

С.В. Рязанова

Пермский федеральный исследовательский центр УрО РАН
ул. Ленина, 13а, Пермь, 614990
E-mail: svet-ryazanova@yandex.ru

ФАНТАСТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ РОБЕРТА ШЕКЛИ: ПСЕВДОСЕКУЛЯРНЫЙ МИР

Статья рассматривает один из вариантов понимания Бога внутри современной западной литературной традиции, существующей вне религиозных систем. Фантастический жанр выбран для анализа как позволяющий применять и верифицировать все стратегии социального поведения и системы взглядов на мир. Бог предстает как антропоморфный, прагматичный и пристрастный персонаж, не заинтересованный в судьбе своего творения. Тексты анализируемых произведений указывают на возможность и необходимость контакта человека и Бога с обязательным личным участием индивида.

Ключевые слова: христианство, современная фантастика, теология, образ Бога, христианские идеи, Роберт Шекли.

Восприятие Бога внутри христианской и пост-христианской традиции во многом определено ключевой для западных религий идеей свободы личностного выбора. Ее степень может быть по-разному воспринимаема и интерпретируема, но сам факт наличия является неоспоримым. Гуманизм, рационализм, естественные права, демократические нормы и формы управления формируются как дериваты от этой свободы, определяя новую систему координат культуры. Помещенный в центр координат субъект, лишенный сакральных значений, выступает не столько как отправная точка для социокультурных и мировоззренческих конструкций, сколько в качестве инициатора творческих изменений. Появляется принципиально новый тип культуры, условно определяемый как светский, в котором мифологическое и религиозное уже не претендуют на тотальность охвата социокультурного пространства. Светскость в данном случае означает не доминирование данного типа мироотношения в культуре, а его наличие как возможность антропоцентрического культурогенеза.

Одной из сторон светскости становится секулярность, под которой мы подразумеваем достижение обществом и человеком состояния независимости от религиозных институтов и конституируемых ими мышления и практики [Гараджа, 2010, с. 171; Узланер, 2008; Зверде, 2012]. Постепенно формируется представление о том, что индивид способен самостоятельно конструировать отношение как к объектам и субъектам социального пространства, так и к метафизическим и сакральным сущностям. В качестве модуса существования светская культура предоставляет индивиду максимальную свободу выбора способов самоосуществления, выстраивания иерархии этических норм и ценностей, принципов поведения и стиля жизни. При этом наибольшая степень свободы самовыражения и самоосуществления приходится на нематериальные конструкты, имеющие статус слабого социального действия и в наименьшей мере подпадающие под необходимость общественного одобрения. Литературные и философские нарративы становятся полем для свободного конструирования смыслов и значений.

Объекты осмысления, заимствованные из религиозной и мифологической сфер функционирования культуры, широко используются, но занимают подчиненное в смысловом отношении положение в тексте и подвергаются ситуативной реконструкции. Это касается и образов, ранее выносимых за рамки критического дискурса. Новые системы образов и смыслов, несмотря на наличие авторства, формируются как социально ориентированные, рассчитанные в том числе на массовое потребление. Это подразумевает использование упрощенных образов и сюжетов, высокую степень эмоционального насыщения, связь с наиболее яркими феноменами культурного пространства [Рязанова, 2014]. Неизбежным следствием адаптации для массового распространения становится внесение традиционных (в том числе национальных и мифологических) сюжетов и мотивов, опирающихся на архаические смыслы [Неклюдов, 2000]. Авторство текста, основанное на свободном творчестве, определяет тот факт, что, несмотря на сохранение вокруг объектов дискурса устойчивого ассоциативного поля значений, содержание каждого

нового текста является трансформированным по отношению к использованным исходным текстам. Текстовая реализация авторского замысла может осуществляться на разных уровнях культурной традиции, что определяет разнообразие акцентов передаваемой информации.

Несомненно важным, на наш взгляд, является присутствие в культурном пространстве субъекта — исполнителя действий по истолкованию текста. В нем заложен потенциал не только дополнения получаемой информации, но и трансформации ряда исходных моментов. Развитое индивидуальное восприятие определяет возможности коррекции и деформации отдельных составляющих текста и его структуры в целом. Тем самым создаваемые авторами модели мировосприятия являются неизменными только на момент фиксирования их в текстовом виде, претерпевая потом изменения в сознании субъекта-читателя.

Эта особенность конструирования текста в современной культуре определяет наличие параллельно протекающих независимых процессов конструирования образов — на уровне пишущего и читающего. Эта поливариантность позволяет смешивать светские, религиозные и мифологические элементы мировосприятия, создавая в том числе индивидуальные мифологии и теологии и даже концентрируя на них внимание: «в современной машинной цивилизации место для мифологического времени остается только в отдельном человеке» [Леви-Строс, 2001, с. 213].

Использование принципа светского как антропоцентрического не означает игнорирования понятия «Бог». Оно уже не является структурирующим систему мировоззрения, но по-прежнему вызывает интерес и в некоторых случаях становится основой для формирования своеобразной «светской теологии». Под ней мы понимаем систему описания мира, не связанную с религиозностью ее автора, но использующую при этом понятие бога как структурно значимое. Оно призвано, чаще всего, легитимировать декларируемые ценности и смыслы либо помочь во включении этих смыслов в привычную систему социальных координат.

