

RU

«Если бы математически доказали вам, что истина вне Христа...»: проблема истины и зла у Достоевского и Шекспира

Ковалевская Т. В.

Аннотация. Цель исследования - предложить толкование загадочного «символа веры» Достоевского, где истина отделяется от Бога (Христа), путем прочтения этого credo в контексте гносеологической проблематики Нового времени, воплощенной в «Гамлете» Уильяма Шекспира, и развития науки в XIX в. Научная новизна исследования состоит в том, что оба варианта символа веры Достоевского контекстуализируются в рамках средневековой номиналистской западноевропейской теологии и мировоззрения Нового времени и одновременно сопоставляются с последствиями, которые имело для гносеологии создание неевклидовой геометрии. Это позволяет увидеть в «символе веры», особенно в версии «Бесов», продолжение процесса отделения истины как доказуемого положения от истины как божественного качества. Этот процесс начался в средневековой теологии и, как мы утверждаем, нашел самое известное художественное воплощение в «Гамлете». В результате в статье показывается, что богословствование Достоевского исходит не только из мистического религиозного опыта, но и из строгой схоластической теологии и ее преломлений в западноевропейской литературе.

EN

“If It Were Mathematically Proved to You That Truth Is Outside Christ...”: Problem of Truth and Evil in the Works of Fyodor Dostoevsky and William Shakespeare

Kovalevskaya T. V.

Abstract. The paper interprets Dostoevsky's enigmatic Credo where truth is separated from God (Christ) by offering two contexts for this “profession de foi”: epistemological problematics of Modernity (as exemplified in William Shakespeare's “Hamlet”) and the development of science in the 19th century. The paper's academic novelty lies in situating both versions of Dostoevsky's Credo in medieval nominalist theology and in the worldview typical of Modernity, while simultaneously juxtaposing them with the epistemological consequences of non-Euclidian geometry. This approach allows for considering the Credo, particularly its version in “The Devils”, as a continuation of the process of separating truth as a provable statement from truth as a divine attribute. This process started in medieval theology and it is our claim that it found its most famous poetic expression in “Hamlet”. The article demonstrates that Dostoevsky's theologizing comprises both mystical religious experiences and formal scholastic theology as reflected in Western European literature.

Введение

Данная работа посвящена исследованию т.н. «символа веры» Ф. М. Достоевского из письма к Н. Д. Фонвизиной. Актуальность темы исследования обусловлена как важностью изучения богословия Достоевского, ставшего в последнее время предметом особого внимания исследователей (см., например, (Богословие Достоевского, 2021)), так и необходимостью дать более пространный религиозно-философский контекст анализа творчества Достоевского и показать его глубинную связь не только с традициями русской религиозности, но и с формальной теологической традицией Западной Европы, что значительно расширяет наши представления о художественно-философской мысли Достоевского и ее истоках и связях. В этой связи в данной статье предлагается гипотеза о происхождении проблемы оторванной от Бога истины из теологических споров европейского Средневековья и проблематизации реальности в европейской культуре в том виде, в каком эти вопросы отразились в «Гамлете» Уильяма Шекспира.

Для достижения цели исследования необходимо решить следующие задачи: проанализировать своеобразие представления об истине и ее соотношении с различными уровнями бытия в «Гамлете» У. Шекспира;

контекстуализировать эту проблематику в рамках средневековой теологии, а также сравнить возможную трактовку понятия истины у Достоевского с полученными результатами.

Теоретической базой исследования послужили работы отечественных и зарубежных исследователей, посвященные данной проблематике (Кантор, 2008; Гайденоко, 1997; Hunter, 1976; Степанян, 2016).

Практическая значимость исследования заключается в том, что его результаты могут быть использованы как в дальнейших научных исследованиях, так и в педагогической практике высшей школы.

Основная часть

«Символ веры» Достоевского (1972-1990) появляется в его письме к Н. Д. Фонвизиной 1854 г.: «...верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» (т. 28, кн. 1, с. 176) (курсив Достоевского. – Т. К.). Через полтора десятка лет, в «Бесах», весьма схожее высказывание Достоевский отдает Ставрогину, но читатель узнает о нем от Шатова. Таким образом, эти слова проходят через призму восприятия и пересказа сразу нескольких героев. Они видоизменяются по сравнению с утверждениями самого Достоевского и звучат уже следующим образом: «...если бы математически доказали вам, что истина вне Христа, то вы бы согласились лучше остаться со Христом, нежели с истиной?» (т. 10, с. 198).

