

DOI 10.15393/j9.art.2019.6302

УДК 821.161.1.+17.035.1

Борис Николаевич Тарасов

(Москва, Российская Федерация)

bntarasov@yandex.ru

**Утопизм западного рационализма,  
позитивизма и утилитаризма в зеркале  
антропологической и историософской мысли  
Ф. М. Достоевского и В. Ф. Одоевского\***

**Аннотация.** На основе понятия «христианский реализм» в творчестве Ф. М. Достоевского и В. Ф. Одоевского в статье рассмотрены биологизаторские и социологизаторские концепции человеческой природы с эпохи Просвещения и их связь с расслоением ее полноты и целостности, сложности и противоречивости, с понижающими процессами в духовно-нравственном мире людей и энтропийными тенденциями в ходе истории. Показано, как уходящие из поля зрения рационалистического и прагматического сознания духовные законы трансформируют социально-прогрессистское проектирование и планирование, вносят в них нигилистические элементы. Подчеркнуто, что методология христианского реализма носит универсальный характер, связывает «тайну человека» с тайной истории и становится одним из фундаментальных принципов для оценки иерархии ценностей в различных мировоззренческих, идеологических и социальных системах, для раскрытия в них восходящих и нисходящих процессов, анализа элементов утопизма и социал-дарвинизма. **Ключевые слова:** христианский реализм, тайна человека, антропологический рационализм, сциентизм, исторический утопизм, прагматизм, утилитаризм, закон Я, закон любви, Ф. М. Достоевский, В. Ф. Одоевский

**Об авторе:** *Тарасов Борис Николаевич* — доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой зарубежной литературы, Литературный институт имени А. М. Горького (123104, Российская Федерация, г. Москва, Тверской бульвар, 25)

**Дата поступления статьи:** 27.02.2019

**Дата публикации:** 28.06.2019

**Для цитирования:** Тарасов Б. Н. Утопизм западного рационализма, позитивизма и утилитаризма в зеркале антропологической и историософской мысли Ф. М. Достоевского и В. Ф. Одоевского // Проблемы исторической поэтики. — 2019. — Т. 17. — № 2. — С. 135–163. DOI: 10.15393/j9.art.2019.6302

В ряду новаторских научных заслуг в многосторонней филологической деятельности В. Н. Захарова принципиально важное теоретическое и практическое значение приобретает разработка им понятия «христианский реализм»<sup>1</sup> применительно к отечественной классике в целом и к творчеству Ф. М. Достоевского в особенности, что позволяет не только раскрывать и углублять наши сложившиеся представления о реализме, рассматриваемом обычно в плоскости социально-исторического детерминизма, но и приближает к более адекватному пониманию уникального своеобразия русского художественного, философского и исторического мышления. Входящий в «подкладку» такого реализма христианский идеал, евангельские истины и традиции давали возможность наиболее глубоким отечественным писателям, мыслителям и историкам, говоря словами Достоевского, не «ограничиваться “кончиком своего носа”» и не довольствоваться околонатуралистическими представлениями, изображать «настоящую минуту» в знакомых «не по наглядке» и узнаваемой многими актуально-поверхностных процессов жизни личности и общества в свете модных идей или прогрессистских теорий, а устремляли их раскрывать вечное во времени, бытие в быте, соединение в настоящем прошлого и будущего через «тайну человека» и творимой им истории, что и предопределяет нередко пророческие черты в их творчестве.

## I

Антропологию христианского реализма Достоевский утверждал в напряженной полемике с рационалистическим сознанием, позитивистской наукой, утилитарной этикой, сводивших всю сложность и многоаспектность душевно-духовного бытия человека к элементарным и поверхностным уровням, заслоняя тем самым глубинные конфликты в нем. Достоевский был одним из первых и принципиально заинтересованных критиков таких упрощенческих подходов, которые наслаивались на истолкование коренных противоречий в мире личности. Его художественные и публицистические произведения во многом определялись, так сказать, «от противного» — отталкиванием от духа научного позитивизма

и экономического прагматизма, очищением от примитивно-биологических и вульгарно-социологических напластований и реставраций этих противоречий. Причем сам процесс такого очищения и реставрации очень важен для последующего проникновения в самые глубины свободного волеизъявления человека.

На страницах записных тетрадей и подготовительных материалов к художественным произведениям размышления Достоевского о проблемах позитивистского сознания<sup>2</sup> (как в его примитивно-натуралистическом, так и в вульгарно-социологическом вариантах) принимают последовательный и системный характер. В первом варианте своеобразие, полнота и сложность личности (с ее идеалами и идолами, противоречивыми корнями свободной воли) сводились к элементарному физиологическому уровню (мозговым процессам, рефлексам и т. п.). Чем больше освобождалась научная методология «людей из реторты» (так писатель называл позитивистов и предлагаемый ими образ человека) от духовно-ценностных представлений и трансцендентного измерения бытия, тем упорнее сглаживались принципиальные отличия между уникальным миром личности и природным типом существования. Герой «Записок из подполья» замечает:

«...этот ретортный человек до того иногда пасует перед своим антитезом, что сам себя, со всем своим усиленным сознанием, добросовестно считает за мышшь, а не за человека. Пусть это и усиленно сознающая мышшь, но все-таки мышшь...»<sup>3</sup>.

Духовным проявлениям человека «усиленно сознающая мышшь» подыскивала биологические основания, а его нравственные поступки отождествляла с инстинктивными действиями животных. В такой однолинейной картине личность лишалась значимой самостоятельности, творческой активности, всецело определялась физиологическими процессами, бессознательными влечениями и т. п.

Отказываясь в теории от метафизических спекуляций и обобщений, желая оставаться «при факте», примитивно-натуралистический позитивизм на материале физиологии, медицины, биологии вводил и распространял наблюдения

«евклидова разума» в частных специальных науках на неевклидовы явления в мире человека, безмерно далеко отстоящие от компетенции таких наук. Позитивизм проецировал собственную короткость на целостность человеческой природы, словно желая пригнуть человека и подчинить его своей узости.

Достоевский утверждал, что предлагаемый позитивизмом образ человека является «куклой, которая не существует» (Д30; 20, 203), и тут «прямо учение об уничтожении воли и уменьшении личности человеческой. Вот уж и жертва людей науке»<sup>4</sup>. Ампутация в человеке всего человеческого, «центрального», сокровенного, неподвластного однозначному эмпирическому наблюдению заключается в сведении духовного к материальному, целого к части, сложного к простому, высшего к низшему, непознанного к познанному, что способствует сплошному овеществлению человеческого бытия и мышления: «учение материалистов — всеобщая косность и механизм вещества, значит смерть» (Д30; 20, 175).

«Смертные» признаки абсолютизации «учения материалистов» автор романного «пятикнижия» находил в создании благоприятных условий для бессознательного оправдания социал-дарвинистской мотивации в лоне, выражаясь словами Вл. Соловьева, «темной основы нашей природы» и в обесценивании духовных и нравственных категорий жизни.

