
ТЕКСТ И КОНТЕКСТ

О. М. Гончарова¹

*Российский государственный педагогический университет им.
А. И. Герцена*

ФИЛОСОФСКИЕ И ЛИТЕРАТУРНЫЕ КОНТЕКСТЫ ПОВЕСТИ Н.М. КАРАМЗИНА «МОЯ ИСПОВЕДЬ»

В статье представлена интерпретация повести Карамзина в культурных контекстах его эпохи, прежде всего как текст, полемизирующий с антропологией Руссо. Интеллектуальный диалог с идеями Руссо был представлен и в других русских литературных текстах времени, представляющих общую тенденцию русской мысли к формированию собственного представления о человеке, к созданию философских и антропологических построений дискурса идентичности.

Ключевые слова: Н.М. Карамзин, Ж.-Ж. Руссо, Д.И. Фонвизин, А.Н. Радищев, взаимосвязь литературы и философии, философская антропология, исповедальный дискурс.

O. M. Goncharova

The Herzen State Pedagogical University of Russia

PHILOSOPHICAL AND LITERATURE CONTEXTS OF THE NOVEL «MY CONSESSION» BY N. M. KARAMZIN

The article presents the interpretation of N. Karamzin's story in the cultural contexts of his era, primarily as a text, which argue with Rousseau's anthropology. The intellectual dialogue with Rousseau's ideas was also presented in other Russian literary texts of the time, representing the general tendency of Russian thought to form its own idea of man, to create philosophical and anthropological constructions of the discourse of identity.

Key words: N.M. Karamzin, J.-J. Rousseau, D.I. Fonvizin, A.N. Radishchev, relationship between literature and philosophy, philosophical anthropology, confessional discourse.

¹ Ольга Михайловна Гончарова, доктор филологических наук, профессор кафедры русской литературы РГПУ им. А.И. Герцена

Повесть Н.М. Карамзина «Моя исповедь», несмотря на обширную научную традицию изучения творчества писателя, нечасто привлекает к себе особое внимание, а потому остается до сих пор, как писала Ф.З. Канунова, одним «из наиболее спорных произведений Карамзина» [Канунова, 1966, с. 286]. Общепринятые параметры понимания текста обосновал Б.М. Эйхенбаум, убежденный, что в повести «разработана личность человека, лишенного всякой веры в истину и науку» и «с большим мастерством создан образ вольнодумца и повесы» [Эйхенбаум, 1969, с. 209-210]. Именно сквозь призму психологизма и идеи воспитания видится и сегодня этот неординарный текст Карамзина. С одной стороны, он объясняется влиянием сентиментальной эстетики и мировидения с присущим им вниманием к «исповедальному началу» [Кочеткова, 1994, с. 223]. С другой – интересом к воспитательным идеям эпохи, в свете которых перед читателем «Моей исповеди» предстает герой, получивший «неправильное воспитание» [Кочеткова, 1994, с. 251]. Более определенно, расширив рамки сугубо литературного прочтения, этот аспект повести был воспринят Ю.М. Лотманом, считавшим «Мою исповедь» произведением, направленным против Ж.-Ж. Руссо, «своеобразным “Анти-Эмилем”» [Лотман, 1969, с. 584], однако эта идея не нашла основательной поддержки у других исследователей.

Несомненно, сентиментальная художественность активно влияла на Карамзина, позволив ему оформить в еще становящейся русской словесности новые нарративные структуры я-повествования. Так построена и «Бедная Лиза», и другие повести писателя. Но фигура *говорящего* в тексте всегда достаточно условна и даже фикциональна, а потому попытки взглянуть в его «внутренний мир» не всегда плодотворны. В «Моей исповеди» герой даже в первом приближении кажется миражом, поскольку ни мотивы, ни цели, ни реальность его «исповеди» подтвердить невозможно, а любая попытка их объективировать, то есть прочесть повесть по сложившимся канонам, искажает истинный замысел автора. Например, современный исследователь повести может написать: «В поведении героя обнаруживается своя логика, которая никак не может расцениваться как следствие простого легкомыслия <...>. Напротив, именно наличие авторских комментариев к описываемому

дает нам основания полагать, что герой отлично понимает, что он делает <...>. Он словно сам со стороны наблюдает за собой и объясняет себе свои побуждения. Думается, что в произведении Карамзина мы обнаруживаем первые зачатки той рефлексии, самоанализа, которые позже так блестяще будут представлены в гениальном романе Лермонтова “Герой нашего времени”» [Кудреватых, 2015, с. 107]. Однако мы ничего не знаем и не можем знать ни о «поведении» героя, ни о его «логике» или «рефлексии», мы видим только *слова, речь, рассказ* о них.

Именно *речь* безымянного героя – *исповедальное слово* – изображены в повести Карамзина, что объясняет и ее резко маркированное название, не имеющее аналогов в русской литературе того времени. «Моя исповедь», несомненно, имеет философские проекции на антропологию Руссо и его «Исповедь». Конечно, размышления о философских основаниях повести Карамзина затруднены общепринятым представлением о том, что русская философия «сильнейшим образом запоздав в своем развитии» [Смирнов, 2013, с. 60], не имела тогда «и намек на философские штудии» [Сапронов, 2008, с. 34]. Но существует и иной взгляд на своеобразии презентации философии в русской культуре, где «наиболее глубокие и значительные мысли и идеи были высказаны <...> в литературной форме» [Франк, 1996, с. 151]. При этом интерес к философским системам и собственным построениям в XVIII столетии был очень широким, и русские мыслители того времени «отнюдь не ощущали себя невежественными учениками» [Артемьева, 1996, с. 10].

