

RU

Трансгуманизм в европейской литературе XIX в.:
Достоевский и Бальзак

Ковалевская Т. В.

Аннотация. Цель исследования – предложить краткий очерк воплощения трансгуманистического мировоззрения в литературных произведениях европейских авторов, предварительно описав необходимые для существования этого мировоззрения системные предпосылки, и показать актуальность подхода к осмыслению текущей ситуации в сфере представлений человека о собственной природе через призму литературы. Научная новизна исследования состоит 1) в контекстуализации творчества Ф. М. Достоевского и других европейских авторов XIX в., в особенности О. де Бальзака, в рамках собственного европейскому типу культуры трансгуманистического мировоззрения; 2) в демонстрации различных типов трансгуманистического мировоззрения и их актуальности для текущей культурной ситуации. В результате в статье показываются как воплощение представлений о преодолении различными способами человеческой природы как основной цели человеческого бытия, так и актуальность анализа именно этих представлений, воплощенных в литературных текстах, для понимания общей динамики развития философской и религиозной антропологии в различных европейских культурах.

EN

Transhumanism in the European literature of the 19th century:
Dostoyevsky and Balzac

Kovalevskaya T. V.

Abstract. The aim of this research is to offer a short essay on transhumanist worldview in the works of European writers, to determine the system prerequisites of such transhumanist worldview and to show the relevance of the approach for understanding the current concepts of human nature through the prism of literature. The scientific novelty lies in: 1) contextualizing the works of F. M. Dostoyevsky and other European authors of the 19th century within the transhumanist thought; 2) demonstrating different types of transhumanist worldview and their relevance for the current cultural situation. As a result, the essay presents the different ways of overcoming human nature as the main purpose of a human being and demonstrates the relevance of considering these views embodied in literary texts for understanding the dynamics of philosophical and religious anthropology development in various European cultures.

Введение

В статье будет рассматриваться проблема трансгуманизма и отражение трансгуманистических устремлений в различных литературных произведениях европейской литературы.

Актуальность данного исследования состоит в демонстрации того, что трансгуманизм как явление был характерной чертой европейского мировоззрения на протяжении многих веков, тогда как сегодня трансгуманизм в основном трактуется как явление сугубо современное. Контекстуализация текущих процессов в рамках различных форм трансгуманистического мировоззрения позволит показать как существенные различия между русскими и европейскими философско-антропологическими представлениями, так и эволюцию отношения к трансгуманистическим концепциям в европейском литературном и металитературном дискурсе.

Для достижения этой цели в работе ставится ряд задач. 1. Дать общий и по необходимости краткий очерк условий существования трансгуманистических устремлений в определенной культуре. 2. В качестве примера проявления этого устремления в XIX в. и его восприятия нашими современниками рассмотреть примеры из британской, французской и русской литератур. 3. Сопоставить отношение к трансгуманистическим устремлениям в культуре XIX в. и XXI в. и показать синхронические и диахронические различия в отношении к этому явлению.

Материалом исследования служат драмы Дж. Г. Байрона (Байрон Дж. Г. Каин // Байрон Дж. Г. Полное собрание сочинений: в 4-х т. М.: Правда, 1981. Т. 4), романы Ф. М. Достоевского (Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30-ти т. Л.: Наука, 1972-1990. Т. 6. Т. 10. Т. 13-15. Т. 28-1) и ранний готический роман О. де Бальзака «Столетний старец» (Бальзак О. де. Столетний старец, или Два Беренгельда. М.: Текст, 2007).

Основным методом работы является метод исторической компаративистики, описанный, в частности, Ю. Л. Троицким (2011).

Теоретическую базу исследования составляют работы зарубежных и отечественных исследователей, посвященные трансгуманизму (Bostrom, 2005; Катасонов, 2014; Файзуллина, 2021; Хвастунова, 2021), готическому роману (Тамарченко, 2008; Малкина, Полякова, 2008), романтизму (Abrams, 1971) и творчеству Ф. М. Достоевского (Ветловская, 1974). Работа является продолжением нашего исследования о самообожении в европейской культуре (Бузина, 2011).

Практическая ценность исследования состоит в его актуальности для понимания процессов, происходящих сегодня в литературной, философской и религиозной сферах, их истоков, динамики развития и перспектив в современном мире. В этой связи результаты данного исследования можно использовать в широком спектре курсов по гуманитарным и общественно-политическим наукам, например в курсах по творчеству Ф. М. Достоевского, по истории романтизма и английской литературы, в курсах, где затрагивается философско-антропологическая проблематика, как элемент курсов по политической психологии и т. д.

