



Карамзин и Руссо
(о повести «Моя исповедь»)
Karamzin and Rousseau
(about the story «My confession»)

В статье представлена интерпретация повести Карамзина как текста, полемизирующего 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. В этом контексте повесть «Моя исповедь» может быть понята как текст, связанный с развитием русской мысли эпохи, с созданием философских параметров дискурса идентичности.

Н. М. КАРАМЗИН, Ж.-Ж. РУССО,
ВЗАИМОСВЯЗЬ ЛИТЕРАТУРЫ
И ФИЛОСОФИИ, ФИЛОСОФСКАЯ
АНТРОПОЛОГИЯ, ИСПОВЕДАЛЬНЫЙ
ДИСКУРС, ПОВЕСТЬ «МОЯ ИСПОВЕДЬ»

The article presents the interpretation of N. Karamzin's story as a text, which argues 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. In this context, the novel *My confession* can be understood as the text that is associated with the development of Russian thought of the era, with the creation of philosophical parameters of the identity discourse.

N. M. KARAMZIN, J.-J. ROUSSEAU,
RELATIONSHIP BETWEEN
LITERATURE AND PHILOSOPHY,
PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY,
CONFESSIONAL DISCOURSE,
THE NOVEL MY CONFESSION

Интерес Н. М. Карамзина к творчеству и личности Ж.-Ж. Руссо хорошо известен и не раз обсуждался в русской критике, публицистике и исследовательской литературе. Действительно, как показал Ю. М. Лотман, Карамзин отличался философской эрудицией, и имя «женевского гражданина» постоянно присутствует на страницах его текстов (см. Лотман 1987). Еще в «Письмах русского путешественника» он восторженно писал о Руссо, его произведениях и «Исповеди». Например: «С неопишуемым удовольствием читал я в Женеве сии 'Confessions', в которых так живо изображается душа и сердце Руссо. <...>. Дух его парил надо мною» (Карамзин, I, 228). Однако это не отменяло и полемического отношения Карамзина к идеям Руссо. Уже в «Аглае» (1794) – альманахе, отразившем философское взросление писателя, 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?» (Карамзин, II, 62). Здесь же была опубликована и большая статья Карамзина – «Нечто о науках, искусствах и просвещении», прямо и серьезно полемизировавшая с идеями Руссо.

Еще более полемичным становится отношение Карамзина к Руссо в начале 1800-х годов. В статье «Приятные виды, надежды и желания нынешнего времени» (1802) он размышляет об «ужасной» французской революции и делает вывод о том, что она – явилась итогом философской деятельности, и, свершившись, окончательно «объяснила идеи». Их суть Карамзин видит в том, что «все необыкновенные умы страстно желали великих перемен», «езде 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» (Карамзин, II, 214, 215).

Однако попытка определения самостоятельной философской позиции Карамзина по отношению к наследию Руссо затруднена рядом факторов. Во-первых, снисходительным отношением к русской философии XVIII века, не создавшей, как принято считать, стройных систем, учений и школ. Во-вторых, своеобразием творческих практик Карамзина: их литературно-художественные формы, традиционно включаемые в рамки сентиментальной эстетики, зачастую становятся серьезным препятствием для анализа философской семантики текста. Неслучайно В. В. Зеньковский в «Истории русской философии» писал о философском эклектизме Карамзина и считал его лишь «представителем эстетического гуманизма». (Зеньковский, 139). Разрешить возникающие при рассмотрении текстов Карамзина сложности помогает представление о том, что для русской культуры XVIII века была характерна тесная связь между литературой и философией. Словесность нового времени была наделена в русском сознании XVIII века свойствами «универсальной грамматики» и была единым дискурсивным пространством, которое порождало высказывания о новых культурных смыслах, мировоззренческих идеях и концепциях.

Любой текст, возникший в литературном творчестве или его контексте, создавался и воспринимался как интеллектуальное действие, мышление о себе, о своей культуре и традиции. При всей сложности социокультурной событийности XVIII столетия самые актуальные проблемы национального бытия решались в рамках словесности. И дело не только в том, что каждый русский писатель чувствовал себя творцом, осмысляющим и интерпретирующим новую реальность, но и словесность в целом выстраивала новый

дискурс идентичности, созидавая 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, 338) и резко актуализовалась проблема «поисков исконных основ национальной культуры» (Лотман, Успенский, 244).