В XIX в. в России интенсифицировались процессы «сокращения» трансцендентного измерения бытия и изменения христианских ценностных координат и парадигм картины мира, что происходило на Западе уже с эпохи Возрождения. В природе западного человека, как писал Достоевский в «Зимних заметках о летних впечатлениях», «оказалось начало личное, начало особняка, усиленного самосохранения, самопромышления, самоопределения в своем собственном Я, сопоставления этого Я всей природе и всем остальным людям, как самоправного отдельного начала, совершенно равного и равноценного всему тому, что есть кроме него» (Д30; 5, 79). Эволюция возрожденческого антропоцентризма приводила к эпохе Просвещения, начиная с которой мир стал гораздо более ускоренными темпами погружаться в состояние фундаментальной метафизической раздвоенности и социально-

антропологической шизофрении. Новая, без опоры на авторитеты, самоуверенность исследующего разума, все более раздроблявшего человеческое существо и разветвлявшего его специализацию, приводила и к новым парадоксам в представлении человека о самом себе.

Говоря словами А. Ф. Лосева, в новой картине мира «человек должен был превратиться в ничтожество и только бесконечно раздувался его рассудок» [Лосев: 549]. «Научные» парадигмы «раздувшегося рассудка», утопического гуманизма и просветительского сознания, в лоне которого формировались невнятные социальные проекты Нового времени, причудливо сочетали и сочетают абстрактные идеи свободы, равенства, братства, взаимного уважения, прогресса и т. п. (можно добавить современные словосочетания: прав человека, общечеловеческих ценностей, цивилизованного общества) с материалистическим принижением личности, с моральным редукционизмом и отрицанием традиций, сохранявших представление о ней как об образе и подобии Божиим. «Никаких внешних авторитетов какого бы то ни было рода они не признавали, — писал Ф. Энгельс о просветителях. — Религия, понимание природы, общество, государственный строй — все было подвергнуто самой беспощадной критике; все должно было предстать перед судом разума и либо оправдать свое существование, либо отказаться от него. Мыслящий рассудок стал единственным мерилom всего существующего. <...> Все прежние формы общества и государства, все традиционные представления были признаны неразумными и отброшены как старый хлам; мир до сих пор руководился одними предрассудками, и все прошлое достойно лишь сожаления и презрения» [Маркс, Энгельс: 16–17].

При переходе от теоцентризма к антропоцентризму, «разбухшему рассудку» как инструменту человекобожия, «научной» власти и позитивистского господства над миром высшие христианские ценности казались «хламом» и «предрассудками», ибо препятствовали возвышению «естественного человека». Однако возводимая на «естественных» основаниях постройка вскоре превратилась, по словам того же Энгельса, в «злую карикатуру» («сатиру» в словаре Достоевского, «фарс»

в диалектике Гегеля) на блестящие обещания просветителей. И иного результата по большому счету нельзя было ожидать, ибо в «подкладке» такой «естественности», в сочетании с гуманистической риторикой республиканских и демократических новшеств заключалось реальное содержание гоббсовского умозаключения: «человек человеку — волк».

Метафизическую логику «самоистребляющей диалектики гуманизма» подчеркнул Н. А. Бердяев, заключавший, что «без Бога нет и человека» и что эпоха Возрождения положила начало понижению и искажению духовных ценностей и задач исторического развития в фундаментальном парадоксе гуманистической веры: «гуманизм не только утверждал самонадеянность человека, не только возносил человека, но и приносил человека, потому что перестал считать его существом высшего, Божественного происхождения, перестал утверждать его небесную родину и начал утверждать исключительно его земную родину и земное происхождение. Этим гуманизм понизил ранг человека» [Бердяев, 1969: 167].

В таком сниженном поле таилось «семя смерти», о котором упоминал Достоевский и которое в его творчестве подчеркнул Бердяев [Бердяев, 1923: 79], торжество природного человека над духовным, скрывалась утрата им образа и подобия Божия и подлинной свободы в концепциях материалистической необходимости и в переходе на поверхность и периферию жизни, в создании ложных центров просветительского, буржуазного, либерального, капиталистического, социалистического, прагматического, сциентистского и подобного жизнеустройства. Исходящие из таких центров творческие проекты, отмечает Бердяев, всегда испытывают трагическое несоответствие с их осуществлением, ибо без органической связи «с Богом» и без содержания в себе Его образа и подобия историческое движение превращается в различные формы социал-дарвинистской игры соперничающих государств и борющихся идеологий, подавляющего господства своевольных эгоцентрических интересов над духовно-нравственными принципами.

По убеждению Достоевского, подобная «игра на понижение» вела человека к потере подлинной духовной независимости и нравственному оскудению, делая собственный корыстный

интерес основной существования индивидов, общественных групп, государств. «Если сказать человеку, — писал он, — нет великодушия, а есть стихийная борьба за существование (эгоизм), — то это значит отнимать у человека личность и свободу» (ДЗ0; 29<sub>2</sub>, 87).

В новых научных теориях нет любви, а потому построенные на них отношения не изменяют лика мира сего. Эта мысль выражена в «Братьях Карамазовых»: «Никогда люди никакою наукой и никакою выгодой не сумеют безобидно разделиться в собственности своей и в правах своих. Всё будет для каждого мало, и всё будут роптать, завидовать и истреблять друг друга» (ДЗ0; 14, 275).

Отсюда и общий вывод о подспудном нигилизме господства естественнонаучного (в единстве с вульгарно-социологическим) подхода к целостному и сложному духовному миру человека: «Наука в нашем веке опровергает свое в прежнем воззрении. Всякое твое желание, всякий твой грех произошли от естественности твоих неудовлетворенных потребностей, стало быть, их надо удовлетворить. Радикальное опровержение христианства и его нравственности» (ДЗ0; 24, 164–165).

## II

Именно сокращаемое, отвергаемое и опровергаемое рационалистическим, позитивистским и прагматическим сознанием входит в основу христианского реализма Достоевского, который становится методом раскрытия полноты и целостности духовного мира человека и фундаментальных конфликтов в нем.

Коренное значение художественных открытий Достоевского подчеркнул М. М. Бахтин: «Достоевский сделал дух, то есть последнюю смысловую позицию личности, предметом эстетического созерцания <...>. Он продвинул эстетическое видение вглубь, в новые глубинные пласты, но не в глубь бессознательного, а в глубь-высоту сознания» [Бахтин: 313]. Именно сосредоточенность на «последней смысловой позиции» личности и глубинно-высотных пластах сознания, зачастую сокращенных в читательском и исследовательском восприятии, превращает Достоевского в своеобразного мыслителя, рассматривавшего любую жизненную конкретику в свете основополагающих проектов развития мира «с Богом» и «без

Бога», в сопряжении главных признаков величия и ничтожества драматической мистерии человеческого существования, с сочетанием в ней, если воспользоваться известными строками Г. Р. Державина, царских (свобода, любовь, совесть, милосердие, сострадание, справедливость, честь, достоинство и т. п.) и рабских (гордыня, тщеславие, алчность, зависть, властолюбие, сребролюбие, сластолюбие, чревоугодие и т. п.), божественных и природных начал:

«...Атмосфера души его <человека> состоит из слиянья неба с землею; какое же противузаконное дитя человек; закон духовной природы нарушен... Мне кажется, что мир наш — чистилище духов небесных, отуманенных грешною мыслию. Мне кажется, что мир принял значение отрицательное и из высокой, изящной духовности вышла сатира» (Д30; 28, 50).