Обсуждение и результаты

Трансгуманизм и его необходимые предпосылки

XXI в. стал временем глубокого цивилизационного разрыва между Россией и т. н. Западом. Часто этот конфликт воспринимается как имеющий прежде всего политические основания, а его культурная составляющая трактуется как проявление архаичной консервативности большинства населения. В 2020 г. газета «Коммерсант» сообщила, что «Россия оказалась одной из самых консервативных среди развитых стран – такие данные показал социологический опрос, заверченный в декабре исследовательским холдингом “Ромир” и международным сообществом исследовательских компаний GlobalNR» (Литвинова М. Россияне не готовы забыть гендерные роли // Коммерсант. 14.12.2020. URL: https://www.kommersant.ru/doc/4614123?from=main_2).

Однако консервативность российского общества основывается прежде всего на восприятии современной западной идеологии как античеловеческой, и, как мы покажем далее, нынешнее очевидное культурно-антропологическое расхождение намечалось уже очень давно. В качестве яркого примера того, что нынешний культурный раскол происходит именно по вопросу того, что, собственно, представляет собой человек, можно привести пылко дискутируемую на всех уровнях проблему т. н. трансгендерности и ее крайнего предела, «постгендеризма». Глядя на то, с какой легкостью люди отрицают биологическую реальность и меняют, иногда только декларативно, а иногда и физически, свой пол, М. Хакимова-Гатцемайер пишет в статье с характерным заголовком: «...мы прямо воочию наблюдаем – как много лет агрессивно, мастерски уничтожается человеческая природа» (Хакимова-Гатцемайер М. Быть ненормальным стало модно // Взгляд. 27.10.2022. URL: <https://vz.ru/opinions/2022/10/27/1183458.html>). Журналистка признается, что не понимает причин этого явления.

Но эта нынешняя проблема, представляющаяся уникальной и шокирующей, оказывается всего лишь новой *формой* содержательно древнего явления – трансгуманизма (о связи этих двух феноменов см., например, (Файзуллина, 2021; Хвастунова, 2021)). Проблема в интерпретации трансгуманизма сегодня в том, что «трансгуманизм» понимается как явление в высшей степени современное, порожденное прежде всего научно-техническим прогрессом (НТП) (см., например, мнение богослова о трансгуманизме (Катасонов, 2014)). Наша точка зрения состоит в том, что концепция преодоления человеческой природы столь же древняя, сколь и самоосознание человеком себя как отдельной, конечной личности. Например, один из главных идеологов современного трансгуманизма Ник Бостром видит первое проявление жажды преодоления человеческой природы еще в «Гильгамеше», т. е. в IV–III тысячелетиях до Р. Х. (Bostrom, 2005, p. 1). В 2011 г. было опубликовано наше исследование о самообожении в европейской культуре (Бузина, 2011); по сути дела, самообожение представляет собой подтип трансгуманизма. Мы указывали, что преодоление человеческой природы может быть как социально и религиозно санкционированным (самообожение германцев-язычников, обожение в православной традиции), так и трансгрессивным (самообожение в христианском мире). Сегодня, однако, трансгуманизм воспринимается прежде всего в его технологическом изводе и как таковой видится явлением в исторической перспективе совершенно новым. Это затемняет сущность явления и сужает возможности его понимания.

Впечатление новизны трансгуманизма как феномена связано а) с его технологическим наполнением в XX–XXI вв.; б) с тем, что, несмотря на свою древность и нынешнюю вездесущность, трансгуманизм, на первый взгляд, присутствует лишь в небольшом числе литературных произведений и в ограниченном числе европейских культур до рубежа XIX–XX вв. В результате разноплановые проявления трансгуманизма как явления воспринимаются как принципиально различные феномены, а любая ошибка в классификации явлений приводит к сложностям в оценке их сущности и перспектив. В нашей работе мы попытаемся показать, что трансгуманизм был неотъемлемой частью европейской культуры на протяжении столетий.

Парадокс кажущегося неприсутствия трансгуманизма в культуре до XX в. легко объясним. Трансгуманизм в разных качествах, и как трансгрессивное, и как социально, философски и религиозно приемлемое мировоззрение, нуждается для существования в ряде условий. В отсутствие технических средств преодоления

ограниченности человеческого существования (таких как биотехнологии и т. д.) трансгуманизм требует, во-первых, наличия метафизического уровня бытия, во-вторых, существенного разрыва между физической и метафизической реальностями и одновременно возможностей его преодоления; в-третьих, метафизический уровень бытия и взаимоотношения с ним должны в той или иной форме составлять существенную часть литературного дискурса.

Иначе говоря, такие религиозные системы, как, например, синтоизм или буддизм, не являются плодотворным религиозным субстратом для трансгуманистических концепций. В первом случае синтоистский культ предков автоматически гарантирует некоторую степень обожения после смерти. В случае классического буддизма идеальным состоянием представляется полное уничтожение личности (нирвана), т. е. система верований изначально не задает парадигмы, в которой существует разрыв между человеком, чье индивидуальное земное существование прерывается смертью (земной уровень бытия), и бессмертным Богом (богами), чья индивидуальность вечна (метафизический уровень бытия), поскольку в буддийской системе представлений основное различие между мета- и физическим уровнями как раз и состоит в существовании личности как корня всех бед. Разумеется, реальное функционирование буддизма, поглотившего все пантеоны, с которыми он соприкасался, принимало иные формы, но в целом буддизм не способствовал развитию трансгуманистических представлений. Соответственно, попытки увидеть трансгуманистическое мировоззрение в, например, военных повестях японского Средневековья («Сказание о Ёсицунэ», «Повесть о доме Тайра») и в китайских классических романах («Путешествие на Запад», «Речные заводы») не увенчались успехом.

