, с. 720]. Повторяет это утверждение и М.А. Соколова, давая примечания к стихотворению в издании

фетовских «Вечерних огней» [8, с. 656] в 1979 г. Однако подлинный смысл названия достигается игрою двух смыслов: ничтожество — это ничто или все же нечто? Небытие — это все же способ, форма выявления бытия? Вот неизбежные вопросы всякого рефлексирующего Я, и такая рефлексия — суть философско-лирического шедевра А. А. Фета, где содержится не только дилемма: ничтожество я или нет, ничто или хоть немного нечто, — но, по-моему, дается и определенный ответ, сделан выбор.

Ничтожество как ничто есть финал всего обширного труда А. Шопенгауэра, завершающегося § 71, по-видимому, не раз обсуждавшимся Фетом с его оппонентами Л.Н. Толстым и Н.Н. Страховым, к которым присоединился Вл. С. Соловьев. Эта безрадостная оценка итога полностью совпадала у Фета с совершенно такой же оценкой всех усилий Шопенгауэра, данной его системе Вл. Соловьевым в получившей широкую известность диссертации «Кризис западной философии (против позитивистов)». Вл. С. Соловьев утверждает здесь, что вместе с Шопенгауэром это итог и всей западной философии в ее тысячелетнем развитии. Приведя в диссертации две страницы «Мира как воли и представления», он заканчивает цитирование их ключительными строками всего цитируемого пассажа с неутешительным итогом:

...то, что останется по совершенном уничтожении воли, для нас, которые еще полны волей, есть, конечно, ничто; но и наоборот, для тех, в которых воля обратилась и отрелась от себя, и для них этот наш столь реальный мир — со всеми его солнцами и млечными путями — *есть ничто* [9, с. 68–69].

А потому и естественна реакция Соловьева: «Но как же преходящее явление может отрицать свою вечную сущность? Что сказал бы Спиноза о модуле, уничтожающем субстанцию? [9, с. 82]. Но у Шопенгауэра и не могло получиться иначе. Ведь для него индивидуальный субъект как носитель представлений, то есть призрачной картины природного мира, есть проявление субстанции-воли. Вл. С. Соловьев усматривает здесь основную ошибку немецкого философа:

Шопенгауэр говорит о своей метафизической воле, а между тем все, что он о ней говорит, имеет смысл единственно в применении к индивидуальной воле отдельных субъектов, и именно поскольку они ограничены, поскольку их воля не может иметь метафизического значения. К этому основному недоразумению могут быть сведены все противоречия и алогизмы в философии Шопенгауэра [9, с. 80].

Двухмерному миру Шопенгауэра Соловьев противопоставляет трехмерный мир: Я (субъект), природа (мир явлений) и Бог (субстанция). Такова же структура мира и у А. А. Фета, только на место Бога как субстанции он помещает космологически-метафизический мир (мир вещей в себе, согласно Канту). Именно он есть конечная и всё определяющая субстанция.

Стихотворение написано от первого лица. Лирический герой и автор слиты воедино, даже автобиографические черты угадываются в его строках. Интонации и суждения самого Фета подчеркиваются размером стиха, обеспечивающего подъем и падение интонации, соответствующей речи прозаической. В стихе чередуются 13- и 12-сложные ямбические строки с цезурой, завершающейся анапестом с одним или двумя наращиваниями (в зависимости от мужской или женской рифмы). Такой метрический строй стиха создает впечатление рассуждения человека с самим собой: ставится условие — и следует результат, условие — результат... Метрическая изощренность поэзии А. А. Фета хорошо известна.

Однако Я лирического героя — не исключающее: оно способно включить в себя и Я любого читателя. Субъект, появляясь в условиях *земного бытия* как представитель космологически-метафизического мира, как такая частица должен и вернуться на некогда *покинутый берег* метафизического мира.

Земному бытию героя, конечно, противостоит звездно-космический мир, а не вечная и абсолютная воля Шопенгауэра. Не с нею герой имеет дело, ибо, согласно Шопенгауэру, нет никакой, абсолютно ни малейшей возможности заглянуть за занавес Майи, скрывающий волю как вещь в себе от взгляда смертных, тогда как *бездонность* мироздания всегда перед нами — стоит лишь поглядеть в небо, особенно в небо ночное с его мириадами звездных миров и мирами над мирами...

Наблюдения и вычисления астрономов научили нас многим удивительным вещам, но важнее всего, пожалуй, то, что они открыли нам пропасть *незнания*, которую человеческий разум без этих сведений никогда не мог бы представлять себе столь огромной и размышления о которой должны произвести большие перемены в определении конечных целей применения нашего разума [В 604; А 576; 5, с. 506].

