

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования
«Национальный исследовательский Томский государственный университет»

На правах рукописи



Березовская Софья Сергеевна

КУЛЬТУРНЫЙ ГЕРОЙ КАК УНИВЕРСАЛИЯ КУЛЬТУРЫ:
ОПЫТ ТИПИЗАЦИИ

24.00.01 – Теория и история культуры

Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук, профессор
Петрова Галина Ивановна

Томск – 2016

Оглавление

Введение.....	3
1 Культурные универсалии: сущность, содержание, специфика развития.....	12
1.1 Методологические предтечи культурных универсалий в контексте классической метафизики.....	15
1.1.1 Античность как источник дискурс-формирования универсалий.....	15
1.1.2 Развитие представлений об универсалии в средневековой культуре.....	30
1.1.3 Новое время как апогей рационалистического прочтения универсалии.....	38
1.2 Универсалия «культурный герой»: содержание понятия.....	46
1.2.1 Трикстер или Культурный герой «в начале пути».....	49
1.2.2 Конкистадор как выразитель установок метафизической культуры.....	62
2 Онтологический поворот в философии и его влияние на универсалию «культурный герой».....	80
2.1 Постметафизика: новые подходы к конструированию универсалий.....	80
2.2 Сверхчеловек как постметафизический проект.....	88
2.3 Современный Культурный герой. Поиск самоидентичности или возвращение Трикстера.....	97
Заключение.....	111
Список литературы.....	115

Введение

Актуальность темы диссертации. Может показаться, что сегодня, в «век материализма» сама идея универсалии находится под угрозой исчезновения. Это предубеждение связано с тем, что универсалии идеологически восходят к метафизической культурной парадигме, которая отхватывает внушительный временной промежуток от Античности до Нового времени. Безусловно, основная тяжесть «программирования» универсалий возлагается на метафизику — присутствие в ней универсалий во многом определяет характер развития и сущность метафизической культуры, которая выражается в рационализме, восхождении ко всеобщности, логичности, иерархичности и т.д. Примечательно, что в русле метафизической традиции вырабатывается доминантная установка, провозглашающая существование трансцендентального субъекта познания, мыслящего с позиций Вечности. Сообразно этой установке в недрах метафизики формируется адекватный ей тип Культурного героя — это один из фундаментальных параметров, в которых человечество осмысливает свою жизнь.

Однако в современной культуре произошёл глобальный парадигмальный сдвиг, повлекший за собой релятивизацию онтологических, гносеологических, этических и многих других установок. Как ни парадоксально, но именно механизм деконструкции универсальных программ побуждает к поиску универсалий, специфицирующих современную культуру. Последняя противоположна метафизике в силу своей нелинейности, нелогичности, эклектичности и т.п. В данном случае универсалия представляет собой диверсифицированный феномен, то есть, трансцендентализму теперь становится

подвластной сингулярность. Подобную тенденцию недвусмысленно отражает современный Культурный герой.

Обращение к теме универсалий сегодня представляется тем более важным, что даёт возможность расставить смысловые акценты, обозначить пределы существования (помимо тех, что уже заданы «де-факто»). Выявление универсалий на этапе современности, прояснение сущностного содержания универсалии «культурный герой» позволит унифицировать гетерогенный спектр постмодернистских фигур для того чтобы человек мог более или менее свободно ориентироваться в энигматической постмодерности. Актуальность темы диссертации вызывается необходимостью исследовать понятие универсалии в условиях деконструктивистских процессов в философии и культуре. Обстоятельство деконструкции метафизики заставляет вновь обратиться к дискурсу об универсалиях; обнаруживает возможность по-новому, и, тем не менее, корректно, определить их онтологический статус, который не сводим более ни к номинализму, ни к реализму.

Актуальность диссертационной темы, таким образом, обуславливается тем, что человек связан с миром универсалий не как с данностью, а как с проблемой, требующей решения.

Проблема диссертационного исследования в своей постановке исходит из того, что универсалия обнаруживает свою зависимость от модусов субъективности культуры. Этим обусловлено выдвижение на первый план в структуре культуры различных типажей Культурного героя. Проблема диссертационного исследования направлена на решение глубинного противоречия между пониманием Культурного героя в его в классических принципах бытования и его современным типом, в котором эти принципы и, прежде всего, принцип универсалий, претерпевают деконструкцию. В диссертации ставятся проблемные вопросы: «В чем конкретно названное противоречие себя обнаруживает?», «Каким культурным и философским фоном его обнаружения обуславливаются?», «Какие типы культурных героев могут быть замечены в истории?».

Степень разработанности проблемы. Проблема диссертационного исследования интерсубъективна – она постоянно находится в центре философских дискуссий, то есть, теоретически идея универсалии не нова, но мало кто рассматривает её именно как универсалию «культурную». Исключением служат работы ряда современных исследователей, среди которых В. А. Конев, В. С. Стёпин, И.Я. Левяш. Собственно, взгляды этих учёных оказали серьёзное влияние на выработку гипотезы исследования. И всё же в силу очевидной нехватки инструментария, которым располагает культурология, как дисциплина сравнительно молодая, представляется необходимым обратиться к философскому дискурсу об универсалиях. С разных ракурсов на проблему универсалии взглянули такие античные мыслители, как Фалес, Анаксимандр, Парменид, Сократ, Платон, Аристотель. При этом следует отметить, что каждый из них по-разному называет универсалию: «апейрон», «бытие», «идея», «категория» и т.д. – связи универсалии со всеми этими понятиями прочны и многообразны. К такому выводу склоняются некоторые современные учёные (С. С. Неретина, А. П. Огурцов, С. Н. Амельченко, Д. В. Вохмянин), чья позиция в этом вопросе, определённо, импонирует автору.

В Средние века интерес к проблеме универсалий не ослабевает. Работы Августина Блаженного, Ансельма Кентерберийского служат неопровержимым тому доказательством. Невозможно обойти вниманием и теоретические выкладки Боэция, благодаря которому в научный обиход входит собственно понятие универсалии.

В Новое время философы-просветители (Р. Декарт, И. Кант, Гегель) приносят весомый вклад в раскрытие темы универсалий. Без учёта их результатов исследование универсалий было бы неполным.

В целом, все выше перечисленные философы фундируют представление об универсалии как о рационально созданной и логически выверенной конструкции. Именно такая интерпретация универсалии характерна для классического знания. Однако на современном этапе своего развития универсалия претерпевает серьёзные изменения в силу онтологического поворота, который наблюдается в

философии. Этот «поворот» представлен именами В. Вельша, М. Хайдеггера, Ю. Хабермаса, Г. Маркузе, Ж.-Ф. Лиотара, Ж. Деррида, Ж. Делёза, М. Фуко, П. Фейерабенда, Л. Фидлера, Ф. Фукуямы, П. Слотердайка. Все они дезавуируют представление об универсалии как устойчивой идентичности, и, как бы, «рассеивают» её структуру, вписав в цепь возможных «заместителей» (след, ризома, симулякр, адиафора и т.д.), причём ни одно из этих понятий не способно выразить онтологию целостности. О современном состоянии универсалии, главным образом, можно судить по работам Ж. Делёза, Ж. Бодрийяра, Ж. Липовецки.

Проблемой генезиса универсалий в разное время интересовались отечественные авторы (Н. М. Мамедова, А. Л. Доброхотов, П. К. Гречко). Особо следует выделить коллективную монографию «Пути к универсалиям» (С. С. Неретина и А. П. Огурцов), где подробно реконструируется философская онтология через осмысление трансформаций универсалии. Переход от классического типа рациональности к постнеклассическому освещается в работах П. П. Гайдено, Г. Л. Тульчинского.

Что же касается Культурного героя, то по этой проблеме в разное время высказывались П. Радин, К. Г. Юнг, К. Леви-Стросс, Э. Дюркгейм. Признанным авторитетом в области изысканий на заданную тему является Е. М. Мелетинский. Это лишь неполный перечень тех, кто писал по проблеме Культурного героя в целом. Все литературные источники в рамках этой темы можно условно подразделить на две группы (по количеству выделенных партикулярий универсалии Культурный герой), первая из которых посвящена Трикстеру, а вторая – Конкистадору. Одиозность Трикстера, как и вопрос о его подлинности в качестве Культурного героя, так или иначе, вынуждают обратиться к этой фигуре таких солидных учёных, как Д. С. Лихачёв, М. М. Бахтин, Ю. М. Лотман. Концептуальные обобщения этих авторов легли в основу воззрений таких учёных, как Ю. В. Чернявская, Т. А. Струкова, Д. А. Гаврилов, Р. Н. Кулешов, А. В. Платов, Е. С. Новик.

В свою очередь, концепцию Конкистадора можно изъять из национальных мифологий (Н. Кун «Мифы и легенды Древней Греции и Древнего Рима») и произведений эпического жанра («Старшая Эдда», «Беовульф» и т.д.). Помимо того, Культурный герой-Конкистадор фигурирует в рыцарских романах (Кретьен де Труа «Ивэйн, или рыцарь со львом»), а также в произведениях западноевропейской и русской классической литературы (Д. Г. Байрон, А. де Мюссе, А. С. Пушкин, М. Ю. Лермонтов, Л. Н. Толстой, И. С. Тургенев). Творчество этих писателей заметно обогатило источниковую базу исследования. В общем и частном, в культуре метафизики «конкистадорская» линия открывается титаном Прометеем (герой одноимённой трагедии Эсхила), и достигает своей кульминации благодаря социально-утопическому проекту Сверхчеловека Ф. Ницше.

Что же касается современного Культурного героя, то он до сих пор не получил должной теоретической разработки. Немногочисленные асистематичные сведения о «герое нашего времени» содержатся в статьях и монографиях с выраженным «трикстерным» уклоном (Л. Абрамян «Ленин как Трикстер», М. Липовецкий «Трикстер и закрытое общество», Я. Чеснов «Колдуны и тинэйджеры в гипертексте девиантности», Н. В. Ковтун «Богоборцы, фантазёры и трикстеры в поздних рассказах В. М. Шукшина» и другие).

Цель и задачи исследования. Цель диссертационной работы можно определить следующим образом: разработать дефиницию «культурный герой» как универсалию культуры и представить её типическое содержание на разных исторических этапах. Для достижения указанной цели были поставлены и решены следующие исследовательские **задачи**:

1. Обосновать зависимость Культурного героя от стиля философского мышления, в рамках которого он конструируется.
2. Выявив общие характеристики культурного опыта индивида на разных этапах человеческой истории, сконструировать характерные типы Культурного героя в «метафизический» и «постметафизический» периоды его бытования.

3. Доказать, что Культурный герой – это универсалия культуры.

Объект и предмет исследования. Объектом настоящего исследования выступает Культурный герой как универсалия культуры; предметом же его – отдельные исторические типы Культурного героя.

Научная новизна предпринятого исследования заключается в том, что:

1. Разработана дефиниция «Культурный герой» как понятийная абстракция, являющая себя в качестве культурной универсалии и вбирающая в себя типичные характеристики культурного опыта индивида, продиктованные состоянием философии и культуры в конкретный период развития истории.

2. Обоснована типология Культурного героя, раскрывающая ключевые характеристики его основных исторических типов, сконструированных как под действием властной силы метафизики, так и в условиях постметафизического философского либерализма. Типология позволяет обосновать Культурного героя наших дней – выявить некоторые черты, унаследованные им от прошлых исторических эпох и засвидетельствовать новые, только ему присущие черты («коллажность», «подиумность», цинизм, самоирония и т.д.).

3. Установлено, что Культурный герой является универсалией культуры, специфицирующей философское понятие универсалии за счёт дополнительных коннотаций.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. В контексте данного исследования Культурный герой – это особый социокультурный проект (не из мира практической целесообразности). «Проект» рождается в социальности и возникает как производный от стиля и характера философского мышления и общего состояния культуры в конкретный исторический период. Культурный герой предстаёт как рационально-теоретический конструкт-универсалия, который, возникая в социальности, может на конкретных этапах культурной истории быть способным являться «предметно» (постклассика). Вводимое определение и его аргументация, однако, не исключают традиционного (более узкого), согласно которому Культурный герой есть персонаж литературного (мифологического) нарратива.

2. Будучи социально детерминированным, Культурный герой никогда не равен самому себе и в разное время он выглядит различным образом. В целом, можно выделить как минимум два внушительных по своим экстенциональным параметрам периода: «метафизический» (Античность, Средневековье, Просвещение) и «постметафизический» (конец XIX века – «наши» дни). В каждом из этих периодов превалирует определённый тип Культурного героя (в метафизике – Конкистадор, принимающий на себя стиль власти *предельного* начала, и в постметафизике – Трикстер, как порождение *нео-предел-ённости*, ризомности, неоднозначности). Типы Культурного героя служат априорными формами конституирования реального и культурного опыта индивида.

3. Культурный герой – это универсалия культуры. С точки зрения философии, универсалии – это тонкие инструменты мышления. Основной характеристикой философских универсалий является их внеэмпиричность. Наряду с этим культурные универсалии обязательно предполагают наличие аксиологической составляющей, в то время как типично философские универсалии этически и эстетически нейтральны. Выходит, что культурные универсалии релевантны *обобщённому* содержанию культуры на том или ином этапе истории.

Теоретико-методологическая база исследования. Существенное влияние на выработку авторской концепции оказали рассуждения А. Ф. Лосева об «архэ», специфицирующих метафизический тип культуры. Исходным посылом для типологии универсалий, которая представлена в данном исследовании, стала трёхчастная онтология Платона (идея-эйдос-вещь) и классификация категорий культуры, разработанная Аристотелем. В опознании видовой принадлежности современного Культурного героя важную роль сыграл М. Н. Липовецкий.

При написании работы в методологическом отношении применялась совокупность следующих методов:

- *аксиологический метод* для изучения ценностных ориентаций Культурного героя, взятого в своей конкретности в каждый атомарный период времени.

- *структурно-функциональный метод* объективируется через типологизирование Культурного героя, выработку двухкомпонентной модели «Трикстер-Конкистадор».

- *дескриптивный метод* проявляется в доскональных описательных процедурах различных типов Культурного героя.

- *компаративный метод*, позволяющий произвести достоверный анализ партикулярий Культурного героя для наиболее адекватного осмысления этого феномена. Значение компаративизма как метода состоит в том, что благодаря ему были выделены наиболее общие параметры, которые позволили соотнести того или иного Культурного героя с конкретным его типом.

- *метод моделирования* с применением принципа структурирования отдельных элементов культуры для создания целостной картины.

- *метод интерпретации*, призванный выявить основные характеристики универсалии «культурный герой» внутри разного рода текстов и гипертексте как таковом.

Теоретическая значимость результатов работы состоит в том, что она дополнила имеющиеся разрозненные и специально не затрагивающие внимание исследователей замечания о неких типичных характеристиках человека конкретного времени и аргументировала возможность понимания Культурного героя в качестве фундаментальной универсальной категории. Что же касается современного Культурного героя, то его диссертационная интерпретация осуществлена в ситуации, когда он ещё не получал в литературе должной теоретической разработки. Надо сказать, что если Культурный герой до сих пор был предметом интереса лишь литературного и публицистического дискурсов, то диссертация являет собой междисциплинарное исследование, которое стало возможным лишь потому, что она обратила внимание на философский и культурологический фон конструирования ведущей категории. В силу этого открыто новое видение Культурного героя и новые возможности его позиционирования

Практическая значимость работы заключается в возможности использования её результатов непосредственно в практике преподавания – при разработке вузовских спецкурсов и семинаров для студентов социо-гуманитарного профиля, а также при создании учебно-методического пособия или справочного издания для студентов-культурологов.

Апробация основных положений диссертации регулярно осуществлялась на научных конференциях различного уровня: среди них 3 факультетских («Этюды культуры» в 2007, 2009 и 2010 гг.), 1 университетская («Фестиваль науки-2009»), 5 всероссийских («Наука. Технологии. Инновации» в 2007-2008 гг., «Дефиниции культуры» в 2008 и 2010 гг., «Инновации. Интеллект. Культура» в 2009 г.); 3 – международные («Ломоносов» в 2010 г., «Культура как предмет междисциплинарных исследований» в 2010 г., «Томск и Сибирь в цивилизационном пространстве Евразии» в 2014 г.). Имеется 3 публикации общим объёмом 2,55 п.л. в издании перечня ВАК («Вестник Томского государственного университета»: №338 – 2010 г.; №№ 386, 387 – 2014 г.). По итогам выступлений на конференциях в рамках тематики диссертации у соискателя имеется 14 публикаций.

Структура и объём работы определяется целью и задачами исследования. Диссертация состоит из введения, двух глав и заключения. Общий объём рукописи составляет 130 страниц. Список использованной и прочитанной литературы содержит 197 позиций.

1 Культурные универсалии: сущность, содержание, специфика развития

Сравнительное изучение культур возможно лишь в случае нахождения неких «критериев сравнимости», или, иными словами, если выявлены предельные основания, наличествующие внутри каждой культуры в её прошлом и настоящем, а, следовательно, и в культуре как таковой. «Действительно, что объявляется целью познания и притязаний человека уже, начиная с античности», – вопрошает В. А. Конев – и тут же отвечает – «Надындивидуальное в вещах!»¹. В этом отношении особый интерес представляет культуральный дискурс об универсалиях. Именно за надындивидуальное базовое метаначало в культуре и «ответственны» так называемые культурные универсалии. Являясь мыслительными конструктами, мыслеформами, универсалии складываются, начиная с того момента, когда «мысль осознала себя как мысль, когда для ней открылось бытие, тот особый срез реальности, ...который был дан только мышлению и имел для него объективное доказуемое значение»².

В контексте жизненных интенций человека значение универсалий велико уже постольку, поскольку именно они вычленяются из континуального потока как всеобщности-значимости, фиксируя те смысловые ориентиры, которыми руководствуется актор определённой культуры в процессе жизнедеятельности. В то же время столь значимая роль универсалий зачастую просто не осознаётся индивидом. Вероятно, «есть скрытая социальная механика, которая подставляет вещи сознанию»³. Собственно, как считает В. С. Стёпин, «...для того чтобы жить в рамках традиционно сложившегося образа жизни, необязательно анализировать соответствующий ему образ мира... Достаточно его просто усвоить в процессе социализации»⁴. Соответственно, в данном аспекте универсалии выступают

¹ Конев В. А. Проблема универсалий в новом повороте // Идея университета и топос мысли. 2005. С. 21.

² Там же. С. 20.

³ Мамардашвили М. К.: Цит. по: Стёпин В. С. Разум, наш бедный воитель // Беларуская думка. 2004. №1. С. 61.

⁴ Стёпин В. С. Эпоха перемен и сценарии будущего : [Электронный ресурс] / Библиотека учебной и научной литературы, 2012-2013. URL: http://sbiblio.com/biblio/archive/stepin_epoha/00.aspx.

своего рода презумпциями. Вместе с тем, нужно признать, что универсалии культуры имеют довольно богатый потенциал для развития – они могут и должны корректироваться – конкретизироваться и дополняться (причём меняется не столько форма, сколько содержание). Более того, это происходит непосредственно на двух уровнях: первый уровень предполагает неглубокие трансформации универсалий за счёт изменения ценностных ориентаций индивидуальных (групповых) субъектов. Действительно, нельзя игнорировать то обстоятельство, что культурные универсалии индивидуально вариативны, то есть, люди способны переплавлять их (универсалии) в горниле творческой субъективности сообразно накопленному жизненному опыту. Вероятно, дело в самом устройстве мышления – разные люди едва ли одинаково понимают добро, любовь и прочие «универсальные» термины. Обретая личностный окрас, универсалии складываются в своеобразный «мировоззренческий кластер», причём данный комплекс индивидуальных воззрений может меняться с течением жизни индивида.

Отметив некоторые антропотворческие моменты, присущие универсалиям, можно перейти ко второму, более кардинальному уровню, подразумевающему историческую изменчивость универсалий как конститутивных элементов человеческого бытия. То есть, в каждую новую эпоху по-разному понимаются прекрасное и безобразное, смерть и бессмертие, время и пространство и т.п., а в отдельных случаях зарождаются кардинально новые универсалии. Согласно Ю. Хабермасу⁵, те или иные универсалии остаются актуальными и не теряют свои властные интенции в случае, если исходный контекст, в котором они создавались, остаётся невредим. В противном случае – смыслы универсалий претерпевают серьёзные изменения. Подобным изменениям, как правило, предшествует состояние стагнации, признаки маргинализации общества, революции (как в буквальном смысле слова, так и умозрительные) и в целом, критика господствующего стиля мышления. Таким образом, справедливо утверждать, что устойчивость универсалий не носит гарантированный характер и напрямую

⁵ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000. С. 245.

зависит от баланса между присущей культуре способностью к обновлению универсалий и цивилизационной практикой их воспроизводства.

Так или иначе, в сложном калейдоскопе культурных феноменов любой исторической эпохи «просвечивают» её основания – универсалии. «Они образуют целостную систему категориальных форм, в которой закодирована обобщённая программа мировидения, жизнедеятельности людей»⁶. И уже за счёт этой «категориальной оболочки» универсалии транслируются от человека к человеку, передаются из поколения в поколение. Вот почему В. С. Стёпин рассуждает об универсалиях как о «дрейфующих генах»⁷.

Резюмируя сказанное выше, важно подчеркнуть, что, во-первых, универсалии являются прерогативой познающего рассудка – они конструируются человеком, чьё спекулятивное мышление алчет смысла и, потому стремится запечатлеть все данности предпосланной реальности в их легитимности и своеобразии, а затем перевести их – полностью и адекватно – в абстрактные понятия. Во-вторых, «ореол» смыслов, обрамляющий универсалии в ту или иную культурно-историческую эпоху, оказывает решающее влияние на мировоззрение людей, в ней живущих. В этом плане трудно не согласиться с мнением Н.М. Мамедовой о том, что культурные универсалии выступают именно в том своём значении, которое взыскуется конкретной эпохой, то есть они социально ангажированы. В-третьих, человеческая жизнь с необходимостью фундируется универсалиями на любом отдельно взятом витке времени. Таким образом, универсалии обладают неустаревающей актуальностью, что даёт право думать о них как о весьма устойчивых структурах. Однако при всей своей устойчивости универсалии всё же гибко реагируют на новые достижения человеческого познания. Плановмерно, эпоха за эпохой, вырабатывается своего рода универсалистский проект – ёмкий и полифоничный. Принимая во внимание тот факт, что категории обобщающего порядка (культурные универсалии) раскрываются через детали и частности, возникает резонный вопрос относительно того, как именно они развивались,

⁶ Мамедова Н. М. Проблема универсалий в культуре // Научный Вестник МГТУ ГА. 2008. № 129. С. 50.

⁷ Стёпин В. С. Философский анализ универсалий культуры // Гуманитарные науки. 2011. №1. С. 9.

институализировались и концептуализировались. В самом деле, история культуры демонстрирует немало подходов в деле теоретико-философского освоения универсалий. Отсюда явствует необходимость проведения максимально полного ретроспективного анализа среди основных рефлексивных позиций по данному вопросу. Руководствуясь «принципом семейных сходств»⁸, представляется возможным движение от исторически первого понимания универсалии к более поздним её трактовкам. Как результат – можно зафиксировать два периода: «метафизический» и «постметафизический», где последнему явление постмодернизма, явно, задаёт тон. Думается, что оба эти периода равнодостоинны, поскольку дают возможность использовать мириады аутентичных смыслов, которые, в свою очередь, помогают объяснить принципы конституции Культурного героя на разных этапах его становления.

1.1 Методологические предтечи культурных универсалий в контексте классической метафизики

1.1.1 Античность как источник дискурс-формирования универсалий

Вопрос об универсалиях глубоко историчен. Вот почему его следует рассматривать обстоятельно – что называется, «ab ovo». Справедливо утверждение И. Я. Левяш: «Универсалии – это не Минерва, которая внезапно явилась из головы Юпитера. Изначально они были рефлексией общностей людей, которые переживали свою локальную судьбу как подлинно человеческую – нормативную и поэтому вселенскую»⁹. В связи с этим логично предположить, что истоком дискурс-формирования универсалий, их ойкуменой является эпоха Античности. Разумеется, античные мыслители не ведали универсалию как самостоятельное понятие, однако спектр интересующих их вопросов когерентен

⁸ Витгенштейн Л. Философские исследования / Избранные работы. М., 2005. С. 19-31.

⁹ Левяш И. Я. Базовые универсалии культуры: сущность, структура, динамика. Часть 1. : [Электронный ресурс] / Сетевое сообщество «Российская культурология», 2011. URL: <http://www.culturalnet.ru/main/allfiles/640>.

теоретической постановке и в этом плане выступает своеобразным пропедевтическим этапом в дискурсе об универсалиях. Безусловно, интерес к античному пониманию универсалии не является в диссертации самоцелью, но он служит тому, чтобы показать метафизические рациональные *исходы* данного понятия, ведь непосредственно на них конструируется и соответственно им исторически трансформируется такая универсалия, как «культурный герой». Античность, таким образом, интересна, поскольку указанные *исходы* закладываются именно в этот период. Вопрос лишь в том, что конкретно они собой представляют? Здесь необходимо своевременно оговориться о том, что смысловая бесконечность, априори характерная для универсалий, в эпоху Античности «позволила развести их содержание, сомкнув, в одном случае, понятие с существительными «субстанция» и «сущность», а в другом случае – с глаголом «быть»¹⁰. Ниже обе эти интеллектуальные традиции (*универсалия как субстанция-сущность* и *универсалия как бытие*) рассматриваются более подробно.

Что касается первой линии – «субстанциональной», то она хорошо прослеживается среди зачинателей философии – речь идёт о представителях Милетской школы. Системообразующей матрицей их философствования является поиск некоего первоначала, обуславливающего многообразие вещей в мире. Иными словами, вопрос, который занимает умы философов из Милета, состоит в следующем: из чего появляется всё в мире и чем оно (всё) обернётся рано или поздно? Очевидно, данный вопрос является перифразом другого, более раннего вопроса, инициированного мифологией: Кто и как породил всё? Эксплицитное сходство этих вопросов фиксирует преемственность ранней античной философии в отношении более древних мифологических систем мирообъяснения. И всё-таки размышления о первоначале мира – субстанции (от греческого *upostasiq* – «лежащее под»), становятся возможны лишь тогда, когда человеческое сознание достигает более высокого уровня мыслительного абстрагирования. В результате

¹⁰ Амельченко С. Н. Универсалии «бытие», «сущее» и «должное» в познании культуры: опыт систематизации // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. № 29 (167). С. 103.

наряду с образованием всеобщей понятийной структуры, каковой и является субстанция, складывается обоснованное теоретико-философское знание – гораздо более логичное по сравнению с этиологическим мифом, хотя отдельные их мотивы на ранних этапах явно перекликаются между собой. Это хорошо прослеживается на примере гипотезы, которую выдвигает Фалес – «первый европейский учёный» и собственно основатель Милетской школы. В качестве начала всех вещей Фалес выделяет воду. Такая позиция продиктована наблюдением: «...всё живое рождается из воды и живёт за её счёт»¹¹. Другой, более поздний мыслитель – Анаксимен, оспаривает взгляд на воду как на первоначало, предлагая альтернативу в виде воздуха. Разумеется, отождествление воздуха с субстанцией является пролонгацией теории Фалеса о воде, её закономерным итогом. В связи с этим нельзя не отметить толику прогрессивности, наличествующую в учении Анаксимена. Очередной милетский философ – Анаксимандр в своеобразной манере трактует идею субстанции (читаем универсалии), экстенсивно расширяя её до «апейрона», что в переводе с греческого означает «безграничное», «бесконечное», «неопределённое». Семантическая ёмкость понятия «апейрон» в значительной мере обуславливает то обстоятельство, что его характеристики чрезвычайно размыты и, тем не менее, это не умаляет того факта, что Анаксимандр увидел универсалию абстрактно, а, следовательно, «умным зрением». Выходит, анаксимандрово учение об апейроне наиболее «выпукло» и «объёмно» фиксирует идею универсалии, какой её знает более зрелая философия.

Непреложным является факт, что каждый из милетских философов на свой лад развивает идею «единого» (универсалии), предлагая всякий раз новую субстанцию как «физическое» основание бытия и, что важнее, как его «метафизический» источник. Действительно, «вода», «воздух» и тому подобное у досократиков – это универсалии, а, следовательно, метафизикой рождённые категории. В общем и частном, изучая и анализируя теоретические выкладки Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена, можно охарактеризовать всех троих как

¹¹ Аристотель. Метафизика / Сочинения. М., 1975. Т.1. С. 69.

адептов субстанциализма, который, по сути своей, является исторически первой вехой в дискурсе об универсалиях.

Примечательно, что траектория мысли, проторенная Милетской школой, задаёт определённые гносеологические параметры для дальнейших поколений исследователей, побуждая их прокладывать новые мыслительные глиссады. С этой точки зрения, элейская философия может рассматриваться как новый значимый рубеж применительно к дискурсу об универсалиях. Концептуальное ядро философии элейцев образуется за счёт ряда проблем, которые касаются соотношения мышления и бытия; бытия и существования. Известно, что элейская школа философии представлена идеями Ксенофана, Парменида и Зенона, но ни пантеистический монотеизм первого, ни апории последнего, пожалуй, не представляют такой ценности для поиска методологической установки относительно понимания культурных универсалий, какую обнаруживают в себе онтологические воззрения Парменида. Парменидовское учение зиждется на представлении о бытии как о метафизическом понятии, которое доступно мысли, а значит, познаваемо и выразимо. Более того, Парменид утверждает, что это «одно и то же – мыслить и быть»¹². В таком случае остаётся уточнить признаки, которыми детерминируется бытие как структура мышления. Иными словами, необходимо выделить главные предикаты «парменидова» бытия: «единство» и «вечность».

Рассуждая о том, что бытие является вечным, следует уточнить, что оно не имеет ни начала, ни, тем более, конца – в том смысле, что никогда не возникает и не заканчивается. Подтверждение тому встречается у Парменида: «...всё непрерывно: ибо сущее примыкает к сущему»¹³. В то же время сплошность, неизменность, неподвижность как неотъемлемые «бытийные» характеристики, артикулируемые Парменидом, противоречат изменчивости, дискретности, брэнности и тривиальности чувственного мира, который даётся фактически, то есть, в опыте. На деле противопоставление выше обозначенных миров открывает

¹² Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1. С. 25.

¹³ Парменид.: Цит. по: История философии. Запад-Россия-Восток. М., 1995. Кн. 1. С. 74.

дальнейшую многовековую перспективу восприятия обоих как заведомо отличных. Так, например, мир бытия следует трактовать как мир более высокого порядка – это истинный мир – его пространство населяют универсалии; они актуально присутствуют в нём, в то время как всё богатство физического материального мира содержится здесь лишь потенциально. На основании этой мировоззренческой позиции можно прийти к выводу о том, что Парменид помещает понятие «существование» в более широкий контекст и постулирует существование не только вещей и природных объектов, но и плодов интеллектуальной деятельности вроде алгебраических формул, геометрических фигур, морально-этических норм, образов искусства и словесности и т.п. Все эти «тонкие материи» подлинно есть, *существуют* наряду с другими сущими, правда они идентифицируются совершенно специфическими путями. На их постижение брошены особые способности человеческого духа, в числе которых не только логика, но и «паралогика» (интуиция, вера, воображение, эмпатия и прочее). Последний тезис наводит на явную мысль о целесообразности рассмотрения основных положений философской системы Парменида, поскольку они подспудно содержат в себе универсалистские интенции и в этом смысле могут рассматриваться как «недостающее звено» в глубоком и всестороннем анализе культурных универсалий. Должно быть, главное достижение парменидовской философии заключается в том, что философ выявляет качественные «различия между существованием как таковым и существующим во всём его бесконечном многообразии, протянув между тем и другим смысловое напряжение, проходящее по линиям «сущность-явление», «вечное-преходящее», «истинное-мнимое»¹⁴.

Поиск новых «водоразделов» по линии «универсалия как бытие» в дальнейшем сопрягается с фигурой Сократа, мыслетворчество которого можно охарактеризовать как своеобразный «гимн» Разуму. Рационализм есть «альфа и омега» сократовского учения, отправной точкой которого является сомнение, о чём свидетельствует излюбленная апофегма афинского философа: «Я знаю, что я

¹⁴ Амельченко С. Н. Универсалии «бытие», «сущее» и «должное» в познании культуры: опыт систематизации // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. № 29 (167). С. 103.

ничего не знаю»¹⁵. Такая рефлексивно-конструктивная позиция открывает перед индивидом перспективу достижения мудрости, а её Сократ отождествляет не только с нравственной добродетелью, но и с самой Истиной. В самом деле, Истина, в представлении Сократа, интеллектуальна и нравственна, а беспристрастный поиск «истинного», динамическое приобщение к нему, есть важнейшая прерогатива человека.

Таким образом, человеческая личность интегрируется Сократом в особый бытийственный режим, в условиях которого она трансформируется из человека Знающего в Человека Познающего, причём интеллектуальная активность последнего как раз и выступает подлинной мерой бытия. Сократ приглашает понять, что человеческое бытие не даётся человеку изначально. Сам человек – это вечно становящаяся целостность, которая, однако, способна осознать свою причастность к некоему универсальному началу. Как именно? «Алгоритм» Сократа включает следующие позиции: сопоставление отдельных частных, выделение общих закономерностей внутри них, обнаружение противоречий, препятствующих их объединению, и, собственно, индуктивное обобщение сходных частных. Соответственно, исследуя единичные проявления «красивого», можно дать определение Красоте как таковой, то есть, на выходе получается предельно общее понятие или «универсалия».