Напротив, германское язычество представляет собой пример культурно санкционированного самообожения через определенный тип смерти («И когда он [конунг Хельги. – Т. К.] попал в Вальгаллу, Один предложил ему править всем наравне с ним самим» (Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о нибелунгах. М.: Художественная литература, 1975. С. 265)). Характерно, что русскому Средневековью такой тип самообожения не свойственен в принципе, и тут особенно любопытно сравнить англосаксонскую «Битву при Мэлдоне» и «Слово о полку Игореве», созданные с интервалом примерно в 200 лет, где одинаковая коллизия (военный поход, предпринятый из-за гордыни военачальника и вопреки требованиям ситуации и заканчивающийся разгромом) получает разную оценку безымянных сказителей: олддермена Бюрхтнота мягко порицают за гордыню, но тем не менее от его дружинников требуют беспрекословной верности вождю и смерти вместе с ним; путь князя Игоря завершается раскаянием, символизируемым его прибытием к церкви Богородицы Пирогощей (подробнее см. (Ковалевская, 2021, с. 176-178)). Так, уже в Средние века возникают первые, еще малозаметные признаки того расхождения родственных культур, которое мы столь четко видим сейчас.

Христианство являет пример религиозно достигаемого обожения: «Ибо “Слово плоть бысть” (Ин. 1:14), чтобы и плоть принесена была за всех, и мы, причастившись Духа Его, могли быть обожены» (Афанасий Великий. Послание о постановлениях Никейского Собора. 1902. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Afanasij_Velikij/roskanie_o_tom_chno_Sobor_Nikejskij/). Но христианское обожение требует от человека отвергнуться себя, своей воли, чтобы преодолеть ограниченность своей падшей природы. Для человека Нового времени (в отличие от человека средневекового) такое подчинение может оказаться принципиально неприемлемым. Человек Нового времени видит себя автономным, независимым субъектом бытия.

И именно это положение дел фиксирует уже в XX в. «Манифест трансгуманистов»: «Я – архитектор своего существования [бытия; existence. – Т. К.]. Моя жизнь отражает мое собственное видение и мои ценности. Она передает самую суть моего существа (being) – соединение воображения и разума, вызова, бросаемого любым пределом» (Transhumanist Statement (Manifesto). 1983. URL: <https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-manifesto>). Этот манифест сущностно важен для понимания генезиса трансгуманизма: он не возник с развитием НТП, НТП просто придал новый импульс стремлению достичь извечной мечты европейского человека.

Трансгуманисты, очевидно, продолжают традиции сверхчеловека Ницше (Чижикова, 2013). Но и ницшевский *Übermensch* родился как феномен задолго до немецкого философа, давшего ему броское и соответствующее планируемой сути название. Как мы писали ранее, «“сверхчеловек”, получивший свое новое название в творчестве Ницше, родился не в конце XIX в. в работах немецкого философа и даже не в начале XIX в. В произведениях английских романтиков, но – возможно, впервые в культуре Нового времени – в хрониках и трагедиях Шекспира, сделавшего центральной темой своих трагедий трагедию жажды самообожения, ложной богоравности, присвоения человеком права свободно распоряжаться как своей, так и чужой жизнью» (Бузина, 2011, с. 127). Любопытно будет отметить, что в раннем письме к брату Ф. М. Достоевский, не стесненный рамками современного литературоведения, пишет о Корнеле, что он «по гигантским характерам, духу романтизма – почти Шекспир» (1985, т. 28-1, с. 70), подчеркивая глубинную связь идейной наполненности произведений Шекспира и английского романтизма.

Здесь мы также подходим к третьему необходимому условию эксплицитного бытования трансгуманистических идей в обществе – метафизический дискурс должен быть актуален для текущей культурной парадигмы. Начиная с эпохи Просвещения доминантная культурная парадигма определялась деистическими воззрениями, в которых не предполагалось никакого преодоления разрыва между метафизическим и физическим уровнями бытия, этот разрыв вообще не был предметом внимания мыслителей и писателей. Ситуация изменилась с появлением на литературной сцене вначале готического романа, а затем байронического романтизма. Важно помнить, что в русской традиции XIX в. английский романтизм связывался прежде всего с Байроном, а не с близким немецкому романтизмом лейкистов с его мифом (т. е. системной концепцией мироздания и места и пути в ней человека) о герое, который в конечном итоге примиряется с собой и миром. Вот как описывает этот романтизм М. Г. Абрамс:

«Поэт или философ, будучи в авангарде человеческого сознания, обладает видением неизбежной кульминации человеческой истории, которая станет эквивалентом возвращенного рая или золотого века. <...> Этот поучительный процесс – отпадение от первичного единства и впадение в разлад с собой, в самопротиворечие, в конфликт с самим собой, но падение это есть необходимый первый шаг на пути к высшему единству, которое станет оправданием страданий, перенесенных по дороге. <...> Цель этого долгого внутреннего поиска достигается постепенным восхождением или же внезапным прорывом воображения или познания; однако в любом случае достижение цели изображается как сцена узнавания и примирения... после чего человек полностью примиряется с самим собой, своей средой и семьей человечества» (Abrams, 1971, p. 255-256).

Подобная мифология примирения была совершенно чужда Дж. Байрону, который, как говорилось выше, задал своим творчеством представления о сути английского романтизма в России. Его «Каин» – высшее проявление устремлений человека своим субъективным сознанием определять объективный мир вне его. В разговоре с Адой Каин утверждает, что все в мире несчастны; Ада возражает, что она не несчастна, и для счастья ей не хватает лишь того, чтобы был счастлив и Каин, ее муж, на что Каин отвечает: «Будь счастлива одна» (Байрон, 1981, с. 352). Трагедия Каина, человека, мечтающего оказаться вне категорий добра и зла, не желающего кланяться ни Богу, ни Люциферу («я не хочу склоняться ни пред кем» (Байрон, 1981, с. 344)), в том, что он обнаруживает, что отказ встать на одну из сторон, желание быть самодостаточным и самому себе законом автоматически оказывается присягой дьяволу: «Ты все же мой. // Непоклоненье Богу есть поклонение мне» (Байрон, 1981, с. 344), – говорит ему Люцифер, и Каин оказывается именно тем, кто приносит в мир смерть людей, то, чего он сам боится больше всего на свете. Позиция Каина (я над миром, над добром и злом, я не ощущаю своей связи с миром, но мир таков, каким я его вижу, т. е. подчиняется моему субъективному восприятию) – это именно принципиальная философская позиция трансгуманистов, приведенная выше. Но Каин сталкивается с тем, что его субъективность разбивается об объективную реальность дихотомии добра и зла в мире. Жажущий божественной автономии Каин терпит поражение.

В русской литературе проблему самообожения-трансгуманизма наиболее ярко раскрыл Ф. М. Достоевский, причем в его художественных произведениях дан по большей части негативный, трансгрессивный вариант развития этой темы, а в положительном ключе она излагается в его личных записях. Суть устремлений и героев драм Байрона, и антигероев Достоевского в том, чтобы преодолеть свою смертную, ограниченную человеческую природу (так, Манфред в одноименной пьесе считает, что только смерть сильнее него), которую они видят своим величайшим несчастьем, и достичь божественности, самообожившись своими собственными усилиями, в противопоставлении себя воле и промыслу Божиим. Нигде эти устремления не заявлены так определенно, как в теории Кириллова, хотя тут утверждается и их неизбежный крах, который Кириллов отрицает:

«...историю будут делить на две части: от гориллы до уничтожения бога, и от уничтожения бога до...

– До гориллы?

– ...До перемены земли и человека физически. Будет богом человек и переменится физически. И мир переменится, и дела переменятся, и мысли, и все чувства» (Достоевский, 1974, т. 10, с. 94).

Рассказчик очень точно подмечает, что уничтожение Бога приведет человека обратно в состояние гориллы, т. е. животного (возможно, эта «де-эволюция» возникла под влиянием «Макбета», где Макбет, предполагавший, что его поступки сделают его не-человеком, которому не страшны другие люди, т. е. «сверхчеловеком», в конце трагедии сознает, что стал животным, и сравнивает себя с привязанным к столбу медведем).

Герои Ф. М. Достоевского со схожими устремлениями, например Иван Карамазов («Для Бога не существует закона! Где станет Бог – там уже место Божие! Где стану я, там сейчас же будет первое место... “всё дозволено”, и шабаш!» (1976, т. 15, с. 84)), также сталкиваются с каиновской дилеммой. Больше всего страшась смерти, Каин приносит ее в мир – Иван, отвергая страдания детей как квинтэссенцию несовершенства мира, одобряет страдания отцов («те яблоко съели, и черт с ними» (Достоевский, 1975, т. 14, с. 221)), но именно мучения отцов оказываются причиной смерти ребенка, Илюши, страдающего из-за несчастий своего отца (Ветловская, 1974, с. 306). Обращает на себя внимание и каиновская интонация Ивана – Каин тоже согласен на страдания Адама и Евы, ведь они съели яблоко (о Каине и Иване Карамазове см. (Яшенькина, 2007)).