Исторические последствия такого нарушения подчеркнул в статье о Достоевском Вл. Соловьев:

«Пока темная основа нашей природы, злая в своем исключительном эгоизме и безумная в своем стремлении осуществить этот эгоизм, все отнести к себе и все определить собою, — пока эта темная основа у нас налицо — не обращена — и этот первородный грех не сокрушен, до тех пор невозможно для нас никакое *настоящее дело* и вопрос *что делать* не имеет разумного смысла. Представьте себе толпу людей, слепых, глухих, увечных, бесноватых, и вдруг из этой толпы раздается вопрос: что делать? Единственный разумный здесь ответ: ищите исцеления; пока вы не исцелитесь, для вас нет дела, а пока вы выдаете себя за здоровых, для вас нет исцеления. <...> Истинное дело возможно, только если и в человеке и в природе есть положительные и свободные силы света и добра; но без Бога ни человек, ни природа таких сил не имеют» [Соловьев: 311, 315].

В высшей логике Достоевского никакие научные теории, революции, общественные преобразования, добрые намерения или благие пожелания не способны исцелить человека от «противузаконности», если не преображена и исцелена «темная основа нашей природы», а ее «рабские» силы исключительного эгоизма одолевают «положительные силы добра и света», присваивают и перерабатывают на свой лад любые гуманистические начинания.

Для понимания всей глубины и сложности обозначенной психоонтологической проблематики чрезвычайно важна запись, сделанная Достоевским непосредственно после кончины его первой жены.

«Возлюбить человека, *как самого себя*, по заповеди Христовой, — невозможно. Закон личности на земле связывает. Я препятствует. Один Христос мог, но Христос был вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек. Между тем после появления Христа, как *идеала человека во плоти*, стало ясно как день, что высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтоб человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего я, — это как бы уничтожить это я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. И это величайшее счастье. Таким образом, закон я сливается с законом гуманизма <...> человек есть на земле существо только развивающееся, след<овательно>, не оконченное, а переходное» (Д30; 20, 112–113).

«Итак, человек стремится на земле к идеалу, *противуположному* его натуре. Когда человек не исполнил закона стремления к идеалу, то есть не приносил *любовью* в жертву своего я людям или другому существу <...>, он чувствует страдание и назвал это состояние грехом» (Д30; 20, 175).

Эта запись является ключевой для анализа творческой проблематики писателя. Соединение людей в «законе любви», приводящей к нему как к искомой высшей цели истории — таков один ее важнейший лейтмотив; органическая и обусловленная несокрушенным первородным грехом неспособность их «натуры» в «законе Я» к любви и братству — другой.

«Главное — люби других как себя, — восклицает герой рассказа “Сон смешного человека”, увидев утопическую “райскую жизнь”, — вот что главное, и это все, больше ровно ничего не надо: тотчас найдешь как устроиться. А между тем ведь это только — старая истина, которую биллион раз повторяли и читали, да ведь не ужилась же!» (Д30; 25, 119). И не может ужиться, утверждает Иван Карамазов в разговоре с братом Алексеем:

«...я никогда не мог понять, как можно любить своих ближних. Именно ближних-то, по-моему, и невозможно любить, а разве лишь дальних. <...> Чтобы полюбить человека, надо, чтобы тот спрятался, а чуть лишь покажет лицо свое — пропала любовь. <...> По-моему, Христова любовь к людям есть в своем роде невозможное на земле чудо. Правда, он был Бог. Но мы-то не боги. <...> Отвлеченно еще можно любить ближнего и даже иногда издали, но вблизи почти никогда» (Достоевский: 14, 213–214).

То же мнение почти дословно высказывает Версиллов в «Подростке»:

«Любить своего ближнего и не презирать его — невозможно. По-моему, человек создан с физической невозможностью любить своего ближнего» (Д30; 13, 175).

Углубленное исследование самих корней подобных фундаментальных парадоксов, приобретающих на поверхности душевной жизни отдельной личности и общественных отношений в целом различные выражения, становится главной писательской задачей Достоевского. Его художественно-философскую методологию «христианского реализма» можно характеризовать как пневматологию, в которой истинное значение психологических, политических, идеологических, экономических, эстетических и иных проблем раскрывается в сопоставлении с тем или иным основополагающим образом человека, с его коренными представлениями о своей природе, о подлинной сущности, об истоках, цели и смысле бытия. Сам писатель называл ее «реализмом в высшем смысле»:

«Меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, то есть изображаю все глубины души человеческой» (Д30; 27, 65).

И еще одно самоопределение:

«При полном реализме найти человека в человеке. Это русская черта по преимуществу, и в этом смысле я конечно народен (ибо направление мое истекает из глубины христианского духа народного), — хотя и неизвестен русскому народу теперешнему, но буду известен будущему» (Д30; 27, 65).

По Достоевскому, которого мучил вопрос «существования Божия» и «последней смысловой позиции», в глубинно-высотных пластах человеческого духа спит, дремлет или бодрствует самый главный вопрос: кто есть человек — продукт стихийной игры слепых сил природы — «свинья естественная», как утверждает, например, Ракитин в «Братьях Карамазовых» и подобные ему персонажи в других романах, или образ и подобие Божие? Если человек со всеми своими духовными устремлениями и нравственными страданиями принимает себя, опираясь на материалистическую гипотезу, лишь замышля, пусть и «усиленно сознающую мышь», тогда нелогично надеяться на какое-то братство и любовь среди людей.

И, напротив, если человек воспринимает себя как образ и подобие Божие, тогда он удовлетворяет глубинную, более или менее осознанную потребность в не теряемом со смертью смысле своего существования, а все специфически человеческие свойства, слитые с действенной памятью о Первообразе и его заповедях, становятся, по Достоевскому, не внешней условностью, а внутренней силой, способной преодолевать природный плен биологического отбора, превозмогать иго натуральных страстей, гедонистических склонностей, властных притязаний, господствующей конъюнктуры, своекорыстных расчетов, словом, тех «рабских» свойств, которые в разной степени, форме и пропорции господствуют в миропредставлении и жизненной ориентации «усиленно сознающей мыши» и вносят катастрофические элементы энтропии, дисгармонии и разлада во взаимоотношения людей. По его неизменному убеждению, от смутно ощущаемого или явно сознаваемого ответа на главный вопрос о собственной сущности, с разной степенью отчетливости и вменяемости дающий о себе знать, зависит вольное или невольное предпочтение определенных ценностей, направление воли и желаний, та психологическая доминанта, которая в конечном итоге предустанавливает и активизирует идейный выбор или конкретный рисунок жизни, судьбу отдельной личности, целого народа, всего человечества.

«Роковой и вековечный вопрос» о необходимости понятия бессмертия души для прогресса, — заключает писатель в результате раздумий о «тайне человека», как бы соединяя проблемы религии и высокой метафизики с ходом эмпирической истории и конкретной деятельностью людей.

«...Представьте себе, — размышляет он в одном из писем, — что нет Бога и бессмертия души (бессмертие души и Бог — это все одно, одна и та же идея). Скажите, для чего мне тогда жить хорошо, делать добро, если я умру на земле совсем? Без бессмертия-то ведь всё дело в том, чтоб только достигнуть мой срок, и там хоть всё гори. А если так, то почему мне (если я только надеюсь на мою ловкость и ум, чтоб не попасться закону) и не зарезать другого, не ограбить, не обворовать или почему мне если уж не резать, так прямо не жить за счет других, в одну свою утробу?» (ДЗ0; 30<sub>1</sub>, 10).

Опыт, однако, показывал Достоевскому, что коноводы разворачивающихся в его время цивилизационных процессов капиталистических и социалистических проектов, как бы подчинялись одной из тех обманчивых и суррогатных вер во временные и относительные ценности, которые управляют поведением людей в границах «темной основы нашей природы» — будь то вера в науку, деньги, свои собственные силы, государство, нацию, гражданское общество, цивилизацию, прогресс, самозарождающуюся Вселенную, инопланетян, в построение очередной Вавилонской башни, социального муравейника, превращающегося в курятник, хрустального дворца, оборачивающегося «парикмахерским развитием».

