

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2026. Т. 9, № 3. С. 272–302.

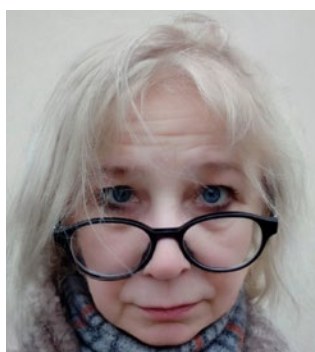
Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2026. Vol. 9, no. 3. P. 272–302.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2026-9-3-272-302

«ВНУТРЕННИЙ ЧЕЛОВЕК» Н. М. КАРАМЗИНА КАК ПРОСТРАНСТВО САМОПОЗНАНИЯ



Ирина Федоровна Щербатова

Институт философии Российской академии наук,
Москва, Россия, ir.rius@gmail.com



Аннотация. Статья посвящена философско-религиозной антропологии Н. М. Карамзина, сложившейся на пересечении масонской культуры самопознания, просветительского гуманизма, мистической традиции и культуры чувств. Показано, что Карамзин сформулировал и культурно закрепил представление о человеке как носителе внутренней жизни, личного достоинства, нравственной свободы и ответственности. Понятия «внутренний человек» и «философия сердца» рассматриваются как междисциплинарные объекты историко-философского, религиоведческого, литературоведческого и культурно-антропологического анализа, позволяющие исследовать процессы самопознания, самоидентификации и понимания человеком самого себя как нравственного субъекта. Особое внимание уделяется европейскому путешествию Карамзина, связанному с возможной его масонской миссией. Масонство круга Н. И. Новикова представлено как один из важнейших каналов рецепции европейской христианско-гуманистической антропологии, в которой темы внутреннего человека, духовного совершенствования и образа Божия образовывали единый смысловой комплекс. На материале биографии, литературного творчества и историософских построений Карамзина прослеживается преобразование унаследованной от масонства системы ценностей

в светскую культуру нравственного чувства и внутренней свободы. Особое внимание уделяется роли нравственной философии немецкого Просвещения, и в частности встрече Карамзина с Кантом, в переосмыслении орденского и эзотерического контекста. Нравственная свобода интерпретируется как способность личности к самостоятельному нравственному выбору и принятию ответственности за собственные поступки. Делается вывод, что карамзинское осмысление внутреннего человека выражает своеобразие отечественной философской эпистемологии, в которой познание человека осуществляется через самонаблюдение, нравственный опыт, литературную рефлексию и историческое суждение. Междисциплинарный подход позволяет выявить как гуманистический потенциал этой концепции, так и ее внутреннее противоречие: утверждение достоинства и нравственной самостоятельности личности при сохранении веры в патерналистскую власть как гаранта общественного порядка. Карамзинская идея внутреннего человека стала одной из значимых форм осмысления достоинства личности в условиях дефицита внешних правовых гарантий и сохранила значение для русской культуры XIX века.



Ключевые слова: Н. М. Карамзин, Н. И. Новиков, внутренний человек, самопознание, самоидентификация, понимание, нравственная свобода, нравственная ответственность, философия сердца, гуманистическая традиция, отечественная философская эпистемология, междисциплинарные исследования человека, масонство, патернализм



Ссылка для цитирования: Щербатова И. Ф. «Внутренний человек» Н. М. Карамзина как пространство самопознания // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2026. Т. 9, № 3. С. 272–302.
doi:10.17323/2658-5413-2026-9-3-272-302.

Memory of Culture

N. M. KARAMZIN'S "INNER MAN" AS A SPACE FOR SELF-KNOWLEDGE

Irina F. Shcherbatova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, ir.rius@gmail.com



Abstract. The article examines N. M. Karamzin's philosophical and religious anthropology, which developed at the intersection of the Masonic culture of self-knowledge, Enlightenment humanism, mystical tradition, and the culture of sensibility. It is shown that

Karamzin formulated and culturally established a conception of the human being as a bearer of inner life, personal dignity, moral freedom, and responsibility. The concepts of the “inner man” and the “philosophy of the heart” are treated as interdisciplinary objects of historical-philosophical, religious-studies, literary, and cultural-anthropological analysis, making it possible to investigate the processes of self-knowledge, self-identification, and the human being’s understanding of oneself as a moral subject. Freemasonry in the circle of N. I. Novikov is presented as one of the principal channels through which European Christian-humanist anthropology was received, an anthropology in which the themes of the inner man, spiritual perfection, personal dignity, and the image of God formed a unified semantic complex. Drawing on Karamzin’s biography, literary works, and historiographical constructions, the article traces the transformation of the system of values inherited from Freemasonry into a secular culture of moral feeling, inner freedom, and historical judgment. Particular attention is given to the role of the moral philosophy of the German Enlightenment and to Karamzin’s encounters with Kant in his rethinking of the initiatory and esoteric context. Moral freedom is interpreted as the individual’s capacity for independent moral choice and for assuming responsibility for one’s own actions. The article concludes that Karamzin’s interpretation of the inner man expresses the distinctive character of Russian philosophical epistemology, in which knowledge of the human being is attained through self-observation, moral experience, literary reflection, and historical judgment. The interdisciplinary approach reveals both the humanistic potential of this conception and its internal contradiction: the affirmation of personal dignity and moral autonomy alongside continued faith in paternalistic authority as the guarantor of social order.



Keywords: N. M. Karamzin, N. I. Novikov, inner man, self-knowledge, self-identification, understanding, moral freedom, moral responsibility, philosophy of the heart, humanistic tradition, Russian philosophical epistemology, interdisciplinary studies of the human being, Freemasonry, paternalism



For citation: Shcherbatova, I. F. (2026) “N. M. Karamzin’s ‘Inner Man’ as a Space for Self-Knowledge”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 9(3), pp. 272–302. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2026-9-3-272-302.

Очередной 260-летний юбилей Н. М. Карамзина (1766–1826) вновь обращает исследовательское внимание на судьбу этой парадоксальной личности. Автор «Бедной Лизы» еще при жизни пережил свою литературную славу; «История государства Российского», определившая на десятилетия образ исторического самосознания образованного общества, уже к середине

XIX века стала восприниматься как памятник иной эпохи. Однако именно в этой кажущейся исторической отдаленности и заключается парадокс Карамзина. Он стал очевиден Ап. Григорьеву, заметившему: «Для нас, людей иной эпохи, в Карамзине почти что ничего не осталось такого, чем бы мы могли нравственно жить хотя один день; но без толчка, данного литературе и жизни Карамзиным, мы не были бы тем, чем мы теперь. (...) Для пробуждения общества от нравственной апатии довольно и того, что он дал» [Григорьев, 1980, с. 182].

Значение Карамзина трудно свести к сентименталистской реформе литературы, историографическому вкладу или политическому консерватизму зрелых лет. Деятельность Карамзина может быть рассмотрена как часть более широкого процесса формирования нового типа субъекта в русской культуре конца XVIII — начала XIX века. Карамзин оказался одной из тех фигур, через которые светская культура впервые начала мыслить человека не только через внешнее положение и сословную роль, но и как личность, обладающую внутренней жизнью, чувством собственного достоинства и способностью к моральному выбору. В этом отношении карамзинская концепция внутреннего человека представляет интерес для истории философии и литературы, а также для современных междисциплинарных исследований самопознания, самоидентификации и понимания. Внутренняя жизнь личности раскрывается у Карамзина как пространство, в котором человек соотносит себя с нравственными ценностями, осознает собственное достоинство, истолковывает свои чувства и поступки и формирует представление о себе как об ответственном субъекте. Анализ этой концепции позволяет выявить своеобразие отечественной философской эпистемологии, где познание человека осуществлялось в форме не только теоретического учения, но и литературного изображения внутреннего опыта, нравственной рефлексии и исторического суждения. Пройдя через опыт погружения в религиозно-мистический круг идей масонского ордена, Карамзин смог создать новый образ человека — духовного по своей сути, но «извлеченного из общего корпуса православной духовности» [Хоружий, 1994, с. 277]. Он сосредотачивается на внутреннем мире человека, что представляет собой развитие многовекового дискурса «внутреннего человека», образ которого являлся одной из важнейших тем западной философии. Ее контур возник на пересечении античной антропологии и христианского богословия, но начал терять границы определенности в нараставшей сложности европейской культуры самопознания.

Представления о человеке как существе внутренне иерархическом появляются у Платона: подлинное в нем связано с разумной, духовной частью души,

а не с внешним положением, телесностью или социальной ролью. Однако собственно выражение «внутренний человек» получает решающее значение в христианском контексте, прежде всего у апостола Павла. У ап. Павла внутренний человек обозначает духовное средоточие личности, способное обновляться в Боге и противостоящее «ветхому человеку», живущему по плоти, страстям и внешнему закону. Климент Александрийский и Ориген осуществили синтез апостольского и платонического понимания феномена «внутренний человек». У Августина обращение внутрь себя становится путем не к замкнутой субъективности, а к Богу, открытому для высшей части души, под которой он понимал внутреннего человека [Крылов, 2021, с. 1–2]. Наряду с утверждениями догматического свойства в христианском сознании термин «внутренний человек» все более приобретает черты многосложного символического концепта, связанного с определением души или духовной, божественной ипостаси человека. Внутренний человек — это область, где скрытая духовная глубина личности становится в первую очередь пространством самопознания и Богопознания. Ренессансная антропология усиливает внимание к величию человеческой природы, способности человека к свободному самоопределению. В это время христианское представление об образе Божиим в человеке сближается с неоплатоническими и герметическими мотивами духовного могущества человека. В результате внутренний человек начинает мыслиться как кающийся, очищающийся и одновременно обладающий высокой онтологической ценностью. В то же время христианский внутренний человек не совпадает с новоевропейским индивидуалистическим субъектом: его глубина открыта трансцендентному основанию.

