

Для цитирования: Ковалевская, Т. В. Трансгуманистическая цель человеческого бытия: Россия и Запад / Т. В. Ковалевская // Социум и власть. — 2024. — № 4 (102). — С. 92–104. — DOI 10.22394/1996-0522-2024-4-92-104. — EDN WPEVRJ.

УДК 130.2, 168.522

EDN WPEVRJ

DOI 10.22394/1996-0522-2024-4-92-104

ТРАНСГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ЦЕЛЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ: РОССИЯ И ЗАПАД

Ковалевская Татьяна Вячеславовна,

Российский государственный
гуманитарный университет,
зав. кафедрой европейских языков
института лингвистики,
доктор философских наук, доцент.

Москва, Россия.

ORCID: 0000-0002-0527-2289

Email: tkowalewska@yandex.ru

Аннотация

Философско-антропологическое исследование человека с точки зрения цели его существования охватывает широкий спектр измерений человеческой жизни: осмысление положения человека в социуме и в универсуме, его взаимоотношения с различными уровнями бытия (включая метафизический, если таковой составляет часть картины мира), систему его ценностей и представление о конечной цели развития как отдельной личности, так и всего человечества. Цель данной работы состоит в том, чтобы определить специфику целеполагания человека в русской и в широко понимаемой западной культурах с применением компаративного, диахронного, аксиологического и феноменологического методов. В отличие от предшествующих исследований, момент

расхождения философской антропологии в русской и западной культурах в данной работе датируется не Новым временем, а Средними веками. Цель бытия человека в пределе трансгуманистична, это выход за пределы человеческого в направлении божественного. В русской традиции эта цель достигалась полноценным развертыванием человеческой природы как несущей в себе божественное начало, это принципиально христианская парадигма. В западной (и особенно ярко в германской) традиции складывается парадигма самообожения, выхода за пределы человечности усилиями самого человека и вопреки христианским установкам. Это расхождение наблюдается и сегодня; в статье очерчивается его краткая история и показывается релевантность этой проблемы для происходящих сейчас практически во всех в западных обществах процессов.

Ключевые слова:

трансгуманизм,
теозис,
самообожение,
У. Шекспир,
Ф.М. Достоевский,
авангардное искусство,
трансгендерная идеология

Поступила: 07.10.2024

Принята: 30.11.2024

Дата печати: 30.12.2024

Права: © Ковалевская Т. В. (2024).

*Опубликовано Челябинским
филиалом РАНХиГС. Открытый доступ
на условиях лицензии CC BY-NC 4.0*

В середине XX века философ Романо Гвардини писал о том, что человек Нового времени стремится выйти за пределы человеческой природы, оказывается в метафизическом изгнании, теряет свое место в мире и утрачивает свою природу, не приобретая ничего взамен [31, р. 1–49]. Таким образом, трагедия современного человека видится как 1) хронологически свойственная именно Новому времени; 2) обусловленная его телом¹ — антирелигиозным трансгуманизмом; 3) обусловленная тем, что подобная цель бытия недостижима, а ее поиски обречены на неудачу. Но такая трактовка пути человека представляется нам неполной, и нашей задачей будет показать, что 1) трансгуманистические представления были свойственны европейскому² человеку с момента осознания им собственной смертности; 2) эти представления могли быть как вписаны в религиозную систему конкретной эпохи, так и противопоставлены ей; 3) удача или неудача человека в трансгуманистических поисках определяется тем, в каких отношениях этот поиск находится с системой религиозных верований.

Материалом работы послужат литературные, философские и богословские тексты западной и русской традиций. Практика извлечения определенных идей из философских и богословских текстов не требует специальных комментариев, но необходимо сделать определенные методологические оговорки касательно текстов литературных. Они интересуют нас, прежде всего, как источник описания и оценки определенных моделей поведения, фундированных именно свойственными данной эпохе целями человеческого бытия. Также важно уточнить, что это в обеих рассматриваемых культурах это именно моделируемое, рекомендуемое, предписываемое поведение, а не безусловная реальность человеческого существования.

¹ Под телосом в статье понимается не индивидуальное целеполагание отдельного человека, но системно признанная цель, к которой направлено бытие либо любого человека, либо конкретной социальной группы в определенной культуре,

² Весьма сложно определить «европейского» (или «западного») человека. Религиозные, политические, экономические критерии будут задавать разные границы этого явления. В данной работе будут приниматься во внимание прежде всего языковое (индоевропейская языковая семья) родство и религиозное (близкие верования: например, возможность реконструкции славянских языческих верований с привлечением германских и балтийских параллелей; общие христианские верования) сходство. Россия в этом отношении является одновременно частью западной традиции и антиподом ее современных форм.

Первая попытка человека достичь сверхчеловеческого статуса — это история Гильгамеша³, который, осознав собственную смертность, желает добиться божественного бессмертия. Гильгамеш просит подвергнуть его испытаниям, которых не выдерживает, т.е. пытается пройти обряд инициации в божество, хотя изначально этот обряд должен был ввести человека в круг полноправных членов племени [18]. Таким образом, история Гильгамеша — это попытка нарушить установленный порядок вещей, и поэтому она кончается неудачей.

Германское язычество создало свою трансгуманистическую парадигму, где смерть становилась частью достижения божественности. Концепция Вальгаллы означает, что определенный способ смерти становится залогом посмертной трансформации в равное богам существо: «И когда [Хельги] попал в Вальгаллу, Один предложил ему править всем наравне с ним самим» [3, с. 265]. Герой должен сознательно стремиться погибнуть в битве. Поэтому «Беовульф» заканчивается не победой Беовульфа над Гренделем и его матерью, но происходящим через много десятилетий боем с драконом, где Беовульф погибает. Поэтому в «Битве при Мэлдоне» олдермен Бюрхтнот, которому нужно оборонять Эссекс от викингов, пускает их на территорию королевства, хотя все, что ему нужно делать, — это ничего не делать и ждать, пока викинги уйдут, а решение Бюрхтнота приводит к гибели его войска и к разграблению Эссекса. Поэтому в «Песни о нибелунгах» Хаген из Тронье, услышав предсказание русалок, что все бургунды, кроме капеллана, погибнут, если переправятся через Дунай, и убедившись в истинности этих слов, делает все, чтобы это предсказание сбылось. Важно отметить, что это не просто выбор смерти как залога бессмертной славы; такая жажда славы часто сочетается с, как мы бы сказали, «общественно-полезными подвигами»; так, о Беовульфе сказано «любил народ свой // и жаждал славы // всевековечной!» [3, с. 180; курсив наш — Т. К.]. Однако жаждущий смерти герой может принять решение, идущее вразрез с потребностями ситуации, как это происходит и в «Битве при Мэлдоне», и в «Песни о нибелунгах». Жажда смерти здесь важнее жажды славы именно потому, что смерть — залог трансформации человека в божественное существо. Древнегерман-

³ Эпос о Гильгамеше был известен не только в шумеро-аккадской, но и в хеттской традиции, что отвечает критерию связи с индоевропейскими корнями.

