

задовольнятися малим і бути гордими за себе – їжак, здолавши змію, перестає заздрити білці, що вміє бігати по стовбурах дерев, і залишає поле бою, гордо усвідомлюючи, що він має бути таким, як є. Ельф із відвертим захопленням споглядає хижого, граційного, підступного і красивого лиса, називаючи його володарем лісу й не даючи моральної оцінки його полюванням не заради поживи, а заради знищення ворогів. Видається, що у своїй діалогії про тварин В. Бонзельс створив достовірний, але прикрашений портрет німецького міщанства, який завжди хочеться придбати, аби потім довго на нього милуватися.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Метерлинк М. Жизнь пчел: философское эссе / Морис Метерлинк; [пер. с фр. Н. Минского, Л. Вилькиной]. – М.: АСТ Астрель, 2011. – 316 с. – (Классическая и современная проза).
2. Bonsels W. Die Biene Maja und ihre Abenteuer / Waldemar Bonsels. – Berlin und Leipzig: Schuster & Loefler, 1919. – 178 с. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу до журн.: <http://www.gutenberg.org/ebooks/21021/21021-h/21021-h.htm>
3. Bonsels W. Himmelsvolk / Waldemar Bonsels. – Berlin und Leipzig: Schuster & Loefler, 1920. – 260 с. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу до журн.: <http://www.gutenberg.org/ebooks/27220/27220-h/27220-h.htm>
4. Grieser D. Von Ameisen, Bienen und Hornissen: Waldemar Bonsels Die Biene Maja und ihre Abenteuer / Grieser, Dietmar // Im Tiergarten der Weltliteratur: auf den Spuren von Kater Murr, Biene Maja, Bambi, Möwe Jonathan und den anderen. – 2. Aufl. – München : Langen Müller, 1991. – 224 S. : Ill.
5. Müller L. Die Biene Maja und ihre Abenteuer' von Waldemar Bonsels / Lothar Müller // Wehrwolf und die Biene Maja: d. dt. Bücherschrank zwischen d. Kriegen. – [Hrsg. Marianne Weil]. – Berlin : Ästhetik und Kommunikation, 1986. – 303 S. : Ill. – (Edition Mythos Berlin).

### ПРЯМУЮЧИ ЗА ДОСТОЄВСЬКИМ: АНТРОПОЛОГІЯ ТВАРИННОГО В РОМАНІ М. УЕЛЬБЕКА “МОЖЛИВІСТЬ ОСТРОВА”

Роман ДЗИК

Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича

Вектор людського та тваринного розглядається у значенні семантичного кільця на прикладах, взятих із творчості М. Уельбека як одного із сучасних adeptів Ф.М. Достоевського. Ставлячи людину в центрі, парадигма Достоевського

окреслюється в такому вигляді: річ – тварина – людина – надлюдина (людинобог) – Боголюдина. В тексті французького письменника спостерігається варіювання значень у цьому ж ланцюжку: тут відбувається заміна “надлюдини” “неолудиною”, а “Боголюдини” – “Людиною Майбутнього”. Спільним є те, що в обох випадках наступний після “людини” щабель трактується як повернення до “тваринного”.

**Ключові слова:** Ф. Достоевський, М. Уельбек, антропологія, людина, тварина, інтертекст.

Вектор человеческого и животного рассматривается в виде семантического кольца на примерах, взятых из творчества М. Уэльбека как одного из современных adeptов Ф.М. Достоевского. Помещая человека в центр, парадигма Достоевского очерчивается в таком виде: вещь – животное – человек – сверхчеловек (человекобог) – Богочеловек. В тексте французского писателя наблюдается варьирование значений в этой же цепочке: здесь происходит замена “сверхчеловека” “неочеловеком”, а “Богочеловека” – “Человеком Будущего”. Общим является то, что в обоих случаях следующая после “человека” ступень трактуется как возвращение к “животному”.

**Ключевые слова:** Ф. Достоевский, М. Уэльбек, антропология, человек, животное, интертекст.

The vector of the human and the bestial is analyzed in the meaning of the semantic circle in M. Houellebecq's novels as one of the modern adepts of F. Dostoyevsky. Focusing on a human being, Dostoyevsky's paradigm is shaped in the following manner: thing – animal – human being – superman (theanthropos) – God man. In the text of the French writer the reader can observe the variation of the meanings in this chain: the “neohuman” is substituted for the “human” and “the man from the future” is substituted for the “god man”. In both cases the next level is interpreted as a return to the “bestiary”.