В историческом процессе вообще и на каждом его этапе в частности Достоевский обнаруживает тот же самый фундаментальный парадокс, что и в душе отдельного человека: сознательное, бессознательное, или даже воинственное, насильственное забвение трансцендентного измерения бытия и божественного происхождения человека при одновременно автоматической необходимой опоре на так называемые «реалистические» основания, здравый смысл или разумный эгоизм, экономическую выгоду или утилитарную мораль умаляют высшие смысловые связи людей и предполагают снижающие, вульгаризирующие модификации их проектов.

По Достоевскому, забвение своей «высшей половины», образа Божия есть болезнь (люди больны своим здоровьем, то есть утилитарной рассудочностью, иррационально оборачивающейся духовными и историческими провалами), без лечения которой в конце концов неизбежно торжествует «скотство» и «языческие фантазии». В логике писателя любой «естественный», изобретенный эмансипированным разумом идеал всегда оказывается поверхностным и грубым, не только не просветляет «темную основу нашей природы», но зачастую маскирует, утончает и усиливает её разрушительные свойства в «законе Я», а потому попытки его реализации не только не прерывают, а нередко и разветвляют цепочки господствующего в мире зла и безумия.

### III

Пневматология Достоевского с ее главными вопросами и последней смысловой позицией, сама его актуальнейшая методология христианского реализма становятся своеобразным пробным камнем и точкой отсчета для понимания и оценки модных рассудочных теорий и прогрессистских идей в атмосфере, тревожившей многих русских писателей и мыслителей, находившихся в силовом поле этого реализма и сосредоточенных на тайне человека в ее слитности с тайной истории<sup>5</sup>.

В романе «Преступление и наказание» либеральствующий делец Лужин отрицает всякие «предрассудки», «романтизм», «мечтательство» во имя «экономической правды», переводя читателя уже в область вульгарно-социологического позитивизма и прагматизма, который хотя и оперировал не биологическими, а социально-экономическими категориями, но проделывал тот же логический путь, считая человека целиком и полностью «продуктом среды». Он в результате представал в виде послушной «фортепианной клавиши», постоянно реализующей свое поведение в соответствии с «игрой» социальных запросов.

В такой последовательности рассуждений «разумное» общественное устройство должно сделать «разумным» поведение и потребности каждой личности. Причем вся эта обоюдная

«разумность» сводилась вульгарными социологами к экономической пользе, эгоистической выгоде, материальному комфорту, что по-своему выразилось в популярном утилитаризме И. Бентама. Поэтому, условно говоря, представленная обществом возможность каждому есть, пить и наслаждаться автоматически ведет в их понимании к уравниваемости со средой, к гармонизации всех отдельных организмов, к искоренению помыслов из их душ подобно тому, как отождествление «бугорков» или здоровое функционирование «хвостиков», определило все в системе упрощающего натурализма, должны предотвратить или изменить то или иное противоречие.

Теорию Бентама, «гармонию» индивидуальных и общественных выгод в утилитарно-потребительском жизнеустройении пропагандировал в «Преступлении и наказании» упомянутый Лужин, довольный тем, что «мы безвозвратно отрезали себя от прошедшего» и вместо «вредных предубеждений» занялись «новыми мыслями» и «полезными сочинениями» «во имя науки и экономической правды» (Д30; 6, 115, 116). Принимая главную евангельскую заповедь за устаревший предрассудок, он противопоставляет ей эгоистический принцип личной наживы как основной двигатель повышения общего уровня материального процветания и соответственно прогресса в целом:

«Наука же говорит: возлюби, прежде всех, одного себя, ибо всё на свете на личном интересе основано. Возлюбишь одного себя, то и дела свои обделаешь как следует, и кафтан твой останется цел. Экономическая же правда прибавляет, что чем более в обществе устроенных частных дел и, так сказать, целых кафтанов, тем более для него твердых оснований и тем более устраивается в нем и общее дело. Стало быть, приобретая единственно и исключительно себе, я именно тем самым приобретаю как бы и всем и веду к тому, чтобы ближний получил несколько более рваного кафтана и уже не от частных, единичных щедрот, а вследствие всеобщего преуспевания. Мысль простая, но, к несчастью, слишком долго не приходившая, заслоненная восторженностью и мечтательностью, а казалось бы, немного надо остроумия, чтобы догадаться...» (Д30; 6, 116).

О двусмысленности движения к совокупному процветанию через разумный эгоизм указывает Лужину Разумихин, имея в виду, что «общее дело», когда оно совершается в лоне неисцеленной «темной основы нашей природы», и в нем нет главенства «положительных сил добра и света», постоянно пакостится скрытым соперничеством и неумемной алчностью его участников. Предел же такого состояния указывает Лужину Раскольников: «А доведите до последствий, что вы давеча проповедовали, и выйдет, что людей можно резать...» (ДЗ0; 6, 118).

Такой вывод неизбежен, поскольку теория обновления всего рода человеческого посредством корыстных выгод составляющих его инвалидов не только лишена какого-то нравственного основания, но, напротив, опирается, маскируя и утончая их, на греховные начала в «законе Я» (любостяжание, алчность, тщеславие, зависть, сребролюбие, сластолюбие). Живым опровержением подобного «прогресса» становится сам Лужин, воплощающий низость, наглость и способность к любому тайному преступлению. По Достоевскому, всегдашняя заполоненность сознания материалистической пользой и эгоистической выгодой, напротив, неизменно растворяет, как в кислоте, «положительные силы добра и света», высшие свойства личности, «опровергает» и вытесняет христианские добродетели из действительной жизни в область донкихотских предрассудков, готовя «смертельную» почву для людоедских последствий. Так, Лебезятников, следящий за «новыми мыслями», убеждает Мармеладова, что «сострадание в наше время даже наукой воспрещено и что так уже делается в Англии, где политическая экономия» (ДЗ0; 6, 14).

В господстве материалистической философии, в уменьшении всей противоречивой полноты и сложности духовного мира человека до биологического и экономических ипостасей Достоевский обнаруживал упрощенно-утопическое понимание человеческих взаимоотношений, которое не учитывает усиления низших и ослабления высших (свобода, любовь, совесть, милосердие, справедливость, честь, достоинство и т. п.) качеств людей, стоящих, как выражается Разумихин, на «неблагородной дороге». В абсолютизации этих ипостасей писатель усматривал презрение к человеку, неверие в его

способность освободиться от пут «закона Я», имеющего силу разрушить всякую гармонию, если он не исцелен христианским откровением и богоподобной любовью и не обрел подлинную свободу в евангельском контексте: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными. <...> Итак, если Сын освободит вас, то истинно свободны будете» (Ин. 8:32, 36). Опыт такой свободы приводил Достоевского к выделенным выше умозаключениям, созвучным свидетельству ап. Павла: «И мы познали любовь, которую имеет к нам Бог, и уверовали в нее. Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ин. 4: 16).

Естественной любви, как показано в фантастической картине «Сна смешного человека» оказывается недостаточно для сохранения гармонического состояния человечества в людской общей целостности и в «расширении соприкосновения с Целым вселенной» (Д30; 25, 114). Полнота, живость и крепость слитности людей друг с другом и с природой уступают силе и торжеству «закона Я», который выражает противоположные стремления человека в употреблении своей личности, расширяют границы его самости для ее возвышения и господства над другими и находит питательную почву в «темной основе нашей природы».

