

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 4. С. 246–278.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2023. Vol. 6, no. 4. P. 246–278.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-246-278

## ПЕРВЫЙ ОПЫТ МОЛОДЫХ

В. К. Кантор<sup>1</sup>, Е. А. Гуреева<sup>2</sup>, Г. П. Куприянов<sup>3</sup>, А. М. Новкина<sup>4</sup>,  
В. И. Кошкина<sup>5</sup>, Д. А. Мелёшкина<sup>6</sup>, Е. С. Нёрба<sup>7</sup>, Е. А. Пономарева<sup>8</sup>

<sup>1-9</sup> Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики», Москва, Россия

Автор, ответственный за переписку:

Владимир Карлович Кантор, vlkantor@mail.ru



**Аннотация.** Журнал продолжает публикацию лучших эссе, написанных студентами третьего и четвертого курсов на темы образовательной программы бакалавриата «Философия» под руководством проф. В. К. Кантора. Молодые люди высказывают свое отношение к событиям и произведениям более чем столетней давности и дают им оценки. В центре их внимания такие писатели, как блж. Августин, Ж.-Ж. Руссо, А. Н. Радищев, А. С. Пушкин, Н. Г. Чернышевский, Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой и др.



**Ключевые слова:** исповедь, блж. Августин, Ж.-Ж. Руссо, А. Н. Радищев, А. С. Пушкин, Л. Н. Толстой, Н. Г. Чернышевский, Ф. М. Достоевский, В. С. Соловьев, П. А. Ширинский-Шихматов, две столицы: Москва и Петербург



**Благодарности.** Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ).



**Ссылка для цитирования:** Кантор В. К., Гуреева Е. А., Куприянов Г. П., Новкина А. М., Кошкина В. И., Мелешкина Д. А., Нерба Е. С., Пономарева Е. А. Первый опыт молодых // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 4. С. 246–278. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-246-278.

*Professor's workshop. Scholia*

THE FIRST EXPERIENCE OF YOUNGERS

V. K. Kantor<sup>1</sup>, E. A. Gureeva<sup>2</sup>, G. P. Kupriyanov<sup>3</sup>, A. M. Novkina<sup>4</sup>,  
V. I. Koshkina<sup>5</sup>, D. A. Melyoshkina<sup>6</sup>, E. S. Nyorba<sup>7</sup>, E. A. Ponomareva<sup>8</sup>

<sup>1-8</sup> National Research University "Higher School of Economics" (HSE University),  
Moscow, Russia. Corresponding author: Vladimir K. Kantor, vlkantor@mail.ru



**Abstract.** The journal continues to publish the best essays written by third- and fourth-year students on the topics of the Bachelor's degree program "Philosophy" under the guidance of Prof. V. K. Kantor. Young people express their attitude to the events and works of a century ago and evaluate them. In the center of their attention are such writers, as St. Augustine, J.-J. Rousseau, A. N. Radishchev, A. S. Pushkin, N. G. Chernyshevsky, F. M. Dostoevsky, L. N. Tolstoy and others.



**Keywords:** confession, St. Augustine, J.-J. Rousseau, A. N. Radishchev, A. S. Pushkin, L. N. Tolstoy, N. G. Chernyshevsky, F. M. Dostoevsky, V. S. Soloviev, P. A. Shirinsky-Shikhmatov, two capitals: Moscow and St. Petersburg



**Acknowledgments.** The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at the National Research University "Higher School of Economics" (HSE University).



**For citation:** Kantor, V. K. *et al.* (2023) "The first experience of youngsters", *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(4), pp. 246–278. (In Russ.).  
doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-246-278.



Владимир Карлович Кантор

## В. К. Кантор

### Схолии продолжаютя

Сегодняшняя философия, как кажется, переживает не лучшие моменты. Когда-то, в 1850 году, в николаевское правление, министр народного просвещения князь П. А. Ширинский-Шихматов произнес фразу, которая во многом определяла линию российского начальства по отношению к философии на многие годы: «Полезность философии не доказана, а вред от нее



Платон Александрович  
Ширинский-Шихматов (1790–1853)

возможен». Как шутили тогдашние остро-словы, он поставил шах и мат российскому просвещению. Впрочем, пожалуй, не было страны, начиная с Древней Греции, где философы чувствовали бы себя в безопасности. Напомню судьбу Сократа, которого демократическим большинством приговорили к цикуте.

Но вернемся к России. За чтение вслух письма Белинского Гоголю Достоевского осудили на смертную казнь. Чернышевский был сослан на 20 лет в Сибирь за тексты, опубликованные в журнале и прошедшие предварительную цензуру, или, говоря словами Набокова, за «гносеологическую гнусность» («Приглашение на казнь»). А в 1922 году в Советской России

состоялся так называемый «философский пароход», когда несколько сотен философов и писателей были изгнаны из страны. Просто философия предполагает независимость мысли, которую мало какое государство выдержит.

Наименование «схолии» идет из латинского Средневековья. Оно означает своего рода комментарии к важным текстам. Схолии — это подготовка студентов к самостоятельной работе. Выступившие в схолиях (2021 и 2022) студенты сегодня продолжают научную работу. Надо полагать, что молодые люди, осмелившиеся брать весьма сложные темы, не потеряют смелости и далее в подходе к научным проблемам.



Екатерина Андреевна Гуреева

### Е. А. Гуреева

#### Образ Америки в романах «Что делать?» Н. Г. Чернышевского, «Преступление и наказание» и «Бесы» Ф. М. Достоевского

**А**мериканские рефлексии Н. Г. Чернышевского и Ф. М. Достоевского являются исключительно ярким примером восприятия Америки, ее культуры, идей и ценностей, а также их интерпретации на русской почве образованным обществом второй половины XIX века. Остановиться стоит в данном случае на романах

«Что делать?», «Преступление и наказание» и «Бесы», которые можно назвать иллюстрацией полемики между Чернышевским и Достоевским о художественно-философском обобщении образа Америки.

Условно представления об Америке можно разделить на несколько типов: Америка как страна беглых преступников и мошенников (Митя из «Братьев Карамазовых»), как метафора свободы, «того света», мифа о неизвестной земле, *terra incognita* (Свидригайлов, Кириллов и Шатов) и как утопия, где все живут как кому лучше (Америка в романе «Что делать?»). Неизменным мотивом, сопровождающим эти американские рефлексии, становится мотив самоубийства. Убивает себя Свидригайлов, говоря, что уехал в Америку, убивает себя Кириллов после поездки туда, Лопухов совершает фальшивое самоубийство и уезжает на заработки в США.

Рассмотрим каждое из этих представлений по порядку. В нескольких произведениях Достоевского, включая «Преступление и наказание» и «Братьев Карамазовых», повторяется тема Америки как страны, связанной с беглыми преступниками и мошенниками, в которой можно избежать наказания и начать новую жизнь. Образ Америки, созданный Достоевским, отражает восприятие, распространенное в русском обществе XIX века под влиянием различных источников: литературных произведений (например, труда А. Токвиля «Демократия в Америке»), новостных сообщений, личных рассказов и распространенных стереотипов о далекой стране.

Так, Иван Карамазов предлагает брату Мите бежать в Америку, чтобы начать новую жизнь и скрыться. Но Америка кажется Мите настолько чуждой страной, что оказывается хуже каторги. В представлении Мити Америка становится временным убежищем, где он может скрыться от судьбы. В его описаниях Америка предстает в следующем свете: «Америка что, Америка опять суета! Да и мошенничества тоже, я думаю, много в Америке-то», «Ненавижу я эту Америку уж теперь! И хоть будь они там все до единого машинисты необъятные какие, али что — черт с ними, не мои они люди, не моей души!» [Достоевский, 1973, с. 608, 772]. Про Америку говорит и Коля Красоткин: «Я тоже, например, считаю, что бежать в Америку из отечества — низость, хуже низости — глупость. Зачем в Америку, когда и у нас можно много принести пользы для человечества?» [Достоевский, 1973, с. 568].

Америка, американская идея и ее безбожие противопоставляются родине, русскому Богу и русской идее, заключающейся в способности примирять и примиряться. Она становится своеобразным двойником и зеркалом России Достоевского. Вместо бегства в Америку Митя Карамазов обретает истинное сознание своих ошибок и несовершенств и находит спасение и искупление



через принятие ответственности и духовную трансформацию в своей родной стране.

В контексте американской темы у Достоевского интересен также факт, отмечаемый В. К. Кантором, о весьма ковбойском, можно сказать, американском, названии города — Скотопригоньевск, являющегося городом-фронтиром, граничащим с Богом и чертом, которые, по словам Мити, борются в сердцах людей [Кантор, 2021, с. 10–11].

С другой стороны, Америка для героев Достоевского, в частности Свидригайлова, представляется страной, где можно начать новую жизнь, окончательно забыв свою прежнюю, то есть становится метафорой свободы. В случае Свидригайлова Америка еще и символ того света, места, где нет законов, установлений и представлений о добре и зле, символ потустороннего, небытия.

Для Шатова и Кириллова Америка была местом, где можно испробовать на себе жизнь американского рабочего и проверить на личном опыте состояние человека в самом тяжелом общественном положении. Америка в этом случае есть метафорическое изображение места, где внезапно внутренние процессы обостряются и проявляются, где русский человек оказывается предоставлен сам себе, находясь в полном одиночестве. Именно в Америке у Кириллова появляется (или насаждается Ставрогиним) идея о Человекобоге, явно противоречащая заветам русского христианства и восприятию соотношения человека, Бога и Христа и соответствующая скорее американскому яркому индивидуализму и социальной утопии, в которой нет места Богу.