Итак, Сократ открывает особую реальность – она объективируется через мышление. Очевидно, что эта реальность состоит в диалогическом отношении с бытием, каковым его описывает Парменид. В обоих случаях мыслить и быть суть одно и то же, правда, единство бытия и мышления не акцентируется Парменидом столь нарочито, в то время как «смысловая связка «истина – субъект, к ней приобщающийся», начиная от Сократа, всегда имела место в философии в качестве определяющей и доминирующей»¹⁶. Однако, необходимо признать, что и Парменид и, тем более, Сократ, в сущности, говорят об одном – они репрезентируют особый срез реальности – реальности, иерархически

¹⁵ Платон. Апология Сократа / Собрание сочинений: В 4 т. М., 1990. Т. 2. С. 74.

¹⁶ Петрова Г. И. Сократ как философ «подозрения к разуму»: «до-трансценденталистская антропологическая атака» на трансцендентализм классической философии // Вестник Томского государственного университета. 2009. №3(7). С. 20.

превосходящей мир физического материального «бытия» и конечных величин. Эта реальность – вотчина Разума, который является здесь тотальной организующей силой. Неудивительно, что эта реальность является вместилищем культурных универсалий, их средоточием. Итак, будучи верно понятым, данный тезис составляет часть важного уразумения: Разум продуцирует решительно всё, в том числе и Культурного героя.

Как уже неоднократно отмечалось, «монополизм» Разума – это доминантный признак и едва ли не главное достоинство философии метафизического периода. Вот и Сократ решает основной вопрос философии идеалистически: в его системе координат сознание первично, а значит, действительно, в то время как материя ирреальна. Данная позиция кристаллизуется в период античной классики (IV-III вв. до н. э.). Речь идёт о философском творчестве рафинированного идеалиста Платона. Рассмотрение его учения «здесь и сейчас» обусловлено не столько общей логикой развития философского знания, сколько тезисом одного из современных учёных (Д. В. Вохмянин): «осознание универсалий исторически восходит к учению Платона об организующих мир сущностях – «идеях»...»¹⁷. Платоновские «идеи» действительно могут расцениваться как предтечи культурных универсалий, так что смысловые параллели между ними более чем оправданы. При этом следует принять во внимание разработанную Платоном трёхчастную онтологию, согласно которой эйдосы опосредуют «мир идей» и «мир вещей». На это обстоятельство обращает внимание ещё А. Ф. Лосев в работе «Очерки античного символизма и мифологии»¹⁸.

Итак, реконструируя трёхуровневую онтологию Платона, можно констатировать, что её «верхний предел» очерчивает абстрактная идея, «нижний предел» – чувственно-конкретная вещь, а «медиатором» между идеей и вещью, выступает *эйдос*, фиксирующий родовой признак вещей, объединяющий их в классы. Должно быть, здесь уместно привести слова А. Бергсона, по мысли которого «созерцаемое изнутри, является вещью простой; рассматриваемое же

¹⁷ Вохмянин Д. В. Понятие универсалий // Перспективы науки. 2011. №10(25). С. 177.

¹⁸ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 214.

извне, то есть, относительно другой вещи, оно становится по отношению к выражающим его знакам, золотой монетой, обмен которой на мелкую монету может продолжаться бесконечно. То же, что в одно и то же время схватывается как неделимое и поддаётся неистощимому исчислению, по самому определению своему, есть бесконечное. Отсюда следует, что абсолютное может быть дано только в интуиции, тогда как всё остальное открывается в анализе»¹⁹. Так, например, «идея красоты» трактуется как единая, интегративная, цельная и самотождественная, а «эйдосы» красоты как отличительные характеристики, присоединяемые извне к различным живым и неживым телам – девицам, лошадям, природным телам»²⁰. Иначе говоря, универсалия создаёт всю множественность единичностей в классе однородных предметов. Сама же она – не существует как предмет. Собственно, в этом и заключается обоснование существования-несуществования Культурного героя. При этом сам Культурный герой концептуально артикулирован по родам, то есть, эйдосам. К этой тернарной схеме «идея-эйдос-вещь» ещё предстоит вернуться в контексте разговора о классификационном делении Культурного героя.

Вновь обращаясь к платоновским идеям, следует отметить, что до Платона в древнегреческом языке слово «идея» обозначало, скорее, «наружность» той или иной вещи. Однако Платон придаёт этой лексеме метафизическое измерение. Для него «идея» – это безукоризненный идеал, первообразец, сама Истина – неявленная, но аподиктически очевидная. Она существует вне времени и пространства и, несомненно, обладает высшим бытием, качественно отличным от материального. Следуя логике Платона, идея лошади в разы совершеннее любой реальной лошади. При этом не суть важно, к какой породе принадлежит лошадь – арабская, калмыцкая или русский рысак. Неважно и то, какой она масти – гнедая, вороная или каурая. Холстомер, Буцефал или Россинант – имя лошади тем более незначительно. Важно то, что все лошади являются носителями одной тотальной упорядочивающей их множество идеи «лошадности», благодаря чему каждая

¹⁹ Бергсон А. Введение в метафизику / Собрание сочинений. СПб., 1914. С. 13.

²⁰ Неретина С. С., Огурцов А. П. Пути к универсалиям. СПб., 2006. С. 114.

отдельно взятая лошадь идентифицируется как таковая. Аналогичные соображения применимы и к предметам, которые обязаны своим появлением творческой (ремесленной) деятельности человека. Так, например, «Венера Милосская» Агесандра, по праву признанная одной из самых красивых скульптур в истории мирового искусства, является лишь скромным воплощением её изначального идейного замысла и можно лишь догадываться о том, насколько аутентичная идея совершеннее своей проекции в мраморе.

Ещё один серьёзный нюанс, ярко характеризующий учение Платона об идеях, заключается в смысловой неоднозначности собственно идеи. Здесь необходимо своевременно оговориться о том, что в результате анализа этой многоплановости, можно не только сопоставить «идею» с многоплановой же культурной универсалией и даже провести уверенную аналогию между ними, но и вовсе объединить их обе в синонимическую пару «идея-универсалия». Итак, при рассмотрении дискурса понятия «идея» в текстах платоновских диалогов, можно заметить, что в них наблюдается определённое количество флуктуаций «идеи». Кроме того, угадывается целая иерархия идей, не нашедшая, впрочем, внятного системного изложения. Тем не менее, можно утверждать, что на фоне прочих идей, по поводу которых рефлексировал Платон, недвусмысленно возвышается идея Блага. «...Именно она – причина всего правильного и прекрасного. В области видимого она порождает свет и его владыку, а в области умопостигаемого она сама – владычица, от которой зависят истина и разумение...»²¹. Всё в том же «Мифе о пещере» встречается косвенное указание на то, что идеи Истины, Справедливости и Прекрасного находятся в непосредственной близости от Блага. То есть, идея Блага, как бы, консолидирует все остальные идеи под своим началом. В свою очередь, среди сущностей подобного рода Платон наиболее внимателен к исследованию Прекрасного. Рассуждения о нём содержатся в таких диалогах, как «Пир», «Федон», «Гиппий Большой». При этом внимание Платона приковывает безусловно Прекрасное. Речь идёт о «прекрасном самом по себе, которое всё, к чему бы оно ни

²¹ Платон. Государство / Сочинения: В 4 т. М., 1990. Т. 3. С. 295.

присоединилось, делает прекрасным...»²². Помимо так называемых «идей абсолютных качеств»²³, упомянутых выше, («идеи» блага, истины, прекрасного, справедливого) «есть у Платона также «идеи» физических явлений и процессов (таких, как «покой» и «движение», «цвет» и «звук», «огонь»)... «идеи» существуют и для отдельных разрядов существ. Есть «идея» животного, «идея» человека и т.п.... иногда Платон допускает также существование «идей» для предметов, производимых человеческим ремеслом или искусством (таких, как стол, кровать и т.п.)...»²⁴

Рассмотрев основные смысловые аспекты «идеи», можно сделать достаточно обоснованный вывод о том, что Платон более всего тяготеет к онтологическому (идея как причина всех вещей) пониманию идеи. По факту – пространственно-временной континуум как форма целостности культуры, нарушается и позитивно преобразуется Платоном. Ему удаётся прорваться к метафизическим горизонтам, минуя препоны материи, интересы которой в разное время и в разной степени отстаивали Гераклит, Левкипп, Эмпедокл, Демокрит, Эпикур, Лукреций. Платон же наводит мосты между «единым» и «многим», «идеальным» и «материальным». В том смысле, что им «выявляется объективно-идеальная сущность, которая не репрезентируется ни именем, ни определением, ни чувственными образами»²⁵. Эти бестелесные умопостигаемые сущности образуют целый мир идеального, который «воодушевляет» текучую материю. Эта способность идей, определённо, роднит их с универсалиями культуры. Памятуя о том, что универсалии принадлежат как раз к области «идеального», нельзя не отметить их контекстуальное сходство с идеями в платоновском понимании. Следовательно, правомочно восприятие универсалий в качестве более позднего наименования идей.

Весомый вклад в концептуальное моделирование культурных универсалий совершает Аристотель. Он не только привносит ряд коррективов в теорию Платона, но и разрабатывает вполне конкурентоспособную теорию, методично

²² Платон. Гиппий Большой / Сочинения: В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 292.

²³ Гербарт И. Ф.: Цит. по: Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1976. С. 196.

²⁴ Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1976. С. 196.

²⁵ Неретина С. С., Огурцов А. П. Пути к универсалиям. СПб., 2006. С. 111-112.

обобщая предыдущие теоретико-философские подходы на этапе Античности. Для начала следует отметить, что Стагирит не разделяет платоновских взглядов на «идею» как на «высшую инстанцию» в системе онтологии. Напротив, он ниспровергает идею «с небес на землю» и помещает её непосредственно внутрь предмета, полагая, что предмет и маркирующая его идея, как бы, органически едины – они не могут существовать обособленно друг от друга. И лишь *разумная душа* способна представить идею отдельно от вещи, деинсталлировать её. Особого внимания заслуживают коннотации «души» в рамках аристотелевской метафизики. На первый взгляд, термин «душа» здесь фигурирует, скорее, в светском смысле (как синоним сознания), нежели в религиозно-мистическом. На деле же «душа» снабжается целым «ореолом» смыслов у Аристотеля, в том числе и теистическими. Вот почему определение её категориальной принадлежности представляется нетривиальной задачей.

В трактате «О душе» Стагирит пишет: «Душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью. Сущность же есть энтелехия: стало быть, душа есть энтелехия такого тела»²⁶. Здесь же находим: «Душа есть суть бытия и форма (логос) не такого тела, как топор, а такого естественного тела, которое в самом себе имеет начало движения и покоя»²⁷. Можно заметить, что «душа» у Аристотеля соотносится с такими метафизическими понятиями, как «сущность», «форма», «возможность», «энтелехия». Пожалуй, среди прочих наиболее трудна для понимания последняя – *энтелехия* (от греческого *entelechia* – «имеющее цель в себе самом»). Считается, что данное понятие не имеет эквивалентного себе в русском языке и потому не поддаётся никакой дефиниции. Более или менее внятная интерпретация встречается в работе В. Вольнова «Приглашение в философию. Античность». Здесь говорится следующее: «Способ бытия» – вот русское словосочетание, которое передаёт смысл Аристотелевой «энтелехии»... Словосочетание «способ бытия» можно сократить до слова «бытие», но только если понять бытие

²⁶ Аристотель. О душе / Сочинения: В 4 т. М., 1983. Т. 2. С. 39.

²⁷ Там же. С. 395.

правильно. Правильное понимание предполагает чёткое отделение бытия от сущего. Примеры сущего: камень, дом, кошка. Примеры бытия: падение (камня), горение (дома), отслеживание (кошкой мышки)»²⁸.

Важное место в системе аристотелевской метафизики отводится иерархии «душ», которую интересно и целесообразно рассматривать, «вооружившись» собственно аристотелевским определением «души», и приняв на веру ремарку В. Вольнова относительно её категориальной принадлежности (душа как способ бытия). Аристотель специфически ранжирует «души», подразделяя их на «растительную», «животную» и «человеческую». Очевидно, основанием для такого деления послужил принцип возрастающей умственной активности. В то время как зависимость формы от материи здесь обратно пропорциональна. Обозначив интенциональность души (от «растительной» до «человеческой»), необходимо внимательнее рассмотреть именно последнюю – в основном для того, чтобы уяснить особенности её корреляции с культурными универсалиями. Действительно, если «низшую» душу (растительная) характеризует способность к питанию, «среднюю» (животная), в основном, отличает способность ощущать, включая простейшие эмоциональные реакции вроде гнева, радости и т.п., то «высшая» душа всё-таки предполагает наличие *ума*.

Как известно, «Зерно Разума» присуще человеку. Это тот самый «рубикон», который отделяет человека от прочих тварных существ. Уразуметь идею предмета отдельно от его материи – такова компетенция «человеческой» души. В этом плане мыслящая душа может восприниматься как универсальная идея, способная вобрать в себя множество иерархически низших идей. Собственно, они присутствуют в ней – не актуально, но потенциально и только за счёт познания они актуализируются. «В познании формы как бы проявляются в уме, подобно тому, как фотоизображения проявляются на фотобумаге»²⁹. При этом высшие из форм, которые «схватывает» душа в аспекте ума, Аристотель называет *категориями* (от латинского «*categoriae*» или «*praedicamenta*»). Заслуга

²⁸ Вольнов В. Что такое душа? / Приглашение в философию. Античность. СПб., 2001. С. 117.

²⁹ Вольнов В. Приглашение в философию. Античность. СПб., 2001. С. 120.

Аристотеля в связи с темой «универсалии», главным образом, заключается в том, что он разрабатывает уникальную систему таких категорий, дабы «...сделать доступным пониманию бесконечное многообразие вещей»³⁰. В одноимённом трактате философ проводит своего рода инвентарий категорий – всего их десять: «...каждое означает или сущность, или «сколько», или «какое», или «по отношению к чему-то», или «где», или «когда», или «находиться в каком-то положении», или «обладать», или «действовать», или «претерпевать»³¹. Предикаментом «первой величины», согласно Аристотелю, является *сущность* или *субстанция*. В остальные девять категорий входят: количество, качество, место, время, положение, состояние, действие, обладание, претерпевание. Думается, что каждая из этих категорий по-своему раскрывает наиболее существенные аспекты бытия. Данный тезис разделяется С.Б. Крымским, по убеждению которого «...любая категория – это как бы вся Вселенная, повёрнутая к человеку со стороны одного, репрезентирующего её полностью, без остатка атрибута»³².

Известно, что впоследствии Аристотель редуцирует вводимый им же категориальный ряд до трёх предикатов: *сущность*, *время* и *место*. Впрочем, символическая нагрузка категорий от этого качественно не меняется. Категории по-прежнему образуют «координатную сетку» мироздания. В том смысле, что они структурируют природно-культурное мироустройство, и ничто в подлунном мире не способно ни «мыслиться», ни, тем более, существовать безотносительно к этим сущностным основаниям. Тем не менее, аристотелевские категории – это не константы, застывшие во времени, – в ходе дальнейшего осмысления их перечень менялся ввиду интенциональности мышления, но практически все последующие категории некогда рассматривались Аристотелем в «Метафизике» и прочих его работах. В частности, Культурный герой подпадает под категорию «какой». Выходит, теоретические выкладки Стагирита – это неиссякаемый и в определённом смысле эталонный источник идей, относящихся к универсалиям.

³⁰ Боэций. Цит. по: Книгин А. Н. Учение о категориях. Томск, 2002. С. 17.

³¹ Аристотель. Категории / Соч.: В 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 55.

³² Крымский С. Б. Логико-гносеологический анализ универсальных категорий // Логико-гносеологические исследования категориального строя мышления. Киев, 1980. С. 19.

Аристотель, таким образом, не только утверждает понятийный аппарат философии, но и, определённо, задаёт вектор к теории культурных универсалий.

Подводя итог выше сказанному, можно заметить, что Стагирит, как бы, «возвращает» универсалию в лоно предмета. Философ отталкивается от отрицания универсалии как высшего родового понятия и двигается по пути субстанционального её понимания. Границы чувственного и сверхчувственного, общего и частного, таким образом, нивелируются. Возвращаясь к замечанию С. Н. Амельченко о том, что в эпоху Античности, якобы, существовало две методологические тенденции, согласно которым универсалия либо соотносится с *субстанцией (сущностью)*, либо увязывается с *бытием* – нетрудно заметить, что Аристотель осуществляет синтез обеих тенденций, объединяя их в единое непротиворечивое целое.

Разумеется, ни Аристотель, ни его учитель Платон, ни вообще кто-либо из греческих философов, не ведёт речи в точности о культурных универсалиях, но они, несомненно, угадываются в логике их суждений. Глядя на бытие сквозь призму логических структур, греки, словно бы, провидят, предчувствуют культурные универсалии. С этой точки зрения последние не просто дискурсивны, но и интуитивны.

В общем и частном, анализируя плюрализм метафизических горизонтов, обнаруживающий себя в проблемном круге обращения античных мыслителей к универсалиям, нужно отдать должное грекам в том, что касается построения философской методологии, в рамках которой Разум принимает на себя роль специфического декларатива. Это событие – непроизвольное и крайне серьёзное – даёт возможность атрибутировать античные универсалии как «знаниевые», поскольку они обретаются человеком именно в процессе познания. «Такая интерпретация имеет в виду прогресс в направлении к подлинной сердцевине действительности, то есть, к абсолютной истине»³³. В данном случае работает негласное правило: отыскать Истину, которую можно облечь в понятие. Учитывая всю важность гносеологического фактора, нужно признать, что мир открывается

³³ Маркузе Г. Одномерный человек. М., 1994. С. 199.

человеку в Истине, но, вместе с тем, он неизбежно формализуется, подвергается интеллектуальной редукции. Суть данного тезиса можно свести к распространённому сегодня замечанию о том, что истина логически красива, ибо отбрасывает всё, что отличает вещи мира друг от друга – поэтому она проста. И действительно, вся метафизика – это поиски некоего универсального начала. В этом проявляется властно конструирующая роль Разума. «Как мифический царь Мидас своим прикосновением всё превращал в золото, так и теоретический разум всё превращает в универсальное и всеобщее»³⁴. Так, Культурный герой как фундаментальная универсалия, вбирающая в себя основные наиболее общие характеристики времени, в греческом мире несёт в себе силу Разума, находя в нём стимул и санкцию. Неслучайно именно в культурном ареале Античности впервые появляется Культурный герой-Конкистадор. Иконическим знаком такого героя выступает титан Прометей, «испытывающий настоящую потребность в порядке и гармонии»³⁵, но не лишённый, при этом, «анархических страстей» (так называемое «трикстерное» начало в культуре).

В то же время «историческое движение расширило духовный горизонт греческой культуры: начавшись в ограниченном пространстве и в определённое время, новая форма философского мышления переросла во всеобщую духовность...»³⁶. Иными словами, высокий потенциал универсалий – содержательный и методологический – позволяет продолжить их постижение в следующую за Античностью эпоху, а именно в Средневековье (V-XV вв.).

1.1.2 Развитие представлений об универсалии в средневековой культуре

³⁴ Конев В. А. Проблема универсалий в новом повороте // Идея университета и тоpos мысли. 2005. С. 24.

³⁵ Боннар А. Трагедия, Эсхил, рок и справедливость / Греческая цивилизация: В 3 т. М., 1992. Т. 1. С. 90.

³⁶ Философия как учение о человеке: Учеб. пособие для вузов. Томск, 1995. С. 11.

Несомненно, побудительным мотивом для обращения средневековых схоластов к изучению универсалий послужила теологическая проблематика. В это время выпестованные Античностью универсалии теряют свою автономность, поступив на службу к богословию, благодаря чему, с одной стороны, статус культурных универсалий можно расценивать как сервитут, но, с другой стороны, рассмотрение универсалий в консонансе с верой обеспечивает появление новых продуктивных смыслов.

Неоспоримым достоинством «людей античной стати» является своеобразный выход в рацию, предпринятый ими и связанный с попыткой-необходимостью детерминировать нечто, «откуда есть пошло» всё вокруг. Что же касается Средневековья, то здесь пожинаются своего рода институциональные плоды выше упомянутого «выхода». Таким образом, философский рационализм, открытый античностью, входит в философию Средних веков и укрепляется здесь в силу своей методологической потенциальности для культуры. В частности, уже на рубеже эпохи в книге «О Граде Божием»³⁷, а также в знаменитом силлокви «Исповедь»³⁸ Августин Аврелий высказывает ряд идей, способных дать инструментарий для более глубокого понимания роли и специфики универсалий в контексте эпохи Средних веков. По сути, Августин придерживается основных положений платоновской онтологии – с той разницей, что они заметно христианизируются им. В результате «мир вещей» Платона замещается августинианским «земным царством» с его финитной темпоральностью, а «мир идей» преобразуется в извечное «Царство Божие». Понятно, что эти миры состоят в контрапозиции «мнимый-истинный», и неидеальной посюсторонней действительности надлежит уподобиться *истинной* потусторонней реальности на том основании, что в ней пребывают самые чистые, эссенциальные сущности во главе с Богом. Последний понимается Августином как абсолютное живое внетелесное личностное Начало; он – зиждитель, ибо созидает всякую материю, в том числе человека. И хотя «венец творения» – человек создаётся по образу и

³⁷ Блаженный А. О граде Божием / Творения В 4 т. СПб.-Киев, 1998. Т. 3. – 593 с.

³⁸ Аврелий А. Исповедь. М., 1991. – 488 с.

подобию Бога, Богу как олицетворению «больше-чем-жизни»³⁹, он отнюдь не тождественен. Должно быть, «в этом случае Августин опирается на платоновское учение об идеях, которые, согласно Платону, присутствуют в материальных телах, но «портятся», искажаются материей»⁴⁰.

Однако человек снабжается душой, благодаря которой обеспечивается определённая связь с Богом. С. В. Перевезенцев уточняет понимание души Августином: «...душа нематериальна и к ней неприменимы никакие пространственные и количественные характеристики. Основные же способности души, заложенные в неё Богом – разум, память и воля»⁴¹. Благодаря этим трём способностям Августин аттестует душу как органон, с помощью которого познающий субъект выходит на универсалии. Безусловно, Августину не чужда универсалистская проблематика. Сам он освещает как минимум одну значимую универсалию – число, причём оно понимается Августином как самодостаточная сущность, несвязанная с исчислением некоего предметного ряда. То есть, это сугубо спекулятивное понятие, как и категория «сколько» у Аристотеля. И это ещё раз доказывает тот факт, что средневековая философия является преемницей Античности, а, следовательно, она продолжает рационалистическую тенденцию в плане обоснования универсалий.

С другой стороны, изолируя универсалии из тела античной культуры, принимая их в новый контекст, средневековые мыслители активно практикуют рассмотрение «универсального» в ракурсе «индивидуального». Это новшество продиктовано изменением структуры духовного опыта, поскольку Средние века базируются не столько на познании, знании и Истине (оплот Античности), сколько на обнаружении Бога в душе каждого отдельного человека. Здесь нужно заметить, что умозрение общего, то есть Бога, в индивидуальном (человек) заметно усложняет характер функционирования универсалий. Его можно описать как «горизонтальный», а выражается это в том, что индивидуальное одновременно становится универсальным. Из сказанного ясно, по крайней мере,

³⁹ Зиммель Г. Созерцание жизни / Соч.: В 2 т. М., 1996. Т. 2. – С. 23.

⁴⁰ Перевезенцев С. В. Аврелий Августин : [Электронный ресурс] / Образовательный портал «Слово». URL: <http://www.portal-slovo.ru/history/35537.php>.

⁴¹ Там же.

одно: Средневековье не предпринимает рациональные атаки на сущее, как это делала Античность, – оно исповедует другую, более мягкую стратегию, предпочитая двигаться по пути синтеза.

По-своему примечательно, что в Средние века вырабатывается определённая культура дефиниций, причём она превращается в важнейший инструмент средневекового рационализма. Как понятие универсалия проникает в тезаурус эпохи Средневековья и прочно закрепляется в нём с подачи Северина Боэция. Он апеллирует к тексту «Введения» Порфирия к «Категориям» Аристотеля, при этом интерес Боэция спровоцирован следующим тезисом Порфирия: «Существуют ли роды и виды самостоятельно, или же находятся в одних только мыслях, и если они существуют, то тела ли это, или бестелесные вещи, и обладают ли они отдельным бытием, или же существуют в чувственных предметах и опираясь на них»⁴².

Безусловно, разрешение вопросов, приведённых выше, является сложной и в известном смысле фундаментальной теоретической задачей. Порфирий же предпочитает не углубляться в суть вопроса, ограничившись вопрошанием. «Думал ли Порфирий, что эта, между прочим брошенная фраза, благодаря учёной скрупулёзности и какой-то исторической интуиции Боэция, станет на многие столетия краеугольным камнем, а в определённом смысле и камнем преткновения, схоластической философии»⁴³. Между тем Боэций в своё время преуспевает в решении проблемы, описанной Порфирием, но прежде необходимо оговориться о том, что конкретно Боэций считает родом, а что принимает за вид. Следуя логике его рассуждений, «видом следует считать не что иное, как мысль (*cogitatio*), выведенную из субстанциального сходства множества несхожих индивидов; родом же – мысль, выведенную из сходства видов. Причём в единичных предметах это сходство оказывается чувственно воспринимаемым, а в общих – умопостигаемым; и наоборот, если оно чувственно воспринимаемо – то пребывает в единичном, если же постигается умом, то становится общим

⁴² Боэций. Комментарий к Порфирию / «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 23.

⁴³ Майоров Г. Г. Судьба и дело Боэция / «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 361.

(universalis)»⁴⁴. Вне всякого сомнения, данный тезис служит эффективным критерием в плане дистинкции родов и видов, и он имеет основополагающее значение для дальнейшей культивации универсалий.

Путём последовательного рефлексивного осмысления видов и родов Боэций инициирует следующее решение: «роды и виды существуют одним способом, а мыслятся другим; они бестелесны, но, будучи связаны с чувственными вещами, существуют в области чувственного. Мыслятся же они помимо тел, как существующие самостоятельно»⁴⁵. С учётом отмеченного, представляется возможным судить о том влиянии, какое оказали герменевтические практики Северина Боэция на философскую мысль Средневековья. В то же время полученная трактовка универсалий сформировалась под влиянием аристотелевской концепции. Это обстоятельство едва ли можно назвать случайным, поскольку именно учение Аристотеля некогда оказалось в фокусе исследовательского интереса Порфирия, а впоследствии, и самого Боэция. Таким образом, создаётся устойчивое впечатление, будто в пору схоластики завещанная Античностью универсалистская проблематика с сопутствующими ей вопросами соотношения умственного и чувственного, общего и единичного, не только не теряет своей актуальности, но и по-новому резонирует, в том числе в связи с необходимостью обоснования христианских догматов. Философские построения Ансельма Кентерберийского полностью отвечают этой установке.

Как известно, предмет умственных забот Ансельма – доказательства бытия Бога, представленные в его знаменитых сочинениях «Монологион»⁴⁶ и «Прослогион»⁴⁷. Как отмечает Е. Г. Драгалина-Черная, «референция к столь необычному объекту представляет собой особый рефлексивный акт, в котором «познающий интеллект осознаёт себя познающим», будучи обращён сразу к двум уровням: предметному уровню «вещи, о которой идёт речь» и метауровню

⁴⁴ Боэций. Комментарий к Порфирию / «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 31.

⁴⁵ Там же. С. 29.

⁴⁶ Ансельм Кентерберийский. Монологион / Сочинения. М., 1996. С. 32-122.

⁴⁷ Ансельм Кентерберийский. Прослогион / Сочинения. М., 1996. С. 123-165.

«мысли об этой вещи»⁴⁸. Интересно, что, параметризируя Бога, Ансельм обращается к идее Блага в платоновском понимании, справедливо полагая, что Бог – это Благо во всей его возможной полноте. Наряду с этим Ансельм оперирует такими понятиями, как «величина», «бытие», «совершенство». Резонно заметить, что Ансельм, тем самым, схватывает в мысли, концепирует теологические универсалии (метауровень), которые в широком смысле, а точнее, вне предметных фреймов, заданных Средневековьем, могут и должны быть поняты как универсалии культурные. И действительно, теоцентризм накладывает отпечаток на интеллектуальную культуру Средневековья. Бог утверждается здесь в качестве главной ценности, а с ним и Вера, поскольку наличие Бога в картине мира уже само по себе предполагает Веру в него. И всё-таки даже при таких обстоятельствах Разум упрямо раздвигает свои границы и осуществляет интервенцию в область Веры, оспаривая её директивы. Вместе они рожают феномен схоластического рационализма. Казалось бы, Вера и Разум – это два радикально отличающихся мотивационных комплекса. Насколько оправдана их импликация? Тем не менее, в Средние века они комплементарны. По-видимому, Истина открывается человеку в Вере, но для того, чтобы человек мог лучше понять и усвоить эту Истину, ему вверяется Разум. По мнению итальянского дуэта медиевистов Реале-Антисери, «разум артикулирует истину веры – вместе они образуют прекрасный ансамбль, основу точную и незыблемую...»⁴⁹. Очевидно, этим синтезом продиктовано возникновение целого ряда средневековых идиом – это и «понимающая вера» (*intellectus fidei*) Ансельма Кентерберийского, и «разумная душа» Аквината.

Важнейшей фигурой средневекового «универсализма» по праву считается Фома Аквинский. Он, как и многие его предтечи, трактует универсалии в ментально-рациональном ключе. С другой стороны, новшество, привнесённое томизмом, заключается в том, что универсалии, традиционно воспринимаемые как человеческие имманенции, в логике Аквината предстают рядоположенными

⁴⁸ Драгалина-Черная Е. Г. «Слово к внемлющему» или диалог с «безумцем»? Логика и риторика «Прослогиона» / Материалы Всероссийского научного семинара «Модели рассуждений – 1: Логика и аргументация». Калининград. 2007. С. 172.

⁴⁹ Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: В 4 т. СПб., 1997. Т. 2. С. 102.

универсалиям-Божественного-Ума и универсалиям-в-вещах. Из сказанного следует, что универсалии входят в сознающий ум человеческого существа апостериори, то есть в результате точечных контактов с материальными объектами, аффицирующими чувственность, и, что важнее, с их нематериальными формами. В результате Разум отмежовывает и возвышает над эмпирическими предпосылками форму («чтойность» познаваемой вещи) и, в конечном счёте, генерирует общее понятие, далеко не всегда и в принципе не обязательно связанное с реально существующей вещью, от которой отталкивается рациональная схема. В этой связи нужно особенно подчеркнуть, что в процессе абстрагирования универсалия формируется не на основании чувств, но на куда более прочной *разумной* основе. Переходя к экзemplификации, отметим, что Культурный герой как универсалия отчётливо соответствует заявленной процедуре логической выводимости.

Итак, в контексте Средних веков Культурный герой, в основном, манифестирует себя через рыцарей и, конечно, через клириков (полулегендарные апостолы, миссионеры, монахи). Ввиду обнаружения сходства у разрозненных единичных представителей средневековой конгломерации, выявляется не только их видовая принадлежность, которую можно определить как *конкистадорство*, но и их родовая сущность, а именно Культурный герой. Выходит, схватывание мыслью сущности видимых вещей есть залог постижения их абстрактных субстантивов, к коим относятся виды и роды, а они, по убеждению схоластов, образуют «лаз» в мир божественного совершенства и, тем самым, обеспечивают (хотя и не полностью) знание о Боге как о Творце мира. Однако у В. П. Гайденко-Г.А. Смирнова встречается весьма любопытная ремарка, указывающая на то, что «Бог в средневековой схоластике рассматривается не только как Творец всех вещей видимых и невидимых, но и как Творец рациональной структуры мира...Бог творит и бытие, и логику бытия; в божественном мышлении содержится полнота всех (концептуально постижимых) форм... Бог обречён быть

логиком. Бог, под пером схоластов, становится законодателем всей рациональной сферы, включающей как мышление, так и бытие»⁵⁰.

Действительно трудно переоценить значение Разума в контексте средневековой культуры. Августин, Ансельм и Аквинат – лучшее доказательство тому, что философия Средних веков тоже была рациональной, а, значит, готовила универсалии рационально. Разумеется, средневековые мыслители, будучи теологами, не торопились объявлять Разум панацеей, но в то же время они истово верили в то, что многие религиозные истины становятся очевидными, стоит направить на них светоч Разума.

Интересно, что в Средние века связь с «людьми античной стати» не только не ослабевает, но и является характерной чертой средневековой философии – так сначала под влияние Аристотеля подпадает Северин Бозций, а впоследствии воззрения Стагирита приобретают специфическое интонирование в работах Аквината. Примечательно, что аристотелизм как веяние, проникает и на арабский восток, где получает широкое распространение среди мусульманских мыслителей (Авиценна, Ибн Рушд). В то же время неоспоримо влияние платонизма на духовно-интеллектуальный климат Средневековья, что и прослеживается в работах Ансельма Кентерберийского, Августина Блаженного. При этом следует подчеркнуть, что обращение к рациональным принципам Платона и Аристотеля не является свидетельством того, что христианская экзегетика искажает или даже профанирует античную философскую мысль с её наследием в виде универсалий. Дело в том, что античные мыслители обращаются к универсалиям, скорее, в русле гносеологической проблематики, в то время как в Средние века происходит открытие субъективности, ведь и Разум, и душа человека таят в себе глубокие потенции индивидуальности. Таким образом, «индивидуальное» предстаёт как «универсальное», а значит, получает онтологический статус. Отсюда небезызвестная полемика между реалистами, номиналистами и концептуалистами относительно того, каков этот статус. Во-вторых, на этапе Средневековья

⁵⁰ Гайдено В. П., Смирнов Г. А. Теологические предпосылки схоластического рационализма / История философии: Запад-Россия-Восток. М., 2000. Кн. 1. С. 296.