ские верования были трансгуманистичны, целью определенной группы людей было превращение в божественное существо путем определенной смерти, которую они обычно должны были выбрать сами; подобное самообожение было одобряемой целью человеческого бытия, и такой выход за пределы человеческой природы не являлся нарушением установленного порядка вещей.

Германская традиция была во многом уникальной. В древнегреческой традиции, видимо, не было системного представления о том, что цель жизни героя (слово «герой» могло обозначать или детей богов и смертных или же, как у Гомера, просто отважного человека из славного рода [15, с. 294]) — войти в круг богов. Чаще всего обожествление или некое особое положение в иерархии мира было следствием родства (дети богов), брака или личных отношений с божеством. Обожествленными и поселенными на Олимпе оказываются в некоторых версиях мифа ставшая женой Диониса Ариадна, Семела, сын Зевса Геракл («Теогония», 940-953), Ганимед; часть героев занимает некое промежуточное положение между людьми и богами, они живут отдельно и от смертных, и от богов («Труды и дни», 156-173). Нептун превращает в богов Ино и ее сына Меликерта; Ино преследовала Геллу и Фрикса из цикла о золотом руне, но она же воспитывала Диониса («Метаморфозы», 538-541). При этом в число этих избранных не попадают те, кто погиб в битвах. Например, посмертное бытие Ахилла (сына богини) описывается в «Одиссее» (484-491), где он — царь мертвых в Аиде, однако недоволен своей участью.

У древних греков также появляется тема покушения на божественные prerogatives. Например, Тантал был удостоен чести принимать участие в пирах богов, «но отплатил им за это неблагодарностью: по различным вариантам мифа, он разгласил среди людей услышанные им тайны олимпийцев или раздал своим близким похищенные на пиру у богов нектар и амбросию» [26, с. 493]. Иксион возжелал заместить Зевса на брачном ложе. «Богоборчество» древних греков, видимо, происходило из представлений о смене поколений богов, поэтому в числе богоборцев, покушающихся на определенные prerogatives богов (огонь, нектар, амброзия и т.д.) тоже чаще всего выступают либо генетически связанные с ними персонажи (Тантал, сын Зевса), либо те, кто, как титан Прометей, также являются божественными существами. В этом случае потенциальная трансформация не столь ра-

дикальна, как в случае с германскими героями, предназначение которых — сравняться с богами.

Одновременно греческая философия выдвинула середину, т.е. умеренность, в качестве главного условия всех добродетелей. Как писал в «Никомаховой этике» Аристотель:

...добродетели по своей природе таковы, что недостаток <...> и избыток <...> их губят, так же как мы это видим на примере телесной силы и здоровья <...>. Так обстоит дело и с благоразумием, и с мужеством, и с другими добродетелями. <...> Итак, избыток <...> и недостаток <...> губительны для благоразумия и мужества, а обладание серединой <...> благотворно [1104а].

Максиму «Ничего сверх меры» упоминает Платон в «Протагоре» (а также в других диалогах) как изречение Семи мудрецов; ряд максим также приписывался непосредственно Аполлону, от которого их и получила пифия. Таким образом, в греческой культуре традиция умеренности освящалась божественным авторитетом. В таком контексте выход за пределы человеческой природы вряд ли мог стать частью целеполагания бытия человека.

Христианство также трансгуманистично и также предусматривает обожение человека. В Евангелии от Иоанна говорится, что «тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими, которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились» (Ио 1:12-13). Во 2 Послании Петра есть еще более радикальная формулировка: «...дарованы нам великие и драгоценные обетования, дабы вы через них соделались участниками Божеского естества [φύσεως, природа (!)]...» (2 Пет 1:4).

Эту тему далее развивали богословы Западной и Восточной Церквей. Так, Ириней Лионский пишет о богосыновстве: «Христос Иисус Господь наш, Сын Всевышнего, <...> Который <...> стал сыном человеческим для того, чтобы человек сделался сыном Божиим?» [11]; Афанасий Великий пишет уже о более тесной связи между человеком и Богом, об обожении: «Ибо “Слово плоть бысть” (Ин. 1:14), чтобы и плоть принесена была за всех, и мы, причастившись Духа Его, могли быть обожены» [1]. Наиболее подробно учение об обожении (теозисе) разработал афонский монах Григорий Палама (ок. 1296-1347). В полной мере обожение может быть достигнуто только в иной жизни, но даже в земном бытии человек путем особой «умной молитвы» и по благодати Божией может

достигать краткого опыта обожения через приобщение нетварной божественной энергии. И восточное, и западное богословие ставили особый акцент на роли благодати в достижении человеком его цели — богосыновства или обожения [13].

Здесь, как и в германском язычестве, обожение — цель бытия человека. Однако оно является даром благодати, и ведет к нему подчинение воли человека воле Бога, т.е. требуемым проявлением воли становится отречение от своеволия. (Обычно утверждается, что у Паламы речь идет о «синергии», т.е. соработничестве воли Божией и человеческой, что представляет собой своего рода «третий» путь между августинианской и пелагианской точками зрения на соотношение благодати и воли [см., например, 4]. Однако заметим, что постулирование этого «третьего» пути не отменяет четко проговариваемого западной теологией и единственно возможного понимания в христианстве Бога как абсолютного совершенства, что означает, что Бог ни в чем не нуждается, включая и соработничество человека, а в таком случае даже в рамках «синергии» человек все равно приводит свою волю в согласие с волей Бога.

В христианстве также есть представление о ложном обожении, достигаемом собственной волей помимо воли Божией, — это первородный грех Адама и Евы, возжелавших быть «как боги» (Быт 3:5). Таким образом, как в православии, так и в католичестве существовало представление о том, что цель бытия человека — единение с Богом, полностью достижимое в загробной жизни. Но, поскольку человек сотворен по образу и подобию Божию, трансгуманистическую цель бытия человека также можно понимать как цель стать полноценным и полноценным человеком, т.е. раскрыть образ Божий в себе. Человек — *sarax Dei*, буквально «способный к Богу», это означает не создание в себе иной природы, но раскрытие того, что уже есть в человеке.

Русская культура развивалась на своего рода перепутье между германскими (скандинавские связи) и греческими (византийские связи) влияниями. Трансгуманистические представления возникают на русской почве очень поздно. При сплошном чтении доступных древнерусских текстов был выявлен всего один пример, который можно с натяжкой связать с жадой смерти в битве: в переводном «Житии Димитрия Солунского», где некий юноша Нестор выходит на бой с вандалом Лиём, любимым бойцом императора Максимиана, утверждая, что

не желает ни жизни, ни богатства, но славы Ли́я [5, т. 2, с. 180]. Нестор побеждает Ли́я, однако эта победа ведет к мученичеству.

Контраст между русской и германской культурами становится особенно очевидным при сравнении «Битвы при Мэлдоне» и «Слова о полку Игореве». Не вдаваясь в споры о норманнской теории, мы, тем не менее, не будем отрицать тесные связи Руси со скандинавским миром, например, многочисленные междинастические браки и тот факт, что, оказавшись в трудном положении, скандинавские конунги и воины регулярно отправлялись на Русь, где могли проводить весьма долгие сроки, как это сделал, например, король Норвегии Харальд Суровый (1015–1066), который был женат на княжне Елизавете Ярославне (которой посвящены его «Висы радости»). «Слово о полку Игореве» представляет собой, на наш взгляд, яркий пример формального сходства и содержательного расхождения между русской и скандинавской культурами.