Абсолютная истина догматизма уже не может быть целью, считает Кант; всякая определенность относительна, и ею следует научиться удовлетворяться. Это *прискорбно*, но с этим ничего не поделаешь. Всякая определенность подлежит исчезновению. — Теоретический разум здесь бесстрашен: космический мир — это я сам, поскольку мир земной — только частица космического мира, а я частица этой частицы. Все же частичное брэнно, отрицается бесконечным целым.

Но теоретический разум — это не весь человек, есть еще и разум ценностно-практический, для которого первый — только средство. Разум же практический протестует против кратковременности, конечности бытия. По этому поводу Кант писал, что «присущее каждому человеку свойство его природы никогда не удовлетворяться своим временным бытием (как недостаточным для всего назначения человека) неизбежно пробуждает надежду на *загробную жизнь*» [В XXXII — XXXIII; 5, с. 97]; надежду, тщетную как с земной, так и с космической точек зрения. Фет также не надеялся на загробную жизнь ни индивида, ни даже рода человеческого. Трагично пришествие человека в мир, но еще большая трагедия — его уход из земного мира.

Философский оселок фетовского мировоззрения

Б. В. Никольский, подвергая анализу философскую лирику А. А. Фета, писал:

Он не углублялся в критические утонченности философии Канта, но взял ее в том виде, как она преломилась в художественной призме философии Шопенгауэра. Великого вопроса о сущности соприкосновения духа и мира, или, выражаясь терминами Шопенгауэра, о *principium individuationis* воли к жизни, Фет не разрешал теоретически, так как он на практике решен с момента возникновения на земле органической жизни... [7, с. 82—84].

Однако многочисленные письма А. А. Фета свидетельствуют об обратном: он углублялся в утонченности философской системы великого профессора Альбертины и самостоятельно их интерпретировал. Кант занимал

совершенно особое место — предел, его же не преидеши — на шкале значимости философов для культуры человечества в сознании Фета. Можно и даже должно оспаривать положения системы Шопенгауэра, критиковать Гегеля или Юма... Лев Толстой в качестве философа подлежит критике, но ни в коем случае не как писатель. Тут, хотя и можно понимать его по-своему, но художественный прогресс в его лице достиг предела, выше идти некуда; «...выше Канта, Гёте, Гомера не прыгнет никакой невозможный прогресс» [17, с. 112], так писал А. А. Фет С. А. Толстой, разделявшей с ним неприятие того, что получило название «толстовства» с его идеями опровержения, отказа от собственности, непротивления злу, поисков какого-то особого, внецерковного, Бога и пр. Канта Фет критике *не подвергает*, невзирая на то, что это с легкостью делают окружающие. Сказывается его самостоятельность? Проявляется фетовское *sapere aude*?

В этой связи интересно такое наблюдение: когда А. А. Фету надо обратиться к обобщенному ряду философских авторитетов, подобно вышеприведенному, ряд этот он начинает Кантом; иногда перед Кантом может быть поставлен Платон, как в этом случае: «... может ли государство дать всем скотам, его составляющим, Платона, Канта, Гёте? Очевидно, никогда»² [17, с. 285]. Или: «Наряду с Кантами и Шопенгауэрами, убеждают меня и художники...»³ [17, с. 641].

Много уже было сказано ранее о поисках Фетом тонкостей перевода важнейших терминов критицизма. В доказательство этого утверждения нельзя пройти мимо письма (точнее, его черновика, поскольку само письмо не сохранилось или до сих пор не обнаружено) А. А. Фета Ивану Сергеевичу Тургеневу, в котором поэт ищет примирения с владельцем Спасского. Управление этим имением дядей Ивана Сергеевича Николаем Николаевичем Тургеневым было поводом для разрыва отношений между Фетом и Тургеневым почти на десять лет (И. С. Тургенев обвинил дядю в бесхозяйственности, Фет же за него заступился, и заступился с пристрастием), а обид друг на друга, начиная с мировоззренческих вопросов, оказалось достаточным. Поэт пишет в упомянутом письме (черновике):

Как практик и почитатель Канта я задаю себе вопрос: было ли это событие (прекращение дружеских отношений. — Л. К.), став осуществленной возможностью — *Eine seiende Möglichkeit*, — необходимостью *Notwendigkeit* или же только отрицанием невозможности, *das Nichtsein der Unmöglichkeit* — только случайностью *Zufälligkeit*. <...> По отношению к нашей размолвке я тем решительней склоняюсь к последнему мнению, что от нас вполне зависит устранять те условия, которые могли бы случайность превратить в необходимость. Не знаю, приведут ли эти строки к тому нравственному равновесию, с каким я смотрю на эту прискорбную случайность, но вполне уверен, что они не вызовут человека, подобного Вам, на невежливость⁴ [16, с. 553].

