

УДК 141.42

## КУЛЬТУРНЫЙ ГЕРОЙ И ТРИКСТЕР: ФУНКЦИОНАЛЬНЫЕ И ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ СХОДСТВА

**Шевякова Алина Вячеславовна,**

аспирант

Московский государственный институт международных отношений

(Университет) МИД России,

119454, Москва, пр. Вернадского, 76;

e-mail: shevyakova-alina@mail.ru

В статье рассматривается вопрос о функциональных особенностях образов культурного героя и трикстера в условиях современного общества и массового сознания. Культурный герой и трикстер как важные элементы культурной матрицы оказывают большое влияние на состояние и развитие системы социальных онтологий, в которых отражается мифологизированное общественное сознание. Различия в восприятии обществом образов культурного героя и трикстера определяют набор инструментов, с помощью которых происходит трансформация социальной онтологии в зависимости от стоящих перед обществом задач в конкретный исторический период.

*Ключевые слова:* культурный герой; трикстер; общественное сознание; миф; социальная онтология; научное мышление; бытие.

Зарождение культуры как важной составляющей человеческого бытия связано с материальными выражениями представлений древних о тех или иных явлениях природы, а также той или иной деятельности человека, которая не была свойственна первобытным обществам [35, с. 141–142]. В этой связи культурный герой выступал в качестве дарителя, учителя людей, принесшим облегчение и развитие в противоречивый и сложный быт.

Стоит отметить, что история культурного героя насчитывает тысячелетия, так как практически в каждой древней культуре Европы присутствуют персонажи, которых принято называть культурными героями [39, с. 275]. Парадоксально, но встреча европейцев с коренным населением Нового Света, знакомство с мифологией и религией Индии и Китая существенно обогатили представления о культурном герое как феномене культуры. Общим правилом в данном вопросе можно назвать наличие существенного элемента «трюка» у культурных героев менее развитых народов, так как эти народы имели меньший в сравнении с европейцами научный багаж, а собственное бытие по традиции связывали только с милостью персонажа, обманувшего прародительницу, подземных духов и т.д. [33].

Однако в свою очередь анализ поведения культурного героя позволял перейти челове-

скому сознанию от обывательского отношения к бытию, к его онтологии, что в свою очередь, стало важным шагом на пути к гносеологии. В самой абстрактной перспективе культурный герой отождествляет приход человечества к философии как способу познания мира [8], возводя мыслительный процесс в ранг базового элемента цивилизации [38, с. 55].

Такой взгляд позволяет сделать важное замечание — культурный герой является мифологическим выразителем перспективы научного мышления и горизонта научных открытий [34, с. 15–18], тогда как трикстер остается далеким от человека, а его деятельность связана с решением конкретной, зачастую бытовой задачи и не несёт в себе никакого намёка на перспективу дальнейшего развития [11, с. 39–55].

В то же самое время трикстер как культурологическое явление обеспечивает резерв для развития массового сознания, так как сам по себе трикстер уже несёт значительную архетипическую функцию для массового сознания. «Ибо основная функция Трикстера — быть точкой совмещения несовместимого, которая порождает новое» [43, с. 38]. Важно понимать, что в современной информационной ситуации именно трикстеры становятся маркерами новых онтологических границ [18, с. 43], внутри которых и существует современное информационное общество.

Следовательно, рассмотрение функциональной дихотомии во взаимоотношении культурного героя и трикстера является важным элементом в уяснении основных элементов структурной матрицы культуры на современном этапе ее развития [36]. Стоит отметить, что функциональные особенности культурного героя и трикстера представляют собой результат продолжительной эволюции архетипической мифологемы в массовом сознании. Именно поэтому принципиальным вопросом является выяснение функциональных особенностей как культурных героев, так и трикстеров в условиях современной культурной матрицы, а также массового сознания.

Рассмотрение места культурного героя в культурной матрице требует уточнения значения этого термина, так как, не имея четкого представления о нем, исследователь рискует допустить терминологическую путаницу, которая в свою очередь может стать проблемой при выяснении места культурного героя в культурной матрице. Важно понимать, что кроме семантического анализа важным шагом для определения функциональных особенностей культурного героя в структуре современной культуры является анализ опытов культурологического анализа культурного героя как явления.