Философской эрудицией и привязанностью к философии, как показал Ю.М. Лотман, отличался и Карамзин [Лотман, 1987], глубоко почитавший прежде всего Руссо. Еще в «Письмах русского путешественника» он восторженно писал о «женевском гражданине», его произведениях и «Исповеди». Например: «С неописуемым удовольствием читал я в Женеве сии “Confessions”, в которых так живо изображается душа и сердце Руссо. <...>. Дух его

парил надо мною» [Карамзин, 1984, т. I, с. 228]¹. Однако это не отменяло и полемического отношения Карамзина к идеям Руссо. Уже в «Аглае» (1794) – альманахе, отразившем философское взросление Карамзина, был озвучен вопрос о противоречивости Руссо: «Отчего Жан-Жак Руссо нравится нам со всеми своими слабостями и заблуждениями? Отчего любим мы читать его и тогда, когда он мечтает или запутывается в противоречиях?» (т. II, с. 62). Здесь же была опубликована и статья Карамзина – «Нечто о науках, искусствах и просвещении», прямо и серьезно полемизировавшая с Руссо.

Русская словесность нового времени, только что оформившаяся и еще формируемая, наделенная в русском сознании XVIII века свойствами «универсальной грамматики», стала единым дискурсивным пространством, продуцирующим тексты как высказывания о новых культурных смыслах, и активно занималась созданием новых элементов культурной парадигмы. Деятельность уже первых русских литераторов – «отцов-основателей русской литературы», была по существу не столько эстетическим явлением, сколько «социальным экспериментом» [Живов, 2002, с. 628], в котором и конструировались не только формы, но и ментальные стратегии русской дискурсии. Любой текст, возникший в словесном творчестве или его контексте, создавался и воспринимался как мышление о *себе*, о своей культуре и традиции. При всей сложности социокультурной событийности XVIII века самые актуальные проблемы национального бытия решались в рамках новой российской словесности.

Связь литературы и философии, конечно, не исключительно русская черта, это общее свойство культуры. Отметим лишь те механизмы их взаимодействия, которые актуализовались в русской ситуации. Во-первых, это единственные дискурсы в культуре, которые претендуют на владение истиной, и «как два фронта борьбы между конечным и бесконечным, <...> самоопределяются в зависимости друг от друга» [Смирнов, 2010, с. 15]. В эпоху Просвещения философский дискурс, пытаясь быть всеобщим

¹ Далее при цитировании по этому изданию номер тома и страницы указываются в круглых скобках после цитаты.

приложимым, предельно сближается с литературным и использует литературные формы. В русской литературе персональное первенство в устроении *нового* и борьба за него стали одной из самых знаковых черт культурной жизни XVIII века.

Во-вторых, отличие литературы и философии, по мнению И.П. Смирнова, состоит в том, что философия «приводит мир в финализированное, более не преобразуемое состояние» [Смирнов, 2010, с. 27]. Этот механизм просветительской философии хорошо понимал Карамзин. В одной из статей того же «Вестника Европы», где публиковалась и «Моя исповедь», он размышляет об «ужасной» французской революции и делает вывод о том, что она – явилась финальным итогом философской деятельности, и, свершившись, окончательно «объяснила идеи». Их суть Карамзин видит в том, что «все необыкновенные умы страстно желали великих перемен», «везде обнаруживалось какое-то внутреннее неудовольствие; люди <...> видели одно зло», а «проницательные наблюдатели ожидали бури; Руссо и другие предсказали ее». Все эти «умственные» ожидания закончились тем, что «гром грянул во Франции» и «мы видели издали ужасы пожара» (т. II, с. 214, 215).

Литературное же событие «вразрез с философским, начинательно. Оно размыкает бытие, выпускает нас в него, а не подытоживает» [Смирнов, 2013, с. 27], можно сказать – историзует человека и нацию. «Начинательным» для России стал и дискурс новой светской словесности, выразивший в своем внутреннем потенциале прямую причастность к инновационным проектам XVIII столетия. Показательно, что и это ощущение было знакомо Карамзину, в 1802 году он скажет: «А в России литература может быть еще полезнее, нежели в других землях: чувство в нас новее и свежее...» (т. II, с. 115). И дело не только в том, что каждый русский писатель чувствовал себя «первым», но и словесность в целом выстраивала новый дискурс идентичности, созидая впервые и «заново» и прошлое, и будущее русской культуры. Особенно очевидной эта интенция проявилась во второй половине века, когда «магические слова XVIII века: Разум, Закон, Природа – уступили место рассуждениям об Истории и Традиции» [Успенский, 1994, с.

338] и резко актуализовалась проблема «поисков исконных основ национальной культуры» [Лотман, Успенский, 1994, с. 244].