Представляется, что использование образа Бога является и одним из вариантов компенсации современного экзистенциального одиночества, связанного с расщеплением внутреннего и внешнего социального бытия [Горелов, 1991, с. 12–13, 18], начиная с эпохи Ренессанса. Самодостаточность и самостоятельность индивида, свободного от большинства регуляторов социального поведения и использующего индивидуальный путь самореализации, привело к формированию в общественном сознании идеи существования без закрепления в системе духовных и социальных координат. Возможность такого существования стимулировалась процессами совершенствования производственной и бытовой техники, увеличением объема свободного времени, улучшением сферы обслуживания, позволившим отказаться от рутинных занятий. Новая культура потребления ликвидировала привязанность к вещам. Резко уменьшилась роль семьи и родственных отношений. Человек «освободился от авторитета тотальной церкви, от груза традиционного мышления, от географических ограничений... он создал новую науку, которая со временем высвободила дотолем неизвестные производительные силы и полностью преобразила материальный мир. Он построил политическую систему, которая... гарантировала свободное и продуктивное развитие личности, он сократил продолжительность рабочего дня настолько, что получил возможность наслаждаться долгими часами досуга, о котором не смели и мечтать его предки» [Фромм, 1993, с. 192]. Элементы нового для индивида вносятся через осмысление и соотнесение с актуальным моментом существования.

Современный человек сталкивается с одновременно существующими, уже не конкурирующими познавательными стратегиями, связанными с различными сферами социальной деятельности. Многообразие подходов и методов познания сочетается с зыбкостью границ между ранее вытеснявшими друг друга способами отношения к миру. Ориентация в существующих возможностях и определение предпочтительного для себя способа осуществляется на уровне индивидуального сознания и требует значительных личных усилий. В том случае, если ситуация постоянного выбора и самостоятельного осмысления оказывается непосильной, возникает риск «погружения в хаос» [Зиммель, 1996, с. 493], оформленного в ощущение утери смысла жизни. В социальном плане это выражается в отсутствии ощущения собственной сопричастности некой общности [Камю, 1990, с. 51; Фромм, 1993, с. 254], которая определяла бы способ ответа на вопрос о принципах социального существования. Очевидно, что реализация в чистом виде светской идеи полной свободы индивида оказывается затруднительной для большинства, которому необходим мир, где «ответы заранее даны» [Камю, 1990, с. 133].

Существование внутри цивилизации, которая, согласно высказыванию А. Мальро, «может завоевать всю землю, но не способна изобрести ни своих храмов, ни своих гробниц» [Руткевич,

1990, с. 13], ставит задачу поиска внешнего центра, авторитетного в мировоззренческом смысле и задающего идеальные нормы и модели ритуального поведения [Юнг, 1996, с. 208]. Необходимость регулирования извне [Хьюбнер, 1996, с. 3] необязательно приводит к обращению к разного рода сообществам (религиозным и мистическим группам, кружкам по интересам и объединениям идейных единомышленников). Точка мировоззренческого отсчета может быть зафиксирована на уровне идеи, развернутой в рамках философского или литературного текста.

Идеальным в этом отношении является нарратив, принадлежащий к фантастике как литературному жанру, которая конструирует свою модель реальности [Levin et al., 1977, с. 250]. Пространство воображаемого позволяет разворачивать описываемые ситуации в точках экстремума, проверять предлагаемые концепции всеми способами, вплоть до логики абсурда, верифицировать принципы и нормы в условиях, которые невозможны в реальной жизни. Ранее трактуемые как трансцендентные, метафизические категории, с одной стороны, находят понятное, прикладное воплощение, а с другой — проходят своеобразную проверку на актуальность.

Бог как часть универсума является одним из тех понятий, которые, будучи неподверженными полному разбору, всегда оставляют пространство для интерпретации, вне зависимости от мировоззренческой позиции размышляющего субъекта. Благодаря сложившейся традиции, связанной с религиозным мироотношением, он выступает в качестве идеальной точки отсчета даже в том случае, когда интерпретатор позиционирует себя как атеист.

Одним из доказательств востребованности понятия Бога как одной из базовых онтологических и когнитивных категорий являются тексты Роберта Шекли — известного в качестве не только автора сотен произведений, но и классика научного юмора, выбранного для анализа из-за его высокой популярности, подразумевающей созвучность идей ментальности современной культуры. Сам Шекли, совпадая с нашим утверждением о высоком потенциале жанра фантастики для интерпретаций любого рода, неоднократно утверждал, что только она «дарит творцу полную свободу» [Robert Sheckley...]. Не будучи аффилирован к каким-либо религиозным системам, американский фантаст своими рассказами и повестями дает яркий пример формирования индивидуальной фантастической теологии, фактически представляющей собой образец авторского социального мифа [Алпеева, 1994; Белоусова; Гуревич, 1983, с. 101–102, 110–112; Драгунский...; Емельянова, 1992; Mc Neill, 1982; Chevalier, 1979; Randall, 1919].

Для реконструкции образа Бога, который Р. Шекли использует для развертывания предлагаемой им системы ценностей, нами будет использован метод интертекстуального анализа. Он представляется оптимальным, поскольку совокупность предлагаемых читателю идей у одного из основоположников американской фантастики укоренена во множестве мифологических и религиозных нарративов. Основное содержание заимствований составляет общеизвестная сюжетная канва, используемая чаще всего вне прямой связи с исходными смысловыми пластами. Выявляемые аллюзии сугубо индивидуальны, пропущены через мировосприятие автора, но постоянно соотносятся с базовыми ценностями современной западной культуры. В этом отношении использование источников вероучительного характера интересно как указывающее на связь современного фантастического рассказа с восточной и западной литературными традициями и позволяющее применить для их анализа методы феноменологии религии [Забияко, 2002, с. 133–138; 2010, 2011а, 2011б; Шахнович, 2001, 2006].