В данной статье эти два высказывания будут рассматриваться в сопоставлении друг с другом, а также в широком контексте западноевропейской теологической мысли Средних веков и развития науки в XIX в. При анализе данного высказывания Достоевского будет также учтен ряд внелитературных событий, происходящих на отрезок времени между формулированием «символа веры» Достоевского и предполагаемыми словами Ставрогина.

В «Бесах» появляется слово «математически» и исчезают слова «и действительно было бы, что истина вне Христа». Что это означает для понимания *credo* Достоевского? В 1864 г. Достоевский публикует «Записки из подполья», где математика, формула $2x^2=4$, становится символом механистического мировоззрения, лишаящего человека свободы воли, возможности самостоятельного действия и, как следствие, субъектности как таковой. В том же году Достоевский делает одну из самых своих примечательных записей у тела покойной жены, где также обращается к вопросу истины, но уже переводит вопрос об истине из плоскости доказательств в плоскость откровения в образе Христа; он пишет о появлении «Христа, как идеала человека во плоти», называет его «великим и конечным идеалом развития всего человечества, – представшим нам, по закону нашей истории, во плоти» (т. 20, с. 172, 173) (курсив Достоевского. – Т. К.). Таким образом, Достоевский не просто следует принятому в западной теологии различению рационально постижимой истины, доступной разуму, и истины, доступной только в божественном откровении, но и ставит под сомнение математически постижимую истину разума, а также концентрирует истину откровения в образе Христа, рисуя ее воплощенной в конкретном образе.

Одновременно в XIX в. само понятие математической истины приобрело новые формы. Начиная с 1820-х гг., в Российской империи, в Казани, Н. И. Лобачевский разрабатывает первую неевклидову геометрию. С 1866 г. идеи Лобачевского, ранее фактически непризнанные, получают известность и начинают разрабатываться (Васильев, 1894, с. 33-34). В 1893 г. математик и популяризатор идей Лобачевского А. Васильев (1894) делает несколько существенных замечаний о значении геометрии Лобачевского для познания как такового: «Эпоха, в которую Лобачевский... приступал к самостоятельной умственной работе... поставила основную задачу всякой науки задачу теории познания: “что есть истина? в каком смысле отвечают наши представления действительности?” <...> До Лобачевского можно было утверждать, что, не зная ничего о сущности явлений, происходящих в мире, видя только феномены и не зная “вещей самих в себе”, мы по крайней мере в геометрии имели абсолютное знание пространства, имеющего одни и те же свойства как здесь, так и на громадно далеких расстояниях, как сегодня, так и вчера и завтра. После Лобачевского современный геометр... не станет утверждать, что он знает свойства пространства на громадном расстоянии от нас... какие свойства имело пространство, какие оно будет иметь» (с. 10, 13).

Отметим, что, ставя евангельский вопрос «Что есть истина?» (Ин. 18:38), ответ на который в Новом Завете уже был дан в том же Евангелии от Иоанна еще до того, как Понтий Пилат сформулировал собственно вопрос: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6), последователи Лобачевского фактически отвечают, что в рационально познаваемом мире истина лежит в сужении нашего познания, каковое сужение может быть бесконечным. Отметим, что «эвклидова» геометрия фигурирует в «Братьях Карамазовых» как символ несправедливого и дурно устроенного мира: «О, по моему, по жалкому, земному эвклидовскому уму моему, я знаю лишь то, что страдание есть, что виновных нет, что всё одно из другого выходит прямо и просто, что всё течёт и уравновешивается, – но ведь это лишь эвклидовская дичь, ведь я знаю же это, ведь жить по ней я не могу же согласиться!» (Достоевский, 1972-1990, т. 14, с. 222) (курсив мой. – Т. К.). Любопытно, что в этих словах Ивана также явно считываются шекспировские аллюзии, а именно, слова короля Лира: «Нет в мире виноватых! Нет, я знаю» (Шекспир, 2001). Возможно, что слово «математически» в «Бесах» призвано не подчеркнуть неопровержимость доказательства, но, наоборот, поставить эту неопровержимость под сомнение. Неслучайно утверждения «и действительно было бы, что истина вне Христа» в «Бесах» уже нет.