Именно этот сложный комплекс представлений — апостольское различие внутреннего и ветхого человека, августиновская интроспекция, средневековая культура духовного самонаблюдения, ренессансная идея достоинства и неоплатонико-герметическая тема самопознания — оказался востребован масонской антропологией XVIII века. Определенная сложность проблемы связана еще и с тем, что представление о внутреннем человеке как предмете междисциплинарного исследования не поддается исчерпывающему определению. В этом случае, по мысли Н. К. Гаврюшина, особую роль приобретает способность выразить словами апофатическую сторону человековедения и нерассудочного, интуитивного, сердечного знания, что, по его мнению, удалось анонимному автору «Опыта антропологии» (1836): «Определение всего, не имеющего границ, иначе, всего беспредельного — невозможно. Невозможно было доселе составить определения чувствований, разума, прекрасного, Бога и ни одного из совершенств души, ибо они беспредельны по своей натуре.

При всем том, то, чего мы не можем определить, мы понимаем, постигаем умом и сердцем, согретым тёплой верою» [Гаврюшин, 1997, с. 7].

У Карамзина образ внутреннего человека сохраняет связь с христианско-масонской традицией самопознания, но приобретает новое культурное содержание. Способность к состраданию, сердечному отклику, внутренней ответственности и свободному нравственному выбору образует ядро карамзинского понимания внутреннего человека, но это уже не только духовное средоточие личности, обращенной к Богу, и не только предмет орденой практики самосовершенствования. Оно выходит за пределы религиозно-мистического дискурса и становится основой светской культуры чувства, литературного психологизма и исторического суждения. В статье будет показано, что карамзинское понимание внутреннего человека сложилось в результате преобразования нескольких интеллектуальных традиций. Немецкая нравственная философия способствовала формированию внимания к личности как субъекту самосознания и нравственного выбора; масонство придало этому интересу форму внутреннего делания и духовного самопознания; литературное и историческое творчество Карамзина перевело его в пространство светской культуры.

Масонский контекст и гуманистическая антропология

Исторически формирование Карамзина связано с масонством в том виде, какой оно получило в кругу Николая Ивановича Новикова. Масонская среда дала Карамзину язык самопознания, духовного совершенствования и религиозно осмысленного человеческого достоинства. В свою очередь, масонская система взглядов легла на уже подготовленную годами учебы в пансионе почву. Двенадцати лет Карамзин из родного Симбирска был отправлен в Москву, в пансион И. М. Шадена, некогда доктора философии Тюбингенского университета, в 1756 году приглашенного в Россию возглавить две университетские гимназии при Московском университете. В целом он воспитывал своих немногочисленных пансионеров в системе ценностей нравственного идеализма и чуткости к внутреннему миру, то есть того, что позже составит основу сентиментализма. Шаден проводил идею предпочтительности монархического строя и исключительной роли религиозного чувства как нравственной опоры человека. Полученное в пансионе образование могло стать одним из ранних источников интереса Карамзина к внутреннему миру личности. Нравственная философия немецкого Просвещения переносила внимание с внешнего положения человека на его способность к самосознанию, нравственному суждению и внутреннему самоопределению [Чижков, 2023, с. 68]. В этой перспективе личность осмыслялась как субъект, призванный не просто подчиняться внешней норме,

а понимать ее нравственный смысл и соотносить с ней собственную волю. Увоенная в годы учебы установка на нравственный идеализм и рефлексию подготовила почву для последующего восприятия масонского языка самопознания, духовного совершенствования и философии сердца. Учитывая, что пансион Шадена дал единственное системное образование Карамзину, несложно увидеть, что учитель смог заложить те мировоззренческие основы, которым Карамзин не изменил на протяжении жизни. Карамзину было всего пятнадцать лет, когда он окончил пансион и поступил в лейб-гвардии Преображенский полк. Дослужившись за три года до чина поручика, в 1784 году Карамзин вышел в отставку и уехал в Симбирск. Там-то его встретил Иван Петрович Тургенев, впоследствии директор Московского университета, а на тот момент активный член общества Новикова, в круг которого он и ввел юного Карамзина, предварительно приняв его в основанную им в Симбирске ложу «Златого тельца». В Москве Карамзин поселился в мансарде дома, принадлежавшего Типографической компании Новикова, близ Меньшиковой башни. Так называлась церковь Архангела Гавриила, излюбленный масонами прекрасный памятник нарышкинского барокко начала XVIII века, стены которой в то время были расписаны масонскими символами. Новиков поручил Карамзину переводы немецких и швейцарских протестантских теологов, которым в те годы московские розенкрейцеры придавали особое значение [Симанков, 2011, с. 185]. Помимо этого, Карамзин делал переводы европейских писателей: В. Шекспира, Г. Э. Лессинга, Ж. Ф. Мармонтеля, Л. Стерна, С. Геснера, Дж. Макферсона, Дж. Томсона и С.-Ф. де Жанлис, автора сентиментальных романов. Это была хорошая школа, позволившая Карамзину предъявить «требования западного человеческого идеала» к «нашей истории» [Григорьев, 1980, с. 186]. Приобщение Карамзина к европейской гуманитарной культуре происходило в среде новиковского масонства, соединявшей христианское представление о падшей природе человека с просветительской установкой на его нравственное совершенствование. Этот комплекс идей вступал в напряженное взаимодействие с руссоистской верой в естественную доброту человека. При неоднозначном отношении масонов к женеvскому философу, «имя Руссо стало для Карамзина обозначением идей, уводящих от масонских руководителей к широкому потоку европейского Просветительства». Ю. М. Лотман считал, что Карамзин, приняв просветительскую идею врожденной доброты человека, разошелся с масонами еще до поездки в Европу [Лотман, 1992, с. 87–88]. Во всяком случае, идейное самоопределение молодого Карамзина происходило в поле напряженного взаимодействия религиозных, культурных и философских влияний. Как справедливо заметил Лотман, из всех русских писателей именно Карамзин с наибольшей полнотой отразил сложное переплетение различных



Меньшикова башня

культурных взаимодействий конца XVIII века [Лотман, 1992, с. 86].

При сравнительно широком распространении масонства в России, не ограничивавшемся столицами, оно все же охватывало прежде всего верхние слои просвещенного общества. Сложность самого учения, как и «изолированность и подчеркнутая таинственность ордена», не позволяла братству вольных каменщиков эффективно воздействовать на общественное сознание [Смит, 2006, с. 126]. К тому же сама проблема социальной ориентированности русского масонства довольно неоднозначна. С одной стороны, заметная филантропическая деятельность имела явную социальную направленность, в то же время в их глазах она была следствием «безусловного нравственного превосходства», что еще более жестко отделяло тайные общества «от широкого социального поля» [Смит, 2006, с. 126]. Наконец, общественное сознание в то время отличалось заметным синкретизмом. Заимствования европейской науки и культуры существовали рядом

с патриархально-традиционным миропониманием. Общество нуждалось в «серьезных сдвигах в мировоззрении, чтобы ослабить, а то и вообще элиминировать чувство греховности человека, а тем самым устранить непроходимую пропасть между ним и божественным Творцом. Важную роль в этом сыграл возрожденческий неоплатонизм и связанный с ним герметизм» [Гайденок, 1997, с. 56]. Проводимую герметизмом идею величия человека отцы церкви, в частности Василий Великий и Григорий Нисский, связывали с библейско-христианским концептом *Imago Dei*¹: «Это прославление человека не прошло мимо внимания патристики,

¹ Образ Божий (лат.).

особенно ценившей в герметизме близкое ей по духу учение о самопреображении человека в процессе узнавания им своей подлинной природы, постижения себя, прежде всего, как существа духовного» [Кудрявцев, 1991, с. 14]. Концепт человека как образа Божия, в свою очередь, получил яркое воплощение в идеологии Ренессанса, а затем «эзотерический фундамент ренессансного гуманизма» был воспринят тайными франкмасонскими обществами [Йейтс, 1999, с. 384–385].

Как ни парадоксально, в России в XVIII веке новый, по сути, возрожденческий взгляд на человека проникал в общество через внутрицерковный дискурс, в частности через проповеди осведомленных выпускников духовных академий, где было сильно польское и западнорусское влияние. Это происходило на фоне разветвления барочного типа культуры с присущим барокко персонализмом. Если на Западе культура барокко выросла из Возрождения, осваивая его религиозно-светский антропоцентризм, то для русской культуры барокко и было своего рода Возрождением — периодом культурных метаморфоз и сугубых мировоззренческих трансформаций [Мельников, 2007, с. 38–43]. Черты этого переходного культурного состояния — переплетение рационального и иррационального, интерес к мистификации и одновременно сильная приверженность тайному знанию — наиболее ярко и концептуально проявились в масонстве, поэтому масонская антропология в ее сложном синтезе оказалась так значима. Она соединяла старые и новые культурные коды: христианское представление о человеке как образе Божием, ренессансную идею достоинства, барочную персоналистическую напряженность, герметическую традицию самопознания и просветительскую установку на нравственное воспитание общества. Русские масоны XVIII века повторяли путь ренессансного гуманизма, изучая как отцов церкви, так и западных мистиков. Новиков не раз переиздавал их труды в своей типографии. Освоение этих ресурсов имело для русской культуры принципиальное значение: масонство инициировало дискурс духовного величия человека, его способности к самопознанию и нравственному преображению. Обращение русских масонов к текстам христианской антропологии являлось одновременно и приобщением к христианской традиции толкования внутреннего человека, и ее развитием:

Для христианской антропологии, имеющей своим предметом человека как образ и подобие Божие, самоограничение пытливости рассудка и сердечная теплота веры являются непреложным методологическим постулатом, а христологическая проблематика Вселенских соборов служит основной путеводной нитью: ведь святоотеческая мысль была сосредоточена именно на идеальном человеке, или человеке в его идее, человеке обожженном.