Именно в это время возникает и острое неприятие «резкой и пристрастной оценки», которую дал Руссо «опыту исторического развития России» (Зорин, 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, 183). И эти суждения Руссо, и высказанное в «Эмиле» мнение, о том, что слова «отечество» и «гражданин» <...> должны быть вычеркнуты из новейших языков» (Руссо 1981, I, 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» (1802), в которой оспорены тезисы Руссо. 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» (Карамзин, II, 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*» (Карамзин, II, 228, 229). И в других своих статьях Карамзин постоянно возвращается к этой теме. Например: «Россияне одарены от природы всем, что возводит народы на высочайшую степень гражданского величия» (Карамзин, II, 222). Так в публицистике Карамзина возникли свои философские решения – он по-своему мыслит специфику дискурса идентичности в категориях *отечественного, коренного русского, своего*.

Наличие самобытных интеллектуальных горизонтов, таким образом, и определили взаимодействие литературы и философии. Русская мысль эпохи не была настроена на систематизацию идей и построение философских схем, 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!» (Карамзин, II, 230). Особый 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, 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

(см. Гончарова, 52–95), и для религиозных мыслителей XVIII века (например, свт. Тихона Задонского).

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» и «исповедальная» поэтика других текстов Руссо («Эмиль, или О воспитании», «Прогулки одинокого мечтателя»), в которых был представлен необычный ракурс автопрезентации личности и исповедального слова. Перспективы глубокого познания человека в исповедальном слове, способном показать «каково суть человеческое сердце» (Фонвизин, 300) высоко оценили, например, Д. И. Фонвизин и Н. М. Карамзин, отмечавший, что даже в заблуждениях Руссо даже «сверкают искры страстного человеколюбия» (Карамзин, II, 62). Но именно исповедальный дискурс в его антропологическом аспекте стал для русских литераторов XVIII века пространством собственных философских исканий. В этом случае, по всей видимости, проявило себя особое свойство литературы: она «способна тестировать философию [...], подвергая ее мыслительному эксперименту» (Смирнов, 17). Действительно, многие русские «исповеди» и близкие им по структуре автодокументальные тексты конца XVIII – начала XIX века стали своеобразными «экспериментами» с антропологическими моделями и дискурсивными практиками Руссо.

Первым опытом осмысления его «Исповеди» стало «Чистосердечное признание в делах моих и помышлениях» Д. И. Фонвизина (1791). Поначалу Фонвизин доброжелательно оценивал книгу

Руссо как «неподражаемое сочинение» (Фонвизин, 300). Теперь он пишет собственное «признание» и мыслит исповедальный дискурс и исповедующегося человека иначе, не удовлетворяясь руссоистскими принципами. Фонвизина смущает подчеркнутая я-позиция героя «Исповеди». 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 возвещу» (Фонвизин, 245). Здесь автор перефразирует 31-й псалом, 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 прости нечестие сердца моего» (Августин, 6). Связь текста Фонвизина с религиозно-исповедальной традицией, явленная в цитации библейских текстов и использовании агиографических мотивов, несомненна. Учтем, что «Исповедь» Августина, как и текст Руссо, была хорошо знакома русскому человеку эпохи, ее новый перевод появился буквально накануне создания «Чистосердечного признания».

Как отметил Л. Баткин, «'Исповедь' Августина <...> о пути человека к истинному Богу», а произведение Руссо – это «совершенно светская исповедь, чуждая покаянию», это «апология частной жизни» (Баткин 2000, 33). Показательны для Руссо и «несравненный, прошивающий все его поздние сочинения автобиографизм или эгоцентризм», и «ощущение одиночества» (Баткин 2012, 39), и «максимальное самообнажение» (Ковалева, 91). Русскому мышлению такая модель личности и структура ее 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». 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» (Щербатов, 15). Щербатов подчеркнул, что об отрицании «самости» мыслит человек традиционных взглядов, воспитанный «по строгим древним правилам» (Щербатов, 7).