**Key words:** F. Dostoyevsky, M. Houellebecq, anthropology, human being, animal, intertext.

Іманентна полівекторність літератури так чи інакше неминуче фокусується на феномені “людини”, що спонукає розглядати її в рамках антропологічних координат. Оперуючи широким людинознавчим інструментарієм, література не лише аналітично проникає в сутність усього людського, але й наново синтезує образ людини в усій повноті. Визначальна для особистості саморефлексивність у літературі трансgressує за межі індивідуального, набуваючи загальнолюдських вимірів. Це влучно узагальнив молодий Ф. Достоевський: “Людина є тасмницею. Її потрібно розгадати. І якщо будеш її розгадувати все життя, то не кажи, що втратив час; я займаюся цією тасмницею, оскільки хочу бути людиною” (тут і далі переклад з російської наш. – Р.Д.) [6, т. 28, кн. 1, с. 63]. Відома максима стосується не тільки власного творчого кредо майбутнього письменника, але й виражає сутність літературної практики як такої.

Осягнення феномена “людини” передбачає, зокрема, вписування його в ряд інших феноменів задля виявлення наявних подібностей і відмінностей. Саме в цьому плані в антропологічний дискурс включається дискурс тваринний. Властиве для людської культури звертання до образу звіра особливо, за спостереженням Л. Геллера, актуалізується постмодерністською ситуацією, що асоціюється з поняттями “кінця гуманізму” чи навіть “кінця людини”. “Звір і “звіриність” взяли на себе роль тієї іношості/інакшості, без якої немислиме визначення людини. Більше того, вони стали розмічати простір самої людяності” [5, с. 8]. На думку вченого, опозиція звір – людина розмивається, що дозволяє розглядати звіра не тільки як “межу людини”, але і як “двійника-дзеркало” [5, с. 7-8]. Виразно відмежована від решти тваринного світу, людина продовжує більшою чи меншою мірою бути носієм тваринного начала в собі.

Порівняння людини і тварини визнається сьогодні класичним антропологічним методом [7, с. 16]. Подекуди він навіть набуває концептуального характеру, як у німецькій школі “філософської антропології” (М. Шелер, Г. Плеснер і А. Гелен) [7, с. 10]. Вибудовуючи свою “філософію індивідуальності”, Ф. Герхардт констатує, що людина як тварина нічим не переважає і ні в чому не поступається іншим живим істотам. “Єдине, що можна з упевненістю стверджувати – це інакшість людини стосовно інших живих істот” [7, с. 16]. Спорідненість та інакшість осягається, за Герхардтом, через порівняння людини з іншими живими істотами, яке не повинне зупинятися тільки на констатації відмінностей. Водночас учений застерігає від того, щоби біологічна антропологія трактувалася як підрозділ зоології [7, с. 17].

У межах традиційних біологічних інтерпретацій людина розглядається як високоорганізована тварина з удосконаленими психічними реакціями і притлумленими культурою інстинктами. Проте закріплення за собою статусу вінця природної еволюції й позиціонування в якості панівного виду не виводить людину за межі тваринного царства. Такий підхід принципово випускає з поля зору визначальну для неї властивість – причетність до надприродного. Тобто те, що не входить до компетенції науково-емпіричного опису, а стосується сфери теології. Поруч із тваринним началом людина також містить у собі начало духовне. Саме воно кардинально вирізняє її з-поміж інших тварин.