Попытки исследовать связи «Слова» со скандинавской традицией предпринимались неоднократно (см.: [23; 24; 25] и обширную, но неубедительную работу [6]). Однако, как ни странно, исследователи не отмечали наличие в «Слове» классических германских кеннингов¹. По определению М.И. Стеблина-Каменского, «кеннинг — это любой дву- или многочленный заменитель существительного обычной речи» [21, с. 211], например, корабль — «медведь моря», золото — «волосы Сив» и т.д. В уже упоминавшихся «Висах радости» Харальд «зашифровывает» свою невесту Елизавету кеннингом *“Gerðr gollhrings”* («Герд золотого кольца»). В «Слове о полку Игореве» есть целый ряд выражений, соответствующих формальной структуре кеннинга: Бояне, Велесовъ внуце [5, т. 4, с. 254]; вѣтри, Стрибожи внуци [5, т. 4, с. 256]; погибашеть жизньъ Дажь-Божа внука [5, т. 4, с. 258]; вѣстала обида вѣ силахъ Дажь-Божа внука, вступила дѣвою на землю Трояню [5, т. 4, с. 258]. Это уникальная черта «Слова».

Сюжетно «Слово» также соответствует тематике германской традиции с ее многочисленными повествованиями о провалах военных кампаниях. (Характерно, что на русской почве такие завершения вызывают «чувство безысходности» [20, с. 223], а в англоязычной традиции воспринимаются как единственно возможные [33, р. 80]).

¹ Чижевский почему-то выделял в русской традиции глагольные кеннинги («испити шелоом» и т.д.), к которым относил и явный библеизм «испити (смертную) чашу» [23, с. 106].

Наиболее близкий аналог «Слова» — «Битва при Мэлдоне». И там, и там перед военачальником стоит задача обороны своей земли; и там, и там военачальник принимает необоснованное решение (пустить викингов в Эссекс, воевать в одиночку), в обеих историях объясняемое гордыней персонажа. Но если в «Битве при Мэлдоне» сказитель все же был в целом на стороне олддермена, то в «Слове» поступок Игоря осуждается.

«Слово» представляет собой глубоко христианское произведение, смысл которого — в духовном спасении князя Игоря от греха гордыни. Господь внезапно появляется, чтобы указать Игорю путь из земли половецкой и «истинный путь» обратно на Русь. Доказательством того, что на князя Игоря снизошла благодать Господня, служит помощь, которую оказывает ему природа. Вопреки тому, что происходит в части I, когда Игорь выступил в поход против воли Божией, птицы теперь не возвещают ему злую судьбу, но показывают путь к доброй реке и путь от гибели к свету спасения [30, р. 142]. В этом отношении «Слово» радикально отходит от германской эпической традиции. Смерть уже не должна быть целью героя, а если он и ставит ее себе как ложную цель, то, по милости Господней, его ждет исправление.

Новое время традиционно рисуется эпохой прометеизма, когда все возникающие сложности можно преодолеть усилиями самого человека [29, р. 1473]. Однако эта эпоха также создала разные, положительные и отрицательные, трансгуманистические концепции. Так, ренессансные гуманисты представляли себе человека, чье право на метафизическое самоопределение исходит от самого Бога, как пишет Джованни Пико делла Мирандола (1463–1494):

«Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочитаешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие, божественные». <...> В рождающихся людей отец при рождении вложил семена и зародыши разнородной жизни, и соответственно тому, как каждый их возделает, они вырастут и дадут в нём свои плоды. Возделает растительные, — будет растением, чувственные, — станет животным, рациональные, — сделается небесным существом, интеллектуальные, — станет ангелом и сыном Бога. А если его не удовлетворит судьба ни одного из

этих творений, пусть вернется к своей изначальной единичности и, став духом единым с Богом в уединённой мгле отца, который стоит надо всем, будет превосходить всех [17, с. 249].

Сам Бог, обращаясь к Адаму, дает ему практически божественную способность к самоопределению и делает божественность одним из состояний, достигаемых волею человека. Хотя и давая воле человека титанический масштаб действия, Пико полагает этот масштаб изначально присущим человеку по воле Бога. В этом отношении можно сказать, что Пико близок к Паламе, антропология которого основана на «убеждённости в том, что человек в иерархическом порядке (τάξις) стоит на втором месте, сразу после Бога — выше ангелов и всего сотворённого мира» [13].

Иное представление о трансгуманистических устремлениях человека отразилось в сквозном сюжете У. Шекспира. Ключ к этому сюжету содержится в хронике «Ричард II». Епископ Карлейль, призывая свергнутого Ричарда мужаться, говорит ему:

Отважный, если он и мертвым пал,
То славной смертью смерть саму
попрал.
And fight and die is *death destroying death*,
Where fearing dying pays death servile
breath.
(Акт III, сцена 2; курсив наш — Т. К.;
перевод М. Донского)

Епископ отсылает к Посланию к евреям (2:14) о крестной жертве Христа: «Forasmuch then as the children are partakers of flesh and blood, he also himself likewise took part with them, that he might *destroy through death, him that had the power of death, that is, the devil...*» (2:14-15; курсив наш — Т. К.) («А как дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола...»). Вероятно, епископ имел в виду тот смысл слова «fight», в котором оно как сущностное употреблено во 2 Послании к Тимофею: «I have fought a good fight, and have finished my course: I have kept the faith» («Подвигом добрым я подвизался, течение совершил, веру сохранил») (2 Тим 4:7). Характерно, что в древнегреческом тексте здесь употреблялось слово ἀγών (τὸν καλὸν ἀγῶνα ἡγώνισμαι, τὸν δρόμον τετέλεκα, τὴν πίστιν τητήρηκα). В отличие от английского fight, связанного прежде всего с войной и сражениями, греческое ἀγών означало, кроме собственно сражения, атлетические

состязания, собрание, арену, спор в суде, состязание между протагонистом и антагонистом в трагедиях и комедиях, усилия [32]; аналогичным образом слово «подвиг» у русскоязычного читателя вызывает широкий спектр ассоциаций вплоть до подвижничества. Однако в сочетании двух евангельских контекстов с положением Ричарда II английское слово *fight* ассоциируется с войной, битвой и легко связывается с языческой идеей героической смерти в битве. Таким образом, слова епископа переносятся на контекст реальной битвы с оружием в руках, где человек самостоятельно решает, кем и каким существом ему быть. Героический рыцарь в бою уподобляется Иисусу Христу. Любопытно, что у Ричарда II действительно были подобные божественные устремления: до нас дошел т.н. Уилтонский складень (*The Wilton Diptych*), где Ричард изображен коленопреклоненным перед Богородицей с Младенцем Иисусом, однако на одеждах ангелов изображен белый олень, символ Ричарда; таким образом Ричард представлен повелителем ангелов, практически *the Lord of Hosts*, т.е. Саваоф (см., например, [Ps 59:5], «Боже сил» [Пс 58:5]), защитником Израиля, сражающимся за него в битвах с другими народами.