Положительная программа Ф. М. Достоевского – это христианское обожение в результате развития человечества, достигаемое в ином мире и в непостижимых нам ныне формах, т. е. достижение богоподобной полноты бытия; эта идея основана на Евангелии и на учении Церкви, и прежде всего на Первом послании апостола Иоанна (Ковалевская, 2022).

В основном идеи трансгуманизма в разных формах отражались в германских литературах от Средневековья до XIX в. Поиск аналогичных тем в других культурах казался безрезультатным, пока тема трансгуманизма рассматривалась сугубо как самообожение. Однако при расширении форм, которые может принимать трансгуманизм, эту тему можно найти в раннем романе О. де Бальзака «Столетний старец».

Тема «Бальзак и Достоевский» изучалась подробнейшим образом как в отечественном, так и в зарубежном достоевковедении с первых его шагов, что неудивительно, учитывая, что литературная карьера Достоевского началась с перевода «Евгении Гранде», а сам он писал о Бальзаке: «Бальзак велик! Его характеры – произведения ума вселенной! Не дух времени, но целые тысячелетия приготовили бореньем своим такую развязку в душе человека» (1985, т. 28-1, с. 51). В 1919 г. Л. П. Гроссман отмечает, что французского писателя рассматривали по преимуществу как критического реалиста. Он «был представлен русскому читателю не только как занимательный рассказчик с “умом быстрым и плодовитым”, но и как изобразитель всех темных сторон жизни – нищеты, болезней, одиночества. Атмосфера его творчества уже определялась сравнением с тюрьмой, больницей и богадельней» (Гроссман, 1925). В этом отношении Гроссман продолжает традицию XIX в.: например,

Аполлон Григорьев писал, что натуральная школа должна поклоняться Бальзаку, ибо Франция, возможно, никогда не знала большего реалиста (Гроссман, 1925).

Однако типологическое сравнение творчества Достоевского и малоизвестного произведения раннего Бальзака показывает любопытную связь между двумя писателями, выходящую за пределы униженных и оскорбленных, нищеты, болезней, одиночества, тюрьм, больниц и богаделен.

Роман О. де Бальзака «Столетний старец, или Два Беренгельда» был написан в 1822 г. и опубликован под псевдонимом Орас де Сент-Обен. Это произведение обычно именуется готическим романом, и его сравнивают с историями Фауста и Мельмота Скитальца. Насколько удалось установить, этот роман практически не удостоился внимания отечественных исследователей.

Готическая литература обычно делится на два подвида, френетическую готику, или готику ужасов (Gothic of horror), и сентиментальную готику (Gothic of terror), говоря современным языком, ужасы и триллеры, хотя современные исследователи видят в определении преемственности готической традиции и в выделении общих характеристик составляющих ее текстов серьезную проблему (Тамарченко, 2008; Малкина, Полякова, 2008, с. 16-17). Для наших целей рассмотрения сравнительно ранних стадий бытования готического направления в литературе этой традиционной классификации вполне достаточно. К френетической готике ужасов можно отнести романы Г. Уолпола, У. Бекфорда, М. Г. Льюиса, К. Рив, а также рассказ Д. Полидори «Вампир». Это произведения, где действуют сверхъестественные силы, герои могут заключать договор с дьяволом и т. д. Романы А. Радклиф, напротив, принадлежат к сентиментальной готике, где все загадочные события в конечном итоге получают вполне рациональное объяснение. (Отметим, что готический роман, начало существования которого отсчитывается от публикации в 1764 г. «Замка Отранто» Г. Уолпола, связывается прежде всего с Великобританией; В. Э. Вацуро (2002, с. 330) включает в свой труд о готическом романе в России также роман К. Гроссе и разбойничьи романы Г. Цшокке и К.-А. Вульпиуса, тут же уточняя, что относить Цшокке к готической литературе вряд ли справедливо.)

Однако существует также ряд произведений, которые можно назвать гибридом готического романа и научной фантастики – это, например, «Франкенштейн, или Современный Прометей» Мэри Шелли, некоторые рассказы и повести Э. По, а также собственно «Столетний старец» О. де Бальзака. Определение подтипа романа здесь важно, поскольку задает определенные принципы восприятия текста.