универсалии оформляются ещё и терминологически, то есть, они входят в лексическую систему языка. Всё это в целокупности позволяет универсалиям в каком-то смысле «завершить гештальт».

В целом, рассмотрение корпуса философских идей, имеющих место в средневековой схоластической традиции, раскрывает пестроту смыслов, характерную для неё. Эта «пестрота» выражается и в различном понимании онтологического статуса универсалий (выше упомянутая дискуссия реалистов-номиналистов-концептуалистов, которая, впрочем, является предметом отдельного дискурса). Обширный диапазон мнений наблюдается и в вопросе наименования универсалий (Дунс Скот – «сущее как таковое» и т.д.). Тем не менее, как бы различны и индивидуальны не были позиции мыслителей Средневековья, они едины в высокой оценке возможностей человеческого Разума, в уверенности, что универсалии, высвечиваемые путём рационального познания, вскрывают первопричины бытия или, во всяком случае, приоткрывают их. Неслучайно Эриугена⁵¹ понимает универсалии как теофании (богоявления), а Бернар Шартрский называет универсалии «первыми сущностями после Бога». Но ведь и сам Бог в логике схоластов обретает вид фундаментальной универсалии, и, вероятно, не будет преувеличением сказать, что Бог есть «универсальная универсалия» по аналогии с «именем имён» у романтиков.

Однако изменение мировоззренческого контекста вынуждает формулировать универсалистскую проблематику если не изнова, то, во всяком случае, при помощи иных символических средств. Так, в эпоху Просвещения универсалии ожидают новые теоретические коллизии, требующие опознания и анализа.

⁵¹ Эриугена И. С. О разделении природы / Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского средневековья): В 2 т. СПб, 2001. Т.1. С. 165-190.

1.1.3 Новое время как апогей рационалистического прочтения универсалии

Сам факт обращения к универсалиям, их рассмотрение в рамках новоевропейской философии опять же справедливо связывать с властным всепронизывающим рационализмом. В то же время притязания Разума в культуре Нового времени беспрецедентно высоки. Внутримирную позицию «нововременного» человека можно описать как уход в себя (самоуглубление), вследствие чего оптимизируются ментальные силы человека. В результате – физический мир с его вещественным разнообразием удостоверяется как существующий тогда и только тогда, когда он проходит через горнило Разума. «По содержанию мышление не столько предметно, зависимо от внешнего мира, сколько рефлексивно, самодостаточно и способно дать себе бытие»⁵². Неудивительно, что любые элементы религиозно-мистического опыта элиминируются, а впоследствии и сам Бог за ненужностью подвергается остракизму. Человек присваивает себе статус единоличного демиурга действительности, он становится Великим архитектором Вселенной, и, нужно сказать, что первые шаги по направлению к «метафизике индивидуализма» предпринимаются уже Р. Декартом.

Изучая проблему бытия, Картезий пытается вывести некое основополагающее понятие, способное отразить его сущность – в качестве такого понятия им избирается субстанция. Что вкладывает Декарт в это понятие? Философ отвечает на вопрос следующим образом: «Под субстанцией мы можем разуметь лишь ту вещь, коя существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи»⁵³. В свою очередь, Декарт подразделяет субстанции на материальные (*res extensa*) и духовные (*res cogitans*) – и те и другие подвергаются атрибуции. В связи с этим, отметим, что протяжённость – это атрибут материальных субстанций, а

⁵² Петров Ю. В. Антропологический образ философии. Томск, 1997. С. 43.

⁵³ Декарт Р. Первоначала философии / Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 334.

мыслимость – духовных. При этом мышление (мыслимость) обладает определённым набором модусов, а именно: чувство, представление и желание. В свою очередь, инкорпорация этих модусов как раз и являет знаменитое картезианское *Cogito* (от латинского *cogitare* – «мыслить»).

Стоит пристально взглянуть в декартову мыслящую (духовную) субстанцию, как не составит особого труда распознать в ней «реинкарнированную» универсалию, причём *Cogito* отводится важная роль в практическом её освоении. Под «*cogito*» Декарт понимает «всё то, что для нас, сознающих притом самих себя, в нас происходит...»⁵⁴. Картезий ведёт речь о «когитарном» мышлении, возымевшем власть в творении реальности. Эта «конкистадорская» сила проявляется, во-первых, в том, что положение «Я мыслю» служит необходимым и достаточным условием конституирования наличного бытия человеческой личности. Во-вторых, принятие факта собственного существования ввиду способности к проведению логических операций, влечёт за собой экстериоризацию всего объективно-предметного мира. Таким образом, философию Декарта можно идентифицировать как точку бифуркации, ознаменовавшую поворот к самопознанию и субъективности. Естественно, это обстоятельство не могло не сказаться на характере развития универсалии – отныне она не эманурует в сознание извне (из «мира идей» или же логоса Бога). Универсалии суть плоды живородящего человеческого Разума, в то время как внешняя реальность представляет собой лишь напечатления *духовных* субстанций (универсалий).

В целом, рассмотрев взгляды Р. Декарта, можно констатировать, что переход к Новому времени провоцирует переосмысление способа бытия сущего, и, разумеется, это обстоятельство влечёт за собой переоткрытие универсалий. Неслучайно Д. А. Либерман обращает внимание на то, что в эпоху Нового времени «бытие впервые «схватило» себя в мысли о себе, а не в слове о себе, в отличие от Средневековья, и не скрывается в порядке вещей, как в Античности. Философский язык стал сказываться не о вещи, не о слове, а о мысли. Вследствие

⁵⁴ Декарт Р. Первоначала философии / Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 317.

этого как нечто сущее стали возникать предметности (как организованности мышления), и язык стал предметным... То есть стал именовать не сами вещи, не организованности языка (значения и смыслы), а предметы мысли»⁵⁵. В этой связи уместно обратиться к философским изысканиям И. Канта – классик немецкой философии подспудно уточняет искомое понимание универсалии.

Интеллектуальные симпатии кёнигсбергского мыслителя находятся на стороне субъективного идеализма. Именно поэтому Кант заостряет и весьма отчётливо формулирует вопрос вторичности наличного бытия по отношению к сознанию. Философ отводит человеку роль активно мыслящего субъекта, который не просто имеет дело с эмпирической данностью, но творчески преобразует её, статуируя мыслительные категории – новые по форме и содержанию (так называемые *феномены* или «вещи для нас»). Можно сказать, что всякий объект вещно-предметного мира раскрывается лишь в ходе гносеологической процедуры, которая осуществляется трансцендентальным субъектом. Более того, «если уничтожить наши субъективные свойства, – пишет Кант, – то окажется, что представляемый объект с качествами, приписываемыми ему чувственным созерцанием, нигде не встречается, да и не может встретиться, так как именно наши субъективные свойства определяют форму его как явления»⁵⁶. Насколько можно заметить, в логике рассуждений Канта представлен синтез практической способности Разума, могущей «созерцать» чувственное многообразие посясторонней действительности, и теоретической его способности, обращённой к трансцендентальной потусторонности. Позднее М. Фуко назовёт эти способности, взятые в комплексе, «эмпирико-трансцендентальной двойственностью»⁵⁷.

Фактически – эмпиризм и рационализм тесно переплетаются Кантом на том основании, что «посредством чувственности предметы нам *даются*, рассудком же они мыслятся»⁵⁸. Тем не менее, есть нечто, что сохраняет своё бытие, оставаясь

⁵⁵ Либерман Д. А. Картезианское понятие объективности : автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.08. М., 2011. С. 20.

⁵⁶ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 61.

⁵⁷ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 339.

⁵⁸ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 46.

независимым от нашего восприятия, не нуждаясь в акте восприятия как таковом. Речь идёт о стержневом понятии кантовской философии – «*вещи в себе*» – она не подлежит апостериорному познанию, но и априорной формой познания также не является. Ко всему прочему, парадоксальность «вещи в себе» усугубляется за счёт её апофатического характера, ведь все истинные утверждения о «вещах в себе» (исключая, пожалуй, тезис об их подлинном существовании) на деле чреваты отрицаниями: так, например, известно, что они пребывают вне времени и пространства. И. Кант пишет по этому поводу: «...пространство и время суть определения не вещей в себе, а явлений: каковы вещи в себе, я не знаю и мне незачем это знать, потому что вещь никогда не может предстать мне иначе как в явлении»⁵⁹. Таким образом, ноумен (универсалия) не подлежит познанию, поскольку Разуму никогда не выйти за рамки, очерченные возможным опытом, а всякого рода попытки в этом направлении приводят к столкновению с антиномиями. Однако «живительным шлюзом», позволяющим приблизиться к миру вещей в себе, служат феномены, ибо они будируют чувственность и рождают некие представления. «Для действительности внешних предметов я также мало имею нужды делать умозаключение, как и для действительности предмета моей мысли, ибо как то, так и другое только представления, непосредственное восприятие которых (сознание) служит доказательством их действительности»⁶⁰ – утверждает И. Кант.

Определённо, Кант вершит трансцендентальный («коперниканский») переворот, смысл которого заключается в том, что человеческий Разум подчиняет, субординирует природу, ведь только «тот, кто самому себе ясен до дна»⁶¹, способен конвертировать Истину внеположенной реальности (природной и социальной). Другими словами, природа такова, какой ей предписывает быть «канон Разума». Аналогичный посыл встречается и в философском творчестве Гегеля, чей лапидарный тезис «что разумно, то действительно»⁶² является своего рода реминисценцией декартовского «мыслю, следовательно, существую».

⁵⁹ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 325.

⁶⁰ Там же. С. 437.

⁶¹ Шопенгауэр А. К учению об отрицании воли к жизни / Мир как воля и представление. М., 1993. Т. 2. С. 56.

⁶² Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 89.

Неслучайно Гегель предоставляет человеку роль решающего звена в процессе самораскрытия *абсолютной идеи*, становление которой завершается в момент оформления понятийных форм (универсалий), разлитых в сфере философии, в искусстве и религии. В данной связи позволительно отметить контекстную сопряжённость Культурного героя со всеми тремя областями духовной культуры.

Итак, по достижению уровня теоретически отвлечённой формы или спекулятивного понятия, абсолютная идея «развёртывает наличное бытие и движение в этом эфире своей жизни»⁶³, обеспечивая, внешнюю устойчивость вещам в мире. Вместе с тем, универсалии обладают высокой степенью лабильности, то есть, они чутко реагируют на изменения в воззрениях людей, о чём уже говорилось ранее. Собственно, эти изменения влекут за собой метаморфозы в понятиях, а те, в свою очередь, катализируют перемены в объективной реальности, поскольку «предметы всегда предстают в том виде, в каком в них пребывает творческая мысль»⁶⁴.

Однако нужно понимать, что в логике Гегеля универсалия позиционируется отнюдь не как содержание мышления субъекта, так как это в определённом смысле лишает её объективности, потому что в данном случае универсалия всецело зависела бы от интеракции человеческих созерцаний, чувств, представлений. Вероятно, в этом и состоит качественное отличие гегелевской концепции универсалии в рамках объективного идеализма от подлежащей кантовской (субъективный идеализм) и картезианских размышлений: согласно Гегелю, универсалия складывается не столько в ходе мыслительной процедуры, которую можно описать как абстрагирование с последующим нахождением и соединением общего в предметах – «алгоритм», предложенный ещё Сократом. По Гегелю, универсалия всегда, как бы, «на шаг впереди» познающего субъекта, и ей лишь остаётся ждать часа, когда субъект рассмотрит её «идеально», «расколдует»

⁶³ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М., 2000. С. 408.

⁶⁴ Петров Ю. В. Антропологический образ философии. Томск, 1997. С. 403.

её в рефлексии, ведь, продолжая следовать мысли Гегеля, «духовный субъект имеет опосредствование не вне себя, а есть оно само»⁶⁵.

Итак, главная мысль, которая иллюстрировалась выше, состоит в следующем: в период Нового времени человеческий Разум как никогда активен и, что характерно, он снова присягает Истине. Строго говоря, познание Истины становится приоритетным направлением ещё среди ренессансных гуманистов-энциклопедистов. Уже тогда наблюдается тенденция к возврату в Античность – к её идеалам, не говоря уже о «параллелях между аттической интеллектуальной революцией V-IV вв. до н.э. и всеевропейской интеллектуальной революцией второй половины XVIII в. как в области мысли, так и в области эмоциональной атмосферы вокруг мысли»⁶⁶. Отметим лишь некоторые из таких «параллелей»: во-первых, вновь обретенная дихотомия «универсальное – индивидуальное», а во-вторых, чисто секулярный характер универсалии. Отсюда это свободное, ничем не стесненное «конкистадорство» Разума. Данный акцент даёт возможность указать на Культурного героя Нового времени – Конкистадора новой формации. Для того чтобы уяснить такого Героя остенсивно, достаточно обратиться к так называемому «байроническому герою» (Чайльд-Гарольд, например). Весьма показательны в этом отношении и некоторые фигуры русской классической литературы (Онегин, Печорин, Базаров, Чацкий). Все выше перечисленные – личности активные, критически мыслящие и в высшей степени разумные. Действительно, незаурядный «образованный ум» (М. Ю. Лермонтов) – вот наиболее существенный признак Конкистадора «второй волны»; тот ресурс, с помощью которого он пытается утверждать значимое для себя бытие. Однако не следует забывать о том, что рационалистическая подоплёка в принципе свойственна метафизике, более того, именно разумное начало является гарантом целостности последней.

⁶⁵ Гегель Г. В. Ф.: Цит по: Корет Э. Основы метафизики : [Электронный ресурс] / Философия – Мир живой мысли. URL: <http://www.philosophica.ru/koret/95.htm>.

⁶⁶ Аверинцев С. С. Два рождения европейского рационализма и простейшие реальности литературы : [Электронный ресурс] / Библиотека учебной и научной литературы, 2012-2016. URL: http://sbiblio.com/biblio/archive/averincev_dva/.

Несомненно, вся метафизика, начиная с философов-досократиков, возводится исключительно на почве рефлексии. При таких обстоятельствах «мысль привыкает вращаться в абстракциях и двигаться вперёд с помощью понятий без чувственных субстратов»⁶⁷. На этом умозрительном фундаменте произрастают универсалии западноевропейского толка – от «воды» Фалеса до *Cogito* Декарта – любая из этих концептуальных моделей носит внеэмпирический характер. Для большей убедительности достаточно сапеллировать к тому факту, что «водой» Фалеса невозможно наполнить стакан, как нельзя утолить ею жажду – этой воды «самой-по-себе» в мире просто нет, и никогда не существовало. То же самое относится и к другим умственным построениям вроде «категорий» Аристотеля или «вещи в себе» И. Канта. Все эти конструкты действительно «надуманы» (в лучшем смысле слова). Весьма убедительно и красноречиво высказывается на этот счёт Ницше, полагающий, что «без сравнения действительности с чисто вымышленным миром абсолютного... человек не мог бы жить»⁶⁸. Примечательно также, что мыслительные стратегии, обозначенные выше, покоятся на «*архэ*» (от греческого «*arche*» – начало, принцип, власть). С точки зрения антиковеда А. Ф. Лосева, *архэ* «есть моделирующий принцип, который является для соответствующего множества вещей их порождающей общностью, методом, законом, программой и правилом их возникновения, а также их регулирующей структурой»⁶⁹. По сути, *архэ* выполняют роль скреп, обеспечивающих «сцепление всей человеческой мысли в единую рациональность»⁷⁰.

Общая тенденция настолько прозрачна, что вынуждает говорить о метафизическом стиле мышления, который зарождается в Античности, оттуда со всей очевидностью перетекает в Средневековье, а затем и в эпоху Просвещения, где абсолютизируется, достигает своего апогея. Согласно М. Фуко, метафизический способ мысли, осуществляет «Великое Заточение»⁷¹ неразумия, отдавая явное предпочтение Разуму как «знатоку», носителю Истины. Эта

⁶⁷ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М., 1929. Т.1. С. 13.

⁶⁸ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла / Сочинения: В 2 т. М., 1996. Т. 2. С. 243.

⁶⁹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М., 2000. Кн. 1. С. 524.

⁷⁰ Конев В. А. Категориальная структура культуры // Вестник Самарской гуманитарной академии. 2007. № 1. С. 23.

⁷¹ Фуко М. История безумия в классическую эпоху. М., 2010. С. 59.

программная установка во многом определяет техноморфизм европейской культуры – начиная греческим «*deus ex machina*» и заканчивая промышленными достижениями эпохи Просвещения – и в том, и в другом случае «техника есть осуществление *истины*»⁷². Пожалуй, отклонение от этой парадигмы наметилось лишь однажды – в Средние века. Впрочем, даже тогда рационализм не покидает пространство культуры.

В общем и частном, к выразителям рационалистического подхода можно с уверенностью отнести Парменида, Платона, Аристотеля, Аквината, Картезия и других выше приведённых мыслителей. Их стараниями метафизическая картина не просто утверждается, но безраздельно господствует в культуре вплоть до конца XIX в. Этот акцент прослеживается и в конституции Культурного героя (рациональность – его нерв), а реалии Культурного героя – подлинно героический мир (достаточно вспомнить Прометея или героев Байрона, Шиллера, Гюго).

Итак, обозначив методологические предпосылки становления культурной универсалии в предлагаемых метафизикой обстоятельствах, а также прояснив особенности корреляции универсалии с антропологическими интенциями, предлагается перейти к рассмотрению универсалии Культурный герой. Ранее в тексте наблюдается лишь беглый абрис данной универсалии, а, между тем, есть солидные основания утверждать, что именно Культурный герой, как продукт абстрактно-теоретических обобщений, агрегирует в себе наиболее важные ценностные аспекты любой отдельно взятой национальной культуры и даже всякой культурно-исторической эпохи. Очевидно, данный тезис нуждается в углублении. В этой связи обратимся к содержательному наполнению указанной дефиниции.

⁷² Конев В. А. Индивидуальность versus простота // Вестник Самарского государственного университета. 2010. № 3(77). С. 7.

1.2 Универсалия «культурный герой»: содержание понятия

Тезаурус культуры богат разного рода терминами, и среди них можно по праву выделить понятие «культурный герой» как живое и доказательное свидетельство «второй природы» человека. Как всякая универсалия, Культурный герой – это искусственно смоделированная, рационально созданная конструкция, чьё содержание напрямую зависит от характера работы рации. Вполне естественно, что в разные периоды культурной истории это содержание различно. Принятие этого факта открывает богатые возможности для типологизации Культурного героя (при том, что его универсальность, как инвариантное ядро, остаётся неизменной). В связи с этим отметим, что первоначально Культурный герой реализует себя в сфере мифологии. Миф, как известно, ещё только учится мыслить рационально, поэтому он работает по преимуществу с эмпирическим материалом, не посягая на сложные теоретические обобщения. «Суть мифологического мышления состоит в том, чтобы выражать себя с помощью репертуара причудливого по составу, обширного, но всё же ограниченного... ибо ничего другого нет под руками. Таким образом, мышление оказывается чем-то вроде интеллектуального бриколажа»⁷³. Культурный герой в таком случае предстаёт в роли бриколёра, решающего всевозможные задачи. Французский структуралист К. Леви-Стросс определяет бриколёра следующим образом: «это тот, кто творит сам, самостоятельно, используя подручные средства...»⁷⁴. В условиях мифологической ситуации (профанное время и т.д.) Культурный герой «добывает или впервые создаёт для людей различные предметы культуры (огонь, культурные растения, орудия труда), учит их охотничьим приёмам, ремёслам, искусствам, вводит определённую социальную организацию, брачные правила, магические предписания, ритуалы и праздники»⁷⁵. Такого рода событиями насыщены космогонические, этиологические и ряд других мифов (близнечные,

⁷³ Леви-Стросс К. Неприрученная мысль / Первобытное мышление. М., 1994. С. 126.

⁷⁴ Там же. С. 126.

⁷⁵ Культурный герой // Мифы народов мира. М., 1988. Т. 2. С. 25.

например). В любом случае мифы о Культурных героях поэтичны, назидательны, не лишены пафоса, а главное – они по-своему «историчны», поскольку аккумулируют огромный социокультурный опыт человечества. Итак, с учётом отмеченного, трудно удержаться от предположения, что Культурный герой – это, прежде всего, персонаж мифологического нарратива; существо с очень активным социальным инстинктом и выраженной креативностью.

Отнюдь не отрицая весомый вклад Культурного героя в статусе демиурга в дело обустройства Вселенной, К. Леви-Стросс подчиняет его самостоятельность, по большому счёту, одной глобальной задаче – медиативной. Взгляд на Культурного героя как на медиатора, в целом, разделяется Ю. М. Лотманом⁷⁶, а также Е. М. Мелетинским⁷⁷. Оба едины в признании того, что медиация в значении процедуры снятия бинарных оппозиций Культурным героем, чрезвычайно важна, особенно на первых порах, когда культура терзается противоречиями в силу имманентного ей синкретизма. И, надо сказать, что в ипостаси Трикстера (о нём ещё предстоит вести речь) Культурный герой особенно успешно справляется с возложенной на него задачей.

Показательно, что, наряду с демиургической и медиативной функциями, Культурному герою зачастую отводится ещё одна значимая роль – роль прародителя. На таком прочтении Культурного героя настаивает, скажем, Э. Дюркгейм⁷⁸, который усматривает в нём сакрального предка, эксплицитно связанного с некогда учреждёнными им культами, в том числе, с обрядами инициации. Другие учёные (Г. Бауман, Х. Тегнеус, П. Радин, А. П. Элькин и т.д.) то принимают Культурного героя за небожителя или его сына, то узнают в нём «Отца Всех», то находят в нём тотемного предка или же бенефактора, то есть, духа-покровителя умершего лидера. Однако все они, так или иначе, склонны интерпретировать Культурного героя, прибегая к идеологическим и теологическим коннотациям. При этом отдельные исследователи упоминают о

⁷⁶ Лотман Ю. М. Культура и взрыв / Семиосфера. СПб., 2010. С. 12-146.

⁷⁷ Мелетинский Е. М. Предки Прометея (Культурный герой в мифе и эпосе) : [Электронный ресурс] / Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. – URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/meletinsky15.htm>.

⁷⁸ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемистическая система в Австралии : [Электронный ресурс] / Библиотека Якова Кротова. URL: http://www.krotov.info/library/05_d/dur/kgeym2.html.

териоморфизме Культурного героя, а также отмечают плутовское начало в нём. Впрочем, эти качества не роняют его «трансцендентальный престиж» (М. Элиаде).

В остальном, бросая целостный взгляд на Культурного героя, вполне можно выразить его сущность с помощью трёх предикатов: «творец», «медиатор» и «предок». Во всяком случае, это важные штрихи к портрету Культурного героя на фоне метафизики. Тем не менее, вопрос идентификации Культурного героя как субъекта метафизической реальности всё ещё стоит достаточно остро.

Условно можно выделить два паттерна, в которых «метафизический» Герой обретает силу осуществиться – речь идёт о Трикстере и Конкистадоре. Конечно, в рамках метафизики «титульной» фигурой признаётся именно последний – тот, что, начиная с Античности, «дизайнерски и конструкторски» (Г. И. Петрова) создаётся человеческим Разумом. Вообще можно с уверенностью говорить о том, что Культурный герой, как антропологическая идея, зародился именно в Древней Греции. С этой точки зрения, Конкистадор есть не что иное, как эйдос. Однако нужно понимать, что такому положению дел предшествует Культурный герой-Трикстер, являющий собой эмблему уникальной культурной ситуации, в рамках которой человек ещё не выделился из Природы, а его, человеческое, сознание находится в пренатальном состоянии. Таким образом, при рассмотрении обоих паттернов, немаловажно учитывать сценарии взаимодействия Культурного героя со средой. Серию этих взаимодействий можно представить как путь, который проделывает Культурный герой из точки А (эмпирический тип рациональности и Трикстер, как его выразитель) в пункт В (оформленная теоретичность с её главным «рационализаторским предложением» в виде Конкистадора). Понятно, что на этом пути Культурный герой претерпевает серьёзные метаморфозы, причём меняется не только габитус (наружность), но, в первую очередь, естество Культурного героя. Возможно, это не более чем гипотетическая реконструкция, но с другой стороны, указанная диада (Трикстер-Конкистадор), задаёт вполне определённый вектор развития Культурного героя в модусе метафизики и раскрывает его путь во всей полноте и конкретности. Далее не преминём

обратиться к наиболее древнему и, как бы, «первопорядковому» герою культуры – Трикстеру. Каузальное объяснение этому следующее: закрепляясь в предметности мифа, Трикстер не только всецело соответствует недифференцированной культуре архаики, являясь адекватной и своевременной её персонификацией, но в принципе служит тем питательным субстратом, на основе которого вырастает целая линейка более поздних Культурных Героев и, в первую очередь, Конкистадор.

1.2.1 Трикстер или Культурный герой «в начале пути»

Существо Трикстера глубоко архаично. Его возникновение в традиционной культуре симптоматично, и напрямую связано с пробуждением человеческой сознательности. Однако человек ещё блуждает во тьме мышления, вследствие чего не личностное сознание, но именно коллективное бессознательное продуцирует примарные (*архетипальные*) мыслительные образы, в том числе Трикстера. Известно, что данный архетип активно разрабатывается К. Г. Юнгом, так что вполне можно довольствоваться юнговской трактовкой, гласящей, что «коллективная персонификация, каковую представляет собой Трикстер, является продуктом совокупности индивидуумов и принимается каждым человеком как нечто знакомое»⁷⁹.

Атмосфера коллегиальности, в которой формируется Трикстер, способствует выделению мощной «первобытной» энергии. В результате носитель данного архетипа характеризуется констелляцией таких черт, как коварство, парадоксальность поведения, ёрничество и т.д. На это указывает и этимология слова «трикстер»: от английского «trick» – хитрость, обман; шутка, шалость, мистификация; фокус, трюк; сноровка, ловкий приём»⁸⁰. Сложный и неуживчивый, Трикстер всегда стремится за рамки институциональных

⁷⁹ Юнг К. Г. О психологии Трикстера / Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев. СПб., 1999. С. 273.

⁸⁰ Мюллер В. К. Большой англо-русский словарь. М., 2007. С. 619.

пространств. Эта особая, «даже Судьбе неизвестная стратегия поведения»⁸¹ роднит Трикстера с дохристианским чёртом. Последний активно вмешивается в жизнь людей, вводит их в заблуждение, подстрекает к неблагоприятным поступкам, вредительствует. При всём при этом чёрт в языческих верованиях не злой, а скорее, иной, так как находится за гранью жизни и смерти и не является резидентом ни мира людей, ни мира богов.

Противоречивая природа Трикстера засвидетельствована в статье «Феноменология архетипичного»⁸², где высказывается мысль о том, что архетип всегда объемлет пограничные состояния, и далее приводятся конкретные примеры образов, реализующих «пограничье» в культуре – среди них шут, тень, маска и т.п. Безусловно, идея восприятия Трикстера в качестве посредника между двумя и более мирами – верная, но отнюдь не новая. В таком случае, следовало бы, упомянуть работу «Культура и взрыв»⁸³, где Ю. М. Лотман констатирует «точку безумия» («точку Трикстера»), в которой сходятся ум «умного» и глупость «дурака». Е. М. Мелетинский, в свою очередь, существенно расширяет это представление, полагая, что Трикстер не только амортизирует Ум-«Дурость», но также и многие другие оппозиции: Жизнь-Смерть, Верх-Низ, Зима-Лето, Вода-Твердь, Мужское-Женское, Природа-Культура, Человек-Животное, Сакральное-Профанное и т.д. Иными словами, Трикстер выполняет роль решающего звена в цепи медиаций. В этом окончательно позволяет убедиться пример такого типического трикстерного персонажа, как Ворон.

Согласно гипотезе К. Леви-Стросса⁸⁴ мифический Ворон, будучи падальщиком, олицетворяет собой компромисс между хищниками и травоядными, ведь падаль – уже не животная, но и никак не растительная пища. Таким образом, Ворон совершенно справедливо воспринимается как посредник между жизнью и смертью, поскольку антиципирует опыт обеих. Этот мотив по своему обыгрывается в русских народных сказках, где «врановая» птица очень часто добывает живую и мёртвую воду, с помощью которых оживает былинный

⁸¹ Топоров В. Н. О ритуале / Мировое древо. Универсальные знаковые комплексы. М., 2010. Т. 2. С. 59.

⁸² Калита И. Феноменология архетипичного // Новая русистика. 2012. № 5. С. 39.

⁸³ Лотман Ю. М. Культура и взрыв / Семиосфера. СПб., 2010. С. 12-146.

⁸⁴ Леви-Стросс К. Структура мифов / Структурная антропология. М., 1985. С. 183-208.

герой. Достаточно вспомнить Ворона Вороновича из сказки «Об Иване-царевиче, Жар-птице и сером волке»: «На третий день ворон прилетел и принёс с собой два пузырька: в одном – живая вода, в другом – мёртвая, и отдал те пузырьки серому волку»⁸⁵. Рассмотрим и другие ситуации, где за Вороном сохраняется право примирения бинарных оппозиций. Дихотомия Верха-Низа также разрешима им – как всякая птица, он ассоциируется, прежде всего, с небом, но в поисках пищи Ворон спускается на землю и, тем самым, связывается и с нею. Как посредник между водой и сушей Ворон участвует в мифах о потопе – он достаёт горсть земли со дна моря и, таким образом, создаёт Земную твердь. Антиномия Природа-Культура представляется разрешимой с точки зрения вклада Ворона в эти сферы бытия: так, например, у палеоазиатов Ворон создаёт людей и зверей из глины; он раскрашивает всех птиц (сам становится чёрным), изготавливает сети из крапивы, кладёт начало рыболовству.

Безусловно, мотив созидательной деятельности присутствует в мифах о Вороне. Последний даёт людям средства к существованию в мире, что в известном смысле компенсирует «не-думание» Ворона (всё-таки большинством его поступков управляют аффективные пружины). Наверное, именно так можно объяснить корреляцию Ума и Глупости в образе Ворона. Отметим также, что выступая в мифах как существо двойной антропо-зооморфной природы, Ворон находится в отношениях двойственного союза с Человеком и Животным, а, что касается дихотомии Мужское-Женское, то и она преодолима благодаря способности Ворона к половой траверсии.

В сущности, комплекс приведённых фактов позволяет увидеть глобальные и объемлющие связи, реализуемые конкретным реципиентом (Вороном). Как и любой Трикстер, он призван воплотить собой единство в многообразии, быть носителем диалектики культуры. То есть, если задаваться вопросом об объективных предпосылках возникновения Культурного героя-Трикстера, то приходится обратить особое внимание на феномен медиации. «Посредничество

⁸⁵ Афанасьев А. Н. Сказка об Иване-царевиче, жар-птице и о сером волке / Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т. М., 1984. Т.1. С. 343.

выносит Трикстера за рамки характерного для рационалистического сознания дуализма добра и зла, верха и низа, сиюминутного и вечного. Использование различных дискурсивных практик даёт возможность Трикстеру становиться как на одну, так и на другую сторону»⁸⁶. Однако будучи связью, Трикстер – это ещё и «мучительный разлад»⁸⁷. Весьма показательна в этом отношении уже «трикстерная» внешность – как правило, она предполагает взаимоисключающие морфологические признаки. Примечательно, что нуминозная сущность Трикстера приемлет звериный облик – так, помимо выше упомянутого Ворона, широко известны трикстеры в обличье Койота, Норки, Зайца, Обезьяны, Черепахи, Рыбы, Хамелеона, Паука, Богомола и др. При этом уже Юнг обращает внимание и всячески подчёркивает, что Трикстер «не ровня животному ввиду своей чрезвычайной неуклюжести и отсутствия инстинктов»⁸⁸. Видимо, поэтому завязанный герой русского фольклора – Медведь очень часто наделяется эпитетом «Косолапый» (проявление неуклюжести) или же он и вовсе обладает человеческим именем, как, например, Михаил Иванович из сказки «Три медведя» (намёк на отсутствие инстинктуальной программы).

Любопытно, что териоморфные черты в облике Трикстера зачастую синкретически едины с антропоморфными, по крайней мере, их комбинация прослеживается в образе египетского Сета, скандинавского Локи и т.д. Это связано с тем, что «пра-логическое мышление является синтетическим по своей сущности... синтезы, из которых оно состоит, не предполагают предварительных анализов»⁸⁹. Таким образом, можно сделать вывод о физической неполноценности Трикстера, тело которого в большинстве случаев неоднородно – оно уродливое и хтоничное. Его руки враждуют друг с другом вплоть до кровавой драки, голова вовсе необязательно находится во взаимном приятии с туловом, собственные половые органы он воспринимает как нечто отдельное, ему не принадлежащее.

⁸⁶ Кулешов Р. Н. Функциональное значение образа трикстера в архаической традиции : [Электронный ресурс] / Аналитика культурологии, 2007. Выпуск 1(7). – URL: www.analiculturolog.ru/journal/archive/item/1624.