Именно в это время и возникает острое неприятие «резкой и пристрастной оценки», которую дал Руссо «опыту исторического развития России» [Зорин, 2001, с. 167]. Руссо писал в трактате «Об общественном договоре»: «Русские никогда не станут истинно цивилизованными, так как они подверглись цивилизации чересчур рано. Петр обладал талантами подражательными <...>. Кое-что из сделанного им было хорошо, большая часть была не к месту. Он понимал, что народ его был диким, но совершенно не понял, что он еще не созрел для уставов гражданского общества» [Руссо, 1969, с. 183]. И эти суждения Руссо, и высказанное им в «Эмиле» мнение, о том, что слова «отечество» и «гражданин» <...> должны быть вычеркнуты из новейших языков» [Руссо, 1981, т. I, с. 28-29], отозвались в России бурным обсуждением вопроса о гражданине и «сыне отечества», о национальном характере и «национальной гордости». Наиболее значимой публикацией на эту тему стала статья Карамзина «О любви к отечеству и народной гордости», в которой оспорены тезисы Руссо. Так, признавая, что «мы излишне смиренны в мыслях о народном своем достоинстве», Карамзин пишет: «Петр Великий, соединив нас с Европою <...>, ненадолго унизил народную гордость русских. Мы взглянули, так сказать, на Европу и одним взором присвоили себе плоды долговременных трудов ее» (т. II, с. 227). Явной отсылкой к Руссо является замечание Карамзина – «Завистники русских говорят, что мы имеем только в высшей степени *переимчивость*», но, продолжает он, «как человек, так и народ начинает всегда подражанием; но должен со временем быть *сам собою*» (т. II, с. 228, 229). Так в публицистике Карамзина возникли свои философские решения – он по-своему мыслит специфику дискурса идентичности в категориях *отечественного, коренного русского, своего*.

Тесная связь литературы и философии определялась, таким образом, наличием самобытных интеллектуальных горизонтов: русская мысль эпохи не была настроена на «окончательные» идеи, а устремлена к проектированию будущего в его единении с прошлым. Недаром Карамзин садится за труд историка: для него несомненно – «До сего времени Россия беспрестанно возвышалась <...> – и мы еще

на пути нашего славного течения!» (т. II, с. 230). Проективный характер русской мысли сказался и в активных философско-антропологических обсуждениях проблемы русской личности, в чем проявилась еще одна показательная черта русской философии – ее «антропоцентризм». В России второй половины XVIII века, когда настало время пробуждения «от тяжкого духовного обморока» и «русская душа возвращается к себе из Петербургского инобытия и рассеяния» [Флоровский, 2009, с. 153], интерес к человеку и антропологическим концепциям был очень широким. Проблема человека стала центральной и для писателей-интеллектуалов (например, в трактате А.Н. Радищева «О человеке, его смертности и бессмертии»), и для русских масонов эпохи, искавших путей духовного возрождения [Гончарова, 2004, с. 52-95], и для религиозных мыслителей XVIII века.

В европейском Просвещении самую яркую концепцию человека представил в своих текстах Руссо. Его «естественный человек» обрел такую популярность, что сформировал особый тип сентиментального героя, и русские авторы, нашедшие «естественность» в крестьянине, часто прямо отсылали читателя к имени Руссо или «Новой Элоизе» и «Эмилю». Особый интерес вызвали в России «Исповедь» [Златопольская, 2010] и «исповедальная» поэтика других текстов Руссо («Эмиль, или О воспитании», «Прогулки одинокого мечтателя»), в которых был представлен необычный ракурс автопрезентации и авторефлексии личности. Перспективы глубокого познания человека в исповедальном слове, способном показать «каково суть человеческое сердце» [Фонвизин, 1983, с. 300] высоко оценили, например, Карамзин, и Фонвизин, хорошо знакомые с философией Руссо и не раз обращавшиеся к ней. Неслучайно, Карамзин отметил, что у Руссо даже в его «заблуждениях сверкают искры страстного человеколюбия» (т. II, с. 62). Но именно исповедальное слово в его антропологическом аспекте стало для русских писателей XVIII века пространством собственных философских исканий. И здесь, как представляется, свою актуальность проявило еще одно свойство литературы: лишь она «способна тестировать философию <...>, подвергая ее мыслительному эксперименту» [Смирнов, 2010, с. 17].

Действительно, многие русские «исповеди» и близкие им по структуре автодокументальные тексты конца XVIII – начала XIX века стали своеобразными «экспериментами» с антропологической «матрицей» Руссо.

Первый опыт осмысления его «Исповеди» – это «Чистосердечное признание в делах моих и помышлениях» Д.И. Фонвизина (1791). Ранее, в письме 1778 года Фонвизин доброжелательно оценил книгу Руссо «как исповедь всех дел его и помышлений», как «неподражаемое сочинение» [Фонвизин, 1983, с. 300]. Теперь он пишет свое «признание» и мыслит исповедальный дискурс иначе, не удовлетворяясь руссоистскими принципами. Фонвизина смущает подчеркнутая я-позиция героя «Исповеди»: Руссо, отмечает писатель, хотел показать человека, «изобразив одного себя», – «вот какой подвиг имел Руссо в своих признаниях». А фразу Руссо – «Я предпринимаю дело беспрецедентное, которое не найдет последователей» [Руссо, 1961, с. 9] – Фонвизин понимает по-своему: «...написал свою исповедь и думает, что сей книге его как не было примера, так не будет и подражателей» [Фонвизин, 1983, с. 245].