Взаємовідношення Бога і світу складають центральну проблему софіології – вчення про Софію Премудрість Божу. Визначальною характеристикою світу тут виступає тварність, тобто створеність, сотвореність. Тож Софія втілює взаємовідношення між Творцем і створеним

ним світом. Софіологія особливо активно розроблялася російською релігійною філософією на межі XIX-XX ст. і не в останню чергу була пов’язана з ім’ям Ф. Достоевського [1, с. 398]. Поняття Софії зазнавало різноманітних потрактувань у міркуваннях Вол. Соловйова, П. Флоренського, С. Булгакова, Л. Карсавіна та ін. [13]. Найбільш систематично ця проблема розглядалася у працях С. Булгакова [1, с. 399; 11]. Сутність Софії, за Булгаковим, полягає в тому, що вона приймає на себе і передає нашому світові божественні сили, “піднімаючи його з хаосу до космосу”. “Природа людиноподібна, вона пізнає і знаходить себе в людині, людина ж знаходить себе в Софії і через неї сприймає та відображає в природу розумні промені божественного Логосу, через неї і в ній природа стає софійною. Такою є ця метафізична ієрархія” [3, т. 1, с. 158]. Міркування О. Лосєва прояснюють “положення Софії між Богом і світом”: за “аксіомою християнської свідомості” “у світі немає нічого не божественного, але, з другого боку, <...> світ не є Богом у жодному випадку” [9, с. 266]. “Вдумуючись у цю антиномію, ми бачимо, що світ, від неодухотвореного предмета до людини, є ніби східцями різних ступенів божественності” [9, с. 267]. Переносячи вказану думку на саму людину, можна сказати, що в кожному особному випадку вона також представляє різний ступінь божественності. В найзагальнішому розумінні “Софія – це тварне буття з точки зору божественного задуму про нього, субстантивованій образ, який реально може бути представлений у вигляді софійної ієрархії сходження до Боголюдини” [11]. При чому Боголюдину слід розуміти не уявленим, а здійсненим ідеалом (Ісус Христос) [14, т. 1, с. 277].

Схематично ієрархію тварного світу можна представити у вигляді такого ланцюга: нежива природа – рослини – тварини – людина – Боголюдина. Розміщена поміж твариною і Боголюдиною, людина постає не монолітною, а внутрішньо ієрархізованою. Вол. Соловйов говорить про “природну” і “духовну” людину в залежності від її переважних якостей. Різниця між ними “не в тому, що перша зовсім позбавлена вищого, духовного елемента, а в тому, що цей елемент у ній не має сам по собі сили довершеного здійснення і, щоб отримати його, повинен бути запліднений новим творчим актом, або дією того, що в богослов’ї називається благодаттю” [14, т. 1, с. 276]. Тобто будь-яка людина в проекції Боголюдини потенційно може культивувати в собі божественне начало, применшуючи таким чином тварне.

На противагу цьому, атеїстична свідомість в особі Ф. Ніцше підміняє ідеал Боголюдини надлюдиною: “Бог мертвий, – тепер ми хочемо, щоб жила надлюдина” [12, с. 285]. Людина представляється як “линва, напнута між

звіром і надлюдиною” [12, с. 13], як *“те, що слід перебороти”* [12, с. 36]. Насправді, за влучним зауваженням Вол. Соловйова, все залежить від того, *“як ми розуміємо, як вимовляємо слово “надлюдина”* [14, т. 2, с. 628]. М. Бердяєв констатує, що, по суті, *“надлюдина” є шляхом від людини до Бога*” [2, с. 103], проте *“Ніцше збивається на біологічне розуміння “надлюдини”* [2, с. 103], сходять із *“вершин етики в низи зоології”* [2, с. 104]. Надлюдину, в певному сенсі, можна розуміти синонімом Боголюдини, проте в Ніцше це однозначно людинобог, який, на думку С. Булгакова, мало чим відрізняється від людинозвіра [3, т. 2, с. 458-498]. Надлюдина тут постає не внаслідок плекання божественного, а як результат розвитку тваринного. Іншими словами, за поняттям надлюдини ховається досконала тварина.

Отже, виділяємо дві основні функції тварини в антропологічному дискурсі. По-перше, тварина виступає нижньою межею людини, своєрідною точкою відліку [8, с. 20]. Звідси відкривається подвійна перспектива погляду на людину, що актуалізує різні системи координат. З одного боку, нею замикається поступальний рух від неживої природи до найвищого щабля тваринної еволюції. Ймовірна ієрархізація всередині виду втілюється в концепті *“надлюдини”*. З іншого боку, тварина складає лише частину людської природи на її шляху до Боголюдини. Нарешті поняття *“тварина”* об’єднує найрізноманітніші види, що представляє простір для численних алегоричних і метафоричних порівнянь людини із ними. Спроекуємо накреслені вектори послідовно на творчість Ф. Достоевського (1821-1881) і М. Уельбека (1958 р.н.) – сучасного французького письменника, чия творчість демонструє виразний вплив традицій російського класика. Обидва автори характеризуються активним використанням тваринного дискурсу у своїй художній антропології.