Подобные стремления и стали «атомом лжи», который, как «скверную трихину», внес в объединенную естественной любовью среду людей «смешной человек», заставил их как бы потянуть мир на себя, перенести точку опоры в особнячковое Я, тем самым перекосив и перепутав их гармонические отношения. Результат (как бы исполняющий рецепт Лужина) не замедлил сказаться:

«...каждый возлюбил себя больше всех, да и не могли они иначе сделать. Каждый стал столь ревнив к своей личности, что изо всех старался лишь унизить и умалить ее в других, и в том жизнь свою полагал» (Д30; 25, 116).

И началась «борьба за разъединение, за обособление, за личность, за мое и твое» (Д30; 25, 116), борьба, возбудившая зависть и сладострастие, породившая взаимную тиранию, и любовно-дружественные связи превратились во враждебно-господственные.

Картина, нарисованная в «Сне смешного человека», переключается с изображением сна Раскольниковова. В ней «какие-то новые трихины», «духи, одаренные умом и волей» (ДЗ0; 6, 419) вселили в души людей тот же «атом лжи» в «законе Я»: «всякий думал, что в нем одном и заключается истина» (ДЗ0; 6, 420). Ну а дальше все пошло уже по наезженной колее:

«Люди, принявшие их в себя, становились тотчас же бесноватыми и сумасшедшими. Но никогда, никогда люди не считали себя так умными и непоколебимыми в истине, как считали зараженные. Никогда не считали непоколебимее своих приговоров, своих научных выводов, своих нравственных убеждений и верований. Целые селения, целые города и народы заражались и сумасшествовали. Все были в тревоге и не понимали друг друга, всякий думал, что в нем в одном и заключается истина, и мучился, глядя на других, бил себя в грудь, плакал и ломал себе руки. Не знали, кого и как судить, не могли согласиться, что считать злом, что добром. Не знали, кого обвинять, кого оправдывать. Люди убивали друг друга в какой-то бессмысленной злобе. <...> В городах целый день били в набат: созывали всех, но кто и для чего зовет, никто не знал того, а все были в тревоге. Оставили самые обыкновенные ремесла, потому что всякий предлагал свои мысли, свои поправки, и не могли согласиться; остановилось земледелие. Кое-где люди сбегались в кучи, соглашались вместе на что-нибудь, клялись не расставаться, — но тотчас же начинали что-нибудь совершенно другое, чем сейчас же сами предполагали, начинали обвинять друг друга, дрались и резались. Начались пожары, начался голод. Все и всё погибало» (ДЗ0; 6, 419–420).

#### IV

Точно такой же путь проделывает через «закон Я» внешне благообразная утилитаристская теория Бентама в «Русских ночах» В. Ф. Одоевского, где до Ф. М. Достоевского словно иллюстрируются вышеприведенная «дискуссия» персонажей «Преступления и наказания», обозначивших ход развития принципа пользы и выгоды как верховного и абсолютного к конечному выводу, что людей можно и должно убивать ради него. В главе «Город без имени» Одоевский показывает печальный конец вымышленной страны «Бентамии», превратившейся в кладбище утопических чаяний и упований,

в «могилы многих мыслей, многих чувств, многих воспоминаний»<sup>6</sup>. Она зародилась в XVIII столетии, когда все умы были захвачены идеями справедливого общественного устройства, спорили о причинах упадка и благоденствия государств. Тогда появилось убеждение, что примирить всевозможные индивидуальные и общественные противоречия и конфликты способен принцип пользы, которая «есть существенный двигатель всех действий человека! Что бесполезно — то вредно, что полезно — то позволено. Вот единственное твердое основание общества! <...> Пусть из нее происходить будут все ваши постановления, ваши занятия, ваши нравы; пусть польза заменит шаткие основания так называемой совести, так называемого врожденного чувства, все поэтические бредни, все вымыслы филантропов — и общество достигнет прочного благоденствия» (63).

Все прежние духовные ценности и традиции были отброшены как старый хлам, бесполезное считалось главным источником человеческих бедствий, воздвигались храмы в честь Пользы и Бентама, детей учили по книгам «откладывать деньги на составление капитала для торговых оборотов» (64). Колония процветала, но когда рядом с ней появились соседи, добивавшиеся успехов без всякой системы, принцип пользы пробудил в бентамитах соблазн эксплуатации, «наживы за счет ближнего», «разными хитростями» и мошенническими приемами в «законных формах», вовлекая тех в банкротство и биржевую игру, провоцируя конфликты с другими колониями.

Когда соседи разорились, бентамиты единогласно решили, что для дальнейшего роста пользы необходимо завладеть и их землей (хотя находились и «вредные мечтатели», недовольные посягновением на чужую собственность). Споры заключались только в том, как полезнее и выгоднее это сделать — с помощью денег или военной силы. Математические выкладки склоняли ко второму варианту: «имея беспрестанно в виду одну собственную пользу, мы почитали против наших соседей все средства дозволенными» (66).

Если погружаться в «глубину души», равно как и в «глубину логики», заявляет персонаж «Русских ночей» Фауст, то в ходе этого процесса при обсуждении утилитаристских и прагматических идей нельзя не споткнуться:

«...Бентаму, например, ничего не стоило перескочить от *частной* пользы к пользе *общественной*, не заметив, что в его системе между ними бездна» (Одоевский: 60).

Именно в этой бездне «темной основы нашей природы» работает «закон Я» с его корыстными интересами, властными притязаниями, гедонистическими импульсами и т. п., которые склоняют общественную пользу в свою эгоцентрическую сторону, что демонстрирует конфликт уже внутри самой колонии бентамитов. Групповые, партийные, индивидуальные представления о пользе раздробляли государство, терялось понимание взаимных уступок и необходимости чем-то жертвовать ради блага будущих поколений. Противоположные выгоды встречались и сталкивались, торжествовал «банкирский феодализм», одни наживались, другие разорялись. Под видом «неограниченной, так называемой священной свободы» устраивались махинации и искусственные банкротства, задерживались и перепродавались товары, поднимались или падали цены, никто не хотел пожертвовать частью своих выгод ради общих. «Одно считалось нужным — правдою или неправдою добыть себе несколько вещественных выгод», а дети научились «избегать законов божеских и человеческих и смотреть на них лишь как на одно из средств извлекать себе какую-нибудь выгоду» (68).

Эгоизм стал «единственным, святым правилом жизни»:

«Обман, подлоги, умышленное банкротство, полное презрение к достоинству человека, боготворение злата, угождение самым грубым требованиям плоти — стали делом явным, дозволенным, необходимым. Религия сделалась предметом совершенно посторонним; нравственность заключилась в подведении исправных итогов; умственные занятия — изыскание средств обманывать без потери кредита; поэзия — баланс приходорасходной книги; музыка — однообразная стукотня машин; живопись — черчение моделей. Нечему было подкрепить, возбудить, утешить человека; нигде было ему забыться хоть на мгновение. Таинственные источники духа иссякли; какая-то жажда томила, — а люди не знали, как и назвать ее. Общие страдания увеличились» (69).

Для характеристики метаморфоз бентамовского утилитаризма в «Русских ночах» важно иметь в виду еще одно общее высказывание Фауста:

«Но сохрани нас бог сосредоточить все умственные, нравственные и физические силы на одно материальное направление, как бы полезно оно ни было: будут ли то железные дороги, бумажные прядильни, сукновальни или ситцевые фабрики. Односторонность есть яд нынешних обществ и тайная причина всех жалоб, смут и недоумений; когда одна ветвь живет на счет целого дерева — дерево иссыхает» (Одоевский: 35).

