

Теория и история культуры

УДК 17.023.3

ББК 87.7

Ковалевская Татьяна Вячеславовна,

доктор философских наук, доцент,

Российский государственный гуманитарный университет,

Миусская пл., д. 6, 125993 ГСП-3 Москва, Российская Федерация

E-mail: tkowalewska@yandex.ru

МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ТРАНСГУМАНИЗМ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

Аннотация: Трансгуманизм, т. е. стремление к достижению бессмертия и божественности, был существенной чертой человеческой телеологии на протяжении всего существования человечества. В различные эпохи это стремление обретало разные формы (языческое германское самообожение через смерть, христианский теозис). В современной секулярной аметафизической культуре самообожение через смерть превращается либо в самообожение в смерти (вампиризм), либо в анимализм (оборотничество). В современной русской культуре философская проблематика, однако, уступает место социально-политической, и вампиризм и оборотничество используются как аллегорический способ призвать к терпимости и всеобщему приятию инакости, но, парадоксальным образом, трансгуманизм как научно-технический проект позиционируется как метафизическая цель человечества.

Ключевые слова: трансгуманизм, самообожение, теозис, вампиризм, оборотничество, метафизика, аметафизичность.

Работы о трансгуманизме обычно начинаются с того, что трансгуманизм представляет собой радикально новаторское явление в мировой культуре. «Трансгуманизм представляет собой новое и стремительно набирающее популярность мировоззрение, претендующее на то, чтобы указать пути выхода из тупиков современной цивилизации и “общества потребления”» [2, с. 4]. Аргументом в пользу абсолютной новизны трансгуманизма как философского феномена, является, например, утверждение, что термин «трансгуманизм» был введён только в 1957 г. [2, с. 4].

Однако трансгуманизм — это феномен, который сопутствовал человечеству с первых мгновений самосознания, и, как мы увидим далее, это также отмечалось, тем не менее фундаментальность трансгуманистического поиска для человечества, как кажется, так и не была оценена. Проблема состоит в том, что этот феномен приобретал самые разные формы, не всегда воспринимающиеся как трансгуманизм, но по сути являющиеся именно им. Даже научно-технический

трансгуманизм возник ранее, чем придуманный для него термин, о чём будет сказано далее. В данной статье будет предпринята попытка описать иные формы трансгуманизма, в частности, религиозные и мифологические, и дать общий очерк их существования и развития.

Рассматривая проблему трансгуманизма в мифологическом ключе, хотелось бы начать с выдвижения нескольких основных тезисов.

Трансгуманизм в данной статье понимается как преодоление когнитивной, пространственной и временной ограниченности человека и прежде всего человеческой смертности. Как уже подчёркивалось, понятие трансгуманизма прежде всего связывается с научно-техническим прогрессом, но на самом деле трансгуманизм и стремление к нему — это метафизическая концепция, которая сопровождает рефлексию человечества с зарождения его самоосознания и является неотъемлемой частью человеческой телеологии.

Европейская культура выработала по сути своей трансгуманистическую концепцию самообожения в смерти, которая парадоксальным образом делала смерть шагом к бессмертию. Следовательно, необходимым условием существования концепции трансгуманизма как самообожения была вера в метафизический уровень бытия. В христианстве также была концепция трансгуманизма, обожения или *теозиса*, входившая в противоречие с языческой концепцией самообожения.

Хотя русская культура и была частью европейской, в ней не выработалась концепция самообожения в смерти, однако она возникла под влиянием европейской культуры в XIX в. (Ф. М. Достоевский).

К этому времени наука и философия совместными усилиями практически уничтожили веру в метафизический уровень бытия, что потребовало поиска альтернативных способов достижения трансчеловечности и бессмертия.

Западная культура обратилась к мифологическим образам вампиров и оборотней, предлагавшим либо бессмертие в смерти (вампиры), либо обретение сверхчеловеческих способностей (оборотни) без привязки к какой бы то ни было метафизической системе. На пути к этому аметафизическому мифологическому трансгуманизму западная культура прошла через стадию толкования мифологических образов в социально-политических категориях.

Ранняя постсоветская литература первоначально обратилась к трансгуманистическому аспекту мифологии, но затем российская литература по большей части вернулась к социально-политическому толкованию потенциально трансгуманистических образов. Парадоксально, но к теме самообожения в российском контексте обращается именно научный трансгуманизм.

В «Декларации трансгуманизма» утверждается, что «в будущем человечество испытает глубокое влияние развития *науки и технологии*. Мы видим возможность увеличить человеческий потенциал, преодолевая старение, когнитивную ограниченность, вынужденные страдания и невозможность покинуть планету Земля» [18; курсив мой. — Т. К.]. В такой формулировке трансгуманизм подразумевает обретение божественных свойств (вечная жизнь, всеведение, преодоление пространственных ограничений) и является, таким образом, метафизической

концепцией. Философы пытаются расширить временные рамки трансгуманизма вплоть до первых стадий человеческой рефлексии: Гильгамеш, герой одноимённого эпоса, безуспешно стремится преобразить свою человеческую природу в божественную [14]. В современном мире, однако, предполагается, что трансчеловечность будет достигнута благодаря достижениям науки, которая, по крайней мере начиная с эпохи Просвещения, противопоставляется метафизике. Возможны ли иные формы трансгуманизма, которые не подразумевают (возможно, кажущегося) противоречия между целью (божественность) и средствами (исключительно человеческая наука и технологии)?