Звичайно, Достоевський в жодному разі не був письменником-натуралістом у буквальному розумінні. За спостереженням В. Владимирцева, *“в художньо-філософському універсумі письменника антропологія (поетичний логос і людина) невід’ємно, за взаємною доповнюваністю, поєднується і певною мірою суміщається із зоологією (логос і тварина)”* [4, с. 120]. Тваринне цікавило його тією мірою, якою воно слугувало для розкриття людського. Співвіднесення людини і тварини простежується на різних рівнях поетики художника. Найперше, що впадає у вічі й що, на думку В. Владимирцева, може бути прийняте за відправну точку систематизації, – *“зооморфне кодове начало в поетичних іменуваннях”* на рівні ономастикону й топонімії [4, с. 122]. Дослідник відзначає, що зоонімія є надзвичайно важливим прийомом для Достоевського: завжди багатозначний і багатоаспектний, він *“виводить*

на парадоксальне сплетіння найнесподіваніших внутрішньоіменних контекстних значень” [4, с. 123]. Яскравим прикладом, у даному випадку, виступає ім’я головного героя роману *“Ідіот”* – Лев Мишкін.

Характерно, що власна класифікація тварин у Достоевського вибудовується саме з огляду на їх зв’язок із людиною. Так, він пише: *“Тварини поділяються за буденним відношенням до людини на три розряди: 1) одних ми любимо, 2) других боїмося і 3) яких не помічаємо (комахи й ін.)”* [6, т. 20, с. 171]. На основі цього пропонується така ієрархічна систематизація бестіарію письменника: верх, низ і середина (В. Владимирцев). До верхньої частини відносяться *“цар звірів”* лев і *“цар неба”* орел, образ *“російського ведмедя”*, *“птахів небесних”*. Серединний тваринний пласт, у свою чергу, поділяється на *“бідних”* тварин (кінь, вівця, баран, ягня, домашнє птаство, заєць, кошеня, пташеня та ін.), хижаків (тигр, вовк, крокодил, яструб, шуліка та ін.) і основну масу тих, які прямого відношення до *“верху”* і *“низу”* не мають. Собака займає перехідне положення між серединною групою і низом, асоціюючись з нечисто хтонічною (миша, змія, ворона тощо) і тварною (воша, черв’як, павук, муха, тарган, п’явка, блощиця тощо) [4, с. 128-132]. З цієї ієрархії кожна група відіграє свою конкретну роль у художньому світі письменника, при чому *“будь-який варіант літературного “зоопису” – це завжди зверненість до філософсько-психологічної, людської сторони бестіарного матеріалу”*, *“художня антропологія і зоологія пов’язані в нього відношеннями взаємної проекції, з повним дотриманням інтересів поетичного людинознавства”* [4, с. 133].

Попри цю надзвичайно ретельну і повну класифікацію, семантичне наповнення тваринного в художньому світі Достоевського по відношенню до людини загалом можна звести й до двох пунктів: 1) нище, низьке, звірське; 2) просте, нелукаве. Причому перший пункт, як правило, постає даниною усталеним порівнянням і епітетам, проти чого виступає Іван Карамазов: *“Висловлюються іноді про “звірську” жорстокість людини, але це страшно несправедливо й образливо для звірів: звір ніколи не може бути таким жорстоким, як людина, так артистично, так художньо жорстоким”* [6, т. 14, с. 217]. За словами самого письменника, *“у всіх тваринах вражає нас одна їх властивість, саме їх правда, а відповідно правдивість, наївність. Вони ніколи не прикидаються і ніколи не обманюють”* [6, т. 20, с. 171]. Тобто, з одного боку, тварина постає нижньою межею людини, а з іншого – людина, перетворюючись на найжорстокішу тварину, може доводити тваринне в собі до такого рівня, куди не сягає жодна тварина. Парадоксальним чином, тварина тоді виступає тією мінімальною точкою відліку, до якої повинна

повернутися людина. Відтак, людина потенційно стоїть перед вибором: або позбуватися тваринного на шляху до Боголюдини, або ж доводити тваринне до краю, обираючи ідеалом людинобога (звіролюдину).