В создаваемом автором-фантастом тексте прецедентные нарративы отступают на задний план, вне зависимости от плотности их цитирования и даже использования в качестве аргументов героями рассказов и повестей. Более важным становится концептуальный смысл вторичного текста, вытесняющий или частично перекрывающий интенции создателей текстов-источников. Традиционно соотносимые с религиями и мифологиями эстетические маркеры и этические нормы постоянно корректируются Шекли в пользу здравого смысла, уважения к другому и чувства юмора.

Целью нашего экскурса в созданные патриархом зарубежной фантастики тексты является определение назначения образа Бога для текста светского характера, построенного на принципе максимальной мировоззренческой свободы его автора. Многочисленные боги должны послужить объяснением тому факту, что они оказались нужны автору, воздержавшемуся от аффилированности к любой из известных вероучительных систем.

К сожалению, до настоящего времени творчество этого автора не являлось объектом интенсивных исследований со стороны филологов и еще не стало объектом внимания для представителей религиоведческих дисциплин, как за рубежом, так и в отечественной науке, если не

принимать во внимание работы общего характера [Тумп, 1985]. Из современных периоду наивысшей популярности Шекли работ можно упомянуть только Дж. Ганна [Gann, 2018], критически исследующего целый ряд произведений фантастического жанра и не выделяющего особым образом его отдельных представителей. Помимо объемных статей в энциклопедиях и справочниках, посвященных фантастическому жанру, нельзя вспомнить ни одной фундаментальной работы, рассматривающей тексты этого автора с философских позиций. Имеющиеся работы филологической направленности уделяют внимание связи творчества Шекли с трудами авторов эпохи Просвещения (Б. Олдисс) и его футуристическим построениям (К. Эмис, М. Коренева, Ю. Кагарлицкий). Особого внимания заслужили использованные Шекли приемы сатиры (П. Николз, Д. Уайт, В. Гаков, М. Мендельсон) и поэтические приемы (В. Кухаренко) (подробный обзор библиографии и историографии исследований творчества Р. Шекли см.: [Шолина, 2000]).

Для начала отметим, что Шекли относится к имеющимся в его наличии образам богов волюнтаристски — они помещаются в сюжет повествования, будучи совсем не связанными с теми мировоззренческими структурами, в границах которых они сформировались. Пантеон многочисленных рассказов и повестей представлен в двух вариантах. В первом американский фантаст отдает дань той религиозной традиции, которая стала одним из оснований североамериканской цивилизации. Внимания в равной степени удостоиваются как светлые сущности («Бесконечное множество ангелов»; «Зирн без охраны, дворец Дженгик горит, Джон Вестерли мертв»; «Избирательная память»; «Битва»), так и их антагонисты («Сделка с дьяволом») (все тексты приводятся по ссылке на сайт «Литмир»).

Используемые христианские имена, названия и связанные с ними сюжеты в большинстве случаев являются таковыми только по внешним признакам. Ни одна из используемых автором характеристик Бога как создателя мира людей, управляющего его судьбой, не укладывается не только в положения традиционного богословия западного и восточного христианства, но даже в эклектические и синкретические положения так называемых новых религий.

Временами патриарх фантастики даже допускает некоторое хулиганство, освобождая придуманного им Бога от религии как явления культуры, вернее — трактуя религию как исключительно человеческое дело:

«Бог тоже нерелигиозен. Но к кому-то Он относится лучше, к кому-то похуже — как и все мы.

— Вы на что-то намекаете?

— Просто обращаю ваше внимание на то, что Богу вряд ли нравятся люди, не помогающие его ангелам.

— Это угроза?

— Помилуйте! Ни сам Бог, ни Его представители, к числу которых я принадлежу, не угрожали еще ни одному человеку. С другой стороны, если вам однажды понадобится услуга... в этом случае вы будете вынуждены задать себе вопрос: «А что хорошего я сделал для Господа, чтобы рассчитывать на Его благодеяние?»» («Бесконечное множество ангелов»).

Внешне такой Бог представляется антропоморфным — прагматичным, пристрастным и незаинтересованным в том, что его напрямую не касается. С одной стороны, такие построения выглядят вполне логичными для секулярного мышления: если религия является связью человека с Богом, как это утверждают словари, то самому Богу она не нужна. Он самостоятелен и способен находиться без человеческого сообщества. Однако автор рассказа парой слов устанавливает наличие связи, которая все-таки существует. Эта связь еретически для любого верующего описывается при помощи слова «услуга». Возникает странная диспозиция: Бог со своими «представителями» существует автономно, при этом к нему можно обратиться, и для этого существует огромное число возможностей. При этом факт возможного обращения по формулировке напоминает взаимодействие в сфере обслуживания, требующее некой обеспеченности, наличия «духовных средств». Услуга помещает исполнителя и заказчика в равное положение, с некоторым приоритетом второго как инициатора взаимодействия. Выполнение услуги подразумевает зависимость от договоренности, которая неожиданно становится эфемерной и превращается в милость. Возникает впечатление, что автор водит соискателя благ за нос — можно существовать, вообще не вспоминая о Боге, допустимо игнорировать его отношение к себе, но всегда стоит помнить о существовании неопределенного будущего, в котором помощь свыше может оказаться единственным способом выхода из ситуации или решения проблемы. Так возможность нерелигиозного бытия для человека испаряется перед необходимостью подстраховать свою участь, вводящую соискателя счастливой жизни в священные долговые обязательства. Эта коммерциализация духовной жизни не имеет ничего общего с опытом индульгенций, перевода сложных истин христианства на язык человека эпохи потребления.