В очерке истории трансгуманистической мысли один из главных апологетов трансгуманизма Н. Бостром пишет, что христианство относилось к этой идее в лучшем случае неоднозначно, в худшем было ей глубоко враждебно. Однако в христианстве было своё представление о трансгуманизме — концепция обожения или теозиса. Эта концепция особенно значима в православии, она наиболее подробно развивается в «Триадах в защиту священно-безмолвствующих» Григория Паламы. Палама утверждает, что во всей полноте обожение достигается в загробной жизни, однако и в земной жизни можно испытать краткое мгновение теозиса [7]. Обожение — одно из центральных положений православия [3; 9], хотя были попытки найти параллели в западной традиции, включая богословие Фомы Аквинского [19]. Почему христианское понятие теозиса и его западные параллели исключены из рассмотрения истории трансгуманизма? Можно предположить, что причина — тот факт, что теозис включает смерть в достижение обожения, тогда как трансгуманизм предполагает достижение бессмертия без прохождения через опыт смерти.

Однако не только христианство превратило смерть в необходимый шаг к преодолению смертности. Сходные идеи возникли у язычников-германцев. Конкретный способ умереть, т. е. умереть в битве добровольно принятой смертью, обещал смертным вхождение в мир богов и жизнь и вторую смерть вместе с богами (Вальгалла и Рагнарёк). Это явление мы назвали самообожением [1], чтобы отличить его от христианского обожения-теозиса, поскольку, в отличие от теозиса, самообожение достигается усилием личной воли человека. Любопытно отметить, что языческое германское самообожение необходимо ограничивалось мужчинами и только мужчинами, погибшими в бою. Женщины, дети, мужчины, умершие от старости и болезни, в Вальгаллу не попадали. Даже великие герои, погибшие не в бою, попадают не в Вальгаллу, а в царство мёртвых Хель. Даже бог Бальдр, даже великий герой-драконоборец Сигурд отправляются в Хель.

Такое понимание смерти как пути к самообожению объясняет множество героев с жадной смерти, совершенно не понятной современному человеку. Это Беовульф, чья последняя битва с драконом много лет спустя после победы над Гренделем и его матерью говорит о том, что жизнь героя неполна без героической самообоживающей смерти. Это олддермен Бюрхтнот (историческое лицо) из «Битвы при Мэлдоне», который намеренно отказывается от решающего преимущества, которое было у его войска, и пускает викингов, ранее запертых на маленьком островке, на территорию Эссекса (самоубийственное решение с точки зрения стратегии), что

ведёт к поражению его армии¹. Это Гуннар в «Саге о Ньяле», который предпочитает смерть славе и богатству, что особенно странно, поскольку слава традиционно считалась формой бессмертия. Это Хаген в «Песни о нибелунгах», который, услышав предсказание: если бургунды переправятся через Дунай, то все погибнут, — перевозит всё войско через реку, да ещё и разбивает челнок, чтобы никто не мог вернуться обратно. Исключение составляет дворцовый капеллан; видимо, как христианин, капеллан исключается из сферы действия языческих идей. Динамика соотношения христианства и язычества в «Песни о нибелунгах» сходна с той, что наблюдалась в «Беовульфе» и в «Битве при Мэлдоне».

Важно помнить, что такое самообожение через смерть требует веры в метафизический уровень бытия. Проще говоря, чтобы желать умереть в бою, нужно верить, что Вальгалла ждёт. Без Вальгаллы не может быть самообожения, героическая смерть бессмысленна.

Следует отметить, что и обожение-теозис в христианском богословии, и самообожение у язычников были системными элементами соответствующего мировоззрения. Обожение и самообожение были общепринятой целью христианина и язычника соответственно, и достижение этой цели представляло собой исполнение предназначения человека.

Однако картина христианского мировоззрения усложняется тем, что языческое самообожение также входит в неё, но уже не как составная, легитимная часть мировоззрения христианина, но как нарушение христианской телеологии. Самообожение также обретает новые формы. Если языческое самообожение можно назвать субстанциальным, поскольку человек *физически* становился неким новым существом (при всём разнообразии скандинавских верований в формы загробной жизни, где можно найти даже элементы реинкарнации, Вальгалла, эйнхерии и царство Хель — явные доминанты этих представлений), то самообожение, которое ищут, вопреки христианским канонам, можно назвать функциональным: человек претендует на божественность, исполняя функции, традиционно закреплённые за Богом. Жаждой такого функционального самообожения, в воображении героя ведущего к самообожению субстанциальному, можно объяснить мотивы, например, многих героев Шекспира. Недаром Макбет, взяв в свои руки определение собственной судьбы и верша её через преднамеренное убийство, т. е. через присвоение себе божественной прерогативы отмерять срок чужой жизни, воспринимает как само собой разумеющееся предсказание вызванных ведьмами призраков, что «Макбет для тех, кто женщиной рожден, // неуязвим» [12, с. 67]. Иными словами, Макбет