⁸⁷ Чернявская Ю. В. Трикстер или путешествие в хаос // Человек. 2004. №3. С. 37.

⁸⁸ Юнг К. Г. О психологии Трикстера / Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев. СПб., 1999. С. 347.

⁸⁹ Леви-Брюль Л. Первобытное мышление: коллективные представления в сознании людей и их мистический характер. М., 2012. С. 72.

Так, например, известен случай, когда Трикстер по имени Вакджункага помещает свои гениталии в короб, который затем взваливает на спину и носит повсюду с собой, а, рассердившись однажды на собственный анус, он прижигает тот горящим поленом – все эти эпизоды описываются П. Радиным в монографии «Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев»⁹⁰.

Итак, можно заметить, что телесность Трикстера подобна «дикий фантазмагории»⁹¹. Сам он обращается с ней неумело, по-дилетантски, как бы, дословно воплощая поэтическую строфу О.Э. Мандельштама: «Дано мне тело. Что мне делать с ним?». Это убеждение усиливается, стоит задаться вопросом о половой принадлежности Трикстера. Зачастую его пол невозможно определить, что является своего рода выражением органической эластичности. С одной стороны, Трикстер обладает фаллосом, с помощью которого в отдельных мифах порождает полезные растения, с другой стороны, Трикстеру не чужды и признаки фемининности. Достаточно вспомнить скандинавского Локи – обернувшись кобылой, он рождает восьминогую Слейпнира. Не менее ярким примером в этом плане служит Вакджункага, который меняет свой пол и вступает в брак с сыном вождя, а непосредственно перед этим «женовидный» Вакджункага трижды беременеет. Стало быть, пол Трикстера ситуативен – это существо наподобие гермафродита или андрогина, причём Трикстер всегда меняет пол на выгодных для себя условиях. Более того, половая траверсия обслуживает, по большому счёту, две его потребности, а именно голод и совокупление. Свидетельств тому немало: так, Ворон повсеместно предстаёт как «великий едок» (П. Радин) – он либо прячет провизию от остальных, либо обманом привлекает свою жертву, а затем убивает её, он даже может позволить антагонисту проглотить себя с тем, чтобы потом поедать его изнутри. В статье «Структура сказочного трюка»⁹² Е. С. Новик выделяет, по меньшей мере, восемь уловок, которые использует Ворон для того, чтобы добраться до еды – среди них коварный совет, подстрекательство, раздраживание, мнимое родство и т.д. Ко всему прочему, Ворон подвержен

⁹⁰ Радин П. Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев. СПб., 1999. С. 7-241.

⁹¹ Там же. С. 198.

⁹² Новик Е. С. Структура сказочного трюка : [Электронный ресурс] / Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/novik5.htm>.

любострастию – у него много жён, что, кстати, не мешает ему совершать блудодейство. Примечательно, что те же аппетиты (гастрономический и сексуальный), в целом, характерны для микронезийского Иолофата, африканского Легбы и многих других трикстеров.

Нетрудно заметить плотский, откровенно телесный характер поведения у Трикстера. Интересно, что М. М. Бахтин, находит этому специфическое оправдание, рассмотрев одиозность Трикстера в аспекте «телесного трансцензуса». Итак, по мысли Бахтина, «тело раскрывает свою сущность как растущее и выходящее за свои пределы начало лишь в таких актах, как совокупление, беременность, роды, агония, еда, питьё, испражнение»⁹³. Во всех этих случаях Трикстер делает витальность знаком своего существования, приглашая понять, что «естественность не безобразна». Вот почему Трикстер не эротичен, даже если галантен. Не будучи скован условностями экзальтированной любви, Трикстер не обязан узреть в женщине Даму. Любая женщина на его пути – объект для соблазна. Однако этот «злой» ёрник заслуживает снисхождения, ведь, по наблюдению фольклориста В. Я. Проппа, «победитель прав уже потому, что он побеждает, и сказка нисколько не жалеет тех доверчивых глупцов, которые делаются жертвой проделок шута»⁹⁴. Прозвание Трикстера «шутком» отнюдь неслучайно, более того, это один из главных его предикатов, и он рассматривается ниже.

Шутовство с сопутствующими ему проделками является неотчуждаемым достоянием трикстерной природы. Убедительным примером в этом плане может послужить нордический Трикстер Локи (Лофт), комичность которого проходит рефреном через эддические тексты. Примечательно, что одному лишь Локи удаётся рассмешить великаншу Скади, что, с его стороны, является актом иммортализма, учитывая особенность архаических культур воспринимать отсутствие смеха как косвенное проявление смерти. Поистине «смех есть оружие уничтожения»⁹⁵, и этим «оружием» в совершенстве владеет Трикстер.

⁹³ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 33.

⁹⁴ Пропп В. Я. Проблемы комизма и смеха. М., 1976. С. 62.

⁹⁵ Там же. С. 22.

В арсенале у Локи немало смехотворных поступков – это и полёт в соколином оперении, и спор с карликом, где на кон ставится не что-нибудь, а голова Локи. Озорство Лофта не знает границ – оно небезобидно даже для него самого, не говоря уже о других асах, которые часто не разделяют его весёлости, что вызывает у них резонное желание наказать или даже «убить пересмешника». Представляется возможным вспомнить «Перебранку»⁹⁶ на пиру у великана Эгира, где непрошенный гость – Локи выступает с едкой сатирой на богов: Один упрекается им в несправедливости, Тор и Браги высмеиваются за трусость, богини Фригг, Фрейя и другие – за распутство и т.д. Вероятно, меньше всего в этих обличительных речах Локи присутствует нравоучительный пафос. Собственно, его моральный облик также небезупречен (Локи умыкает сокровища у карлика Андвари, губит волосы Сив, выдаёт асинью Идунн с её золотыми яблоками, он убивает Фимафенга и соучаствует в убийстве Бальдра и т.д.). Однако, не смотря на то, что на счету Локи имеются в чём-то более тяжкие проступки, нежели у других асов, он дерзостно сталкивает последних. При этом создаётся устойчивое впечатление, будто он получает удовольствие от самого процесса «перебранки». А. Я. Гуревич указывает на то, Трикстер практикует «карнавально-перевёртывающий смех». Вот и Локи, высмеивая пороки богов, ведёт «игру с сакральным, где священное не лишено смехового оттенка или даже выражается именно в смешном»⁹⁷.

Как бы то ни было, стараниями Трикстера ритуальный мир пошатнулся, но так ли это плохо? К. Г. Юнг, виднейший теоретик архетипа Трикстера, высказывает на этот счёт следующие соображения: «конфликт порождает огонь, огонь аффектов и эмоций, и как всякий другой огонь, он сжигает и одновременно даёт свет»⁹⁸. Это позволяет увидеть в учинённой смутьяном Локи «перебранке» особый смысл, заключающийся в символическом обновлении. По сути, Локи нивелирует у богов ощущение собственной значимости, ведь «излишне серьёзное отношение к себе – как шлагбаум на пути мага и воина; без его уничтожения

⁹⁶ Старшая Эдда / Скандинавский эпос: Старшая Эдда. Младшая Эдда. Исландские саги: сборник. М., 2008. С. 60.

⁹⁷ Гуревич А. Я. «Эдда» и сага / Избранные труды. Норвежское общество. М., 2009. С. 71.

⁹⁸ Юнг К. Г. О психологии Трикстера / Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев. СПб., 1999. С. 234.

невозможно движение вперёд»⁹⁹. Соответственно, Трикстер выступает раздражителем; неподконтрольной, стихийной, и всё-таки движущей силой изменений: спровоцировав конфликт, он вызывает бурную ответную реакцию, которая может и должна обернуться созиданием. Однако важно в очередной раз подчеркнуть, что сам Трикстер не ставит перед собой подобных задач – всё, что он делает, происходит нечаянно и безотчётно. Дело в том, что у Трикстера отсутствуют сознательные желания по причине его необременённости Разумом. Отсюда другое прозвание Трикстера (помимо «шута») – «дурак». Сам он не слишком противится этому ярлыку. Тот же Вакджункага, сетуя на собственную глупость, воздаёт себе должное словами: «Ну да, вот поэтому-то люди и прозвали меня Вакджункага, Глупец! И они, конечно же, правы»¹⁰⁰.

Стоит отметить, что слова «дурак» и «глупец», соотносимые с Трикстером, – недвусмысленно указывают на отсутствие Разума у последнего. Это доказывает, что Трикстер несёт в себе «не-разум» – он, как и вообще древнее мышление, пралогичен. Однако вместе с Трикстером и на нём человек учится Разуму, школит его, и плоды этого учения пожинаются уже в Античности, в чём ещё будет возможность убедиться.

В то же время, некоторые исследователи отказываются верить в непроходимую глупость Трикстера, его абсолютную неменяемость (в медицинском смысле слова) – они сходятся на том, что безумие Трикстера, его не-думание есть своего рода «камуфляж». И в самом деле, «это очень выгодно – Глупцом казаться, если ты совсем не глуп»¹⁰¹. Весьма подходящая характеристика напускной глупости Трикстера даётся на страницах одной из комедий Шекспира, где в адрес шута произносятся следующие слова: «В нём есть мозги, чтоб корчить дурака; // А это дело требует смекалки: // Он должен точно знать, над кем он шутит, // Уметь расценивать людей и время // И, словно дикий сокол, бить с налёта // По всякой встречной птице. Ремесло // Не легче, чем заняться здравоумных. // Есть мудрый

⁹⁹ Платов А. В. Трикстер или обратная сторона монеты : [Электронный ресурс] / Библиотека «Дом Сварога». URL: <http://pagan.ru/lib/books/history/0platow/platow08.php>.

¹⁰⁰ Радин П. Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев. СПб., 1999. С. 193.

¹⁰¹ Эсхил. Прометей Прикованный / Трагедии. М., 1978. С. 151.

смысл в дурачестве таком...»¹⁰². То есть, Трикстер всё-таки обладает толикой мудрости, которая помогает ему разыгрывать из себя глупца. В таком случае, нельзя не отметить сходство Трикстера с «русским дураком» – юродом. На Руси «юродивые принимали на себя вид безумного человека, не знавшего ни приличия, ни чувства стыда»¹⁰³. Юроды не только не вписывались в существующий социальный порядок, но и активно противопоставляли себя ему, подчёркивая свою инаковость внешними эффектами и аффектами, будь то одежда, поведение или пища. Кроме того, «истинный юродивый всегда раздувает тлеющие очаги напряжения»¹⁰⁴. Каким образом? Он – точь-в-точь как Трикстер – говорит правду без лишних раздумий, срамословит, не считаясь с условиями места и времени. Таким образом, он «силится доказать, что ему никто не указ и что он – что захочет, то и сделает»¹⁰⁵. Однако ауру антисоциальности вокруг такого рода существа нужно воспринимать как нечто должное и само собой разумеющееся, поскольку трудно предъявлять претензии к особе, чьё поведение сродни поведению ребёнка – недееспособный субъект традиционно не несёт ответственности за свои поступки. Видимо, неслучайно М. И. Стеблин-Каменский распознаёт в образе Трикстера такой компонент, как «ум без чувства ответственности»¹⁰⁶.

Действительно, Трикстер – это существо в высшей степени безответственное. Он не знает привязанности даже в том, что касается собственных отпрысков; оседлый образ жизни противоречит его сущностным потребностям. Отсюда эта «охота к перемене мест» (А. С. Пушкин). Хрестоматийный пример – ацтекский Кетцелькоатль (Пернатый змей): совершив великие дела, он уплывает прочь на плоту из монструозных существ. «Я устал сидеть на одном месте»¹⁰⁷ – произносит другой известный Трикстер (Вакджункага) и, тем самым, удивительно точно выражает жизненные интенции любого своего собрата. Трикстер никогда не

¹⁰² Шекспир У. Двенадцатая ночь, или что угодно / Полное собрание сочинений: В 8 т. М.-Л., 1937. Т. 1. С. 424.

¹⁰³ Христианство: Энциклопедический словарь в 3 т. М., 1995. Т. 3. С. 286.

¹⁰⁴ Иванов С. А. Византийское юродство : [Электронный ресурс] / Энциклопедия культуры «Deja vu». URL: <http://www.alldeja-vu4.ru/Jurod.html#ivanov>.

¹⁰⁵ Добролюбов Н. А.: Цит по: Лотман Ю. М. Культура и взрыв / Семиосфера. СПб., 2010. С. 75.

¹⁰⁶ Стеблин-Каменский М. И. Старшая Эдда / Скандинавский эпос: Старшая Эдда. Младшая Эдда. Исландские саги: сборник. М., 2008. С. 216.

¹⁰⁷ Радин П. Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев. СПб., 1999. С. 200.

возвращается в деревню, где однажды женился, потому что брак для него не более чем фикция, заключаемая в целях достижения хозяйственного благополучия. Вот почему возвращение всегда связано с «наживанием неприятностей», а потому крайне нежелательно.

На легкомысленного Трикстера решительно нельзя положиться. У П. Радина описывается случай, когда люди со всем своим скарбом взбираются на плечи Вакджункаги, но по вине инициированного им же взрыва, народ разлетается в разные стороны, а «наш» Трикстер, глядя на это, «стоит и хохочет до колик в животе»¹⁰⁸.

Конечно, действуя в профанное время, а, следовательно, до окончательного установления миропорядка, Трикстер может позволить себе столь фривольное поведение. Однако учитывая весь цинизм ситуации, напрашивается вывод о категорической неготовности Трикстера брать на себя ответственность за кого бы то ни было. Именно поэтому он всегда одинок и неприкаян. С другой стороны, отрешённость Трикстера от «нормального» большинства – это всегда акт доброй воли – в том смысле, что Трикстер вовсе не тяготится отчуждением – напротив, «он всегда ищет свой единственный шанс на необщих путях, а ими обычно оказываются такие пути, которые расцениваются общественным сознанием как неправильные, неэффективные»¹⁰⁹. Кривизна траектории, которой придерживается Трикстер, лишний раз говорит в пользу его неразумности. С другой стороны, то бесстрашие, с которым Трикстер включается в борьбу с различными проявлениями зла и хаоса, вероятно, как раз проистекает из отсутствия привычки думать.

Мотив малицида наглядно иллюстрирует мифологический цикл североамериканских индейцев Виннебаго: «Кажется, я уничтожил уже всех злых существ, которые мешали моим дядьям и тёткам, – победоносно заявляет Кролик, – теперь мои дядья и тётки могут жить на земле в мире и покое, как и я, потому что все злые существа, которые вредили им, теперь мертвы»¹¹⁰. Понятно, что в

¹⁰⁸ Там же. С. 201.

¹⁰⁹ Топоров В. Н. О ритуале / Мировое древо. Универсальные знаковые комплексы. М., 2010. Т. 2. С. 59.

¹¹⁰ Радин П. Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев. СПб., 1999. С. 134-135.

борьбе с хтоническими силами Трикстеру удаётся одержать верх не с помощью силового нажима (прерогатива Культурного героя-Конкистадора), но благодаря своему неистощимому, озорному хитроумию. «Он либо преувеличивает в глазах антагониста свои возможности, либо преуменьшает свою потенциальную опасность»¹¹¹. Примечательно, что помимо хитрости у Трикстера имеется ещё одно конкурентное преимущество – это, конечно же, его «междумирность» (лиминальность), то есть, способность балансировать на грани: добра и зла, бытия и небытия и т.д. Другими словами, приходится признать, что «трикстер – это особая стратегия поведения, рассчитанная на победу над хаосом, с помощью присущей этому же хаосу неупорядоченности, пралогичности, интуитивизма»¹¹².

Однако инструментальная функция Трикстера не исчерпывается борьбой с враждебными миру, деструктивными силами, ведь зачастую Трикстер примеряет на себя ещё и роль ремесленника, создателя некоего творения. Это может быть разовый творческий акт или же серийный, как, например, у Койота, фигуранта мифов калифорнийских индейцев: он мастерит людей из птичьего пуха, затем уничтожает, и создаёт новое их поколение. Безусловно, роль демиурга чрезвычайно привлекательна для Трикстера в силу того ощущения, которая она ему даёт – таким образом, Трикстер, которого никто и никогда не воспринимает всерьёз, как бы, встаёт на ступень божества. Тем не менее, нужно признать, что творение, инициированное Трикстером, гораздо чаще выглядит как порча. В качестве примера можно привести африканского Обаталу: вылепив из глины первую партию людей, он решает отпраздновать это пальмовым вином. Когда же Обатала вернулся к работе, то «руки у него дрожали и многие фигуры получались уродливыми: искривлёнными, горбатыми, колченогими и короткорукими... Но захмелевший Обатала ничего не замечал»¹¹³. И всё же это неумышленное членовредительство не отменяет «доброго ядра» (П. Радин) Трикстера, ведь тот же Локи у скандинавов изобретает рыболовную сеть, а Кролик индейцев

¹¹¹ Новик Е. С. Структура сказочного трюка : [Электронный ресурс] / Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/novik5.htm>.

¹¹² Кулешов Р. Н. Функциональное значение образа трикстера в архаической традиции : [Электронный ресурс] / Аналитика культурологии. URL: <http://www.iculturolog.ru/journal/archive/item/1624.html>.

¹¹³ Мифы Западной и Южной Африки : [Электронный ресурс] / Мифы и легенды народов мира. URL: <http://www.legendami.ru/bod/afrik/sosh.htm>.

Виннебаго готовит знахарские средства для людей, предназначает им в пищу животных и обучает охоте на медведя.

Насколько можно заметить, репутация Трикстера амбивалентна – он предстаёт то серьёзным Культурным героем, номенклатурный тип которого (Конкистадор) сложится несколько позже, то как проказник и озорник, разыгрывающий комедию положений. Разумеется, Трикстер и то, и другое. Это квинтэссенция мифологической картины мира, а это область нелинейного, конкретного, не-логического мышления. Разум здесь слит с чувственной структурой. Неудивительно, что «нет аспекта в развёртывании мира, к которому Трикстер не имел бы отношения»¹¹⁴. Его мобильность вкупе с открытостью новому опыту (Трикстер как борец, творец и т.д.), не смотря на заметную долю некомпетентности (то самое бриколёрство), обеспечивает Трикстеру прирост эмпирического знания о мире, и он хочет поделиться этим знанием с другими. Однако окружающие не воспринимают его хоть сколько-нибудь серьёзно. Между тем Трикстер жаждет быть замеченным хотя бы на визуальном уровне. Следовательно, заголение и бесстыжесть, чревоугодие, шутовство, самоуничтожение, наконец, – всё это специфические способы привлечения внимания; с их помощью Трикстер, как бы, наносит себя на карту. В то же время это не просто средства идентичности. Возникая как вопиющая несоизмеримость на фоне привычного бытия, Трикстер производит «разрыв шаблона», он фальсифицирует культурные нормы, превращая идеальный мир в реальный. Однако именно эти, кажущиеся профанацией, действия, содержат в себе мощную перспективу для развития. С этой точки зрения, образ Трикстера несёт в себе огромный культурогенный потенциал.

В то же время, по достижению человеческим сознанием более высокого уровня, активизируется принципиально новый тип Культурного героя, которого, – по причинам, ещё требующим объяснения – условимся называть Конкистадором. При этом важно понимать, что Трикстер никуда не исчезает, а просто отходит на

¹¹⁴ Кулешов Р. Н. Функциональное значение образа трикстера в архаической традиции : [Электронный ресурс] / Аналитика культурологии. URL: <http://www.iculturolog.ru/journal/archive/item/1624.html>.

второй план, сознавая необходимость рокировки. Действительно, когда мир становится более или менее упорядоченным, что соответствующим образом отражается в мифологии, возникает потребность в более зрелой и репрезентативной фигуре, нежели Трикстер. Очевидно, что последний зарождается и наиболее ярко проявляет себя на стадии символического детства культуры – здесь «трикстер-ребёнок творит свой собственный мир, пусть и неумело, то есть больше портит, чем создаёт. Тем самым ребёнок выполняет свою задачу: он мотивирован на познание и накопление опыта... При этом ребёнок, как правило, не оправдывает завышенных идеализированных требований родителей, разрушая их стремления видеть себя идеальным»¹¹⁵. Конечно же, Трикстер неидеален – он заведомо дисгармоничен, поскольку рождается на стыке человеческого общества и дикой природы. Трикстер – эмпирик, а если ему и случается решать абстрактные задачи (медиация, иммортализм и прочее), то он делает это «окольными», подчёркнуто нерациональными путями. Однако Культурный герой растёт над собой, развивается и, минуя стадию детства, он достигает состояния зрелости, которое символизирует Конкистадор. Новоявленный Культурный герой разительно отличается от своего предтечи, и потому заслуживает максимально аутентичного изложения.

1.2.2 Конкистадор как выразитель установок метафизической культуры

Культурный герой-Конкистадор впервые заявляет о себе в эпоху Античности. К этому времени «человек вполне уже готов заняться не собиранием данного и

¹¹⁵ Минкина В. В. Предисловие к первому изданию / Гаврилов Д. А. Трикстер. Лицедей в евроазиатском фольклоре. М., 2006. С. 7.

наличного, но, наоборот, *создавать* (конструировать) новое»¹¹⁶. Просвещённые эллины, а затем и римляне норовят «оторваться» от архаических корней человечества, предлагая в качестве фронтмена *Конкистадора*. Этот термин не следует трактовать буквально (завоеватель, покоряющий Новый Свет), хотя в нём, определённо, содержится аллюзия на воинственность, жажду приключений, наживы и славы у Культурного героя, его гуманные в своей основе стремления. Однако прозвание Культурного героя Конкистадором – это, в первую очередь, метафорический приём, призванный утрировать, подчеркнуть властную силу законодательного Разума – его репрезентирует Конкистадор. Однако гораздо чаще в отношении героя «конкистадорского» типа употребляются следующие, хотя и не столь выразительные, имена: М. Шильман¹¹⁷, например, называет его *Подвижником*, по-видимому, делая акцент на такой черте личности, как самопожертвование. Другие исследователи (Е. М. Мелетинский, Ю. В. Чернявская и др.) полагают, что Он и есть *Культурный герой*, то есть герой с выраженной профориентацией, в то время как подлинность Трикстера в качестве такового «мерцательна» и недолговечна. Конечно, речь идёт не о степени таланта или мере бездарности. Однако, вспоминая классическое определение Культурного героя, данное ему Мелетинским¹¹⁸, необходимо признать, что «Трикстер наделяет человечество благами бессознательно и не в первую очередь»¹¹⁹. Конкистадор же является *сознательным* благодетелем, все действия которого направлены на то, чтобы подарить людям жизнь на лучших началах. Эту установку наглядно иллюстрирует древнегреческий титан Прометей – он крадёт у богов небесный огонь и преподносит его смертным. Данное событие является своеобразной точкой бифуркации в мире людей, поскольку все искусства, в том числе искусство мыслить, появляются благодаря Прометею, на что недвусмысленно указывает сам титан: «...ум и сметливость // Я в них, дотол

¹¹⁶ Павленко А. Н. Теория и театр. СПб., 2006. С. 28.

¹¹⁷ Шильман М. Е. Трикстер, герой, его тень и её заслуги : [Электронный ресурс] / Полилог. Философия. Культурология. Трикстер. Альманах Харьковской гос. акад. Культуры. URL: <http://abuss.narod.ru/texthtml/trickster.htm>.

¹¹⁸ Персонаж, добывающий или впервые создающий для людей жизненно необходимые блага, устанавливающий правила социальной организации, дарующий им законы и предписания.

¹¹⁹ Радин П. Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев. СПб., 1999. С. 134.

глупых, пробудить посмел...// Они глаза имели, но не видели. // Не слышали, имея уши... // Разуменья не было // У них ни в чём...»¹²⁰.

То есть, Прометей – это поистине гениальный цивилизатор, идущий ради своих протее на обман самого Зевса, за что последний подвергает его жестокому наказанию. Необходимо признать, что этот пример показателен во многих отношениях: во-первых, он даёт представление об основных мотивах, которыми руководствуется Конкистадор в своей деятельности – прежде всего, им движет человеколюбие и жажда справедливости. Неслучайно Эсхил вкладывает в уста Прометея следующие слова: «Меры не знал я, смертных любя»¹²¹. В другом месте Прометей говорит о Зевсе, пеняя на его жестокость: «...человечьим племенем // Несчастливым пренебрёг он. Истребить людей // Хотел он даже, чтобы новый род растить. // Никто, кроме меня, тому противиться // Не стал. А я посмел...»¹²²

Итак, Конкистадор не робеет перед лицом власти, он не заискивает и не льстит, и такая бескомпромиссность имеет для него самые трагические последствия. В этом смысле мучения, которые вынужден терпеть Прометей, закономерны. Однако Конкистадор тем и отличается от Трикстера, что рискует вполне осознанно, предполагая возможные последствия, словом, ему знаком стратегический расчёт. Тот же Прометей расписывается в своей прозорливости словами: «прекрасно знал, что делаю, // И людям помогая, сам на пытку шёл...»¹²³. Немаловажно и то, что, акт хищения огня Прометеем выдаёт в нём определённое сходство с Трикстером. Стало быть, образ Трикстера обладает высокой степенью вирулентности – он присутствует во всех регистрах человеческого мышления: и до Разума, и непосредственно после его «открытия» Грецией.

Фигуры Трикстера и Конкистадора соотносятся между собой несколькими способами: либо у солидного Культурного героя в какой-то момент проявляются «трикстерские» повадки (обман, кража и т.п., правда, во имя благородной цели), либо же Трикстер выступает побратимом (дуалом) Конкистадора. В таком случае

¹²⁰ Эсхил. Прометей Прикованный / Трагедии. М., 1978. С. 154.

¹²¹ Там же. С. 141.

¹²² Там же. С. 146.

¹²³ Там же. С. 147.

Конкистадор является положительно серьёзным персонажем, он служит причиной всего правильного и прекрасного, в то время как Трикстеру инкриминируются злые, лишённые смысла поступки. В данной связи на ум снова приходит Прометей – мифологическое предание гласит, что у него есть брат-близнец Эпиметей. Уже имя каждого из братьев нарицательное: так, Прометей означает «мыслящий прежде», «предвидящий». Это его своеобразие не может не броситься в глаза: мудрый титан провидит будущее Ио. Более того, Прометей – единственный, кто знает о жребии самого Зевса, и острая потребность громовержца в этой информации лишь подтверждает тот факт, что мудрость Прометея превосходит зевсову, не говоря уже о «мыслящем после» Эпиметее.

Согласно мифу, изложенному софистом Протагором в одноимённом платоновском диалоге, боги приказывают Прометею и Эпиметею довершить творение смертных. Однако скудоумный Эпиметей принимается за дело один и опрометчиво распределяет все способности между животными, в то время как человеческий род остаётся «наг и не обут, без ложа и без оружия»¹²⁴. Прометей же, в свою очередь, исправляет оплошность брата, снабжая людей «искрой огнеродной» (Эсхил). Согласно другой версии мифа, Эпиметей сводит на нет благие начинания брата, взяв себе в жёны Пандору, не смотря на предостережения всеведущего Прометея. Таким образом, Эпиметей способствует (хотя и косвенно) проникновению в мир смерти и недугов, которые Пандора выпускает из ящика. Итак, Конкистадор со всей очевидностью выполняет компенсаторные функции по отношению к Трикстеру и всегда активизируется, заведя беду или опасность, к возникновению которой причастен не-умный Трикстер. Видимо, не далека от истины Ю. В. Чернявская, утверждающая, что дело Конкистадора – это «систематизация, категоризация и сакрализация явлений Универсума с учётом изменений, привнесённых Трикстером»¹²⁵.

Другой, не менее яркий пример кровного побратимства Конкистадора и Трикстера являют скандинавские боги Один и Локи. Первый из них приходится

¹²⁴ Платон. Протагор / Сочинения: В 4 т. М., 1990. Т.1. С. 111.

¹²⁵ Чернявская Ю. В. Трикстер, или путешествие в хаос // Человек. 2004. №3. С. 44.

отцом всем асам и людям. Неслучайно по отношению к Одину употребляется кённый «Всеотец» (Альфёдр). В тексте «Младшей Эдды» об Одине говорится: «видел он все миры и все дела людские, и была ему ведома суть всего видимого»¹²⁶. «Многомудрый» Один считается родоначальником магии, поэзии и прочих искусств; ему же принадлежит свод житейских правил, представленный в одной из песен «Старшей Эдды»¹²⁷. К сказанному следует добавить, что Один отличается деятельным любознательством, и на пути к знанию не останавливается ни перед чем, даже готов пожертвовать собственной телесностью: в одном случае он отдаёт око великану Мимиру в обмен на возможность утолить жажду знания из источника мудрости; в другом случае – Один пронзает себе грудь копьём и пригвождает самого себя к священному ясеню Иггдрасиль. Самоистязание, в конечном счёте, обернётся для Одина мистическим прозрением – перед ним появляются рунические знаки. В дальнейшем Один не только научится чтению, письму и изготовлению рун, но и приобщит к этому искусству всех асов, ванов, альвов, цвергов и людей. Собственно, значение данного открытия Один описывает следующим образом: «Стал созревать я // и знания множить, // расти, процветая; // слово от слова // слово рождало, // дело от дела // дело рождало»¹²⁸

Конечно, Одина можно и нужно классифицировать как Конкистадора – в мифах он рисуется храбрым воителем и судьёй, мудрецом и вещуном, просветителем и жертвователем. С ним резко контрастирует Локи – сородич Одина и, вместе с тем, его «кривое отражение»¹²⁹. В мифах эти фигуры соотносятся как Белобог и Чернобог, на что указывает Д. В. Гаврилов. Он же пишет: «Белый и Чёрный боги – это соперники; первый обладает атрибутами белизны или Света, но второй есть хтонический персонаж»¹³⁰. И действительно, в отличие от Одина, породившего светлейших Хеймдалля и Бальдра, Локи выступает родителем хтонических существ – среди его отпрысков Волк Фенрир,

¹²⁶ Стурлусон С. Младшая Эдда / Скандинавский эпос. М., 2008. С. 304.

¹²⁷ Старшая Эдда / Скандинавский эпос. М., 2008. С. 10-193.

¹²⁸ Там же. С. 30.

¹²⁹ Платов А. Трикстер или обратная сторона монеты : [Электронный ресурс] / Библиотека «Дом Сварога». URL: <http://pagan.ru/lib/books/history/0platow/platow08.php/>

¹³⁰ Гаврилов Д. А. Белбог против Чернобога. Один против Одина // Мифы и магия индоевропейцев. 2002. Вып.10. С. 23.

Змей Ёрмунганд, старуха Хель, а также все ведьмы. В эддических текстах Локи наделяется множеством кённингов – среди них «кузнец бед», «коварный ас», «наветчик и обманщик богов»¹³¹ и т.п. Итак, что примечательно уже в этой краткой характеристике? В мифологии Локи выглядит лицом второстепенным по сравнению с таким гигантом Мысли, как Один – обычно, Локи выступает в роли оператора, исполнителя разного рода дел, не гнушается и «грязной» работы. Более того, всю черновую работу Один как раз делегирует Локи (строительство Асгарда, добыча Брисингамен и т.д.). То есть, Конкистадору хватает ума в нужный момент отойти в тень событий и выставить вместо себя «дублёра», которого не жаль отправить в Хаос. По сути, Трикстер проводит своеобразную рекогносцировку на местности, прежде чем в дело вступает Конкистадор. И даже в ситуациях открытой конфронтации с последним Трикстер не иначе как проверяет претензии Конкистадора на Силу и Власть (то самое умаление чувства значимости у Героя, о котором говорилось ранее).

В целом, на основании выше изложенного можно составить адекватное представление о новой тенденции в культуре (Античная классика и Средневековье): в это время к слабоумному Трикстеру как бы приставлен степенный Конкистадор. «...Его поведение определяется как нормальное. Он думает то, что надлежит думать по обычаю, правилам ума или практическому опыту»¹³². В соответствии с общей логикой развития культуры Трикстер, как бы, объявляется *persona non grata*. В то же время, Конкистадор, со свойственной ему мудростью, предпочитает действовать по принципу «*divide et impera*» («разделяй и властвуй»). Как правило, Конкистадор участвует в творении Мира или препятствует его порче, а, что касается Трикстера, то он по мере своих сил и возможностей тоже участвует в Творении, но делает это неэффективно, что называется, начерно. Видимо, «не случайна фиксация мифа на неудачах в действиях Трикстера: *первый блин всегда комом*»¹³³. В отдельных случаях Трикстер откровенно портит только что созданный Конкистадором мир. Впрочем,

¹³¹ Стурлусон С. Младшая Эдда / Скандинавский эпос. М., 2008. С. 353.

¹³² Лотман Ю. М. Культура и взрыв / Семиосфера. СПб., 2010. С. 41.

¹³³ Чернявская Ю. В. Трикстер, или путешествие в хаос // Человек. 2004. №3. С. 44.

«изъян и у доброго сыщешь»¹³⁴, ведь тот же Конкистадор подчас действует с бесцеремонностью, достойной Трикстера. Достаточно вспомнить ситуации с похищением огня Прометеем или мёда поэзии Одним. Тем не менее, в первом случае это делается из любви к людям, а во втором – из любви к мудрости. И то, и другое по-своему реабилитирует Конкистадора.