«Пример» важен для Фонвизина: свое «признание» он связывает с другим типом исповедального слова – «да не будет в признаниях моих никакого другого подвига, кроме раскаяния христианского: чистосердечно открою тайны сердца моего и *беззакония моя аз возведу*» [Фонвизин, 1983, с. 245]. Здесь автор перефразирует 31-й псалом [Растягаев, 2013, с. 71], к нему же обращается в начале своей «Исповеди» и Августин Блаженный: «Разве не свидетельствовал я перед Тобой, сказал: “Исповедуюсь Господу в беззаконии моем”, и Ты простил нечестие сердца моего» [Августин, 2015, с. 6]. Связь текста Фонвизина с религиозно-исповедальной традицией, явленная в цитации библейских текстов и использовании агиографических мотивов, несомненна [Растягаев, 2013]. Учтем, что, как и текст Руссо, «Исповедь» Августина была так же хорошо знакома русскому человеку эпохи, ее новый перевод появился буквально накануне создания «Чистосердечного признания» (1787). Фонвизин при этом активно интересовался традиционными аспектами православной антропологии, что проявлялось в его творчестве и раньше. Поэтому вряд ли можно

согласиться с тем, что писатель все-таки «не противопоставляет свою позицию позиции “женевского гражданина”, по-прежнему высоко оценивает искренность Руссо» [Златопольская, 2010, с. 160].

Как отметил Л. Баткин, размышляя о смысле *Я* в «Исповеди» Августина и сравнивая его с Руссо, «“Исповедь” Августина <...> о пути человека к истинному Богу», а произведение Руссо – это «совершенно светская исповедь, чуждая покаянию», это «апология частной жизни» [Баткин, 2000, с. 33]. Показательны для Руссо и «несравненный, прошивающий все его поздние сочинения автобиографизм или эгоцентризм», и «ощущение одиночества» [Баткин, 2012, с. 39]. Русскому мышлению такая модель личности и структура исповедального слова оказываются чуждыми. Тот сложный комплекс национально специфических проблем, который стал остроактуальным во второй половине столетия, включал в себя и вопрос о русской личности и ее самоопределении.

В этой антропологической перспективе мышления *о себе*, особенно значимым было общее отношение именно к индивидуализму, эгоизму или «самости». Так, в трактате «О повреждении нравов в России» М. Щербатова «самость» становится знаком нравственного падения русского человека. Например: «...грубость нравов уменьшилась, но оставленное ею место лестию и самством наполнилось», «...любовь к отечеству убавилась и самство и желание награждений выросло» [Щербатов, 2001, с. 15, 26]. В тексте Щербатова сказывается влияние Руссо [Сапронов, 2008, с. 37], но в русском культурном контексте важнее другое: о «самости» мыслит человек, воспитанный «по строгим древним правилам», забытым теперь русским человеком – «Имея себя единого в виду, может ли он быть сострадателен к ближнему и сохранить нужную связь родства и дружбы?» [Щербатов, 2001, с. 7, 8].

Текст Фонвизина, сосредоточенный на природе человека, направлен на создание собственной, отличной от индивидуализма Руссо, антропологической концепции. Здесь нужно обратить внимание и на то, что сам Руссо в начале «Исповеди», по сути, вступает в скрытую полемику с Августином. Неслучайно это имя все-таки будет прямо названо в «Прогулках одинокого мечтателя»:

«Я не захожу так далеко, как блаженный Августин, который, будь он осужден на вечные муки, утешался бы мыслью, что такова воля божья» [Руссо, 1961, с. 585]. Так коротко и ясно Руссо выразил общий пафос учения Августина о человеке, имея в виду и «Исповедь», и трактат «О свободе воли», глубоко чуждые рационалисту XVIII века. Своим «делом беспримерным» Руссо спорит с Августином. Так, главные вопросы для Августина – «Кто я и каков я?», «Что же я такое, Боже мой? Какова природа моя?» [Августин, 2015, с. 167, 209], а у Руссо уже готовы ответы: «Я хочу показать <...> человека во всей правде природы», «Я один знаю свое сердце» [Руссо, 1961, с. 9]. Если для Августина его исповедальное слово – это беседа с Богом («Исповедь моя совершается пред лицом Твоим, Боже мой» [Августин, 2015, с. 193]), то для Руссо – это слово о себе и для себя («я пишу <...> только для себя» [Руссо, 1961, с. 577]).

Эту почти не заметную полемику, как представляется, уловил Фонвизин и выбрал позицию Августина: он исповедует «тому единому <...> благие дела мои, ему единому за них благодарю и его молю, да мя в сем благом утвердит до конца жизни» и, как и Августин, обращается к нему – «Но, господи! Тебе известно сердце мое...» [Фонвизин, 1983, с. 246, 257]. Фонвизин полемически противопоставил позиции Руссо свой «пример»: он идет за Августином, «следуя гласу совести» в «раскаянии христианском» [Фонвизин, 1983, с. 246]. Аналогично мыслил и А.Н. Радищев, размышляя о человеке, он писал: «О! если бы человек, входя почасту во внутренность свою, исповедовал бы неукротимому судии своему, совести, свои деяния» [Радищев, 1988, с. 177]. В позиции Августина Фонвизина привлекает то, что в его «Исповеди» «торжествует пафос тождества всех и каждого», что отдельная «жизнь понята как притча о Человеке» [Баткин, 2012, с. 80, 77] и, главное – личность определяется не «житейской интимностью», не «частным существованием» индивидуалиста, как у Руссо [Баткин, 2000, с. 33-34], а «возникает – благодаря надличностному модусу существования – в молитве», а «я осознается <...> через божественное Ты» [Баткин, 2000, с. 64].