Однако стоит отметить, что культурный герой оказывается довольно активным участником творения социальной реальности, так как продуцируемые через культурного героя ценности могут оказывать серьезное мобилизационное воздействие на массы. Культурный герой как мифический сюжет является наиболее ярким средством для сакрализации или десакрализации того или иного опыта социума.

Культурный герой — это важная семантическая единица, изучение значения которой является основой для понимания данного культурного феномена. В английской традиции Culturehero — культурный герой, однако в составе данной смысловой единицы есть очень многозначительный элемент «культура». И здесь подходит скорее второе значение слова culture — *set of ideas, beliefs, and ways of behaving of a particular organization or group of people* (культура — набор идей и верований определенной организации или группы людей) [44, p. 359]. Следовательно, культурный герой в английской традиции — это живое, персонафицированное выражение набора идей.

В немецкой традиции Heilbringer — культурный герой соседствует с еще одним персонажем — Heiland. В первом случае слово мужского

рода, во втором среднего. Это является важным, так как общая часть слова — Heil — на русский язык переводится как целостность, благополучие, приветствие. Оба персонажа приходят на землю, чтобы принести людям благо. Однако Heilbringer приходит на землю, чтобы просветить народ (не случайно слово в прямом переводе имеет значение просветитель), тогда как Heiland придёт в конце времен, чтобы создать модель вечного порядка [46, S. 595]. А.В. Кондратьев отмечает, что Heilbringer созидает Космос Истории, который в силу противоречивости своего наполнения довольно быстро превращается в Хаос, преодолением которого и занимается Heiland ради создания Космоса Вечности [19]. Следовательно, в германской традиции культурный герой выступает источником и исторического, и внеисторического прогресса, который обеспечивает устойчивое культурное и философское развитие общества [31, с. 43].

Heros civilisateur во французской традиции имеет на себе отпечаток цивилизаторской функции, т.е. по своему значению приближается к немецкому Heilbringer, однако с небольшой разницей. В немецкой традиции речь идёт о благе, в то время как во французской традиции речь именно о цивилизаторе, т.е. устроителе житейского социального порядка. Французский исследователь Леви-Стросс видит в культурном герое связующее звено между живой и неживой природой [25], жизнью и смертью в конечном счете.

Следовательно, понятие «культурный герой» генетически связано с актом возникновения всей вселенной, так как именно в процессе возникновения вселенной проявляется смысловая связь между кинетической и потенциальной энергией материи. Именно эта связь с философской точки зрения является пространством для действий культурного героя, для реализации его цивилизаторского потенциала, а также для возникновения основных инструментов, с помощью которых человек создает культуру. «Совершенно очевидно, что магистральной темой мифа, фундаментальным архетипом является “творение” элементов природы и культуры обожествленными предками, которые элементы или магически порождают, или даже “биологически”, как родители детей» [27, с. 106].

Таким образом, при изучении семантики понятия культурного героя можно сделать важное замечание относительно сущности культурного героя как явления. Культурный герой — это нечто или некто, приносящий в мир некое знание или умение, идею или веру, вокруг которых завязы-

ваются социальные, межличностные и семейные отношения. «Архаический миф выступает как способ понимания, интерпретации мира, который первоначально ограничивался общиной, и, более того, как способ магического воздействия. Сознание первобытного человека характеризуется способностью воображения в мельчайших подробностях представлять отсутствующие предметы, а также аутизмом — погружением в мир личных переживаний» [10, с. 15].

Именно поэтому вокруг культурных героев возникали и продолжают возникать особые общественные культы, которые необходимы, дабы преодолеть отчужденность каждого индивида от общественных процессов и производства. Как правило, древние культы рано или поздно либо забывались, либо становились религиозными в полном смысле этого слова. Современные культы тяготеют к закреплению образа культурного героя в том или ином тотеме, который чаще всего становится «мемом» [20] в условиях современной информационной ситуации.