¹ Стоит отметить, что и «Беовульф», и «Битва при Мэлдоне» слагались уже в христианскую эпоху, и по ним видно и как христианство постепенно пускает всё более глубокие корни в английской культуре, и как медленно сдаёт свои позиции язычество. «Беовульф» — практически языческий эпос, несмотря на отдельные христианские элементы. В «Битве при Мэлдоне» Бюрхтнот отчасти осуждается, потому что мотив его поступка — *ofermod*, дьявольская гордыня, но тем не менее это осуждение далеко от безоговорочного, куда более сурово осуждаются те дружинники Бюрхтнота, которые бежали с поля боя, чтобы не погибнуть вместе со своим полководцем.

уверен в том, что он уже больше, чем человек, а предсказание только подкрепляет его уверенность и лишний раз убеждает его в том, что ему, как существу трансчеловеческому, опасность от людей не грозит [1, с. 125–231]. Как уже говорилось, подобное самообожение уже не вписано в существующий миропорядок, оно нарушает его, и именно в таком виде враждебного миропорядку элемента самообожение войдёт в XIX в. в русскую литературу.

Изучение средневековых русских источников не показывает наличия аналогичных феноменов. Самообожение через смерть отсутствует в древнерусской литературе, не считая двух заимствованных примеров, связанных с христианским мученичеством [1, с. 50–82]. Только во второй половине XIX в., с публикацией «Бесов» Ф. М. Достоевского, эта идея входит в русское сознание в форме теории Кириллова: если убить себя без страха, так тут же станешь богом. Вполне возможно, здесь есть прямое влияние творчества Шекспира.

Отдельная тема для рассмотрения в данном контексте — идеи русского космизма. Если их связь с трансгуманизмом, понимаемым в сугубо научной форме, уже затрагивалась [2, 10], то, насколько нам известно, соотношение космизма и представлений о трансгуманизме в его манифестации самообожения не анализировалось, а это позволило бы пролить новый свет на генезис и эволюцию трансгуманистических идей в разных формах на протяжении всего существования человечества.

Однако к тому времени, как в русской культуре актуализируется представление о нарушающем миропорядок самообожении, в западной культуре уже происходят радикальные изменения. Конец XIX в. отмечен радикальным отрицанием метафизического уровня бытия, провозглашённым прежде всего Фридрихом Ницше, чей сверхчеловек берёт на себя божественную власть исключительно в земной жизни [5]. Когда исчезает метафизический уровень бытия, люди могут либо стремиться преодолеть смерть только средствами науки, либо принять смерть как таковую и прославлять вечную нечеловеческую жизнь в смерти, либо пойти ещё одним трансгуманистическим путём — путём животности. Эта последняя опция присутствовала в европейском сознании всегда. Как показал В. Пропп в «Исторических корнях волшебной сказки», волшебные сказки отражают обряд посвящения, символизирующий переход к полноценной человечности с правом на брак и владение имуществом. Очень часто обретение статуса полноправного человека подразумевает освобождение от переходной животной природы, возможно, связанной с древними тотемными верованиями. Всё, что должен сделать человек теперь, — это отказаться от полноценной человечности и принять своё животное «я», или «я» животного и человека одновременно².

В советской литературе «готический» (или «романтический», как он назывался в русской традиции) стиль не поощрялся, хотя вампиры и оборотни встречались.

² Любопытно отметить, что неудача в достижении метафизического самообожения связывалась с превращением в животное ещё в том же «Макбете» Уильяма Шекспира, где Макбет в конце говорит: «Я как медведь на травле, что привязан // К столбу, но драться должен» [12, с. 95]. Не сумев самообожиться, стать больше, чем человек, Макбет ощущает, что становится животным, меньше, чем человеком.

В романе братьев Стругацких «Понедельник начинается в субботу», сатирически изображающем жизнь советского НИИ, вампиризм и оборотничество — факты жизни, и маги могут превращаться в любое животное или птицу. В виварии же работает «пожилой реабилитированный вурдалак Альфред» [11, с. 73], который всё время пьёт чай, но, когда героя предупреждают, что «были сигналы: не чай он там пьёт» [11, с. 58], мысли читателя обращаются не столько к крови, сколько к водке. Оборотни также появляются в рассказе Ф. Дымова «Расскажи мне про Стешиху, папа», и также в связи с наукой. Сова, которая превращается в девочку, а потом обратно в сову, заставляет героев задуматься о границах научного поиска — что важнее: поиск знания или человек. В рассказе девочка прежде всего человек, и поэтому её нельзя изучать, словно некоего подопытного кролика. Вопрос трансгуманизма как такового не стоит: человечность всё ещё является высшей ценностью.