Интересно, что «червоточина» в Одине присутствует уже на физическом уровне – «владыка асов «тёмен» на один глаз»¹³⁵. Среди других его примет – длинная борода, копьё Гунгнир, золотое кольцо Драупнир и восьминогий конь Слейпнир. Здесь нужно обратить особое внимание на то, что Конкистадор всегда «выступает в ауре причастных его сущности предметов и неотделим от них»¹³⁶. Выходит, оружие, одежда, лошади и т.п. – всё это не просто декоративные аксессуары, но вещи, указующие на прошлые заслуги и будущие свершения Конкистадора. Так, например, среди канонических атрибутов Геракла можно упомянуть плащ из шкуры киферонского льва, лук и стрелы, отравленные ядом лернейской гидры и т.д. Однако, не смотря на определённые различия в атрибутивном арсенале того или иного Конкистадора, нельзя не заметить некоторую клишированность этого образа. По сравнению с Трикстером, который всегда уникален, Конкистадор – герой «дистиллированный», то есть практически лишённый индивидуальности. Неслучайно в контексте греческой мифологии сущность Конкистадора, как правило, детерминируется следующими качествами: «красота», «сила», «ловкость», «мужество», «смелость» и т.п. Не останавливаясь на полученных выводах, обратимся к конкретным примерам. В книге Н. Куна «Легенды и мифы Древней Греции» приводится следующая характеристика Персея: «как звезда блистал он среди юношей Серифа своей божественной красотой, никто не был ему равен ни красотой, ни силой, ни ловкостью, ни мужеством»¹³⁷. О другом, не менее ярком герое говорится: «Не было равного

¹³⁴ Старшая Эдда / Скандинавский эпос. М., 2008. С. 29.

¹³⁵ Гаврилов Д. А. Белбог против Чернобога. Один против Одина // Мифы и магия индоевропейцев. 2002. Вып.10. С. 25.

¹³⁶ Гуревич А. Я. «Эдда» и сага / Избранные труды. Норвежское общество. М., 2009. С. 61.

¹³⁷ Кун Н. А. Легенды и мифы Древней Греции и Древнего Рима. СПб, 2003. С. 47.

Ясону в ловкости, силе, храбрости, а красотой он был равен небожителям»¹³⁸. Насколько можно заметить, внешняя фактура у героев «конкистадорского» типа одна и та же – меняются только имена. Конкистадор – словно ожившая греческая статуя, созданная для любования; его «совершенство и красота – это целесообразность, то есть печать высшего единства, требуемого разумом»¹³⁹. Понятно, что своей аттрактивностью Конкистадор во многом обязан концепции калокагатии – она подводит всех героев данного типа к единому нравственно-эстетическому знаменателю. Как результат – вся сложность и непосредственность индивидуального существования сглаживается и, как бы, исчезает. Это ли не свидетельство политики интеллектуальной редукции, проводимой в Античности?

Любопытно, что шаблонность Конкистадора проявляется даже в том, что касается его генеалогии – в контексте греческой мифологии это, непременно, потомок от союза божества и смертного человека (Персей – сын Зевса и Данаи; Ахилл – сын Пелея и Фетиды и т.д.). Соответственно, от божественного родителя Конкистадору достаются необъятные силы, но, будучи богом лишь наполовину, он чисто по-человечески уязвим (феномен «Ахиллесовой пяты»). По большому счёту, жизнь любого Конкистадора в Античности разворачивается в соответствии с одним и тем же сценарием – он совершает подвиги, «очищает землю и море от чудовищ и зла»¹⁴⁰, а затем умирает по вине роковой случайности. Последняя кажется мелочью, если принять во внимание силовой потенциал Конкистадора, а также то, что он находится под патронажем богов, и, тем не менее, Геракл погибает, надев отравленную плащаницу, а доблестный Ясон выпускает дух под обломками «Арго». Вероятно, здесь сказывается то обстоятельство, что сильнее человека в Античности только открытое им Бытие – оно довлеет, подчиняет, и герою не остаётся ничего другого, кроме как быть послушным ему. Собственно говоря, отсюда и античное учение о Роке. Вот почему Конкистадор либо наделяется даром ясновидения, как Прометей, что также говорит в пользу нарастающей интеллектуализации Культурного героя, либо на пути Конкистадора

¹³⁸ Там же. С. 104.

¹³⁹ Гайденко П. П. Научная рациональность и философский разум. М., 2003. С. 28.

¹⁴⁰ Кун Н. А. Легенды и мифы Древней Греции и Древнего Рима. СПб, 2003. С. 80.

встречается некто, открывающий грядущее: так Зевс предсказывает своему сыну, Гераклу, что он погибнет «от козней сошедшего в мрачное царство Аида»¹⁴¹. Аналогичным образом богиня Фетида предрекает Ахиллу гибель на Троянской войне и т.д. Пожалуй, в этом и проявляется подлинно героический характер, ведь, зная о возможности «полной гибели всерьёз» (Б. Л. Пастернак), Конкистадор не пытается избежать «написанного на роду», но проявляет резиньяцию.

Как бы то ни было, в Античности Культурный герой пребывает во власти Рока: он относительно инертен (совершая подвиги, Конкистадор, как правило, находится в долгу перед каким-либо богом); его жизнь напрочь лишена интриги (никакие превентивные меры не помогают ему избежать предначертанного). Что же касается Средних веков, то здесь «наш» Конкистадор становится куда более самостоятельным. Это проявляется в том, что «герой добровольно включается в цепь роковых событий... и действует лишь из собственных побуждений – он не признаёт над собой никакой высшей инстанции... Он утверждает собственное Я вопреки всему»¹⁴². Этот мотив прослеживается в эпической поэме «Беовульф», герой которой по доброй воле приходит на помощь терпящим бедствия данам – сражается с чудовищным Гренделем и его матерью, и уже находясь в преклонном возрасте, он вступает в смертоносную схватку с драконом. Нужно сказать, что «влечение к Смерти» (Ф. Ницше) у Конкистадора – это своего рода проявление доверия к Судьбе, которая «от смерти того спасает, кто сам бесстрашен!»¹⁴³. В то же время, по наблюдению А. Я. Гуревича, «только в смерти, в её приятии, в поведении героя перед лицом её завершается становление героя... и только слава останется после него. Но в этом «только» – всё: слава – главная ценность в героической этике»¹⁴⁴. Предельно ясно высказывается на этот счёт «мудромыслый» Беовульф: «Каждого смертного // ждёт кончина! // Пусть же, кто может, // вживе заслужит // вечную славу! // Ибо для воина // лучшая плата – // память достойная!»¹⁴⁵. «Слава, слава! Она позлатит наши могилы и увековечит

¹⁴¹ Гуревич А. Я. «Эдда» и сага / Избранные труды. Норвежское общество. М., 2009. С. 37.

¹⁴² Там же. С. 48.

¹⁴³ Беовульф / Беофульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975. С. 56.

¹⁴⁴ Гуревич А. Я. «Эдда» и сага / Избранные труды. Норвежское общество. М., 2009. С. 41.

¹⁴⁵ Беовульф / Беофульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975. С. 94-95.

наше имя!»¹⁴⁶ – самоотверженно заявляет другой, более поздний Конкистадор – Уилфред Айвенго. Итак, Конкистадор не видит трагедии в том, чтобы уйти из жизни – напротив, он воспринимает это как достойное и вполне логичное завершение воинской карьеры; перспектива посмертной славы его более чем устраивает.

Важное место в системе ценностей Конкистадора (помимо славы) занимает сребролюбие: он охоч до сокровищ и разного рода почестей. В этом опять же помогает убедиться пример Беовульфа – находясь на погребальном одре, драконоборец не упускает возможности взглянуть на богатства, добытые ценою жизни, говорит: «...насытив зренье // игрой самоцветов // и блеском золота, // возлягу рядом // и без печали // жизнь покину»¹⁴⁷. Судя по всему, созерцание сокровищ как зримого, материального эквивалента победы, доставляет Беовульфу неподдельное удовольствие. Налицо мотив личной выгоды: Конкистадор потому и конфликтует с окружающей действительностью, что по определению честолюбив и, к тому же, одержим неуёмной жаждой приключений. Несомненно, особое конструктивное значение для понимания этой особенности Конкистадора имеет рыцарский роман, зародившийся в период зрелого Средневековья.

В своём базовом варианте рыцарь, как и эпический герой, довольно зауряден – он обладает стандартным набором признаков (благородное происхождение, внешняя привлекательность, учтивость и т.д.) и снабжён специальными атрибутами (именной клинок, доспехи и прочее). Однако в отличие от эпического героя, с которым всё время что-то «приключается» (в большинстве случаев независимо от его воли), настоящий рыцарь не только «не станет избегать приключений, которые ему выпадают»¹⁴⁸, но, в первую очередь, он ведёт перманентный и вполне осознанный их поиск. Такую жизненную программу облакает в слова сподвижник Короля Артура сэра Мархальт: «одно приключение – это вполне разумно, – утверждает он, – но два лучше. Три ещё лучше...»¹⁴⁹. Вообще нужно отметить, что именно приключения являются узловыми

¹⁴⁶ Скотт В. Айвенго / Квентин Дорвард. Айвенго. М., 2002. С. 512.

¹⁴⁷ Беовульф / Беофульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975. С. 159.

¹⁴⁸ Стейнбек Дж. Легенды о Короле Артуре и рыцарях Круглого стола. М., 2010. С. 62.

¹⁴⁹ Там же. С. 116.

моментами героической биографии, благодаря им личность рыцаря обретает видимость объёма.

Итак, отправной точкой, своеобразным поводом для приключения становится абстрактная цель, которую рыцарь намечает для себя, а именно: отыскать то, чего найти нельзя или одолеть того, кого одолеть трудно (подчас совершенно невозможно). В русской традиции эта установка фиксируется в сказочном дискурсе: «пойди туда-не знаю куда, принеси то-не знаю что». Вместе с тем, «законы рыцарского приключения требуют внимания ко всему происходящему»¹⁵⁰, поэтому по пути к заветной цели шевалье охотно принимается за выполнение других, более «будничных» задач, необходимых для поддержания общего status quo. «Он защищает оскорблённых, // Обиженных и обделённых»¹⁵¹, как это делает Ивэйн (герой романа «Рыцарь со львом»); сражается с себе подобными на турнирах, как легендарный король Артур; воюет с неверными, как Роланд; истребляет великанов, как Тристан и т.д. В сущности, Конкистадор преуспевает во всех этих мероприятиях благодаря двум факторам – во-первых, «особая скорость, которая маркируется конём»¹⁵² а, во-вторых, исключительное расположение к нему Судьбы.

Говоря о первом аспекте, нельзя не отметить, что в отличие от Античности, где Конкистадор прочно идентифицируется с «пешеходом» или мореплавателем, в Средневековье преобладает трактовка Конкистадора в качестве всадника. Впрочем, даже в этом случае Конкистадор на удивление статичен: меняется антураж, на фоне которого тот действует, меняются антагонисты, которых он побеждает, но каждый раз, как бы далеко ни уходил Конкистадор, он триумфально возвращается к родным пенатам, к своей Прекрасной Даме, правда, и здесь он не задерживается подолгу. Дело в том, что, собравшись с силами, рыцарь оставляет семейный очаг и «хорошую, удобную жену» (Дж. Стейнбек) ради очередной авантюры. Всё-таки «трудно человеку, искушённому в рыцарских подвигах, оставаться в бездействии подобно какому-нибудь монаху или

¹⁵⁰ Там же. С. 61.

¹⁵¹ Труа Кретьен де. Ивэйн, или Рыцарь со львом. М., 1974. С. 138.

¹⁵² Михайлин В. Зверь и смерть : [Электронный ресурс] / Журнальный зал в «РЖ», Русский журнал. URL: <http://magazines.russ.ru/oz/2013/5/14m.html>.

женщине»¹⁵³. Конкистадор ориентирован на походный образ жизни, причём его пилигримство есть сознательное волевое решение, а не способ ухода от ответственности или штрафная санкция, как в случае с Трикстером.

Что же касается второго аспекта (благосклонность Судьбы), то он кодируется целым комплексом сюжетов, где Конкистадор обладает преференциями при доступе к значимым социальным ресурсам или он получает своевременную помощь, оказавшись в сложной ситуации. Неслучайно рыцарские романы пестрят идиомами вроде «баловень судьбы» и т.п. Для удобопонятности обратимся к фигуре Короля Артура – как известно, он чудесным образом извлекает меч из камня, а впоследствии ему достаётся «рубящий сталь» Эскалибур. Немаловажно и то, что «правой рукой» Артура является Мэрилин – мистагог, который помогает ему взойти на престол, а главное, удержаться у власти, он же отбирает для Артура полсотни рыцарей, достойных восседать за Круглым Столом и, наконец, Мэрилин спасает своего протеже в схватке с королём Пелинором. Собственно, «Король Артур неоднократно убеждался в полезности советов Мэрилина, а посему завёл себе привычку спрашивать его мнения по разнообразным вопросам – в военных и государственных делах, а также во всём, что касается личной жизни»¹⁵⁴. Однако, не смотря на то, что Мэрилин даёт Артуру действительно мудрые наставления, сам волшебник признаётся, что у него «в извечной борьбе между умом и чувствами всегда побеждают последние»¹⁵⁵, и это изобличает в нём Трикстера. Действительно, в артурианском цикле Мэрилин по большей части рисуется хитрым сладострастным старцем, который радуется, словно ребёнок, всякий раз, когда ему удаётся очередная проделка. Таким образом, и здесь, в рамках высокого Средневековья, можно наблюдать тандем Конкистадор - Трикстер, ведь Мэрилин – это типичный Трикстер, задача которого заключается в комментировании действий Конкистадора (Короля Артура). Получается, что Трикстер, олицетворяющий собой бессознательное, как бы, проглядывает сквозь Конкистадора – эти фигуры соотносятся друг с другом по принципу палимпсеста.

¹⁵³ Скотт В. Айвенго / Квентин Дорвард. Айвенго. М., 2002. С. 512.

¹⁵⁴ Стейнбек Дж. Легенды о Короле Артуре и рыцарях Круглого Стола. М., 2010. С. 57.

¹⁵⁵ Там же. С. 72.

В связи с этим, вывод, который надлежит сделать, таков: «трикстерский мотив может длиться довольно долго, поэтому даже на высших уровнях цивилизации можно обнаружить его следы. Эту длительность может также объяснить сила и жизненность того слоя сознания, который изображён в мифе, а кроме того – его тайная притягательность для уже сформировавшегося сознания»¹⁵⁶.

Однако Новое время, как специфический пласт культуры, демонстрирующий «завершённое сознание» (К. Г. Юнг), подвергает Трикстера тотальной дискриминации. Трикстер понимается здесь как некий пережиток, который надлежит искоренить, что, в сущности, понятно, учитывая прокламируемые нововременной культурой установки на просвещение, веру во всемогущество Разума и абсолютную проницаемость мира для последнего. Только Трикстера невозможно «препарировать» – слишком непредсказуема его натура; это образ случайности, неподконтрольной Разуму. Невместимость Трикстера в новую картину мира объясняется его нерассудительностью и непрактичностью, поскольку, обычно, «он приносит благо откуда-то с порубежья между культурой и природой»¹⁵⁷, а если его действия и приводят к чему-то разумному, то чаще всего в результате ошибки или в самый последний момент. Вот почему в Новое время Трикстер объявляется «классово-чуждым элементом», а значит, Конкистадор сосредотачивает в своих руках всю полноту власти. В то же время нельзя не отметить, что «сын века» заметно отличается от своих предтеч (античный и средневековый Конкистадоры). Дело в том, что эскалация мышления провоцирует развитие у Конкистадора тяжёлого недуга – Д. Г. Байрон называет его «задумчивой печалью», а в русской классике имеется другое подходящее название для этой болезни – «горе от ума» (А. С. Грибоедов).

Симптоматика выше указанной болезни такова, что зачастую имея практически всё: образование, талант, богатство, титул, любовь, Конкистадор, как существо непрерывно рефлексирующее и потому, требовательное, находит свой образ жизни неудовлетворительным. «Мой ум обладает странной склонностью

¹⁵⁶ Юнг К. Г. О психологии Трикстера / Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев. СПб., 1999. С. 278-279.

¹⁵⁷ Там же. С. 266.

размышлять обо всём, что со мной случается, даже о малейших происшествиях, и подыскивать для них своего рода логическое и моральное основание»¹⁵⁸, — отмечает Октав, герой элегического романа «Исповедь сына века». Проблема в том, что рано или поздно Конкистадор констатирует отсутствие в своей жизни логики и морали, как это делает, например, Чайльд-Гарольд: «...в расцвете жизненного мая, // Заговорило пресыщенье в нём, // Болезнь ума и сердце роковая, // И показалось мерзким всё кругом»¹⁵⁹; «но видит он опять, что не рождён // Для светских зал, для чуждой их стихии // Что подчинять свой ум не может он, // Что он не может мыслить как другие»¹⁶⁰. Как известно, та же участь (разочарование в жизни, утрата интереса к ней) постигает петербургского сибарита Евгения Онегина.

Итак, Конкистадор принимается за поиск новых стимулов к существованию. Как правило, он ищет «пищу для размышления» под небом чужих стран, как Чайльд-Гарольд или Александр Чацкий или уединяется в сельской местности подобно Октаву или Онегину. По всей видимости, тяга к путешествиям не покидает Конкистадора и в Новое время, правда, теперь его занимают другие вещи, нежели военные кампании. Его воинственность, скорее, номинальна, хотя Конкистадор имеет определённый опыт и в этой сфере (служба в армии, дуэли). И всё же в Новое время Конкистадор настроен по большей части пацифистски. Воистину бесчисленны примеры, в которых даёт о себе знать пренебрежение Конкистадора к войне и к славе, добытой таким образом. Это в корне меняет бытовавшее в Античности и в Средние века представление о Конкистадоре, как о разящем, карающем Герое, который в погоне за славой несёт людям «добро с пудовыми кулаками» и у которого при этом совершенно отсутствует инстинкт самосохранения. В противовес этому «Чайльд презирал, пустой не бредя славой, // Солдат-наёмников и даже вид их бравый»¹⁶¹. Не столь категоричен в своих высказываниях «сын века» Октав: «слава — это прекрасная вещь, воинское честолюбие также, — рассуждает он, — «но есть вещь ещё более прекрасная, и имя

¹⁵⁸ Мюссе Альфред де. Исповедь сына века. Л., 1970. С. 29.

¹⁵⁹ Байрон Д. Г. Паломничество Чайльд-Гарольда. Иркутск, 1978. С. 34.

¹⁶⁰ Там же. С. 99.

¹⁶¹ Байрон Д. Г. Паломничество Чайльд-Гарольда. Иркутск, 1978. С. 77.

ей свобода»¹⁶². И действительно, не корысть, не слава, но именно Свобода занимает центральное место в иерархии ценностей «нововременного» Конкистадора. Речь идёт о свободе во всех её проявлениях – личная («свою постылую свободу // Я потерять не захотел»¹⁶³), гражданская («Служить бы рад, прислуживаться тошно»¹⁶⁴), политическая («О, Греция! Восстань же на борьбу!»¹⁶⁵). Между тем, сам Конкистадор достаточно пассивен в общественном плане, в том смысле, что дальше пафосных, оторванных от практики, словопрений и рассуждений о «матерях важных» (А. С. Грибоедов) дело у него редко когда заходит. В сущности, единственное, о чём заботится «нововременной» Конкистадор – его собственное душевное равновесие. Это говорит о том, что он стал более интровертивен или, говоря словами А. де Мюссе, он «закутался в плащ эгоизма»¹⁶⁶, в то время как прежний Конкистадор обладает выраженными альтруистическими наклонностями. Определённо, в Новое время Конкистадор слагает с себя ряд полномочий и осваивает новые поведенческие модусы.

Вне всякого сомнения, Конкистадор отдаёт предпочтение словесным баталиям и по-настоящему проявляет себя именно в них. «И вечно буду я войну вести Словами!»¹⁶⁷ – вот кредо «нововременного» Конкистадора. Тем более что к этому располагает его «развитый обширным чтением ум» (Дж. Остин). В данном случае нельзя не упомянуть об эрудированности Григория Печорина, который демонстрирует блестящее знание античной мифологии, Священного Писания, русской и зарубежной классики, о чём свидетельствуют многочисленные цитаты из произведений Т. Тассо, Д. Дефо, В. Скотта и т.д. – с их помощью Печорин метко характеризует разные жизненные ситуации.

Разумеется, познания Конкистадора не ограничиваются одной лишь литературой – как настоящий энциклопедист, он готов «в науки вперить ум» (А. С. Грибоедов). Вот почему Конкистадор нередко проявляет склонность к

¹⁶² Мюссе Альфред де. Исповедь сына века. Л., 1970. С. 112.

¹⁶³ Пушкин А. С. Евгений Онегин. М., 1984. С. 219.

¹⁶⁴ Грибоедов А. С. Горе от ума. М., 1969. С. 61.

¹⁶⁵ Байрон Д. Г. Паломничество Чайльд-Гарольда. Иркутск, 1978. С. 84.

¹⁶⁶ Мюссе Альфред де. Исповедь сына века. Л., 1970. С. 48.

¹⁶⁷ Байрон Д. Г. Дон-Жуан. Л., 1959. С. 551.

философии (Чацкий – «вольтерьянец» и славянофил) или же к естественным наукам (Базаров – доктор, интересующийся химией, экспериментальной физикой, ботаникой). Нельзя не отметить и то, что Конкистадор сведущ в вопросах политики, говорит на многих языках, «он славно пишет, переводит»¹⁶⁸, и, ко всему, исповедует претенциозные идеи наподобие франкмасонства (Пьер Безухов) или нигилизма (Евгений Базаров). Стало быть, в Новое время Конкистадор заметно преуспевает на интеллектуальном поприще. Он начинает с самопознания, а затем обращается к постижению природы и социума. «Во всём мне хочется дойти до самой сути»¹⁶⁹ – эта поэтическая строфа Б. Л. Пастернака самым подходящим образом выражает умонастроения Конкистадора. В конечном счёте, трудно удержаться от предположения, что Конкистадору ведома Истина. Видимо, этим и отличается нововременной Конкистадор от античного. Последний ищет Истину, а «там, где ещё не находит, он предвидит, он обещает, он направляет»¹⁷⁰. Что же касается Нового времени, то здесь эти поиски увенчались успехом, правда, обладая Истиной, монополист-Конкистадор не спешит разделить её с остальными. Он постоянно «размышляет, да выжидает, да самому себе придаёт цену»¹⁷¹, поэтому часто случается так, что он гибнет, так и не дав хода внушительному интеллектуальному капиталу, которым располагает. Воистину, «это Прометей, который передумал. После того как его столетиями терзали хищные птицы в наказание за то, что он принёс людям божественный огонь, он порвал цепи и забрал свой дар»¹⁷².

Таким образом, необходимо признать, что метафизика, как специфический срез культуры, характеризуется разнообразием фиксаций Культурного героя. Однако по большому счёту, он минует в своём развитии два фазиса, первым из которых является Трикстер, стоящий на пороге Природы и Культуры, неслучайно каждое встреченное на своём пути животное, он называет младшим братом или дедом и т.д. В пользу единства Трикстера с Природой говорит также его целиком

¹⁶⁸ Грибоедов А. С. Горе от ума. М., 1969. С. 72.

¹⁶⁹ Пастернак Б. Л. Строку диктует чувство: Стихотворения. М., 2004. С. 343.

¹⁷⁰ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 206.

¹⁷¹ Тургенев И. С. Отцы и дети. СПб., 2008. С. 40.

¹⁷² Рэнд А. Атлант расправил плечи. М., 2013. Ч. 2. С. 224.

и полностью зооморфный облик, либо проступающие у него атавизмы. Действия Трикстера спонтанны, неуклюжи, провокативны, но, в целом, он «добродушный и весёлый малый» (П. Радин). Вместе с тем, уже в Античности в русле ментальной эстетизации появляется Культурный герой-Конкистадор – это физически сильная и психически вменяемая личность, чьё поведение можно охарактеризовать как довольно полезное и понятное. Говоря о Конкистадорах (в их классическом варианте), нужно подчеркнуть, что «все они наделены определёнными добродетелями. Все они мужественны...любят людей; многие из них обладают любовью к справедливости и хотят добиться её торжества. Все они ищут величия»¹⁷³. Очевидно, что Трикстер во многом уступает Конкистадору, а, следовательно, он утрачивает свои позиции, и, тем не менее, вплоть до начала эпохи Просвещения Трикстер находится подле Конкистадора. Примечательно также, что в своей более поздней версии Трикстер не выказывает «знаков глубочайшей бессознательности»¹⁷⁴ и потому он часто выступает поверенным Конкистадора, его подручным (Мэрилин, например). «Поодиноким им труднее идти и легче, споткнувшись на пути, упасть в неподвижную кость, тогда как объединившись они, не боясь, могут решиться на последний штурм невозможного»¹⁷⁵. На самом деле это говорит об отсутствии единственного типа рациональности, а, следовательно, единого способа построения Культурного героя. Всегда существует «вторая линия», а именно линия «подозрения к разуму» (П. Рикёр). Таким образом, в первой, генеральной линии (рациональной) формируется Конкистадор, во второй же, где Разум «подозревается», – Трикстер.

Другой вопрос, что в русской культуре складывается Культурный герой смешанного, композитного типа. К примеру, сказочный Иван-дурак – это, бесспорно, Трикстер. Однако это не мешает ему всех побеждать, всё преодолевать и быть мудрее многих. Выходит, что он ещё и Подвижник (Конкистадор), действующий, правда, не из «чистого разума». Второй типаж – былинный герой Илья Муромец – богатырь, опора и защита земель «святорусских». С другой

¹⁷³ Боннар А. Греческая цивилизация. М., 1992. Т. 1. С. 83.

¹⁷⁴ Юнг К. Г. О психологии Трикстера / Трикстер. Исследования мифов североамериканских индейцев. СПб., 1999. С. 279.

¹⁷⁵ Дорофеев Д. Ю. Саморастраты одной гетерогенной суверенности / Предельный Батай. СПб., 2006. С. 23.

стороны, он же разрушает киевские церкви, бранит Князя Владимира, злоупотребляет вином и любовью, то есть, ведёт себя типично трикстерным способом. Дело в том, что данное противоречие имманентно присутствует в русской религиозной культуре и философии, где философский Рацио встречается с чувственной Верой. В этом смысле весьма показательны русские «бесы»¹⁷⁶ – это, явно, Подвижники, но ведь и Трикстеры тоже, поскольку рационализм и идеализм в них перемежаются с низким аморализмом. Видимо, критический разум просто не востребован в русский интеллект, когда последний не только строит рациональные проекты, но непременно стремится их чувственно реализовать. Вполне возможно, что марксизм, революции, тоталитаризм и т.п. – всё это следствия бытования западного разума на русской культурной почве. В остальном же можно с уверенностью заявить, что в рамках метафизической культурной парадигмы по-настоящему легитимен именно Конкистадор. В Новое время это ничем непримечательный внешне молодой человек, на лице которого проступают признаки глубокого внутреннего содержания (очки, болезненная бледность и т.п. суть маркеры учёности). Следует отметить и то, что «нововременной» Конкистадор более усидчив, медлителен и замкнут по сравнению со своими предтечами. Вот почему среди них так много «творцов идей, апостолов систем» (Д. Г. Байрон). Успехи Разума западноевропейского Конкистадора закрепляются в социально-утопических проектах, направленных на государственное переустройство или усовершенствование политического режима. Идеи, высказанные Т. Кампанелла, Дж. Вико, А. Сен-Симоном, суть проекты, построенные конкистадорской рациональной силой и благородством души. Все они – воплощение порождающей субъективности Трансцендентального субъекта, открытого Кантом.

Между тем, необходимо признать, что рассудочный энтузиазм метафизической культуры, её приверженность сциентизму имеют и негативную сторону. Идея самостоятельности Разума, идущая от Декарта, как и идея независимости Разума, инициированная Кантом, – это, с одной стороны, симптомы гносеологического

¹⁷⁶ Достоевский Ф. М. Бесы. СПб., 1993. – 638 с.

оптимизма. С другой стороны, – орудия «обоюдоострые», поскольку они обернулись для культуры нигетологическим отчуждением. В этом можно убедиться, проследив эволюцию взглядов «нововременного» Конкистадора на Природу, ведь если Чайльд-Гарольд вписан в Природу, он находит в ней отдохновение, посвящает ей панегирики: «Природа-мать, тебе подобных нет, // ты жизнь творишь, ты создаёшь светила»¹⁷⁷, то немногим позже Евгений Базаров демонстрирует чисто потребительское отношение к Природе, откровенно противопоставляя себя ей: «Природа не храм, а мастерская, и человек в ней работник»¹⁷⁸. Таким образом, можно с уверенностью говорить о том, что именно в Новое время складываются предпосылки к образованию глубокого всеохватного культурного кризиса, разразившегося «после метафизики». Тем не менее, даже тогда Культурный герой выполняет роль объективной идеограммы, отображающей самые тенденциозные возможности умственной жизни человека.

¹⁷⁷ Байрон Д. Г. Паломничество Чайльд-Гарольда. Иркутск, 1978. С. 54.

¹⁷⁸ Тургенев И. С. Отцы и дети. СПб., 2008. С. 43.

Глава 2 Онтологический поворот в философии и его влияние на универсалию «культурный герой»

2.1 Постметафизика: новые подходы к конструированию универсалий

В середине XIX столетия из философии уходит идея «начала» (архе), вследствие чего происходит снятие онто-антропо-теологического стиля мышления, прежде считавшегося нормой. В таких условиях создание стройных философских систем представляется весьма затруднительным. Однако даже в этой энигматической реальности могут и должны появляться прецеденты в виде новых форм философского осмысления. Следовательно, важно установить, какие опции возлагаются на мышление «после метафизики» – это поможет конкретизировать основные характеристики универсалии на современном этапе её становления.

Уже одно только переключение с метафизической парадигмы на постметафизику является красноречивым свидетельством логического разлома. Этой своей символической брешью культура обязана деконструкции. «Деконструкционизм открыто объявил, что враг человечества, а тем самым, и его враг, – логоцентризм, под каковым деконструкционисты понимают ту озабоченность истиной, логикой и словом, которая характерна для философской традиции запада»¹⁷⁹. Взамен всему этому деконструкция предлагает иную философию, другую эстетику, которые настолько же пагубны для культуры, насколько и созидательны для неё. Речь о том, что наряду с варваризацией

¹⁷⁹ Гальцева Р. Борьба с Логосом : [Электронный ресурс] / Журнальный зал в «РЖ», Русский журнал. URL: http://magazines.russ.ru/novyj_mi/1994/9/galceva.html.

классических образцов, рождается новый язык – визуальный и методологический, а посему необходимо признать за постклассикой статус особого интеллектуального мира, где мысль, правда, становится более практикоориентированной. Эта идея получает осмысление у Г. Маркузе – он обращает внимание на «сдвиг теоретического акцента с метафизического «Что есть?» в сторону функционального «Каким образом?», которое в своих операциях с материей ничем не обязано какой-либо субстанции»¹⁸⁰. И как бы в усиление собственной позиции Маркузе констатирует: «метафизическое бытие-как-такое уступает место бытию-инструменту»¹⁸¹. Сказанное позволяет сделать ряд выводов общего характера.

Итак, если для Античности свойственно вдумчивое рассмотрение вещи, трепет перед ней ввиду абсолютной её непознаваемости; если в Средние века царит «комментаторский, верующий, причащённый Богу Разум»¹⁸², то современная культурная эпоха характеризуется через ситуацию противостояния теории и практики. В работе А. Н. Павленко «Теория и театр»¹⁸³ встречается указание на то, что *практика* в значении – материальное оперирование в мире, обладание им – бросает вызов *теории*, как умному и дистанцированному рассмотрению мира, атакуя при этом её главную цитадель – универсалии. Но значит ли это, что сбылось печальное пророчество Г. Шнедельбаха¹⁸⁴ о том, что рациональность, якобы, вытеснит Разум? Всё-таки говорить об окончательном крахе универсалии, как минимум, преждевременно. Определённую теоретическую надежду на новый конструктивный этап в развитии универсалии даёт Ж. Деррида. В своей «Грамматологии»¹⁸⁵ он разрабатывает вполне антиметафизическое понятие – «*письмо*», противопоставляя его метафизическому «голосу». Однако автора интересует не столько сама письменность, сколько некое первичное «*архиписьмо*», объемлющее все формы «*графии*». Казалось бы, последнее отсылает нас к универсалии, однако, тематизируя это понятие, Деррида всё

¹⁸⁰ Маркузе Г. Одномерный человек. М., 1994. С. 199.

¹⁸¹ Там же. С. 200.

¹⁸² Неретина С. С., Огурцов А. П. Пути к универсалиям. СПб., 2006. С. 443.

¹⁸³ Павленко А. Н. Теория и театр как орудия представления. СПб., 2006. – 232 с.

¹⁸⁴ Шнедельбах Г.: Цит. по П. П. Гайдено. Научная Рациональность и философский разум. М., 2003. С. 21.

¹⁸⁵ Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. – 512 с.

глубже оспаривает скрытую за ним метафизику. Так, согласно дерридианской трактовке, «архиписьмо предполагает игру форм без определённой и неизменной субстанции, а также предполагает в практике этой игры удержание и выдвижение различий, опространствливание и овременение»¹⁸⁶. В этой связи, небезынтересно замечание М. Эпштейн о том, что архиписьмо, как, в общем, и другие инвенции Деррида, будь то «след» или «различание», представляют собой лишь инверсию метафизики. По блестящей мысли Эпштейн, «мы опять же получаем мир, окрашенный в тона метафизики, только не трансцендентной, а имманентной»¹⁸⁷. Исходя из этих предпосылок, рискнём предположить, что универсалия адаптируется к новым социокультурным условиям путём отказа от трансценденталистских амбиций.