Хотя история Ричарда II не предстает историей узурпации места Бога, в других трагедиях и хрониках притязания героев и антигероев Шекспира на самообожение представляют собой нарушение миропорядка и являются источником трагического разрешения их историй. Ричард III бросает вызов природе и, соответственно, стоящему за ней Творцу; Гамлет присваивает себе божественные prerogatives отщепенца¹ и суда; Отелло впадает в грех гнева — состояния, которое свойственно также Богу, производит суд, выносит приговор и приводит его в исполнение; король Лир видит себя своего рода всемогущим и всеведущим автором пьесы жизни, драматургом, написавшим сюжет своей дальнейшей жизни и слова и поступки окружающих его людей и ожидающим, что все будет следовать его сценарию.

По большей части это функциональное самообожение, т.е. герои и антигерои Шекспира присваивают божественные функции. Исключением является «Макбет». Макбет видит в убийстве Дункана поступок, на который может решиться только не-человек, и в его представлении присвоение божественных функций преобразует его субстанциально, а потому, убив короля, он

становится больше чем человеком: люди ему не страшны, «никто из тех, кто женщиной рожден, не повредит Макбету» (пер. М. Лозинского); видимо, он также считает, что будет править вечно,² иначе его попытки удержать трон, не передать его потомкам Банко, не имеют особых оснований. Однако в конце трагедии он понимает, что вместо бессмертного божества стал зверем:

Я — как медведь, привязанный
к столбу:
Нельзя бежать, я должен драться
с псами.
(Акт 5, сц. 7)

Таким образом, попытки человека стать богом путем узурпации функций Бога (судить, выносить приговор, приводить его в исполнение, осуществлять акты мести, определять продолжительность жизни других людей) не просто проваливаются, но приводят человека к противоположному результату: вместо того, чтобы стать богом, он становится зверем. Выход за пределы человеческой природы оказывается возможным в двух направлениях, и вместо выхода к сверхчеловеческой природе человек выходит к недочеловеческой природе.

В британской традиции тему самообожения подхватывает Байрон. Его Каин пытается жить «по ту сторону добра и зла», не желая поклоняться ни Богу, ни Люциферу, т.е. отвергая любые авторитеты и создавая собственные представления о базовых этических категориях, по сути, творя собственный мир. Байрон, однако, сознает бесплодность подобных попыток. Усилия его героев разбиваются об объективное устройство мира, основанного на добре и зле, на противостоянии Бога и Люцифера. Люцифер говорит Каину: «...непоклонение Богу // Есть поклонение мне» [2, т. 4, с. 344].

² Леди Макбет говорит, что кормила грудью, но взрослые дети Макбета, в отличие от детей других персонажей, в пьесе не фигурируют; дети леди Макбет могли умереть, могли быть от другого мужчины (после смерти реального Макбета его наследником стал его пасынок от первого брака жены). В «Троне в крови», снятом Акирой Куросавой версии «Макбета», перенесенной в средневековую Японию, Такетоки Васидзу начинает сражаться за свой трон только после того, как жена говорит ему, что ждет ребенка. Это показывает, насколько развитие сюжета у Шекспира непонятно для культуры, в которой, по всей видимости, не было представлений о самообожении путем некоего целенаправленного действия: в синтоизме умерший мог стать своего рода богом-покровителем своего рода просто по факту своей смерти [9, с. 44].

¹ О трагедии мести как покушения на божественные права см. классическую работу: [28, 1959].

Особый вариант байронического мифа представлен в романе М. Шелли «Франкенштейн, или Современный Прометей», где достижение самообожения невозможно не в силу слабости творческих способностей человека, но из-за его неспособности к любви: Франкенштейн способен оживить мертвую плоть, но не может любить свое создание, недостатки которого — плод несовершенства возможностей самого Франкенштейна.

В русской традиции тема трансгуманистических устремлений человека возникает в мысли и творчестве Достоевского и принимает две формы: положительную и отрицательную. Положительная цель богоподобия в любви и самопожертвовании воплощается в записи «Маша лежит на столе...», сделанной у тела первой жены писателя:

Возлюбить человека, как самого себя, по заповеди Христовой — невозможно. <...> Я прелятствую. Один Христос мог, но Христос был вековечный от века идеал, к которому стремится и <...> 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 нашёл, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек <...> из полноты развития своего я, — это <...> отдать его целиком всем и каждому беззаветно и безраздельно. <...> Это-то и есть рай Христов. <...> Но если это цель окончательная человечества <...> то, следственно, человек, достигая, окончивает своё земное существование. <...> Но достигать такой великой цели, по моему рассуждению, совершенно бессмысленно, если при достижении цели всё угасает и исчезает, т. е. если не будет жизни у человека и по достижении цели. Следовательно, есть будущая, райская жизнь. Какая она, где она, на какой планете, в каком центре, в окончательном ли центре, т. е. в лоне всеобщего синтеза, т. е. Бога? — мы не знаем [8, т. 20, с. 172-175].

Таким образом, в философских размышлениях Достоевского положительная программа — христианский теозис, а путь к нему — миссия служения людям. Но в своих романах он рисует другие формы целеполагания человека. Его герои, начиная с «Записок из подполья», стремятся к тому, чтобы заместить собой Бога. В «Записках из подполья» подпольный, который утверждает, что он «человек злой», стремится поставить «злость», т.е. свое определяющее, сущност-

ное качество на место «первоначальной причины», т.е. Бога. В «Преступлении и наказании» Раскольников противопоставляет «право имеющих» «твари», т.е. тварному существу; убийством, отнятием жизни он пытается доказать свое богоподобное право распоряжаться жизнями других людей. В «Бесах» Кириллов прямо постулирует, что добровольное самоубийство без страха превращает человека в бога; Шатов проповедует не христианского Бога, а божественность коллективной личности народа («Бог есть синтетическая личность всего народа, взятого с начала его и до конца» [8, т. 6, с. 198]) в духе «Общественного договора» Руссо, утверждавшего, что «благодаря разделению на нации возник политеизм» [19, с. 200], т.е. что народы, так сказать, синтезировали своих богов из себя. «Идиот» оказывается своеобразным доказательством божественности Христа от противного: «положительно прекрасный человек» все равно остается только человеком, и его жажда человеческого счастья встает на пути его попыток спасти других людей. В «Братьях Карамазовых» самообожаящимся героем оказывается Иван Карамазов с поэмой «Гелогический переворот». Таким образом, в центре художественного высказывания Достоевского, как и в центре художественного высказывания Шекспира, оказывается не обожение, а самообожение, попытка присвоения человеком не полагающихся ему атрибутов и возможностей.