Если кратко суммировать американскую рефлексию Достоевского, то можно сказать, что для него Америка — это не географическое место с конкретными наименованиями и координатами, а неведомая далекая страна, о которой он знал только понаслышке. Это мифообраз, выдуманная идея о свободе, «обетованная земля» русских социалистов и бесов-революционеров, цивилизация без Бога, где царят технократия и позитивизм. Символ духовной и часто физической гибели.

Другой представлена Америка у Чернышевского. У него она символизирует все социально-прекрасное и привлекательное. Она есть географическое, политическое и гуманистическое пространство свободы и прогресса. Она — оплот демократии, республики (столь привлекательной для Чернышевского) и счастья каждого отдельного человека (а не коллектива и общины, символизирующих торжество соборности), райский локус спасения и будущей социальной гармонии.

В романе «Что делать?» тема Америки звучит чуть ли не лейтмотивом, но в этом эссе следует остановиться только на нескольких фактах оттуда. Первый образ, наиболее значимый для рассмотрения предмета этого эссе, — это образ

Лопухова (Чарльза Бьюмонта). Инсценировав самоубийство, он уезжает в Америку, меняет имя, биографию, род деятельности, внешность, будто реализуя идеальный план Мити Карамазова, и возвращается в Россию, потому что «чувствует себя русским», скучает по родине, хоть и отмечает многочисленные ее недостатки. Лопухов, вернувшись в Россию, олицетворяет траекторию утопических идеалов, как ее представлял себе Чернышевский. Эта траектория рассматривает российскую общину как колыбель социализма, черпая вдохновение из французского социализма Фурье и в дальнейшем проявляя себя через применение этих принципов в американских коммунах, чтобы проложить путь к революции. Образ такого американца характеризуется традиционными описаниями, воплощающими стереотипные представления русских об американцах того времени как людях активных, смелых, с чувством личного достоинства.

Преображение героя за океаном рассматривается как символ возрождения его к новой, активной, направленной на всеобщее благо жизни. Художественным выражением такого символа становится хрустальный дворец из сна Веры Павловны, социалистический идеал, символ достижений промышленности и свободной экономики. Этот дворец также является предметом полемики Чернышевского и Достоевского: в «Записках из подполья» выводится рассуждение об этом утопическом идеале, воплощенном в хрустале.

Таким образом, в произведениях Чернышевского и Достоевского представлены разные взгляды на Америку, ее ценности и идеи. Чернышевский видит в ней идеал общественного развития, ставит ее в пример России. Америка является для него символом свободы, развития, победы социализма и американской мечты. Достоевский выражает настороженное отношение к Америке, чувствует в ней угрозу России, ее ценностям и духовности. Эта страна несет погибель русскому человеку и человеку вообще.



Глеб Павлович Куприянов

### Г. П. Куприянов

#### «Поэма о Великом инквизиторе» Ф. М. Достоевского и «Краткая повесть об Антихристе» В. С. Соловьева

**Д**ва важных текста для русской философии и русской мысли — «Поэма о Великом инквизиторе» Федора Михайловича Достоевского и «Повесть об Антихристе» Владимира Сергеевича Соловьева — имеют много общего как в литературном отношении, так и в философском. И тот и другой — фрагменты более крупных по-

лотен: романа «Братья Карамазовы» (1880) и «Трех разговоров» (1899). Однако они абсолютно изолированы в сюжетном отношении, хотя бы потому, что жанрово и структурно они отделены главой «Великий инквизитор» и заголовком «Краткая повесть об Антихристе». Именно поэтому кажется оправданным обращаться к ним изолированно от остальной части текста, что мы и сделаем: изложим сюжетное содержание этих произведений и затем проанализируем их философский смысл.

В поэме Ивана Карамазова о Великом инквизиторе дело разворачивается в Испании XVI века (правда, это объясняется в первую очередь литературной традицией, в которой могла бы возникнуть такая поэма, нежели внешними обстоятельствами [Достоевский, 2017, с. 254]). Ее краткий сюжет можно было бы описать так: Христос в образе человека второй раз приходит на землю «посетить детей своих и именно там, где затрещали костры еретиков» [Достоевский, 2017, с. 256]. Его узнают, и он начинает приобретать популярность среди народа. Он творит чудеса — исцеляет слепых, воскрешает мертвых... Глава Церкви узнает его и заключает в темницу, где между ними происходит разговор <sup>1</sup> [Достоевский, 2017, с. 257–271], в котором Инквизитор излагает свою позицию, а Христос молчит. В конце Инквизитор отпускает Христа. Центральным, наиболее объемным и содержательным в главе «Великий инквизитор» является именно разговор Инквизитора с Христом в тюрьме.

«Повесть» В. С. Соловьева имеет своим содержанием историю из XX–XXI веков, что придает ей пророческий характер. Сначала автор рассказывает о движении панмонголизма (объединении азиатских народов против всех остальных), в результате действий которого мир был покорен китайскими войсками, однако потом благодаря успешному восстанию Европы против азиатского владычества, установился «союз более или менее демократических государств — европейские соединенные штаты» [Соловьев, 1988, с. 739]. В результате такого общественного строя устанавливается определенный тип культуры, который описывается Соловьевым как секулярная и прогрессивная. В это время появляется человек, уже к тридцати трем годам прославившийся своей гениальностью как мыслитель, писатель и общественный деятель. Он верит в Бога, но будучи самолюбивым, мыслит себя сыном Божиим, то есть в статусе Христа, однако «не исправителем [как Христос], а благодетелем этого отчасти исправленного, отчасти неисправимого человечества» [Соловьев, 1988, с. 741]. Он видел свою фигуру как более существенную, по сравнению с фигурой Христа по той причине, что Христос оказывался его предтечей, в то время как сам этот

<sup>1</sup> О том, почему это следует считать разговором, а не монологом, см.: [Булгаков, 1902, с. 848].

человек, стремясь «дать каждому то, что ему нужно», оказывался «более окончательным Христом». Однажды он встречается с Сатаной, который представляется ему в образе Бога-отца и, подкупая его самолюбие, убеждает его «принять дух его» (то есть Сатаны). На следующий день этот человек выпускает в свет брошюру «Открытый путь к вселенскому миру и благоденствию» [Соловьев, 1988, с. 743], где описывает такую модель общества и духа, которая примиряет все направления. Она приобретает огромную популярность, и этот «грядущий человек», как его называет Соловьев [Соловьев, 1988, с. 745], становится президентом Европейских соединенных штатов, территорию которых он расширяет до всего мира. В это же время он приблизит чудодея Аполлония, который «удивительным образом соединит в себе обладание последними выводами и техническими приложениями западной науки с знанием и умением пользоваться всем тем, что есть действительно солидного и значительного в традиционной мистике Востока» [Соловьев, 1988, с. 747]. Однако после решения вопросов с сытостью народа и его развлечениями появился вопрос религиозный, и «грядущий человек» собирает собор всех христианских конфессий в Иерусалиме. Там он произносит речь, в рамках которой утверждает, что готов поддержать любое стремление христиан сохранить и развить что бы то ни было в христианстве [Соловьев, 1988, с. 753] — духовный авторитет католицизма, предание и традицию православия, протестантские исследования Писания. И когда большая часть священства (без участия главных иерархов католичества и христианства и лидера протестантов) переходит под этими лозунгами к «грядущему человеку» и подчиняется ему, патриарх Иоанн говорит, что «дороже всего в христианстве» [Соловьев, 1988, с. 754] (а именно об этом был вопрос Антихриста) для них Христос, и главное, что Антихрист может сделать для христианства, — это исповедовать Христа. Антихрист удаляется, а патриарх Иоанн и римский папа Петр падают замертво [Соловьев, 1988, с. 755]. Оставшееся с президентом священство выбирает лидером новой христианской церкви Аполлония, который объединяет конфессии, в то время как оставшиеся бунтовщики во главе с доктором теологии пребывают в посте и молитве. Тем временем воскресают патриарх и папа римский, на чем история прерывается, однако ее чтец (Господин Z) рассказывает содержание. После избрания Аполлония развивается демонолатрия, президент объявляет себя воплощением верховного божества вселенной [Соловьев, 1988, с. 760], начинается бунт евреев, который ему почти удается подавить, в то время как происходит землетрясение на Мертвом море, где вулкан поглощает Антихриста и его армию. Христианам и евреям же является с небес Христос, оживают все казненные антихристом евреи и христиане, и все «воцаряются с Христом на тысячу лет».



Легко заметить, что у обоих произведений есть существенное различие: в то время как в первом основную часть текста составляет монолог Инквизитора, во втором — автор описывает события или ощущения Антихриста. Поэтому можно сказать, что общая проблема двух этих текстов более эксплицитно раскрыта в монологе Инквизитора, который мы проанализируем, а затем сопоставим его с философским содержанием «Повести».

Великий инквизитор узнает Христа и упрекает его в его сошествии. Он «не имел права» [Достоевский, 2017, с. 258] возвращаться, поскольку, прибавляя к своему первому Откровению в первом пришествии еще что-то, он мешает осуществлению проекта самого Инквизитора<sup>2</sup> и отбирает у людей иллюзию свободы их веры. По его мысли, человек очень слаб и совсем несоизмерен тем великим требованиям, которые накладывает на него сам Христос. Символом [Булгаков, 1902, с. 848] этого оказываются три искушения, которые Спаситель претерпевает в пустыне (Мф. 4:1–11; Мк. 1:12–14; Лк. 4:1–13) и которые дают человечеству то, что ему на самом деле надо. У Инквизитора это выражает триада «чудо, тайна и авторитет» [Достоевский, 2017, с. 263], которая делает человека сытым, успокаивает совесть и дает фигуру для поклонения. Потакая слабостям человечества и наделяя его необходимым, человечество возможно сделать счастливым, но с условием того, что оно будет свободно лишь иллюзорно [Достоевский, 2017, с. 259]. Именно эту миссию — сделать человека счастливым в обмен на свободу<sup>3</sup> — и ставит перед собой гуманный [Сюндюков, 2021, с. 16] Инквизитор. Весть Христа, по мнению Инквизитора, была обречена на провал именно потому, что он хотел свободной веры и свободной любви — не обусловленной внешними мотивациями, отдельными от Христа (например, сытостью [Достоевский, 2017, с. 260]). В этом заключалась Его ошибка.