Фантастическая теология Роберта Шекли: псевдосекулярный мир

Коммерческий характер отношений между Богом и человеком допускает и бюрократизацию, описанную в достаточно сумбурном тексте «Зирн без охраны, дворец Дженгик горит, Джон Вестерли мертв». Незначительность деталей описания, предваряющая разговор с раем, наводит на мысль, что самым важным в тексте является именно процесс общения, каждое слово из которого развертывается в положения теологии Шекли. Обращающийся к Всевышнему герой рассказа сталкивается с его представителем, полностью воспроизводящим аналогичных персонажей из бизнес-центров и корпоративных структур.

«— Райская приемная. Мисс Офелия слушает.

— Это президент Эдгарс, с Земли. Я должен немедленно поговорить с Господином Богом.

— На данный момент он покинул свой офис, и связаться с ним невозможно. Могу я вам чем-то помочь?

— Ну, видите ли,— сказал Эдгарс,— у меня на руках серьезная катастрофа. Я хочу сказать, что всему конец.

— Всему? — переспросила мисс Офелия.

— Ну, не в буквальном смысле. Но нам тут точно конец. И Земле, и всем вокруг. Если бы вы помогли мне обратить на это внимание Господа...

— Поскольку Господь всезнающ, то, я уверена, он уже осведомлен об этом.

— Я тоже в этом уверен. Но я полагал, что если я смогу побеседовать с ним лично, только один раз...

— Боюсь, что на данный момент это невозможно. Но вы можете оставить сообщение. Господь бесконечно милостив и честен, и я уверена, что он рассмотрит вашу проблему, как только у него выдестся время, и сделает то, что сочтет справедливым и благим. Знаете, он просто чудесен. Я люблю Господа.

— Как и мы все,— печально согласился Эдгарс.

— Еще что-нибудь? <...>

— Ну так скажите хотя бы, есть там у вас хоть *кто-нибудь*? Я хочу сказать, есть вообще эта самая загробная жизнь? Или, кроме вас с Господом, там наверху и нет никого? Или просто кроме вас?

— За информацией касательно загробной жизни,— ответила мисс Офелия,— будьте добры, обращайтесь к ближайшему священнику, пастору, раввину, мулле или любому другому аккредитованному представителю Господа. Спасибо, что обратились к нам».

Шекспировская аллюзия к имени «Офелия» указывает на соотнесенность с темой священного только косвенно, через воспоминание о ее поведении как юродивой в «Гамлете». Остальное повествование сочетает в себе элементы катафатики и бюрократии. Существует принципиальная возможность обращения к Всевышнему в затруднительных ситуациях как привычная для значительной части верующих стратегия религиозного поведения. Однако оформлена эта возможность «механически» — в виде своеобразной тревожной кнопки, которую незадачливый вахтер жмет, понимая, что ситуация выходит из-под контроля. Сложность прихода к Богу приобретает образ секретарши, которой дана команда не беспокоить шефа без лишней надобности. Абсурдное утверждение о том, что Бог «покинул офис», опровергает тезис о его вездесущности. Он превращается в президента корпорации, всегда остающейся «на плаву», свободной от проблем младших партнеров. Когда секретарша уточняет, всему ли настали последние времена, человечество в одно мгновение остается наедине со своими проблемами.

Попытки звонящего изменить ситуацию выявляют истинные свойства Бога и его отношение к творению. Он всезнающ, поэтому его невмешательство является частью божественного промысла. Человечество обречено подойти к последнему рубежу как части всеобщего экзистенциального опыта. Бог «бесконечно милостив», поэтому есть шанс благополучного разрешения проблемы. Наконец, он «чудесен» и тем самым вызывает любовь. Неожиданно образ всемилоостивейшего владыки начинает корректироваться привычными и не вполне чертами. Он справедлив, поэтому «сделает то, что сочтет нужным» — такую формулировку приобретает идея Страшного суда. Вместе с тем Бог неожиданно честен, скорее всего, только перед собой, а значит — не является непогрешимым и вынужден давать себе отчет в удачах и неудачах. Поэтому человечество может оказаться неудавшимся проектом, который стоит свернуть, чтобы не портить репутацию корпорации. Богу будет дело до мира, когда у него появится свободное время, потому что этот мир — не самое значимое, что существует. Факт ненужности человека для Бога является единственным, который обнаруживается при обращении в приемную. Информация о настоящей загробной жизни «не разглашается», вместо нее предлагается рекламная продукция — учения от священнослужителей всех мастей.

На последние строчки приведенного диалога стоит обратить особое внимание. Наличие так называемых «аккредитованных представителей» не является залогом того, что они излагают истину в неискаженном виде, вполне возможно потому, что она сложно воспринимается боль-

шинством. Служители культа — одна из ступеней в бюрократической системе веры, описанной автором, которая охватывает всех, до кого можно дотянуться, но не ориентирована индивидуальный подход. Это актуализирует христианскую идею личной ответственности человека. Перечень представителей Бога служит указанием на факт того, что Он един для «эллинов и иудеев», что сводит многообразие верований и судеб человечества в единую точку.

Шекли вполне допускает, что Бог не всемогущ, вернее, его всемогущество странным образом приводит к ограничению полномочий. В рассказе «Сделка с дьяволом» описано успешное предприятие одного из бесов по сведению обывателя с пути истинного. Все это происходит с ведома Бога, запертого в бутылке в подвале и занимающего при этом руководящее положение в священной иерархии:

«Господь повелел не выпускать Себя из бутылки, если когда-нибудь Он повелит Себя выпустить. Но дьяволу было чрезвычайно трудно не исполнить новое повеление. Как-никак это повеление самого Бога. Почему Он заточен в бутылке — это тайна космических масштабов, и постичь ее Оггторпу не суждено. <...> У него было только одно объяснение Господним странностям: Бог настолько добр, что даже позволяет другим побыть Собой и понять, как непросто на самом деле быть Богом».