Достоевский формулирует свою антропологию и эсхатологию на основе канонического новозаветного текста Первого послания Иоанна, где говорится: «Возлюбленные! мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (Ин. 3:2; курсив наш — Т.К.). В этом Послании любовь также утверждается как основной атрибут Бога: «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. Любовь до того совершенства достигает в нас, что мы имеем дерзновение в день суда, потому что поступаем в мире сем, как Он» (1 Ин. 4:16-18). Эти слова из Послания как бы продолжают слова из Евангелия от Матфея «будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48). При этом понятие совершенства в любви связывается с конечной целью человеческого бытия. Совершенство обозначается у Матфея и в 18 стихе 4 главы Первого послания Иоанна словом τέλειος (совершенный),

«происходит от τέλος — в смысле достигнутой цели, <...> в нравственном смысле означает совершенство, полноту, безупречность, непорочность» [14, с. 137; курсив наш — Т. К.]. Таким образом, цель человека — уподобление Богу в любви, которое оказывается синонимичным служению людям: «Больший из вас да будет вам слуга» (Матф. 23:11); «если Я, Господь и Учитель, умыл ноги вам, то и вы должны умывать ноги друг другу» (Ин 13: 14). Трансгуманистическая цель человеческого бытия в ее русском изводе сосредоточена на полном раскрытии потенциала человека, т.е. божественного элемента в нем, путем подчинения своей воли Божественному провидению, и этот процесс тесно соединен с обретением подлинной связи с другими людьми и со всем человечеством.

Рубеж XIX–XX вв. в России становится эпохой бурного расцвета самых разных трансгуманистических представлений. Так, Н. Ф. Федоров (1828–1903) создает философию общего дела: человечество должно поставить своей коллективной задачей всеобщее воскресение. Такая цель человеческого бытия выглядит новым проявлением притязаний на божественность. Однако от предшествующих форм самообожения философию Федорова отличают два аспекта. Во-первых, по мнению Федорова, «после Христа и совершенного Им спасения мира, сила спасения уже пребывает в мире. «Человечество призвано быть орудием Божиим в деле спасения мира» [10]. Таким образом, с точки зрения Федорова, задача всеобщего воскресения есть раскрытие того потенциала, который уже присущ человечеству после пришествия Христова. Во-вторых, это коллективный проект, направленный на благо всех.

Коллективность, направленность трансгуманистического проекта на других являются отличительной чертой именно его русского извода. В языческом трансгуманизме, у Шекспира, в ложном самообожении Достоевского трансгуманистический проект всегда индивидуален, это всегда решение героя. В германских текстах герой безусловно распоряжается жизнями своих дружинников, а отказ воинов признавать за предводителями такое безусловное право осуждается, как это происходит в «Беовульфе» и «Битве при Мэлдоне».

Здесь словно подтверждается классический стереотип «Россия vs. Запад», где Запад — это культура личности, а Россия — культура коллективности, безличия, как писал, например, К. Д. Кавелин о германских военных союзах, сравнивая их с русской семьей:

Начало личности положено в основание этих союзов. Предводитель не был полновластным господином дружины. Она была обязана верно служить ему, но и он обязан был делиться с ней добычей. <...> Русско-славянские племена представляют совершенно иное явление. <...> Начало личности у них не существовало [12, с. 21–22]¹.

Текстуальные свидетельства опровергают этот стереотип. Во-первых, идеальная германская модель отношений «предводитель-дружина» подразумевает именно полновластное господство: уже в XIX в., в стихотворении А. Теннисона «Атака легкой кавалерии», достойная восхищения, по мнению поэта, реакция кавалеристов на бессмысленный приказ командования, «blunder» (ошибка, допущенная по глупости или халатности) — безусловное повиновение, потому что «theirs not to reason why», «не их дело рассуждать». В русских переводах эти фрагменты текста опущены. Во-вторых, сплошное чтение древнерусских текстов показывает, что там в качестве идеальной задается иная модель отношений: не единоличное решение князя, но взаимные клятвы верности друг другу, приносимые в текстах от «Повести Временных лет» до Куликовской битвы: «Уже нам здѣ пасти, потягнемъ мужьскы, братье и дружино! <...> Уже намъ нѣкамо ся дѣти, и волею и неволею стати противу. Да не посрамим земли Руские, но ляжемы костью ту, и мертвы бы сорама не имаеть. Аще ли побѣгнемъ, то срамъ намъ. И не имамъ убѣгнути, но станемъ крѣпко, азъ же предъ вами поиду: аще моя глава ляжетъ, то промыслите о себѣ». И ркоша вси: «Идеже глава твоя ляжетъ, ту и главы наша сложим» [5, т. 1, с. 118]. (Любопытно, что Святослав позволяет своей дружине спасать свои жизни после его смерти, но его дружинники сами отказываются оставлять князя даже после его смерти; эта модель поведения резко контрастирует с германскими текстами.) «Аще ли умру — с вами, аще ли спасуся — с вами. <...> Мы же готови есмя в сий день главы своя положити за тебе, государя, и за святая церкви и за православное христианство» [5, т. 6, с. 176]. Такие формулы подразумевают право выбора, который дружина должна сделать на основании представлений о том, что подобает и что не подобает (христианскому) воину, но это не отменяет выбора как такового².

¹ Подробнее о статье Кавелина см. [22, с. 41–60].

² Некоторые исследователи отрицают наличие здесь свободы выбора, утверждая, будто «нетрудно заметить, что якобы свободный выбор во

Когда идея сверхчеловеческой телеологии человека появляется в России, она оказывается коллективной, а не индивидуалистической, при этом неважно, рассматривается ли она в своем традиционном христианском (Достоевский) или в научно-религиозном модусе (Федоров), и происходит этот потому, что трансгуманизм фундаментализирован христианством, понимаемым прежде всего как религия любви к Богу и Его творению как носителю образа Божия.

На рубеже XIX–XX вв. поэты Серебряного века создают свои трансгуманистические мифы. В значительной степени эти мифы связаны с ощущением сакральности литературы, присущим русской литературе с момента ее зарождения. Примером поэтического манифеста сакральной миссии поэта был, например, «Пророк» А. С. Пушкина. Но если Пушкин видел поэта вестником воли Божией, то поэты Серебряного века делают поэта культурным героем или даже своего рода божеством. Так, поэтический миф В. Хлебникова строится на споре с Пушкиным, который узнается в побеждаемом лирическим героем стихотворения «Одинокий лицедей» Минотавре. Лирический герой Хлебникова оказывается и посланником, и пославшим. Он сам задает свою миссию «сеять очи», т. е. открывать людям глаза на новое знание. О. Э. Мандельштам и Н. С. Гумилев создают миф о поэте, который является одновременно создателем мира или по крайней мере его упорядочивателем, причиной погружения мира в хаос и добровольной жертвой для возвращения миру его изначальной гармонии и структуры. М.И. Цветаева создает миф о священном браке двух поэтов, лежащем в основе мира, и о поэте как о том, кто отвечает за устройство мира и его верное описание. Таким образом, в основе их трансгуманистического мифа лежит представление об ответственности и самопожертвовании во имя устройства / переустройства мира¹. Личност-

многое зависит от социальных установок и личностных качеств каждого: эпический герой не может в силу своего социомифологического статуса предпочесть долгую, но спокойную жизнь» [16, с. 173; курсив наш — Т. К.]. При такой точке зрения истинной свободой является только т. н. «свобода безразличия» («liberty: liberty of indifference»), т. е. недетерминированный выбор. Философы отрицают такую свободу, поскольку «любой выбор обусловлен сочетанием внерациональных факторов, т. е. чувств, с разумной оценкой», а «если выбор человека совершенно не проистекает из этих мотивов, то это скорее идиот, нежели разумный деятель» [27, р. 239, 241].