Более того, Инквизитор упрекает Христа в лицемерии и нелюбви к человечеству: Он якобы предложил человечеству такой проект («пренебречь хлебом земным для небесного»), который способны действительно вынести лишь

<sup>2</sup> Для Ивана это наиболее существенная черта католичества — видеть христианский процесс завершенным, а Откровение герметически замкнутым, а не открытым [Сюндюков, 2021, с. 24]. Ср. в связи с этим любопытные размышления о. А. Шмемана в «Дневниках» (1973–1983) от 20 сентября 1974 года: «Открытость и незавершенность должны всегда оставаться, они-то и есть вера, в них-то и встречается Бог, Который совсем не “синтез”, а жизнь и полнота. Может быть, это и есть “апофатика”, *via negativa*: интуиция, что все “завершенное” — измена Богу, превращение всего в идола» [Шмеман, 2005, с. 106–107]. Отметим разные интенции авторов уже здесь: если Достоевский в поэме напрямую критикует католичество, то Соловьев скорее осуществляет критику христианства и европейского человечества вообще. Католический бог для Достоевского — бог Инквизитора — бог деизма, который уже завершил свое творение и откровение, и теперь не должен мешать церкви [Сюндюков, 2021, с. 27].

<sup>3</sup> «...свобода и хлеб земной вдоволь для всякого вместе немислиммы...» [Достоевский, 2017, с. 261].

тысячи и десятки тысяч, все же остальные обрекаются Христом на смерть при том условии, что Христос знает о такой падшей природе человека. Однако уже здесь можно заметить, что такое рассуждение имело бы силу в случае отсутствия у человека свободной воли к исправлению и покаянию, в том случае, когда природа возможности отдельного человека вместить в себя весть Христа и требования к человеку была детерминирована бы изначально самим Создателем, единоипостасным с Христом <sup>4</sup>, в то время как это не так, и множество тех, кто может отказаться от хлеба земного в пользу небесного, пронцаемо: принадлежность человека к нему обуславливается исключительно личной свободной волей человека быть со Христом.

Продолжим экспликацию позиции Инквизитора. Он говорит о том, что именно эта «посвященная» <sup>5</sup> часть человечества, поддавшаяся на искушения и давшая людям хлеб, и будет страдать, поскольку будет лгать о том, что именно в господстве Христа заключается источник счастья, в то время как оно будет исходить от отсутствия свободы у большинства и лжи меньшинства. Такое исправление [Достоевский, 2017, с. 265] неверного поведения Христа с точки зрения популяризации христианства и есть главная задача Инквизитора, в которую включается и успокоение совести внешним исповеданием Христа, и подание «хлебов» алчущим [Достоевский, 2017, с. 262], и предоставление не только комфортных условий для жизни, но и ее смысла («то, для чего жить», критерия добра и зла <sup>6</sup>). В фигуре Бога, по мысли Инквизитора, человек ищет не Бога, а чудес. Свободу же человек не выдерживает, потому что бунтует против всего, но не в силах выстоять перед ничто, быть предоставленным в метафизическом смысле самому себе, именно поэтому он и ищет авторитет, когда уже сыт.

Теперь сравним философскую позицию Антихриста и Великого инквизитора. Оба они на самом деле отвергают Христа (при внешнем его исповедании <sup>7</sup>), и оба они стремятся сделать человечество счастливым. Однако Антихрист отвергает Христа вначале из-за своего самолюбия, а Инквизитор — из-за своих

<sup>4</sup> Сам инквизитор прямо нигде не говорит о том, что Христос знает замысел Бога-Отца о человеке при создании, однако учение о единственности Божества подразумевается христианским контекстом Достоевского. Кроме того, косвенным образом инквизитор говорит об этом несколько раз, например здесь: [Достоевский, 2017, с. 262].

<sup>5</sup> Отметим гностический характер той структуры, которую предлагает в качестве модели будущего инквизитор; кроме того, антропологические представления инквизитора весьма схожи с гностическими. О гностицизме в «Братьях Карамазовых» см.: [Евлампиев, 2008].

<sup>6</sup> В этом вопросе заключается и главная проблема фигуры Ивана Карамазова: данная поэма иллюстрирует бессмысленность критерия добра и зла без высшей, метафизической санкции [Булгаков, 1902, с. 837].

<sup>7</sup> Существенно, что и та и другая история зиждется на противопоставлении Христа и христианства: особенно хорошо это иллюстрирует ситуация на всеобщем христианском соборе.

гуманистических соображений, из-за того, что Христос не может сделать человечество счастливым. Инквизитор в этом сравнении представляется более благородной фигурой. Он не раз говорит, что любит человека и человечество<sup>8</sup> [Достоевский, 2017, с. 267, 269] и потому считает его достойным счастья, в отличие от Христа, требующего слишком много. Оба они фактически являются благодетелями человечества посредством социально-религиозных преобразований, и оба относятся к человечеству как к «слабосильным», чьи потребности достаточно удовлетворить для того, чтобы они стали счастливы и довольны. Однако проект Антихриста в меньшей степени сосредоточен на счастье, и у нас нет никаких свидетельств о том, как сам «грядущий человек» относится к своим действиям: они описываются извне, со стороны, как их бы описывал летописец спустя несколько десятков лет. Для Инквизитора же его модель включает в себе все стремления его жизни, весь фундамент его мировоззрения. В этом проявляется их функциональное различие в рамках разных текстов. Для Соловьева сама историческая действительность является разворачиванием некоторого философского тезиса, а для Достоевского Инквизитор — лишь фигура, в уста которой наиболее органично может быть вложено это размышление [Достоевский, 2017, с. 258].

Вместе с тем важно понимать (особенно в христианском контексте), что «грядущий человек» самовольно вступает в сделку с дьяволом, в то время как Великий инквизитор лишь говорит, что он не с Христом, а с «духом мира сего» [Достоевский, 2017, с. 265], однако мы не имеем никаких сведений о сношениях между Инквизитором и темными силами. Именно поэтому Инквизитор собирается лгать, что счастливое состояние человечества наступило именно во имя Христа [Достоевский, 2017, с. 261], в то время как Антихрист не может этого сделать на соборе [Соловьев, 1988, с. 755] ввиду своей сделки с Сатаной. И тот и другой предполагают счастье, выражающееся в сытости [Достоевский, 2017, с. 261; Соловьев, 1988, с. 746], наличии развлечений у Антихриста [Соловьев, 1988, с. 753], успокоении совести у Инквизитора [Достоевский, 2017, с. 265] и религиозном единстве и поощрении сложившегося порядка у обоих [Достоевский, 2017, с. 265; Соловьев, 1988, с. 748].

Ключ убеждений Инквизитора в том, что человек не может быть одновременно свободен (и верить свободно Христу и в Христа) и счастлив, что человек слишком слаб для этого. Ключ же мотивации Антихриста — в удовлетворении собственного самолюбия. Позиция Антихриста намного более прозаична: если

---

<sup>8</sup> Вопрос о том, насколько эта любовь действительно любовь, мы не обсуждаем: важно, что Инквизитор сам осмысливает свое ощущение в категориях любви.

«грядущий человек» — лишь эгоист и нарцисс с манией величия, то Инквизитор — безумный идеократ-гуманист, готовый отрицать Бога и самовольно примкнуть к дьяволу, чтобы принести счастье людям. Важнейшая сложность мира Инквизитора, связанная с главным вопросом Ивана Карамазова, — эвдемонистическое понимание прогресса<sup>9</sup> [Булгаков, 1902, с. 845–846]. Именно представление о прогрессе как о движении к «всеобщему счастью» и влечет за собой кажимость истинности концепции Инквизитора и известное высказывание «если Бога нет, то все дозволено».

**А. М. Новкина**  
**Взгляд Ф. М. Достоевского**  
**на католицизм**

**К**люч к пониманию взглядов Ф. М. Достоевского на католицизм и Римскую католическую церковь мы можем отыскать в нескольких моментах: во-первых, в отношении к европейской культуре и людям; во-вторых, в различии идеалов и идей наших обществ; и в-третьих, в самом различии веры и понятия правды — что же такое есть истина.