В этом контексте более определенно выглядят и семантика «Моей исповеди» Карамзина, опубликованной в 1802 году в

«Вестнике Европы» – журнале, выразившем новые мировоззренческие установки писателя. С одной стороны, журнал сконцентрирован на *своем*, «*коренном русском*», с другой – на критике чужого и чуждого философского опыта. Отметим, что именно в это время в России публикуются новые переводы Руссо («Мысли Ж.-Ж. Руссо о различных материях», 1800; «Дух, или Избранные мысли Ж.-Ж. Руссо», 1801 и др.). В «Вестнике Европы» Карамзин публикует статью «О случаях и характерах в российской истории, которые могут быть предметом художеств», в которой он продолжает спор с Руссо о «науках и искусствах». Отсылая читателя к Руссо – «а те холодные люди, которые не верят <...> влиянию изящного на образование души», Карамзин заключает – «достойны ли они ответа?», «не от них отечество ожидает великого и славного», ведь в России, по его мнению, искусства будут «питать любовь к отечеству и чувство народное» [Карамзин, 1984, т. 2, с.162].

Очевиден и полемический потенциал «Моей исповеди». Следует учесть, что к этому тексту примыкает ряд других, связанных с осмыслением человека: «Чувствительный и холодный» и «Рыцарь нашего времени». В последнем есть упоминание «Эмилия» Руссо, но одновременно судьба героя повести соотносится, как убедительно показал А.С. Янушкевич, и с масонским «Духовным рыцарем» И.В. Лопухина [Янушкевич, 2006]. Карамзин формулирует свое понимание человека и в других текстах журнала. Например, создает новое путешествие – «Исторические воспоминания и замечания на пути к Троице и в сем монастыре», и новый образ путешественника, который мыслит свою «естественную» природу уже не в приобщении к европейскому опыту, а в осознании собственной национально-культурной идентичности, в обнаружении своей подлинности в мире русской жизни.

Учтем и появление рядом с этими текстами Карамзина в том же журнале повести «Молодой философ» В.В. Измайлова, который раньше был самым верным почитателем Руссо. Карамзина-издателя повесть заинтересовала, по всей видимости, тем, что обнажала несостоятельность руссоистского «естественного» человека, особенно очевидную рядом с его собственными текстами. Измайлов показывает путь героя, воспитанного по рецептам Руссо, в мире

обычной светской жизни. Получивший «имя Руссова воспитанника» Эмиль, «образованный просвещенным отцом, в тишине сельского уединения, по системе Руссовой Философии», оставшись сиротой, сам докончил «свое воспитание по Руссову трактату». Став взрослым, герой скромно живет в «смирнном домике» [Измайлов, 1802, с. 8-9], но все-таки с «правилами Ж.-Ж. Руссо» решает «выйти на сцену света». Это что становится «жестоким опытом» [Измайлов, 1802, с. 9-10]: автор описывает драматичное противостояние человека, «образованного только рукою Природы», и «театра» цивилизации. В итоге «юный мудрец сделался, наконец, старым мудрецом. Ум и сердце его применились к обычаям и мнениям. <...>. Но сказывают, что до конца жизни он повторял всегда со вздохом: “ах! Для чего милые надежды юности оставляют одни следы восхитительных сновидений!”» [Измайлов, 1802, с. 107].

Такой же несостоявшийся герой представлен и в «Моей исповеди». Его трудно считать «естественным» человеком Руссо, но действует он так, как подсказывают ему, можно сказать – «естественные», его движения. Карамзин – тонкий стилист: только в этом тексте он употребил слово «исповедь» и создал фонд аллюзий, отсылающих к Руссо. Например, герой Карамзина глубоко индифферентен к миру, и это его «девиз» («великое слово *так*...»), которым он руководствуется всегда, и пишет свои «признания» тоже «*так*», не желая при этом «казаться рабским подражателем» (т. I, с. 534, 535). Если последнее словосочетание отсылает к началу «Исповеди» Руссо, то упоминание «девиза» связано с «Прогулками одинокого мечтателя» – со своеобразным, по словам самого Руссо, «придатком к <...> “Исповеди”» [Руссо, 1961, с. 575]. Здесь Руссо не только постоянно подчеркивает свою отчужденность от мира, но и несколько раз говорит о своем «девизе», объясняя еще раз предельную искренность «Исповеди»: «Я выбрал себе свой девиз...», «Девиз обязывал меня больше всякого другого к самому строгому соблюдению истины. Надо было иметь смелость и силу быть правдивым всегда» [Руссо, 1961, с. 598, 610]. В этих словах и пространных рассуждениях Руссо о правде и лжи Карамзин мог увидеть «оттенок неустрашимого <...> эксгибиционизма» Руссо и «провокативное значение интимной искренности как таковой» [Баткин, 2000, с. 33; Баткин 2012, с. 81].

Это и стало предметом изображения в повести Карамзина: по сути, позиция *говорящего* в ней не отличается от автобиографической позиции Руссо: и тот, и другой говорят о себе со всей правдивостью, и оба довольны собой, хотя и одиноки. Руссо писал об одиночестве: «Чем наслаждаешься в подобном положении? Ничем внешним по отношению к себе, ничем, кроме самого себя и своего собственного существования; пока длится это состояние, ты доволен собой, как бог» [Руссо, 1961, с. 617]. И герой «Моей исповеди» тоже «доволен своим положением», ведь он «родился *философом*» и «сносил все равнодушно» (т. I, с. 543, 540). Конечно, Карамзин доводит ситуацию до предельного абсурда, как когда-то Руссо, по его признанию, довел свою откровенность «до того предела <...>, до которого никогда не доводил <...> никто» [Руссо, 1961, с. 607]. Но именно это и ставит под сомнение подлинность рассказа безымянного я в «Моей исповеди». Самолюбивые признания героя в «проказах», их демонстративный и вызывающий эксгибиционизм напоминают гротескное театральное действие (недаром в тексте упомянуты «китайские тени»). Подлинная исповедь – внутреннее, духовное дело личности, чуждое публичности, а герой «Моей исповеди» жаждет именно публичности (повесть имеет подзаголовок «Письмо к издателю»). Так и правдивость, и подлинность этих признания Карамзин сводит к *ничто*, то есть аннулирует как событие. О *ничто* говорит сам герой, упрекая других «исповедников» в том, что «они умеют расплодить самое ничто» (т. I, с. 535), чем, по сути, занимается и сам. И это «ничто», вполне возможно, тоже является отсылкой к Руссо, который писал в «Прогулках»: «...отныне я ничто среди людей, и это все, чем я могу быть» [Руссо, 1961, с. 576].