Очевидно, что из привычных для христианина характеристик у Бога остается только добро и непостижимость для низших существ. Он всемогущ и подвластен. Лишен могущества вплоть до невозможности перемещаться и повелевает злом. Ни сюжет рассказа, ни описание высшей сущности не наводят на мысль об этической амбивалентности божества. На первый план выходит евангельская идея религиозного опыта как усилий, начало которым было положено апостолами, с актуальной темой искушения. Последнее выступает как не столько инициатива со стороны противников христианства, сколько необходимая для дальнейшего духовного совершенствования инициация индивида. Добро и зло трактуются Шекли как переплетенные в системе онтологических координат, непостижимых для обычного человека.

Поскольку писатель в своих произведениях не связан обстоятельствами религиозной природы, иногда его теология строится как прямое отрицание неоспоримого для христианской традиции. «Избирательная память» является примером такого теологического хулиганства, рассматривающего божество как периодически отсутствующего экспериментатора, не сильно озабоченного судьбой творений. Он в равной степени не желает быть арбитром вопросов как теологического характера («Возьмите хотя бы человеческую душу. Существует ли она? Является ли частью мировой души или это отдельное и независимое образование? Что есть суть человеческая? Есть ли она? Или это механически созданная иллюзия? Существует ли жизнь после смерти? И если да, то временная или вечная? Где она протекает? В раю или в аду? А может, в чистилище? Следует ли вообще думать об этом в подобных выражениях? Нужно также дать определения добра и зла»), так и научных («Искавлено ли пространство-время? Велика ли вселенная? Существуют ли другие вселенные? Если да, то одинаковы ли они по размеру? Конечен ли мир? Много проблем связано с квантовой механикой. Возможно ли определить местоположение кванта и его скорость? А может, Гейзенберг ошибался? Немало загадок, от смешных до возвышенных, породили летающие тарелки. Есть ли они на самом деле? Существуют ли пришельцы? Бывали ли на Земле инопланетяне или все это игра воображения и непонимание элементарных законов?»). Бог не склонен перегружать свою память («Гораздо приятнее иметь дело с избирательной памятью»), не доверяет лояльности подчиненных («я хочу посмотреть, не соблазнил ли ты, в силу моего невежества, на поклонение другим богам») и не испытывает особого желания общаться с людьми.

В тексте неожиданно возникает идея, отсылающая к известному спору Эйнштейна и Бора о том, играет ли Бог в кости. Шекли явно придерживается точки зрения второго, предполагавшего, что никто не может указывать Всевышнему, что ему следует делать. Абсолютный субъект американского фантаста берет отпуск, путешествует, страдает провалами в памяти и играет, будучи «совершенен в своем несовершенстве». Он полон экспериментаторских идей и готов их воплотить, несмотря на абсурдность:

«Мы создадим новых существ. Будут ходить на четырех ногах утром, на двух днем и на трех вечером.

— Это разгадка тайны сфинкса, не так ли, сэръ? И ответ на нее есть человек?

— Да, если подходить к вопросу метафорически.

— А как еще к нему можно подходить?

— Буквально.

— Вы хотите сказать, что у новых существ в самом деле утром будет четыре ноги? Днем две отвалится, а к вечеру одна отрастет снова?

— Правильно! Ну, что скажешь?».

Несовершенство божественных идей наводит на крамольную мысль от самого архангела Гавриила: «пока Бога не было, людям его очень не хватало. Никому и в голову не приходило, что с ним может оказаться еще хуже». Это своеобразный манифест автора: в жизни много несовершенства, но удел человека — необходимость самостоятельно справляться с проблемами.

Неслучайно Шекли использует несколько сюжетов агностического характера. В «Последнем испытании» приближение Страшного суда начинается с того, что каждый житель Земли слышит голос Бога, и он звучит так, как говорил бы слушающий — сообразно национальности, полу и возрасту. Попытки жены главного героя трактовать Всевышнего как существо женского рода проваливаются в познавательную пустоту, потому что даже в последние времена никому не открывается истинная природа Творца. Это неведение настолько велико, что фантаст отказывает в его знании не только обитателям Земли, но и более древним цивилизациям: «самая вероятная гипотеза — это всего лишь гипотеза» («Кенни»).

Тексты «Верного вопроса» и «Безымянной горы» утверждают недостижимость абсолютной истины и ничтожность человеческих претензий на понимание сложного: «Вы являетесь свидетелями завершения саги об амебе, которая возомнила себя Богом. Выйдя из океанских глубин, сверхамеба, величающая себя Человеком, решила, что раз у нее есть серое вещество под названием мозг, то она превыше всего. <...> И вот неизбежно наступает пора, когда Природе надоедает самонадеянная амеба с ее претензиями на Богоподобие. И, следовательно, приходит время, когда планета, чью поверхность терзает амеба, отвергает ее, выплевывает. В тот день, к полному своему удивлению, амеба обнаруживает, что жила лишь по терпеливой снисходительности сил, лежащих вне ее воображения, наравне с тварями лесов и болот, не хуже цветов, не лучше семян, и что Вселенной нет дела до того, жива она или мертва, что все ее хвастливые достижения не больше чем след паука на песке» («Безымянная гора»).

Христианские идеи превращаются автором в более универсальные, чем это декларируется патристикой. Христианство — путь к спасению, но необязательно для людей. Сотериологическое соотносится с поведением, а не антропоморфными существами. Разваливающийся на куски робот после смерти хозяина выдает записанный в его память христианский текст:

«Его ржавые конечности не сгибались, и он неподвижно застыл, глядя на обнаженные звезды. Потом склонил голову.