В рефлексии сегодняшнего дня вне классического эпистемологического фундаментализма универсалия понимается как бы «от противного», то есть как «свободная, анонимная и номадическая сингулярность»¹⁸⁸. Нужно признать, что эта «новая», *сингулярная универсалия* не получает целенаправленного осмысления в рамках постклассической культурной парадигмы. Пожалуй, единственно верным способом понять эту универсалию является аппрезентация, то есть, прояснение её сущностного содержания через опыт «другого». Для этого, во-первых, необходимо прибегнуть к понятию ризомы.

Очевидно, что *ризома* (от французского *rhizome* – «корневище») является одним из ключевых понятий в числе прочих, задающих тон постклассическому дискурсу. Сам термин внедряется и подробно рассматривается Ж. Делёзом и Ф. Гваттари на страницах коллективной монографии «Капитализм и шизофрения»¹⁸⁹. В узком смысле слова ризома – это мочковатая корневая система травянистых растений, состоящая главным образом из мелких придаточных корней и побегов, которые тянутся во всех возможных направлениях и беспорядочно сплетаются между собой. Выражаясь более абстрактно, ризома представляет собой сложную саморазвивающуюся систему, причём, как отмечает теоретик сложносистемного

¹⁸⁶ Деррида Ж.: Цит. по: Эпштейн М.Н. *Философия возможного*. СПб., 2001. С. 181.

¹⁸⁷ Эпштейн М. Н. *Философия возможного*. СПб., 2001. С. 177.

¹⁸⁸ Делёз Ж. *Логика смысла*. М., 2011. С. 146.

¹⁸⁹ Делёз Ж., Гваттари Ф. *Капитализм и шизофрения*. Екатеринбург; М., 2010. Т. 2. – С. 6-45.

мышления К. Майнцер, «сложность означает не только нелинейность, но и наличие огромного числа элементов со многими степенями свободы»¹⁹⁰. Данное утверждение помогает понять, что ризома гетерогенна – она включает в себя компоненты, неподдающиеся формализации. При этом все они равноправны, поскольку «ризомы, чтобы стать сетью, всегда предлагает конъюнкцию: «и... и... и...»¹⁹¹. Вот почему ризома нефинальна и ацентрична. К слову сказать, похожим образом Парменид некогда описывал бытие, как ключевую категорию своей философской системы. Однако Парменид и другие блюстители метафизики подают универсалию «статически», понимая её как нечто доиндивидуальное, предстоящее, неизменное. «Трансцендентальная философия избирает конечную синтетическую форму Личности, а не бесконечное аналитическое бытие индивида», – рассуждает Ж. Делёз, – «для неё кажется естественным определить это верховное Я со ссылкой на человека»¹⁹². Полученная идеальная сущность, далее, оказывает на человека направленное воздействие, сродни диктату, заставляя его «восходить» к ней. В этом и заключается принципиальное отличие универсалии в её классическом понимании от современной ризомы-универсалии. В контексте метафизики мышление принимает древовидную конфигурацию. «У дерева есть корень, а значит, глубина, в которой заключена сущность, субстанция, основа-детерминанта всего являющегося в мире. Дерево также символизирует вертикально-властную организацию бытия...»¹⁹³. Ризома, в свою очередь, изоморфна сорняку – она олицетворяет собой «поперечное» мышление, и может быть осмыслена как «поток симультанностей» (Т. Д'ан), среди которых не представляется возможным выделить системную доминанту.

Таким образом, применительно к универсалии «культурный герой», можно сказать следующее: в поле метафизики это фиксированная точка, смысловая константа бытия. Однако в современной культуре происходит переключение с парадигмы бытия как статики на парадигму бытия-становления, и теперь

¹⁹⁰ Майнцер К. Сложносистемное мышление: Материя, разум, человечество. Новый синтез. М., 2009. С. 29.

¹⁹¹ Постмодернизм: словарь терминов. Минск, 2001. С. 255.

¹⁹² Делёз Ж. Логика смысла. М., 2011. С. 148.

¹⁹³ Гречко П. К. Идентичность – постмодернистская перспектива // Вопросы социальной теории. 2010. Т. IV. С. 181.

Культурный герой есть фигура преходящая, процессуальная. Продолжая следовать номадологическому проекту Делёза-Гваттари, отметим, что современный Культурный герой – уже не точка, но, скорее, линия, притом линия «ускользающая». В результате генеалогическое древо современного Культурного героя несколько запутывается: «не хватает устоя, известного куда?»¹⁹⁴. Тем не менее, рассматривая ризому, следует понимать её как новую форму упорядоченности, возникшую на почве постметафизики. В этом смысле *лабиринт*, как особый метафорический концепт, смоделированный Х.Л. Борхесом, тоже инспирирован ризомой. В одном из поэтических произведений автора говорится: «И нет ни средоточия, ни грани, // Ни меры, ни предела той вселенной. // Не спрашивай, куда через препоны // Ведёт, раздваиваясь на развилке, // Чтоб снова раздвоиться на развилке, // Твоя дорога...»¹⁹⁵.

Итак, судя по описанию, представленный в стихотворении лабиринт не имеет ничего общего с античным меандроподобным лабиринтом, который обладает «предустановленной гармонией» (Г. В. Лейбниц). Речь идёт о лабиринте «ризоматическом» с присущей ему рыхлой организацией. В таком лабиринте фатальная предопределённость сводится к минимуму – здесь нет ариадниной нити, и человек, соответственно, вынужден «спасать себя сам», что с необходимостью требует внутреннего присутствия, поскольку нахождение за пределами лабиринта, автоматически делает невозможным его постижение. Более того, пребывая в условиях плюралистического разнообразия, человек постоянно оказывается перед лицом выбора. Это утверждение имеет, как минимум, два важных следствия: с одной стороны, ризома «уводит человека от «коридорности», идеологичности и некритичности сознания, предлагая одновременно несколько направлений, способствуя свободе ходов мышления на основе пребывающего в постоянной активности интеллекта»¹⁹⁶ С другой стороны, всегда есть угроза

¹⁹⁴ Левяш И. Я. Базовые универсалии культуры: сущность, структура, динамика : [Электронный ресурс] / «Российская культурология». URL: <http://www.culturalnet.ru/main/allfiles/640>.

¹⁹⁵ Борхес Х. Л. Лабиринт. Лабиринт / Стихотворения. Новеллы. Эссе. М., 2003. С. 235.

¹⁹⁶ Петрова Г. И. Современная модернизация стратегии образования и традиции русской культуры : [Электронный ресурс] / Экономика. Социология. Менеджмент. URL: <http://ecsocman.hse.ru/data/985/664/1219/petrova.pdf>.

раствориться в «головокружительной бездне симулякров» (О. А. Губанов), а они де факто присутствуют внутри ризоморфной структуры, которая выстраивается по принципу нонселекции.

Термин «*симулякр*» обозначает своего рода «дефицит натуры и культуры»¹⁹⁷ и, тем самым, знаменует переход от технэ к мимесису. В работе «Прозрачность зла» Ж. Бодрийяр пишет следующее: «...Вещи, знаки, действия, освобождаясь от своих идей и концепций, от происхождения и предназначения, от сущности и ценности, вступают на путь бесконечного самовоспроизводства...»¹⁹⁸. Строго говоря, прибегать к самому понятию ценности здесь нужно весьма аккуратно. «Добро не располагается более по ту сторону зла, ничто не имеет определённого положения в системе абсцисс и ординат»¹⁹⁹. В результате ряд подлинных культурных кодов (универсалии культуры) перекрывается списком инверсированных и профанированных, хотя и вирулентных индексов (*универсалии цивилизации*). Таким образом, «действует принцип постмодернистской «рокировки» – когда магистральное и маргинальное меняются местами»²⁰⁰. Приведём ряд таких примеров: традиция – мода, инициация – пытка, святые мощи – мавзолей, путешествие – туризм, гадание – азартная игра, Культурный герой – кумир и т.д. Внутри указанных парных оппозиций универсалию цивилизации изобличает момент посюсторонности, *внешней* «сделанности», поскольку характеризующие её предикаты принадлежат как раз к области вещного языка. И это лишний раз доказывает, что универсалия сегодня порывает с трансцендентным началом и замыкается на имманентном. В этой связи, более чем уместно замечание О. А. Губанова о том, что «симулякр – есть символ минус первоначало, феномен минус эйдос»²⁰¹.

К числу других понятий-маркеров современной культурной ситуации, можно отнести и *адиафору* в её исконном, античном смысле – как термин для фиксации

¹⁹⁷ Харт К. Постмодернизм. М., 2006. С. 198-199.

¹⁹⁸ Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2000. С. 12.

¹⁹⁹ Там же. С. 11.

²⁰⁰ Губанов О. А. Художественный символ и симулякр: эстетическое противостояние // Общество. Среда. Развитие (Terra Humana). 2012. №3. С. 103.

²⁰¹ Губанов О. А. Художественный символ и симулякр: эстетическое противостояние // Общество. Среда. Развитие (Terra Humana). 2012. №3. С. 106.

безразличия, и также понятие «*cool*», артикулированное Ж. Липовецки²⁰². Наряду с выше упомянутыми метафорическими конструктами (ризом, симулякр, лабиринт), эти понятия высвечивают разные стороны культурного подсознания, которые в свете холодного Разума попросту не были различимы. Однако при прочих равных обстоятельствах чаще всего постклассика связывается с образом трещины. Неслучайно свидетель и активный участник постметафизической ситуации М. Хайдеггер уподобляет её бездне, на краю которой решается дилемма: «или сорвёмся в Ничто, то есть в абсолютную вещественность, или нам удастся прыжок в другой мир»²⁰³. Красиво и сущностно выражается по этому поводу О. Э. Мандельштам: «Там, где эллину сияла. // Красота, // Мне из чёрных дыр зияла. // Срамота»²⁰⁴. С определённой долей уверенности можно утверждать, что в этих словах подразумевается освобождённая после «великого заточения» (М. Фуко) стихийность – социальная, творческая, сексуальная. Важно то, что эти эмерджентные процессы не прошли незаметно для культуры и, собственно, для универсалии, как её давнего выразителя. В прошлом осталась доминантная установка европейской культуры – признание существования абсолютного субъекта познания, мыслящего с позиций Вечности. Оказалось, что мир представляет собой совокупность разных типов и стилей мышления, часто не выдерживающих универсальную ригористическую проверку. Философия, тем самым, оказалась не на дороге Истины, на которую её когда-то благословили милетцы, но на перекрёстке мнений. По-своему воодушевляет тезис Э. Гуссерля, согласно которому «любая реальность предполагает «существование наделяющего смыслом сознания»²⁰⁵, правда, на сей раз разум не идёт ни в какое сравнение с «эллинистическим», «схоластическим» и, тем более, «нововременным» плодоносящим Разумом, способным отразить любые атаки хаоса. По сути, Хаос теперь предстаёт порядком (идея хаосмоса). Другими словами, «универсальное» перестало противостоять «индивидуальному», потому как *сингулярная* универсалия *volens nolens* отсылает к индивидуальному.

²⁰² Липовецки Ж. Эра пустоты или эссе о современном индивидуализме. СПб., 2001. – 330 с.

²⁰³ Цит. по: Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. М., 2005. С. 283.

²⁰⁴ Мандельштам О. Э. Я скажу тебе с последней... / Полное собрание сочинений и писем. М., 2009. Т.1. С. 249.

²⁰⁵ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 2009. Кн. 1. С. 173.

Примером универсальности уникального (конкретизирующим образом) может послужить так называемый кубик Рубика – в нём «ограниченное число частей даёт практически неограниченное количество комбинаций»²⁰⁶.

Налицо тот факт, что по истечению срока, отпущенного метафизике, универсалия никуда не исчезает – напротив, она утверждает своё могущество ещё более изощрёнными путями, став почти неотличимой от реальности, симулируя единство человека с миром. Разумеется, современную универсалию можно упрекать в нонселекции, из-за чего местами универсалия отдаёт маргинальностью, но, в то же самое время, можно (и мы будем) рассматривать сингулярную универсалию в позитивном ключе, а именно в контексте возвращения человека к своей индивидуальности. Как известно, метафизика определила мир, однако, постметафизические реалии раскрепощают человека от его «единой сущности». Неслучайно М. Пруст говорит о «роистом Я», а В. С. Библер продуцирует термин «многожайность». Ф. Ницше, в свою очередь, также выступает против универсализма Разума, ратуя за индивидуальность. С этой точки зрения, проект немецкого философа, именуемый Сверхчеловеком, является отрицанием разума как единого и усреднённого, как всегда «одинакового», возведённого к «единой сущности» и ставшего «понятием», а значит, завершившегося. Ницше оспаривает «сократовский» Разум, увидев в нём «злого карлика». Таким образом, ницшеанский Сверхчеловек – это знак методологической установки на «культурного карлика», якобы, узревшего то, чего нет в реальной жизни. В жизни – все разные и другие – человека нельзя подвести под какой-то предел, потому что он наделён рефлексивной способностью, приводящей его в постоянное движение, дающей ему возможность «заботы о себе», самосовершенствования, «заново-рождения» в каждый атомарный момент времени. Таким образом, новый тип научной рациональности полагает необходимым конструирование новой культурной универсалии, которая теряет статичную всеобщность и постоянство «единой сущности». Старая,

²⁰⁶ Делёз Ж. Фуко. М., 1998. С. 170.

классическая универсалия несколько сковывает Культурного героя, параметризует его, но на стадии Сверхчеловека он гораздо более свободен.

2.2 Сверхчеловек как постметафизический проект

Идея Сверхчеловека значительно древнее своего ницшеанского аналога «Übermensch». В частности, известно, что немецкие богословы XVII века называли так истового христианина, преисполненного добродетелей и, следовательно, максимально приблизившегося к Богу. Богословское же значение слова, имеет в виду Гёте, используя его в своей драматической поэме «Фауст», где дух земли ёрнически вопрошает: «Какой жалкий страх овладевает тобою, сверхчеловеком»²⁰⁷. Примечательно, что слово, которое Гёте упоминает между делом и, явно, иронически, Ницше проблематизирует; превращает в самостоятельную дефиницию.

В содержательном отношении идейный концепт Сверхчеловека представляет собой некий концентрированный субстрат, вбирающий в себя целый ряд более поздних идей экзистенциалистского толка – это и ортеговское «восстанием масс»²⁰⁸, и зомбаровская «власть буржуа»²⁰⁹, и «грядущий хам» Д. С. Мережковского²¹⁰, а также многие другие направления мысли. В отличие от западных теоретиков в России в силу специфики её социокультурного контекста идея Ницше воспринимается как вызов многовековым патриархальным устоям, как своеобразный призыв к духовному раскрепощению. И действительно, если на западе ключевую роль в интерпретации творчества Ф. Ницше играют такие понятия, как «воля к власти» и «нигилизм», то в России первостепенное внимание уделяется всё-таки дефиниции «сверхчеловек». В этой связи уже в начале XX века появляются первые попытки интерпретации образа Сверхчеловека. К примеру,

²⁰⁷ Гёте И. Фауст. М., 1989. С. 95.

²⁰⁸ Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М., 2002. – 506 с.

²⁰⁹ Зомбарт В. Буржуа. Этюды по истории духовного развития современного экономического человека. М., 1994. – 443 с.

²¹⁰ Мережковский Д. С. Грядущий хам / Больная Россия. Избранное. Л., 1991. – 273 с.

отечественный ницшевед С. П. Знаменский²¹¹ выделяет сразу две концепции Сверхчеловека. Одна из них – *биологическая*, базирующая себя на дарвиновской теории, и предполагающая, что высшая ступень эволюции в лице *homo sapiens* исчерпывает себя, поэтому на смену ему должен прийти другой, ещё более совершенный вид (*homo supersapiens*). У Ницше находим: «Что такое обезьяна для человека? Посмешище или мучительный позор. И тем же самым должен быть человек для сверхчеловека»²¹². В этих словах отчётливо проступают отголоски биологических теорий, но это лишь одна сторона дела. Согласно другой концепции С. Знаменского – *культурно-исторической*, сверхчеловек являет собой *homo sapiens perfectus*, – совершеннейший человеческий тип. Данная точка зрения имеет место быть, особенно, если учесть, что человек несводим к своему природному существованию. Поддержку этому тезису находим у ренессансного гуманиста Д. Пико делла Мирандола. Достаточно вспомнить его знаменитую «Речь», где говорится: «Бог не дал человеку никакого определённого места и образа в мироздании, но даровал возможность свободно выбирать себя, входить в любой образ и быть больше любого актуального существования... Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие, божественные»²¹³, – настаивает Мирандола.

Разумеется, существуют и другие прочтения Сверхчеловека. Небезынтересной представляется трактовка этого образа, предложенная В. С. Соловьёвым²¹⁴. Классик отечественной философии эксплицитно поднимает тему Сверхчеловека в ряде своих работ, делая теоретический акцент на онтологическом единстве Бога и человека (концепция Богочеловека) в образе Сверхчеловека. Философы Н. А. Бердяев и Д. С. Мережковский солидаризируются с Соловьёвым – как и последний, они усматривают в Сверхчеловеке религиозную подоплёку. По всей видимости, идея Сверхчеловека имеет множество различных контекстов и подтекстов. В череде многообразных трактовок современный исследователь М.

²¹¹ Знаменский С. П. «Сверхчеловек» Ницше / Сверхчеловек: Pro et Contra. СПб., 2001. – С. 924-965.

²¹² Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., 2007. С. 8.

²¹³ Мирандола Д. П. Речь о достоинстве человека / Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век). М., 1985. – 380 с.

²¹⁴ Соловьёв В. С. Идея Сверхчеловека / Сочинения в 2 т. М., 1988. Т.2. – 735 с.

Ю. Коренева выделяет в общей сложности три подхода к осмыслению этого феномена: «Сверхчеловек понимался как воплощение «биологического индивидуума»; антропологическая интерпретация, когда сверхчеловек отождествлялся с человекобогом; и метафизическое понимание идеи сверхчеловека, который трактовался как принцип, слово, художественный образ»²¹⁵. Примечательным и значимым для дальнейшего рассуждения в этой цитате является «метафизическое» прочтение Сверхчеловека. Такому его пониманию, к слову, способствовал и сам Ницше. Раскрывая виденье феномена Сверхчеловека в рамках своего учения, базельский философ не оставляет чёткого, недвусмысленного описания того, что реально представляет собой Сверхчеловек. «Он – это море, в нём может утонуть и ваше великое презрение»²¹⁶, – в таком ключе рассуждает Ницше о Сверхчеловеке. Последний соткан из разного рода метафор и многозначных поэтических символов: Таким образом, Ницше утверждает возможность философствования с помощью художественных образов. Одним из этих образов является Заратустра – в его уста Ницше вкладывает пророчество о пришествии Сверхчеловека.

Уместно обратить внимание на аллюзивную соотнесённость образа Заратустры с древнеиранским мифологическим героем по имени Зороастр (Заратуштра), который считается демиургом, великим культурным реформатором. В самом деле, есть в его образе нечто от греческого Прометея, принесшего людям олимпийский огонь. Между тем, «сам факт, что на роль главного героя своей философской поэмы Ницше выбирает мистагога огня Заратуштру, позволяет говорить о мифологическом характере его философии и связывать идею сверхчеловека с архетипом героя»²¹⁷.

Известно, что Зороастр уделял большое внимание индивидуальному человеческому выбору, способному сыграть важную роль во вселенском противостоянии сил добра и зла, но в родной общине его откровение отринули. Он становится изгнанником и скитальцем и погибает от рук врага. Та же участь,

²¹⁵ Коренева М. Ю. Д. Мережковский и немецкая культура (Ницше и Гёте. Притяжения и отталкивания) // На рубеже XIX-XX веков. Л., 1991. С. 65.

²¹⁶ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., 2007. С. 10.

²¹⁷ Верякина В. П. Концепт «образцового человека» // Человек. 2004. № 4. С. 47.

что и языческого Зороастра, позднее постигла Христа: то же неприятие учения, противление ему со стороны народных масс. Всё это по-своему преломляется в сочинении Ф. Ницше «Так говорил Заратустра». Неслучайно ницшеанский герой нисходит до людей в тридцать лет, а это почти возраст Христа. Однако, не смотря на то, что концепция Сверхчеловека уходит корнями в мифологию и, несомненно, коррелирует с предшествующими культурными эпохами (Античность, Средневековье и т.д.), не следует забывать о том, что проект Ницше по созданию Сверхчеловека – это всё-таки постметафизический проект, направленный на деконструкцию метафизики. Чего стоит один только тезис «Бог умер; ныне мы хотим, чтобы жил Сверхчеловек»²¹⁸.

Ницше выступает с критикой конвенционального (метафизического) мышления и, в частности, христианской идеологии ввиду того, что «метафизика уносит вверх наши идеи, но не затрагивает нашего существования с неповторимым опытом переживания мира. Метафизика замораживает нас в плоскости мысли, не позволяя прорваться в пространство существования»²¹⁹. С этой точки зрения, учение Ницше излучает «приятную экзистенциальную свежесть» (П. Д. Успенский). Суть данной интенции заключается в том, что образ «сверхчеловека» есть образ сильной личности, которая заинтересована в раскрытии новых горизонтов собственного сознания путём индивидуалистического преодоления обыденно-константной данности. Это «преодоление» не имеет ничего общего с трансценденцией. Дело в том, что, по Ницше, человек в своём стремлении достигнуть сверхчеловеческого состояния, развивает свой потенциал в экзистенциальном модусе, руководствуясь имманентными потребностями, без оглядки на идеальные (от идеала идущие) команды сверху. Таким образом, ницшеанский Культурный герой непосредственно призван вершить бытие, а не заниматься пассивным его созерцанием. Между тем вокруг себя Ницше видит застой, рутину, людей слабых и безвольных. Заратустра рисует тип «последнего человека», который

²¹⁸ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., 2007. С. 255.

²¹⁹ Хамитов Н. В. Философия. Человек. Бытие. Мир. К., 2006. С. 17.

скептически вопрошает: «Что такое любовь? Что такое творение? Устремление?»²²⁰. Однозначно можно утверждать, что учение Ф. Ницше критически заострено против этой ситуации.

Обращает на себя внимание тот факт, что методическому сомнению (излюбленный приём Сократа) Ницше предпочитает методическое отрицание. С позиций этой стратегии, «сверхчеловек описан апофатически, он выстроен через отрицание среднего человека, человека толпы; его апофатика – это превосходство над ничтожеством жизни»²²¹. Ницше усердно разрушает всё, что, так или иначе, маскирует нигилизм, но не для того, чтобы просто уничтожить, а для того, чтобы дать образоваться новым, альтернативным возможностям. В частности, «нигилизму слабости» Ницше противопоставляет «*нигилизм силы*», который и радикален и конструктивен одновременно. «Нигилизм силы, как отрицание метафизики, абсолютной морали, религии и всей области потустороннего, является обязательным этапом и прологом к достижению сверхчеловеческого состояния»²²². Однако это лишь «пролог». Сам процесс оформления человека в сверхчеловеческий тип обещает быть долгим – на это указывает базовая телеологическая метафора «*мост*», употребляемая Ницше. В тексте произведения «Так говорил Заратустра» находим: «Человек – это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, – канат над пропастью»²²³. Данное утверждение не случайно, и основной его посыл в том, что человеческая природа требует коррективов; она открыта для разного рода преобразований. Словом, назначение человека, его призвание в том, чтобы сделаться лучше. Он не является абсолютной ценностью в настоящем, но вполне может стать ею в будущем, идя по «канату».

Итак, «мост» Ницше предполагает несколько узловых пунктов на пути к искомому результату. Заратустра называет три метаморфозы, которые с

²²⁰ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., 2007. С. 15.

²²¹ Жаворонков И. Н., Маслиева О. В., Назиров А. Э. Проблема адекватности литературного перевода символики произведения Фридриха Ницше «Так говорил Заратустра»: [Электронный ресурс] / Дмитрий Николаевич Кишин. URL: http://www.kirshin.ru/about/arsii/06_01.html.

²²² Беляев Д. А. К вопросу о понимании идеи сверхчеловека в философии Ф. Ницше // Теория и практика общественного развития. 2012. № 4. С. 42.

²²³ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., 2007. С. 11.

необходимостью должен претерпеть человеческий дух. Первая стадия это – состояние верблюда. Он покорно становится на колени с тем, «чтобы его хорошенько навьючили»²²⁴ и, взвалив на себя всё самое трудное, верблюд спешит в «уединённую пустыню», где совершается второе превращение: дух становится львом. Очевидно, что верблюд – это покорный слуга, пассивный исполнитель и интроверт, в то время как лев обладает властными полномочиями. Лев оспаривает господство у могучего дракона «ты должен». Этому «ты должен» дух на стадии льва противопоставляет «я хочу». Таким образом, он отстаивает своё право на создание новых ценностей. «Перемена ценностей – это перемена созидających», – рассуждает Ницше, – «уничтожает тот, кто должен быть созидателем»²²⁵. В итоге можно констатировать, что ницшеанский Сверхчеловек – это аксиологически новый человек, который отказывается от всех метафизических оснований жизни и производит качественную переоценку ценностей. Как ему это удаётся? Отвечая на этот вопрос, некоторые исследователи, в том числе П. Д. Успенский²²⁶, небезосновательно полагают, что Сверхчеловек обладает особым складом ума – высшим, то есть, предельно развитым сознанием. Это его ментальное состояние можно даже квалифицировать как гениальность. Но и это ещё не всё, так как превращение верблюда во льва предваряет собой переход к другой, высшей ступени: речь идёт о превращении в ребёнка. Как отмечает Ф. Ницше, «дитя – есть новое начинание, игра, самокатящееся колесо, начальное движение...»²²⁷. Можно заметить, что в этом пункте Сверхчеловек являет своё родство с Трикстером, ведь именно последний, как было установлено раньше, не боится идти против системы, охотно приемлет новое и т.д. Кроме того, игровое начало является отличительной чертой и особенностью Трикстера. Стало быть, ницшеанский Культурный герой несёт на себе отпечаток антиномии.

Вообще, представляется вполне правильным взгляд на Сверхчеловека как на проект, который одновременно сочетает конкистадорское и трикстерное начала. Если адаптировать данное утверждение к терминологии Ницше, то мы получаем

²²⁴ Там же. С. 25.

²²⁵ Там же. С. 136.

²²⁶ Успенский П. Д. Новая модель вселенной. СПб., 1993. – 560 с.

²²⁷ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., 2007. С. 27.

диаду «аполлонизм-дионисизм», филигранный анализ которой даётся в работе «Рождение трагедии из духа музыки»²²⁸. На основании изложенных в этой книге идей, аполлоновское начало уместно отождествлять с рационализмом, спекулятивностью. Что же касается дионисийского начала, то оно олицетворяет иррациональную мощь, физическую чувственность и витальную бытийственность. Исходя из этих предпосылок, Ж. Делёз²²⁹ настаивает на том, что «отцом» Сверхчеловеку приходится именно Дионис. Аналогичного мнения придерживается и Ф. Г. Юнгер, чья позиция выражается в словах: «сверхчеловек – это дионисический человек»²³⁰. Мысль Юнгера можно продолжить следующим образом: принадлежность Сверхчеловека к дионисийству маркируется набором присущих ему добродетелей, среди которых важное место занимает *самолюбие*.

Общеизвестно, что в этиках «я» традиционно ставится иерархически ниже «ты». Заметив это, Ницше активно старается реабилитировать «Я»; устами своего героя – Заратустры, он неоднократно говорит о неиспорченном, здоровом эгоизме. Существенно то обстоятельство, что ницшеанский Культурный герой максимально индивидуален – «его акт ценностного созидания, в первую очередь, направлен на него самого, он творит ценности исключительно для себя, и они не обладают свойствами универсального долженствования»²³¹. В свою очередь, самолюбие, как добродетель, проявляется в развитии в себе «*воли к мощи*». По словам Заратустры, «на земле не растёт ничего более отрадного, нежели высокая, сильная воля»²³². Но что есть эта «воля к мощи»? Собственно, у Ницше данный термин употребляется в широком волюнтаристском значении. Он обозначает не только и не столько способность хотеть, сколько способность мыслить. Именно в акте властного воления человек утверждает за собой право на «самотворчество Разума» (Н. А. Бердяев), что и выводит его на принципиально иной, сверхуровень функционирования. При этом воля к мощи не есть одномоментное действие – это перманентный процесс, конечная цель которого смутно различима, но именно

²²⁸ Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. Предисловие к Рихарду Вагнеру. СПб., 2000. – 210 с.

²²⁹ Делёз Ж. Ницше и философия. М., 2003. – 392 с.

²³⁰ Юнгер Ф. Г. Ницше. М., 2001. С. 65-66.

²³¹ Беляев Д. А. К вопросу о понимании идеи Сверхчеловека в философии Ф. Ницше // Теория и практика общественного развития. 2012. №4. С. 44.

²³² Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., 2007. С. 350.

предошущение этой цели и побуждает человека к самотрансформации. Постоянное развёртывание внутренней мощи приближает «великий полдень – когда человек стоит посреди своего пути между животным и сверхчеловеком и празднует свой путь к закату как свою высшую надежду: ибо это есть путь к новому утру»²³³.

Между тем необходимо признать, что хотя Сверхчеловеку и свойственны дионисовские черты – такие, как самолюбие и воля к мощи, мы всё же не можем однозначно утверждать, что он представляет собой чистый вариант дионисизма, потому как аполлоновское (конкистадорское) начало ему также не чуждо. Среди наиболее ярких проявлений аполлонизма в Сверхчеловеке можно упомянуть *«дарящую добродетель»*. Её следует понимать как бескорыстный акт отдачи. Это состояние художественно воспроизводится Ницше в диалоге Заратустры с его душой: «О, душа моя, изобильна и тяжела... чрезмерное богатство твоё само простирает жаждущие руки...»²³⁴. В другом месте Заратустра произносит: «Я пресыщен своею мудростью, как пчела, которая собрала чересчур много мёда; мне хотелось бы одарять и наделять...»²³⁵. Из приведённых отрывков ясно, что в контексте нравственной философии «дарящая добродетель» соответствует альтруистической, а именно в альтруизме, как известно, происходит экспликация сущностных черт Конкистадора. Таким образом, Сверхчеловек представляет собой диалектическое единство двух противоположных и взаимодействующих начал: аполлонизм и дионисизм. В образе Сверхчеловека всё «сцеплено, сшито, слюбилось»²³⁶.

Возвращаясь к «дарящей добродетели», отметим, что она есть высшая добродетель и, соответственно, венец развития человека в сверхчеловеческий тип. Он олицетворяет для Ницше высшую степень развития интеллекта, целеустремлённости и совершенной физической конституции. Однако неопровержим тот факт, что прийти к этому состоянию можно лишь за счёт «дионисийского» порыва.

²³³ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., 2007. С. 95.

²³⁴ Там же. С. 280-281.

²³⁵ Там же. С. 5.

²³⁶ Там же. С. 218.

В целом, в образе Сверхчеловека получает своё обоснование заявленный параграфом ранее тезис о том, что современный Культурный герой – это, непременно, процессуальный субъект. И действительно, метафизический Культурный герой – урождённый герой, его идентичность – раз-и-навсегда-данная, однако, начиная с Фридриха Ницше, Культурный герой находится в непрерывном поиске своей идентичности – в этом пафос и основное зерно всех рассуждений о Сверхчеловеке. Его ещё нет в реальности, это скорее идея регулятивного порядка для избранных, отважившихся преступить социокультурные пределы. Так, устами Заратустры Ницше обращается к каждому с вопросом: «Что ты из себя представляешь?». Оппонентам Заратустры этот вопрос необходим, однако никто из них не готов стать хотя бы «мостом» к Сверхчеловеку, и потому пророк всегда покидает своих собеседников. Но и сам герой ещё не является таковым, он лишь предтеча того, кто унаследует Землю (им станет Трикстер).

Так или иначе, главной позитивной ценностью нравственного учения Ницше является идея возвышения человека, причём сам человек рассматривается им как бесконечно становящаяся целостность, как динамический процесс, как проект, развёрнутый в бесконечность. По точному замечанию В. С. Соловьёва, «изо всех земных существ человеку одному свойственно относиться к себе самому критически... – в смысле сознательной отрицательной оценки самого способа своего бытия и основных путей своей жизни как не соответствующих тому, что должно бы быть»²³⁷. Такое понимание человеческой природы даёт основание рассматривать философско-антропологическую концепцию Ницше в качестве эксперимента по самоуничтожению «твари» в человеке. В таком случае абсолютно прав А. М. Пятигорский, утверждая, что «личность – это потенциальный «покидатель» личности»²³⁸. Сверхчеловек есть путь к утверждению нового Культурного героя – он предстаёт в роли «понтифика» (от латинского *pōns* – «мост» и *faciō* – «строить, создавать»). Означенный тип, таким

²³⁷ Соловьёв В. С. Смысл любви. М., 1991. С. 344.

²³⁸ Пятигорский А. М. Мифологические размышления. М., 1996. С. 147.

образом, призван «навести мосты». Вместе с тем необходимо признать, что «это самый сложный и пока проектный образ идентичности, поскольку человек-пontiфик, находящийся в ситуации «перехода через» должен обустроить сам переход.»²³⁹.