И текст Фонвизина, сосредоточенный на природе человека, направлен на репрезентацию собственной и традиционной, отличной от индивидуализма Руссо, антропологической концепции. В этом случае нужно учесть, что любая светская исповедь «формируется как ответ (иногда и как прямой вызов) позиции Августина» (Уваров, 46). Обратим внимание на то, что и сам Руссо в начале «Исповеди», по сути, вступает в скрытую полемику с Августином. Неслучайно это имя все-таки будет прямо названо позже – 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, 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. Если главные вопросы для Августина – «Кто я и каков я?», «Что же я такое, Боже мой? Какова природа моя?» (Августин, 167, 209), то у Руссо уже готовы ответы: «Я хочу показать <...> человека во всей правде природы», «Я один знаю свое сердце» (Руссо 1961, 9). Если для Августина его

исповедальное слово – это собеседование с Богом: «Исповедь моя совершается пред лицом Твоим, Боже мой» (Августин, 193), то для Руссо – это слово о себе и для себя: «Я пишу <...> только для себя» (Руссо 1961, 577).

Фонвизин выбирает 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, 246, 257). Фонвизин полемически противопоставил позиции Руссо свой «пример»: он идет за «Исповедью» Августина, «следуя гласу совести» в «раскаянии христианском» (Фонвизин, 246). В «Исповеди» Руссо «практически отсутствует понятия греха и церковного покаяния» (Златопольская, 158) и очевидно «освобождение от чувства вины» (Ковалева, 93). Фонвизин же актуализует в своем «Признании» именно мотивы «согрешения», «греха и порока», «содеянного зла» и раскаяния в них. По всей видимости, в «Исповеди» Августина Фонвизина привлекло то, что здесь «торжествует пафос тождества всех и каждого», что отдельная «жизнь понята как притча о Человеке» (Баткин 2012, 80, 77). И, главное – личность здесь определяется не «житейской интимностью», не «частным существованием» индивидуалиста, как у Руссо (Баткин 2000, 33–34), а «возникает – благодаря надличностному модусу существования – в молитве», а «я осознается <...> через божественное Ты» (Баткин 2000, 64).

Рядом с текстом Фонвизина может быть рассмотрен и «Дневник одной недели» А. Н. Радищева, в котором высказана антропологическая концепция писателя-мыслителя. В других литературных и философских текстах вниманием писателя сосредоточено на проблеме «внутреннего человека», его духовной природы и других

аспектах православной антропологии. «Дневник» – подчеркнуто светский текст, и фабула его проста: здесь описаны несколько дней, проведенные автором записей без уехавших друзей. Внутренний сюжет «Дневника» – это напряженное, экзотически-болезненное переживанием героем одиночества и отчуждения. Например: «Грусть моя <...> делала меня почти глухим и немым. <...>. День ото дня беспокойствие мое усугубляется» (Радищев, 263).

Смысловую перспективу и описанию, и жанру задает соотношение и с общим пафосом «Исповеди», и с концепцией человека в «Прогулках одинокого мечтателя» Руссо. Свои «Прогулки» автор представил как «дневник»: «Эти листки, собственно, лишь беспорядочный дневник моих мечтаний» (Руссо 1961, 576), но и Радищев, по сути, написал «дневник мечтаний». Главной и в том, и в другом тексте становится тема одиночества. Для Руссо это принятая и выверенная позиция: «Прогулки» начаты фразой, задающей ведущую интенцию всему тексту – «И вот я один на земле, без брата, без ближнего, без друга – без иного собеседника, кроме самого себя» (Руссо 1961, 571). Но все это и дает «драгоценное чувство удовлетворенности и покоя» человеку, который находит утешение «лишь в себе» (Руссо 1961, 617, 575). Герой Радищева мыслит иначе: «Не мог я быть один...», «друзей моих нет со мною, где они?». Это переживание одиночества дает только «уныние, беспокойствие, скорбь», но герой Радищева отказывается искать утешения в себе самом: «Но где искать мне утешения хоть мгновенного моей скорби? Где? Рассудок вещает: в тебе самом. Нет, нет, тут-то я и нахожу пагубу, тут скорбь, тут ад» (Радищев, 261, 266, 263). И именно встреча с друзьями или *другими* дарует ему радость: «Карета остановилась, – выходят, – о радость!... друзья мои возлюбленные!». *Другие* – это те, «коих сердца сочувствуют твоему» (Радищев, 268, 264).