Стоит заметить, что подобная ситуация находит свое отношение в изменении стереотипов поведения индивидов. Социальные сети, которые позволяют делиться личными фотографиями, способствовали появлению нескольких культовых фотографических стереотипов — селфи, например. Каждая ситуация, в которой происходит съемка, автоматически причисляется к героическому пространству Интернета в виде потенциального мема. Однако популярность социальных сетей для обмена фотографиями может также считаться ответом технологий на вызовы современности.

Отчуждение индивида дошло до самых своих пределов. В связи с этим Э. Фромм писал: «Отчуждение, каким мы видим его в современном обществе, носит почти всеобщий характер; оно пронизывает отношение человека к своей работе, к потребляемым им вещам, к государству, к своим ближним и к самому себе. Человек создал мир рукотворных вещей, какого никогда не существовало прежде» [40, с. 23]. Именно поэтому человеческое сознание в порыве самосохранения прибегло к активизации мифологии в современном обществе, призывая культурных героев оставаться функциональными и ментальными маяками структуры современного общества.

Другими словами, культурный герой является способом определения границ социальных отношений, а его мифологизация — необходимым условием для сохранения в общественном мышлении его дара людям. Как уже отмечалось, куль-

турные герои характерны для всех архаических культур, где они выступают дарителями знания о ремесле, огня, приемов охоты и т.д. Важно понимать, что чем древнее культура, чем архаичнее сознание у ее носителей, тем проще функция культурного героя.

При этом культурный герой занимает как бы подчиненное положение в отношении к культуре, так как не может существовать сам по себе. Однако данное утверждение диалектической связи между культурой и культурным героем не является истинным, так как именно через культурного героя, в его постоянной интерпретации, его постоянном воскрешении во времени проявляется целостность культурной матрицы. Таким образом, культурный герой играет роль хранителя и всей культуры в целом, а в его образе человечество должно хранить отношение к гуманистическим основаниям культуры [5, с. 33].

Например, для присваивающего хозяйства характерны герои, которые дарят людям огонь, творят мир, приносят мудрость. У народов Северной Америки, Центральной Азии, Чукотки таким героем выступает Ворон. Он же, являясь посредником между царством живых и мертвых, добывает для живущих знания, которые сокрыты у них [29, с. 250]. Он же приносит предметы быта: лук, пресную воду, огонь. Е.М. Мелетинский подробно рассмотрел культурных героев многих народов и пришел к выводу, что «на почве религиозных представлений культурный герой может эволюционировать к богу, на почве народного художественного творчества он может превратиться в героя эпоса» [28]. Таким образом, в основе отношений культурного героя и общества фиксируется определенная польза от взаимодействия друг с другом.

Эволюция культурного героя до уровня Бога автоматически обусловила появления представлений о всеблагом и всемилостивом Боге, который защитит и заступится за человечество, защитит его от диких сил природы. Архаизация образа Бога отразилась в Ветхом Завете, где Бог многократно требует у народа Израиля почитания и поклонения. Культ культурного героя перерастал в религиозный, так как само общество развивалось, росло, приобретало новые навыки, автоматически сакрализуя их как очередной божественный дар.

Именно поэтому культурный герой (и историческое развитие представлений о нем) напрямую связан со становлением религиозного мировоззрения у архаических народов. Одним из примеров такой трансформации является древнегреческий бог Гефест, научивший людей кузнечному

ремеслу. Бог-олимпиец он постоянно пропадает в своей кузнице, как бы подчёркивая свою близость к земным заботам и осознанное отречение от рутины бессмертного олимпийца.

При этом важно понимать, что люди, которые творили мифы, обладали смутными представлениями о сущности исторического процесса, а также о возможностях и потенциале развития общества. Именно поэтому представления о культурных героях носят синкретический характер, т.е. они неотделимы от мифа и не могут рассматриваться вне рамок мифологического [17]. Следовательно, для культурного героя не менее важным являются конкретные мифологические формы, в которых образ культурного героя доносится до масс. Если прототип культурного героя представляет собой реальную историческую личность, то для массового сознания гораздо важнее становится именно миф, а не сам прототип, который неосознанно предается историческому забвению.