[Гаврюшин, 1997, с. 8]

Неудивительно, что этот гуманистический потенциал христианской антропологии, воспринятый русскими масонами, привлек Новикова, гуманиста по своей сущности. Еще до вступления в орден он пытался в своих сатирических журналах выразить мысль, которая в условиях сословного общества имела почти программный характер: крестьяне тоже люди. В системе патернализма, в условиях сохранявшихся патриархально-сословных структур общегуманистический, надсословный взгляд на человека отвечал цивилизационным запросам общества. После приобщения в середине 1770-х годов Новикова к масонству гуманистический импульс его деятельности получил религиозно-антропологическое обоснование. В трактате «О достоинстве человека в отношении к Богу и миру» (1777) Новиков говорит языком христианского гуманиста, воспроизводя стиль и метафорику возрожденческого трактата середины XV века Джаноццо Манетти «О достоинстве и превосходстве человека». Человек, созданный Богом, несет в себе достоинство высшего творения: «Человеческая природа от Бога истекает, от него беспрестанно сохраняется» [Новиков, 1951, с. 388]. То обстоятельство, что человек есть «истинное средоточие сей сотворенной земли и всех вещей» [Новиков, 1951, с. 383–384], должно быть осмыслено в первую очередь самим человеком и определить его самосознание: «Человеки да возымеют тем более божественное мнение о самих себе, чем более они исполнением сего сво-



Д. Г. Левицкий. Портрет Н. И. Новикова. 1797

его царственного достоинства всевысочайшему божеству уподобляются» [Новиков, 1951, с. 392]. Человек не может мыслить себя как низшее существо без нравственного ущерба в отношении себя и других: «Человек, себя за ничто почитающий, не может и к другим иметь никакого почтения и в обоих сих случаях являет низкость мыслей» [Новиков, 1951, с. 388]. Текст Новикова позволяет увидеть, что речь идет не об отвлеченном влиянии гуманизма, а о попытке заново — уже в русском интеллектуальном континууме — определить положение человека перед Богом и миром. Новиковская антропология второй половины 1770-х годов строится на напряженном сближении

христианской традиции и ренессансного гуманизма. В ней слышится отзвук концепта *Imago Dei*, патристической мысли, неоплатонизма и герметического представления о самопознании как раскрытии подлинной духовной природы человека. Человек предстает не падшим существом, нуждающимся в исправлении, но существом, способным к восхождению, самосовершенствованию и уподоблению высшему нравственному началу. Новиковский гуманизм открывал возможность говорить о достоинстве человека в обществе, где идея самооценности личности еще не получила устойчивой культурной формы. Гуманистическая тенденция Новикова была тесно связана с богословской литературой. Показательно, что митрополит Платон, проверявший Новикова по поручению императрицы, не усматривал в его взглядах прямого противоречия догматам православия. Уже в первый год на журнал «Утренний Свет», выпускаемый Новиковым, подписалось восемнадцать архиереев, которые находили в его текстах материал для проповедей. В этом не было противоречия, так как «цели масонства и розенкрейцерства совпадали с целями христианской мистики и религиозной философии», где «алхимия играла важнейшую роль в системе просвещения» и не противоречила идеалам христианства [Халтурин, Кучурин, Родиченков, 2015, с. 136]. Этот синтез не был взрывным, но содержал позитивную творческую энергию. Он был инициирован просвещенной позицией просвещенной личности, почувствовавшей потребность религиозного самоопределения, что, по мнению Н. К. Гаврюшина, было развитием европейской традиции самоидентификации: «Основной вклад “вольных каменщиков” в русскую религиозную антропологию заключается все-таки в создании установки на интроспекцию, самопознание, которая была унаследована ими от стоицизма» [Гаврюшин, 1997, с. 19]. Не случайно Гаврюшин даже «Записку о древней и новой России» выводит из новиковского прошлого Карамзина и рассматривает ее как опыт самопознания: «Это “углубление в себя” способствовало и росту исторического самосознания, возбуждало интересы и в области экклесиологии и социальной философии» [Гаврюшин, 2011, с. 16].

Жизнеутверждающая антропология издаваемого Новиковым журнала «Утренний Свет» постепенно уступала место иной интонации, запечатленной в его же журнале «Вечерняя Заря» (1782), сосредоточенном на темах само- и Богопознания. С вхождением в 1782 году ядра новиковского общества в Орден Злато-Розового Креста возрожденческий гимн достоинству все более приобретал черты теософского напряжения, что некоторыми авторами оценивалось как «темная сторона просветительства Новикова» [Gareth, 1984, p. 1]. По мнению В. Ф. Пустарнакова, Новиков оставался в рамках теоцентризма, но можно говорить о различных акцентах (в зависимости от внутренней эволюции

московских масонов) христианско-масонской версии антропоцентризма, противопоставлявшего человека живой и неживой природе [Пустарнаков, 2003, с. 93]. Вполне естественно, что современные Новикову конкурирующие логи видели изменения лишь внешнего порядка: «Дотоле все сосредотачивалось в основном на распространении нравственности и религиозности. (...) Теперь братьям были предписаны молитва, пост, умерщвление плоти. (...) В порядке дня стояли мечтания, суеверия, чудеса. Разум был отвергнут, ему объявили войну (...); воздух был насыщен сверхъестественным» [Киселев, 2005, с. 340]. Однако, как заметил Гаврюшин, и гностические наслоения, и каббалистика, и морализирующая проповедь, и даже переводы св. отцов, которые, по иронии судьбы, время от времени конфисковывались бдительной государственной властью, выглядели завидно свежими и раскованными, будучи «действительно оригинальными опытами подлинно христианского любомудрия. Таковы, например, анонимные эссе “Человек, наедине рассуждающий о неудоборешимых пневматологических, психологических и онтологических задачах” (1784) и “Философическое рассуждение о Троице в человеке” (1782)» [Гаврюшин, 1997, с. 17–18]. Обозначенная внутренняя двойственность масонства особенно важна для понимания атмосферы, в которой оказался Карамзин накануне отъезда в Европу.

Миссия русского путешественника и трансформация идеи внутреннего человека

Обычно поездка 1789 года в Европу рассматривается как важнейший этап карамзинского самообразования, однако ее значение шире личного опыта русского путешественника. Она оказалась включена в кризис новиковского проекта и одновременно стала для самого Карамзина пространством внутреннего освобождения. О целях путешествия невозможно узнать из текста «Писем», реальный маршрут Карамзина не совпадает с его литературным образом. Масонский след путешествия, который является бесспорным для исследователей, в тексте старательно сокрыт. Лотман и Успенский повторяют вслед за В. В. Виноградовым: «Больше всего масоны боялись появления “Писем русского путешественника”, описания заграничной поездки Карамзина» [Лотман, Успенский, 1987, с. 540]. К моменту отъезда Карамзина московское масонство переживало глубокий внутренний кризис. Со второй половины 1780-х годов происходило явное затухание деятельности Ордена Злато-Розового Креста, что во многом связано со смертью руководившего обществом И. Г. Шварца. «Складывалось впечатление, что все было пущено на самотек. Книги религиозного и духовного характера было запрещено печатать, а на выпуск другой литературы издатель не мог перестроиться. (...) Дела компании становились все более

запутанными» [Белявский, Богданов, 2015, с. 343–345]. Ключевым событием этого кризиса стал силанум — пришедший 1 января 1787 года из Берлина приказ, приостанавливавший работу во всех высших степенях розенкрейцерства. Причины силанума выходили за пределы внутренней орденой дисциплины. Это был итог давно назревавших разногласий и финансовых претензий между московскими розенкрейцерами и немецкими кураторами. Ситуацию усугубляла плохо скрываемая политическая ангажированность тайных планов Новикова. Его попытки через архитектора В. И. Баженова установить связи с великим князем Павлом Петровичем беспокоили не только императрицу Екатерину II, но и иные масонские круги, видевшие в этом угрозу проникновения иллюминатства в Россию [Серков, 2000, с. 41]. В буквальном смысле речь шла о временной приостановке орденой деятельности. В более широком историческом отношении силанум обозначал кризис доверия, разрыв прежних связей и необходимость пересмотра самого пути московских масонов. Для Новикова, человека деятельного и одержимого идеей служения, подобная остановка была почти невыносима. Его проект строился на соединении внутреннего самосовершенствования с практическим просвещением общества, поэтому приказ о бездействии ударял по самой логике его дела.

На этом фоне поездка Карамзина получает особый смысл. Логика событий, косвенные данные указывают на то, что миссия Карамзина была связана с попыткой решить кризис орденой связей: если не добиться снятия силанума, то проверить возможность переориентации московского братства с немецкого розенкрейцерства на другие европейские системы. Немаловажно и то, что план путешествия Карамзина составлял С. И. Гамалея [Лотман, Успенский, 1987, с. 534], преданнейший соратник Новикова. Участие Гамалеи в истории путешествия Карамзина является весомым свидетельством того, что брат Рамзей (таково было имя Карамзина в обществе Новикова) был послан в Европу с целью обрести искомое «истинное масонство». В 1760–1770-е годы на юго-востоке Франции — в Авиньоне («Академия Истинных Масонов»), Лионе (мистическая секта «Новый Израиль») и в Монпелье («Академия мудрых») — образовалось несколько масонско-герметических обществ, «полуалхимических и полумагических академий», по выражению Г. В. Вернадского, теоретическими авторитетами которых были Сведенборг и Сен-Мартен. С последним именно в это время общаются вольные русские каменщики В. Н. Зиновьев, С. Р. Воронцов и В. А. Кошелев — и с каждым из них Карамзин встретился во время своего путешествия. К мистической философии Сен-Мартена и Сведенборга в большей степени, чем к розенкрейцерству, тяготели наследник Павел Петрович и его жена, Мария Федоровна [Вернадский, 1999, с. 120–121]. Вряд ли совпадением

был тот факт, что вояж Карамзина произошел именно в то время, когда великий князь Павел Петрович желал найти и установить связи с истинными масонами [Вернадский, 1999, с. 122], коих искали по всей Европе, но прежде всего во Франции.