В литературно-философском контексте повести Карамзина может быть рассмотрен и «Дневник одной недели» А.Н. Радищева, в котором высказана антропологическая концепция писателя-мыслителя. Этот текст также не нашел пока достоверной интерпретации: проблемной кажется, например, сама форма «дневника», поскольку в других случаях, размышляя о природе человека, Радищев использует жанры жития, путешествия, философского трактата. В литературных текстах жанр продиктован

вниманием писателя к проблеме «внутреннего человека», его духовной природы и другим аспектам православной антропологии [см.: Гончарова, 2004, с. 183-216]. «Дневник» – светский текст, и фабула его проста: здесь описаны семь дней, проведенные автором записей без уехавших друзей. Внутренний сюжет «Дневника» связан с состоянием героя – напряженным, экстатически-болезненным переживанием одиночества и отчуждения. Например: «Грусть моя <...> делала меня почти глухим и немым. <...>. День ото дня беспокойствие мое усугубляется» [Радищев, 1988, с. 263].

Смысловую перспективу и описанию, и жанру задает соотношение и с общим пафосом «Исповеди», и с концепцией человека в «Прогулках» Руссо. Свои «Прогулки» автор представил как «дневник»: «Эти листки, собственно, лишь беспорядочный дневник моих метаний» [Руссо, 1961, с. 576], но и Радищев, по сути, написал «дневник метаний». Ведущей и в том, и в другом тексте становится тема одиночества. Для Руссо это принятая и выверенная позиция: «и вот я один на земле», «у меня нет в этом мире ни близких, ни мне подобных, ни братьев», «лишь в себе нахожу я утешение» [Руссо, 1961, с. 571, 575] – все это и дает человеку «драгоценное чувство удовлетворенности и покоя» [Руссо, 1961, с. 617]. Герой Радищева мыслит иначе: «Не мог я быть один...», «друзей моих нет со мною, где они?» – это переживание одиночества дает только «уныние» и «скорбь» [Радищев, 1988, с. 261, 266], а встреча с друзьями или *другими* дарует радость: «карета остановилась, – выходят, – о радость! ... друзья мои возлюбленные!». *Другие* – это те, «коих сердца сочувствуют твоему» [Радищев, 1988, с. 268, 264]. Так Радищев сформулировал идею «сопереживания» и «сочувствия», которая определяет в его концепции социальную природу человека. Ранее она была высказана в «Путешествии», герой которого познает не только себя и свой внутренний мир, но и мир бытия через призму сочувствия и переживания судеб других людей. В трактате «О человеке...» Радищев повторяет: «Человек сопечалится человеку, равно он ему и совеселится» [Радищев, 1988, с. 448].

Да, Руссо тоже говорил о сострадании, имея в виду то природное чувство, которое может противопоставить человека культуре и цивилизации. Особенно ярко эта тенденция в понимании человека выразилась в «Эмиле», в котором Руссо пишет, что

«человек естественный – вещь для себя, он – числительная единица, абсолютное целое», а человек-гражданин – «это лишь дробная единица», а потому «общественного воспитания уже не существует и не может существовать» [Руссо, 1981, с. 27-28]. Из этих тезисов и вырастает повествование о воспитании, которое у Руссо, по сути, отчуждает человека от социальности. Конечно, сама идея воспитания свободной личности была воспринята современниками восторженно и повлияла, в том числе, и на русскую педагогику. Однако именно русские мыслители, «тестируя» Руссо, увидели «подводные камни» его антропологических построений. Радищев видит человека принципиально иначе: «гражданин, становясь гражданином, не перестает быть человеком» [Радищев, 1988, с. 78]. Одновременно ему важны и «единственность» человека, его «чувствуемое я» [Радищев, 1988, с. 429], и его принадлежность к коллективному Я нации. Так же мыслит и Карамзин, оперируя категориями *личность, народ, отечество*.

Повесть Карамзина «Моя исповедь», таким образом, позволяет по-новому взглянуть на историю восприятия антропологических идей Руссо в русской культуре XVIII века и понять ее как текст, связанный с развитием русской мысли эпохи, искания которой были связаны, прежде всего, с осознанием национальной специфики собственных интеллектуальных горизонтов и созданием философских и антропологических параметров дискурса идентичности. Карамзин, проявлял самый активный интерес к конструированию образа русской личности в своих произведениях 1790-х годов, когда его волновал прежде всего культурный ее статус в новом времени. Теперь писатель обращается к национально-историческому измерению духовного пространства русского человека, что и проявилось в «Вестнике Европы». Опубликованная здесь «Моя исповедь», ориентированная на поэтику исповедального слова, призвана была дискредитировать руссоистское понимание внутренней ценности человеческого я. Провокативная откровенность Руссо, становясь главной интенцией героя повести, размывает границы правды и лжи, подлинной человечности и эгоистической претенциозности. Карамзин на глазах читателей аннигилирует

мелочно-бытовые излияния героя, не соответствующие истинному бытию и осуществлению подлинной человеческой личности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Августин Блаженный, еп. Исповедь / Августин Блаженный. – Минск: Белорусская православная церковь, 2015. – 336 с.