«Столетний старец» – это история генерала Туллия Беренгельда, в которой главную роль играет его далекий предок и одновременно отец Беренгельд Скулданс, умеющий продлевать свою жизнь. Как старец получил эту способность, читатель не знает. В популярных пересказах (например, во французской Википедии (Le Centenaire ou les Deux Beringheld. URL: https://fr.wikipedia.org/wiki/Le_Centenaire_ou_les_Deux_Beringheld), и здесь самая пресловутая ненадежность ее как источника, в очередной раз подтвержденная, важна, поскольку показывает стереотипы восприятия готических текстов) утверждается, что Скулданс заключил договор с дьяволом, наподобие Мельмота (о значении романа Мэтьюрина для Бальзака говорит тот факт, что позже, в 1835 г., французский романист напишет короткий рассказ “Melmoth réconcilié”, который в русском переводе именуется «Прощенный Мельмот», но на самом деле означает «Примирившийся Мельмот», что значительно меняет смысловые акценты). В таком случае «Столетний старец» – традиционный роман ужасов. Но в тексте нет прямых указаний на то, что старший Беренгельд заключал какой бы то ни было договор с нечистым (есть только упоминание о том, что такие слухи ходили о его далеком потомке (Бальзак, 2007, с. 91)). Тогда «Столетний старец» – еще один, наряду с М. Шелли, пример гибрида готического и научно-фантастического романов; умение старца – результат овладения некими тайными знаниями, и «ужасы» здесь, как и в случае романов А. Радклиф, являются порождением человеческого ума, но в отличие от Радклиф и в духе «Франкенштейна» М. Шелли деятельность этого ума направлена не на удовлетворение обычных жадности и/или вождления, а на деяния, выходящие за пределы человеческих возможностей.

Ввиду того, что еще А. Григорьев называл Бальзака прежде всего реалистом, любопытно отметить, как настойчиво писатели, считающиеся прежде всего реалистами, использовали в своем творчестве готические мотивы. «Шагреновая кожа», «Прощенный Мельмот», отчасти «Серафита» у Бальзака, «Бобок» и многочисленные явления духов и чертей у Достоевского показывают, что для полного отражения их философской антропологии обоим авторам требовались приемы литературного течения, в наиболее открытой форме позволявшего столкнуть человека с запредельным, потусторонним миром, с миром сверхъестественного. Не будем забывать, что слово «сверхъестественный» (supernatural на английском и surnaturel на французском) прямо соответствует греческому слову «метафизический».

Потребность в таком открытом соприкосновении со сверхъестественным обусловлена тем, что иначе человек оказывается предоставленным либо самому себе, либо социуму. В первом случае жажда трансгуманистического преобразования либо невозможна без значительного развития НТП, либо может увенчаться успехом в виде личной тирании сильного индивида (ср. наполеоновскую теорию Раскольникова, разбивающуюся именно в соприкосновении с метафизическим уровнем бытия). Во втором случае человек оказывается исключительно продуктом социума, и любое самостоятельное развитие в таких условиях находится под большим вопросом, не говоря уже о выходе за пределы человеческой природы.

Готический роман в его разновидности ужасов снова сделал человека активно сопричастным метафизическому уровню бытия. Поэтому именно с выходом на сцену готического романа закладываются основы для возвращения на культурно-философскую европейскую сцену метафизической проблематики, теперь принимающей форму богоборчества и трансгуманизма в виде самообожающего самоутверждения человека как абсолютно самостоятельного и независимого существа.

Готические мотивы так важны именно потому, что напрямую связывают человека с темами бессмертия, мистическими и эзотерическими формами его поиска, со сверхъестественными ужасами, проистекающими из сомнительных человеческих устремлений, по сути дела человеку не подходящих. В строго реалистических произведениях мир сверхъестественный существует в молитвах, идеях, концепциях, мыслях, но не является непосредственно доступным.

Беренгельд сулит своим близким бессмертие («Я могу охранять тебя и дать тебе бессмертие», – говорит он (Бальзак, 2007, с. 226)), но его бессмертие условно, т. е. для продления своей жизни он должен забирать жизни других. Самые яркие сцены готических ужасов связаны именно с тем, как Беренгельд продлевает свою жизнь, забирая жизни других. Он может продлевать свою жизнь, но другим его бессмертие несет смерть. Т. е. даже будучи могущественными, люди остаются ограниченными, конечными существами; творить из ничего они неспособны, а потому неспособны действительно прорваться из сферы человеческого в сферу божественного. Для продления существования своих конечных тел они могут только присваивать другие, столь же конечные элементы других человеческих организмов. Трансгуманистический проект, основанный исключительно на возможностях человека, превращается в каннибализм и вампиризм. И недаром Т. А. Михайлова и М. П. Одесский (2009, с. 175-186) включили в свою книгу о литературных воплощениях Дракулы роман «Инженер Мэнни», написанный А. А. Малиновским, больше известным под псевдонимом Богданов, который также проводил эксперименты с переливаниями крови для омоложения; так наука сливается с готическими ужасами, вампиризм как способ преодолеть человеческую природу и продлить жизнь воплощается средствами научно-технического прогресса.