Поздняя советская — ранняя постсоветская литература снова обращается к западным представлениям о человечности и преодолении человечности, выбирая вначале анимальность, её силу, власть и полноту бытия. В 1991 г. В. Пелевин публикует рассказ «Проблема верволка в средней полосе», где альфа-самец стаи оборотней наставляет новичка и велит ему не забывать, что «только оборотни — это реальные люди» [8]. Животность теперь — настоящая человечность, а человечность как таковая потеряла всякую привлекательность.

К тому времени, как Пелевин опубликовал свой рассказ, в английской литературе уже был рассказ «Общество волков» (“The Company of Wolves”) Анджелы Картер, где животность сопровождает переход девочки во взрослую жизнь. Пелевин также превращает историю об оборотнях в перевёрнутый обряд посвящения. Чтобы стать членом стаи, Саша должен сражаться за своё место. Мы узнаём, что оборотни существовали всегда, что они по сути тайное общество, которое всячески стремится сохранить свою тайну (отметим крайний элитизм и в худшем смысле снобизм таких представлений). От обычных людей оборотни отличаются божественным пониманием смысла бытия, прямой причастностью к этому смыслу.

«...главная метаморфоза, которую отметил Саша, касалась самоосознания. На человеческом языке это было очень трудно выразить, и Саша стал лаять, визжать и скулить про себя — так же, как раньше думал словами. Изменение в самоосознании касалось смысла жизни. Люди, отметил Саша, способны только говорить, а вот ощутить смысл жизни так же, как ветер или холод, они не могут. А у Саши такая возможность появилась, и смысл жизни чувствовался непрерывно и отчетливо, как некоторое вечное свойство мира, наглухо скрытое от человека, — и в этом было главное очарование нынешнего состояния Саши. Как только он понял это, он понял и то, что вряд ли по своей воле вернется в свое прошлое естество — жизнь без этого чувства казалась длинным болезненным сном, неинтересным и мутным, какие снятся при гриппе» [8].

Представление о человеческой жизни как о сне присутствовало в классической греческой философии (платоновский миф о пещере), оно было центральным

в европейской барочной литературе с её мучительным ощущением зыбкости, призрачности, ненадёжности бытия (ср. драму Педро Кальдерона «Жизнь есть сон»), а в символизме, общеевропейском литературном течении, эта идея вновь вошла в активный литературно-философский обиход. Пелевин подчёркивает заимствованную природу этой идеи в своём рассказе «Иван Кублаханов», где фамилия персонажа взята из знаменитого поэтического фрагмента С. Т. Кольриджа «Кубла-хан», который, как утверждал Кольридж, явился ему во сне. Однако в своём рассказе об оборотнях Пелевин находит средство от призрачности жизни не в платоновском философском поиске истинных сущностей, но в принятии животной природы, которая гораздо важнее человеческой. Люди — существа ограниченные, животные божественны в своей прямой причастности смыслу бытия. Поэтому человеческая природа полагается ущербной, в ней отсутствуют ключевые умения, и средство это исправить даёт не научно-технический прогресс, а принятие иной, нечеловеческой природы в перевёрнутом обряде посвящения, который превращает потенциально человеческое в нечеловеческое существо. Можно задаться вопросом, нет ли здесь дальней, опосредованной связи с руссоистской верой в пагубность цивилизации, но Пелевин не говорит, что люди в настоящем оторвались от некоего изначального идеала и единства с миром. Он прямо противопоставляет людей и животных, и животные в этом состязании оказываются победителями.

Любопытно отметить, что русская литературная традиция всегда была сосредоточена на поиске смысла человеческой жизни и бытия в целом, а также на поиске человечности в людях, которые, на первый взгляд, кажутся нелюдями, например, в закоренелых преступниках, в отбросах общества, в низших слоях общества (как это происходит в рассказе Ф. М. Достоевского «Мужик Марей», где воспоминание о доброте и человечности забитого крепостного мужика Марeya заставляет рассказчика увидеть ту же человечность в окружающих его развращённых преступниках, поведение которых заставило его назвать острог «мёртвым домом», напоминающим ад [15, с. 20–32].) Пелевин следует традиции предельных вопросов, но отвечает на них прямо противоположным образом, отвергая человечность ради нечеловечности.

Ещё один путь к трансгуманизму — вампиризм. М. Одесский и Т. Михайлова справедливо отмечают связь между вампирской литературой и политической ситуацией каждой конкретной эпохи, включая невероятные медико-философские теории А. А. Богданова (Малиновского) о достижении вечной жизни через переливания крови [6, с. 175–186] (1920-е гг., вот он, научно-технический трансгуманизм до появления самого термина).

Начало 1990-х гг. было временем интенсивных поисков во всех сферах жизни, включая политику, философию и политическую философию. Однако постепенно акцент смещается на социально-политическую трактовку темы вампиризма, а трансгуманизм отступает на задний план под давлением более насущных проблем постсоветской жизни.

Российские читатели прекрасно знакомы с мировыми бестселлерами (вне зависимости от их качества) и их экранными воплощениями. Они знают книги С. Майер «Сумерки», «Настоящая кровь» им знакома прежде всего по телесериалу,

хотя книги Ш. Харрис переведены на русский, им знакомы и другие популярные тексты (текст мы понимаем в широком смысле). Однако русские книги на аналогичные темы широкому читателю практически не известны.