Тургенев отвечал Фету с явным облегчением:

Я искренне порадовался, получив Ваше письмо. Старость только тем и хороша, что дает возможность смыть и уничтожить все прошедшие дрязги — и, приближая нас самих к окончательному упрощению, упрощает все жизненные отношения. Охотно пожимаю протянутую Вами руку — и уверен, что при личной встрече мы очутимся такими же друзьями, какими были в старину [13, с. 464].

² А. А. Фет — Н. Н. Страхову от 12 июля 1879 г.

³ А. А. Фет — Я. П. Полонскому, от 5 апреля 1888 г.

⁴ А. А. Фет. — И. С. Тургеневу, август 1878 г.

А через несколько дней он писал Л. Н. Толстому:

Фет-Шеншин написал мне очень милое, хоть и не совсем ясное письмо, с цитатами из Канта; я немедленно ответил ему. Вот, стало быть, я и недаром приезжал в Россию [14, с. 182].

Тургенев, конечно, напрасно назвал цитатами модальные категории, которыми воспользовался Фет и применил их вполне творчески в ситуации, требующей моральной чуткости и щепетильности. Положения Канта «Трансцендентальной аналитики» в обеих ее частях, то есть как «Аналитика понятий», так и «Аналитика основоположений», послужили Фету инструментом в решении возникшей весьма тонкой задачи. «Критики» Канта действительно уплотнились в его сознании, превратившись в призму, сквозь которую стали видны сложности мира. Настоячивое и основательное изучение Канта не могло не принести своих плодов, тут Шопенгауэр совершенно прав: мир засветится по-иному. А. А. Фет недаром писал, что штудирование Канта стало для него необходимостью, это же отмечали его друзья. Так, Н. Н. Страхов в одном из писем Фету сравнивает его с *уединенным светилом*. Характеристика эта предназначена Н. Н. Страховым А. Шопенгауэру, который не был публичным человеком, подобно профессорам, какими выступали Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель... Фет в этом письме и сравнивается с любезным ему Шопенгауэром:

Говоря об *уединенных светилах*, я вспомнил, как я в первый раз забрался к вам в *Степановку* и застал Вас за чтением «Критики чистого разума». В Петербурге я не рискую застать за таким чтением ни единого из поэтов и романистов. Здесь меньше читают, чем на всех остальных точках России, если под чтением не разуметь газет и романов⁵ [17, с. 448].

Суждения Фета говорят о том, что он глубоко обдумывал прочитанное, на основании чего мысль его опережала современников. Например, он писал Толстому:

Если несомненно, что все законы зарождаются не вне, а в нашем Я, то не подлежит сомнению, что самые, по-видимому, общие и непоколебимые законы могут быть доступны изменениям, пожалуй, улучшениям, — упрощениям [10, с. 86].

Поскольку связи и отношения природного мира непосредственно никаким образом нам не даются, то знание о них мы получаем только благодаря априорной синтетической деятельности нашего сознания, благодаря возможности формировать *синтетические суждения a priori*. Это означает, что законы природы созидаются в голове и лишь затем обнаруживаются и используется их действие в реальном мире. Без *императива единства самого Я*, без механизма трансцендентального единства самосознания априорные действия сознания не были бы возможны. Но это означает *относительность всех* априорных синтетических суждений, в которых *выражаются законы природы*. Все наши знания о природном мире относительны. Но если законы природы *улучшаются, упрощаются*, то это означает совершенствование действительного нашего опыта за счет всего возможного опыта, таящегося в «бездонности» объективного микро- и макрокосмического мира. В стихотворении «Ничтожество» относительность земной при-

⁵ Н. Н. Страхов — А. А. Фету, от 10 января 1888 г.