Что же касается типа рациональности, в который вписан Культурный герой Ницше, то, по всему очевидно, что Сверхчеловек репрезентирует ту самую, «вторую линию» в философии. В связи с этим повторение основных позиций, отделяющих классический тип рациональности от неклассического, кажется нелишним. Итак, классическая универсалия-сущность сковывает личностную индивидуальность человека, в то время как неклассика и, в частности, ницшеанский Сверхчеловек, предлагает такую универсальность, которая включала бы в себя индивидуальное, всегда разное начало. Неудивительно, что Трикстер, активно притесняемый «нововременной» культурой, возрождается «после метафизики», подобно Фениксу. При этом можно сколько угодно долго сравнивать того, архаического Трикстера и современную его версию – они и вправду похожи, с той разницей, что «новый» Трикстер обладает большими правами и свободами. Дело в том, что он уже знает итог работы научной рациональности, клиширующей и редуцирующей всё живое и уникальное до его сущностной репрезентации. Именно поэму он может позволить себе самоиронию, не говоря уже о том, что он откровенно смеётся над прошлыми поколениями Культурного героя, у которого было «ампутировано» индивидуальное начало.

2.3 Современный Культурный герой. Поиск самоидентичности или возвращение Трикстера

Актуальный аспект современного развития Культурного героя связан с деконструкцией онтологической структуры мира – в том смысле, что мир больше не организован вокруг Начала. Иными словами, «рухнули строительные леса

²³⁹ Смирнов С. А. Человек перехода : [Электронный ресурс] / Anthropology. Web-кафедра философской антропологии. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/smironov-sa/chelovek-perehoda>.

рационалистического утопизма... Открылись бездны иррациональности рационализма и мифологичности разума»²⁴⁰. Как следствие, сегодня появилось множество антропологических типов: это «человек-снаряд» (Р. Барт), «человек-переход» (С. А. Смирнов), «парадоксальный человек» (Ж. Т. Тощенко), «постчеловек» (Т. Ю. Чеснокова), «Homo zwischens», «Homo economicus», «Homo sociologicus» и многие другие. Попытка синтезировать эти «фигуры идентичности» (О. И. Генисаретский) наводит на мысль о том, что все они суть формы одного проекта, имя которому Трикстер. Что представляет собой «Трикстер 2.0»? «Несущими» качествами трикстерной природы в очередной раз следует признать комизм, лиминальность, приверженность трюкам и т.д.

Существенно, что комизм, как и прежде, пронизывает всё существо Трикстера, уже одна только внешность которого смехотворна. Анализируя творчество В. М. Шукшина на наличие в нём трикстеров, Н. В. Ковтун приводит следующее описание типичного «советского» Трикстера: «Перед нами ряженный, голову которого, вместо дурацкого колпака, часто украшает шляпа. Кроме шляпы в арсенале ряженных оказываются заграничный костюм, плащ, мундир или шуба, чемодан...»²⁴¹. Следует также обратить внимание на бутафорский характер всех этих вещей (нелепый костюм, поношенный мундир, безразмерная шляпа). Так или иначе, но «в образе Трикстера внимание всегда сосредоточено на детали, ярком штрихе, жесте, заводящих в глубины подсознательного, невыразимого...»²⁴². Достаточно вспомнить Остапа Бендера – «в город молодой человек вошёл в зелёном в талию костюме. Его могучая шея была несколько раз обёрнута старым шерстяным шарфом, ноги были в лаковых штиблетах с замшевым верхом апельсинового цвета... В руке молодой человек держал астроблюду»²⁴³. Налицо негармонизированность образа, его эклектичность, причём калейдоскоп аксессуаров, как бы, предваряет другие множественные манифестации трикстерной природы рассматриваемого персонажа. В частности,

²⁴⁰ Тульчинский Г. Л. Жуть и путь, или Опыт обыденного философствования / Фигуры танатоса: Искусство умирания, СПб., 1998. С. 153.

²⁴¹ Ковтун Н. В. Богоборцы, фантазёры и трикстеры в поздних рассказах В. М. Шукшина // Литературная учёба. 2011. № 1. С. 135.

²⁴² Там же. С. 141.

²⁴³ Ильф И., Петров Е. Двенадцать стульев. М., 1995. С. 131.

вещи вроде астробии Трикстер обычно использует в обиходе с тем, чтобы выдать себя за другого. Очень важный момент при этом – биография Трикстера сугубо нарративна. Сам он весьма вольно обращается с фактами – вырывает их из контекста, выдаёт желаемое за действительное и т.д.

Даже имя Трикстера по-своему мифологизировано. Основанием для такого предположения служат разного рода псевдонимы, к которым охотно прибегают трикстеры. Видимо, неслучайно, «великий комбинатор» Бендер представляется как Остап-Сулейман-Берта-Мария-Бендер-бей (Задунайский). Другим излюбленным приёмом Трикстера является апелляция к прошлому, которое также изрядно мифологизировано. В прошлом – полёт на пушечном ядре, путешествие по молочному морю на сырный остров и многие другие, явно вымышленные истории, рассказанные Мюнхгаузенем. В прошлое же уходит корнями история о покушении на Гитлера – «быличка», которую так любит рассказывать Бронислав Пупков, герой шукшинского рассказа «Миль пардон, мадам»²⁴⁴. М. М. Бахтин отмечает в связи с этим, что «плут, шут и дурак создают вокруг себя особые мирки, особые хронотопы... Это лицедеи жизни, их бытие совпадает с их ролью, и вне этой роли они вообще не существуют»²⁴⁵. В справедливости данного тезиса опять же помогает убедиться плутоватый герой дилогии Ильфа-Петрова. В погоне за двенадцатью стульями Бендер примеряет на себя различные амплуа в диапазоне от инспектора пожарной охраны до международного гроссмейстера. В романе «Золотой телёнок»²⁴⁶ трикстерский потенциал Бендера раскрывается в полном объёме в те самые моменты, когда он выдаёт себя за потомка лейтенанта Шмидта или когда он при помощи шальваров и чалмы мимикрирует под бомбейского брамина Иоканаана Марусидзе. Примечательно, что ни с этими, ни с другими социальными ролями Остап не солидаризируется полностью – будучи Трикстером, он использует различные жизненные положения лишь как маски. Именно поэтому он и может позволить себе экспансию в различные сферы жизни.

²⁴⁴ Шукшин В. М. Собрание сочинений в 8 т. М., 1992. – Т.2. С. 345-352.

²⁴⁵ Бахтин М. М. Функции плута, шута, дурака в романе /Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М., 1975. С. 309.

²⁴⁶ Ильф И., Петров Е. Золотой телёнок. М., 1995. – 624 с.

Определить вектор творческих усилий Трикстера, зафиксировать его идентичность действительно не представляется возможным, ведь это особый «тип мобильной личности, у которой нет жёсткой закреплённости, она легко фланирует между стилистиками, эстетиками и идеологиями»²⁴⁷.

В определённой степени к этому располагает и сама культура, ведь, как справедливо отмечает В. А. Конев, «чуждое в эпоху информационной цивилизации теряет свой трансцендентальный характер, становится достижимым культурным опытом – стало быть, можно примерить на себя чужую идентичность, посмотреть на себя, как на другого...»²⁴⁸. Неудивительно, что Трикстер оказывается причастен почти любой культурной практике. В отдельных случаях он даже совершает хождение в политику, в чём мы тут же получаем возможность убедиться. Ярким примером такого рода может послужить Владимир Ильич Ленин. Рассматривая неканоническую лениниану, можно обнаружить немало признаков, которые выдают в вожде мирового пролетариата Трикстера. «Неказистость, рыжеватая бородка, картавость, резкие, порой вычурные жесты и знаменитая вечная кепка уводят образ Ленина больше в сторону рыжего клоуна»²⁴⁹. Вдобавок ко всему, Ленин берёт себе псевдоним, на создание которого по одной из версий его вдохновила возлюбленная (Елена Розмирович), по другой версии он образован от названия реки Лены – в любом случае личность Ленина окутана фольклором.

Отдельного внимания заслуживает революционная деятельность Ленина – слово «переворот» (Октябрьский переворот) наиболее точно отражает суть этой деятельности, фиксируя преемственность Ленина в отношении архаического Трикстера, переворачивающего культурные нормы «с ног на голову». Аналогичным образом поступает и Ленин – он подменяет старую, имперскую культуру новой, коммунистической. Однако результаты культуртрегерской деятельности Ленина позволяют записать его в ряды неудачливых демиургов – он

²⁴⁷ Пригов Д. А. Есть сорок литератур / Двадцать один разговор и одно дружеское послание. М., 2014. С. 128.

²⁴⁸ Конев В. А. «Подиумное сознание» в эпоху культуры различия // Труды СПбГУ. 2010. Т. 189. С. 55.

²⁴⁹ Абрамян Л. Ленин как Трикстер : [Электронный ресурс] / Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/abramyan1.htm>.

в чём-то повторяет эпиметеевский опыт, о чём свидетельствует недавнее крушение коммунизма.

На более глубокой и принципиальной основе продолжает выше обозначенную тенденцию Первый президент России – новейшая история едва ли знает более противоречивую фигуру. «В Ельцине одновременно уживалось несовместимое: тирания и демократизм, слабость и жестокость, сентиментальность и бессердечие»²⁵⁰. На трикстерную природу Бориса Николаевича указывает также заведомо деструктивная направленность его поведения (Октябрьский путч, развал Советского союза). При всём при этом «нарушение им табу и профанирование святынь подчас принимает характер незаинтересованного озорства»²⁵¹. В подтверждение тому можно привести множество курьёзных случаев, из которых складывается ельциниана: «работа с документами», дирижирование оркестром, знаменитая рокировка «не так сели» и т.д. Впрочем, Ельцин становится Трикстером, как бы, поневоле – попадая из переплёта в переплёт, он превращается из монументального политика в объект анекдотического дискурса. Однако есть в среде политического истеблишмента субъекты, которые сознательно придерживаются в своей деятельности анекдота и *намеренно* «ставят» себя как Трикстера. В этом смысле очень показателен пример Владимира Вольфовича Жириновского. Как известно, лидер ЛДПР сочетает политическую карьеру с певческими опусами и участием в различных телешоу. Выходит, он существует в более чем одной медиальной среде (бриколёрство, достойное Трикстера). При том каждый выход Жириновского в свет – на работу в Государственную думу или на телевизионные подмости – обычно, сопровождается скандалом, ведь Жириновский не упускает случая «окропить» своего оппонента соком или вступить с ним в рукопашную схватку. Изобличая своих коллег, Трикстер-Жириновский подчёркивает близость электорату, показывает, что он – «свой среди чужих». Эту популистскую в своей основе политическую технологию вполне можно трактовать как проявление медиации

²⁵⁰ Хинштейн А. Ельцин. Кремль. История болезни. М., 2006. С. 4.

²⁵¹ Мелетинский Е. М. Мифы народов мира. М., 1992. Т. 2. С. 26.

(базовая характеристика Трикстера). И действительно, будучи лиминальным персонажем, Жириновский всегда занимает гибкую, промежуточную позицию, положение «ни там, ни тут» – «по должности он жёсткий руководитель, в идеологическом отношении – записной спорщик; для окружающих – реалист, для себя – субъект, превыше всего ставящий наслаждения и удовольствия; по функциям – агент капитала, по намерениям – демократ...»²⁵². Неудивительно, что притязания Жириновского на статус солидного Культурного героя, заключающиеся в попытке занять президентское кресло, раз за разом терпят неудачу – ему до конца не доверяют, не воспринимают его всерьёз. Пожалуй, место Жириновского в политике лучше всего можно обрисовать словами ерофеевского Венички: «низы не хотели меня видеть, а верхи не могли без смеха обо мне говорить»²⁵³.

Как бы то ни было, колоритный персонаж Трикстера оказался очень востребован в сфере высокой политики, куда Трикстер проникает, пользуясь нестабильной социальной обстановкой, будь то революция или Перестройка, и где он, в основном, принимает обличие оппозиционера. В «лихие девяностые» Трикстер пересекает своё акме, после чего в XXI веке, по мнению В. М. Мучник²⁵⁴, трикстерные черты, по крайней мере, российской власти «окаменевают», становятся не столь очевидны. Однако и сейчас некоторых её представителей можно аттестовать как Трикстеров, и председатель ЦИК Владимир Чуров, прозванный «волшебником»²⁵⁵ в результате последних думских выборов, – один из примеров такого рода.

Достаточно отчётливо выражена трикстерная синдроматика в поведении Алексея Навального. Обозреватель Ю. Иоффе из «The new Republic» пишет о нём следующее: «Навальный обладает харизмой, не прилагая к этому никаких усилий, и может убедить вас, что к своей хитрости и таланту политического

²⁵² Слотердайк П. Критика цинического разума. Екатеринбург, 2001. С. 139.

²⁵³ Ерофеев В. В. Москва-Петушки. М., 2000. С. 12.

²⁵⁴ Мучник В. М. Казус бабы Маши. Некоторые исторические аспекты взаимоотношений российской власти с народонаселением в пространстве медиа // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 2(6). С. 125.

²⁵⁵ Медведев назвал Чурова волшебником : [Электронный ресурс] /Lenta.ru. URL: <http://lenta.ru/news/2011/12/06/magician/>.

маневрирования он прибегает только для хорошей драки»²⁵⁶. Этой «хорошей дракой» в понимании Навального является борьба с коррупционерами – их он яростно разоблачает в своём интернет-блоге. По сути, он борется с людьми, которые гораздо сильнее и могущественнее его (с мифологической точки зрения, они олицетворяют хтонические силы), но делает это Навальный с каким-то язвительным юмором. Это явление, в свою очередь, способствует другому бросающемуся в глаза свойству современного Трикстера – он неизменно циничен. Подобный цинизм, с одной стороны, продиктован разочарованием в идеях Просвещения, а с другой, – является специфическим средством выживания в изменчивой, энигматической модерности. Однако современный Трикстер – это «тот циник, который сумел превратить цинизм в самодостаточную игру, заслоняющую прагматику, конкретную выгоду, преследуемую героем»²⁵⁷. Развивая данную мысль, можно привести в пример шукшинского Броньку – лишившись по нелепому стечению обстоятельств пальцев, он их «принёс домой и схоронил в огороде. И даже сказал такие слова: «Дорогие мои пальчики, спите спокойно до светлого утра». Хотел и крест поставить да отец отговорил...»²⁵⁸. Надо полагать, в данном контексте цинизм проявляется даже не в том, *что* делает Трикстер (он отчуждает части собственного тела, и превращает серьёзное дело в шутку, что, в общем, типично для него), но, главным образом, в том, *как* он это делает, а именно нарочито и напоказ. Неслучайно В. А. Конев, определяя модус субъективности постпросвещенческой культуры, идентифицирует современное «я» как «подиумное»²⁵⁹.

Вообще можно достаточно однозначно утверждать, что современный Культурный герой обнаруживает в себе склонность к театрализации. Оптимальным полем для экспериментов в этом направлении является, конечно же, сфера искусства, где Трикстер трансформирует непостижимое таинство

²⁵⁶ Ioffe J. The Most Dangerous Blogger in the World. How Aleksey Navalny changed Russian politics : [Электронный ресурс] / New republic. URL: <https://newrepublic.com/article/113929/aleksei-navalny-trial-blogger-gets-five-years-jail>.

²⁵⁷ Липовецкий М. Трикстер и «закрытое» общество : [Электронный ресурс] / Журнальный зал в РЖ, «Русский журнал». URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2009/100/li19.html>.

²⁵⁸ Шукшин В. М. Собрание сочинений в 8 т. М., 1992. Т.2. С. 346.

²⁵⁹ Конев В. А. Модусы субъективности в культуре // Вестник СамГУ. 2014. №1 (112). С. 10.

творчества в некое подобие сценического действия. Данную мысль можно сформулировать несколько иначе: демиургический акт он подаёт как перформанс, и это отнюдь не рассудочно выстроенный проект – его контуры вырисовываются лишь по мере создания. В качестве примера можно привести всемирно известного художника-перформансиста, работающего в жанре «Science Art» под псевдонимом Стеларк. В череде его творческих проектов наиболее заметное место занимает работа «Дополнительное Ухо», которая представляет собой ушную раковину, вживлённую под кожу руки художника. В результате получился арт-объект, не имеющий аналогов в мире. Вместе с тем, это ещё и своеобразный вызов обществу. «Ухо, имплантированное в руку, стало частью нового тела – оно не слышит, но зато отлично шокирует всех окружающих»²⁶⁰. Разумеется, здесь необходимо принять во внимание протестный характер современного искусства как такового. Находясь в оппозиции к прошлой классической культуре, оно апеллирует исключительно к уникальному, единичному. Выходит, «впервые в истории зарождается такая социальность, которая конституируется различием индивидуальностей, а не типичностью ролевого поведения»²⁶¹. Это значит, что нет единого внешнего стандарта, как нет теперь и абсолютного языка культуры.

Право художника на собственный язык одним из первых утверждает поэт Алексей Кручёных – в своей «Декларации» он пишет: «... художник волен выражаться не только общим языком (понятия), но и личным (творец индивидуален), и языком, не имеющим определённого значения»²⁶². Реализуя это право, лидер футуристического движения изобретает новый, прежде несуществующий язык – «заумь», пользуясь при этом «разрубленными словами, полусловами и их причудливыми сочетаниями»²⁶³. Образец такого языка даёт автор в программном пятистишии: «Дыр, бул, щыл, / убещур /скуп / вы со бу / р л эз»²⁶⁴. Очевидно, что язык, используемый в этом стихотворении, не имеет

²⁶⁰ Барина А. Зачем австралиец вырастил на руке ухо : [Электронный ресурс] / National Geographic. URL: <http://www.nat-geo.ru/science/606131-zachem-avstraliets-vyrastil-na-ruke-ukho/>.

²⁶¹ Конев В. А. // Вестник СамГУ. 2014. №1 (112). С. 13.

²⁶² Кручёных А. Е. Декларация заумного слова / Апокалипсис в русской литературе. М., 1923. С. 45.

²⁶³ Кручёных А., Хлебников В. Слово как таковое / Бродский П.Л., Сидоров Н.П. Литературные манифесты: от символизма до Октября. М., 2001. С. 225.

²⁶⁴ Кручёных А. Стихотворения. Поэмы. Романы. Опера. СПб, 2001. С. 67.

смысла с точки зрения рационального сознания – он не пригоден для коммуникации, хотя и рассчитан на говорение, то есть декламацию, что опять же объясняется стремлением современного Трикстера к броскости, публичности. В сущности же, «приватный» язык поэта есть эксперимент, который, по словам М. Мейлах, «можно охарактеризовать через три А: алогичность, аграмматизм, абсурд»²⁶⁵. Сказанное распространяется и на творчество таких деятелей литературы, как В. Хлебников, А. Введенский, Д. Хармс и др. Языковые игры не чужды даже представителям академического сообщества – простейшим случаем такого рода является «глокая куздра» академика Л. В. Щербы.

Несомненно, нарушая языковой код, талантливый саботажник Трикстер восстаёт против конвенциональности мышления, ведь та же «заумь» не приемлет однозначной интерпретации. «Здесь нет трагедии, поскольку мир многовариантен. Можно складывать варианты, тасовать, предлагать разные решения... Возникает новый тип личности, которая видит многообразие возможных решений там, где раньше обнаруживалась неподвластная основа бытия, почва и кровь, законы судьбы и рода, гнёт традиции»²⁶⁶. Современный Трикстер практикует осознанный плюрализм, как это делает, к примеру, авангардный художник Дмитрий Пригов – на одной из конференций «он читал первую строфу «Евгения Онегина» как православный канон, как песнь муэдзина, как китайский текст и т.д.»²⁶⁷. Вероятно, смысл данного поступка выходит за рамки обыкновенной провокации, ведь если вдуматься в поставленную альтернативу, то можно заметить, как Пригов – этот «еретик» от литературы – на личном примере доказывает: сегодня есть более чем один способ прочтения художественного произведения. В то же время Пригов не просто паразитирует на ценностях классической культуры, но и сам создаёт многотысячное стихотворное наследие. При том всякий раз, когда он писал стихи, то пытался взглянуть на мир через оптику женщины, гомосексуалиста, патриота, либерала и т.д. По мнению

²⁶⁵ Мейлах М. Обэриуты и заумь // Заумный футуризм и дадаизм в русской культуре (материалы международного симпозиума). 1991. С. 374.

²⁶⁶ Эпштейн М. Мир как матрица. О новом психотипе. Стилл Джеймс : [Электронный ресурс] / Частный корреспондент. URL: http://www.chaskor.ru/article/mir_kak_matritsa_25366.

²⁶⁷ Липовецкий М. Пригов – центральная фигура в русской послевоенной культуре / Двадцать один разговор и одно дружеское послание. М. 2014. С. 190.

Пригова, любой взгляд претендует на истинность – свою же задачу он видел в том, чтобы «вскрыть любой взгляд не как истину»²⁶⁸. Такое «фасеточное» видение мира всецело укладывается в предложенную Милорадом Павичем теорию о сходстве литературы и архитектуры. В одном из интервью Павич высказывается следующим образом: «Книга есть дом для читателя – на некоторое время. У каждого дома есть несколько дверей, окон, чердачных отверстий, и из него можно выйти разными способами, как и из моих романов»²⁶⁹. Сербский писатель предоставляет читателю возможность самому определить для себя начало и конец романа, а также судьбу его действующих лиц, ведь если смерть автора наступила (и это было засвидетельствовано Р. Бартом в одноимённом эссе²⁷⁰), а жизнь продолжается, то, значит, «миссию субъекта, миссию активного энергийного действия должен взять на себя конкретный индивид»²⁷¹. В результате один только «Хазарский словарь»²⁷² можно прочесть, по меньшей мере, двумя миллионами способов. Выходит, в лице Павича Трикстер не только экспериментирует сам, но и вовлекает в эксперимент других. Он свободен в выборе, и, выбирая между открытым бунтом и фокусом (трюком), отдаёт предпочтение последнему. Это выражается ещё и в том, что Павич изобретает уникальные в своём роде повествовательные жанры, среди которых роман-водяные часы (перевёртыш), роман-кроссворд и т.д.

Итак, из всего комплекса выше приведённых фактов вытекает следующий важный вывод: трюк (плутовство) превращается сегодня в самодостаточный (часто художнический) жест, напрочь лишённый прагматического эффекта. И действительно, не взирая на утвердившийся в последнее время образ жизни, основанный на практицизме и доходности, Трикстер по-прежнему ведёт себя нерационально. Уверенно и демонстративно отвергает прагматику ерофеевский Веничка со словами: «Я остаюсь внизу и снизу плюю на всю вашу общественную

²⁶⁸ Пригов Д. А. Я – деятель культуры / Двадцать один разговор и одно дружеское послание. М. 2014. С. 96.

²⁶⁹ Шарый А. Милорад Павич. Лексикон XXI века : [Электронный ресурс] / Радио Свобода.

URL: www.svoboda.org/content/transcript/24200537.html.

²⁷⁰ Барт Р. Смерть автора / Избранные работы: семиотика, поэтика. М., 1989. – С. 384-391.

²⁷¹ Конев В. А. Модусы субъективности в культуре // Вестник Самарского государственного университета. 2014. №1 (112). С. 10.

²⁷² Павич М. Хазарский словарь. СПб., 1997. – 384 с.

лестницу»²⁷³. Перед нами люмпен, свободный от профессии, постоянного места жительства и семьи. Эти же характеристики применимы и к Остапу Бендеру, который, впрочем, обладает определёнными амбициями и всячески пытается продвинуться в социальной иерархии, то есть, он производит впечатление человека более чем практичного. Но так ли нужна ему прагматика? Излагая свою позицию по данному вопросу, необходимо прибегнуть к такой философской категории, как «трата». Автор термина Ж. Батай употребляет его в значении «безрассудного расточительства», и уточняет, что достичь такого рода состояния можно лишь в опыте трансгрессии. Высшей же тратой, по Батаю, является приношение в жертву самого себя – так называемая *саморастрата*. Этот момент представляется весьма существенным для надлежащего понимания современного Культурного героя. Так, например, очевидно, что герой киноленты «Берегись автомобиля» Юрий Деточкин действует в духе саморастраты. Не меньший интерес в этом плане представляет другой, вполне реальный персонаж – Сергей Мавроди, устроитель финансовой пирамиды, который задумывал «МММ» как некую «каассу взаимопомощи». «Безосновное ничтожение себя»²⁷⁴ характерно и для недавнего героя таблоидов Эдварда Сноудена – человека, который в 2013 году предаёт огласке информацию относительно деятельности американских спецслужб, не задумываясь о цене и будущем своего экстагически-спонтанного порыва, а ведь этот поступок обрёл его на участь бездомного номада, врага своего народа. Итак, все вышеупомянутые лица выходят за рамки социальной и любой другой парадигмы и, тем самым, совершают саможертвоприношение, зачастую руководствуясь при этом весьма благородной целью. В подавляющем большинстве случаев эта цель, правда, так и остаётся нереализованной – всё-таки клеймо неудачливого демиурга, как дамоклов меч, нависает над Трикстером. Однако «здесь важен не результат, но сам процесс, опыт, получаемый от проживания «само-дарения»²⁷⁵. Иными словами, поведением любого Трикстера, в первую очередь, управляет жажда деятельности, и эта энергия не покидает его

²⁷³ Ерофеев В. Москва-Петушки. М., 2000. С. 16.

²⁷⁴ Дороев Д. Ю. Саморастраты одной гетерогенной суверенности / Предельный Батай. СПб. 2006. – С. 14.

²⁷⁵ Сперанская Н. Трансгрессивный опыт Ж. Батай: : [Электронный ресурс] /Лаборатория Исследований Воображения. URL: <http://www.imaginaire.ru/content/speranskaya-n-zhbatay-transgressivnyy-opyt>

даже в случае неудачи. К собственному фиаско Трикстер относится снисходительно, даже с иронией. В этом смысле трикстерство характерно для многих бизнес-лидеров современности – таких, как Генри Форд, Билл Гейтс и т.д. – эти люди шли нестандартными путями, но главное – все они ставили в приоритет именно движение, а не узкие, своекорыстные интересы, в том числе, получение денежной прибыли. Об этом красноречиво говорит хотя бы жизненное кредо основателя компании «Apple» Стива Джобса: «Остаться голодным. Остаться безрассудным». Правда в том, что, так или иначе, абсолютно любой Трикстер ведёт непроизводительную, во многом самозабвенную игру, корень некупаемости которой, судя по всему, кроется в её сакральном контексте (вне соотнесённости с ним ни о каком Культурном герое не может быть и речи).

Итак, на сегодняшний день положение дел обстоит следующим образом: на смену классическому образу мира приходит пёстрая, подёрнутая сумасшествием действительность. Основным выразителем настроений этой культуры является Трикстер. Деятельность последнего, как известно, редко подчиняется какой-либо целевой установке, вокруг которой сосредоточены глобальные смыслы и стратегии поведения, скажем, Конкистадора. Справедливости ради, следует отметить, что «Трикстер 2.0» обладает достаточным уровнем интеллекта для того, чтобы конструировать собственную идентичность по своему усмотрению. Думается, что возникновение таких прецедентных антропонимов, как «мужчина с тремя ушами» (Стеларк) или «бородатая женщина» (Кончита Вурст) говорит само за себя, и не нуждается здесь в дополнительных комментариях. Важно понимать, что в современном мире «нет привелигированного субъекта, нет стандарта, хотя всемогущая сила современной культуры – реклама – старается всеми силами его утвердить, но благодаря своему многоголосию, она же и разрушает его»²⁷⁶.

Интерес представляет и тот факт, что современный Трикстер стремится к сверхвозможностям, только никакой прагматики за его действиями, обычно, не просматривается – он ведёт себя заведомо нерационально, и не стесняется этим

²⁷⁶ Конев В. А. Модусы субъективности в культуре. // Вестник Самарского государственного университета. 2014. №1 (112). С. 13.

бравировать. Напротив, сегодня Трикстер обнародует свою принципиальную инаковость, во весь голос говорит о ней. Неприятие однообразия подчас выражается весьма оригинальными способами вплоть до самозванства и еретичества – этому найдутся многочисленные примеры от создания специфических литературных жанров (творчество Д. А. Пригова, М. Павича) до участия в леворадикальных, и даже противоправных перформансах (панк-молебен арт-группы «Pussy Riot» в Храме Христа Спасителя).

В целом, новое культурное тело Трикстера складывается преимущественно из таких качеств, как цинизм (Фаина Раневская, Владимир Жириновский), а также непристойность поведения (анекдотический поручик Ржевский), невоздержанность (Карлсон – в еде, Бендер в «денежных знаках» и т.д.) инфантилизм (Веничка Ерофеев, к примеру, «изучает» феномен пьяной икоты в математическом аспекте). Однако, не смотря на все эти пороки, современный Трикстер далеко не аутсайдер. Пожалуй, в этом и состоит главный смысловозначительный критерий между архаическим Трикстером и постмодерным. Прежде Трикстер был гоним за свои проделки, ему приходилось бороться за легитимность своего существования, ждать «урочного часа», но с наступлением посмитафизической культуры он получает возможность свободно жить и действовать (к чему бы это не приводило), причём как в поле мифа, так и непосредственно за его пределами. Современный Трикстер, таким образом, – это «двойной агент», равно уютно ощущающий себя и в реальности технологизированного мира, и в сфере чуда»²⁷⁷. Действительно, Разум в классике работает в соответствии с принципами трансцендентализма – этим объясняется неявленность Культурного героя в реальности – он присутствовал в ней исключительно на уровне абстракции. Однако в условиях современной культуры мы имеем дело с многочисленными эманациями Культурного героя. В этой связи, важно подчеркнуть, что номинация Трикстера теперь применима и к реально существующему человеку, но только в том случае, если его поведение можно

²⁷⁷ Фидлер Л. Пересекайте рвы, засыпайте границы // Современная западная культурология: самоубийство дискурса. 1993. С. 469.

охарактеризовать как персонажное. Именно поэтому в данной части работы литературные и кино-трикстеры перемежаются (сознательно и преднамеренно) с трикстерами «из плоти и крови» – это делается для того, чтобы подчеркнуть тотальность Трикстера, его вездесущность. Разумеется, «конкистадорская» линия также присутствует в современной культуре, но, как бы, «пунктирно». Налицо трикстерная доминанта, и даже процесс глобализации не в силах выровнять эту диспропорцию. И всё же современный Культурный герой в постметафизической перспективе ещё не статуирован. Он лишь в психологическом срыве смеётся над нововременным Конкистадором; им быть не хочет и не может, а потому и «не устоит» как Единственный тип. Но в этом и заключается специфика нынешнего Культурного героя: он – плюральный, и состояние Единственного – не его прерогатива.

Заключение

Цель настоящего исследования состояла в обосновании понимания Культурного героя в качестве культурной универсалии, которая являет себя на разных этапах исторического развития человеческого общества. Достижение означенной цели подразумевало, во-первых, обращение к содержанию исходных понятий (универсалия и культурный герой) путём их экспликации и, во-вторых, построение типологической классификации Культурного героя (Трикстер-Конкистадор). Результаты проведённого исследования могут быть изложены в следующих выводах:

1. Универсалии возникают под влиянием потребности в обобщении – когда человек выделяет себя из непосредственно данного и совершает восхождение к всеобщей сущности путём отвлечённого умозрения. Универсалии, таким образом, обуславливают многообразие мира, подводя его под некий общий предел.

2. Вопросание о том, что есть универсалия, породило целую серию ответов на этот вопрос: от «воды» Фалеса до Cogito Декарта. В контексте данной работы универсалии понимаются как складывание предпосылки к возникновению особой стратегии в философии, которая после Канта стала называться трансцендентализмом. Основными характеристиками универсалии в её классическом понимании являются вечность, неизменность, устойчивость. Они не принадлежат повседневности, но находятся в мире Истины.

3. Онтологии, создаваемые на основе бытовых и повседневных миров, базируются на универсалиях, но эти универсальные категории существуют до тех пор, пока актуален конкретный стиль мышления. Со сменой этого стиля

универсалии претерпевают изменения. Меняется и Культурный герой – онтологии лежат в основе его специфики.

4. В процессе исследования установлено, что Культурный герой – это фигура мышления, обнаруживающая свою зависимость от характера работы последнего. Автором было существенно углублено традиционное (узкое) понимание Культурного героя в качестве мифического персонажа, добывающего или создающего для людей предметы культуры. Деятельность Культурного героя простирается далеко за пределы мифа, и она отнюдь не всегда расценивается как этически и социально полезная, что особенно очевидно в случае с Трикстером.

5. Культурный герой-Трикстер создаётся под покровом мифа, когда человеческое сознание выказывает первые признаки активности. «Сон разума порождает чудовищ» – в том смысле, что Трикстер малоантропоморфен. К другим его признакам автором были отнесены бриколёрство, лиминальность, непристойность поведения наряду с развитым комическим началом в нём. Также в исследовании было показано, что Трикстер олицетворяет собой эмпирический тип рациональности, полностью адекватный недифференцированной архаической культуре. Однако в дальнейшем Культурный герой вооружается новым типом дискурса, потребность в котором ощущается уже в Античности, что связано с все возрастающей активностью Разума, его властными претензиями.

6. Античный мир продуцирует образ Культурного героя, именуемый Конкистадором. Справедливость такого названия была аргументирована автором в ходе исследования. Были зафиксированы такие конкистадорские качества, как воинственность, альтруизм, стремление к добру, красоте и Истине. Эти тенденции усугубляются с течением времени, и достигают своего апогея в эпоху Просвещения. Приверженность Конкистадора Истине в период классической метафизики делает из него Культурного героя сплошного, единообразного, всегда одинакового и усреднённого, что вызывает спрос на новые антропологические проекты, источающие «экзистенциальную свежесть» (П. Д. Успенский).