В это время на Западе рой вампиров и прочей нежити постоянно растёт. Нежить весьма удобна для анализа отношений «я» и Другого. В книге под красноречивым заглавием «Мёртвому лучше. Эволюция зомби как пост-человека» К. Бун пишет, что зомби — идеальная метафора, отражающая то, как система, армия, злодей лишают людей свободы и превращают в беспомощный инструмент для осуществления своих планов [13, с. 50–60]. Социально-политический взгляд на нежить сохраняет важное место в науке. Например, в книге «Современный вампир и идентичность человека» Д. Матч пишет:

«У нас никогда не было таких тесных отношений с вампирами, как сейчас. Вампир — это не некий хищник, приходящий извне, не внешняя угроза, которая изменит нас внутренне, сделает так, что мы останемся собой и одновременно не останемся собой. Теперь вампиры живут среди нас, выглядят как мы и смотрят на людей не как на пищу, но как на источник вдохновения и устремлений, а человек стремится к красоте и чистоте “хорошего” вампира. Мы укротили своих чудовищ, и теперь, когда больше нет разделяющей нас пропасти, мы представляем, что наше общество едино, и используем готические мотивы, чтобы справиться со страхом, который внушает нам более свободное отношение к гендеру, сексуальности, расе, классам и мультикультурализму» [17, с. 17].

Однако недавние книги про вампиров, например, те же пресловутые «Сумерки», показывают, что интерес авторов и читателей к нежити вышел за пределы простого признания Другого равным себе во всём, невзирая на любые различия. История школьницы, которая выбирает между оборотнем и вампиром и делает выбор в пользу последнего, показывает, что человечности уже недостаточно. Как бы мы ни рассматривали образ гиперсексуализованной женщины в вампирской литературе, «Сумерки» — триумф вампиризма. Концепция «хорошего» вампира — неизбежное должное, отдаваемое остаткам этики, которая всё ещё косо смотрит на каннибализм, однако неизвестно, сколько ещё продержится такая брезгливость.

Превращение в нежить, нечеловеков — ещё одна форма эскапизма, ухода от мира, который представляется крайне ущербным³. Трансчеловечность теперь достигается легко, одним укусом нежити. Смерть снова приветствуется, но она уже не ведёт на метафизический уровень бытия. Более того, для неё уже не требуются усилия воли, героического решения сражаться и умереть. Как и всё в современной жизни, вампиризм удовлетворяет двум основным требованиям: он даёт трансчеловеческий статус быстро и легко. Препятствия, преодолеваемые героями на пути к бессмертию в смерти (а не через смерть), существуют, скорее, благодаря литера-

³ Есть и другие примеры: после выхода фильма «Аватар» стали появляться статьи о депрессии, связанной с невозможностью жить в мире фильма [16].

турным условностям, которые требуют долгого пути к счастью, а иначе не было бы книг.

Российская массовая литература производит значительное количество книг о разной нежити. Но если американские аналоги идут от социального к философскому (хотя само слово является негласным табу, чтобы не отпугивать читателя своим весом, например, первая книга Дж. Роулинг «Гарри Поттер и философский камень» в США была опубликована под названием «Гарри Поттер и камень волшебника»), российские писатели возвращаются к социально-политической трактовке нежити и нелюдей с акцентом на взаимную терпимость и приятие.

Посмотрим на две серии книг, одну — Алины Илларионовой, вторую — коллектива авторов Алексея Пехова, Елены Бычковой и Натальи Турчаниновой. В обеих сериях существует вселенная, тщательно продуманная во всех аспектах — от космологии до политической истории и денежных единиц.

Серия Алины Илларионовой («Мелочи геройской жизни», «Охота на оборотня», «Оборотни его величества», «Клинка севера», сюжетная линия не закончена) представляет собой гибрид между мирами Дж. Р. Р. Толкиена (в переводе В. Муравьёва и А. Кистяковского) и так называемым славянским фэнтези и различными другими мифологиями. Её мир населён самыми разными оборотнями, орками (они изображены степным народом), гномами, дриадами, лешими, водяными, русалками, которые по желанию превращают хвост в ноги (таким образом, русалки в этой серии — гибрид между русалками западными и славянскими), эльфами и т.д. Более того, Илларионова создаёт собственную разновидность эльфов-оборотней, именуемых аватарами, которые по желанию превращаются в крылатых волков.