роды и космических законов выражена недвусмысленно. Что знаменательно, к тем же выводам, что и Фет, пришли такие читатели Канта, как Альберт Эйнштейн или Нильс Бор. Интересен и тот факт, действительно говорящий о самостоятельности мышления А. А. Фета, что его не смущали многочисленные интерпретации, подобные точке зрения Н. Н. Страхова, согласно которым Кант — это агностик, в системе которого мир явлений и мир вещей в себе разделены абсолютно непроницаемой перегородкой. Действительно, можно подивиться и признать, что *поэт-мыслитель* больше, чем просто мыслитель. Можно продолжить и одну из философских идей самого Фета, подведя это продолжение под Фетову парадоксальную генерализацию:

Возводя к общему, я нашел, что вещь тогда хороша, когда она не носит своего типа. Город хорош, когда зеленью, парками, лужайками, бульварами напоминает деревню, а деревня, когда постройками напоминает чистый город. Мужик хорош, когда степенством напоминает ученого философа, а философ хорош, когда со стороны этого никто и не заметит⁶ [17, с. 279].

Если так, то поэт хорош, когда стихи его глубоко философичны, а философ хорош, если живет в его творениях искра поэтического вдохновения. Сам А. А. Фет, по сути дела, и развивает эту генерализацию применительно к самому себе:

Надо быть совершенным ослом, чтобы не знать, что по силе таланта лирического передо мной все современные поэты в мире сверчки, а похож ли я в жизни на трезвого поэта. <...> Я даже не знаю: где и как Вы (Н. Н. Страхов представлял интерес Фета в издательствах — Л. К.) печатаете мои вирши. Я даже знаю, что для публики они не съедомы. Что они там поймут? [17, с. 279].

Но если на трезвого поэта в своих практических делах и творчестве Фет не похож, он очень похож на трезвого, кантиански мыслящего философа, когда анализирует духовное состояние общества:

Величайшее зло состоит в том, что люди смешивают совершенно законный мир идеалов с совершенно законным миром действительности, где один решитель и оправдатель — опыт. Но люди постоянно хотят действовать по вдохновению и идеальничать по наведению. То и другое выходит не наведение, неведение. А между тем во имя этого двойного сумбура ломают жизнь пополам да надвое.

«Er nennt's Vernunft und braucht es nur allein
Um Thierischer als jedes Theirzusein» [17, с. 279].

То, как люди распоряжаются своим уникальным достоянием — разумом, удручает Фета. Приведенным из «Пролога на небе» к трагедии «Фауст» Гёте двум стихам, произнесенным оказавшимся на приеме у Бога Мефистофелем, не одобряющим божий дар человеку, А. А. Фет дал следующий перевод:

Его (то есть огонь души. — Л. К.) он разумом зовет и с ним готов звероподобнее явиться всех скотов.

Действование *по вдохновению* — спонтанно, необдуманно, и следовательно — невпопад, а *по наведению* духов (поэт имеет в виду увлечение спи-

⁶ А. А. Фет — Н. Н. Страхову, от 27 мая 1879 г.

ритизмом, охватившее общество) — вообще бессмысленно. «А сумбурное учение все-таки процветает, и сопатая pseudo-наука все силится добыть Das Ding an sich путем наведения и нетерпения, что может добыть только галиматью» [17, с. 279].

Это было написано Фетом за восемь лет до выхода в свет нашумевшей книги Н.Н. Страхова «О вечных истинах (Мой спор о спиритизме)» (СПб., 1887). Проблема за это время только обострялась. О своем отношении к данной книге А.А. Фет писал С.А. Толстой, разумеется, рассчитывая, что это будет известно и «Графу» (так — с прописной буквы. — Л.К.):

Соловьев с Гротом возбуждают соборне крестовый поход дружественный на Страхова за его книгу о вечных истинах, за которую я ему уже письменно кланялся в ножки.

И далее Фет излагает свою точку зрения на предмет:

Так как эта книга написана популярно, то, по-моему, следовало ему резюмировать ее в немногих словах: правда, что в любом из окружающих нас предметов мы знаем только самые выдающиеся верхушки; но человеческий разум, по природе своей требуя единства (важнейший постулат гносеологии Канта — Л.К.), сумел и по этим верхушкам составить твердые законы мировых явлений. <...> Неведомое есть тайное и может быть чудом; но из этого никак не следует, чтобы таинственное было непременно чудом? [17, с. 134].

Если такого рода суждения поэта-мыслителя резюмировать, то можно видеть, что он является сторонником теории познания, согласно которой *действительный опыт* растет за счет *возможного опыта*, а *das Ding an sich* в ее гносеологическом значении есть *совокупность всего возможного опыта*, которая как *совокупность* уже не есть опыт — выходит за пределы опыта. «Каждый отдельный опыт — есть только часть всей сферы опыта, но само *абсолютное целое всего возможного опыта* не есть опыт и тем не менее составляет проблему для разума» [6, с. 148] (см. также: В 185; В 194; В 263–264 и пр.). Кант читался Фетом «усидчиво и серьезно». Заканчивает поэт это философское письмо так:

Пусть спиритические или иные чудеса хоть среди белого дня садятся с нами обедать, все-таки они будут дети другого, заоблачного мира, но никак невозможно разбирать их с точки зрения естественных наук, в которых все места уже заняты самыми слепыми, но зато непреклонными законами. Этого я не успел написать Страхову, а хотелось передать Льву Николаевичу⁸ [17, с. 134].