В свете христианского реализма утопический яд материалистической и утилитаристской односторонности в понимании человека и творимой им истории заключается в отвлечении внимания от коренных духовно-нравственных конфликтов в его природе и в непредусмотрительности по отношению к заложенным в таком подходе последствиям «закона Я», в разрастании флюса «рабского», материального, низшего, эгоистического за счет «царского», духовного, высшего, альтруистического.

Одоевский и Достоевский не сомневались в том, что взаимосвязь иссякновения «таинственных источников духа» и оживления нигилистических сил «темной основы нашей природы» в «заcone Я» прокладывает путь на кладбище европейской цивилизации. По многократно и акцентированно выраженному убеждению Достоевского, именно духовная ослабленность и нравственная необеспеченность либеральных и полулиберальных установлений, утилитарных мечтаний и позитивистских иллюзий, их произрастание из энтропийных корней эгоцентризма и открывает пути для их реальных мутаций и непредсказуемых результатов при достижении своекорыстных интересов и извращенно понимаемой пользы. В подобной антропосфере моральные гарантии и общепринятые юридические нормы перестают играть охранительную роль, становятся все более необязательными и относительными, все чаще начинают выполнять роль своеобразной пудры и дымовой навесы для наращивания и реализации материальных приобретений, открывая через демагогию лазейки, окна и двери для осуществления «права сильного», права «тигров и крокодилов», как выражается один из персонажей романа «Идиот» (Д30; 8, 245).

Рационализм, позитивизм и утилитаризм не пресекают, а лишь смягчают и усовершенствуют действие изначальных свойств «темной основы нашей природы» и вступают в невидимое противоборство с «высшей половиной» человека, с образом и подобием Божиим в нем, способствуют постоянно тлеющему нарушению социальной гармонии, перерастанию мира в войну. Достоевский пронизательно исследует образование почвы для такого перерастания, анализируя фактическое душевно-духовное состояние современных людей и раскрывая утопичность не только утилитаристских воззрений, но и столь популярной ныне теории наименьшего зла (демократические институты несовершенны, но лучшего, дескать, нельзя придумать). Говорят, размышляет писатель, что «мир родит богатство, но ведь одной десятой доли людей» (ДЗ0; 25, 101). От излишнего скопления богатства в одних руках развивается грубость чувств, капризных излишеств и ненормальностей, возбуждается сладострастие, провоцирующее одновременно жестокость и слишком трусливую заботу о самообеспечении. Болезни богатства, продолжает он, передаются и остальным девяти десятым, хотя и без богатства. Панический страх за себя сообщается всем слоям общества и вызывает «страшную жажду накопления и приобретения денег». Утробный эгоизм и приобретательская самозащита умерщвляют духовные запросы и веру в братскую солидарность людей на христианских началах. «В результате же оказывается, что буржуазный долгий мир, все-таки, в конце концов, всегда почти сам зарождает потребность войны, выносит ее сам из себя как жалкое следствие, <...> из-за каких-нибудь жалких биржевых интересов, из-за новых рынков, <...> из-за приобретения новых рабов, необходимых обладателям золотых мешков, — словом, из-за причин, не оправдываемых даже потребностью самосохранения, а, напротив, именно свидетельствующих о капризном, болезненном состоянии национального организма» (ДЗ0; 25, 102).

Подобные закономерности заставляли Достоевского утверждать, что никакие умозрительные согласования индивидуальных и общественных интересов не способны предотвратить катастрофу, если сохраняется «низкое» состояние

человеческих душ, видимое или невидимое столкновение интересов которых в их представлениях о полезном, порождает все новые материальные потребности и соответственно требует скрытого разнообразия всевозможных захватов. В результате мирное время рассудочных силлогизмов и идеологических теорий, технического прогресса и бескровных революций, если оно не способствует преобразению эгоцентрических начал человеческой деятельности, а напротив, создает для них питательную среду, само накапливает враждебный потенциал и готовит грядущие катаклизмы, неизбежно в границах и атмосфере развития утилитарно-потребительских ценностей цивилизационного прогресса. Говоря о грядущих результатах и достижениях науки и техники в деле преобразования и покорения природы, он спрашивал в «Дневнике писателя»: «...что бы тогда случилось с людьми? О, конечно, сперва все бы пришли в восторг. Люди обнимали бы друг друга в упоении, они бросились бы изучать открытия (а это взяло бы время); они вдруг почувствовали бы, так сказать, себя осыпанными счастьем, зарытыми в материальных благах; они, может быть, ходили бы или летали по воздуху, пролетали бы чрезвычайные пространства в десять раз скорей, чем теперь по железной дороге; извлекали бы из земли баснословные урожаи, может быть, создали бы химией организмы, и говядины хватило бы по три фунта на человека <...>».

Но вряд ли и на одно поколение людей хватило бы этих восторгов! Люди вдруг увидели бы, что жизни уже более нет у них, нет свободы духа, нет воли и личности, что кто-то у них всё украл разом; что исчез человеческий лик, и настал скотский образ раба, образ скотины, с тою разницею, что скотина не знает, что она скотина, а человек узнал бы, что он стал скотиной. И загнило бы человечество; люди покрылись бы язвами и стали кусать языки свои в муках, увидя, что жизнь у них взята за хлеб, за «камни, обращенные в хлебы»» (ДЗ0; 22, 33–34).

Цена обращения с помощью «камней» природы в «хлебы» цивилизации оказывается настолько великой, что плоды технического прогресса не только не способствуют духовному совершенствованию человека (и на это надеялись и до сих пор еще надеются разнородные «прогрессисты»), но, напротив,

понижают его духовную высоту и теснят потребительскими идолами, гедонистическим миропониманием с его эксцессами и недружественной разделенностью людей и народов, иссякновение источников духа в сознании обоих сравниваемых писателей чревато порождением процессов деградации:

«При начале всякого народа, всякой национальности идея нравственная всегда предшествовала зарождению национальности, ибо она же и создавала ее. Исходила же эта нравственная идея всегда из идей мистических, из убеждений, что человек вечен, что он не простое земное животное, а связан с другими мирами и с вечностью. <...> И заметьте, как только после времен и веков (потому что тут тоже свой закон, нам неведомый) начинал расшатываться и ослабевать в данной национальности ее идеал духовный, так тотчас же начинала падать и национальность, а вместе падал и весь ее гражданский устав, и померкали все те гражданские идеалы, которые успевали в ней сложиться» (Д30; 26, 165–166).

С точки зрения Достоевского, которую подтверждает рассмотренная в статье антропологическая и историософская логика Одоевского, политическое, экономическое, культурное, научное развитие и успехи каждой нации получают реальное содержание и подлинное значение при единении людей во имя общего духовного и нравственного идеала в «законе любви», а не для спасения «животишек» и господства жизненного ощущения «после меня хоть потоп» в «законе Я».

### Примечания

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Анализ, интерпретация и понимание как методологические установки в изучении наследия Достоевского», № 18-012-90043.