Что касается европейцев, тут Достоевский достаточно категоричен и отзывается о них во Введении к «Ряду статей о русской литературе» так: «Но все они разъединяются между собою почвенными интересами, исключительны друг к другу до непримиримости, и все более и более расходятся по разным путям, уклоняясь от общей дороги» [Достоевский, 1993, с. 27]. Он объясняет это «угловатостью и непримиримостью» европейцев. Ведь именно благодаря этим качествам возможно с точностью описать национальные особенности психологии хоть французов, хоть немцев и англичан, и



Амелия Максимовна Новкина

<sup>9</sup> Об этом же говорит Ф. М. Достоевский в письме Н. А. Любимову от 11 июня 1879 года: «Современный отрицатель [имеется в виду Иван Карамазов], из самых ярких, прямо объявляет себя за то, что советует дьявол, и утверждает, что это вернее для счастья людей, чем Христос. Нашему русскому, дурацкому, но страшному социализму (потому что в нем молодежь) — указание, и кажется энергическое: хлебы, Вавилонская башня (то есть будущее царство социализма) и полное порабощение свободы совести — вот к чему приходит отчаянный отрицатель и атеист. Разница в том, что наши социалисты (а они не одна только подпольная нигилистическая, — вы знаете это) — сознательные иезуиты и лгуны, не признающиеся, что идеал их есть идеал насилия над человеческою совестью и низведение человечества до стадного скота, а мой социалист (Иван Карамазов) — человек искренний, который прямо признается, что согласен со взглядом “Великого инквизитора” на человечество, и что Христова вера (будто бы) вознесла человека гораздо выше, чем стоит он на самом деле» [Достоевский, 1996, с. 581–583].



в этих стереотипных чертах уследить их «стержень», который в каждом народе и заставляет испытывать отторжение европейцев друг от друга.

Однако для описания русского человека таких общепринятых мнений не находится: «В нем по преимуществу выступает способность высокосинтетическая, способность всепримиримости, всечеловечности» [Достоевский, 1993, с. 28]. Это созвучно идее соборности русского народа, отмеченной как Соловьевым и Бердяевым, так и практически всеми отечественными религиозными мыслителями, которая и будет основой русской идеи. Только русский человек, по словам Достоевского, остается большим европейцем среди всех европейцев, что писатель имел возможность познать на личном опыте. Именно этим мы отличаемся от них: они пребывают в постоянном поиске индивидуальной правды, получив которую, стараются распространить ее на всех остальных как истину.

Именно этот фанатичный догматизм противостоит нашей открытости любому опыту. На этом моменте мы можем плавно перейти к религиозному вопросу, так как догматизмом можно охарактеризовать основную «линию [партии]» католицизма. Это следует из создания авторитетов в лице самого Папы и других чинов на основе иерархии, корень которой берется из иного толкования Троицы. Как известно, для католиков Троица — не равная и триединая, по их мнению, Святой Дух оказывается условно «ниже» Отца и Сына. Из этого выливается и европейская склонность к догматизму не только в поклонении авторитетам, но и в создании этих самых догм. Так, католики придумали такую занимательную вещь, как индульгенция, тем самым введя денежные, личные отношения в сферу духовного. Таким путем католицизм утверждает личную заинтересованность и выгоду, которая обернется засильем греха и пошлости, о чем Достоевский много пишет в «Дневнике писателя». Также отдельные черты «прогрессивного» и «просвещенного» европейского мира мы можем наблюдать в «Игроке» и «Идиоте» на примере азартных игр и светской, богатой жизни.

Как писал И. Лапшин в труде «Как сложилась Легенда о Великом инквизиторе», весь пафос эгоизма пополам со скептицизмом берет начало из Ренессанса, когда резко произошел антропоцентрический поворот человеческого мировоззрения [Лапшин, 2007, с. 132–142]. Отсюда и роль Монтеня: Достоевский видел в нем прямое наследие католического духа в его противоречии «радикального скептицизма» и «слепой веры».

Теперь о «Легенде о Великом инквизиторе». Я по праву считаю ее одной из лучших работ русской литературы, которая, будучи прочитанной мною в юном возрасте, во многом предопределила мое мировоззрение. В ней Достоевский показывает, как католичество «создало» себе своего Бога в образе земного Духа. Крылатая цитата Вольтера как будто служит выражением этой идеи:

«Если Бога нет, его стоило бы выдумать». Для Инквизитора Бога нет, однако «поцелуй Христа горит у него на губах», что говорит о глубоком понимании Достоевским характера атеизма, ведь он является такой же формой религиозности, но лишь со знаком «минус». Католицизм принес нечто страшнее простого атеизма — его плодами стали нигилизм и создание нового идола в лице науки. Именно наука берется за создание чуда, веры в него, а также претендует на авторитет. В ней собраны все три искушения Христа, которые не смогла преодолеть католическая церковь. По словам Инквизитора, это было сделано из любви к людям, и в этом явно угадывается пафос гуманизма и прогрессивного просвещения, которые избрали «меньшее из зол».

Достоевский же видит выход из этой разлагающейся системы только в православии, так как наука, воплощенная через социализм, призвана построить то самое идеальное общество, однако без Бога это невозможно сделать. Поэтому только истинное христианство, его любовь и выраженная через нее свобода способны примирить всех людей и не допустить того, чего великий писатель так страшился и что в итоге произошло в XX веке. А проводником, носителем идеи христианского мира обязан выступить русский народ, который способен, познав все народы мира, синтезировать их в единое богочеловечество, в котором воплотится Царство Божие.

**В. И. Кошкина**  
**«Путешествие из Петербурга в  
 Москву» Радищева — начало русской  
 историософии**

**А**лександр Николаевич Радищев был одним из первых философов, кто обратился к повседневным проблемам и переживаниям тех слоев общества, о которых в современной ему России говорить было не принято. Речь идет прежде всего о крестьянах, студентах и всех тех, кто не принадлежал к числу привилегированных, но мог оказывать не меньшее влияние на жизнь и развитие страны. Однако власть имущие традиционно отказываются проявлять чуткость в отношении тех, кого они считают своими подчиненными, что в итоге нередко приводит к всплеску социального недовольства.

Сперва стоит обратиться к некоторым моментам из жизни Радищева, которые могли повлиять на становление его идей. Родившись в семье зажиточного дворянина в 1749 году, Александр Николаевич не мог не получить хорошего



Валерия Игоревна Кошкина

образования [Пугачев, 1960, с. 5]. Он поступил в недавно тогда открывшийся Московский университет, где работало немало преподавателей демократических взглядов. Более того, в Москве Радищев жил в семье Аргамаковых, родственников первого директора Московского университета, видных дворян с либеральным кругом общения. Будучи студентом, Александр Николаевич также читал достаточно либеральный журнал «Полезное увеселение», выпускавшийся при университете поэтом М. М. Херасковым [Пугачев, 1960, с. 6].

Конечно, на Радищева не могла не повлиять и его учеба в Лейпциге. Там он проникся европейской жизнью, увлекся идеями Просвещения, в особенности трудами Мабли и Ж.-Ж. Руссо. Оба этих автора сильно повлияли на дальнейшее развитие взглядов философа [Пугачев, 1960, с. 23–24]. Идея республики, право народа на восстание, особенное понимание народа как суверена и многое другое было заимствовано и переработано Радищевым в соответствии с российской действительностью. Нельзя не отметить влияние журналов Н. И. Новикова, взглядов Я. П. Козельского и С. Е. Десницкого [Пугачев, 1960, с. 11, 16, 18]. Все они если и не выступали против крепостничества явно, то по крайней мере говорили о необходимости облегчения тяжелой крестьянской участи.

Работа в Сенате при Екатерине II позволила взглядам Радищева окрепнуть. Там ему нередко приходилось рассматривать дела о жестокости помещиков в отношении крепостных и о крестьянских бунтах [Пугачев, 1960, с. 19]. Такая работа помогла Александру Николаевичу убедиться в необходимости коренных социальных перемен в полной мере.

Американская и Французская революции, за которыми Радищев внимательно следил, также оказали на него немалое влияние. Эти революции пытались воплотить многие основные идеи Просвещения. Радищев ценил зарубежный опыт, но ему было необходимо найти некоторый прообраз своих идеалов в истории собственной страны. Нельзя не отметить, что Радищева не устраивало не только крепостничество, но и политическое устройство России в целом. Монархия, по его мнению, несовместима с идеями Просвещения. Об этом Радищев писал в «Письме к другу, жительствовавшему в Тобольске по долгу звания своего», вступив в полемику с Вольтером [Пугачев, 1960, с. 28]. Там же Александр Николаевич раскритиковал имперский проект Петра I в целом.

Направление развития страны не устраивало Радищева, назревала необходимость в проработке альтернативы, образ которой можно было найти в некоторых политических проектах прошлого, взяв от них самые удачные моменты. Радищев вовсе не хотел возвращаться назад. Скорее, наоборот, некоторые элементы прошлого должны были служить образу будущего: чтобы говорить о будущем, стоит найти ему основания в прошлом и определенным образом

расставить опорные точки в истории. В этом и проявляется историософская составляющая взглядов Радищева — необходимо было начать говорить об истории России иначе. Само название «Путешествие из Петербурга в Москву» предполагает некоторое противопоставление двух исторических эпох, скрывающихся под городами-символами: Петербург — эпоха имперской России, Москва — допетровская Россия, Русь [Кантор, 2013, с. 162–165]. Неважно, насколько действительно эти эпохи были противоположны друг другу по духу. Неважно даже, насколько вообще есть смысл классифицировать историю России таким образом — через выделение двух больших эпох. Поэтому здесь и говорится об историософии, а не истории. Радищев выделяет отдельные элементы истории и создает на их основе собственную перспективу ради оживления настоящего и перемен в будущем.

«Путешествие из Петербурга в Москву» можно понимать не только в виде физического перемещения героя по стране и описания всех ее проблем, но также и в виде перемещения временного. Москва — важный образ для Радищева, отсылающий к самобытности России прошлого. Петербург — символ современной ему империи с ее раздутым аппаратом власти, все большим закабалением крестьян и потерей некоторых местных традиций, в том числе и демократических. В. К. Кантор отмечает, что для исторического движения постпетровской имперской России было характерно именно направление из Москвы в Петербург [Кантор, 2013, с. 163].