Вампирический, каннибалистический аспект «Столетнего старца» находит параллели в постоянных отсылках к «поеданию» у Достоевского. «Она чужую жизнь заедает: она наемни Лизавете палец со зла укусила; чуть-чуть не отрезали!» – говорит студент о старухе-процентщице (Достоевский, 1973, т. 6, с. 54). «Старушек лущить», – говорит Свидригайлов об убийстве Алены Ивановны, превращая ее в некий продукт питания (Достоевский, 1973, т. 6, с. 373). «Один гад съест другую гадину, обоим туда и дорога!» – с ненавистью говорит про отца и Митю Иван Карамазов (Достоевский, 1975, т. 14, с. 120). В «Бесах» персонажи с удивительной частотой кусают друг друга. В «Идиоте» Лебедев рассказывает историю средневекового людоеда, а генеральша Епанчина восклицает: «Да ведь вас до того тщеславие и гордость проели, что кончится тем, что вы друг друга переедите...» (Достоевский, 1975, т. 13, с. 238).

И Достоевский, и Бальзак используют элементы готики, отсылки к вампиризму/каннибализму, чтобы подчеркнуть противоестественный исход устремлений своих героев. Пытаясь собственными силами преодолеть собственную конечность и ограниченность (в философском смысле), люди обречены превращаться в чудовищ.

В контексте дальнейшего развития трансгуманистических представлений, однако, любопытно посмотреть, как трактуют этих персонажей в XX-XXI вв. Читая Бальзака, например, авторы некоторых интерпретаций пренебрегают свидетельствами текста, где поступки Скулдана представлены как несомненное зло (будь это не так, столетний старец не стремился бы не трогать никого из тех, кто дорог его сыну), отмахиваются от страданий тех, кто стал жертвой столетнего старца, и видят в его занятиях истинное будущее человечества:

«Берингельд [sic! – Т. К.] – это молодой старик, который одновременно и знает, и может. Его ум обширен, как обширны человеческие познания, накопленные с тех пор, как вселенная стала вселенной. Он человек дела, оказывающийся в нужное время в нужном месте. Это единение знания и силы достигнуто пагубными средствами, ибо Столетний старец – порождение дьявола, ведь человечество, в кругу которого он вращается, представляет собой сущий ад. Если бы Столетний старец был Божьим созданием в обновленном мире, испутившим все свои грехи, он предстал бы перед нами в облике крылатой души или бабочки, разорвавшей последнюю нить, связывавшую ее с коконом.

Важно подчеркнуть, что этот «черный роман» проникнут поразительной надеждой. Жизнь Столетнего старца олицетворяет собой жизнь человечества в состоянии перевоплощения и метемпсихоза. Каждая из принесенных в жертву жизней обеспечивает продолжение развития неистребимой и нетленной жизни. Человечество постоянно умирает и вместе с тем эволюционирует» (Сиприо, 2003, с. 127-128).

Это очень странный текст, где будущее человечества оказывается порождением дьявола и одновременно исполненным надежды. Представляется, что в этом отрывке осуждение Бальзаком Беренгельда отмечается как своего рода дань критическому реализму XIX в. (мир есть порождение дьявола, вернее, мир, по сути дела, создал дьявола по своему образу и подобию), но автор биографии писателя не может удержаться от восторга при мысли о цели этого зла – бессмертия человека. В книге П. Сиприо (2003) отчетливо видна дилемма современного автора, рассматривающего трансгуманистические мотивы в литературе XIX в. Предмет его исследований отрицает подобный вампирический трансгуманизм, но биограф XX в. не может следовать этой логике и оправдывает то, что осуждает Бальзак.

Европейская литература XIX в. создала трансгуманистический импульс, присущий ее культуре, и либо осуждала его, как Бальзак, либо в парадоксальном, байроновском/сизифовом бунте подчинялась внеположному человеческой субъективности порядку вещей. На русской почве Достоевский описывал этот трансгуманистический импульс подробнейшим образом (дальнейшие исследования могли бы подтвердить или опровергнуть гипотезу о том, что в этой тенденции он видел прежде всего западное заимствование; характерно, что Раскольников в качестве своего образца думает о Наполеоне, а Кириллов «належивается» свои идеи в Америке (Достоевский, 1974, т. 10, с. 111)) и безусловно осуждал его. Но авторы отдельных европейских интерпретаций XX в. занимают гораздо более амбивалентную позицию vis-à-vis исследуемых писателей, что снова подчеркивает актуальность трансгуманизма для современной культурной парадигмы.

Заключение

Трансгуманизм уже много столетий представляет собой неотъемлемую часть европейской культуры; в разные эпохи он принимает разные формы, отступает на задний план и снова выходит на авансцену, что мы показали в кратком очерке различных форм, которые этот феномен принимал на протяжении своего существования. И О. де Бальзак, и Ф. М. Достоевский проницательно увидели вновь растущую важность трансгуманистической проблематики для европейской культуры и с помощью элементов готической литературы представили ее как метафизическую проблему, которая в различных формах становится доминантой европейской культуры. Жажда вырваться за пределы своего существования, ограниченного в пространстве и времени (прежде всего во времени, поскольку человек смертен), стать самодостаточной и определяющей силой в мире, реализуемая исключительно усилиями самих людей, превращает их в готических чудовищ; они становятся бичом окружающих. Это важная тема байронического романтизма; в других европейских литературах она представляется менее заметной. Ранний готический роман Бальзака «Столетний старец, или Два Беренгельда» подтверждает важность этой темы для европейской культуры. Значимость же Бальзака для Достоевского можно вывести за пределы критического реализма в сферу метафизической проблематики, и высказывание русского писателя о том, что «целые тысячелетия приготовили бореньем своим такую развязку в душе человека» (Достоевский, 1985, т. 28-1, с. 51), оказывается удивительно соответствующим именно Бальзаку как автору готического романа о смертоносном поиске бессмертия.