Межвидовая вражда пронизывает отношения между разными существами. Эльфы с презрением смотрят на людей, люди не доверяют всем нелюдям (это слово использует сама Илларионова) и особенно оборотням, а нелюди разных видов не любят друг друга. Кроме того, они все исповедуют разные религии, и религиозный фанатизм усугубляет проблему межвидовых отношений. На протяжении каждой книги герои Илларионовой преодолевают разные формы вражды друг к другу. Когда в «Мелочах геройской жизни» персонажи сталкиваются со злобной сущностью, которая раньше была человеком, а теперь заключена в своём собственном доме, эта сущность творит зло, не возбуждая алчность (хотя персонажи пришли в этот дом в поисках сокровищ), но раздувая разные формы ненависти, даже между двумя близнецами, которые не могут решить, чья невеста красивее. Любовные истории, необходимо присутствующие в книгах, часто строятся вокруг межвидовых отношений, и все обязательные для таких линий проблемы исходят из этого фактора. Все любовные истории между главными персонажами — межвидовые (аватар и оборотень-пантера, человек и оборотень, человек и оборотень-полуэльф). Некоторые межвидовые браки, впрочем, заключаются легко и безболезненно, особенно между второстепенными персонажами (орк и дриада), а некоторые браки между представителями одной расы оказываются катастрофическими. В книгах Илларионовой всё по большей части разрешается благополучно, и с помощью собственных и заимствованных персонажей она настойчиво рисует картину, в которой всеобщая

терпимость и принятие оказываются возможными. Трансгуманизм для Илларионово-вой неактуален. Её люди не желают становиться нелюдями, а оборотничество — явление генетического порядка. По сути Илларионова даже не даёт своим людям возможности стремиться к трансчеловечности, и посыл её книг состоит в необходимости всеобщего принятии и терпимости, и эти качества должны в себе развивать как люди, так и нелюди.

Серия Пехова, Бычковой и Турчаниновой совершенно иная. Она завершена и состоит из четырёх романов («Киндрет. Кровные братья», «Колдун из клана смерти», «Основатель», «Новые боги»). В центре серии — разные кланы вампиров, которые сражаются между собой и с так называемым Основателем, созданием из другого мира, который в незапамятные времена восстал против мирной жизни в своей вселенной, начал убивать направо и налево, затем сбежал в нашу вселенную и здесь создал разные кланы вампиров. Каждому клану соответствует свой иной мир. Здесь вампиризм передаётся, и поэтому неизбежно напрашивается сравнение людей и вампиров. И здесь авторы со всей очевидностью не могут сделать выбор. С одной стороны, в лучших (или худших) традициях теорий заговоров вампиры правят миром людей. Они дёргают за ниточки за кулисами. Они владеют магией, а если не владеют, то компенсируют это созданием финансовой империи, господствующей над всем деловым сообществом Земли. Как и все вампиры, они бессмертны, поскольку уже мертвы (правда, солнечный свет их убивает), и в целом они могущественнее людей. С другой стороны, вечная жизнь притупляет их эмоции и чувства, и одной из целей их «жизни» становится сохранение остроты ощущений. Без этого они не могут жить и творить искусство. В духе теорий заговоров оказывается, что большинство знаменитых художников, певцов, учёных и т.д. присоединились к клану фериартос (от английских слов «fairy» — фея, волшебный и «art» — искусство), и среди них мы встречаем Леонардо да Винчи и Элвиса Пресли. А вот Оскар Уайльд становится вампиром отказался.

Вампиры в этих книгах самые разные, от «хороших» до маниакально злобных и безразличных к этическим категориям. Что же до отношения людей к вампирам, то есть доноры, которые постоянно дают им кровь (некоторые знают, что делают, некоторых используют втёмную); вампиров периодически изгоняют из их мест обитания (когда-то их столицей была Прага, теперь это Москва), и поэтому они предпочитают держаться в тени. Когда Основатель выпускает чудовищ из вампирских миров на Землю, люди по большей части примиряются с существованием вампиров, ощущая, что в какой-то момент вампирам придётся защищать людей от угрозы, пострашнее их самих, и эта угроза — Основатель. Но единственный способ для вампиров нейтрализовать действительно бессмертного Основателя — это поместить его в тело человека, которого превратили сначала в вампира, а потом обратно в человека (в этом мире такая обратная трансформация возможна). Вампиры находят для этой цели подростка, который никогда не хотел стать вампиром, но был превращён в вурдалака в ходе сложной политической игры, а потом, по настоянию его друга-вампира, был превращён обратно в человека. По большей части люди боятся вампиров, и только одного второстепенного персонажа прельщает сверхчелове-

ческая сила вампира, и он хочет стать одним из них, но мы так и не узнаём, произошло ли это.

Подросток, который не хотел быть вампиром, — один из немногих людей, о которых мы узнаём хоть что-то, кроме имени. В книгах, написанных от третьего лица, повествование ведётся в основном с точки зрения вампиров. Любопытно, что оборотни изображены отдельным кланом вампиров, что показывает тенденцию объединять эти два типа сверхъестественных существ в некое единое сверхъестественное целое. Строго говоря, первым это сделал А. С. Пушкин в стихотворении «Вурдалак», где слово «вурдалак», искажённое «волколак» или «волкодлак», т. е. «оборотень», означает вампира, но в этой серии книг два типа нелюдей объединяются намеренно, и эта единая сила правит миром людей, но всё же авторы так и не могут решить, какую форму жизни они предпочитают и правомерно ли вообще ставить такой вопрос.