Символ Москвы для Радищева отсылает не столько к конкретному физическому городу и даже не к социальным порядкам того времени, сколько ко всей допетровской эпохе. Поэтому «Путешествие...» ведет нас не только к Москве, но также и к Новгороду и другим городам-республикам севера, вроде Пскова. Недаром в оде «Вольность», написанной в промежутке между 1781–1783 годами, вошедшей позже в немного другом виде в издание «Путешествия...» в 1790 году, Радищев пишет о вече:

Внезапу вихри восшумели,  
Прервав спокойство тихих вод,  
Свободы гласы так взгремели,  
На вече весь течет народ.

[Радищев, 1938, с. 5]

Конечно, Радищев хотел, некоторым образом, совместить идеи Просвещения с российской самобытностью. Монархия, а тем более совмещенная с империей, не устраивала философа. Интерес к Новгородской республике [Радищев,



1938, с. 262–267] явно основан на политико-философских взглядах Радищева, завязанных на республиканском проекте Руссо.

Для того чтобы народ мог понять свое бедственное положение, приобрести разнообразные навыки и заявлять о себе без указов, принятых властями, необходимо было доступное и практичное образование на русском языке, свобода слова и печати. Семинарист из главы «Подберезье» из «Путешествия...» перечисляет все проблемы, связанные с образованием: зачастую оно не на родном языке, дорогое и отвлечено от проблем настоящего [Радищев, 1938, с. 256]. Проблема цензуры затрагивается в главе «Торжок». С помощью нее государство отсеивает невыгодную для своего статуса информацию и формирует нужное общественное мнение. Народ же, наоборот, остается без права самостоятельно распоряжаться получаемой информацией, думать, обсуждать, делать собственные выводы. Государство, как пишет Радищев, продолжает выступать в роли «няньки рассудка» [Радищев, 1938, с. 330].

Возможность делать собственные выводы на основе полученной информации присуща только вольнодумцу, которым может быть каждый. Следуя идеям Руссо, Радищев пишет об изначальной свободе каждого человека как о естественном праве. В главе «Путешествия...» «Зайцово» есть следующие строки: «Человек рождается в мир равен во всем другому. Все одинаковые имеем члены, все имеем разум и волю» [Радищев, 1938, с. 278].

Свобода и равенство становятся основными принципами для формирования общественного договора между людьми. Сам народ становится сувереном, сам выбирает себе представителей, которые могут быть смещены, если они перестанут выражать волю народа через принимаемые законы (право на восстание). Эти процессы также описываются в оде «Вольность»:

Возникла обща власть в народе...  
Во власти всех своей зрю долю,  
Свою творю, творя всех волю;  
Родился в обществе закон.

[Радищев, 1938, с. 1–2]

И:

Ликуйте, склепанны народы,  
Се право мщенье природы  
На плаху возвело царя.

[Радищев, 1938, с. 5]

Крепостное право, монархия, цензура — все эти составляющие современной Радищеву Российской империи препятствовали развитию общества, что в итоге могло привести к кровавым бунтам. Радищев вряд ли хотел массового кровопролития, которое впоследствии и произошло во времена революций 1905 и 1917 годов. Скорее, он пытался донести до властей предрержащих и конкретно до императрицы Екатерины II, что страна требует коренных социальных реформ.

Несмотря на некоторые конкретные предложения Радищева по социальному переустройству России, нельзя сказать, что у него есть четко разработанный план реформ. Скорее, он писал о проблемах страны и о вероятности социальной катастрофы в случае их игнорирования властями предрержащими. Радищев указал на те современные ему черты государства, от которых следовало бы избавиться, и наметил некоторый вероятный образ будущего, который был бы сильно завязан на некоторых отдельных элементах прошлого.



Дарья Александровна Мелёшкина

### Д. А. Мелёшкина Москва и Петербург как проблема русской мысли

**П**роблема двух столиц России не нова: с рождения Петербурга прошло уже более трехсот лет, но вопрос культурного и социального превосходства, кажется, до сих пор актуален. В данном эссе мы постараемся максимально широко, но в то же время максимально лаконично, охватить сосуществование (конкуренцию или борьбу) Москвы и Петербурга в историко-философском и социокультурном контекстах. О двух столицах в своих произведениях писали Пушкин и Белинский, Достоевский и Гоголь, Радищев и Лермонтов, историки, философы, архитекторы и культурологи. Несмотря на высокую степень исследования различных аспектов обозначенной темы, вопросы, затрагивающие проблематику двух столиц, по-прежнему актуальны, а ответы не кажутся такими уж исчерпывающими. В качестве основной цели данного эссе будет выделен анализ противопоставления Москвы и Петербурга в контексте русской философии. В рамках исследования мы обратимся к истории двух городов, затронем их роль в художественной и историко-философской литературе, а также попытаемся выйти на более современный уровень проблемы двух столиц.

\* \* \*

Москва, безусловно, старше Петербурга — первое упоминание города относится к XII веку, а официальной столицей Москва уже стала в XIV веке. Тут же можно выделить одно из ключевых различий между городами — природу происхождения. «Москва не сразу строилась», — поет Сергей Никитин, и действительно: Москва развивалась постепенно, стихийно, спонтанно. Петербург же представляет собой выверенный, совершенный проект, город возникает как бы в одночасье. У Москвы было время сформировать культурную традицию, «заслужить» свое место на карте. Следующим важным историко-культурным отличием стоит выделить характер двух городов: некоторые исследователи называли раннюю Москву «большой деревней», в то время как Петербург сразу приобрел статус «европейского» города, обладающего определенным пафосом, чопорностью. Русская живописная «деревня» Москва противопоставляется вычурному европейскому Петербургу. Данная антитеза не должна оставаться незамеченной: на этой основе западники и славянофилы осуществляли свои споры о месте России в мире и истории.

\* \* \*

С момента зарождения интеллектуальной мысли западников и славянофилов в XIX веке ведется активное обсуждение роли России в мире и ее месте в истории. Пристальное внимание также уделялось внутренним проблемам и вопросам страны. Так, западники, считавшие, что Россия нуждается в модернизации и перенятии западных устоев и ценностей, с радостью в душе приняли бы революционные изменения Петра Великого, в том числе его детище — Петербург, выполненный в лучших традициях европейских городов. Славянофилы же, выступавшие за сохранение национальной и культурной идентичности России, не одобрили бы сближение Петра с Западом.

А. С. Хомяков, известный славянофил, считал, что Петербург, уносящий новую петровскую эпоху ближе к морю, границе, делающий Россию более открытой Западу, приближающий их, все-таки был городом исключительно правительственным, но никак не народным. Таким образом, мы получаем еще одну отличительную черту двух столиц — Петербург как город власти и формальности, Москва как город народного единения. Хомяков говорил: «Выступила на историческое поприще Москва. Под свой стяг стянула она мало-помалу всю Великую Русь; в ней узнали свою силу наши предки, Русь прежних веков. До Москвы Русь могла быть порабощена, Русский народ мог быть потоптан иноземцем. В Москве узнали мы волю Божию, что этой Русской земли никому не сокрушить, этого Русского народа никому не сломать.

Слово Московское сделалось общим Русским словом» [Хомяков, 2000, с. 249]. Объединяющее начало признавал за Москвой и другой славянофил — Иван Киреевский.

\* \* \*

Таким образом, основа антитезы Москвы и Петербурга лежит в споре западников и славянофилов, в противостоянии культуры российской и западных начинаний и стремлений. Существует множество оценок петровских преобразований, но, пожалуй, его наследие в виде Петербурга — города, который в XXI веке претерпел, возможно, излишнюю романтизацию, — надолго еще будет пробуждать споры между философами и другими исследователями.

Москва и Петербург до сих пор подвергаются сравнению и противопоставлению: Москва — как центр экономики, власти и «успешного успеха», Петербург — как «культурная столица», город романтики и дождей. По большей части сравнение происходит на почве настроения двух городов, особой атмосферы, которая царит в воздухе. Однако в контексте глобальных трансформаций, происходящих конфликтов и изменения миропорядка Россия в очередной раз подвергается переосмыслению своей идеи и роли в истории и мире, что означает, что нам еще предстоит определить роль городов страны в рамках философии и культуры.



Евгения Сергеевна Нёрба

**Е. С. Нёрба**

**Историософские проблемы русской поэзии: Пушкин в полемике с Мицкевичем, тема «Медного всадника»**

**П**ушкин не случайно стал главным поэтом Российской империи, центральным лицом золотого века ее культуры. Он был выразителем той идеи, которая стала господствовать в России с Петра и существовала как минимум вплоть до революции. В этом смысле внимание Пушкина к фигуре Петра отнюдь не случайно — мы видим его и в «Полтаве», и в не менее пафосном

и символическом виде в «Медном всаднике». Однако мы гораздо реже говорим о полифонии в русской поэзии XIX века — а ведь именно многоголосие и представленность абсолютно разных, в том числе и антиимперских (и, соответственно, антипетровских) позиций во многом сформировала ту культуру, которую мы сегодня привыкли видеть скорее монолитной и единой. Поэтому



обращение к полемическому контексту позволит нам не только более правильно и последовательно реконструировать суть историософских взглядов Пушкина как своеобразного «венца» той идеи, которая взрастала в России как минимум с основания Санкт-Петербурга, — оно также позволит нам понять конкретную направленность пушкинских идей против иных взглядов на суть того, «что есть Россия?» и «куда она мчится?». В связи с этим мы предлагаем посмотреть на «Медного всадника» как на ответ Мицкевичу, смотрящему на суть петровских преобразований, на суть той культуры, выразителем которой был и памятник Петру на Сенатской площади.