¹ Отметим, что модернистское и авангардное искусство также создают, по сути дела, трансгуманистические теории, где художник выступает своеобразным божеством. Таким был кубизм, претендовавший на божественный взгляд, показывающий предметы и людей в недоступной обычному человеческому взгляду всеобъемлемости: «Предметы показывались одновременно с нескольких сторон, снаружи и изнутри», но это вело к «разрушению целостности изображения» [7, с. 712]. Художник стремится увидеть и отобразить мир как некий бог, в единстве пространства и времени, что, впрочем, приводит к исчезновению собственно предмета искусства. Возможно, пика это самовосприятие достигает в работе М. Крейга-Мартина «Дуб» (1974), где, как утверждал художник, он преобразил субстанцию стакана с водой в дуб, не изменив ее акциденций. Реакции предсказуемо включали в равной мере и насмешки, и признание; критики немедленно отметили сходство с христианским пресуществлением, т. е. изменением субстанции хлеба и вина в причастии при сохранении их акциденций, однако, как и сам Крейг-Мартин, рассуждали скорее о доверии аудитории художнику, подобном доверию верующего Богу, предпочитая не обращать внимания на декларативно самообожающий дискурс Крейга-Мартина.

ный характер мифа о божественном творце сочетается с идеей вселенского служения².

Современные трансгуманистические импульсы принимают разные формы. Например, угасшее ныне и бывшее достаточно спорным в свое время движение «Россия-2045» стояло на позициях технологического трансгуманизма. Тот трансгуманизм, который мы рассматривали в данной статье, принимает две формы: во-первых, в условиях секулярной культуры, отождествление с персонажами низшей демонологии, такими, как вампиры, оборотни и зомби (своего рода макбетовский выход за пределы человеческой природы в сторону природы звериной, получающей теперь знак «плюс»), а во-вторых, некоторые виды трансгендерной³ и трансвидовой идеологии, т. н. «самоидентификация» с другим полом, видом и т. д. В философском смысле это означает, что человек, относящий себя к другому полу или в принципе отрицающий свою принадлежность к какому-либо полу, отказывается признавать объективную биологическую реальность и вместо этого создает собственную реальность. Примечательно в этом процессе то, что теперь такой индивидуум получает право распространять

манистические теории, где художник выступает своеобразным божеством. Таким был кубизм, претендовавший на божественный взгляд, показывающий предметы и людей в недоступной обычному человеческому взгляду всеобъемлемости: «Предметы показывались одновременно с нескольких сторон, снаружи и изнутри», но это вело к «разрушению целостности изображения» [7, с. 712]. Художник стремится увидеть и отобразить мир как некий бог, в единстве пространства и времени, что, впрочем, приводит к исчезновению собственно предмета искусства. Возможно, пика это самовосприятие достигает в работе М. Крейга-Мартина «Дуб» (1974), где, как утверждал художник, он преобразил субстанцию стакана с водой в дуб, не изменив ее акциденций. Реакции предсказуемо включали в равной мере и насмешки, и признание; критики немедленно отметили сходство с христианским пресуществлением, т. е. изменением субстанции хлеба и вина в причастии при сохранении их акциденций, однако, как и сам Крейг-Мартин, рассуждали скорее о доверии аудитории художнику, подобном доверию верующего Богу, предпочитая не обращать внимания на декларативно самообожающий дискурс Крейга-Мартина.

² Можно сказать, что Гамлет тоже видит себя спасителем мира («Век расшатался — и скверней всего, // Что я рожден восстановить его!» [Акт I, сц. 5; пер. М. Лозинского]), но в его представлении о спасении нет ни признания своей ответственности за состояние мира, ни идеи самопожертвования.

³ ЛГБТ* признано экстремистским движением и запрещено в Российской Федерации.

эту реальность на окружающих. Это тоже новая версия функционального самообожения Макбета: если для Гламисского тана определенный поступок, присвоение функции Бога, преображал его субстанциально в некое новое существо, то для современного «трансгендерного / небинарного / гендерфлюидного» человека субъективный ментальный акт определенного самоотождествления автоматически делает это самоотождествление объективной реальностью для всех остальных. Такой человек, подобно Богу, пересоздает реальность для остальных людей.

Таким образом, эта современная версия философского трансгуманизма также продолжает традицию доминирования отдельной личности над группой лиц. Но если ранее такой господствующей личностью был конунг / вождь и т. д., который рассматривался как наделенный особыми качествами, то теперь ей становится представитель определенной социальной группы, механизм выделения которой, видимо, связан с левыми политическими теориями о компенсации различных форм социального угнетения / дискриминации; проблема исследования этого механизма в задачу данной статьи не входит. На основании вышеизложенного можно утверждать, что непонимание и неприятие большинством населения России идеологии трансгендерности имеет своей причиной доминирование в русской культуре принципиально другого модуса трансгуманизма, основанного на полном раскрытии человеческого потенциала каждого человека, который в пределе является божественным, и на неприятии модели поведения, при которой от всех ожидается безусловное, никак не оговариваемое подчинение субъективному мировосприятию одной личности.

Заключение

Таким образом, Россия и широко понимаемый Запад, будучи генетически и исторически связанными, уже начиная со Средних веков демонстрировали существенные мировоззренческие расхождения в самом существенном вопросе, в вопросе цели человеческого бытия и способов ее достижения. Обе культурные модели в пределе трансгуманистичны, но их трансгуманистические воззрения принципиально различны. В западной модели это трансгуманизм самообожения, изначально системных, а потом антисистемных притязаний личности на божественный статус, выражающихся в том, что такая личность делает себя распоряди-

телем окружающего мироздания для себя и всех остальных; в русской культуре это модель христиански фундированного трансгуманизма, достигаемого полным раскрытием божественного потенциала в человеке через понимание предназначения каждой личности к служению всему человечеству.

1. Афанасий Великий. Послание о постановлениях Никейского Собора / Афанасий Великий. / Азбука. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Afanasij_Velikij/poslanie_o_tom_chno_Sobor_Nikejskiy/ (дата обращения: 18.07.2024).

2. Байрон, Дж. Г. Каин / Дж. Г. Байрон // Байрон Дж. Г. Собрание сочинений : в 4 т. — М. : Правда, 1981. — Т. 4. — С. 327-411.

3. Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о нибелунгах. — М. : Художественная литература, 1975. — 750 с.

4. Берсенева, Т. П. Синергия, Божественные энергии и свободная воля / Т. П. Берсенева // Омский научный вестник. — 2012. — № 5(112). — С. 123-125. — EDN PNFECE.

5. Библиотека литературы Древней Руси : в 20 т. — СПб. : Наука, 1997-2020.

6. Бубнов, Н. Ю. «Слово о полку Игореве» и поэзия скальдов / Н. Ю. Бубнов. — СПб. : Русская симфония, 2006. — 416 с.