Геометрия Лобачевского, ставя под вопрос незыблемые, казалось бы, постулаты устройства окружающего человека мира, продолжает процесс, начавшийся еще в Средние века, – процесс отделения истины, о которой Пилат спрашивал Иисуса, от истины, постижимой и востребованной рациональным человеческим умом. Символ веры Достоевского вписывается в эту же систему: доказательство, принадлежащее земной сфере, с одной стороны, и действительность, существующая в инобытийной сфере, выходящей за пределы рационального постижения, с другой, могут не совпадать между собой. Одновременно инобытийная истина, не постижимая разумом, существует в конкретном образе, непосредственно постижима в нем и поверяема этим образом и ничем иным.

Вопросы постижимости истины, а также ее соотношения с добром и злом, т.е. с Богом и дьяволом, занимают значительное место в одном из ключевых текстов европейской культуры, «Гамлете» Уильяма Шекспира. И загадочное соотношение между истиной и Богом у Достоевского, оказывающимися потенциально нетождественными друг другу, находит параллель в нелинейном соотношении между истиной и божественным в «Гамлете». Гамлет, услышав требование Призрака отомстить, хочет убедиться в том, что Призрак сказал ему правду, потому что он может быть выходцем из ада.

В литературе существуют разные точки зрения на Призрака. Одна из таких трактовок предложена В. К. Кантором (2008). Кантор, следуя И. О. Шайтанову, исходит из одного важного допущения: с его точки зрения, не только Гамлет, прибывший из Виттенберга, «города Лютера и Меланхтона» (с. 34), но и Шекспир – несомненно, протестанты. Такая точка зрения влечет за собой особый взгляд на Гамлета как избранного (elect), исполнителя Божьей воли, а это значит, что Гамлет заранее получает индульгенцию на все свои поступки. «Избранному (elect) протагонисту христианской трагедии нет нужды быть приятным или даже хорошим человеком, точно так же, как миру христианской трагедии нет нужды быть приятным или хорошим миром. Гамлет ни столь зол, ни столь добр, как Роберт Дьявол. Подобно Роберту, он убивает, но поскольку он верит, что убивает, будучи служителем небес и бичом Господним, он отвергает вину, которая сдает Роберта. Роберт стремится спастись через покаяние. Гамлет обретает спасение и принимает его, или же, принимая, обретает его. Он его не ищет» (Hunter, 1976, с. 125).

Однако существуют и альтернативные точки зрения на религиозные воззрения не Гамлета, но самого Шекспира. Гамлет – действительно протестант, но существует большое количество исследований, доказывающих католицизм как самого Шекспира (Mutschmann, Wentersdorf, 1952), так и философии его драматургии (Milward, 1997). Любопытно, что для оправдания Гамлета Кантор противопоставляет месть как запрещенное христианину деяние (Bowers, 1966) суду как деянию предположительно не только разрешенному, но и предписанному (Кантор, 2008, с. 36), хотя именно от суда над другими напрямую предостерегает Христос: «Не судите, да не судимы будете» (Матф. 7:1). В такой системе координат Призрак, естественно, есть адский дух, его второе явление, по утверждению Кантора (2008), призвано укрепить Гамлета в решимости мстить, а также мешает Гертруде раскаяться (с. 37). Но необъясненным остается вопрос о том, почему адский дух говорит Гамлету правду и какое значение это имеет для общего религиозно-философского понимания трагедии. В данной работе предлагается иное прочтение взаимоотношений Гамлета и Призрака, связанное с общей гносеологической и аксиологической проблематикой позднего Средневековья и Нового времени.