Так Радищев сформулировал идею «сопереживания» и «сочувствия», которая определяет в его концепции социальную природу человека. Ранее она была высказана в «Путешествии из Петербурга в Москву», 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, его смертности и бессмертии» Радищев повторит: «Человек сопечалится человеку, равно он ему и совеселится» (Радищев, 448). Показательно, что аналогичное отношение к уединению и одиночеству в связи с именем Руссо выскажет и Карамзин в статье «Мысли об уединении» (1802): «Человек <...> есть существо зависимое. Сердце его образовано чувствовать с другими» (Карамзин, II, 120–121). Руссо тоже говорил о сострадании, имея в виду то природное чувство, которое может противопоставить человека культуре и цивилизации. В «Эмиле» Руссо напишет, 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, I, 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. 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, 78).

В этом контексте более определенно выглядят и семантика «Моей исповеди» Карамзина. Этот текст был опубликован 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 и уже упомянутую статью «Приятные виды, надежды и желанья нынешнего времени», и 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, II, 162). При этом нужно отметить, что интеллектуальная полемика с идеями Руссо не отменила интереса к его личности: Карамзин в то же самое время публикует ряд своих переводов писем Руссо в «Пантеоне иностранной словесности» (1798) и в «Вестнике Европы» (1802–1803).

Однако полемику с Руссо он продолжает в «Моей исповеди». Ю. М. Лотман связал текст Карамзина с философскими исканиями писателя, посчитав его «своеобразным 'Анти-Эмилем'» (Лотман 1969, 584). Однако используемый Карамзиным исповедальный дискурс позволяет увидеть в повести полемику именно с «Исповедью» Руссо и его антропологией. Следует учесть, что к этому тексту примыкает ряд других, связанных с осмыслением природы человека: «Чувствительный и холодный» и «Рыцарь нашего времени». В них упоминается имя Руссо, особенно пространное рассуждение

об «Эмиле» есть в последней повести, но одновременно история ее героя соотносится, как убедительно показал А. С. Янушкевич, и с другим текстом – мистико-масонским «Духовным рыцарем» И. В. Лопухина (см. Янушкевич), что переводит ракурс видения с уже привычных идей воспитания в иной план – в сферу духовных исканий личности. 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 русского путешественника, который мыслит свою «естественную» природу уже не в приобщении к европейскому опыту, как в «Письмах русского путешественника», а в осознании собственной национально-культурной идентичности, в обнаружении своей подлинности в мире русской жизни.

Интересно, что Карамзин опубликовал в том же журнале повесть «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. Измайлов показал путь героя, воспитанного по рецептам Руссо, в мире обычной светской жизни и описал драматичное противостояние человека, «образованного только рукою Природы», и «театра» цивилизации (Измайлов, 107). Такой же несостоявшийся герой представлен и в «Моей исповеди» Карамзина. Его трудно считать «естественным» человеком Руссо, но действует он так, как подсказывают ему, можно сказать – «естественные», 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» (Карамзин, I, 534, 535). Если последнее словосочетание отсылает к началу «Исповеди» Руссо, то упоминание «деви́за» связано с «Прогулками одинокого мечтателя» – со своеобразным, по словам самого Руссо, «придатком к [...] ‘Исповеди’» (Руссо 1961, 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, 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, 33; Баткин 2012, 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, 617). И герой «Моей исповеди» тоже «доволен своим положением», ведь он «родился философом» и «сносил все равнодушно» (Карамзин, I, 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, 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» (Карамзин, I, 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, 576).

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. Provocative 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. ♣

Литература

- АВГУСТИН, ЕП., 2015: *Исповедь*. Минск: Белорусская православная церковь.
- БАТКИН, Л. М., 2000: *Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личностного самосознания*. Москва: РГГУ.
- БАТКИН, Л. М., 2012: *Личность и страсти Жан-Жака Руссо*. Москва: РГГУ.
- ГОНЧАРОВА, О. М., 2004: *Власть традиции и «новая Россия» в литературном сознании второй половины XVIII века*. Санкт-Петербург: РХГИ.
- ЗЕНЬКОВСКИЙ, В. В., 1991: *История русской философии: в 2 т. Т. 1*. Ленинград: Эго.
- ЗЛАТОПОЛЬСКАЯ, А. А., 2010: «Исповедь» Руссо и русская мысль XVIII-XIX веков. *Вестник РХГА*. Т. 22. № 2. 157-169.
- ЗОРИН, А., 2001: *Кормя двуглавого орла... Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII – первой трети XIX века*. Москва: Новое литературное обозрение.
- ИЗМАЙЛОВ, В. В., 1803: Молодой философ. *Вестник Европы*. 1803. № 5-6. 3-24, 89-107.
- КАРАМЗИН, Н. М., 1984: *Сочинения: в 2 т.* Ленинград: Художественная литература.
- КОВАЛЕВА, Е., К., 2014: «Исповедь» Ж.-Ж. Руссо как вторичный речевой жанр. *Література в контексті культури*. Вип. 25. 89-95.
- ЛОТМАН, Ю. М., 1969: Руссо и русская культура XVIII – начала XIX века. *Руссо Ж.-Ж. Трактаты*. Москва: Наука. 555-604.
- ЛОТМАН, Ю. М., 1987: *Сотворение Карамзина*. Москва: Книга.