Культурный герой и миф являются равнозначными понятиями в философском смысле слова. Бытие культурного героя, преодоление им временной и пространственной энтропии связано с формой мифа, который, приспосабливаясь к новой информационной ситуации, продолжает играть решающую роль в определении социальной онтологии. Это влияние на социальное и культурное развитие является объектом отдельных сфер исследования во всех отраслях науки, однако с точки зрения культурологии важным является их функциональное единство в отношении к культуре и обществу в целом. Культурный герой, как и миф, соединяет бытие и небытие, культуру и некультуру. Р. Барт прибегает к сравнению мифа и культурного героя, так как оба этих явления находятся в пограничном отношении ко всем существующим мирам [3].

Стоит отметить, что миф — это коллективная историческая память [26], а следовательно, невозможно говорить о появлении мифа без осознания некой социальной группой своей общности и вычленения себя из социального и этнического окружения. Именно поэтому культурные герои наделяются функциями устроителей порядка. «Процесс гармонизации хаоса проявляется в различных аспектах. Это миротворение: от высшего, демиургического к вполне земному, “бытийному”. Для Индры — это разделение мира; для Прометея — сотворение, воссоздание человека и организация человеческой жизни; для Йимы — организация упорядоченного мира, космоса посреди хаоса неоформленных стихий; для Гильга-

меша — сооружение стен Урука, что тождественно вычленению из хаоса организованного космоса» [17].

Стоит отметить, что развитие религии и укorenение определенных принципов богопочитания и поклонения определило появление нового Хаоса — религиозного. В средневековой Европе данное явление нашло отражение в обожествлении Церкви, которая сравнивалась с Богородицей. Ле Гофф [21] отмечает, что роль, которую на себя взяла католическая церковь, на протяжении всего Средневековья утяжеляла всю философско-социальную нагрузку на общество, что и стало причиной Реформации в начале XVI в.

Архаическое, мифологизированное чувственно-символическое восприятие мира неумолимо сталкивалось с возрастающей гносеологической потребностью интеллектуальных кругов в рациональном объяснении веры [23, с. 63]. Если Ансельм Кентерберийский продолжал еще античную традицию разумного доказательства существования Бога, то Мартин Лютер со всей очевидностью поставил вопрос о необходимости церковного посредничества между человеком и Богом. При этом при переходе образов конкретных исторических деятелей, философов в плоскость мифа эти персонажи приобретают особую функциональную нагрузку, которая по средству идейного воздействия на общество трансформирует его онтологическое наполнение.

Долгое время данное положение в науке и искусстве было определенной константой, так как научные и интеллектуальные круги столкнулись с новой проблемой. Всеобщее образование, развитие СМИ привели к возникновению массового сознания, которое существенно расширило запрос на транслируемые социальные онтологии, обусловив тем самым необходимость в конкретном наборе мифов и культурных героев, спланирующих и мобилизующих общество.

Несмотря на количественное превосходство населения земли, человечество не успело перейти в новое качественное состояние, что привело к возникновению массового сознания, форме коллективного мышления выражающейся, в частности, в частичном подавлении воли, информационном давлении [4].

Массовое сознание является общепризнанной формой организации онтологии больших национальных и транснациональных сообществ индивидов, объединенных по тому или иному признаку. Традиционно под массовым сознанием принято понимать повседневное знание масс [32]. Сле-

довательно, массовое сознание складывается само собой при активном участии некоторых институтов, которые могут доносить до широкого круга лиц то или иное сообщение. Эти институты требовали высокой степени развития общества, с одной стороны, а с другой — обуславливали определенную монополию на источник информации.

Стоит заметить, что массовое сознание было не характерно для Средневековья или Нового Времени, т.е. до 1914 г., пока у населения не возникла потребность в осознании своей общей судьбы вне рамок своего замкнутого архаичного мира (Средневековье) или своего класса, социального слоя, который вынужден был отстаивать свои классовые, социальные права и свободы (Новое Время). Первая мировая война (1914–1918 гг.) стала катализатором возникновения массового сознания, а развитие СМИ в середине века привело к возникновению массового сознания как отдельного способа мышления больших групп индивидов.

«Повседневное сознание не только массово, оно обладает рядом выразительных черт: строится вокруг субъекта, опирается на “здоровый смысл”, подчиняется нормам и правилам, сложившимся в обществе. Оно коммуникативно-направлено» [15]. Следовательно, массовое сознание складывается в результате массовой коммуникации и на основании её определяются основные сущностные аспекты, которые проявляются так или иначе в социальных отношениях.