Произведения Бальзака и Достоевского, рассматриваемые в двойной перспективе, как в их связи с литературами прошлого, так и в контексте интерпретаций, предлагаемых сегодня, показывают, что текущее состояние философской антропологии в Европе, повлекшее за собой нынешний, по сути дела цивилизационный, разрыв России с европейской культурой, представляет собой не непредсказуемое развитие событий, но логически вытекает из предыдущих тенденций, где, как уже указывалось, формы могут быть новыми, но содержание остается прежним. В этой связи особенно перспективными представляются дальнейшие исследования трансгуманистической проблематики в исторической перспективе как в рамках философии и культурологии, так и в рамках литературоведения.

Источники | References

1. Бузина Т. В. Самообожение в европейской культуре. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011.
2. Вацуро В. Э. Готический роман в России. М.: Новое литературное обозрение, 2002.
3. Ветловская В. Е. Достоевский и поэтический мир Древней Руси (литературные и фольклорные источники «Братьев Карамазовых») // Труды Отдела древнерусской литературы. 1974. Т. 28.
4. Гроссман Л. П. Поэтика Достоевского. Бальзак и Достоевский. 1925. URL: <http://dostoevskiy-lit.ru/dostoevskiy/kritika/grossman-poetika-dostoevskogo/grossman-poetika-dostoevskogo-balzak.htm>
5. Катасонов В. Н. Новая эволюционная утопия: трансгуманизм. 2014. URL: <https://www.pravmir.ru/novaya-evolyutsionnaya-utopiya-transgumanizm/>
6. Ковалевская Т. В. Первое послание Иоанна в мысли и творчестве Ф. М. Достоевского // Вестник Московского университета. Серия 9 «Филология». 2022. № 4.
7. Ковалевская Т. В. Понятие судьбы в различных культурах, его формы и прикладная значимость // Россия и Запад: диалог культур: сб. ст. XXIII междунар. конф. (г. Москва, 25-27 марта 2021 г.). М.: Центр по изучению взаимодействия культур, 2021. Вып. 23.
8. Малкина В. Я., Полякова А. А. «Канон» готического романа и его разновидности // Готическая традиция в русской литературе / сост. Н. Д. Тамарченко. М.: Изд-во Российского государственного гуманитарного университета, 2008.
9. Михайлова Т. А., Одесский М. П. Граф Дракула: опыт описания. М.: Объединенное гуманитарное издательство, 2009.
10. Сиприо П. Бальзак без маски. М.: Молодая гвардия, 2003.
11. Тамарченко Н. Д. Предисловие // Готическая традиция в русской литературе / сост. Н. Д. Тамарченко. М.: Изд-во Российского государственного гуманитарного университета, 2008.
12. Троицкий Ю. Л. Историческая компаративистика: эпистемология и наррация // Narratorium. 2011. № 1-2.
13. Файзулина Р. А. Трансгендерность как один из аспектов трансгуманизма в романе Д. Уинтерсон «Целую, твой Франкенштейн: история одной любви» // Филология и культура. 2021. № 2 (64).
14. Хвастунова Ю. В. Постгендеризм в парадигме трансгуманизма на примере идей экстропианства // Социология. 2021. № 2.
15. Чижикова Л. А. Наследие Ницше в дискурсе трансгуманизма (по материалам Журнала эволюции и технологии) // Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 13 (304). Философия. Социология. Культурология. Вып. 29.
16. Яшенькина Р. Ф. «Каин» Д. Г. Байрона и бунт Ивана Карамазова // Вестник Пермского университета. 2007. Вып. 2 (7).
17. Abrams M. H. Natural Supernaturalism. N. Y., 1971.
18. Bostrom N. A History of Transhumanist Thought // Journal of Evolution & Technology. 2005. Vol. 14 (1).

Информация об авторах | Author information

RU

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

¹ Российский государственный гуманитарный университет, г. Москва

EN

Kovalevskaya Tatyana Vyacheslavovna¹, Dr

¹ Russian State University for the Humanities, Moscow

¹ tkowalewska@yandex.ru

Информация о статье | About this article

Дата поступления рукописи (received): 26.03.2023; опубликовано (published): 17.05.2023.

Ключевые слова (keywords): трансгуманизм; романтизм; готический роман; обожение; обожение; самообожение; transhumanism; Romanticism; Gothic novel; deification; self-deification.