Мицкевич затрагивает тематику Петербурга как отражения России и предлагает Пушкину вступить в диалог, принять «вызов, поэтический, исторический, сделанный одним великим поэтом другому» [Эйдельман, 1987, с. 269] во вставном фрагменте части III своего *magnum opus* «Дзяды». К примеру, в «Памятнике Петру Великому» мы видим трактовку, удивительно похожую на пушкинскую, — Петр аналогично выступает фигурой основателя не только города, но и новой России, которая пытается европеизироваться, преодолеть свой комплекс «деревни» и стать полноценным участником семьи свободных народов. Однако для Мицкевича силы одного лишь Петра недостаточно, чтобы исполнить эту цель. Напротив, дикость и варварскую природу России польский поэт трактует как стихию, которая бушует и сопротивляется любым попыткам быть заточенной в камень — тем более в формате города, а не тюрьмы. Мицкевич, как поэт польской вольности, видел в современной ему России эту двоякую проблему — с одной стороны, дикость и нецивилизованность той силы, которая поработила его отечество, а с другой — реакция на этот самый дикий характер представляется не в форме цивилизации, но в форме насилия и подавления любых свобод. Правительство для него — не «единственный европеец», а буквальный жандарм, надзиратель, который не позволяет развиваться его родине, а империя, соответственно, — тюрьма народов. Однако эта тюрьма, хоть и носит характер рукотворный, все-таки рождается из вполне себе естественных и природных условий — собственно, дикости самой России. В этом смысле идея, диктуемая Петром, не может, по Мицкевичу, превзойти собственные истоки — невежество и грубость изначальной России, по случайному стечению обстоятельств ставшей достаточно сильной, чтобы не только поработить такую европейскую страну, как Польша, но и диктовать всему континенту свои условия в рамках Венской системы.

У Пушкина же мы видим ответ на позицию Мицкевича о принципиальной невозможности изменить характер России. Он вступает в «прямую “конфронтацию” с мыслями и образами польского мастера» [Эйдельман, 1987, с. 273].

Русь вовсе не обречена на следование за своим стихийным началом — и Петр буквально представляет собой аргумент, почему Россия может остановить собственную натуру. Петр — фигура во многом гениальная, в каком-то смысле божественная, однако скорее в римском смысле божественная, отсылающая к титулу императоров, чем божественная в христианском смысле. Петр один был способен не только превратить Русь из цивилизации деревень и хуторов в цивилизацию городскую, он еще и принялся за постройку новой столицы, отсылающей к Риму, там, где никто больше бы на это не отважился. Да, в «Медном всаднике» мы видим, что задача Петра до сих пор не решена — бушующая стихия все еще возможна, и, более того, она обрушивается на самых простых и ни в чем не повинных сынов империи. Однако само произведение явно оставляет симпатии Пушкина (и читателя) на стороне петровского проекта — не только памятник остается стоять, непоколебимый разлившейся Невой, но еще и мы понимаем, что только дальнейшее усовершенствование города камнем — и постепенное превращение всей России в продолжение этого рационального и геометрического классицистского проекта — будет служить гарантией спасения от стихии в дальнейшем.

Там, где Мицкевич видел выражение стихии как гнева Божьего за сам проект России как империи, Пушкин помещал стихию в форму чего-то противонаправленного этому проекту. Для последнего Петербург однозначно служит примером нового этапа в развитии России — не просто конкретным периодом в ее развитии, но реализацией ее скрытых возможностей и задатков. Пушкин на поэтическом языке говорит о тех проблемах, которые примерно в это же время начинают интересоваться и Чаадаева, и русских гегельянцев, и русских шеллингианцев — о проблемах историчности развития России. Мы здесь вовсе не утверждаем, что позиция Мицкевича, первым разглядевшего в наводнении 1824 года событие, через которое, как в разрезе, можно посмотреть на суть России, была менее проработанной или вовсе не историософской. Просто его интересовала в первую очередь судьба Польши, и что Россия, что конкретно Петербург были для него скорее примером зла, чем самостоятельно развивающейся силой. Поэтому даже дихотомия строго упорядоченного Петербурга и дикой необузданной стихийности Невы для него были скорее неразрывны. У Пушкина мы уже видим, как идея империи — строго рационального предприятия, вынужденного сталкиваться с неупорядоченной реальностью (к слову, разделяемой и императором — что, например, прекрасно продемонстрировано Тыняновым в «Малолетнем Витушишникове», рассказывающем об этом же периоде и представляющем Петербург в очень сходном ключе), — уже приобрела явные историософские черты.

Завершить данное эссе мы бы хотели некоторым рассуждением о том, какую традицию фактически заложила эта литературная полемика Пушкина с Мицкевичем. Фактически ответ Пушкина стал образцовым ответом западников на претензии будущих славянофилов к Петру. Однако мы не можем не отметить, что сама пушкинская позиция все же плоть от плоти своего времени: она основывается на вере в Разум, в возможность порядка, возможность рациональной организации, выраженной в городском пространстве. Да и сам Петербург начала XIX столетия застраивается во многом в соответствии с этими принципами, так отличающими его от хаотичной и концентрической Москвы. Однако само развитие империи в последующий век фактически доказало, что такая организация представляет собой не универсальный ответ, а всего лишь часть какого-то более глобального устройства. В Петербурге, сводящем с ума Евгения, мы уже видим задатки темного и давящего Петербурга из «Записок из подполья» или «Преступления и наказания», но здесь Пушкин еще сохраняет свой оптимизм. Однако чего Пушкин еще не помещает в Петербург, но что скоро станет важнейшим его элементом — так это потенциал к собственному разрушению, выраженный в бунтах. Возможно, что Петербург «Медного всадника» парадоксальным образом и не содержит ничего, что будет важно в связи с восстанием декабристов. Однако спустя почти сто лет Андрей Белый, наверно, последний великий писатель этой пушкинской традиции описания историософии через образ столичного города, уже явно указывает на то, что именно из столкновения этого рационального города с дикой стихией, стоящей под ним, и вытекает корень революции, которая сметет сам город. Это вовсе не значит, что прав был Мицкевич, однако и Пушкин стал выразителем скорее исторически-конкретной истины, чем вечной и неизменной русской идеи.



Евдокия Андреевна Пономарева

**Е. А. Пономарева**

**Три исповеди — блж. Августина,  
Л. Н. Толстого и Ж.-Ж. Руссо — как  
реакция на системный кризис культуры  
и социума**

**О**сновная цель этого эссе — сравнить три текста исповедального жанра, а именно «Исповедь» Августина (397–398), «Исповедь» Л. Н. Толстого (1884) и «Исповедь» Ж.-Ж. Руссо (написана в 1765–1770 годы, первая часть опубликована в 1782 году, вторая — в 1789 году), в перспективе их внутреннего отношения к куль-

турному и историческому контексту. Для этого я приведу основную информацию о текстах, определю их основные сходства и различия и особенно остановлюсь на том, как именно реагируют авторы на то, что происходит вокруг них в культурном и социальном отношении и можно ли назвать их контекст кризисом этого времени. Сам исповедальный жанр формируется благодаря Августину, однако все его становление является частью определения жанра (если развивать мысль М. И. Стеблина-Каменского<sup>10</sup>). Поэтому в данном эссе речь идет о самых значимых литературных исповедях.

Для начала стоит понять, что такое исповедь в классическом понимании этого слова. В работах о средневековых текстах можно найти, что исповедь — это «громкий озвученный рассказ Богу о прегрешениях» [Неретина, 1964, с. 189], покаяние в грехах перед священником. Исповедальный жанр текста минует условия присутствия священника, как и необходимость проговаривать исповедь вслух. Понимание жанра со временем трансформируется: к XIX–XX векам исповедью становится рассказ о себе, оформленный как дневник, стихотворение или письмо, которое не подразумевает под собой никакого покаяния [Казанский, 2009, с. 73], и к этому особенно причастна «Исповедь» Руссо, после которой исповедь теряет свой сакрально-религиозный смысл как литературное произведение.

\* \* \*

Для Августина текст «Исповеди» действительно является жертвой покаяния, принесенной Богу. Первые девять книг посвящены истории жизни Августина и тому, как он приходит к Богу, каюсь в своих грехах; последние — философским размышлениям о природе времени и вечности, которым посвящены три книги сочинения. Это теоцентричное повествование, которое демонстрирует, как Бог ведет Августина к истинному жизненному пути [Казанский, 2009, с. 89]. В первых книгах автор многократно сетует, обращаясь к Богу, что уходил от него, поддаваясь людским соблазнам, что занимался не богоугодным делом: «Горе тебе, людской обычай, подхватывающий нас потоком своим! Кто воспротивится тебе? Когда же ты иссохнешь? Доколе будешь уносить сынов Евы в огромное и страшное море, которое с трудом переплывают и взошедшие на корабль?» [Августин, 2005, с. 30]. Он рассказывает о том, как литература, которую он изучал, проповедовала распутство и грехи, а не добродетели, как учинил воровство только ради самого факта воровства, наговаривал на себя, лишь бы не отличаться от других. Августин сосредотачи-

<sup>10</sup> «Становление жанра и есть история жанра» [Стеблин-Каменский, 1964, с. 401–407].



вается на самопознании, отворачиваясь от изменчивого внешнего, которое сподвигает его к прегрешениям.

Его эпоха — время становления христианства [Баткин, 2000, с. 12]; Августин пишет и об этом, и о соблазне манихейства, обещающего рациональное объяснение веры, под влияние которого он попал на девять лет. Кризис становления христианства важен в его сочинении, однако не является причиной написания текста, то есть вряд ли можно назвать «Исповедь», являющейся обращением к Богу, реакцией на внешний социальный или культурный контекст Августина, несмотря на то что он обращается к нему.