- ЛОТМАН, Ю. М., УСПЕНСКИЙ, Б. А., 1994: Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века). Успенский Б. А. *Избранные труды*. Т. 1. Москва: Гнозис. 219–253.
- РАДИЩЕВ, А. Н., 1988: *Сочинения*. Москва: Художественная литература.
- РУССО, Ж.-Ж., 1961: *Избранные соч.: в 3 т. Т. 3. Исповедь. Прогулки одинокого мечтателя*. Москва: Художественная литература.
- РУССО, Ж.-Ж., 1969: *Трактаты*. Москва: Наука.
- РУССО, Ж.-Ж., 1981: *Педагогические сочинения: в 2 т.* Москва: Педагогика.
- СМИРНОВ, И. П., 2010: *Текстомахия: как литература отзывается на философию*. Санкт-Петербург: Петрополис.
- УВАРОВ, М., 1998: *Архитектоника исповедального слова*. Санкт-Петербург: Алетейя
- УСПЕНСКИЙ, Б. А., 1994: *Избранные труды*. Т. 2. Москва: Гнозис.
- ФЛОРОВСКИЙ, Г. В., 2009: *Пути русского богословия*. Москва: Институт русской цивилизации.
- ФОНВИЗИН, Д. И., 1983: *Избранное*. Москва: Советский писатель.
- ЩЕРБАТОВ, М. М., 2001: *О повреждении нравов в России*. Москва, Augsburg: Im Werden-Verlag.
- ЯНУШКЕВИЧ, А. С., 2006: Роман Н. М. Карамзина «Рыцарь нашего времени»: текст и контекст. *Карамзин и время*. Томск: Изд-во Томск. ун-таю 70–91.

Summary

N. Karamzin showed great interest in J.-J. Rousseau and argued with him. The title of his story *My Confession* directly refers to the *Confessions* of Rousseau and helps to consider this story in broad philosophical and literary contexts. The special cultural significance of the Russian literary discourse should be taken into account. Russian literature of this time was distinguished by special attention to the construction of anthropological models. The brightest and popular conception of person was represented in the Rousseau's works, which were well known in Russia. However, the attitude of Russian thinkers towards the philosophical experience of Rousseau did not abolish the polemical view of the ideas of the "Citizen of Geneva".

Next to Karamzin's story can be considered «confessional» works of D. I. Fonvizin *A frank confession of my deeds and thoughts* and A. N. Radishchev *Diary of one week*, who contest the anthropological model of Rousseau and his ideas about the confessional word. In this context, the novel *My confession* can be understood as the text that is associated with the development of Russian thought of the era, searchings of which was associated with the creation of philosophical and anthropological parameters of the identity discourse. N. Karamzin, who showed the most active interest in the construction of the image of the Russian personality in his previous works, now turns to the poetics of the confessional word, discrediting Rousseau's understanding of the intrinsic value of the human self. Karamzin annihilates petty outpourings of the hero, not corresponding to the true existence and implementation of the person, in front of readers.

Гончарова Ольга Михайловна

Ольга Михайловна Гончарова, доктор филологических наук, профессор кафедры русской литературы Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена (Санкт-Петербург). Автор публикаций по истории русской культуры и литературы. Монографии «Власть традиции и «новая Россия» в литературном сознании второй половины XVIII века» (СПб., 2004), «Новые люди» 1860-х: идеи – тексты – социопрактики» (СПб., 2011). Соавтор коллективных монографий «Знак, человек, смысл: пространства междисциплинарной рефлексии» (СПб., 2008); «Образ России во временной перспективе» (СПб., 2012); «Семиотическая регуляция социального поведения личности в современном мире» (СПб., 2016).