В июле — августе 1789 года Карамзин оказался в революционном Париже, где встретился со своим сердечным другом — переводчиком, мистиком и алхимиком Алексеем Михайловичем Кутузовым, который в 1787 году, то есть сразу после объявления силанума, был командирован Новиковым в Германию с целью овладения тайнами древнего эзотерического знания. Не приходится думать, что Гамалею могло интересовать что-то, не касавшееся общества, но, когда составлялся план путешествия, невозможно было предположить, что Карамзин и Кутузов окажутся в самом центре развертывавшихся в Париже революционных событий, правда, воспринятых по-разному. Для Кутузова, связанного с розенкрейцерской эзотерикой, революционная Европа могла выглядеть пространством преступного насильственного опыта, рационалистического соблазна и духовной поверхности. Для Карамзина она стала местом драматического расширения до сих пор скудного социально-политического опыта. На мгновение почувствовав обаяние революционной утопии, Карамзин поверил в торжество Прогресса и Разума, увидел возможность нового исторического горизонта. Революционные события во Франции, согласно его ожиданиям, должны были вести к торжеству разума, прогресса и общечеловеческого обновления. Душевное состояние Карамзина в это время было хоть и противоречивым, но «скорее энтузиастическим» [Лотман, Успенский, 1987, с. 554]. Перед Карамзиным открывался мир Просвещения, политической свободы и нового статуса личности. Свой портрет того времени он описал в послании «Мелодор к Филалету»: «Помнишь, друг мой, как мы некогда рассуждали о нравственном мире, ловили в истории все благородные черты души человеческой, (...) как мы, сличая разные времена, искали и находили доказательство любезной нам мысли, что род человеческий (...) приближается к духовному совершенству» [Карамзин, 1964b, с. 246]. Позднее террор разрушит эти иллюзии, но сам опыт европейской свободы и катастрофы уже будет необратим. Карамзин, увлеченный парижскими событиями, не мог не вызвать раздражение у смиренного хранителя средневековой магии Кутузова, вдруг прозревшего в друге не человека, приветствовавшего общечеловеческие ценности, но бездумного подражателя, завлеченного врагами законной власти, подобно попугаю или обезьяне, коими он так обидно в своем письме и назвал Карамзина — Попугай Обезьянин.

Разрыв Карамзина с Кутузовым стал своего рода прелюдией выхода русского путешественника из общества Новикова. В «Письмах русского

путешественника» запечатлен момент первого внутреннего кризиса Карамзина, связанного с переоценкой ценностей и крепнущим желанием освободиться от орденовских уз. Для Карамзина путешествие превратилось в испытание масонской системы ценностей. На одной чаше весов оставались самопознание, братство, просветительское служение, идея внутреннего преображения человека. На другой — орденовая регламентация, зависимость от немецких кураторов, эзотерическая замкнутость и политическая уязвимость закрытого, но претендующего на влияние общества. Эта тема была табуирована, но она зашита в сложную смысловую структуру текста и очевидна посвященным. Кулисы драмы составляли нежелание разочаровывать друзей и нарушать обязательства. Реконструкция обстоятельств путешествия важна для понимания внутренней эволюции Карамзина. Он отправлялся в Европу человеком, связанным с новиковским кругом, его задачами, ожиданиями и, возможно, тайной миссией. Но в самой Европе перед ним открылся иной интеллектуальный и политический горизонт. Он увидел мир, где личность обладала независимым статусом, где масонство существовало в более свободных формах, где Просвещение выходило за пределы книжной доктрины и становилось общественной энергией, способной менять историю. Из общения с Воронцовым он мог узнать, что именно в это время Сен-Мартен разочаровывается в орденовских узах и отрекается от масонства «ради идеи либерально-гуманной утопии» [Лотман, Успенский, 1987, с. 548]. Карамзин не отвергал гуманистического импульса, полученного в кругу Новикова, для него по-прежнему решающим оставался нравственно-этический критерий оценки, но он так и не проникся гностическим настроением московских розенкрейцеров, его не интересовали натурфилософские корни мистической антропологии. Встречаясь с Кантом, как и с другими европейскими мыслителями, он пытался найти ответы на мучившие его вопросы, касавшиеся жизненного выбора.

Показательно, что еще в самом начале путешествия, в беседе с Кантом, Карамзин обнаруживает интерес к «природе и нравственности человека», тогда как прерогативой братьев теоретического градуса, его друзей-розенкрейцеров, являлась триединая цель — познание Бога, природы и человека [Карамзин, 1984, с. 20]. При прощании Кант пожелал русскому путешественнику, чтобы решились все его сомнения [Карамзин, 1984, с. 21]. Три часа, проведенные в обществе великого философа, несомненно, имели особое значение во внутренней эволюции Карамзина. Эта встреча позволяет увидеть еще одну линию преобразования карамзинского интереса к внутреннему человеку, но что именно он мог услышать в кантовском рассуждении о нравственном законе? Карамзин в кантовской проблематике выбирает прежде всего то, что может быть

обращено к внутреннему устройству личности, тогда как ее социально-историческая и правовая энергия остается в стороне и переводится на язык Провидения, нравственного самоограничения и духовной свободы как внутренней опоры личности [Щербатова, 2026, с. 131]. В изложении Карамзина слова Канта звучали так: «Представляя себе те случаи, где действовал сообразно с *законом нравственным*, начертанным у меня в сердце, радуюсь. Говорю о *нравственном законе*: назовем его совестью, чувством добра и зла — но он есть» [Карамзин, 1984, с. 20–21]. Для Канта сердце в данном контексте оставалось преимущественно метафорой нравственного сознания. Карамзин же к моменту встречи с Кантом воспринимал этот образ в горизонте мистической антропологии, где сердце понималось как средоточие внутренней жизни, самопознания, любви и духовного восхождения. По мнению розенкрейцеров, в кругу которых происходило просвещение Карамзина, сердце является средоточием «глубинного Я» в человеке, именно в глубине человеческого сердца обитает Бог [Халтурин, 2015, с. 252]. Под влиянием беседы с Кантом, а впоследствии после прочтения рекомендованных русскому путешественнику «Критики практического разума» и «Метафизики нравов» рационально-этическая проблематика переводилась Карамзиным на уже освоенный им язык сердца, но приобретала гуманистический смысл. Нравственный закон представал законом, начертанным в человеческом сердце, но философия сердца освобождалась от исключительно орденского смысла и становилась способом осмысления общезначимой нравственной способности личности: «Человек велик духом своим! Божество обитает в его сердце!» [Карамзин, 1964b, с. 246].

Тема сердца в европейской философско-религиозной антропологии связана с представлением о внутреннем центре личности, где соединяются вера, воля, совесть, любовь и способность к нравственной оценке. В библейской и христианской традиции сердце не сводится к области эмоций. Оно понимается как глубинное средоточие духовной жизни человека, место его обращения к Богу. В патристической и средневековой традициях сердце постепенно получает значение внутреннего органа духовного опыта. Через него описываются покаяние, молитвенная сосредоточенность, борьба с искушениями, различение добра и зла. В этом смысле сердце оказывается тесно связано с темой внутреннего человека: если внутренний человек обозначает духовную глубину личности, то сердце выступает как ее живой центр, где совершается встреча человека с Богом. В Новое время особое значение для философии сердца приобретает Блез Паскаль, которого особенно почитал Новиков. У Паскаля сердце связано с верой, нравственной интуицией и теми исходными очевидностями, на которых уже строится рассуждение. Оно не отменяет разум, но указывает

на пределы рациональной логики в вопросах Бога, человека, нравственного выбора. Эта традиция была важна для религиозной культуры XVII–XVIII веков. В пиетистской и близкой ей духовной среде существенным становится не внешнее исповедание веры само по себе, а внутреннее состояние человека. Масонство XVIII века восприняло этот язык внутреннего делания и соединило его с просветительской задачей формирования нравственной личности. Иными словами, в русском масонстве философия сердца позволяла говорить о человеке одновременно в религиозных и гуманистических категориях. Примечательно, что именно в эти же годы в православной среде, прежде всего в старчестве, актуализировалась духовно-аскетическая традиция внутреннего делания, связанная с осмыслением исихастского наследия. В ней сердце мыслилось как средоточие борьбы с грехом, преображения личности и ее духовного восхождения. В 1782 году в Венеции вышло первое греческое издание Добротолюбия, в 1793 году переведенное Паисием Величковским на старославянский язык. Старчество хранило огонь чистой веры, видя в духовно-созерцательном подвижничестве истинное мистическое предназначение церкви [Щербатова, 2011, с. 94–95]. Именно в мистике и подвижничестве, более чем в богословии и догматике, заключался «особый и цельный взгляд на человека, на его назначение и на пути реализации этого назначения» — то, что можно отнести к «опытной антропологии» [Хоружий, 1994, с. 277]. В отличие от христианско-аскетической традиции, у Карамзина внутренний человек не замыкается на покаянии, борьбе с грехом и пути к обожению. Он секуляризируется, литературно оформляется и становится основой культуры чувства, то есть это уже не столько монах перед Богом, сколько нравственная личность перед собой, другим человеком, историей и Богом, локусом приложения сил которой становится нравственный мир, а целью — человеколюбие. На этом фоне раскрывается специфика карамзинской философии сердца: она не оформилась в философский текст, но, будучи растворенной в его прозе и письмах, действовала в пространстве читательского восприятия, формируя новый язык внутренней жизни, или, по его выражению, «тайной силы души» [Карамзин, 2008d, с. 45], и нравственного самопознания. Это не частный случай, как может показаться, но ключ к пониманию роли Карамзина в истории культуры, как это сформулировал Владимир Кантор: «Карамзин стал тем, кто совершил интеллектуальное утверждение европейских ценностей» [Кантор, 2023, с. 16–17].