Артемьева, Т. В. История метафизики в России XVIII века / Т.В. Артемьева. – Санкт-Петербург: Алетейя, 1996. – 319 с.

Баткин, Л. М. Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личностного самосознания / Л.М. Баткин. – Москва: РГГУ, 2000. – 1005 с.

Баткин, Л. М. Личность и страсти Жан-Жака Руссо / Л.М. Баткин. – Москва: Изд-во РГГУ, 2012. – 261 с.

Гончарова, О. М. Власть традиции и «новая Россия» в литературном сознании второй половины XVIII века / О.М. Гончарова. – Санкт-Петербург: Изд-во РХГИ, 2004. – 382 с.

Живов, В. М. Разыскания в области истории и предистории русской культуры / В.М. Живов. – Москва: Языки славянской культуры, 2002. – 760 с.

Златопольская, А. А. «Исповедь» Руссо и русская мысль XVIII–XIX веков / А.А. Златопольская // Вестник РХГА. – 2010. – Т. 11. – № 2. – С. 157-169.

Зорин, А. Кормя двуглавого орла... Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII – первой трети XIX века / А. Зорин. – Москва: Новое литературное обозрение, 2001. – 416 с.

Измайлов, В. В. Молодой философ / В.В. Измайлов // Вестник Европы. – 1803. – Ч. VIII. – № 5-6. – С. 3-24, 89-107.

Канунова, Ф. З. Эволюция сентиментализма Карамзина («Моя исповедь») / Ф.З. Канунова // XVIII век. Сб. 7. – Ленинград: Наука, 1966. – С. 286-290.

Карамзин, Н. М. Сочинения: в 2 т. / Н.М. Карамзин. – Ленинград: Художественная литература, 1984. Т. I. – 971 с.; Т. II. – 256 с.

Кочеткова, Н. Д. Литература русского сентиментализма (Эстетические и художественные искания) / Н. Д. Кочеткова. – Санкт-Петербург: Наука, 1994. – 280 с.

Кудреватых, А.Н. Эволюция психологизма в прозе Н.М. Карамзина: учебное пособие /А.Н. Кудреватых. – Екатеринбург: Изд-во УрГПУ, 2015. – 164 с.

Лотман, Ю. М. Руссо и русская культура XVIII – начала XIX века /Ю.М. Лотман // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. – Москва: Наука, 1969. –С. 555-604.

Лотман, Ю. М. Сотворение Карамзина / Ю.М. Лотман. – Москва: Изд-во «Книга», 1987. – 336 с.

Лотман, Ю. М. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) / Ю.М. Лотман, Б.А. Успенский // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. 1. – Москва: Изд-во «Гнозис», 1994. – С. 219-253.

Радищев, А. Н. Сочинения / А.Н. Радищев. – Москва: Художественная литература, 1988. – 687 с.

Растягаев, А. Исповедальная и автобиографическая топика заголовочного комплекса «Чистосердечного признания в делах моих и помышлениях» Д.И. Фонвизина / А. Растягаев // Toronto Slavic Quarterly. – 2013. – № 46. – С. 60-93.

Руссо, Ж.-Ж. Избранные сочинения: в 3 т. Т. 3. Исповедь. Прогулки одинокого мечтателя / Ж.-Ж. Руссо. – Москва: Художественная литература, 1961. – 727 с.

Руссо, Ж.-Ж. Трактаты / Ж.-Ж. Руссо. – Москва: Наука, 1969. – 703 с.

Руссо, Ж.-Ж. Педагогические сочинения: в 2 т. / Ж.-Ж. Руссо. – Москва: Педагогика, 1981. Т. I. – 653 с., Т. II. – 331 с.

Сапронов, П. А. Русская философия. Проблемы своеобразия и основные линии развития / П.А. Сапронов. – Санкт-Петербург: «Гуманитарная Академия», 2008. – 480 с.

Смирнов, И. П. Текстомахия: как литература отзывается на философию / И.П. Смирнов. – Санкт-Петербург: Петрополис, 2010. – 208 с.

Смирнов, И. П. Последние-первые и другие работы о русской культуре / И.П. Смирнов. – Санкт-Петербург: Петрополис, 2013. – 246 с.

Успенский, Б. А. Избранные труды. Т. 2. / Б.А. Успенский. – Москва: Изд-во «Гнозис», 1994. – 688 с.

Флоровский, Г. В. Пути русского богословия / Г.В. Флоровский. – Москва: Институт русской цивилизации, 2009. – 848 с.

Фонвизин, Д. И. Избранное / Д.И. Фонвизин. – Москва: Советский писатель, 1983. – 236 с.

Франк, С. Л. Русское мировоззрение / С.Л. Франк. – Санкт-Петербург: Наука, 1996. – 738 с.

Щербатов, М. М. О повреждении нравов в России / М.М. Щербатов. – Москва; Augsburg: Im Werden-Verlag, 2001. – 42 с.

Эйхенбаум, Б. М. О прозе. Сб. статей / Б. М. Эйхенбаум. – Ленинград: Художественная литература, 1969. – 503 с.

Янушкевич, А. С. Роман Н. М. Карамзина «Рыцарь нашего времени»: текст и контекст / А.С. Янушкевич // Карамзин и время. Сб. статей. – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2006. – С. 70-91.