Благодаря массовому сознанию человечество получило важный урок, который заключается в преступлениях XX в., совершенных теми или иными политическими режимами. При этом невиновность масс не может более быть аргументом, так как слияние индивидуального и массового сознания и есть своего рода преступление перед обществом. Индивид, вручивший свою волю массе — вот преступление, которое сопоставимо с казнью Людовика XVI [16, с. 55]. Отказ человека от собственной воли и, как следствие, отказ от свободы эстетического восприятия. Саморефлексия передана на уровень массового сознания.

Те же явления происходят и в сфере культуры. Культурные герои вынуждены играть по правилам массового общества, трансформируя тем самым культурную матрицу. Культура в условиях массового сознания становится заложницей форматов. «Мировая культура — мощная сила, которая не только обновляет, но и переформирует древние национальные культуры, духовный облик, производство и быт человечества, обога-

щая национальные идеалы, ценности, приоритеты и подчас остро сталкиваясь с ними. Так, контракт с мировой культурой породил Пушкина, отечественные живопись и оперу, инженерное дело и железные дороги. Разгром этого контракта в декабре 1825 г. законсервировал самодержавие, крепостное право и нищенскую экономику» [9].

Рынок регулирует культуру, предоставляя потребителю право самому выбирать, что он хочет увидеть, что он хочет «купить». В таких условиях умирает не только автор, но и стремление зрителя воспринимать и эстетически анализировать произведения искусства. Реальность смещает акцент зрителя с эстетического удовольствия на потребление. В таких условиях культурные герои появляются практически в каждом поколении, то сходя со страниц литературных произведений, то в качестве реальных исторических персонажей.

«Массы не дают себя никогда убеждать доказательствами, но только утверждениями, и авторитет этих утверждений зависит от того обаяния, каким пользуется тот, кто их высказывает» [24, с. 20]. Именно поэтому, массовое сознание не имеет ничего общего с сознанием отдельного индивида, так как индивидуальное сознание способно к доказательному рассуждению, а также к синтетическим суждениям. С другой стороны, по мнению Лебона, каждое утверждение, усвоенное массовым сознанием, приобретает догматические формы, бороться с которыми абсолютно невозможно.

При всех негативных чертах массового сознания у него есть и очевидный плюс: массовым сознанием проще манипулировать, а индивид (особенно на основании выводов своего «здорового смысла») оказывается неспособен противостоять давлению массового сознания и просто принимает на веру. Сами массы и массовое сознание при этом не обладают постоянной потенцией, ограничиваясь лишь актуальными действиями, связанными с воплощением в жизнь того или иного доминирующего догмата. «Воображению массы представляются колеблющимися где-то между пассивностью и необузданной спонтанностью, но всякий раз как энергия потенциальная, как запас социального и социальной активности: сегодня они — безмолвный объект, завтра, когда возьмут слово и перестанут быть “молчаливым большинством”, — главное действующее лицо истории. Однако истории, достойной описания, — ни прошлого, ни будущего — массы как раз и не имеют» [7].

«В нашей отечественной традиции А.А. Ухтомский, Н.А. Бернштейн, А.Н. Леонтьев, А.В. Запорожец к числу функциональных, а не анатомо-

морфологических органов отнесли живое движение, предметное действие, интегральный образ мира, установку, эмоцию и т.д. В своей совокупности они составляют духовный организм. В этом же ряду или, скорее, в качестве суперпозиции функциональных органов должно выступать сознание» [14]. Массовое сознание как суперпозиция постоянно навязывает собственную имманентную логику тем или иным компонентам, в том числе и мифу.

Говоря о структуре коллективного сознания, стоит отметить его многосоставность. В.Г. Немировский предлагает выделять сознательные и несознательные компоненты массового сознания [30]. «Первый уровень — когнитивный — включает когнитивные элементы ценностных ориентации, существующих в массовом сознании. Второй уровень — аффективный — содержит эмоциональные (аффективные) компоненты ценностных ориентации» [30].