Достоевське поняття людинобога зароджується в дилемі героя “Злочину та кари”: “*Твар я тремтяча чи право маю*”, – яка впливає з іншого подібного питання: “*Чи воша я, як усі, чи людина?*” [6, т. 6, с. 322]. У контексті теорії Раскольниково про “звичайних” і “незвичайних” людей воно набуває виняткової ваги. Суть його ідей полягає в тому, що “*люди, за законом природи, поділяються загалом на два розряди: на нижчих (звичайних), тобто, так би мовити, на матеріал, що слугує виключно для зародження собі подібних, і власне на людей, тобто тих, які мають дар або талант сказати в середовищі своєму нове слово*” [6, т. 6, с. 200]. З цього виходить, що “звичайні” люди не мають права називатися людьми. Він сам обмовляється, що “*дуже невдало їх так назвав*” [6, т. 6, с. 201]. Цей людський матеріал насправді нічим не відрізняється від інших тварин. Якщо в розмові зі слідчим Порфирієм Петровичем Раскольников, для прикладу, прирівнює їх у статусі до корови [6, т. 6, с. 201], то для себе вживає набагато експресивніше порівняння “воша” – наймізерніша і найжалюгідніша тварина.

Відмінною рисою “справжніх” людей, в інтерпретації героя, постає здатність переступити навіть через кров заради досягнення високої мети. Проте, насправді, Раскольников убиває не задля того, щоб “стати добродійником людства”, і навіть не для того, щоб “допомогти матері”. Він робить це “для себе одного”. Це акт сваволі, який мав би довести, що він не “*воша, як усі, а людина*” [6, т. 6, с. 322]. Теорія Раскольнікова повністю протистоїть поглядам Івана Карамазова, який не може змиритися навіть зі “сльозинкою дитини”, хоч би вона й слугувала Вищому Провидінню.

У цьому плані Раскольников виступає предтечею, першою сходинкою до Кирилова, якому Петро Верховенський пропонує заявити сваволлю через вбивство іншого, а не самогубство. “*Вбити іншого буде найнижчим пунктом моєї сваволі, – відстоює свою позицію Кирилов, – я хочу найвищого і себе вб’ю*” [6, т. 10, с. 470]. Кирилов проголошує людинобога на протизагу Боголюдини [6, т. 10, с. 189]. “*Якщо немає Бога, то я Бог*” [6, т. 10, с. 470]. Він відчуває обов’язок довести свою сваволлю і хоче зробити це, вчинивши самогубство. “*Я заявлю сваволлю, я зобов’язаний увірувати, що не вірую. Я почну і закінчу, і двері відкрию. І спасу. Тільки це одне спасе всіх людей і в наступному ж поколінні переродить фізично; оскільки в теперішньому фізичному вигляді, скільки я думав, неможливо бути людиною без попереднього бога ніяк*” [6, т. 10, с. 472]. Проте навіть підлий Петро Верховенський бачить у ньому в цей момент не надлюдину, а “*напівлюдину*” [6, т. 10, с. 470].

Ще точніше висловлюється Д. Мережковський, коментуючи моторошну сцену перед самогубством Кирилова: “*Те, що заревіло, кинулося на Петра Верховенського, і потім вкусило його за палець, було не божеське і навіть не людське, а звірське. Надлюдина, Людинобог перетворився на людину-звіра*” [10, с. 438]. Отже, проект Кирилова виразно демонструє, що відмова від божественного замикає людину в рамках тваринного.