<sup>1</sup> См. его труды [Захаров, 2001, 2012, 2013]. В научном журнале «Проблемы исторической поэтики», главным редактором которого является В. Н. Захаров, публикуются разнообразные исследования, раскрывающие элементы христианского реализма в литературных произведениях. См. об этом также [Есаулов, 2007, 2012], [Моторин], [Степанян]. В настоящей статье понятие «христианский реализм» используется при рассмотрении самых основ мировоззрения и художественного мышления Ф. М. Достоевского, его антропологической и историософской логики, перекликающейся с ходом мысли В. Ф. Одоевского.

- <sup>2</sup> Об этих проблемах, в том числе и применительно к творчеству Одоевского, см. в работах отечественных исследователей [Белопольский], [Сытина], [Тахо-Годи], [Тарасов], [Моторин], а также ряда зарубежных исследователей [Hackard], [John], [Zohrab].
- <sup>3</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1973. Т. 5. С. 104. Далее ссылки на это издание даются в круглых скобках с использованием сокращения *ДЗ0* и указанием тома и страницы.
- <sup>4</sup> Записная тетрадь 1875–1876 гг. // Неизданный Достоевский: Записные книжки и тетради 1860–1881 гг. М.: Наука, 1971. С. 447. (Литературное наследство; т. 83)
- <sup>5</sup> Тютчев писал:

«Нет веры к вымыслам чудесным,  
 Рассудок все опустошил  
 И, покорив законам тесным  
 И воздух, и моря, и сушу,  
 Как пленников — их обнажил;  
 Ту жизнь до дна он иссушил,  
 Что в дерево вливала душу,  
 Давала тело бестелесным» («А. Н. Муравьеву»).

Тютчев Ф. М. Полн. собр. соч.. СПб.: Издание т-ва А. Ф. Маркс, 1912. С. 12.

Сходное настроение выражено и в стихах Боратынского:

«Век шествует путем своим железным;  
 В сердцах корысть, и общая мечта  
 Час от часу насущным и полезным  
 Отчётливей, бесстыдней занята.  
 Исчезнули при свете просвещения  
 Поэзии ребяческие сны,  
 И не о ней хлопочут поколенья,  
 Промышленным заботам преданы»  
 («Последний поэт»)

Боратынский Е. А. Полн. собр. соч. и писем. Т. 3. Ч. 1. М.: Языки славянских культур, 2012. С. 14.

Пушкин также был озабочен неоднозначными утилитарными связями результатов рассудочного просвещения, когда «страсть к довольству» подавляет «всё возвышающее душу человеческую» (см. статью А. С. Пушкина «Джон Теннер»).

Дух железного века и опустошающего рассудка уже в первой половине XIX столетия зашел настолько далеко, что И. В. Киреевский с известной долей фатализма отмечал: «Одно осталось серьезное для человека — это промышленность, ибо для него уцелела одна действительность бытия: его физическая личность. Промышленность управляет миром без веры и поэзии. Она в наше время соединяет и разделяет

людей; она определяет Отечество, она обозначает сословия, она лежит в основании государственных устройств, она движет народами, она объявляет войну, заключает мир, изменяет нравы, дает направление наукам, характер — образованности; ей поклоняются, ей строят храмы, она действительное божество, в которое верят нелицемерно и которому повинуются. Бескорыстная деятельность сделалась невероятною; она принимает такое же значение в мире современном, какое во времена Сервантеса получила деятельность рыцарская» [Киреевский: 257].

- <sup>6</sup> Одоевский В. Ф. Русские ночи. Л.: Наука, 1975. С. 62. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с указанием страницы в круглых скобках.

### Список литературы

1. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — М.: Искусство, 1979 — 424 с.
2. Белопольский В. Н. Достоевский и позитивизм. — Ростов н/Д: Изд-во Ростовского ун-та, 1985. — 74 с.
3. Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. — Прага: YMCA press, 1923. — 238 с.
4. Бердяев Н. А. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. — Париж: YMCA-PRESS, 1969. — 272 с.
5. Боратынский Е. А. Полн. собр. соч. и писем. — М.: Языки славянских культур, 2012. — Т. 3. — Ч. 1. — 608 с.
6. Бочаров С. Г. Об одном разговоре и вокруг него // Новое литературное обозрение. — 1993. — № 2. — С. 70–89.
7. Есаулов И. А. Христианский реализм как художественный принцип русской классики // Феномен русской духовности. — Калининград: РГУ им. Канта, 2007. — С. 9–20.
8. Есаулов И. А. Русская классика: новое понимание. — СПб: Алетейя, 2012. — 448 с.
9. Захаров В. Н. Христианский реализм в русской литературе (постановка проблемы) // Проблемы исторической поэтики. — Петрозаводск: ПетрГУ, 2001. — Вып. 6. — С. 5–20 [Электронный ресурс]. — URL: <http://poetica.pro/journal/article.php?id=2511> (18.03.2019). DOI: 10.15393/j9.art.2001.2511
10. Захаров В. Н. Проблемы исторической поэтики. Этнологические аспекты. — М.: Индрик, 2012. — 264 с.
11. Захаров В. Н. Имя автора — Достоевский. — М.: Индрик, 2013. — 456 с.
12. Киреевский И. В. Избранные статьи. — М.: Современник, 1984. — 384 с.
13. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. — М.: Мысль, 1978. — 623 с.
14. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 39 т. 2-е изд. — М.: Гос. изд-во политической литературы, 1961. — Т. 20. — 828 с.
15. Моторин А. В. Теория русской словесности. — Великий Новгород: Новгородский гос. университет, 2013. — 300 с.

16. Соловьев Вл. Сочинения: в 2 т. — М.: Мысль, 1988. — Т. 2. — 822 с.
17. Степанян К. А. Человек в свете «реализма в высшем смысле» (Достоевский, Шекспир, Сервантес, Бальзак, Маканин) // Вопросы философии. — 2014. — № 5. — С. 98–103.
18. Сытина Ю. Н. Сочинения князя В. Ф. Одоевского в периодике 1830-х годов. — М.: Индрик, 2019. — 390 с.
19. Тахо-Годи Е. А. Творчество А. Ф. Лосева и литературно-философские искания В. Ф. Одоевского // Литературоведческий журнал. — М.: ИНИОН, 2011. — № 28. — С. 113–121.
20. Тютчев Ф. М. Полн. собр. соч. — Спб.: Издание т-ва А. Ф. Маркс, 1912. — 713 с.
21. Шульц А. С. «Русские ночи» В. Ф. Одоевского и полифонические романы Ф. М. Достоевского // Филологические науки. — М.: Изд-во «Грамота», 2009. — № 6. — С. 21–26.
22. Hackard M. Dostoevsky: Demonic rationalism // The Soul of the East [Электронный ресурс]. — URL: <https://souloftheeast.org/2015/09/04/dostoevsky-demonic-rationalism/> (18.03.2019)
23. John P. Diggins. Ideologie and Pragmatism: Philosophy or passion? // The American political science review. — Cambridge: Cambridge University Press, 1970. — Vol. 64. — № 3. — Pp. 879–906.
24. Tarasov B. Рационализм, позитивизм и прагматизм как питательная среда для формирования преступного замысла Раскольникова // Mundo Eslavo. — 2017. — № 16. — С. 262–272.
25. Zohrab Irene. Dostoevsky and Herbert Spencer // Dostoevsky Studies. — 1986. — № 7. — P. 45–72.