Террор, завершившийся термидорианским переворотом, искривил оптимистические ожидания Карамзина и обусловил эмоционально крайне тяжелый мировоззренческий кризис. Исторический оптимизм сменился позицией «охладевшего скептика, отравленного горечью многих разочарований»

[Лотман, Успенский, 1987, с. 554]. Участников кровавой драмы он знал в лицо, поэтому не мог воспринимать развитие революции абстрактно-теоретически, напротив, он обнаружил опасность всякой отвлеченной «системы», претендующей на окончательное переустройство общества. Карамзин стал свидетелем разрушения понятного ему «нравственного мира» [Карамзин, 1964b, с. 250]. Это обусловило следующую ступень идейной эволюции Карамзина — оформление его консервативной утопии, смысловую основу которой составили представление о внутреннем достоинстве человека, идея нравственной свободы как свободы нравственного выбора и патерналистское понимание общественного порядка. Существенно также, что драматизм, с которым Карамзин воспринял кровавый итог революции, приостановил его эмансипацию от масонских обетов, и даже более того, факт принадлежности к масонству становится чрезвычайно важным для самооценки Карамзина. На его парадном портрете, написанном В. Б. Дамон-Орталани в 1805 году, расположение пальцев левой руки представляет понятный современникам знак масонской принадлежности. В семиотике портрета XVIII века поза не была случайной деталью, более того, поза — это даже не совсем реальность, но иконографическая формула [Никифорова, Васильева, 2018]. Найдя в нравственном гуманизме и культуре чувств новый язык, Карамзин сохранил главный импульс масонской антропологии — внимание к внутреннему человеку, к той духовно-нравственной глубине личности, которая не уничтожается внешней катастрофой: «Пусть мир разрушится на своем основании: я с улыбкою паду под смертоносными громами, и улыбка моя, среди всеобщих ужасов, скажет небу: “Ты благо и премудро, благо творение руки твоей, благо сердце человеческое, изящнейшее произведение любви божественной!”» [Карамзин, 1964d, с. 253].

Революционный энтузиазм Карамзина начала 1790-х годов с его романтической верой в прогресс бесследно развеялся, правда, не без известного драматизма, тогда как масонский принцип личного самосовершенствования, обеспечивавший и социальное преобразование (именно в таком порядке), оставался бесспорным и не нуждался в дополнительном обосновании. При этом карамзинский внутренний человек был уже не столько фигурой орденского самосовершенствования, сколько субъектом нравственного чувства, личного достоинства и исторической ответственности. Провиденциальная картина мира сохраняет для него определяющее значение, однако именно нравственный опыт личности становится важнейшей мерой человеческого и исторического смысла. Отход Карамзина от новиковского круга следует понимать не как полный разрыв с масонской традицией, а как преобразование унаследованного материала: Карамзин продолжал дело Новикова, но в другой

культурной парадигме. Новиков стремился сформировать нового человека через масонское братство и религиозно-нравственное просвещение. Карамзин переносит эту задачу в сферу литературы: через психологическую глубину повествования он формирует читателя, способного обнаружить собственную внутреннюю жизнь как предмет рефлексии. Внутренний человек Карамзина после кризиса так и не стал фигурой исключительно культурного воспитания, как можно было ожидать — он не перестает быть предметом закрытой духовной практики: «Войди в самого себя, углубись в свою душу; (...) будь уверен, что ты сам себе лучший друг. Делай в обществе добро только по любви к добру. Будучи доволен своими чувствами и делами, не думай, любят ли, не любят ли тебя другие. Главным предметом твоим в жизни должен быть Бог и ты сам» [Карамзин, 2008а, с. 549]. В небольшом этюде «Мысли об уединении» Карамзин признается, что внутреннее созерцание, внутренний диалог доступны лишь «умам деятельным, образованным для глубокомысленных созерцаний». Именно таким глубоким натурам, «эпикурейцам чувствительности», имеющим душу, становится понятен «мистический язык Натуры». И еще одно несколько неожиданное условие самопознания: «Чтобы приятно беседовать с собою, надобно быть добрым, надобно иметь любезную ясность души» [Карамзин, 2008d, с. 44–45]. Соответственно, реконструируя культурно-антропологический образ личности, можно сказать, что человек для Карамзина ценен прежде всего как существо внутренней жизни, способное к самопознанию. Эта, можно сказать, сокровенная сторона аксиологии Карамзина не вполне была оценена критиками. И. В. Киреевский в одной из своих первых работ «Обозрение русской словесности 1829 года» ограничивает значение Карамзина, находившегося якобы под влиянием исключительно французской школы, способностью к описанию лишь «жизни действительной». Соответственно, для тех, кто в литературе «искал философии», искал «полного выражения человека», творчество Карамзина, по мнению Киреевского, будет «неудовлетворительно», тогда как «лучшая сторона нашего бытия, сторона идеальная, мечтательная, та, которую не жизнь дает нам, но мы придаем нашей жизни, которую преимущественно развивает поэзия немецкая, оставалась у нас еще невыраженной». Нет ничего особенного в том, что «мнения карамзинские» с развитием жизни обнаружили свою «неполноту», но удивителен ряд поэтических предметов, которые удалось раскрыть, по мнению Киреевского, не Карамзину, а уже В. А. Жуковскому, адепту немецкого романтизма. Это суть: глубокие чувства, дружба, любовь, достоинство, провидение, «равнодушие ко всему, что не душа, что не любовь, одним словом, — (...) все *сердце души*» [Киреевский, 1979, с. 58], то есть им был задействован практически весь словарь Карамзина. Несомненно,

романтизм является более «эффективным» литературным стилем в изображении внутреннего мира человека, тем не менее примерно через полвека после равного забвения как Жуковского, так и Карамзина оказывается, что ценность литературы не совсем в этой ее способности. Л. Н. Толстой и Ф. М. Достоевский главную цель литературы увидели в ее способности показать нравственный мир человека. Прочитав вступление к изданию журнала Новикова «Утренний Свет» (1777), посвященного философии, развитию разума и добродетели, Толстой, по собственному выражению, был поражен тем, что современное ему общество утратило понимание главной цели литературы — морального воздействия. Ошибка Толстого примечательна: он был уверен, что это философское вступление было написано Карамзиным [Gareth, 1984, p. 225]. Начало традиции нравственного гуманизма как Толстой, так и Достоевский связали с масонством, в учении которого обоим привлекла идея нравственного перерождения путем самосовершенствования. Толстой уделял огромное внимание учению масонов, в котором его особенно заинтересовало понятие внутреннего пути. Именно оно станет стержнем, вокруг которого будет развиваться сюжет «Войны и мира» [Фаджонато, 2015, с. 227].

Исследователь масонства Я. Л. Барсков видел в Новикове «предтечу реакции», считая, что от него «путь ведет если не к Каткову и Победоносцеву, то по крайней мере к “новым христианам” — к автору “Бесов” и к К. Н. Леонтьеву» [Барсков, 1933, с. 344]. Вряд ли этот несколько упрощенный, но исторически показательный взгляд сейчас нуждается в комментариях, но у автора «Бесов», зарекомендовавшего себя как почвенника, действительно можно обнаружить довольно неожиданный взгляд на масонство. В черновиках к роману «Подросток» мерцающим рефреном проходит слово «самосовершенствование» всякий раз, когда поднимается вопрос, что делать:

Осталось одно нравственное ощущение долга самосовершенствования и добра во что бы то ни стало (т. е. несмотря ни на какую потерю веры и ни на какое нравственное отчаяние) (...). Хотя идеал и потерян и хоть я и не знаю добра и зла, но по совести, ощупью, буду совершенствоваться — и приду к чему-нибудь. При безверии, вместо отчаяния, решил прямо начать с себя.

[Достоевский, 1976, с. 258–259]

И ниже недосказано: «Картина России. Исправлять себя. “Это не заговор. Масонство. Потом объясню”» [Достоевский, 1976, с. 366–367]. Ф. М. Достоевский с иной стороны, нежели Толстой, развивает заданный Карамзиным смыслообраз «нравственный мир». Он вспоминает о масонском принципе самосовершенствования

после осознания катастрофического истончения нравственных основ жизни: «Нравственных идей теперь совсем нет; вдруг ни одной не оказалось, и, главное, с таким видом, что как будто их никогда и не было. (...) Скрепляющая идея совсем пропала. Все точно на постоялом дворе и завтра собираются вон из России» [Достоевский, 1975, с. 54]. Таково было завершение цикла, в начале которого Новиков, вступая на поприще, также с горечью обнаружил нравственную пустыню. В исторической перспективе проблема нравственных оснований отсылает к новиковскому проекту нравственного просвещения человека в частности и к масонской религиозно-нравственной утопии в целом, развитие которой некоторые авторы видят в романе «Братья Карамазовы» [Лотман, 1992, с. 71; Gareth, 1984, p. 225].