\* \* \*

Руссо пишет «Исповедь» в духе революции, следующей за ней в 1789 году, и является неким мятежом против набожности: он шокирует читателя, и этот эффект является намеренным. Он не раскаивается в том, каков есть, судит себя сам и показывает себя в самых разных состояниях. Можно предположить, что это бунт против условностей светского общества, к которому он был причастен, или же стремление к самопознанию, которое могло быть не свойственно людям его окружения. Он настаивает на важности истинности и честности, на своей уникальности, сильно отличаясь этим от Августина, которым вдохновлялся, — в «Письме к Кристоферу Бомону» есть свидетельства о том, что он прочел это сочинение и до прочтения этого текста планировал писать автобиографию как мемуары [Moser, 2019, р. 1554], то есть отсылка к Августину была сознательной.

«Исповедь» Руссо обращена к публике: это автобиография, насыщенная откровениями Руссо о своей жизни, далекая от Бога и идеи покаяния. Он пишет: «Я предпринимаю дело беспрецедентное, которое не найдет подражателя. Я хочу показать братьям одного человека во всей правде его природы, — и этим человеком буду я» [Руссо, 2011, с. 15]. Он показывает секулярное понимание исповеди, отказывается принимать авторитеты веры — и эпизод с тем, как он обманывает католиков в Турине, сопротивляясь их наставлениям, тому подтверждение. Это автобиографическое повествование, больше похожее на роман, чем на философский трактат, тем не менее категорически изменяет исповедальный жанр по своей сути. Оно более социально, чем сочинение Августина, однако в большей степени является ответом критикам Руссо, а не его времени.

\* \* \*

Толстой пишет «Исповедь» по подобию «Исповеди» Августина, а не Руссо, хотя последний имел на него огромное влияние [Бирюков, 2000, с. 148]. Текст русского философа отвечает потребностям человека того времени: «...человека

светского образования, в распоряжении которого имелись немалые средства самопознания и самоопределения... но беззащитного — в силу безверия — перед лицом смерти» [Паперно, 2018, с. 108]. Побуждение к исповеди возникает как реакция на несовпадение собственного мировоззрения и мировоззрения тех, кто окружает автора. Толстой встает перед потребностью времени в переменах, перед «пробудившимися массами» [Кантор, 2019, с. 253], которые поздно воспитывать в гуманистическом ключе, и Толстой предлагает вариант общинного жития вместо гуманистического воспитания.

Толстой описывает, как теряет смысл жизни и отчаянно ищет его: «Если бы я просто понял, что жизнь не имеет смысла, я спокойно бы мог знать это, мог бы знать, что это — мой удел. Но я не мог успокоиться на этом» [Толстой, 1957, с. 15]. И в поиске он убеждается, что ничего и не найдено, все те, кто так же искали смысл и знание о жизни, их не нашли. Смысл, который ищет Толстой, оказывается в неразумном знании рабочего народа, на которое не обращает внимание современная ему интеллигенция. Они не идут по пути эпикурейского наслаждения жизнью, которое есть лишь подобие жизни: «Условия избытка, в которых мы живем, лишают нас возможности понимать жизнь, и что для того, чтобы понять жизнь, я должен понять жизнь не исключений, не нас, паразитов жизни, а жизнь простого трудового народа, того, который делает жизнь, и тот смысл, который он придает ей» [Толстой, 1957, с. 47]. Кризис веры идет параллельно этим рассуждениям: Толстой доверяет рассуждениям простого человека, но не ученых верующих.

\* \* \*

Мы видим следующие изменения в традиции исповедального жанра: от христианского покаяния Августина к секуляризованным от веры откровениям Руссо и переходу в другое понимание христианства Толстого. Августин описывает свое обращение в христианство: кризис его эпохи, IV века, связан с недостатком веры. Исповедь Руссо же, наоборот, сама по себе «пропитана» недостатком веры: именно это произведение становится поворотным моментом в истории исповедального жанра, секуляризирующим его. Кризис его эпохи — ослабевание власти, экономический упадок и социальная напряженность Франции перед Великой Французской революцией. Руссо называют ее предтечей, предпосылкой изменений на пути просвещения и прогресса, — и Толстой как будто бы отворачивается от этого и возвращается к истокам исповедального жанра, к вопросам веры и неверия. Кризис его времени — политически насыщенная жизнь, что кажется ему абсолютно излишним, социальная напряженность, которая в его случае разворачивается

в то, как сам Толстой прислушивается к словам простого народа, а не ученых и образованных людей из своего окружения.

Все эти сочинения так или иначе были ответом на внутренние изменения их авторов, а не на внешний контекст или кризис их эпохи: все эти тексты если и растут из культурного и социального кризиса, то как следствие, а не ответ на него.

### Список источников

*Августин Аврелий.* Исповедь. М.: «ДАРЪ», 2005. 544 с.

*Баткин Л. М.* Не мечтайте о себе. О культурно-историческом значении Я в «Исповеди» бл. Августина // *Баткин Л. М.* Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самопознания. М.: РГГУ, 2000. С. 59–136.

*Бирюков П. И.* Биография Льва Николаевича Толстого: в 2 кн. М.: Алгоритм, 2000. Кн. 1. 129 с.

*Булгаков С. Н.* Иван Карамазов как философский тип // *Вопр. философии и психологии.* 1902. № 61 (I). С. 826–864.

*Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. М.: Изд-во «Художественная литература», 1973. 816 с.

*Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. М.: Изд-во «Э», 2017. 800 с.

*Достоевский Ф. М.* Письма. 211. Н. А. Любимову. 11 июня 1879. Старая Русса // *Достоевский Ф. М.* Собрание сочинений: в 15 т. СПб.: Наука, 1996. Т. 15. С. 581–583.

*Достоевский Ф. М.* Ряд статей о русской литературе // *Достоевский Ф. М.* Собрание сочинений: в 15 т. СПб.: Наука, 1993. Т. 11. С. 12–157.

*Евлампиев И. И.* Миф о человеке в романе Ф. Достоевского «Братья Карамазовы» (Достоевский как гностический мыслитель) // *Вопр. философии.* 2008. № 11. С. 70–83.

*Казанский Н. Н.* Исповедь как литературный жанр // *Вестн. истории, литературы, искусства.* М.: Собрание, 2009. Т. 6. С. 73–90.

*Кантор В. К.* Две родины Достоевского: попытка осмысления. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2021. 608 с.

*Кантор В. К.* Демифологизация русской культуры. Философические эссе. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019. 400 с.

*Кантор В. К.* Радищев: попытка вернуться в Московскую Русь («Путешествие из Петербурга в Москву»: новое прочтение) // *Кантор В. К.* Любовь к двойнику. Миф и реальность русской культуры. Очерки. М.: Научно-политическая книга, 2013. С. 158–215.

Лапшин И. И. Как сложилась Легенда о Великом Инквизиторе // Вокруг Достоевского: в 2 т. М.: Русский путь, 2007. Т. 1: О Достоевском: Сборник статей под редакцией А. Л. Бема. С. 132–142.

Неретина С. С. Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеяра. М.: Гнозис, 1994. 216 с.

Паперно И. «Кто, что я?» Толстой в своих дневниках, письмах, воспоминаниях, трактатах. М.: Новое Литературное Обозрение, 2018. 232 с.

Пугачев В. В. А. Н. Радищев: эволюция общественно-политических взглядов. Горький: Тип. ЭМ ГИФТИ, 1960. 100 с.

Радищев А. Н. Полное собрание сочинений. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1938. Т. 1. XIX, 501 с.

Руссо Ж.-Ж. Исповедь. М.: Эксмо, 2011. 768 с.

Соловьев В. С. Краткая повесть об Антихристе // Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 736–762.

Стеблин-Каменский М. И. Заметки о становлении литературы (к истории художественного вымысла) // Проблемы сравнительной филологии: сборник статей к 70-летию В. М. Жирмунского. М.; Л.: Наука, 1964. С. 401–407.

Сюндюков Н. К. Великий инквизитор как великий гуманист // Русская философия. 2021. № 2 (2). С. 16–30.

Толстой Л. Н. Исповедь // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: Художественная литература, 1957. Т. 23. С. 1–59.

Хомяков А. С. Речь о причинах учреждения Общества любителей словесности в Москве, читанная в публичном заседании 26 апреля 1859 года // Москва-Петербург: pro et contra: диалог культур в истории национального самосознания. СПб.: РХГА, 2000. С. 248–255.

Шмеман А., прот. Дневники (1973-1983). М.: Русский путь, 2005. 720 с.

Эйдельман Н. Я. Пушкин: из биографии и творчества. 1826–1837. М.: Художественная литература, 1987. 482 с.

Moser C. Jean-Jacques Rousseau: Les Confessions (1782/1789) [The Confessions] // Wagner-Egelhaaf M. Handbook of Autobiography / Autofiction. Berlin, Boston: De Gruyter, 2019. P. 1554–1572.

## References

Augustine of Hippo (2005) *Ispoved [Confession]*. Moscow: Dar.

Batkin, L. M. (2000) “Ne mechtajte o sebe. O kul’turno-istoricheskom znachenii Ja v «Ispovedi» bl. Avgustina [“Don’t dream about yourself. About the cultural and historical significance of I in the Confessions of St. Augustine”], in Batkin, L. M. *Evropejskij chelovek naedine s soboj. Ocherki o kul’turno-istoricheskikh osnovanijah i predelah*



*lichnogo samopoznaniya* [A European man alone with himself. Essays on the cultural and historical foundations and limits of personal self-knowledge]. Moscow: RGGU, pp. 59–136.