Boris N. Tarasov

(Moscow, Russian Federation)

bntarasov@yandex.ru

## The Utopianism of Western Rationalism, Positivism and Utilitarianism in the Mirror of an Anthropological and Historiosophic Thought of F. M. Dostoevsky and V. F. Odoevsky

**Acknowledgments:** The reported study was funded by RFBR, project no. № 18-012-90043.

**Abstract.** On the basis of the concept of “Christian realism” in the works of F. M. Dostoevsky and V. F. Odoevsky the article deals with the biologizing and sociologizing concepts of the human nature since the Enlightenment and their connection with the fragmentation of the completeness and integrity of this nature, its complexity and inconsistency, with the descensive processes in the spiritual and moral world of people and entropy trends in the course of history. It is shown how spiritual laws, that go beyond the field of view of the rationalistic and pragmatic consciousness, transform the social and progressive engineering and planning, bring nihilistic elements into them. It is emphasized that the methodology of Christian realism is universal, associates the “mystery of man” with the mystery of history and becomes one of the fundamental principles for assessing the hierarchy of values in various worldview, ideological and social systems for the disclosure ascending and descending processes in them, the analysis of the elements of utopianism and social Darwinism.

**Keywords:** Christian realism, the mystery of man, anthropological rationalism, scienticism, historical utopianism, pragmatism, utilitarianism, the law of Self, the law of love, F. M. Dostoevsky, V. F. Odoevsky

**About the author:** *Tarasov Boris N.* — Doctor of Philology, Professor, Head of the Department of foreign literature, The Maxim Gorky Literature Institute (Tverskoy Boulevard 25, Moscow, 123104, Russian Federation)

**Received:** February 27, 2019

**Date of publication:** June 28, 2019

**For citation:** Tarasov B. N. The Utopianism of Western Rationalism, Positivism and Utilitarianism in the Mirror of an Anthropological and Historiosophic Thought of F. M. Dostoevsky and V. F. Odoevsky. In: *Problemy Istoricheskoy Poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2019, vol. 17, no. 2, pp. 135–163. DOI 10.15393/j9.art.2019.6302 (In Russ.)

## References

1. Bakhtin M. M. *Estetika slovesnogo tvorchestva* [*Aesthetics of Verbal Creation*]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1979. 424 p. (In Russ.)
2. Belopol'skiy V. N. *Dostoevskiy i pozitivizm* [*Dostoevsky and Positivism*]. Rostov-on-Don, Rostov State University Publ., 1985. 74 p. (In Russ.)
3. Berdyaev N. A. *Mirosozertsanie Dostoevskogo* [*Dostoevsky's Worldview*]. Prague, YMCA press Publ., 1923. 238 p. (In Russ.)
4. Berdyaev N. A. *Smysl istorii* [*The Meaning of History*]. Moscow, Mysl' Publ., 1990. 176 p. (In Russ.)
5. Boratynskiy E. A. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem* [*The Complete Works and Letters*]. Moscow, Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ., 2012, vol. 3, part 1. 608 p. (In Russ.)
6. Bocharov S. G. About one Conversation and Around It. In: *Novoe literaturnoe obozrenie* [*New Literary Observer*], 1993, no. 2, pp. 70–89. (In Russ.)
7. Esaulov I. A. Christian Realism as an Artistic Principle of Russian Classical Literature. In: *Phenomen russkoy dukhovnosti* [*A Phenomenon of Russian Spirituality*]. Kaliningrad, Immanuel Kant Baltic Federal University Publ., 2007, pp. 9–20. (In Russ.)
8. Esaulov I. A. *Russkaya klassika: novoe ponimanie* [*Russian Classics: New Understanding*]. St. Petersburg, Aleteyya Publ., 2012. 448 p. (In Russ.)
9. Zakharov V. N. Christian Realism in Russian Literature (Problem Statement). In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [*The Problems of Historical Poetics*]. Petrozavodsk, PetrSU Publ., 2001, issue 6, pp. 5–20. Available at: <http://poetica.pro/journal/article.php?id=2511> (accessed on March 18, 2019). DOI: 10.15393/j9.art.2001.2511 (In Russ.)
10. Zakharov V. N. *Problemy istoricheskoy poetiki. Etnologicheskie aspekty* [*The Problems of Historical Poetics. Ethnological Aspects*]. Moscow, Indrik Publ., 2012. 264 p. (In Russ.)
11. Zakharov V. N. *Imya avtora — Dostoevskiy. Ocherk tvorchestva* [*The Author's Name is Dostoevsky. An Essay on the Creative Work*]. Moscow, Indrik Publ., 2013. 456 p. (In Russ.)
12. Kireevskiy I. V. *Izbrannye stat'i* [*Selected Articles*]. Moscow, Sovremennik Publ., 1984. 384 p. (In Russ.)
13. Losev A. F. *Estetika Vozrozhdeniya* [*Aesthetics of the Renaissance*]. Moscow, Mysl' Publ., 1978. 623 p. (In Russ.)
14. Marks K., Engel's F. *Sochineniya: v 39 tomakh* [*Works: in 39 Vols*]. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury Publ., 1955, vol. 3. 630 p. (In Russ.)
15. Motorin A. V. *Teoriya russkoy slovesnosti* [*A Theory of Russian Literature*]. Novgorod the Great, the Yaroslav-the-Wise Novgorod State University Publ., 2013. 300 p. (In Russ.)
16. Solov'ev Vl. *Sochineniya: v 2 tomakh* [*Works: in 2 Vols*]. Moscow, Mysl' Publ., 1988, vol. 2. 822 p. (In Russ.)

17. Stepanyan K. A. The Man in the Light of “Realism in the Best Sense of the Term” (Dostoevsky, Shakespeare, Cervantes, Balzac, Macanin). In: *Voprosy filosofii*. Moscow, Nauka Publ., 2014, no. 5, pp. 98–103. (In Russ.)
18. Sytina Yu. N *Sochineniya knyazya V. F. Odoevskogo v periodike 1830-kh godov* [*The Works of Prince V. F. Odoevsky in the Periodicals of the 1830s*]. Moscow, Indrik Publ., 2019. 390 p. (In Russ.)
19. Takho-Godi E. A. A. F. Losev’s Works and the Literary-Philosophical Strivings of V. F. Odoevsky. In: *Literaturovedcheskiy zhurnal*. Moscow, Institute of Scientific Information on Social Sciences Publ., 2011, no. 28, pp. 113–121. (In Russ.)
20. Tyutchev F. M. *Polnoe sobranie sochineniy* [*The Complete Works*]. St. Petersburg, Izdanie tovarishchestva A. F. Marks Publ., 1912. 713 p. (In Russ.)
21. Shul’ts A. S. “Russian Nights” by V. F. Odoevsky and the Polyphonic Novels by F. M. Dostoevsky. In: *Filologicheskie nauki* [*Philological Sciences*]. Moscow, Gramota Publ., 2009, no. 6, pp. 21–26 (In Russ.)
22. Hackard M. *Dostoevsky: Demonic Rationalism*. Available at: <https://souloft-heckast.org/2015/09/04/dostoevsky-demonic-rationalism/> (accessed on March 18, 2019). (In English)
23. John P. Diggins. Ideologie and Pragmatism: Philosophy or Passion? In: *The American Political Science Review*. Cambridge, Cambridge University Press Publ., 1970, vol. 64, no. 3, pp. 879–906. (In English)
24. Tarasov Boris. Rationalism, Positivism and Pragmatism as a Breeding Ground for the Formation of Raskolnikov’s Criminal Plan. In: *Mundo Eslavo*, 2017, no. 16, pp. 262–272. (In Russ.)
25. Zohrab Irene. Dostoevsky and Herbert Spencer. In: *Dostoevsky Studies*, 1986, no. 7, pp. 45–72. (In English)