XIX в. решительно предпочитал жизнь жизни-в-смерти. Вспомним, например, что английские романтики, создавшие свою форму функционального самообожения, т. е. трансгуманизма, через творчество («Франкенштейн, или Современный Прометей» М. Шелли), также создали образ Жизни-и-в-смерти, которая страшнее обычной смерти («Сказание о старом Мореходе» С. Т. Кольриджа). Мифологический вампирский трансгуманизм рассматривался как нечто отвратительное. Американская вампирская литература XXI в. создаёт прецедент для остальной массовой культуры и тяготеет к нечеловеческим формам жизни. Мифологический трансгуманизм торжествует. В рассказе В. Пелевина ранняя постсоветская литература нащупала будущее направление развития мифологических образов нечеловечности как предпочтительной формы бытия человека. Это трансгуманизм, которого жаждут и достаточно легко достигают. Затем российская литература отходит от трансгуманистических вопросов и возвращается к проблематике социальных и межнациональных отношений, спроецированных на дихотомию «человек / нечеловек». Даже в книгах о вампирах авторы склоняются к тому, чтобы признавать важность как людей, так и нечеловеков, поддерживающих некое равновесие ради выживания того мира, в котором живут как люди, так и нелюди.

Мифологический трансгуманизм был какое-то время актуален в период напряжённых поисков идентичности в ранней постсоветской литературе. Затем другие, более насущные проблемы реального мира вышли на первый план, и литература на мифологические темы превратилась в аллегорическое изображение межнациональных отношений, столь важных для сегодняшней России. Трансгуманизм снова отодвинулся в сферу научно-технического прогресса, однако его адепты опять настаивают, что научно-технический прогресс приведёт к самообожению человека: «Неочеловек не ищет обывательского земного счастья. Его цель — превзойти свою человеческую природу и стать бессмертным, космическим сверхчеловеком, а затем богочеловеком» [4]. (Использование слова «богочеловек», написанного с маленькой буквы, примечательно само по себе.) Парадоксальным образом, именно в российской *научно-ориентированной* трансгуманистической мысли, которая, как говорилось в начале, в силу своей научности должна бы противостоять

метафизике, метафизика возвращается себе господствующие позиции и доминирует даже над наукой и техникой.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 Бузина Т. Самообожение в европейской культуре. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. 351 с.
- 2 Дёмин И. В. Русский космизм в перспективе трансгуманизма. Самара: Глагол, 2014. 208 с.
- 3 Зайцев Е. Учение В. Н. Лосского о теозисе. М.: ББИ, 2007. 320 с.
- 4 Ицков В. Заповеди жизни неочеловека. URL: <http://vz.ru/opinions/2013/4/3/627133.html> (дата обращения 28.11.2015).
- 5 Левицкий С. Сверхчеловек (Übermensch) Ницше и Человек Христа // Богословский вестник. 1901. № 7–9. С. 496–517.
- 6 Михайлова Т. А., Одесский М. П. Граф Дракула. Опыт описания. М.: ОГИ, 2009. 208 с.
- 7 Палама Григорий. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон, 2003. 381 с.
- 8 Пелевин В. Проблема верволка в средней полосе. URL: http://www.bookol.ru/fantastika/nauchnaya_fantastika/42086/fulltext.htm (дата обращения 28.11.2015).
- 9 Попов И. В. Идея обожения в древневосточной церкви // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. 97. С. 165–213.
- 10 Пряхин В. Ф. Русский космизм и трансгуманизм // Россия 2045. URL: <http://www.2045.ru/news/30263.html> (дата обращения 30.11.2015).
- 11 Стругацкий А., Стругацкий Б. Понедельник начинается в субботу. Сказка о тройке. Попытка к бегству. Трудно быть богом. М.: Московский рабочий, 1989. 546 с.
- 12 Шекспир У. Полн. собр. соч.: в 8 т. М.: Искусство, 1969. Т. 7. 823 с.
- 13 Better Off Dead. The Evolution of the Zombie as Post-Human. New York: Fordham University Press, 2011. 304 p.
- 14 Bostrom N. «A History of Transhumanist Thought». URL: <http://www.nickbostrom.com/papers/history.pdf> (дата обращения 28.11.2015).
- 15 Jackson R. J. The Art of Dostoevsky. Deliriums and Nocturnes. Princeton: Princeton University Press, 1981. 380 p.
- 16 Piazza J. Audiences experience 'Avatar' blues // CNN. URL: <http://edition.cnn.com/2010/SHOWBIZ/Movies/01/11/avatar.movie.blues/index.html> (дата обращения 28.11.2015).
- 17 The Modern Vampire and Human Identity. Edited by Deborah Mutch. Palgrave Macmillan, 2012. 233 p.
- 18 Transhumanist Declaration // Humanity +. URL: <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/> (дата обращения 28.11.2015).
- 19 Williams A. N. Grounds of Union: Deification in Aquinas and Palamas. Oxford: Oxford University Press, 1999. 230 p.