Гамлет действительно прежде всего хочет убедиться в том, что Призрак сказал ему правду: «Но может статья, // Тот дух был дьявол. Дьявол мог принять // Любимый образ. Может быть, лукавый // Расчел, как я устал и удручен, // И пользуется этим мне на гибель» (Шекспир, 2000, с. 285). Гамлет предположительно исходит из слов Христа: «Ваш отец – диавол; и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи» (Ин. 8:44). Благодаря «Мышеловке» Гамлет убеждается в том, что Клавдий – действительно убийца. Но далее происходит странная вещь. Уже удостоверившись, что Призрак сказал правду, Гамлет говорит о смерти: «...откуда ни один // Не возвращался» (Шекспир, 2000, с. 285). По сути, это фактическая ошибка, ведь он уже видел Призрака. Возможно прочтение, при котором Призрак не возвращается навсегда, но всего лишь является, поэтому технически Гамлет прав. Это прочтение – в духе предсказания макбетовских ведьм «рожденный женщиной тебе не повредит» (Шекспир, 2000, с. 513), где Макбет ставит акцент на слове «женщиной», а нужно было бы на слове «рожденный». Представляется, однако, что оно не совсем согласуется с сутью размышлений Гамлета. Принца датского интересует, что именно происходит в загробной жизни, и именно эту тайну практически раскрывает ему Призрак. Он, правда, говорит: «Мне не дано // Касаться тайн моей тюрьмы. А то бы // От слов легчайших повести моей // Зашлась душа твоя и кровь застыла, // Глаза, как звезды, вышли из орбит // И кудри отделились друг от друга, // Поднявши дыбом каждый волосок, // Как иглы на взбешенном дикобразе. // Но вечность – звук не для земных ушей» (Шекспир, 2000, с. 271). Но тем не менее Призрак говорит Гамлету достаточно. Во-первых, он ясно дает ему понять, что пребывает в муках, а во-вторых, сообщает, что муки его временные: «На некий срок скитаться осужденный // Ночной порой, а днем гореть в огне, // Пока мои земные окаянства // Не выгорят дотла» (Шекспир, 2000, с. 271).

Таким образом, Призрак свидетельствует Гамлету о существовании чистилища, которого Гамлет, как истинный протестант, не признает. (О времени формулирования концепции Чистилища и об отрицании чистилища в протестантской теологии см. (Ад..., 2021, с. 126; Buchanan, 2006, с. 42-43, 376).) Признать Призрака духом своего отца означает для Гамлета отказаться от собственных протестантских убеждений и от вытекающего из них права на суд, вынесение приговора и приведение его в исполнение. Поэтому, если Шекспир не сделал здесь ошибки («У Шекспира, говорят, не было помарок в рукописях. Оттого-то у него так много

чудовищностей и безвкусыя, а работал бы – так было бы лучше» (Достоевский, 1972-1990, т. 28, кн. 1, с. 311)), то монолог «Быть или не быть...» сигнализирует о том, что Гамлет по-прежнему считает Призрака выходцем из ада. (Об адской природе Призрака, о том, что он может быть порождением сознания самого Гамлета см., в том числе, (Степанян, 2016, с. 33-35).)

Второе явление Призрака предположительно призвано укрепить решимость Гамлета мстить (Кантор, 2008, с. 37), именно так говорит и сам Призрак: «Цель моего прихода – вдунуть жизнь // В твою почти остывшую готовность» (Шекспир, 2000, с. 297). Но в трагедии происходит нечто противоположное: Гамлет только что, не колеблясь, убил Полония, думая, что убивает Клавдия. Таким образом, Гамлет *уже* мстит. Явление же Призрака, наоборот, едва не отвращает Гамлета от мести: «Твои глаза мне душу раздирают. // Она слабеет и готова лить // Не кровь, а слезы» (Шекспир, 2000, с. 297), – говорит Гамлет, глядя на Призрака, в котором он теперь видит именно покойного короля. Призрак не останавливает раскаяние Гертруды, после появления Призрака она все равно клянется хранить верность сыну, а не мужу. Призрак является остановить жестокое обращение Гамлета с матерью, словно он ее еще любит, что еще раз свидетельствует в пользу того, что он действительно призрак старшего Гамлета. Ведь еще при первой встрече Призрак говорил Гамлету: «Не посягай на мать. На то ей Бог // И совести глубокие уколы» (Шекспир, 2000, с. 272). Теперь Призрак снова требует от Гамлета пожалеть мать.

Последний отзвук явления духа слышится в конце трагедии: Призрак сказал Гамлету, что «вечность – звук не для земных ушей», и теперь перед самой своей смертью, но еще в этой жизни принц, словно отвечая духу отца, говорит Горацио: «Дальнейшее – молчанье» (Шекспир, 2000, с. 319), тем самым замыкая действие трагедии и возвращаясь к явлению Призрака в ее начале.