Нравственная свобода и проблема власти

Масонский проект религиозного самопознания преобразуется у Карамзина в культурный проект нравственной личности, но, теряя новиковскую абстрактность, он теряет и цельность. Разочарование в идее прогресса вынуждает Карамзина недвусмысленно признать силу государства и, соответственно, правомерность крепостного права, которое он рисует в стиле пастушеской пасторали. Новиков также не был радикалом, однако его гуманизм еще сохранял универсалистский характер. Возвышая абстрактного человека, он не противопоставлял внутреннее достоинство личности внешнему просвещению и не превращал несвободу большинства населения в условие общественной гармонии. У Карамзина же признание крестьян «людьми и братьями по человечеству и христианству» [Карамзин, 1964с, с. 296] сосуществовало с оправданием крепостнического порядка, что свидетельствовало о нараставших противоречиях абстрактно-гуманистической доктрины.

В зрелом мировоззрении Карамзина идея внутреннего человека получает историософское измерение. Он рассматривает прошлое как пространство нравственного выбора. В «Истории государства Российского» ценность человека определяется способностью к нравственному выбору, тем самым историческое повествование приобретает не только познавательный смысл. Историческое повествование у Карамзина служит одновременно познанию прошлого и нравственному суду над человеческими поступками. Возможность такого суда предполагает, что человек способен различать добро и зло, самостоятельно совершать выбор и нести ответственность за его последствия. По убеждению Карамзина, порядок человеческого существования обеспечивается самодержавием, которое может быть ограничено только лишь законами Божьими и совестью. Государь имеет «един верный способ обуздать злоупотребления власти: да царствует добродетельно!» [Карамзин, 2008с, с. 166]. Добродетель



Д. Б. Дамон-Ортолани. Портрет Н. М. Карамзина.
1805

царствующего государя, как охранная грамота, ограждает его от необходимости исправлять ошибки предыдущего царствования:

Не знаю, хорошо ли сделал Годунов, отняв у крестьян свободу (ибо тогдашние обстоятельства не совершенно известны), но знаю, что теперь им неудобно возвратить оную. Тогда они имели навык людей вольных — ныне имеют навык рабов. Мне кажется, что для твердости бытия государственного безопаснее поработить людей, нежели дать им не вовремя свободу, для которой надобно готовить человека исправлением нравственным.

[Карамзин, 2008с, с. 183–184]

В таком обрезанном виде эта цитата позволяет заключить, что нравственное воспитание народа в конечном счете способно снять издержки патернализма. В самом отвлеченном смысле это так, но применительно к Карамзину это было бы некоторой модернизацией его взглядов. Продолжая развивать тему нравственного воспитания народа, он указывает на его несостоятельность в силу укорененного в народе пьянства. Более того, Карамзин предупреждает Александра I об ответственности перед Богом, совестью и потомством «за вредное следствие своих Уставов», имея в виду освобождение крестьян [Карамзин, 2008с, с. 184].

Карамзин транслирует веру в незыблемость самодержавия, рассматривая его в традиционном, лишенном какого бы то ни было правосознания, смысле как проводника Провидения и нравственного закона. Однако понимание того, что власть, имеющая божественное происхождение, призвана быть орудием высшего порядка, было для него столь же безотносительно и бесспорно, как и ценность внутренней нравственной свободы. В этом смысле Карамзин выступил с альтернативой правовой моделью развития, предложив концепт нравственной свободы, близкий и кантовскому, и христианскому пониманию свободы [Щербатова, 2026, с. 131]. Более того, индивидуальная свобода, питавшаяся идеями характерного для масонства мистического гуманизма, оставалась абсолютной ценностью в нравственной системе Карамзина: «Для существа нравственного нет блага без свободы; но эту свободу дает не государь, не парламент, а каждый из нас самому

себе, с помощью Божию» [Карамзин, 2008b, с. 46]. Осмыслению нравственной свободы у Карамзина способствовала немецкая просветительская философия, воспринятая им еще в годы обучения у Шадена и позднее переосмысленная в ходе европейского путешествия. Особое значение в этом контексте имела кантовская постановка проблемы свободы и нравственного закона, которая позволяла перевести унаследованную от масонства идею внутреннего самопознания на язык нравственной автономии, личного достоинства и ответственности, хотя у Карамзина эти мотивы получили не систематически-философское, а литературное и историософское выражение. Учение Канта о нравственном законе вводило свободу во внутреннюю структуру личности: человек выступал субъектом нравственного выбора, поскольку был способен признавать закон обязательным для собственной воли. Обобщая уроки истории, Карамзин перенес свободу почти исключительно во внутренний план, примирив ее с патерналистской моделью власти, но нравственная свобода у Карамзина не означает произвола или независимости от всяких обязательств. Она обнаруживается в способности человека судить о собственных действиях, сохранять нравственную самостоятельность перед лицом внешних обстоятельств и признавать поступок своим. «История не решит вопроса о нравственной свободе человека, но, предполагая оную в суждении своем о делах и характерах, изъясняет те и другие...» [Карамзин, 1964а, с. 317]. Здесь карамзинское понятие нравственной свободы соприкасается с философской проблемой свободы воли. Свобода воли обозначает способность субъекта быть источником собственного поступка, тогда как внутренняя, или нравственная, свобода характеризует способ осуществления этой способности — свободное соотнесение воли с нравственным законом и признание ответственности за принятое решение. Карамзин не предлагает теоретического решения проблемы свободы воли, но вводит ее практическое предположение в структуру исторического понимания. Судить о личности и ее поступках возможно лишь при условии, что за человеком признается способность к свободному нравственному выбору.

Карамзин не делал прямых выводов, достаточно того, что он попытался подвести к ним читателя. Как заметил В. К. Кантор, Карамзин своей «Историей» создал «основу для размышлений русских людей» [Кантор, 2023, с. 34]. Двухединая схема собственной историософии — внутренняя нравственная свобода человека и совесть правителя — в трансцендентной перспективе казалась Карамзину гармоничной. Однако в опоре на внеправовое основание власти заключается главное противоречие карамзинского гуманизма. Внутренняя нравственная свобода оказывается вынужденной заменой внешних гарантий личности, но Карамзин не видел в этом противоречия — противоречия снимались в масонской утопии. Так, в 1811 году в новой ложе при обсуждении

новых обрядников М. А. Дмитриев-Мамонов, Карамзин и С. С. Уваров согласились с тем, что подчиняться необходимо «лишь добродетельным государям» [Серков, 2000, с. 78]. В основе этого противоречия лежит все та же преданность Карамзина религиозно-нравственной утопии масонства.

Карамзинская традиция не исчерпывается своим историческим пределом. Понятие нравственной свободы, или «внутреннее чувство добродетели» [Карамзин, 1964а, с. 333], на ближайшее десятилетие после провала либерального проекта Александра I станет маяком культурного общества. «Нравственная свобода будет общим уделом — все познания сольются в одну идею о человеке — все отрасли наук сольются в одну науку самопознания», — писал Д. В. Вeneвитинов в год смерти Карамзина [Вeneвитинов, 1984, с. 127]. Через Карамзина в русской культуре закреплялось представление о человеке как носителе совести, личной нравственной глубины и внутреннего достоинства — последнего пространства независимости в условиях отсутствия внешних гарантий свобод.

Список источников

Барсков Я. Л. Литературное наследство А. Н. Радищева и Н. И. Новикова // Литературное наследство. М.: Журнально-газетное объединение, 1933. Т. 9–10. С. 340–358.

Белявский В. С., Богданов А. В. Происхождение Ордена вольных каменщиков. Масонство в XVII–XVIII веках. Взгляд посвященных. М.: ИО Издательский центр «Москововедение», 2015. 448 с.

Вeneвитинов Д. В. Стихотворения. Проза. М.: Наука, 1984. 608 с.

Вернадский Г. В. Русское масонство в царствование Екатерины II. СПб.: Издательство имени Н. И. Новикова, 1999. 570 с.

Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011. 672 с.

Гаврюшин Н. К. Самосознание как таинство (предисловие) // Русская религиозная антропология: антология в 2 т. / сост., общ. ред. и предисл. Н. К. Гаврюшина. М.: Московская Духовная Академия, 1997. Т. I. С. 7–43.

Гайденко П. П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки / отв. ред. П. П. Гайденко. М.: Мартис, 1997. С. 44–87.

Григорьев А. Народность и литература // Григорьев А. Эстетика и критика. М.: Искусство, 1980. С. 169–199.

Достоевский Ф. М. (Заметки, планы, наброски. Январь — ноябрь 1875) // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30 т. Л.: Наука, 1976. Т. 16: Подросток. Рукописные редакции. Подготовительные материалы. С. 252–439.

Достоевский Ф. М. Подросток // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30 т. Л.: Наука, 1975. Т. 13: Подросток. Роман. Ч. 1–3. С. 5–455.

Йейтс Ф. А. Розенкрейцерское просвещение. М.: Алетейя; Энигма, 1999. 496 с.

Кантор В. К. Заветы Карамзина // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 1. С. 11–40.

Карамзин Н. М. Главы из «Истории государства Российского». «Царствование Иоанна IV» // Карамзин Н. М. Избранные сочинения: в двух томах. М.-Л.: Худож. литература, 1964а. Т. II. С. 299–412.

Карамзин Н. М. Из «Пантеона иностранной словесности» // Карамзин Н. М. Полное собрание сочинений в 18 т. М.: Терра, 2008а. Т. 17. С. 441–560.

Карамзин Н. М. «Мысли об истинной свободе» // Карамзин Н. М. Полное собрание сочинений в 18 т. М.: Терра, 2008b. Т. 17. С. 45–46.

Карамзин Н. М. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях // Карамзин Н. М. Полное собрание сочинений в 18 т. М.: Терра, 2008с. Т. 17. С. 142–209.

Карамзин Н. М. Мелодор к Филалету // Карамзин Н. М. Избранные сочинения: в двух томах. М.-Л.: Худож. лит., 1964b. Т. II. С. 245–251.

Карамзин Н. М. Мысли об уединении // Карамзин Н. М. Полное собрание сочинений в 18 т. М.: Терра, 2008d. Т. 17. С. 43–45.