Грунтовно осмислена Достоевським проблема тваринного і божественного в людині знаходить продовження, а може, певною мірою, і повторення у творчості сучасного французького письменника М. Уельбека. Його роман “Можливість острова” (2005 р.) [18] представляє зразок жанру, в якому поєднується утопія й антиутопія [17]. Романна дія розгортається у двох часових пластах. З одного боку, це початок ХХІ ст., наша сучасність, з іншого – майбутнє, віддалене від неї на 2000 років. Їм відповідає переплетення в тексті двох наративних планів: розповіді Даніеля<sup>1</sup> та коментарів його далеких копій Даніеля<sup>24</sup> і Даніеля<sup>25</sup>. Перемінне чергування наративних точок зору чітко структурує текст. Сюжетні лінії роману закручуються довкола псевдохристиянської секти елогімітів. Вчення секти виводило походження людини від високорозвинених інопланетних істот Елогімітів. Діяльність сектантів зосереджувалася на облаштуванні посольства, куди мали прибути ці вищі істоти й відкрити обраним секрет вічного життя. Допоки вони не прибули, секта провадила наукові дослідження, що мали забезпечити людям безсмертя шляхом клонування. Через низку випадкових, але дуже вдалих збігів обставин ця організація набула широкої популярності, через певний час витіснивши всі інші релігії на периферію. Елогіміти зосередили у своїх руках значну частину грошового і наукового потенціалу людства, що дало змогу досягнути успіхів у справі клонування. Внаслідок цього людство розділилося на дві частини: обраних, тих, хто прийняв учення, та всіх інших. За 2000 років через катаклізми, спричинені атомними війнами, населення планети значно скоротилося. Звичайні люди майже повністю зничавили і повернулися до первісних форм співіснування, натомість удосконалені клони утворили спільноту неолудей, яка практично виключала будь-які форми активного контакту, крім обмеженого електронного листування. Цей твір лише на перший погляд виглядає зразком science fiction. Перед нами, насправді, філософський текст. Очевидно, що уельбеківський конструкт “неолудини” багато в чому спирається на теорію надлюдини в Ніцше. Німецький філософ неодноразово згадується в тексті [15, с. 168, 217, 235, 323, 355, 356]. Даніель навіть іронічно називає себе “*Заратустрою середнього класу*” [15, с. 355]. Проте за цією іронією ховається цілком конкретна функція: “*Моя розповідь про життя, будучи поширеною та ясно*

виглумаченою, покладе край людству – такому, яким ми його знаємо тепер” [15, с. 360]. Аналогічні сподівання покладав на приклад свого життя Кирилов. Неолюдська спільнота в Уельбека буквально втілює його фантазії про “перероджене фізично” людство.

Наведені паралелі впливають не тільки із традиційних уже порівнянь Ніцше і Достоевського [16; 19], попри кардинальну протилежність їхніх світоглядів, заснованих на надзвичайній близькості теорій Раскольнікова та Кирилова з ніцшевськими ідеями надлюдини. Внаслідок цього кирилівський людинобог і надлюдина Ніцше починають сприйматися як одне ціле. Людинобогу в Достоевського протистойть ідеал Боголюдини. Передчуття останнього в романі Уельбека втілюється в очікуванні Людей Майбутнього. Якщо між людинобогом, надлюдиною і неолудиною цілком можна поставити знак рівності, то Людина Майбутнього наближається до Боголюдини. Відсутність віри в Бога в такому разі змушує розглядати людину лише як одну із тварин. Це буквально проголошує Даніель: “Я не тільки ніколи не належав до жодної конфесії, я навіть ніколи не вірив у Бога. Для мене речі були такими, якими я їх бачив: людина – це тварина, що виділилася з-поміж інших тварин шляхом складної, часом болісної еволюції; людина складалася з матерії, втіленої в органах, після смерті ці органи розкладались, обертались на молекули; не було ніякої мозкової діяльності, ніякої думки, нічого такого, що можна було б визначити як дух чи душу. Мій атеїзм був настільки стійким, настільки радикальним, що навіть не сприймав такі теми всерйоз” [15, с. 223]. Проте страх смерті спонукає людину підміняти віру в Бога вірою в технічний прогрес. Проголошуючи “необмеженість матеріального життя”, елогімічне вчення, озброєне клонуванням, робило підміну в самій релігійній ідеї потойбічного буття “другого життя”, на протигагу цьому обіцяло земне безсмертя в найближчій перспективі [15, с. 312]. На таких засадах формується в Уельбека спільнота неолюдів.