Birjukov, P. I. (2000) *Biografija L'va Nikolaevicha Tolstogo: v 2 knigakh. Kniga 1* [Biography of Leo Tolstoy: in 2 books. Book 1]. Moscow: Algoritm.

Bulgakov, S. N. (1902) “Ivan Karamazov kak filosofskij tip” [“Ivan Karamazov as a philosophical type”], *Voprosy Filosofii i Psikhologii* [Questions of Philosophy and Psychology], 61(1), pp. 826–864.

Dostoevsky, F. M. (1973) *Brat'ya Karamazovy* [The Brothers Karamazov]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura.

Dostoevsky, F. M. (2017) *Brat'ya Karamazovy* [The Brothers Karamazov]. Moscow: “E” Publ.

Dostoevsky, F. M. (1996) “Pis'ma. 211. N. A. Ljubimovu. 11 ijunja 1879. Staraja Russa” [“Letters. 211. To N. A. Lyubimov. June 11, 1879. Staraya Russa”], in Dostoevsky, F. M. *Sobranie sochinenij: v 15 tomah. Tom 15* [Complete works: in 15 vols. Vol. 15]. St. Petersburg: Nauka, pp. 581–583.

Dostoevsky, F. M. (1993) “Rjad statej o ruskoj literature” [“A number of articles about Russian Literature”], in Dostoevsky F. M. *Sobranie sochinenij: v 15 tomah. Tom 11* [Complete works: in 15 vols. Vol. 11]. St. Petersburg: Nauka, pp. 12–157.

Evlampiev, I. I. (2008) “Mif o cheloveke v romane F. Dostoevskogo «Brat'ja Karamazovy» (Dostoevskij kak gnosticheskiy myslitel'”) [“The myth of the man in the novel by F. Dostoevsky's The Brothers Karamazov (Dostoevsky as a gnostic thinker)”], *Voprosy Filosofii* [Questions of Philosophy], 11, pp. 70–83.

Kazanskij, N. N. (2009) “Ispoved' kak literaturnyj zhanr” [“Confession as a literary genre”], *Vestnik Istorii, Literatury, Iskusstva* [Bulletin of History, Literature, Art], 6, pp. 73–90.

Kantor, V. K. (2021) *Dve rodiny Dostoevskogo: popytka osmyslenija* [Dostoevsky's two homelands: An attempt to comprehend]. Moscow, St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ.

Kantor, V. K. (2019) *Demifologizacija ruskoj kul'tury. Filosoficheskie jesse* [Demythologization of Russian culture. Philosophical essays]. Moscow, St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ.

Kantor, V. K. (2013) “Radishhev: popytka vernut'sja v Moskovskuju Rus' («Puteshestvie iz Peterburga v Moskvu»: novoe prochtenie)» [“Radishchev: an attempt to return to Moscow Russia ('Journey from St. Petersburg to Moscow': a new reading)”], in Kantor, V. K. *Ljubov' k dvojniku. Mif i real'nost' ruskoj kul'tury. Oчерki* [Love for a double. Myth and reality of Russian culture. Essays]. Moscow: Nauchno-politicheskaja kniga, pp. 158–215.

Lapshin, I. I. (2007) “Kak slozhilas’ Legenda o Velikom Inkvizitore” [“How did the Legend of the Grand Inquisitor develop”], in Bem, A. L. (ed.) *Vokrug Dostoevskogo: v 2 tomakh. Tom 1: O Dostoevskom* [Around Dostoevsky: in 2 vols. Vol. 1: About Dostoevsky]. Moscow: Russian way, pp. 132–142.

Neretina, S. S. (1994) *Slovo i tekst v srednevekovoi kul'ture. Konceptualizm Abeljara* [Word and text in medieval culture. Abelard's conceptualism]. Moscow: Gnozis.

Paperno, I. (2018) “Kto, chto ia?” *Tolstoi v svoikh dnevnikakh, pis'makh, vopominaniakh, traktatakh* [“Who, what am I?": Tolstoy struggles to narrate the Self]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.

Pugachev, V. V. (1960) *A. N. Radishhev: jevoljucija obshhestvenno-politicheskikh vzgljadov* [A. N. Radishchev: evolution of socio-political views]. Gorky: Tip. JeM GIFTI.

Radishhev, A. N. (1938) *Polnoe sobranie sochinenij: v 3 tomakh. Tom 1* [Complete works: in 3 vols. Vol. 1]. Moscow, Leningrad: Academy of Sciences of the USSR Publ.

Rousseau, J.-J. (2011) *Ispoved* [Confession]. Moscow: Eksmo.

Solovyov, V. S. (1988) “Kratkaja povest' ob Antihriste” [“A story of Anti-Christ”], in Solovyov, V. S. *Sochinenija: v 2 tomakh. Tom 2* [Works: 2 vols. Vol. 2]. Moscow: Mysl', pp. 736–762.

Stebelin-Kamenskij, M. I. (1964) “Zametki o stanovlenii literatury (k istorii hudozhestvennogo vymysla)” [“Notes on the formation of literature (on the history of fiction)”], in *Problemy sravnitel'noj filologii: sbornik statej k 70-letiju V. M. Zhirmunskogo* [Problems of comparative philology: A collection of articles dedicated to the 70<sup>th</sup> anniversary of V. M. Zhirmunsky]. Moscow; Leningrad.: Nauka, pp. 401–407.

Sjundjukov, N. K. (2021) “Velikij inkvizitor kak velikij gumanist” [The Grand Inquisitor as a great humanist], *Russkaya Filosofiya* [Russian Philosophy], 2(2), pp. 16–30.

Tolstoi, L. N. (1957) “Ispoved” [“Confession”], in Tolstoi, L. N. *Polnoe sobranie sochinenii: v 90 tomakh. Tom 23* [Complete works: in 90 vols. Vol. 23]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, pp. 1–59.

Homjakov, A. S. (2000) “Rech' o prichinah uchrezhdenija Obshhestva ljubitelej slovesnosti v Moskve, chitannaja v publichnom zasedanii 26 aprelja 1859 goda” [“Speech on the reasons for the establishment of the Society of Lovers of Literature in Moscow, read at a public meeting on April 26, 1859”], in *Moskva-Peterburg: pro et contra: dialog kul'tur v istorii nacional'nogo samosoznanija* [Moscow-Petersburg: pro et contra: Dialogue of cultures in the history of national identity]. St. Petersburg: RHGA, pp. 248–255.

Schmemann, A. (2005) *Dnevniki (1973–1983)* [Diaries (1973–1983)]. Moscow: Russian way.

Eidelman, N. Ya. (1987) *Pushkin: iz biografii i tvorchestva. 1826–1837* [Pushkin: from biography and creativity. 1826–1837]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura.

Moser, Christian (2019) “Jean-Jacques Rousseau: Les Confessions (1782/1789)”, in Wagner-Egelhaaf, M. *Handbook of Autobiography. Autofiction*. Berlin, Boston: De Gruyter, pp. 1554–1572.

---

### Информация об авторах

Владимир Карлович Кантор — доктор философских наук, ординарный профессор, главный научный сотрудник, заведующий Международной лабораторией русско-европейского интеллектуального диалога, главный редактор журнала «Философические письма. Русско-европейский диалог». Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4, каб. 215.

Екатерина Андреевна Гуреева — студентка 4 курса Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук, стажер-исследователь Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4.

Глеб Павлович Куприянов — студент 4 курса образовательной программы бакалавриата «Философия» Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20.

Амелия Максимовна Новкина — студентка 3 курса образовательной программы бакалавриата «Философия» Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20.

Валерия Игоревна Кошкина — студентка 4 курса образовательной программы бакалавриата «Философия» Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20.

Дарья Александровна Мелёшкина — студентка 4 курса образовательной программы бакалавриата «Философия» Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20.

Евгения Сергеевна Нёрба — студентка 4 курса образовательной программы бакалавриата «Философия» Национального исследовательского университета

«Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20.

Евдокия Андреевна Пономарева — студентка 4 курса образовательной программы бакалавриата «Философия» Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20.

### **Information about the authors**

Vladimir K. Kantor — DSc in Philosophy, Full Professor, Chief Research Fellow, the Head of International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, Editor-in-Chief of the journal “Philosophical Letters. Russian and European Dialogue”. National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 215, 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.

Ekaterina A. Gureeva — 4<sup>th</sup> year student at the School of Philosophy and Cultural Studies of the Faculty of Humanities, Research Assistant at the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.

Gleb P. Kupriyanov — 4<sup>th</sup> year student of the Bachelor’s degree program “Philosophy” of the National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.

Amelia M. Novkina — 3<sup>rd</sup> year student of the Bachelor’s degree program “Philosophy” of the National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.

Valeria I. Koshkina — 4<sup>th</sup> year student of the Bachelor’s degree program “Philosophy” of the National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.

Daria A. Melyoshkina — 4<sup>th</sup> year student of the Bachelor’s degree program “Philosophy” of the National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.

Evgenia S. Nyorba — 4<sup>th</sup> year student of the Bachelor’s degree program “Philosophy” of the National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.

Evdokia A. Ponomareva — 4<sup>th</sup> year student of the Bachelor’s degree program “Philosophy” of the National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.



Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

The authors declare no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 01.11.2023;  
одобрена после рецензирования 01.12.2023;  
принята к публикации 10.12.2023.

The article was submitted 01.11.2023;  
approved after reviewing 01.12.2023;  
accepted for publication 10.12.2023.