Карамзин Н. М. Письма русского путешественника. Л.: Наука, 1984. 718 с.

Карамзин Н. М. Письмо сельского жителя // Карамзин Н. М. Избранные сочинения: в двух томах. М.-Л.: Худож. лит., 1964с. Т. II. С. 288–296.

Карамзин Н. М. Филалет к Мелодору // Карамзин Н. М. Избранные сочинения: в двух томах. М.-Л.: Худож. лит., 1964d. Т. II. С. 251–258.

Киреевский И. В. Обозрение русской словесности 1829 года // Киреевский И. В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 55–79.

Киселев Н. П. Из истории русского розенкрейцерства. СПб.: Изд-во им. Н. И. Новикова, 2005. 424 с.

Крылов А. О. Генеалогия понятия «внутренний человек»: от Платона до отцов-пустынников // Гуманитарный Вестник МГТУ им. Н. Э. Баумана. 2021. Вып. 2. С. 1–9.

Кудрявцев О. Ф. Ренессансный гуманизм и «Утопия». М.: Наука, 1991. 288 с.

Лотман Ю. М. Руссо и русская культура XVIII — начала XIX века // Лотман Ю. М. Избранные статьи в трех томах. Таллин: «Александра», 1992. Т. II. С. 40–99.

Лотман Ю. М., Успенский Б. А. «Письма русского путешественника» Карамзина и их место в развитии русской культуры // Карамзин Н. М. Письма русского путешественника. Л.: Наука, 1984. С. 525–606.

Мельников Г. П. Периодизация русского барокко в контексте общеевропейской антропологии барокко // Человек в культуре русского барокко / отв. ред. М. С. Киселева. М.: ИФ РАН, 2007. С. 32–44.

Никифорова Л., Васильева А. Иконография достоинства и хореографические позы в русском портрете XVIII века // Новое литературное обозрение. 2018. № 3 (151). URL: <https://ruins.magazines.gorky.media/nlo/2018/3/ikonografiya-dostoinstva-i-horeograficheskie-pozy-v-russkom-portrete-xviii-veka.html> (дата обращения: 01.07.2026).

Новиков Н. И. Избранные произведения. М.–Л.: Гос. издательство худож. литературы, 1951. 744 с.

Пустарнаков В. Ф. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. СПб.: РХГИ, 2003. 920 с.

Серков А. И. История русского масонства XIX века. СПб.: Изд-во имени Н. И. Новикова, 2000. 380 с.

Симанков В. И. Из разысканий о журнале «Вечерняя заря» (1782) // XVIII век. Сб. 26. СПб.: Наука, 2011. С. 169–187.

Смит Д. Работа над диким камнем: Масонский орден и русское общество в XVIII веке. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 224 с.

Фаджонато Р. Трансформация идеи возрождения «внутреннего человека» в первых редакциях романа Л. Н. Толстого «Война и мир» // Россия и гнозис. Труды Международной научной конференции «Судьбы религиозно-философских исканий Николая Новикова и его круга» в ВГБИЛ им. М. И. Рудомино 15–17.10.2012 г. СПб.: Изд-во РХГА, 2015. Т. II. С. 226–242.

Халтурин Ю. Л. Гнозис и гностицизм в мировоззрении русских розенкрейцеров XVIII — начала XIX века // Россия и гнозис. Труды Международной научной конференции «Судьбы религиозно-философских исканий Николая Новикова и его круга» в ВГБИЛ им. М. И. Рудомино 15–17.10.2012 г. СПб.: Изд-во РХГА, 2015. Т. II. С. 242–260.

Халтурин Ю. Л., Кучурин В. В., Родиченков Ю. Ф. «Небесная наука»: Европейская алхимия и российское розенкрейцеровство в XVII–XIX веках. СПб.: Изд-во РХГА, 2015. 380 с.

Хоружий С. С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении // Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. С. 276–411.

Чишков Н. С. Влияние немецкой философии эпохи Просвещения на идейное формирование Н. М. Карамзина // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 4. С. 62–83.

Щербатова И. Ф. Николай Новиков в русской культуре. М.: Прогресс-Традиция, 2011. 208 с.

Щербатова И. Ф. Становление понятия достоинства в русской мысли конца XVIII — первой половины XIX века // *Этическая мысль*. 2026. Т. 26, № 1. С. 125–138.

Gareth Jones W. Nikolay Novikov Enlightener of Russia. Cambridge University Press, 1984. 273 p.

References

Barskov, Ya. L. (1933) “Literaturnoe nasledstvo A. N. Radishcheva i N. I. Novikova” [“Literary Heritage of A. N. Radishchev and N. I. Novikov”], in *Literaturnoe nasledstvo. Tom 9–10* [Literary Heritage. Vol. 9–10]. Moscow: Zhurnal’no-gazetnoe ob”edinenie [The Journal and Newspaper Association], pp. 340–358.

Belyavskii, V. S. and Bogdanov, A. V. (2015) *Proiskhozhdenie Ordena vol’nykh kamenshchikov. Masonstvo v 17–18 vekakh. Vzglyad posvyashchennykh* [The Origin of the Order of Freemasons. Freemasonry in the 17–18 centuries. View of the Initiates]. Moscow: NO Izdatel’skii tsentr “Moskvovedenie” Publ.

Chizhkov, N. S. (2023) “The Influence of German Philosophy of the Enlightenment on the Ideological Formation of N. M. Karamzin”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(4), pp. 62–83. (In Russ.).

Dostoevskii, F. M. (1975) “Podrostok” [“Teenager”], in Dostoevskii, F. M. *Polnoe sobranie sochinenii v 30 tomakh. Tom 13: Podrostok. Roman. Ch. 1–3* [Complete Works in 30 vols. Vol. 13: The Teenager. Novel. Part 1–3]. Leningrad: Nauka Publ., pp. 5–455.

Dostoevskii, F. M. (1976) “(Zametki, plany, nabroski. Yanvar’ — noyabr’ 1875)” [“(Notes, Plans, Sketches. January — November 1875)”], in Dostoevskii, F. M. *Polnoe sobranie sochinenii v 30 tomakh. Tom 16: Podrostok. Rukopisnye redaktsii. Podgotovitel’nye materialy* [Complete Works in 30 vols. Vol. 16: The Teenager. Handwritten Editions. Preparatory Materials]. Leningrad: Nauka Publ., pp. 252–439.

Fadzhonato, R. (2015) “Transformatsiya idei vrozozhdeniya ‘vnutrennego cheloveka’ v pervykh redaktsiyakh romana L. N. Tolstogo ‘Voina i mir’” [“Transformation of the Idea of the Revival of the ‘Inner Man’ in the First Editions of L. N. Tolstoy’s Novel ‘War and Peace’”], in *Rossiya i gnozis. Trudy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii “Sud’by religiozno-filosofskikh iskanii Nikolaya Novikova i ego kruga”. Tom II. VGBIL im. M. I. Rudomino 15–17.10.2012 g.* [Russia and Gnosis. Proceedings of the International Scientific Conference “The Fates of the Religious and Philosophical Searches of Nikolai Novikov and His Circle”. Vol. II. All-Russian State Library of Foreign Languages named after M. I. Rudomino, October 15–17, 2012]. St. Petersburg: Izdatel’stvo RKhGA [Publishing House of the Russian Christian Academy for the Humanities], pp. 226–242.

Gaidenko, P. P. (1997) “Khristianstvo i genezis novoevropeiskogo estestvoznaniya” [“Christianity and the Genesis of New European Natural Science”], in

Filosofsko-religioznye istoki nauki [Philosophical and Religious Origins of Science]. Ed. by P. P. Gaidenko. Moscow: Martis Publ., pp. 44–87.

Gareth, Jones W. (1984) *Nikolay Novikov Enlightener of Russia*. Cambridge University Press.

Gavryushin, N. K. (2011) *Russkoe bogoslovie. Ocherki i portrety [Russian Theology. Essays and Portraits]*. Nizhny Novgorod: Nizhegorodskaya dukhovnaya seminariya [Nizhny Novgorod Theological Seminary].

Gavryushin, N. K. (1997) “Samosoznanie kak tainstvo (predislovie)” [“Self-Awareness as a Sacrament (Preface)”], in *Russkaya religioznaya antropologiya: antologiya v 2 tomakh. Tom I [Russian Religious Anthropology: Anthology in 2 vols. Vol. I]*. Compiled, edited and prefaced by N. K. Gavryushin. Moscow: Moskovskaya Dukhovnaya Akademiya [Moscow Theological Academy], pp. 7–43.

Grigor'ev, A. (1980) “Narodnost' i literatura” [“Nationality and Literature”], in Grigor'ev, A. *Estetika i kritika [Aesthetics and Criticism]*. Moscow: Iskusstvo Publ., pp. 169–199.

Kantor, V. K. (2023) “Karamzin's Testament”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(1), pp. 11–40. (In Russ.).

Karamzin, N. M. (1964a) “Glavy iz ‘Istorii gosudarstva rossiiskogo’. (Tsarstvovanie Ioanna IV)” [“Chapters from the ‘History of the Russian State’. (The Reign of Ivan IV)”], in Karamzin, N. M. *Izbrannye sochineniya: v dvukh tomakh. Tom II [Selected Works: in Two vols. Vol. II]*. Moscow–Leningrad: Khudozh. literatura [Fiction Publ.], pp. 299–412.

Karamzin, N. M. (1964b) “Melodor k Filaletu” [“Melodorus to Philalethes”], in Karamzin, N. M. *Izbrannye sochineniya: v dvukh tomakh. Tom II [Selected Works: in Two vols. Vol. II]*. Moscow–Leningrad: Khudozh. literatura [Fiction Publ.], pp. 245–251.