Толстой работал в это время над комедией «Плоды просвещения», где слуги в насмешку над господами устраивают спиритические эффекты во время проведения спиритических сеансов. Толстой и Фет были в этом отношении заодно.

Однако в фундаментальных вопросах мировоззрения А.А. Фет яснополянскому мудрецу решительно противостоял. В письме к С.А. Толстой Фет нарисовал яркую картину: «Положим, что скалы очень медленно поддаются действию волн, но тем не менее зрелище выходит величественное, когда несется на них океан»⁹ [16, с. 138]. Скалы — это сам Фет, а океан, конечно, Лев Толстой. А.А. Фет, как гранитная скала, стоял на пути идеи Толстого,

⁷ А.А. Фет — С.А. Толстой, от 14 марта 1887 г.

⁸ А.А. Фет — С.А. Толстой, от 14 марта 1887 г.

⁹ А.А. Фет — С.А. Толстой, от 31 марта 1887 г.

что Бог — это *разумение* (положение, в сути своей рационалистическое) и что Христос — носитель этого разумения, имеющего прежде всего нравственный смысл: разумение есть свет и благо мира. Суть этого учения Толстой выразил в фундаментальном труде «Соединение и перевод четырех евангелий», резюмировав его:

...надо помнить, что все эти названия: 1) Бог, 2) дух, 3) сын Божий, 4) сын человеческий, 5) свет и 6) разумение — имеют одно и то же значение и употребляются соответственно отношения, в котором находятся с предметами речи. Когда говорится о том, что это есть начало всего, — оно называется *Бог*; когда говорится, что оно противоположно плоти, — оно называется *дух*; когда о нем говорится по отношению к его источнику, — оно называется *сын Божий*; когда говорится о проявлении его, — оно называется *сын человеческий*; когда говорится о соответственности его разуму, — оно называется *свет и разумение* [12, с. 168].

Читая такие рассуждения Толстого, Фет и удивлялся, и негодовал, отмечая их крайний идеализм. Для сведения своего оппонента он писал: «Как ни верен и ни прекрасен прием изучения внешнего мира, основанный на нравственной единице человека, он тем не менее только прием, нимало не отменяющий внешнего мира» [17, с. 139]; ни *свет* и *разумение*, ни *свет разумения* не исчерпывают мира и сами не могут быть поняты без этого остатка, что есть ни свет, ни разумение.

Когда в настоящее время овес начинает пускать чуть заметную ниточку, или новорожденный начинает не умолкая пищать, то совершенно неточно сказать: овес *думает* (здесь и далее в цитатах курсив мой. — Л. К.) прорасти, а новорожденный — пососать. Если же в обоих случаях сказать: *хочет*, то будет совершенно правильно и понятно. Если мы в целом мироздании, куда бы ни обратились, везде находим это неизменное хотение (волю), которое только в животном мире, по мере возрастающих потребностей, мало-помалу вооружается умом, венчающимся у человека способностью отвлечения (разумом), то каким же образом можем мы этот исключительный, не в пример всему остальному, костыль, выданный на потребу самому беспомощному животному, принять за самую основу всего мироздания, которое, если бы завтра все люди исчезли с их разумом, подобно тому, как они не существовали рядом с ихтиозаврами, продолжало бы процветать еще лучше, чем при человеке [17, с. 139].

Все это рассуждение, призванное не столько образумить Л. Н. Толстого, сколько поддержать Софью Андреевну Толстую, убедительно демонстрирует, что шопенгауэрианство Фета *синтезировано им с кантианством и подчинено последнему, согласовано с фундаментальными философскими принципами Канта*. Да, есть потребности (хотение) у живых систем любого уровня поддерживать существование, но, конечно, не *думание* (разумение) тому виной, а инстинкт самосохранения. *Хотение (воля)* — лишь необходимые бездушные законы бытия мира природы. И если, как считал автор «Мира как воли и представления», со смертью разума в человеке исчезает и мир явлений, то А. А. Фет, как видим, абсолютно иного мнения на этот счет. Даже будучи никому не явленными, природные явления существуют как вещи сами по себе — *Dinge an sich selbst*.