— Господь — пастырь мой,— сказал Чарльз. — Зачем мне желания мои? На пахотях зеленых пологил он меня; он указал мне путь...» («На берегу спокойных вод»).

В «Битве» рай обретают участвующие в Армагеддоне машины, а не направляющие их люди.

«Ибо по полю брани между грудями исковерканного, раздробленного металла шествовала Благодать. <...>

Благодать коснулась изуродованного робота.

И роботы зашевелились по всей дымящейся пустыне. Скрученные, обгорелые, оплавленные куски металла обновлялись.

И роботы встали на ноги. <...>

А роботы уже воспарили к небесам. Их окружали ангелы Господни, и роботы-танки, роботопехота, автоматические бомбардировщики возносились все выше и выше.

— Он берет их заживо в рай! — истерически воскликнул Онгин. — Он берет в рай роботов! <...>

...Армагеддон кончился, роботы исчезли, и Господь со своим воинством удалился восвояси».

Модернизированное описание Воинства Божьего и его загробной участи автором используется для напоминания об изначальных истинах христианского учения: только личное участие, не допускающее посредников, обеспечивает спасение души.

Обращение к Богу трактуется писателем как результат собственного выбора, не возвышающий и не унижающий человека. В свободном мире, который является для Шекли одной из высших ценностей, молитва, поиск Бога и спасение души осуществляются через усилия индивидуума. Это усилие может быть сиюминутным и корыстным, ориентированным только на решение частной проблемы: «Молитвы — это назойливые ходоки, вымогающие милости у потустороннего мира. <...> Любое человеческое желание — тоже духовная сущность, правда, совсем кроха. Она отправляется в рай или ад, где норовит добиться своей реализации. У средне-статистической молитвы век короток — едва успела народиться, как ее уже и след простыл. Но порой отправляемое в потусторонний мир желание заряжают энергией, и ему удается достичь райских высот или адских глубин, в зависимости от того, где больше шансов на его исполнение» («Сделка с дьяволом»). Непоследовательность усилий и нежелание духовно развиваться приводит к гибели человечества («Последнее испытание»). В этом же рассказе героиня уповает

на то, что «Господь обо всех позаботится», но эта забота оборачивается истреблением человеческого рода. Невидимый и непонятный Бог отдает участь людей на откуп им самим, превращая божественный промысел в человеческий. Так осуществляется объявленная Ницше смерть Бога — он умирает, но не в своем существовании, а для живущих на Земле. В обезбоженном здешнем мире перед человеком снова встает выбор. Можно найти мир, где Бог все-таки есть, и соотнести с Ним свое существование, оставаясь земным существом:

«В конце концов, большинство людей умирают в страхе и неведении, ожидая в худшем случае адских мук, а в лучшем — пустоты забвения. А Грир знал, что ждет впереди и кто встретит его у входа на небеса, поэтому смог посвятить свои последние минуты достойному прощанию с Землей. <...> И хотя всего через несколько секунд его ждали небеса, Грир думал о красотах Земли и старался вспомнить их как можно больше, словно человек, собирающий припасы для долгого путешествия в незнакомую страну» («На пять минут раньше»).

Можно остаться с мирозданием один на один, самостоятельно конструируя рай и ад:

«Люди больше не верят в рай и ад, для вас это выдумки проповедников и поэтов. Естественно, когда люди умирают и оказываются здесь — или там, — у них начинается истерика. Одни рыдают. Другие смеются.

Арчер вдруг понял, что альпинист сможет добраться до вершины, если только ему хватит мужества и веры. И человек на конвейере установит последний болт. И меченосец убьет последнего волка.

Все это — испытание веры! Веры — в аду!

<...> Разумеется, он не мог утонуть. Ведь один раз он уже умер. Он просто погружался, погружался и погружался. Куда? На дно.

А что на дне? То, что ждет тех, у кого нет ни надежды, ни веры.

Камера пыток, естественно» («То, во что ты веришь»).

Для самостоятельного существа с его собственным миром и боги нужны другие. Поэтому Шекли предлагает второй вариант сакральной сущности, трансцендентной («С божьей помощью»), дающей возможность человечеству полностью самостоятельно работать над собой («Легенды конкистадоров»), с готовностью исчезающей при ощущении собственной ненужности («Шкатулка Пандоры»). Эти боги не имеют зримых атрибутов, но уже не столько в силу непознаваемости, сколько из-за незначительности для мира людей. Автор подводит читателя к мысли, что созданная им теология является не основой для восприятия мира, а небольшим сегментом современного мировоззрения. Пространство текстов у него действительно секуляризовано: боги есть, но соотнесение себя и мира с ними для человека необязательно.

При том что Всевышний описывается Робертом Шекли как порождение «квантово-механических возможностей», складывается ощущение, что он писателю нужен, несмотря на популярность идей о культурном поражении религии [Thrall, 1995, с. 292; Sutton, Sutton, 1969, р. 236]. Фантастика развертывает в текстах только те смыслы, прототипы которых есть в культуре [Levin et al., 1977, р. 253]. В этом отношении американский фантаст — христианский автор, поскольку в придуманной им вселенной есть место евангельским идеям и смыслом, а Бог актуален как исходная точка для самостоятельного дискурса мыслящего субъекта. Многообразие предлагаемых в рассказах Шекли версий священного, сюжетов о судьбах человечества и мира заставляет думать, что автор сам до конца не уверен в секулярности мироздания, в котором он живет. И каждый его рассказ — это не столько ответ, сколько многократно повторяемый вопрос о том, кто, в каком направлении и зачем существует в этом мире. «Чтобы правильно задать вопрос, нужно знать большую часть ответа».