Існування неолюдів уже позначене “відсутністю Слова”, “неспроможністю осягнути Присуність” [15, с. 121]. Цих істот найбільше відрізняло від людей “усвідомлення абсолютного детермінізму”. “Як і вони, ми були всього лише розумними машинами; але, на відміну від них, ми прекрасно усвідомлювали, що ми – всього лише машини” [15, с. 400]. Індивідуальна поведінка неолюдів повинна була стати “такою ж передбачуваною, як і робота холодильника” [15, с. 385]. Це наближало їх до “електропобутових приладів середніх розмірів та складності” [15, с. 385]. Отже, неолюдина не просто “долала” в собі все людське [15, с. 158], вона зводилася до звичайної речі, що традиційно вважається чимось нижчим

навіть від тварини. Такий спосіб технократичного влаштування майбутнього людства розвінчується французьким письменником як хибний. Далекий нащадок Даніеля, подібно до того, як його попередник “поклав край людству”, своєю подорожжю до Ланзароту кладе край неолюдському проекту: “Життя неолюдів було спокійніше, раціональніше, віддалене як від страждання, так і від утіхи, і те, що я пішов, стало найкращим свідченням його помилковості” [15, с. 405]. Подорож Даніеля25 сприймається як своєрідна ініціація, повернення до людського. “Я нарешті починав розуміти, що значило бути людиною” [15, с. 376].

Відмежовуючись від сучасних йому людей, які зневажливо і справедливо іменуються істотами, дикунами, Даніель25 проникає в людську сутність за допомогою собаки Фокса. Однією з найбільших людських таємниць для неолюдів представляється любов у її найрізноманітніших проявах (не випадково в посланні Марії23, ще одного клона, який відмовився від свого нелюдського існування, Даніель25 знаходить уривок із “Бенкету” Платона, в якому Арістофан викладає свою теорію любові [15, с. 408]). Смерть Фокса від рук людей-дикунів змушує Даніеля25 страждати, а через страждання – пізнати любов. “Тепер я точно знав, що спізнав любов, оскільки мені стало відоме страждання” [15, с. 399]. Сприйняття себе на рівні машини приводить героя до визнання, що “доброта, співчуття, відданість, альтруїзм видаються нам незбагненими таємницями, що часом містяться в обмеженому просторі тілесної оболонки собаки” [15, с. 62]. Саме в погляді Фокса він бачив “іскру передчуття появи Людей Майбутнього” [15, с. 414]. Отже, собака не тільки слугує засобом для викликання людських почуттів, а й сам виступає носієм чогось такого, що дозволяє саме її ставити ближче до людини, ніж механістичного клона.

Фінал роману Уельбека слід трактувати як такий, що повертає надію в “можливість утопії”. Останні рядки змальовують героя Даніеля25, що повертається у людський стан, знайшовши порятунком лише за межами нелюдського топосу: “Тієї ж миті хмари неочікувано розсунулись і промінь сонця осяяв поверхню води. Мені чомусь згадалося велике сонце моралі, яке згідно зі Святим Письмом, повинно було освітити світ, але в тому, майбутньому світі мене вже не буде, і я навіть не міг уявити собі, яким буде той світ” [15, с. 414]. Це нагадує картину Клода Лоррена зі сну Версілова, де сонце асоціюється з Христом. Відтак, через 2000 років після Христа, за романною хронологією, людство вдруге відмовилося від нього і, як наслідок, ступило на шлях неолюдів. Ще через 2000 років, устами Даніеля25, воно нарешті відрікається від такого хибного кроку. Більше того, персонаж усвідомлює, з іронічною посмішкою в бік дарвінізму, початок свого власного

відродження як реверсію до стану мавпи: “Щодо мене, то я буду й далі, в межах можливого продовжувати, своє існування вдосконаленої мавпи” [15, с. 414].