7. Власов, В. Г. Новый энциклопедический словарь изобразительного искусства : в 10 т. / В. Г. Власов. — СПб. : Азбука классика, 2006. — Т. 4: И-К. — 752 с.

8. Достоевский, Ф. М. Полное собрание сочинений в 30 т. — Л. : Наука, 1972-1990.

9. Ермакова, Л. М. Почитание предков в японской культуре / Л. М. Ермакова // Синто — путь японских богов в 2 т. — СПб. : Гиперион, 2002. — Т. 1. Очерки по истории синто. — С. 43-59.

10. Зеньковский, В. Философ «общего дела» / В. Зеньковский / Азбука. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Zenkovskij/filosof-obshhego-dela/#source (дата обращения: 18.07.2024).

11. Иринеи Лионский. Против ересей. Книга третья / Иринеи Лионский // Азбука. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Irinej_Lionskij/protiv-eresej/3 (дата обращения: 18.07.2024).

12. Кавелин, К. Д. Взгляд на юридический быт Древней России / Кавелин К. Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. — М. : Правда, 1989. — С. 11-67.

13. Конев, А. Сопоставление учения об обожении в богословии Фомы Аквинского и Григория Паламы / А. Конев // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Palama/sopostavlenie-uchenija-ob-obozhenii-v-bogoslovii-f-akvinskogo-i-g-palamy/ (дата обращения: 18.07.2024).

14. Лопухин, А. П. Толковая Библия, или Комментарий на все книги Ветхого и Нового Завета / А. П. Лопухин и др. — М. : ДАРЪ, 2009. — Т. VI: Четвероевангелие. — 1232 с.

15. Мелетинский, Е. М. Герой / Е. М. Мелетинский // Мифы народов мира. — М. : Советская энциклопедия, 1981. — Т. 1. — С. 294-297.

16. Михайлова, Т. А. Витязь на распутье в пространстве и времени: к проблеме выбора судьбы / Т. А. Михайлова // Понятие судьбы в контексте разных культур. — М. : Наука, 1994. — С. 168-173.

17. Пико делла Мирандола, Д. Речь о достоинстве человека / Д. Пико делла Мирандола // Эстетика Ренессанса : в 2 т. — М. : Искусство, 1981. — Т. 1. — С. 243-305.

18. Пропп, В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. — Л. : Изд-во ЛГУ, 1986. — 370 с.

19. Руссо, Ж.-Ж. Политические сочинения / Ж.-Ж. Руссо. — СПб. : Восток, 2013. — 639 с.

20. Смирницкая, О. А. Поэтическое искусство англосаксов / О. А. Смирницкая // Древнеанглийская поэзия. — М. : Наука, 1982. — С. 171-232.

21. Стеблин-Каменский, М. И. Снорри и его «Эдда» / М. И. Стеблин-Каменский // С. Стурлусон. Младшая Эдда. — Л. : Наука, 1970. — С. 183-219.

22. Цамутали, А. Н. Борьба течений в русской историографии во второй половине XIX века. / А. Н. Цамутали. — Л. : Наука, 1977. — 256 с.

23. Чижевский, Д. И. К стилистике старорусской литературы. Kenningar? / Д. И. Чижевский // Slavistična revija, Ljubliana. — 1957. — Roc. 10. — С. 102-200.

24. Шарыпкин, Д. М. «Рек Боян и Ходына...» (К вопросу о поэзии скальдов и «Слове о полку Игореве») / Д. М. Шарыпкин // Скандинавский сборник 18. — Таллинн, 1973. — С. 195-201.

25. Шарыпкин, Д. М. Боян в «Слове о полку Игореве» и поэзия скальдов / Д. М. Шарыпкин // ТОДРЛ. — Л. : Наука, 1976. — Т. 31 — С. 14-22.

26. Ярхо, В. Н. Тантал / В. Н. Ярхо // Мифы народов мира. — М. : Советская энциклопедия, 1981. — Т. 2. — С. 493-494.

27. Berofsky, B. Free will and Determinism / B. Berofsky // Dictionary of the History of Ideas; Studies of Selected Pivotal Ideas in 5 vols. — New York : Charles Scribner's Sons, 1973. — Vol. II. — P. 236-242.

28. Bowers, F. Elizabethan Revenge Tragedy / F. Bowers. — Gloucester : Peter Smith, 1959. — 312 p.

29. Ellis, E. Modernity. Overview / E. Ellis // New Dictionary of the History of Ideas. Vol. IV. Charles Scribner's Sons, 2005. — P. 1473-1475.

30. Goldblatt, H. Old Approaches and New Perspectives: Once Again on the Religious Significance of the Slovo o polku Igorevě / H. Goldblatt, R. Picchio // Harvard Ukrainian Studies 28. — No. 1-4 (2006). — P. 129-154.

31. Guardini, R. The End of the Modern World / R. Guardini. — Wilmington : ISI Books, 1998. — 220 p.

32. Liddell, H. G., Scott R. S., Jones H. S. A Greek-English Lexicon. — URL: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=agwn&la=greek#lexicon> (accessed on August 07, 2024).

33. Smithers, G. V. "Destiny and the Heroic Warrior in Beowulf" / G. V. Smithers // Philological Essays: Studies in Old and Middle English Language and Literature in Honour of Herbert Dean Merritt / ed. Rosier L. L. — The Hague and Paris : Mouton, 1970. — P. 78-79. — DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110820263-007>.

References

1. Athanasius the Great. Epistle on the Decrees of the Council of Nicea. *Azbuka*, available at: https://azbyka.ru/otechnik/Afanasij_Velikij/poslanie_o_tom_chno_Sobor_Nikejskiy (accessed on July 18, 2024) [in Rus].

2. Byron, G.G. (1981) Cain. *Byron G.G. Collected Works*. Moscow, Pravda. Vol. 4, pp. 327-411 [in Rus].

3. Beovulf. *Starshaia Edda* (1975). Beowulf. Poetic Edda. The Lay of the Nibelungs. Moscow, Khudozhestvennaia literatura, 750 p. [in Rus].

4. Berseneva, T.P. (2012) Synergy, Divine Energies and Free Will. *Omsk scientific bulletin*, no. 5, pp. 123-125 [in Rus].

5. Library of Old Russian Literature. 20 vols. (1997-2020). St. Petersburg, Nauka [in Rus].

6. Bubnov, N.Yu. (2006) "The Lay of Igor's Host" and Skaldic Poetry. St. Petersburg, Russkaya simfoniya, 416 p. [in Rus].

7. Vlasov, V.G. (2006) New Encyclopedic Dictionary of Art. St. Petersburg, Azbuka klassika, 2006, vol. 4: I-K. 752 p. [in Rus].

8. Dostoevskii, F.M. (1972-1990) Complete Works in 30 vols. Leningrad, Nauka, 1972-1990 [in Rus].

9. Ermakova, L.M. (2009) Ancestor Worship in Japanese Culture. Sinto — put' yaponskikh bogov 2 vols. St. Petersburg, Giperion, vol. 1. Sketches in the History of Shinto, pp. 43-59 [in Rus].