К когнитивным элементам массового сознания можно отнести все попытки дискуссий в СМИ, т.е. актуальное освещение тех или иных событий и споры относительно их сущности и важности для общества. Аффективные компоненты — это уже пережитый опыт, готовая и архетипично закрепленная реакция на тот или иной раздражитель. Зачастую именно на основании аффективных компонентов и развивается когнитивная работа массового сознания как попытка соотнести реальность и новый опыт с переживаниями прошлого. Именно к аффективным компонентам массового сознания стоит относить и миф.

Изучение мифов началось с осмысления мифологического опыта Древнего мира и Средневековья. Сущность исследований Мелетинского, Ле Гоффа, Дибуба сводится к определению и роли мифических героев и персонажей, а также их воздействия на культуру народов мира. Не случайно, что первые исследования мифологии и ее трансформации относятся именно к началу XX в. Вполне закономерно, что уже К.А. Богданов [6] предлагает смотреть на миф как на культурную традицию, порожденную теми или иными социально-политическими реалиями, в которых данный миф был впервые сформулирован.

Однако формирование мифа, а также его прочное закрепление в массовом сознании являются долгосрочным процессом, который, ускоряясь в условиях информационного общества, протекал гораздо медленнее и был связан с литературной и изобразительной традицией. «С того времени, как новая идея водворилась в мире, она

кладет свою печать, на малейшие элементы цивилизации; но чтобы эта идея могла произвести все свои следствия, всегда нужно, чтобы она проникла в душу масс» [24]. Более того, долгосрочное существование мифа (более 1000 лет для западноевропейской традиции) вызывает определенную трансформацию мифа в массовом сознании, но в сущности своей миф остается носителем того или иного сообщения.

По своей сути миф — это не простое предание, не простая сентенция, не простая, застывшая формула. Миф выступает катализатором массового сознания, так как «миф есть в словах данная чудесная личностная история» [26], которая способна побудить массовое сознание, указав массам на возможность актуальной реализации их функционального потенциала. В то же самое время, миф является и формой коллективной исторической памяти, т.е. исторического опыта того или иного народа [26].

Именно поэтому под мифом как составной частью массового сознания необходимо понимать *его аффективный компонент, относительно которого воспринимается любая информация, любое событие современности, важное для массового сознания в том или ином масштабе*. Стоит отметить, что раздражитель (триггер), который способен привести миф в действие и пробудить его потенциал, может быть как значительным (военное поражение нации, массовые митинги), так и незначительным (уничтожение музея, создание новой государственной награды). Именно поэтому миф как компонент массового сознания выполняет важные функции в рамках всех составляющих систему массового сознания.

Следовательно, культурный герой как компонент социокультурной матрицы общества имеет своё творческое выражение в мифе, который в свою очередь выступает в качестве релятивной оболочки для сообщения, передаваемого культурным героем обществу. При этом в зависимости от степени сегментации общества в экономическом, социальном, культурном и этническом планах один и тот же культурный герой может восприниматься по-разному в силу различной интерпретацией мифологического смысла героического образа.

Однако сам культурный герой также зависит от того, как его воспринимают, так как именно в восприятии культурного героя выражается гегелевский принцип слияния субъекта и объекта в одну познаваемую и одновременно познающую единицу. С одной стороны, культурный герой выступает

в качестве иконы для общества, а с другой, общество обеспечивает поступательное развитие собственных структур, благодаря ориентации на идеальные образы и образцы социального поведения.

Культурный герой несет в себе смысловую нагрузку центральной опоры любой культуры, основы целостности любого общества. При этом передача информации о культурном герое происходит только чувственным путем, через сказки, мифологию, искусство, а в настоящее время и через СМИ и Интернет [37]. Следовательно, современная культурная матрица формируется далеко не традиционными средствами, что вынуждает культурного героя искать новые формы и форматы, чтобы быть услышанным, чтобы не стать мертвым языком, как любой умерший миф называл Р. Барт [3].