Отже, на прикладі роману М. Уельбека вектор людського та тваринного постає у значенні семантичного кільця: від людини через тварину знову до людини. У порівнянні з Ф.М. Достоевським, що ставив людину в осердя, де парадигма окреслюється у вигляді: річ – тварина – людина – надлюдина (людинобог) – Боголюдина, в Уельбека, як його сучасного адепта, ми спостерігаємо варіювання значень у цьому ж ланцюжку. Хоча, на перший погляд, тут відбувається заміна “надлюдини” “неолудиною”, а “Боголюдини” – “Людиною Майбутнього”, але спільним є те, що в обох випадках наступний після “людини” щабель реверсує за допомогою тваринного до людського.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. Собрание сочинений / С.С. Аверинцев; под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. – К.: Дух і літера, 2006. – 912 с.
2. Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis. Опыт философии, социальные и литературные (1900-1906 гг.) / Н.А. Бердяев. – М.: Канон+, 2002. – 656 с. – (История философии в памятниках).
3. Булгаков С.Н. Сочинения : в 2 т. / С.Н. Булгаков. – М.: Наука, 1993.
4. Владимирцев В. Поэтический бестиарий Достоевского / В. Владимирцев // Достоевский и мировая культура : альманах. – М.: Раритет–Классика плюс, 1999. – С. 120-134.
5. Геллер Л. Предисловие. Животные в репрезентациях / Леонид Геллер // Утопия звериности. Репрезентации животных в русской культуре: Труды Лозаннского симпозиума 2005; под ред. Л. Геллера. – Лозанна–Дрогобыч: Коло, 2007. – С. 7-16.
6. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений : в 30 т. / Ф.М. Достоевский. – Л.: Наука, 1972-1990.
7. Кимелев Ю.А. Западная философская антропология на рубеже XX-XXI веков: аналитический обзор / Ю.А. Кимелев. – М.: ИНИОН РАН, 2007. – 76 с.
8. Ле Бра-Шопар А. Философский зоопарк: від отваринення до вилучення з людства / Армель Ле Бра-Шопар ; пер. з фр. В. Шевченко. – К.: Пульсари, 2009. – 312 с.
9. Лосев А.Ф. Личность и Абсолют / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1999. – 719 с.

10. Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский / Д.С. Мережковский. – М.: Наука, 2000. – 588 с.
11. Миненков Г.Я. Софиология / Г.Я. Миненков // Новейший философский словарь / сост. А.А. Грицанов. – Мн.: Изд. В.М. Скаун. – С. 643.
12. Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Жадання влади / Фрідріх Ніцше ; пер. з нім. А. Онишка, П. Тарашука. – К.: Основи, Дніпро, 1993. – 415 с.
13. Русская религиозно-философская мысль XX в.: сборник статей / под ред. Н.П. Полторацкого. – Питтсбург: Отдел славянских языков и литератур Питтсбургского университета, 1975. – 414 с.
14. Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. / В.С. Соловьев. – М.: Мысль, 1988. – (Филос. наследие.).
15. Уельбек М. Можливість острова / Мішель Уельбек; пер. з фр. І.С. Рябчия. – Харків: Фоліо, 2007. – 414 с. – (Література).
16. Шестов Л. Достоевский и Ницше / Лев Шестов // Сочинения. В 2 т. – Томск: Водолей, 1996. – Т. 1. – С. 317-464.
17. Jourdana P. De Platon à Houellebecq, l'utopie en littérature / Pascal Jourdana, Cédric Fabre // Magazine littéraire. – № 387. – 01.05.2000.
18. Houellebecq M. La possibilité d'une île / Michel Houellebecq. – P.: Fayard, 2005. – 485 p.
19. Myftiu B. Une lecture actuelle de Nietzsche et Dostoïevski : leur apport à l'éducation : these / Bessa Myftiu; présentée à la Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation de l'Université de Genève pour obtenir le grade de Docteur es sciences de l'éducation. – Geneve, 2002. – 248 с.

### **“ВІРНИЙ РУСЛАН”, АБО ЯК ВИСЛОВИТИ НЕВИМОВНЕ (ПОВІСТЬ Г. ВЛАДИМОВА “ВІРНИЙ РУСЛАН” ТА ЇЇ ОДНОЙМЕННА ЕКРАНІЗАЦІЯ РЕЖ. В. ХМЕЛЬНИЦЬКОГО)**

**Олена ДУБІНІНА**

Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України

Розвідку присвячено аналізу функцій наративної стратегії “тварина-оповідач”, а також способам текстуальної реалізації цього художнього засобу у творах різних видів мистецтва, зокрема літератури та кіно. Дослідження проводиться на матеріалі повісті Г. Владімова “Вірний Руслан” та її однойменної екранізації режисера В. Хмельницького.

**Ключові слова:** тварина-оповідач, табір, тип свідомості, екранізація, наративна стратегія.