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Алпеева Т.М. Социальный миф как культурно-исторический феномен. Изд. 2., доп. Минск, 1994. 256 с.
- Белоусова С. Роль и место социальных мифов в процессе формирования обыденного сознания. URL: http://science.ncstu.ru/articles/hs/02/socio/03.pdf/file_download (дата обращения 05.01.2009).
- Гараджа В.И. Социология религии. М.: ИНФРА-М, 2010. 304 с.
- Горелов А.А. Расщепленный человек в расщепленном мире. М., 1991. 186 с.
- Гуревич П.С. Социальная мифология. М., 1983. 175 с.
- Драгунский Д. Социокультурный аспект. Социальная мифология. [Электр.ресурс]. URL: <http://www.2015.ru/1234997> (дата обращения 05.01.2009).
- Емельянова Т.П. Социальный миф и психология познания: Традиции и перспективы исследований // Культура и ценности. Тверь, 1992. С. 41–49.
- Забяко А.П. Сакральное как категория феноменологии М. Элиаде // Религиоведение. 2002. № 3. С. 133–138.
- Забяко А.П. Феноменология религии: (Статья первая) // Религиоведение. 2010. № 4. С. 152–164.
- Забяко А.П. Феноменология религии: (Статья вторая) // Религиоведение. 2011а. № 1. С. 152–164.

Фантастическая теология Роберта Шекли: псевдосекулярный мир

- Забяко А.П.* Феноменология религии: (Статья третья) // Религиоведение. 2011b. № 3. С. 88–94.
- Зверде Э. ван дер.* Понимая секулярность // Государство. Религия. Церковь. 2012. № 2 (30). С. 90–91.
- Зиммель Г.* Кризис культуры // Г. Зиммель. Избранное. Т. 1: Философия культуры. М., 1996. С. 489–493.
- Камю А.* Бунтующий человек // А. Камю. Бунтующий человек. М., 1990. С. 119–356.
- Камю А.* Миф о Сизифе // А. Камю. Бунтующий человек. М., 1990. С. 23–100.
- Леви-Строс К.* Структурная антропология / Пер. с фр. Вяч.Вс. Иванова. М., 2001. 512 с.
- Неклюдов С.Ю.* Структура и функция мифа // Мифы и мифология в современной России. М., 2000. С. 17–38.
- Руткевич А.М.* Введение // А. Камю. Бунтующий человек. М., 1990. С. 5–22.
- Рязанова С.В.* Русское православие в современном обществе // Науч. ежегодник Ин-та философии и права УрО РАН. 2014. Т. 14. Вып. 4. С. 35–49.
- Узланер Д.А.* Секуляризация как социологическое понятие // Социологические исследования. 2008. № 8. С. 62–67.
- Фромм Э.* Современное положение человека // Э. Фромм. Психоанализ и этика. М., 1993. С. 192–197.
- Хьюбнер К.* Истина мифа. М.: Республика, 1996. 448 с.
- Шахнович М.М.* Сравнительный метод в феноменологическом религиоведении // Компаративистика: Альманах сравнительных социогуманитарных исследований. СПб., 2001. С. 301–308.
- Шахнович М.М.* Очерки по истории религиоведения. СПб., 2006. 290 с.
- Шолина Н.В.* Художественное пространство и время в творчестве Роберта Шекли: Дис. ... канд. филол. наук. Н. Новгород, 2000.
- Юнг К.Г.* Проблемы души нашего времени. М.: Прогресс, 1996. 336 с.
- Chevalier J.* Myth and Ideology in «Traditional» French Canada: Dollard, the Martyred Warrior // *Antropologica*. 1979. New Series. Vol. 21. P. 143–174.
- Gann J.* Modern Science Fiction: A Critical Analysis // *The Seminar 1951: Thesis with a New Introduction and Commentary*. Mcfarland&Company, 2018.
- Levin A.E., Prizel Yu. and D.S.* English Language SF as Socio-Cultural Phenomenon // *Science Fiction Studies*. Vol. 4. № 3. Sociology of Science Fiction (Nov. 1977). P. 246–256.
- Mc Neill W.H.* The Care and Repair of Public Myth // *Foreign Affairs*. Vol. 61, 1 (Fall, 1982). P. 1–13.
- Randall J.H.* Instrumentalism and Mythology // *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*. Vol. 16. 12 (Jun. 5, 1919). P. 309–324.
- Robert Sheckley*. URL: <http://www.sheckley.com/> (доступ от 21.02.2019).
- Sutton T.S., Sutton M.* Science Fiction as Mythology // *Western Folklore*. Vol. 28. № 4 (Oct., 1969). P. 230–237.
- Thrall J.H.* Postcolonial Science Fiction? Science, Religion and the Transformation of Genre in Amita v Ghosh's «The Calcutta Chromosome» // *Literature and Theology*. Vol. 23. № 3: Breaking the norms (September 1995). P. 289–302.
- Tymn M.D.* Science fiction: Brief history and review of criticism // *Amer. Studies Intern*. Vol. 23. № 1 (April 1985). P. 41–66.