Много раз демонстрирует А. А. Фет в своих философских письмах-трактатах, что Кант для него — это оселок, с помощью которого он правит любые шероховатости в суждениях оппонентов. Если А. Шопенгауэр поправлял Канта под себя, отказываясь от положений кантианства, когда они

не укладывались в его систему, то А. А. Фет поступал противоположным образом: он Шопенгауэра исправлял, используя идеи Канта как философскую истину. И дело тут не ограничивается отношением реального мира и сознания, решительным отказом поэта-философа принимать непоследовательный субъективный идеализм воли-представления («...если бы я стал утверждать, что Вы не что иное, как мои впечатления, то оказалось бы, что я пишу это письмо к моим собственным впечатлениям» [17, с. 139]), а касается многочисленных деталей и философских тонкостей. Одну из таких тонкостей Фет обсуждает в письме к Н. Н. Страхову от 12 июля 1879 года. Она относится к акцентированию Шопенгауэром этиологического подхода в истолковании мира представлений, где причинность выделяется и поглощает собой все другие совершенно необходимые категории. Фет по этому поводу писал:

У человека только два вопроса: что это значит? — и что ему делать? Оба они теснейшим образом связаны. Ибо делают вследствие того, что находят вокруг себя.

Зимой топят, летом едят мороженое. Из этого следует главенство первого вопроса. Что такое? Искони старались подходить к нему с двух противоположных сторон, онтологической и этиологической. Кант ни того ни другого не позволяет отдельно. Надо бы обеих разом. — Но это ужасно трудно для слабых¹⁰ [17, с. 284].

У Канта это проблема трансцендентальной аналитики, заключающейся в вопросе: почему есть то, что есть? Онтология здесь неотъемлема от этиологии: важны причины, по которым мир существует так, как он существует. Субстанция и причина органически взаимосвязаны. Так решается этот вопрос для философско-научного мировоззрения. Однако у подавляющей массы населения России нет и не может быть такого мировоззрения. Для этого надо иметь образование, соответствующее образованности самого А. А. Фета и Н. Н. Страхова. Вот почему у «слабых» в их религиозно-антинаучном мировоззрении онтология исключает этиологию. Вот почему «земля-то на трех китах гораздо тверже стоит в его (то есть необразованного крестьянина. — Л. К.) мировоззрении, чем на ничём. Китаю Бог приказал ее держать, а с Богом спорить не станешь» [17, с. 284].

Но под этой дилеммой онтологического-этиологического скрывается куда более важная дилемма практического и теоретического отношения к миру. За онтологическим стоит практический разум (мораль и религия, и надо иметь в виду, что суть практического разума — нравственность, то есть единство морали и права), а за этиологическим — разум теоретический (наука с ее нейтральностью по отношению к ценностям). Кант и тут требует полнейшего соответствия разума теоретического разуму практическому при условии *примата практического*. Однако и научно-позитивистское мировоззрение («Сеченова и consort'ов» [17, с. 285]) как чисто этиологическое утрачивает нравственные начала, не считается с тем, что «Кант ни того ни другого не позволяет отдельно» [17, с. 285].

Из этого Фетова письма-трактата видно, что выход из подобных дилемм, чреватых разрушением гражданского мира, содержится лишь в философии, подобной кантовской, или в суррогатном виде — в религии. Однако торжество такой философии в современном Фету обществе он считает полнейшей утопией.

¹⁰ А. А. Фет — Н. Н. Страхову, от 27 мая 1879 г.

Нельзя не обратить внимания на тот факт, что письма, содержащие обсуждение серьезных философских вопросов, А. А. Фет адресует непосредственно Льву Николаевичу Толстому, Софье Андреевне Толстой и Николаю Николаевичу Страхову. Письма к двум последним корреспондентам предназначены явно для сведения Толстого. Невольно складывается впечатление, что поэт целенаправленно стремится воздействовать на философское мировоззрение яснополянского мудреца. Видимо, это обдуманная программа действий. Он не случайно обмолвился в письме к С. А. Толстой: «Сердечно радуюсь, что Лев Николаевич от более обособленного изучения этики вступает на всемирный простор общеполитической мысли...»¹¹ [17, с. 138]. Фет искренне считал, что крайности толстовства препятствуют художественному творчеству автора великих романов и страстно доказывал всю их несообразность. В ход шла не только философия, но и социологические выкладки, экономические соображения, даже личный хозяйский и житейский опыт. Все это окрашивалось в конечном итоге в кантианские тона. Борьба А. А. Фета за возвращение Толстого на путь художника-мыслителя, а не только мыслителя, за расширение философских горизонтов как гармонизирующего начала творчества — интереснейший и специальный сюжет. Ведь это в адрес великого графа написаны Фетом знаменательные слова: «На деле же недостает безделицы. — Человек, не получивший основательного, классического и, главное, философского образования, — в наше время *Röbel* (то есть чернь. — Л. К.) и как деятель может производить одну чепуху...»¹² [17, с. 289—290]. Поэт-мыслитель надеялся на правду, идущую от любящего друга.