Karamzin, N. M. (1964c) “Pis'mo sel'skogo zhitelya” [“Letter of a Villager”], in Karamzin, N. M. *Izbrannye sochineniya: v dvukh tomakh. Tom II [Selected Works: in Two vols. Vol. II]*. Moscow–Leningrad: Khudozh. literatura [Fiction Publ.], pp. 288–296.

Karamzin, N. M. (1964d) “Filalet k Melodoru” [“Philalethes to Melodorus”], in Karamzin, N. M. *Izbrannye sochineniya: v dvukh tomakh. Tom II [Selected Works: in Two vols. Vol. II]*. Moscow–Leningrad: Khudozh. literatura [Fiction Publ.], pp. 251–258.

Karamzin, N. M. (1984) *Pis'ma russkogo puteshestvennika [Letters of the Russian Traveler]*. Leningrad: Nauka Publ.

Karamzin, N. M. (2008a) “Iz ‘Panteona inostrannoï slovesnosti’” [“From the ‘Pantheon of Foreign Literature’”], in Karamzin, N. M. *Polnoe sobranie sochinenii v 18 tomakh. Tom 17 [Complete Works in 18 vols. Vol. 17]*. Moscow: Terra Publ., pp. 441–560.

Karamzin, N. M. (2008b) “(Mysli ob istinnoi svobode)” [“(Thoughts on True Freedom)”], in Karamzin, N. M. *Polnoe sobranie sochinenii v 18 tomakh. Tom 17 [Complete Works in 18 vols. Vol. 17]*. Moscow: Terra Publ., pp. 45–46.

Karamzin, N. M. (2008c) “Zapiska o drevnei i novoi Rossii v ee politicheskom i grazhdanskom otnosheniyakh” [“Note on Ancient and New Russia in its Political and Civil Relations”], in Karamzin, N. M. *Polnoe sobranie sochinenii v 18 tomakh. Tom 17* [Complete Works in 18 vols. Vol. 17]. Moscow: Terra Publ., pp. 142–209.

Karamzin, N. M. (2008d) “Mysli ob uedinenii” [“Thoughts on Solitude”], in Karamzin, N. M. *Polnoe sobranie sochinenii v 18 tomakh. Tom 17* [Complete Works in 18 vols. Vol. 17]. Moscow: Terra Publ., pp. 43–45.

Khalturin, Yu. L. (2015) “Gnozis i gnostitsizm v mirovozzrenii russkikh rozenkreitserov 18 — nachala 19 veka” [“Gnosis and Gnosticism in the Worldview of Russian Rosicrucians of the 18th — Early 19th Centuries”], in *Rossiia i gnozis. Trudy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii “Sud’by religiozno-filosofskikh iskanii Nikolaya Novikova i ego kruga”. Tom II. VGBIL im. M. I. Rudomino 15–17.10.2012 g.* [Russia and Gnosis. Proceedings of the International Scientific Conference “The Fates of the Religious and Philosophical Searches of Nikolai Novikov and His Circle”. Vol. II. All-Russian State Library of Foreign Languages named after M. I. Rudomino, October 15–17, 2012]. St. Petersburg: Izdatel’stvo RKhGA [Publishing House of the Russian Christian Academy for the Humanities], pp. 242–260.

Khalturin, Yu. L., Kuchurin, V. V. and Rodichenkov, Yu. F. (2015) “Nebesnaya nauka”: Evropeiskaya alkhimiya i rossiiskoe rozenkreitserstvo v 17–19 vekakh [“Heavenly Science”: European Alchemy and Russian Rosicrucianism in the 17–19th Centuries]. St. Petersburg: Izdatel’stvo RKhGA [Publishing House of the Russian Christian Humanitarian Academy].

Khoruzhii, S. S. (1994) “Diptikh bezmolviya. Asketicheskoe uchenie o cheloveke v bogoslovskom i filosofskom osveshchenii” [“Diptych of Silence. The Ascetic Teaching on Man in Theological and Philosophical Illumination”], in Khoruzhii, S. S. *Posle pereryva. Puti russkoi filosofii* [After the Break. Paths of Russian Philosophy]. St. Petersburg: Aletheia Publ., pp. 276–411.

Kireevskii, I. V. (1979) “Obozrenie russkoi slovesnosti 1829 goda” [“Review of Russian Literature of 1829”], in Kireevskii, I. V. *Kritika i ehstetika* [Criticism and Aesthetics]. Moscow: Iskusstvo Publ., pp. 55–79.

Kiselev, N. P. (2005) *Iz istorii russkogo rozenkreitserstva* [From the History of Russian Rosicrucianism]. St. Petersburg: Izdatel’stvo imeni N. I. Novikova [N. I. Novikov Publishing House].

Krylov, A. O. (2021) “Genealogiya ponyatiya ‘vnutrennii chelovek’: ot Platona do ottsov-pustynnikov” [“Genealogy of the Concept of the ‘Inner Man’: from Plato to the Desert Fathers”], *Gumanitarnyi Vestnik MGTU im. N. E. Baumana* [Humanitarian Bulletin of the Bauman Moscow State Technical University], 2, pp. 1–9.

Kudryavtsev, O. F. (1991) *Renessansnyi gumanizm i “Utopiya”* [Renaissance Humanism and Utopia]. Moscow: Nauka Publ.

Lotman, Yu. M. (1992) “Russo i russkaya kul'tura 18 — nachala 19 veka” [“Russo and Russian Culture of the 18th — Early 19th Centuries”], in Lotman, Yu. M. *Izbrannye stat'i v trekh tomakh. Tom II* [Selected Articles in Three vols. Vol. II]. Tallinn: Alexandra Publ., pp. 40–99.

Lotman, Yu. M. and Uspenskii, B. A. (1984) “‘Pis'ma russkogo puteshestvennika' Karamzina i ikh mesto v razvitii russkoi kul'tury” [“‘Letters of a Russian Traveler' by Karamzin and their Place in the Development of Russian Culture”], in Karamzin, N. M. *Pis'ma russkogo puteshestvennika* [Letters of a Russian Traveler]. Leningrad: Nauka Publ., pp. 525–606.

Mel'nikov, G. P. (2007) “Periodizatsiya russkogo barokko v kontekste obshcheevropeiskoi antropologii barokko” [“Periodization of Russian Baroque in the Context of Pan-European Anthropology of Baroque”], in *Chelovek v kul'ture russkogo barokko* [A Man in the Culture of Russian Baroque]. Ed. by M. S. Kiseleva. Moscow: IF RAN [Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences], pp. 32–44.

Nikiforova, L. and Vasil'eva, A. (2018) “Ikonografiya dostoinstva i khoreograficheskie pozy v russkom portrete 18 veka” [“Iconography of Dignity and Choreographic Poses in Russian Portraiture of the 18th Century”], *Novoe literaturnoe obozrenie* [New Literary Review], 3(151). Available at: <https://ruins.magazines.gorky.media/nlo/2018/3/ikonografiya-dostoinstva-i-horeograficheskie-pozy-v-russkom-portrete-xviii-veka.html> (Accessed: 01 July 2026).

Novikov, N. I. (1951) *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow–Leningrad: Gos. izdatel'stvo hudozhestvennoj literatury [State Publishing House of Artistic Literature].

Pustarnakov, V. F. (2003) *Universitetskaya filosofiya v Rossii. Idei. Personalii. Osnovnye tsentry* [University Philosophy in Russia. Ideas. Personalities. Main Centers]. St. Petersburg: RKhGI [Russian Christian Humanitarian Institute Press].

Serkov, A. I. (2000) *Istoriya russkogo masonstva 19 veka* [History of Russian Freemasonry of the 19th Century]. St. Petersburg: Izdatel'stvo imeni N. I. Novikova [N. I. Novikov Publishing House].

Shcherbatova, I. F. (2011) *Nikolai Novikov v russkoi kul'ture* [Nikolai Novikov in Russian Culture]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ.

Shcherbatova, I. F. (2026) “Stanovlenie ponyatiya dostoinstva v russkoi mysli kontsa 18 — pervoi poloviny 19 veka” [“The Development of the Concept of Dignity in Russian Thought in the Late 18th — First Half of the 19th Century”], *Eticheskaya mysl'* [Ethical Thought], 26(1), pp. 125–138.

Simankov, V. I. (2011) “Iz razyskanii o zhurnale ‘Vechernyaya zarya’ (1782)” [“From Research on the Magazine ‘Evening Dawn’ (1782)”], in *18 vek. Sbornik 26* [18th Century. Collection 26]. St. Petersburg: Nauka Publ., pp. 169–187.

Smit, D. (2006) *Rabota nad dikim kamnem: Maponskii orden i russkoe obshchestvo v 18 veke* [Working the Rough Stone: Freemasonry and Society in Eighteenth-Century Russia]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie [New Literary Review].

Venevitinov, D. V. (1984) *Stikhotvoreniya. Proza* [Poems. Prose]. Moscow: Nauka Publ.

Vernadskii, G. V. (1999) *Russkoe masonstvo v tsarstvovanie Ekateriny II* [Russian Freemasonry in the Reign of Catherine II]. St. Petersburg: Izdatel'stvo imeni N. I. Novikova [N. I. Novikov Publishing House].

Yates, F. A. (1999) *Rozenkreitserskoe prosveshchenie* [The Rosicrucian Enlightenment]. Moscow: Aleteif; Enigma Publ.

Информация об авторе: Ирина Федоровна Щербатова — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии Российской академии наук. Адрес: Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Information about the author: Irina F. Shcherbatova — PhD in Philosophy, Senior Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 08.08.2026;
одобрена после рецензирования 01.09.2026;
принята к публикации 10.09.2026.

The article was submitted 08.08.2026;
approved after reviewing 01.09.2026;
accepted for publication 10.09.2026.