Kovalevskaya Tatyana Vyacheslavovna,
DSc in Philosophy,
Associate Professor,
Russian State University for the Humanities,
6 Miusskaya Sq., 125993 Moscow, GSP-3, Russian Federation
 E-mail: tkowalewska@yandex.ru

MYTHOLOGICAL TRANSHUMANISM IN RUSSIAN CULTURE

Abstract. Transhumanism, i.e. human striving to achieve immortality and divinity, has been a crucial part of human teleology for as long as humans have been conscious of themselves. In each historic and cultural period, this striving assumed various forms (pagan Germanic self-deification through death, Christian *theosis*). In today's secular ametaphysical culture, self-deification through death becomes either self-deification in death (vampirism), or animality (shape-shifting). In the post-Soviet culture, philosophical aspects of mythological transhumanism give way to the sociopolitical aspects, and both vampirism and shape-shifting are used as an allegorical means to promote tolerance and general acceptance regardless of any possible differences. Transhumanism as a scientific project, however, paradoxically posits transhumanism as the metaphysical goal of humankind.

Key words: transhumanism, self-deification, *theosis*, vampirism, shape-shifting, metaphysics, the ametaphysical.

REFERENCES

- 1 Buzina T. *Samoobozhenie v evropeiskoi kul'ture* [Self-Deification in European Culture]. St. Petersburg, Dmitrii Bulanin Publ., 2011. 351 p.
- 2 Demin I. V. *Russkii kosmizm v perspektive transgumanizma* [Russian Cosmism Viewed through the Prism of Transhumanism]. Samara, Glagol Publ., 2014. 208 p.
- 3 Zaitsev E. Uchenie V. N. *Losskogo o teozise* [V. N. Lossky's Teaching on Theosis]. Moscow, BBI Publ., 2007. 320 p.
- 4 Itskov V. *Zapovedi zhizni neocheloveka* [Commandments of the Neohuman's Life]. Available at: <http://vz.ru/opinions/2013/4/3/627133.html> (Accessed 28 November 2015).
- 5 Levitskii S. Sverkhchelovek (Übermensch) Nitsshe i Chelovek Khrista [Nietzsche's Übermensch and Christ's Man]. *Bogoslovskii vestnik* [Theological Herald], 1901, no 7–9, pp. 496–517.
- 6 Mikhailova T. A., Odesskii M. P. *Graf Drakula. Opytopisaniia* [Count Dracula. An Attempt at Description]. Moscow, OGI Publ., 2009. 208 p.
- 7 Palama Grigorii. *Triady v zashchitu sviashchenno-bezmolvstvuiushchikh* [Triads in Defense of Those Practicing the Holy Quietude]. Moscow, Kanon Publ., 2003. 381 p.
- 8 Pelevin V. *Problema vervolka v srednei polose* [The Problem of Werewolves in Central Russia]. Available at: http://www.bookol.ru/fantastika/nauchnaya_fantastika/42086/fulltext.htm (Accessed 28 November 2015).

- 9 Popov I. V. Ideia obozheniia v drevnevostochnoi tserkvi [The Idea of Deification in the Ancient Eastern Church]. *Voprosy filosofii i psikhologii* [Issues in Philosophy and Psychology], 1909, book 97, pp. 165–213.
- 10 Priakhin V. F. Russkii kosmizm i transgumanizm [Russian Cosmism and Transhumanism]. *Rossia 2045* [Russia 2045]. Available at: <http://www.2045.ru/news/30263.html> (Accessed 30 November 2015).
- 11 Strugatskii A., Strugatskii B. *Ponedel'nik nachinaetsia v subbotu. Skazka o troike. Popytka k begstvu. Trudno byt' bogom* [Monday Begins on Saturday. Tale of the Troika. Escape Attempt. It's Hard To Be a God]. Moscow, Moskovskii rabochii Publ., 1989. 546 p.
- 12 Shakespeare W. *Polnoe sobranie sochinenii: v 8 t.* [Complete Works in Eight Volumes.] Moscow, Iskusstvo Publ., 1969. Vol. 7. 823 p.
- 13 *Better Off Dead. The Evolution of the Zombie as Post-Human*. New York, 2011. 304 p.
- 14 Bostrom N. «*A History of Transhumanist Thought*». Available at: <http://www.nickbostrom.com/papers/history.pdf> (Accessed 28 November 2015).
- 15 Jackson R. J. *The Art of Dostoevsky. Deliriums and Nocturnes*. Princeton, Princeton University Press, 1981. 380 p.
- 16 Piazza J. *Audiences experience 'Avatar' blues*. *CNN*. Available at: <http://edition.cnn.com/2010/SHOWBIZ/Movies/01/11/avatar.movie.blues/index.html> (Accessed 28 November 2015).
- 17 *The Modern Vampire and Human Identity*. Edited by Deborah Mutch. Palgrave Macmillan, 2012. 233 p.
- 18 Transhumanist Declaration. Humanity +. Available at: <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/> (Accessed 28 November 2015).
- 19 Williams A. N. *Grounds of Union: Deification in Aquinas and Palamas*. Oxford, Oxford University Press, 1999. 230 p.