Не менее ценно, что этой Фетовой интенции мы обязаны возможностью изучать философские взгляды гениального поэта и выделить в них, я полагаю, определяющую тенденцию: Шопенгауэра поправлять с помощью И. Канта.

Список литературы

1. Байрон Дж. Г. Тьма // Байрон Дж. Г. Собр. соч. : в 4 т. М., 1981. Т. 2. С. 95—97.
2. Бухштаб Б. Я. Примечания // Фет А. А. Полное собрание стихотворений. Л., 1953.
3. Виндельбанд В. От Канта до Ницше. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. М., 1998.
4. Кант И. Критика практического разума. Заключение // Кант И. Собр. соч. : в 6 т. М., 1965. Т. 4(1).
5. Кант И. Критика чистого разума // Там же. Т. 3.
6. Кант И. Прелегомены... // Там же. Т. 4 (1).
7. Никольский Б. В. Основные элементы лирики Фета // Полное собрание стихотворений А. А. Фета. СПб., 1912. Т. 1.
8. Соколова М. А. Состав и принципы издания // Фет А. А. Вечерние огни. М., 1981.
9. Соловьев В. С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьев В. С. Соч. : в 2 т. М., 1988. Т. 2.
10. Толстой Л. Н. Переписка с русскими писателями : в 2 т. / подгот. изд. С. А. Розановой. М., 1978. Т. 2
11. Толстой Л. Н. Письмо А. А. Фету от 30 августа 1869 г. // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. : в 90 т. М., 1928—1958. Т. 61.
12. Толстой Л. Н. Соединение и перевод четырех евангелий // Там же. Т. 24.

¹¹ А. А. Фет — С. А. Толстой, от 31 марта 1887 г.

¹² А. А. Фет — Н. Н. Страхову, от 20 сентября 1879 г.

13. Тургенев И. С. — А. А. Фету от 21 авг. 1878 г. // Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем. М.; Л.; СПб., 1982. Письма. Т. 1.
14. Тургенев И. С. — Л. Н. Толстому от 25 авг. 1878 г. // Толстой Л. Н. Переписка с русскими писателями: в 2 т. М., 1978. Т. 1.
15. Фет А. А. Полное собрание стихотворений. Л., 1959.
16. Фет и его литературное окружение. Кн. 1. М., 2008.
17. Фет и его литературное окружение. Кн. 2. М., 2011.
18. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. О четвероюм корне... Мир как воля и представление. Критика Кантовской философии. М., 1993. Т. 1.
19. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М., 1993. Т. 2.

Об авторе

Леонард Александрович **Калинников** — д-р филос. наук, проф. кафедры философии Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта, kant@kantiana.ru

A. SCHOPENHAUER AND I. KANT IN A. A. FET'S PHILOSOPHICAL AND POLITICAL WORLDVIEW (CONCLUSION)

L. Kalinnikov

The concluding part of the work focuses on the independence of A. A. Fet's philosophical worldview strongly emphasised by the poet himself and his close friends. Although he quotes Schopenhauer and Kant, he criticised them and demonstrates an independent worldview. The author analyses the critique of Schopenhauer given in A. A. Fet's letters. Three aspects are criticised: firstly, A. Schopenhauer's idealism, secondly, agnosticism, and, thirdly, inconsistency, contradictions in the philosopher's reasoning. A special section of the work is dedicated to the analysis of the poetic triptych consisting of three poems written in 1879–1880: "Nothingness", "That is not why the Lord is mighty...", and "Never". Fet dedicated the triptych to criticising the principles of A. Schopenhauer's philosophy. It is demonstrated that, although A. Schopenhauer finds mistakes in Kant's works, A. A. Fet does not accept this criticism and criticises Schopenhauer from the perspective of critical philosophy. The author makes a conclusion that A. A. Fet was closer to Kantianism than Schopenhauerism.

Key words: A. Fet, poet-thinker, I. Kant and Kantianism, A. Schopenhauer and Schopenhauerism, philosophic-artistic Weltanschauung.