S.V. Ryazanova

Perm Federal Research Center of the Ural Branch RAS
Lenina st., 13a, Perm, 614990, Russian Federation
E-mail: svet-ryazanova@yandex.ru

Fantastic theology of Robert Sheckley: A pseudo-secular world

The article considers one of the views on God existing within the modern Western literary tradition and outside of religious systems. The image of God was chosen as a cultural phenomenon relevant for interpretation, which exists both in religious and secular discourse. The research involved the creative heritage of Robert Sheckley – one of the most popular authors of fantastic literature in the mid-20th century. The analysis was based on fantastic tales, since they provide the opportunity to prove all strategies for social behaviour, as well as different views on life. The image of God created by Sheckley was reconstructed using intertextual analysis, which helps identify original mythological and religious narratives and individual allusions. This provides the opportunity to define the features of Sheckley's individual fantastic theology and find the reasons for using the image of God in secular literature. The analysis revealed that the used religious names, denominations and plots bear only formal similarity with the traditional ones. They are used and interpreted arbitrarily. God is interpreted as being anthropomorphic, pragmatic, partial and not interested in the fate of his creation. Communication with God is described as commercialised and is built on the model of the consumer society. The works of Sheckley indicate the possibility and necessity of contact between the man and God with the obligatory personal participation of the individual. The American writer creates texts that are modernised in terms of the plot using traditional Christian ideas about the spiritual development of people and the need to preserve the Christian value system as a universal one. In this connection, Sheckley offers possible behavioural models for the created image of God.

Key words: Christianity, modern fantastic tales, theology, image of God, Christian ideas, Robert Sheckley.

REFERENCES

- Alpeeva T.M. (1994). *Social myth as a cultural-historical phenomenon*. Minsk. (Rus.).
- Camus A. (1990). *The revolting person*. Moscow. (Rus.).
- Chevalier J. (1979). Myth and Ideology in «Traditional» French Canada: Dollard, the Martyred Warrior. *Anthropologica. New Series*, 21, 143–174.
- Gann J. (2018). Modern Science Fiction: A Critical Analysis. *The Seminar 1951: Thesis with a New Introduction and Commentary*. Mcfarland&Company.
- Garadzha V.I. (2010). *Sociology of Religion*. Moscow. (Rus.).
- Gorelov A.A. (1991). *The split person in the split world*. Moscow. (Rus.).
- Gurevich P.S. (1983). *Social mythology*. Moscow. (Rus.).
- Emel'ianova T.P. (1992). Social myth and psychology of knowing: Traditions and perspectives of researches. In: *Kul'tura i tsennosti* (pp. 41–49). Tver'. (Rus.).
- Fromm E.H. (1993). Modern position of the person. In: E. Fromm. *Psychoanalysis and ethic* (pp. 92–197). Moscow. (Rus.).
- Hyubner K. (1996). *The Truth of Myth*. Moscow. (Rus.).
- Levi-Stros K. (2001). *Structural anthropology*. Moscow. (Rus.).
- Levin A.E., Prizel Yu. and D.S. (1977). English Language SF as Socio-Cultural Phenomenon. *Science Fiction Studies*, 4(3), 246–256.
- Mc Neill W.H. (1982). The Care and Repair of Public Myth. *Foreign Affairs*, 61(1), 1–13.
- Neklyudov S.Yu. (2000). Structure and function of the myth. In: *Myths and mythology in modern Russia* (pp. 17–38). Moscow. (Rus.).
- Randall J.H. (1919) Instrumentalism and Mythology. *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 16(12), 309–324.
- Rutkevich A.M. (1990). Introduction. In: A. Camus. *The revolting person* (pp. 5–22). Moscow. (Rus.).
- Ryazanova S.V. (2014). The Russian Orthodoxy in modern society. *Nauchnyj ezhegodnik Instituta filosofii i prava Ural'skogo otdeleniya Rossijskoj akademii nauk*, 14(4). 35–49. (Rus.).
- Shakhnovich M.M. (2001). Comparative method in the phenomenology in Religious Studies. In: *Komparativistika: Al'manakh sravnitel'nykh sotsiologicheskikh issledovanii* (pp. 301–308). St. Petersburg. (Rus.).
- Shakhnovich M.M. (2006). *Essays about history of phenomenology*. St. Petersburg. (Rus.).
- Sutton T.S., Sutton M. (1969). Science Fiction as Mythology. *Western Folklore*, 28(4), 230–237.
- Thrall J.H. (1995). Postcolonial Science Fiction? Science, Religion and the Transformation of Genre in Amita v Ghosh's «The Calcutta Chromosome». *Literature and Theology. Breaking the norms*, 23(3), 289–302.
- Tymn M.D. (1985). Science fiction: Brief history and review of criticism. *American Studies International*, 23(1), 41–66.
- Uzlaner D.A. (2008). Laicisation as sociological concept. *Sociologicheskie issledovaniya*, (8), 62–67. (Rus.).
- Yung K.G. (1996). *Problems of soul of our time*. Moscow: Progress. (Rus.).
- Zabiiako A.P. (2002). Sacral as a category of phenomenology of M. Eliade. In: *Religiovedenie*, (3), 133–138. (Rus.).
- Zabiiako A.P. (2010). Phenomenology of religion. In: *Religiovedenie*, (4), 152–164. (Rus.).
- Zabiiako A.P. (2011a). Phenomenology of religion. In: *Religiovedenie*, (1), 152–164. (Rus.).
- Zabiiako A.P. (2011b). Phenomenology of religion. In: *Religiovedenie*, (3), 88–94. (Rus.).
- Zimmel' G. (1996). Crisis of culture. In: G. Zimmel. *Izbrannoe. T. 1: Filosofija kul'tury* (pp. 489–493). Moscow. (Rus.).
- Zveerde Eh. van der. (2012). Understanding secularity. *Gosudarstvo. Religiya. Cerkov'*, 2(30), 90–91. (Rus.).

С.В. Рязанова, <https://orcid.org/0000-0001-5387-9387>



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Submitted: 12.12.2019

Accepted: 19.12.2019

Article is published: 02.03.2020