REFERENCES:

Augustin Blazhennyj. Ispoved. – Minsk: Belorusskaya pravoslavnaya cerkov, 2015. – 336 s.

Artemeva, T. V. Istoriya metafiziki v Rossii XVIII veka. – Sankt-Peterburg: Aleteya, 1996. – 319 s.

Batkin, L. M. Evpeysky chelovek naedine s soboy. Ocherki o kulturno-istoricheskikh osnovaniyakh i predelakh lichnostnogo samosoznaniya. – Moskva: RGGU. – 2000. – 1005 s.

Batkin, L. M. Lichnost i strasti Jean-Jacques Rousseau. – Moskva: RGGU, 2012. – 261 s.

Eykhenaum, B. M. O proze. Sb. statey. – Leningrad: Khudozhestvennaya literatura, 1969. – 503 s.

Florovskiy, G. V. Puti russkogo bogosloviya. – Moskva: Institut russkoy tsivilizatsii, 2009. – 848 s.

Fonvizin, D. I. Izbrannoe. – Moskva: «Sov. pisatel», 1983. – 236 s.

Frank, S. L. Russkoe mirovozzrenie. – Sankt-Peterburg: Nauka, 1996. – 738 s.

Goncharova, O. M. Vlast tradicii i «novaya Rossia» v literaturnom soznanii vtoroy poloviny XVIII veka. – Sankt-Peterburg: RKHGI, 2004. – 382 s.

Izmaylov, V. V. Molodoy filosof // Vestnik Evropy. 1803. Ch. VIII. – № 5-6. – S. 3-24, 89-107.

Kanunova, F. Z. Evolyutsiya sentimentalizma Karamzina («Moya ispoved») // XVIII vek. Sbornik 7. – Leningrad: Nauka, 1966. – S. 286-290.

Karanzin, N. M. Sochineniya. T. I-II. – Leningrad: Khudozhestvennaya literatura, 1984. T.I. – 971 s; T. II. – 256 s.

Kochetkova, N. D. Literatura russkogo sentimentalizma (Esteticheskie i khudozhestvennye iskaniya). – Sankt-Peterburg: Nauka, 1994. – 280 s.

Kudrevatykh, A. N. Evolyutsiya psikhologizma v proze N. M. Karamzina: uchebnoe posobie. – Ekaterinburg: Izd-vo UrGPU, 2015. – 164 s.

Lotman, Yu. M. Rousseau i russkaya kultura XVIII – nachala XIX veka // Rousseau J.-J. Traktaty. – Moskva: Nauka, 1969. – S. 555-604.

Lotman, Yu. M. Sotvorenie Karamzina. – Moskva: Izd-vo «Kniga», 1987. – 336 s.

Lotman, Yu. M. Rol dualnykh modeley v dinamike russkoy kultury (do kontsa XVIII veka) // Uspenskiy B. A. Izbrannye trudy. T. 1. – Moskva: Izd-vo «Gnozis», 1994. – S. 219-253.

Radishchev, A. N. Sochineniya. – Moskva: Khudozhestvennaya literatura, 1988. – 687 s.

Rastyagaev, A. Ispovedalnaya i autobiograficheskaya topika zagolovochnogo kompleksa «Chistoserdechnogo peiznaniya v delakh moikh i pomyshleniyakh» // Toronto Slavic Quarterly. – 2013. – № 46. – S. 60-93.

Rousseau, J.-J. Izbrannye sochineniya: v 3 t. T. 3. Ispoved. Progulki odinokogo mechtatelya. – Moskva: Khudozhestvennaya literatura, 1961. – 727 s.

Rousseau, J.-J. Traktaty. – Moskva: Nauka, 1969. – 703 s.

Rousseau, J.-J. Pedagogicheskie sochineniya: v 2 t. – Moskva: Pedagogika, 1981.

Sapronov, P. A. Russkaya filosofiy. Problemy svoeobraziya i osnovnye linii razvitiya. – Sankt-Peterburg: «Gumanitarnaya Akademiya», 2008. – 480 s.

Shcherbatov, M. M. O povrezhdenii nravov v Rossii. – Moskva; Augsburg: Im Werden-Verlag, 2001. – 42 s.

Smirnov, I. P. Textomachiya: kak literatura otzyvaetsya na filosofiyu. – Sankt-Peterburg: Petropolis, 2010. – 208 s.

Smirnov, I. P. Poslednie-pervye i drugie raboty o russkoy kulture. – Sankt-Peterburg: Petropolis, 2013. – 246 s.

Uspenskiy, B. A. Izbrannye trudy. T. 2. – Moskva: Izd-vo «Gnozis», 1994. – 688 s. (In Russian)

Yanushkovich, A. S. Roman N. M. Karamzina «Rytsar nashego vremeni»: text i kontext // Karamzin i vremya. Sb. statey. – Tomsk: Izd-vo Tomsk. un-ta, 2006. – S. 70-91.

Zhivov, V. M. Razyskaniya v oblasti istorii i predistorii russkoy kulturey. – Moskva: Yazyki slavyanskoy kulturey, 2002. – 760 s.

Zlatopolskaya, A. A. «Ispoved» Rousseau i russkaya mysl XVIII–XIX vekov // Vestnik RKHGA. 2010. T. 11. – № 2. – S. 157-169.

Zorin, A. Kormya dvuglavogo orla... Russkaya literatura i gosudarstvennaya ideologiya v posledney treti XVIII – pervoy treti XIX veka. – Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie, 2001. – 416 s.