Таким образом, в начале трагедии Гамлет полагает, что бес не может сказать правду; убедившись, что слова духа – правда, Гамлет при этом не меняет точку зрения на него, для принца Призрак – все еще бес, а не путник, вернувшийся из неоткрытой страны. И если Гамлет вначале полагал истину несовместимой с «отцом лжи», то в середине трагедии он уже не отвергает возможности того, что посланец ада может говорить правду. Таким образом, в сознании Гамлета в течение некоторого времени существует разрыв между истиной и ее носителем. Бес может говорить правду. Следовательно, бесу можно верить и основывать на его словах свое будущее поведение, даже не задумываясь о том, что, если бес требует совершения определенных действий, то поверять следует не причину, по которой он их требует, а сами действия. Истина предполагается самоценной, существующей применительно к одному конкретному событию и не имеющей самостоятельной связи со всей системой мироздания. Связь между отдельными истинами выстраивается определенным образом в сознании определенного человека. Например, Гамлет, с одной стороны, и Розенкранц и Гильденстерн, с другой, строят свои картины мира различно. В конечном итоге корректность каждой из этих картин должна определяться их соответствием инобытийной действительности, но это соответствие, опять же, определяется субъективно носителем каждой определенной картины мира. В данном случае Гамлет полагает, что, поскольку он избранный, его картина мира соответствует инобытийной действительности, а потому Гамлет и действует, не задаваясь вопросами о реальности такого соответствия. История взаимоотношений Гамлета с Призраком проблематизирует протестантскую картину мира, категорию избранности, способности избранного правильно оценивать действительность с точки зрения ее инобытийной адекватности и право избранного действовать в соответствии со своими аксиологическими оценками.

Каковы корни такой проблематизации соотношения истины и ее носителя? В начале XIV в. номиналисты и, в частности, Уильям Оккам продолжили спор по поводу универсалий и их объективного существования вне сознания человека. Абстрактный, казалось бы, спор, сродни вошедшему в поговорку апокрифическому вопросу об ангелах и кончике иглы, привел к монументальным последствиям для менявшегося европейского сознания. Победа номиналистов, провозгласивших единичное единственно существующим, единственным источником познания и единственным предметом познания, привела к тому, что в перспективе номиналисты отодвинули связь между человеком и Богом в практически непознаваемую трансцендентность (Гайденко, 1997, с. 44) и, таким образом, заложили основы гносеологической и аксиологической неопределенности Нового времени. Истина более не имеет познаваемой связи с инобытийной реальностью. Отныне человеку доступны миллионы истин, каждая из которых соотносится с отдельным событием, явлением и т.д. Истина как универсалия оказывается либо конструктором сознания, либо непознаваемым и только в откровении даваемым инобытийным феноменом.

Знаменитый парадокс Достоевского об истине вне Христа можно рассматривать как продолжение загадки Шекспира о говорящем истину бесе. Автограф письма неизвестен, неизвестно, сколько оно писалось, какие правки в нем делались (и делались ли) (Достоевский, 1972-1990, т. 28, кн. 1, с. 457). Возможно, что в этой примечательной формулировке присутствовал элемент религиозного пыла, ревности именно о Христе как о личности, но как бы эта формула ни сложилась, она не утратила своей важности для Достоевского и полтора десятилетия спустя, хотя и изменила свою форму, переместившись в «Бесов». И внесенные в нее изменения, появление математики и исчезновение слов «и действительно было бы, что истина вне Христа», вписывают текст этого символа веры в теологический контекст субъективированного, дискретного бытия, основанного на частностях, а не на универсалиях. «Дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже... до гробовой крышки» (Достоевский, 1972-1990, т. 28, кн. 1, с. 176), как охарактеризовал себя Достоевский в том же письме, возможно, он сформулировал свое credo, имея в виду не только истину как общее понятие, но и истину как отдельный феномен, свойственный или не свойственный отдельному явлению, оторванный от инобытийности и могущий быть связанным с любой сущностью, даже со своей противоположностью. Фрагментарная, дискретная истина единичного события может быть вне Бога в том смысле, что она присуща событию, а не сущности.