10. Zen'kovskii, V. The Philosopher of the Common Cause, available at: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Zenkovskij/filosof-obshego-dela/#source (accessed on July 21, 2024) [in Rus].

11. Irenaeus. Against Heresies. Book Three. *Azbuka*, available at: https://azbyka.ru/otechnik/Irinej_Lionskij/protiv-eresej/3 (accessed on July 18, 2024) [in Rus].

12. Kavelin, K.D. (1989) A View of the Legal Life of Old Rus'. *Nash umstvennyi stroi. Stat'i po filosofii russkoi istorii i kultury*. Moscow, Pravda, pp. 11-67 [in Rus].

13. Konev, A. Comparison of Deification Doctrines of St. Thomas Aquinas and St. Gregory Palamas, available at: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Palama/sopostavlenie-uchenija-ob-obozenii-v-bogoslovii-fakvinskogo-i-g-palamy/ (accessed on July 21, 2024) [in Rus].

14. Lopukhin, A.P. et al. (2009) The Bible with Commentary for all the Books of the Old and New Testaments. Moscow, DAR, vol. 6. The Gospels. 1232 p. [in Rus].

15. Meletinskii, E.M. (1981) Hero. *Mify narodov mira*. Moscow, Sovetskaia entsiklopediia, vol. 1, pp. 294-297 [in Rus].

16. Mikhaylova, T.A. (1994) The Knight at Crossroads in Time and in Space: On Choosing One's Destiny. *Ponyatie sud'by v kontekste raznykh kul'tur*. Moscow, Nauka, pp. 168-173 [in Rus].

17. Pico della Mirandola G. (1981) Oration on the Dignity of Man. *Estetika Renessansa in 2 vols*. Moscow, Iskustvo, vol. 1, p. 243-305 [in Rus].

18. Propp, V.Ya. (1986) Historical Roots of Fairy Tales. Leningrad, Leningrad University Press, 370 p. [in Rus].

19. Rousseau, J.-J. (2013) Political Works. St. Petersburg, Vostok. 639 p. [in Rus].

20. Smirnitckaya, O.A. (1982) Poetic Art of the Anglo-Saxons. *Drevenangliyskaya poeziya*. Moscow, Nauka, pp. 171-232 [in Rus].

21. Steblin-Kamenskiy, M.I. (1970) Snorri and His Edda. *Snorri Sturluson, Mladshaya Edda*. Leningrad, Nauka, pp. 183-219 [in Rus].

22. Chizhevskii, D.I. (1957) On the Style of Old Russian Literature. Kenningar? *Slavistična revija, Ljubliana*. Roc. 10, pp. 102-200 [in Rus].
23. Tsamutali, A.N. (1977) Conflicting Trends in the Russian Historiography in the Late Nineteenth Century. Leningrad, Nauka, 256 p. [in Rus].
24. Sharypkin, D.M. (1973) "Boyan and Khodyna said..." (Toward Skaldic Poetry in The Lay of Igor's Host). *Scandinavskii Sbornik* 18, Tallinn, pp. 195-201 [in Rus].
25. Sharypkin, D.M. Boyan in The Lay of Igor's Host and Skaldic Poetry. TODRL. Leningrad, Nauka, vol. 31, pp. 14-22 [in Rus].
26. Yarkho, V.N. (1981) Tantalus. *Mify narodov mira*. Moscow, Sovetskaya entsiklopediya, vol. 2, pp. 493-494 [in Rus].
27. Berofsky, B. (1973) Free will and Determinism. *Dictionary of the History of Ideas; Studies of Selected Pivotal Ideas in 5 vols*. New York, Charles Scribner's Sons, vol. II, pp. 236-242 [in Eng.].
28. Bowers, F. (1959) Elizabethan Revenge Tragedy. Gloucester, Peter Smith, 312 p. [in Eng.].
29. Ellis, E. (2005) Modernity. Overview. *New Dictionary of the History of Ideas. Charles Scribner's Sons*, vol. IV, pp. 1473-1475 [in Eng.].
30. Goldblatt, H., Picchio, R. (2006) Old Approaches and New Perspectives: Once Again on the Religious Significance of the Slovo o polku Igorevë. *Harvard Ukrainian Studies* 28, no. 1-4, pp. 129-154 [in Eng.].
31. Guardini, R. (1998) The End of the Modern World. Wilmington, ISI Books, 220 p. [in Eng.].
32. Liddell, H.G., Scott, R.S., Jones, H.S. A Greek-English Lexicon, available at: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=agwn&la=greek#lexicon> (accessed on August 07, 2024) [in Eng/Greek].
33. Smithers, G.V. (1970) Destiny and the Heroic Warrior in Beowulf // *Philological Essays: Studies in Old and Middle English Language and Literature in Honour of Herbert Dean Merritt*. The Hague and Paris, Mouton, pp. 78-79. <https://doi.org/10.1515/9783110820263-007> [in Eng].

For citing: Kovalevskaya, T. V. (2024)
The transhumanist purpose
of human existence: Russia and the West.
Sotsium i vlast/Society and Power,
no. 4 (102), pp. 92-104.
<https://doi.org/10.22394/1996-0522-2024-4-92-104>.

UDC 130.2, 168.522

EDN WPEVRJ

DOI 10.22394/1996-0522-2024-4-92-104

THE TRANSHUMANIST PURPOSE OF HUMAN EXISTENCE: RUSSIA AND THE WEST

Tatyana V. Kovalevskaya,
Russian State University for the Humanities,
Head of the Department of European Languages,
Institute of Linguistics,
Doctor of Philosophy, Associate Professor.
Moscow, Russia.
ORCID: 0000-0002-0527-2289
Email: tkowalewska@yandex.ru

Abstract

A teleological study of human existence spans a broad range of dimensions: human beings' standing in society and in the universe, their relations with different levels of the cosmos (including the metaphysical level if it does form part of the overall *imago mundi*), their value system, and the idea of the ultimate development purpose of both individuals and the entire humanity. The paper aims at defining the specifics of human goal-setting in both Russian and broadly defined Western cultures using comparative, diachronic, axiological,

and phenomenological methods. Unlike previous research, this work dates the philosophical and anthropological divergence between the Russian and Western cultures to an earlier period. The goal of human beings' development is ultimately transhumanist, i.e. going beyond human nature into the realm of the divine. In the Russian tradition, this goal was to be achieved via fully unfolding the divine element in the human nature. This is a Christian paradigm. The Western tradition has formed the self-deification paradigm, going beyond human nature through the purely human effort and in contravention of the Christian paradigm, a divergence that continues and deepens even until today. The article outlines the brief history of the transhumanist effort and showcases its relevance for the current developments in various cultures across the globe.

Keywords:
transhumanism,
self-deification,
William Shakespeare,
Fyodor Dostoevsky,
avant-garde art,
transgender ideology

Received: 07.10.2024

Accepted: 30.11.2024

Date of publication: 30.12.2024

Copyright: © Kovalevskaya T. V. (2024).
Published by Chelyabinsk branch of RANEPa.
Open access under CC BY-NC License 4.0.