References

1. Byron, J. G. 1981. T'ma [Dark]. *Sobranie sochinenij v 4 t.* M.: «Pravda». Т. 2.
2. Buhsttab, B. Ja. 1953. Primechanija [Notes]. In: Fet, A. A. *Polnoe sobranie stihotvorenij* [Complete Poems], Leningrad.
3. Vindel'band, V. 1998, *Ot Kanta do Nicshe. Istorija novoj filosofii v ee sojazi s obshhej kul'turoj i otdel'nymi naukami* [From Kant to Nietzsche. The history of modern philosophy in its relation to the general culture and the individual sciences], Moscow, Kanon-Press, Kuchkovo pole.
4. Kant, I. 1965, *Kritika prakticheskogo razuma. Zakljuchenie* [Critique of Practical Reason. Conclusion]. In: Kant, I. *Sobr. Soch. v 6 t.* [Works in 6 volumes], M., Mysl'. Т. 4 (1).
5. Kant, I. 1964, *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason]. In: Kant, I. *Sobr. Soch. v 6 t.* [Works in 6 volumes]. Mysl' Т. 3.
6. Kant, I. 1965, *Prolegomeny...* In: Kant, I. *Sobr. Soch. v 6 t.* [Works in 6 volumes]. M., Mysl' Т. 4 (1).

7. Nikol'skij, B.V. 1912, Osnovnye jelementy liriki Feta [The main elements of the Fet's lyrics]. In: *Polnoe sobranie stihotvorenij A.A. Feta* [Complete Poems A.A. Feta], T.1, Saint Petersburg, Izdatelstvo Tovarishhestva A.F. Marksa, S. 25.
8. Sokolova, M.A. 1981, Sostav i principy izdaniya [Composition and operation of the publication]. In: Fet, A. A. *Vechernie ogni* [Evening lights], Moscow, «Nauka».
9. Solov'ev, V.S. 1988, Krizis zapadnoj filosofii (protiv pozitivistov) [The Crisis of Western Philosophy (against the positivists)]. In: Solov'ev, V. S. *Soch. v 2-h t.* [Works in 2 volumes]. M., Mysl'. T. 2.
10. Tolstoj, A.N. 1978, *Perepiska s russkimi pisateljami* [Correspondence with the Russian writers] v 2 t, M., izdatelstvo S.A. Rozanovoj. T. 2.
11. Tolstoj, L.N. 1928–1958, Pis'mo A.A. Fetu ot 30 avgusta 1869 g. In: Tolstoj, L.N. *Polnoe sobranie sochinenij v 90 t.* [Full. Works. in 90 volumes], T.61, Moscow, Gos. izd-vo hud. literatury [State publishing imaginative literature].
12. Tolstoj, L.N. 1957, Soedinenie i perevod chetyreh evangelij [Connect and translate the four Gospels]. In: L.N. Tolstoj. *Poln. sobr. soch. v 90 t.* [Full. Works. in 90 volumes]. Tolstoj, L.N. *Polnoe sobranie sochinenij v 90 tomah* [Full. Works. in 90 volumes], T.24, Moscow, Gos. izd-vo hud. literatury [State publishing imaginative literature].
13. Turgenev, I.S. 1982, A.A. Fetu ot 21 avg. 1878 g. In: Turgenev, I.S. *Polnoe sobranie sochinenij i pisem* [Complete Works and Letters]. ... Pis'ma, T. 1. Moscow, Leningrad, SPb.
14. Turgenev, I.S. 1978, L.N. Tolstomu ot 25 avg. 1878 g. In: Tolstoj, *Perepiska s russkimi pisateljami*, [Correspondence with the Russian writers], v 2 tomah, T. 1, Moscow.
15. Fet, A.A. 1959. *Polnoe sobranie stihotvorenij* [Full. Poems], Leningrad.
16. *Fet i ego literaturnoe okruzenie* [Fet and his literary environment], 2008, T 1, Moscow, IMLI RAN.
17. *Fet i ego literaturnoe okruzenie* [Fet and his literary environment], 2011, T. 2, Moscow, IMLI RAN, S. 248.
18. Shopengaujer, A. 1993, Mir kak volja i predstavlenie [The World as Will and Representation]. In: A. Shopengaujer. O chetverojakom korne...Mir kak volja i predstavlenie. T I. Kritika Kantovskoj filosofii. «Nauka», Moscow.
19. Shopengaujer, A. 1993, Mir kak volja i predstavlenie [The World as Will and Representation]. M., «Nauka», T. 2.

About the author

Prof. Leonard Kalimikov, Department of Philosophy, Institute for Humanities, I. Kant Baltic Federal University, kant@kantiana.ru.