Именно эта точка зрения подтверждается теми изменениями, которые «символ веры» Достоевского претерпел в «Бесах». Подчеркивая растроченный во зло потенциал Ставрогина, Достоевский отдает ему собственный символ веры, модифицируя его так, чтобы подчеркнуть проблематизацию истины в том ее понимании, которое возникло в Новое время вследствие движения средневековой теологической мысли. Таким образом, жизнь Ставрогина и его отношения с истиной становятся частью общеевропейской гносеологической проблематики Нового времени. С этой проблематикой Достоевский мог познакомиться из целого ряда источников, и одним из наиболее доступных и доказуемых был именно «Гамлет», где также проблематизируются взаимоотношения заглавного героя с истиной и ее источниками.

Заключение

Анализ «символа веры» Достоевского позволяет впервые в истории исследования этого загадочного текста поместить его в контекст общеевропейской проблематизации объективно познаваемого мира, базирующегося на внеположных человеку основаниях, и, таким образом, объяснить проблему оторванной от Бога истины (особенно в «Бесах») как отражение общего движения европейской философско-религиозной мысли. Однако в конечном итоге Достоевский полагает мир истины, оторванной от Бога, малоприспособленным для человеческого обитания и делает выбор в пользу мира, где идеалом, мерой и целью человеческих стремлений является образ явившегося человечеству во плоти Богочеловека Христа. Таким образом, в статье показано, что богословствование Достоевского связано сложными отношениями со-противопоставления не только с западноевропейской литературой, но и со средневековым богословием.

Перспективы дальнейшего исследования видятся в более широком изучении других аспектов богословия Достоевского в связи с западноевропейской средневековой теологией, что приведет к переосмыслению взаимоотношений его художественной философии с западноевропейской мыслью.

Источники | References

1. Ад. История идеи и ее земные воплощения / ред. С. Брюс. М.: Альпина нон-фикшн, 2021.
2. Богословие Достоевского / отв. ред. Т. А. Касаткина. М.: ИМЛИ РАН, 2021.
3. Васильев А. Николай Иванович Лобачевский. Речь, произнесенная в торжественном собрании Императорского Казанского университета 22 октября 1893 г. Казань: Типо-Литография Имп. ун-та, 1894.
4. Гайденок П. П. Волюнтаристическая метафизика и новоевропейская культура // Три подхода к изучению культуры. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1997.
5. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30-ти т. Л.: Наука, 1972-1990.
6. Кантор В. К. Гамлет как «христианский воин» // Вопросы философии. 2008. № 5.
7. Степанян К. А. Шекспир, Бахтин и Достоевский: герои и авторы в большом времени. М.: Глобал ком; Языки славянской культуры, 2016.
8. Шекспир У. Гамлет // Весь Шекспир: в 2-х т. М.: Олма-пресс, 2000. Т. 2.
9. Шекспир У. Король Лир / пер. А. Дружинина. 2001. URL: http://lib.ru/SHAKESPEARE/shks_lear4.txt
10. Bowers F. Elizabethan Revenge Tragedy, 1587-1642. Princeton, 1966.
11. Buchanan C. Historical Dictionary of Anglicanism. Lanham - Toronto - Oxford: Scarecrow Press, 2006.
12. Hunter R. G. Shakespeare and the Mystery of God's Judgments. Athens: University of Georgia Press, 1976.
13. Milward P. Catholicism of Shakespeare's Plays. Southampton, 1997.
14. Mutschmann H., Wentersdorf K. Shakespeare and Catholicism. N. Y., 1952.

Информация об авторах | Author information



Ковалевская Татьяна Вячеславовна¹, д. филос. н., доц.

¹ Российский государственный гуманитарный университет, г. Москва



Kovalevskaya Tatyana Vyacheslavovna¹, Dr

¹ Russian State University for the Humanities, Moscow

¹ tkowalewska@yandex.ru

Информация о статье | About this article

Дата поступления рукописи (received): 27.10.2021; опубликовано (published): 28.12.2021.

Ключевые слова (keywords): спор об универсалиях; трагедия «Гамлет»; теологическая и «натуральная» истины; Н. И. Лобачевский; Ф. М. Достоевский; debate on universals; tragedy «Hamlet»; theological and «natural» truths; N. I. Lobachevsky; F. M. Dostoevsky.