7. Наиболее оформленным постметафизическим проектом по созданию Культурного героя автор считает концепт ницшеанского Сверхчеловека. Ницше

восстал против рационального начала и предложил фигуру постоянно изменяющегося движущегося образующегося человека без предела. Одновременно с этим в исследовании удалось показать, что Сверхчеловек – это не окончательный, но переходный тип – от классической метафизической оппозиции к новому типу Культурного героя, коим является Трикстер. На сей раз это Трикстер «с человеческим лицом», однако то, как он с ним обращается, всё, что он делает и говорит, – это «пощёчина общественному вкусу» (Т. Маринетти). Метушийся и иронизирующий, современный Трикстер сохраняет за собой многие черты первобытного Трикстера, но наряду с этим он демонстрирует и признаки глубочайшей сознательности. Это постоянно рефлексирующий Трикстер, который совершает осознанный и контролируемый подрыв культурных канонов. Его созидательная сила, таким образом, состоит в том, что он освобождает человека из-под власти единой сущности, предоставляя ему возможность быть самим собой.

Резюмируя рассмотрению универсалии Культурный герой, можно отметить многогранность этого феномена. В то же время внимательный взгляд на прошлую классическую культуру, даёт возможность увидеть, что Мифологическое время, Средневековье, эпоха Просвещения – все эти этапы носят явный метафизический характер, потому как в основе своей имеют рациональное мышление, основанное на предельных основаниях (архэ), что способствовало складыванию единого метанарратива. Архэ – вечное, неизменное – не по форме, а по сути, существовало вплоть до XX века, когда, по выражению А. И. Солженицына, ткань жизни была разрушена.

Деконструкция метафизики повлекла за собой либерализацию, разунификацию единого стиля мышления. Эти алармистские процессы обусловлены исчезновением архэ. Универсалии, впрочем, не покидают пространство культуры окончательно – они, похоже, были вынуждены переключиться на новые режимы существования. Универсалии в постметафизическую эпоху – это подвижные, изменчивые единичности, что необходимым образом сказывается на характере развития и сущности современного Культурного героя.

Итогом предпринятого исследования является предложенная автором типологическая модель развития Культурного героя на основе описания и анализа условий функционирования этой универсалии в культуре. Полученные данные были экстраполированы на современную ситуацию, что, в конечном счёте, позволило опознать «героя нашего времени», и доказать его видовую принадлежность, то есть, по сути, определить эйдос.

Тема современного Культурного героя, являясь малоразработанной в научном дискурсе, вполне может стать предметом отдельного рассмотрения, и в этом, по мнению автора, заключается перспектива дальнейшего исследования заявленной темы.

Список литературы

1. Абрамян Л. Ленин как Трикстер [Электронный ресурс] / Л. Абрамян // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. – Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/abramyan1.htm> (дата обращения: 30.06.2014).
2. Аверинцев С. С. Два рождения европейского рационализма и простейшие реальности литературы [Электронный ресурс] / С. С. Аверинцев // Библиотека учебной и научной литературы . – 2012-2016. – Режим доступа: http://sbiblio.com/biblio/archive/averincev_dva/ (дата обращения: 17.01.2015).
3. Аврелий А. Исповедь / А. Аврелий. – М.: Издательство «Ренессанс», 1991. – 488 с.
4. Автономова Н. Философский язык Жака Деррида / Н. Автономова. – М.: РОССПЭН, 2011. – 510 с.
5. Амельченко С. Н. Универсалии «бытие», «сущее», «должное» в познании культуры: опыт систематизации // Вестник Челябинского государственного университета. – 2009. – № 29 (167). – С. 100-111.
6. Ан С. А. Хомо цвишенс или человек границы: Монография / С. А. Ан. – Барнаул: Изд-во БГПУ, 2001. – 118 с.
7. Ансельм Кентерберийский. Сочинения / А. Кентерберийский – М.: Канон, 1995. – 400 с.
8. Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского средневековья): в 2 т. / под ред. С. С. Неретиной. – СПб.: РХГИ, 2001. – Т.1. – 539 с.
9. Аристотель. О душе / Сочинения в 4 т. М.: Мысль, 1978. – 685 с.
10. Асмус В. Ф. Античная философия / В. Ф. Асмус. – М.: «Высшая школа», 1976. – 543 с.
11. Афанасьев А. Н. Народные русские сказки А.Н. Афанасьева / А. Н. Афанасьев. – М.: Наука, 1984. – Т.1. – 511 с.

12. Байрон Д. Г. Дон-Жуан / Д. Г. Байрон. – Л.: Художественная литература, 1959. – 592 с.
13. Байрон Д. Г. Паломничество Чайльд-Гарольда / Д. Г. Байрон. – Иркутск: Восточно-сибирское книжное издательство, 1978. – 190 с.
14. Барина А. Зачем австралиец вырастил на руке ухо [Электронный ресурс] / А. Барина // National Geographic. – Режим доступа: <http://www.nat-geo.ru/science/606131-zachem-avstraliets-vyrastil-na-ruke-ukho/> (дата обращения: 15.12.2015).
15. Барт Р. Избранные работы: семиотика, поэтика / Р. Барт. – М.: Прогресс, 1989. – 616 с.
16. Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология / Ж. Батай. – М.: Ладомир, 2006. – 742 с.
17. Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман. – М.: Логос, 2005. – 390 с.
18. Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики: исследования разных лет / М. М. Бахтин. – М.: Худож. лит., 1975. – 504 с.
19. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М. М. Бахтин. – М.: Художественная литература, 1990. – 542 с.
20. Беляев Д. А. К вопросу понимания идеи Сверхчеловека в философии Ф. Ницше // Теория и практика общественного развития. – 2012. – №4 – С. 42-44.
21. Беовульф / Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах – М.: Художественная литература, 1975. – 752 с.
22. Бергсон А. Собрание сочинений: в 5 т. / А. Бергсон. – СПб.: Издание М.И. Семенова, 1994. – Т. 5. – 206 с.
23. Блаженный А. Творения в 4 т. / А. Блаженный. – СПб.: Издательство «Алетейя», Киев: Издательство «УЦИММ-Пресс», 1998. – Т. 3. – 594 с.
24. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр. – М.: Добросвет, 2000. – 258 с.

25. Боннар А. Греческая цивилизация: в 2 т. / А. Боннар. – М.: Искусство, 1992. – Т.1. От Илиады до Парфенона. – 269 с.
26. Борхес Х.Л. Стихотворения. Новеллы. Эссе. М.: АСТ Пушкин б-ка, 2003. – 623 с.
27. Боэций. Комментарий к Порфирию / «Утешение философией» и другие трактаты / Боэций. – М.: Наука, 1990. – 415 с.
28. Бродский П. Л., Сидоров Н. П. Литературные манифесты: от символизма до Октября / П. Л. Бродский, Н. П. Сидоров. – М.: Аграф, 2001. – 425 с.
29. Бубырь Н. В. Маски русского рока: шут, скоморох, юродивый // Литературоведческий сборник. – 2005. – С. 196-206.
30. Вайзе П. Homo economicus и homo sociologicus: монстры социальных наук // THESIS. – 1993. – Вып. 3. – С. 115-130.
31. Вельш В. Постмодерн. Генеалогия и значение одного спорного понятия, 1992. С. 109-136.
32. Веряскина В. П. Концепт «образцового человека» // Человек. – 2004. – №4. – С. 49-63.
33. Витгенштейн Л. Философские исследования / Избранные работы / Л. Витгенштейн. – М.: «Территория будущего», 2005. – 436 с.
34. Вольнов В. Приглашение в философию. Античность: Учеб. пособие / В. Вольнов. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2001. – 153 с.
35. Вохмянин Д. В. Понятие универсалий // Перспективы науки. – 2011. – №10(25). – С. 177-181.
36. Гаврилов Д. А. Белбог против Чернобога. Один против Одина // Мифы и магия индоевропейцев, альм. – 2002. – Вып. 10. – С. 23-35.
37. Гаврилов Д. А. Трикстер. Лицедей в евроазиатском фольклоре / Д. А. Гаврилов. – М.: Социально-политическая мысль, 2006. – 239 с.
38. Гайденок В. П. Западноевропейская наука в средние века / В. П. Гайденок, Г. А. Смирнов. – М.: Наука, 1989. – 352 с.

39. Гайденок П. П. Научная Рациональность и философский разум / П. П. Гайденок. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 521 с.
40. Гальцева Р. Борьба с Логосом [Электронный ресурс] / Р. Гальцева // Журнальный зал в РЖ, «Русский журнал». – Режим доступа: http://magazines.russ.ru/novyi_mi/1994/9/galceva.html (дата обращения: 30.09.2014).
41. Гегель Г. В. Ф. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Издание профкома слушателей Института красной профессуры, 1929. – Т.1. Учение о бытии. – 269 с.
42. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1974. – Т. 1. Наука логики. – 452 с.
43. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Наука, 2000. – 495 с.
44. Генисаретский О. И. Фигуры идентичности методолога [Электронный ресурс] / О. И. Генисаретский // Некоммерческий научный Фонд «Институт развития им. Г.П. Щедровицкого». – Режим доступа: <http://www.fondgp.ru/lib/journals/vm/1997/3-4> (дата обращения: 30.01.2016).
45. Гёте И. Фауст / И. Гёте. – М.: Художественная литература, 1989. – 240 с.
46. Гречко П. К. Идентичность – постмодернистская перспектива // Вопросы социальной теории. – 2010. – Т. IV. – С. 171-190.
47. Грибоедов А. С. Горе от ума / А. С. Грибоедов. – М.: Наука, 1969. – 395 с.
48. Губанов О. А. Художественный символ и симулякр: эстетическое противостояние // Общество. Среда. Развитие (Terra Humana). – 2012. – №3. – С. 103-107.
49. Гуревич А. Я. Избранные труды. Норвежское общество / А. Я. Гуревич – М.: Изд-во «Традиция», 2009. – 470 с.
50. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль. – М.: Академический проект, 2009. – Кн. 1. Общее введение в чистую мифологию. – 489 с.
51. Делёз Ж. Фуко / Ж. Делёз. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 172 с.

52. Делёз Ж. Ницше и философия / Ф. Ницше. – М.: Ad Marginem, 2003. – 392 с.
53. Делёз Ж. Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. – Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. – Т.2. Тысяча плато. – 896 с.
54. Делёз Ж. Логика смысла / Ж. Делёз. М.: Академический проект, 2011. – 472 с.
55. Декарт Р. Первоначала философии / Сочинения в 2 т. / Р. Декарт. – М.: Мысль, 1989. – Т.1. – 654 с.
56. Деррида Ж. О грамматиологии / Ж. Деррида. – М.: Ad Marginem, 2000. – 512 с.
57. Дорофеев Д. Ю. Предельный Батай / Д. Ю. Дорофеев. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2006. – 298 с.
58. Достоевский Ф. М. Бесы / Ф. М. Достоевский. – СПб.: СПИКС, 1993. – 638 с.
59. Драгалина-Черная Е. Г. «Слово к внешнему» или диалог с «безумцем»? Логика и риторика «Прослогиона» // Материалы Всероссийского научного семинара «Модели рассуждений – 1: Логика и аргументация». – Калининград: Изд-во Российского университета им. И. Канта, 2007. – С. 170–180.
60. Дугин А. Нужен ли России просвещенный национализм? [Электронный ресурс] / А. Дугин // Время новостей/ – Режим доступа: <http://www.vremya.ru/2003/79/4/35670.html> (дата обращения: 14.05.2014).
61. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемистическая система в Австралии [Электронный ресурс] / Э. Дюркгейм // Библиотека Якова Кротова. – Режим доступа: http://www.krotov.info/library/05_d/dur/kgeym2.html (дата обращения: 06.04.2014).
62. Евлампиев И. И. Достоевский и Ницше: на пути к новой метафизике человека // Вопросы философии. – № 2. – С. 102-118.
63. Ерофеев В. В. Москва-Петушки / В. В. Ерофеев. – М.: Вагриус, 2000. – 573 с.

64. Жаворонков И. Н., Маслиева О. В., Назиров А. Э. Проблема адекватности литературного перевода символики произведения Фридриха Ницше «Так говорил Заратустра» [Электронный ресурс] / И.Н. Жаворонков [и др.] // Дмитрий Николаевич Киршин. – Режим доступа: http://www.kirshin.ru/about/arsii/06_01.html (дата обращения: 08.08.2015)
65. Зиммель Г. Созерцание жизни / Избранное. Соч.: В 2-х т. / Г. Зиммель. – М.: Юрист, 1996. – Т. 2. – 608 с.
66. Зинченко В. П. Блуждание в трёх соснах или тоска по личности // Человек. – 2011. – №4. – С. 5-20.
67. Зомбарт В. Буржуа. Этюды по истории духовного развития современного экономического человека / В. Зомбарт. – М.: Наука, 1994. – 443 с.
68. Иванов С. А. Византийское юродство [Электронный ресурс] / С. А. Иванов // Энциклопедия культуры «Deja vu». – Режим доступа: <http://www.alldeja-vu4.ru/Jurod.html#ivanov> (дата обращения: 01.03.2014).
69. Ильин И. П. Постмодернизм. Словарь терминов / И. П. Ильин. – М.: INTRADA, 2001. – 384 с.
70. Ильф И., Петров Е. Двенадцать стульев / И. Ильф, Е. Петров. – М.: Панорама, 1995. – 656 с.
71. Ильф И., Петров Е. Золотой теленок / И. Ильф, Е. Петров. – М.: Панорама, 1995. – 624 с.
72. История философии: Запад-Россия-Восток. М.: Греко-латинский кабинет, 2000. – Кн. 1. Философия древности и средневековья. – 480 с.
73. Калита И. Феноменология архетипичного / Новая русистика. – 2012. – №5. – С. 37-47.
74. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. – М.: Мысль, 1994. – 591 с.
75. Книгин А.Н. Учение о категориях: Учеб. пособие / А.Н. Книгин. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. – 292 с.
76. Ковтун Н. В. Богоборцы, фантазёры и трикстеры в поздних рассказах В. М. Шукшина // Литературная учёба. – 2011. – № 1. – С. 132-153.

77. Конев В. А. Проблема универсалий в новом повороте // Идея университета и топос мысли. – Самара: Изд-во «Самарский университет», 2005. – С. 20-32.
78. Конев В. А. Категориальная структура культуры // Вестник Самарской гуманитарной академии. – 2007. – № 1. – С. 122-131.
79. Конев В. А. Индивидуальность *versus* простота // Вестник Самарского государственного университета. – 2010. – № 3 (77). – С. 3-10.
80. Конев В. А. Модусы субъективности в культуре // Вестник Самарского государственного университета. – 2014. – №1 (112). – С. 9-14.
81. Коренева М. Ю. Д. Мережковский и немецкая культура. (Ницше и Гёте. Притяжения и отталкивания) // На рубеже XIX и XX веков. Л.: Наука, 1991. – С. 44-77.
82. Корет Э. Основы метафизики [Электронный ресурс] / Э. Корет // Философия – Мир живой мысли. – Режим доступа: <http://www.philosophica.ru/koret/95.htm> (дата обращения: 08.12.2013).
83. Крымский С. Б. Логико-гносеологический анализ универсальных категорий // Логико-гносеологические исследования категориального строя мышления. – Киев: Наукова думка, 1980. – С. 5-32.
84. Кручёных А. Е. Апокалипсис в русской литературе / А. Е. Крученых. – М.: Типография ЦИТ, 1923. – 46 с.
85. Кручёных А. Е. Стихотворения. Поэмы. Романы. Опера. / А. Е. Крученых. – СПб.: Академический проект, 2001. – 480 с.
86. Кулешов Р. Н. Функциональное значение образа трикстера в архаической традиции [Электронный ресурс] / Кулешов Р. Н. // Аналитика культурологии. – 2007. – Выпуск 1(7). – Режим доступа: www.analiculturolog.ru/journal/archive/item/1624.html (дата обращения: 25.03.2014).
87. Кун Н. А. Легенды и мифы Древней Греции и Древнего Рима / Н.А. Кун. – СПб: Кристалл, 2003. – 574 с.
88. Курицин В. Русский литературный постмодернизм [Электронный ресурс] / В. Кулешов // Современная русская литература с Вячеславом Курицыным. –

Режим доступа: <http://www.guelman.ru/slava/postmod/1.html> (дата обращения: 04.04.2014).

89. Лаврова О. В. Теневые мифы эпохи постмодернизма [Электронный ресурс] / О. В. Лаврова // Авторский сайт Оксаны Лавровой. – 2007–2014. – Режим доступа: http://www.adhoc-coaching.spb.ru/articles/texts/mifologija_postmoderna.htm (дата обращения: 24.07.2013).

90. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление: коллективные представления в сознании людей и их мистический характер / Л. Леви-Брюль. – М.: Красанд, 2012. – 337 с.

91. Леви-Стросс К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс. – М.: Наука, 1985. – 536 с.

92. Леви-Стросс К. Первобытное мышление / К. Леви-Стросс. – М.: Республика, 1994. – 384 с.

93. Левяш И. Я. Базовые универсалии культуры: сущность, структура, динамика [Электронный ресурс] / И. Я. Левяш // Сетевое сообщество «Российская культурология». – Режим доступа: <http://www.culturalnet.ru/main/allfiles/640> (дата обращения: 22.12.2011).

94. Либерман Д. А. Картезианское понятие объективности : автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.08 / Д. А. Либерман. – М., 2011. – 26 с.

95. Лиотар Ж.-Ф. Ситуация постмодерна. М., С-Пб., 1998;

96. Лиотар Ж.-Ф. Возвышенное и авангард // Метафизические исследования. – Вып. 4. Культура. – СПб., 1997. С. 233-236.

97. Липовецки Ж. Эра пустоты или эссе о современном индивидуализме / Ж. Липовецки. – СПб.: Владимир Даль, 2001. – 330 с.

98. Липовецкий М. Трикстер и «закрытое» общество [Электронный ресурс] / М. Липовецкий // Журнальный зал в РЖ, «Русский журнал». – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2009/100/li19.html> (дата обращения: 29.05.2014).

99. Липовецкий М. Трикстер в СССР [Электронный ресурс] / М. Липовецкий // Arzamas. – Режим доступа: <http://arzamas.academy/materials/84> (дата обращения: 29.05.2014).
100. Лосев А. Ф. Очерки античной эстетики и символизма / А. Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1993. – 960 с.
101. Лотман Ю. М. Культура и взрыв / Семиосфера / Ю. М. Лотман. – СПб.: Искусство-СПб, 2010. – 704 с.
102. Майоров Г. Г. Жизнь и дело Бозция / «Утешение философией» и другие трактаты. – М.: Наука, 1990. – 315-413 с.
103. Мамедова Н. М. Проблема универсалий в культуре // Научный Вестник МГТУ ГА. – 2008. – №129. – С. 48-52.
104. Майнцер К. Сложносистемное мышление: Материя, разум, человечество. Новый синтез / К. Майнцер. – М.: Либроком, 2009. – 464 с.
105. Мандельштам О. Э. Полное Собрание сочинений и писем: в 3 т. / О. Э. Мандельштам. – М.: Прогрес-Плеяда, 2009. – Т. 1. – 808 с.
106. Маньковская Н. Б. Эстетика постмодернизма / Н. Б. Маньковская. – СПб.: Алетейя, 2000 – 347 с.
107. Маньковская Н. Б. Симулякр в искусстве и эстетике // Философские науки. 1998. №3-4. С. 56-60.
108. Маркузе Г. Одномерный человек / Г. Маркузе. – М.: REFL-book», 1994. – 368 с.
109. Мейлах Н. Обэриуты и заумь // Заумный футуризм и дадаизм в русской культуре. М.: Материалы международного симпозиума. 1991. С. 361-375.
110. Мелетинский Е. М. Предки Прометея (Культурный герой в мифе и эпосе) [Электронный ресурс] / Е. М. Мелетинский // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. – Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/meletinsky15.htm> (дата обращения: 05.07.2010).
111. Мережковский Д. С. Больная Россия. Избранное / Д. С. Мережковский. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1991. – 273 с.

112. Михайлин В. Зверь как смерть [Электронный ресурс] / В. Михайлин // Журнальный зал в РЖ, «Русский журнал». – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/oz/2013/5/14m.html> (дата обращения: 24.12.2013).
113. Мифы народов мира: Энциклопедия: в 2-х т. / гл. редактор С. А. Токарев. – М.: Советская энциклопедия, 1988. – Т. 2. К – Я. – 719 с.
114. Мучник В. М. Казус бабы Маши. Некоторые исторические стереотипы взаимоотношений российской власти с народонаселением в пространстве медиа // Вестник Томского государственного университета. – 2009. – №2(6). – С. 124-130.
115. Мюллер В. К. Большой англо-русский словарь / В. К. Мюллер. – М.: Эксмо, 2007. – 1008 с.
116. Мюссе Альфред де. Исповедь сына века / Альфред де Мюссе. – Л.: Художественная литература, 1970. – 564 с.
117. Неретина С. С., Огурцов А. П. Пути к универсалиям / С. С. Неретина, А. П. Огурцов. – СПб.: РХГА, 2006. – 1000 с.
118. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего / Ф. Ницше / Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1996. – Т. 2. – С. 238-405.
119. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. Предисловие к Рихарду Вагнеру / Ф. Ницше. – СПб.: Азбука, 2000. – 210 с.
120. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше – М.: «Мартин», 2007. – 416 с.
121. Ницше: Pro et Contra / под ред. Ю.В. Синеокой. – СПб.: Издательство РХГИ, 2001. – 1076 с.
122. Новик Е. С. Структура сказочного трюка [Электронный ресурс] / Е. С. Новик // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. – Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/novik5.htm> (дата обращения: 18.11.2012).
123. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: АСТ, 2002. – 506 с.
124. Павич М. Пейзаж, нарисованный чаем: Роман для любителей кроссвордов / М. Павич. – СПб.: Азбука-классика, 2007. – 416 с.

125. Павленко А. Н. Теория и театр как орудия представления / Павленко А. Н. – СПб: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – 232 с.
126. Пастернак Б. Л. Строку диктует чувство: Стихотворения / Б. Л. Пастернак. – М.: Эксмо, 2004. – 413 с.
127. Петров Ю. В. Антропологический образ философии / Ю.В. Петров. – Томск: Изд-во НТЛ, 1997. – 448 с.
128. Петрова Г. И. Сократ как философ «подозрения к разуму: «до-трансценденталистская антропологическая атака» на трансцендентализм классической философии. // Вестник Томского государственного университета. – 2009. – №3(7). – С. 18-24.
129. Петрова Г. И. Современная модернизация стратегии образования и традиции русской культуры [Электронный ресурс] / Г.И. Петрова // Экономика. Социология. Менеджмент. – Режим доступа: <http://ecsocman.hse.ru/data/985/664/1219/petrova.pdf> (дата обращения: 30.11.2014).
130. Платов А. В. Трикстер или обратная сторона монеты [Электронный ресурс] / А. В. Платов // Библиотека «Дом Сварога», 1997-2016. – Режим доступа: <http://pagan.ru/lib/books/history/0platow/platow08.php> (дата обращения: 03.02.2012).
131. Платон. Собрание сочинений: В 4 т. / Платон. – М.: Мысль, 1990. – 860 с.
132. Порус В. Н. Обжить катастрофу. Своевременные заметки о духовной культуре России // Вопросы философии. – 2005. – №11. – С. 25-36.
133. Постмодернизм: словарь терминов / под ред. А. А. Грицанова, М. А. Можейко. – Минск: Интерпрессервис Книжный дом, 2001. – 1037 с.
134. Предельный Батай. Сб. статей / Отв. Ред. Д. Ю. Дорофеев. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – 298 с.
135. Пригов Д. А. Двадцать один разговор и одно дружеское послание /сост. С. Шаповал. – М.: Новое литературное обозрение, 2014. – 264 с.
136. Пропп В. Я. Проблемы комизма и смеха / В. Я. Пропп. – М.: Искусство, 1976. – 182 с.
137. Пятигорский А. М. Мифологические размышления. Лекции по феноменологии мифа / А. М. Пятигорский. – М.: Языки культуры, 1996. – 280 с.

138. Пяткова Н. Л. Организующая роль Трикстера в мифологии хантов и манси // Сборник Уральского государственного университета. – Екатеринбург, 1993. – С. 61-78.
139. Пушкин А. С. Евгений Онегин. Роман в стихах / А. С. Пушкин. – М.: Худож. лит., 1984. – 255 с.
140. Радин П. Трикстер. Исследование мифов северо-американских индейцев / Радин П. – СПб: Евразия, 1999. – 286 с.
141. Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней / Дж. Реале, Д. Антисери. – СПб.: Петрополис, 1997. – Т. 2. Средневековье. – 368 с.
142. Рэнд А. Атлант расправил плечи: в 3 ч. / А. Рэнд. – М.: Альпина Паблишер, 2013. – Ч. 2. Или-или. – 424 с.
143. Сафрански Р. Германский мастер и его время / Р. Сафрански. – М.: Молодая гвардия, 2005. – 612 с.
144. Сафронов И. А. Метафизическое основание человеческого бытия // Известия СПбУЭФ. – 2002. – N 3. – С. 131-147.
145. Семенюк К. А. Номадическая сингулярность и бунт блудного сына: рефлексия о метафорах культуры // Вестник Томского государственного университета. – 2010. - № 338. – С. 64-67.
146. Скотт В. Квентин Дорвард. Айвенго / В. Скотт. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2002. – 639 с.
147. Скандинавский эпос: Старшая Эдда. Младшая Эдда. Исландские саги: [сб.]. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. – 858 с.
148. Слотердаик П. Критика цинического разума / П. Слотердаик. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2001. – 517 с.
149. Соловьёв В. С. Сочинения в 2 т. / В. С. Соловьёв. – М.: Правда, 1988. – Т.2. – 735 с.
150. Смирнов С. А. Человек перехода [Электронный ресурс] / С. А. Смирнов // Anthropology. Web-кафедра философской антропологии. – Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/smirnov-sa/chelovek-perehoda> (дата обращения: 29.02.2016).

151. Соловьёв В. С. Смысл любви / В.С. Соловьёв – М.: Современник, 1991. – 525 с.
152. Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век) / под ред. Л. М. Брагиной. – М.: Издательство МГУ, 1985. – 380 с.
153. Сперанская Н. Трансгрессивный опыт Ж. Батая [Электронный ресурс] / Н. Сперанская // Лаборатория Исследований Воображения. – Режим доступа: <http://www.imaginaire.ru/content/speranskaya-n-zhbatay-transgressivnyy-opyt> (дата обращения: 16.02.2016).
154. Средневековый роман и повесть. – М.: Художественная литература, 1974. – 641 с.
155. Стейнбек Дж. Легенды о короле Артуре и рыцарях Круглого Стола / Дж. Стейнбек. – М.: ЭКСМО, 2010. – 604 с.
156. Стёпин В. С. Философский анализ универсалий культуры // Гуманитарные науки. – 2011. – №1. – С. 8-15.
157. Стёпин В. С. Эпоха перемен и сценарии будущего [Электронный ресурс] / В. С. Стёпин // Библиотека учебной и научной литературы, 2012-2016. – Режим доступа: http://sbiblio.com/biblio/archive/stepin_epoha/00.aspx (дата обращения: 19.04.2013).
158. Тарасов А. Н. Теория деконструкции как философско-теоретическая основа эстетики постмодернизма // Философия и общество. – 2009. - №1. – С. 174-187.
159. Топоров В. Н. Мировое древо: Универсальные знаковые комплексы / В. Н. Топоров. – М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. – Т. 2. – 496 с.
160. Тощенко Ж. Т. Парадоксальный человек: феномен общественного сознания и социальной практики // Вестник Российского гуманитарного университета. – 2007. – № 2-3. – С. 156-166.
161. Тульчинский Г. Л. Жуть и путь, или Опыт обыденного философствования / Фигуры танатоса: Искусство умирания. – СПб: Издательство СПбГУ, 1998. – С. 152-168.
162. Тургенев И. С. Отцы и дети / И. С. Тургенев.– СПб.: Наука, 2008. – 619 с.

163. Туровская М. Герои безгеройного времени (заметки о неканонических жанрах) / М. Туровская. – М.: Искусство, 1997. – 239 с.
164. Успенский П. Д. Новая модель вселенной / П. Д. Успенский. – СПб.: Издательство Чернышева, 1993. – 560 с.
165. Фейерабенд П. Прощай, разум / П. Фейерабенд. – М.: АСТ: Астрель, 2010. – 477 с.
166. Фидлер Л. Пересекайте рвы, засыпайте границы // Современная западная культурология: самоубийство дискурса. М., 1993. – С. 462-518.
167. Философия как учение о человеке. Учебное пособие для вузов / Ю. В. Петров [и др.]. – Томск: Изд-во ТГУ, 1995. – 208 с.
168. Фрагменты ранних греческих философов. – М.: Наука, 1989. – Ч.1. – 576 с.
169. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. – СПб.: А-сad, 1994. – 406 с.
170. Фуко М. История безумия в классическую эпоху / М. Фуко. – М.: АСТ, 2010. – 698 с.
171. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма. – М.: АСТ, 2005. – 588 с.
172. Фурс В. Эпистемологические импликации постмодернистского состояния (посильные размышления) // Топос. – 2000. – №1. – С.
173. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. – СПб.: Наука, 2000. – 377 с.
174. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.
175. Хамитов Н. В. Философия. Человек. Бытие. Мир. Курс лекций / Н.В. Хамитов. – К.: КНТ, Центр учебной литературы, 2006. – 456 с.
176. Харт К. Постмодернизм / К. Харт. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2006. – 272 с.
177. Хинштейн А. Е. Ельцин. Кремль. История болезни / А. Е. Хинштейн. – М.: ОЛМА Медиа, 2006. – 576 с.

178. Хлыстова Н. А. По ту и эту сторону: опыт деконструкции / Хлыстова Н. А. – Томск: Издательство ИОА СО РАН, 2003. – 322 с.
179. Христианство: Энциклопедический словарь в 3 т. / С.С. Аверинцев [и др.]. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1995. – Т. 3. Т – Я. – 781 с.
180. Цветков А. П. Сверхчеловек как полиморфный объект метаантропологии // Философия. Культурология. Политология. Социология. – 2009. – №2. – С. 38-45.
181. Чернявская Ю. В. Трикстер, или путешествие в хаос // Человек. – 2004. – №3. – С. 7-52.
182. Чеснов Я. Колдуны и тинэйджеры в гипертексте девиантности // От массовой культуры к культуре индивидуальных миров: новая парадигма цивилизации (Сборник статей). – М., 1998. – С. 108-119.
183. Чеснокова Т. Ю. Постчеловек. От неандертальца к киборгу / Т.Ю. Чеснокова. – М.: Алгоритм, 2008. – 365 с.
184. Шарый А. Милорад Павич. Лексикон XXI века [Электронный ресурс] / А. Шарый // Радио Свобода. – Режим доступа: www.svoboda.org/content/transcript/24200537.html (дата обращения: 24.01.2016).
185. Шекспир У. Двенадцатая ночь, или что угодно. / У. Шекспир. Полное собрание сочинений: В 8 т. – М.-Л.: Academia, 1937. – Т. 1. – С. 361-480.
186. Шильман М. Трикстер, Герой, его тень и её заслуги [Электронный ресурс] / М. Шильман // Полилог. Философия. Культурология. Трикстер. Альманах Харьковской гос. акад. Культуры. – Режим доступа: <http://abuss.narod.ru/texthtml/trickster.htm> (дата обращения: 23.06.2012).
187. Шкурко Н. С. Использование архетипов героя и трикстера в создании образов политических деятелей // Молодой ученый. – 2014. - № 4(07). – С. 12-15.
188. Шопенгауэр А. К учению об отрицании воли к жизни / Мир как воля и представление: в 2 т. / А. Шопенгауэр. – М.: Наука, – 1993. – Т. 1. – 672 с.
189. Шукшин В. М. Собрание сочинений в 6 т. / В. М. Шукшин. – М.: Молодая гвардия, 1992. – Т.2. Рассказы 1960-х годов. – 608 с.
190. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / У. Эко. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 432 с.

191. Эдингер Э. Ф. Творение сознания. Миф Юнга для современного человека / Э. Ф. Эдингер. – СПб.: Б&К, 2001. – 112 с.
192. Элиаде М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – М.: Академический проспект, 2010. — 256 с.
193. Эпштейн М. Философия возможного / М. Эпштейн. – СПб.: Алетейя, 2001. – 261 с.
194. Эпштейн М. Мир как матрица. О новом психотипе. Стилл Джеймс [Электронный ресурс] / м. Эпштейн // Частный корреспондент. Режим доступа: http://www.chaskor.ru/article/mir_kak_matritsa_25366 (дата обращения: 27.02.2015).
195. Эсхил. Трагедии / Эсхил. – М.: Искусство, 1978. – 368 с.
196. Юнгер. Ф. Г. Ницше / Ф. Г. Юнгер. – М.: Праксис, 2001. – 254 с.
197. Ioffe J. The Most Dangerous Blogger in the World. How Aleksey Navalny changed Russian politics [Электронный ресурс] / J. Ioffe // New republic. – Режим доступа: <https://newrepublic.com/article/113929/aleksei-navalny-trial-blogger-gets-five-years-jail> (дата обращения: 15.01.2015).