Стоит заметить, что в XX в. миф как икона демонстрировал определенную целостность, сохраняя собственный смысл, продолжая доносить до общества ту или иную информацию. Это выражалось, в частности, в создании кинофильмов в 20–30 гг. в СССР и фашистской Германии, когда воскрешение образа культурного героя в новой форме — кинематографе — как бы приблизило зрителя к героическим временам, к тем культурным кодам, которые были наиболее востребованы в тот период времени. Культурный герой продолжал нести некий смысл, сохраняя собственное смысловое и функциональное наполнение.

При этом, исследования тоталитарного общества [1] четко определили, что именно культурная пропаганда, а также спекуляции с массовым сознанием обеспечивают тотальный контроль над обществом. Именно после Второй мировой войны впервые в истории человечества статус культурной мифологемы, от трактовки смысла которой остро зависит реальность, получило событие — война [2]. Наполнение этой мифологемы смыслом стало задачей нескольких поколений историков, журналистов и литераторов, каждый из которых исследовал исторический опыт войны, пытаясь добиться тех или иных результатов.

В то же самое время ускорение истории [45], повышение объема информации, повышение географического охвата СМИ привели к тому, что культурные герои стали появляться в самой новейшей истории. Ганди, Гевара, Джобс — эти три примера доказывают, с одной стороны, и героичность этих персонажей, а с другой — демонстрируют развитие трех абсолютно различных культур — толерантности, революционности и креативности. Примечательно, что данные культур-

ные герои каждый в своей степени служили живыми антагонистами того общества, в котором они жили [27].

Однако почитателей Ганди по всему миру все больше и больше, а о восстановлении колониальной системы речи идти не может. Следовательно, культурные герои не только осуществляют ограничительные функции для массового сознания, но и устремляют человечество в историю, в развитие, своим примером указывая на далекий и абсолютный предел в развитии в совершенствовании. Именно к такому итогу приходит Гегель, определяя сущность человеческого бытия: «Человек, конечное сознание, есть дух в определении конечности» [12, с. 81].

Именно исходя из такого понимания назначения культурного героя и его роли в современном обществе можно понять суть культурного героя как явления в культуре. Сам по себе мифологизированный персонаж не представляет никакой ценности, так как в условиях современного информационного общества никакое сообщение не может быть услышано в полной мере. Следовательно, именно социальное воплощение культурного героя [см., напр., 23], превращение человека в сотворца реальности, который своим творческим потенциалом может существенно изменить мир, представляет собой гносеологический предел познания культурного героя как объекта исследования [13].

Однако даже переход архетипа культурного героя в массовое сознание не станет достаточным основанием для перестройки всей структуры общества [42]. Именно поэтому большинство общественных деятелей, которые пытаются продемонстрировать миру необходимость успокоения, как правило, являются путешественниками, учеными, литераторами. Современность запирает человека в узкие рамки условностей и невозможности становления новой парадигмы мышления и социального познания.

Именно в такой культурной и философской ситуации человечество стоит перед выбором новых культурных героев для дальнейшего духовного роста и развития. Культурный герой может стать доминирующим архетипом в массовом сознании современности, что автоматически обусловит возникновение новой культурной ситуации, нового времени. История XX в. закончилась символической статьей Ф. Фукуямы «Конец истории». Философ предрекает всемирную победу либерально-демократических институтов, которые статут логическим концом всей человеческой

истории [41]. Матрица современной культуры не является когерентной, именно поэтому возрастает роль культурного героя в определении характеристик всей матрицы.

Таким образом, культурный герой, впервые появившийся в далекой архаике, прошел вместе с человеком практически весь исторический путь, уступив свое господство в искусстве только на короткую эпоху романтизма XVIII–XIX вв. Гуманизм во многом стремился превратить само человеческое бытие в культурно-героическое явление, но человеческий потенциал оказался переоценен, а на смену реальному созидательному бытию человека пришло бытие созерцательное.

### Список литературы

1. *Арендт Х.* Истоки тоталитаризма. М.: Центр-Ком, 1996. 672 с.
2. *Афанасьева А.И., Меркушин В.И.* Великая Отечественная война в исторической памяти россиян // Социологические исследования. 2005. № 5. С. 11–22.
3. *Барт Р.* Миф сегодня // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1994. Т. 1. С. 72–130.
4. *Барышников С.В.* Глобализация и массовое сознание // Материала LI отчетной научной конференции преподавателей. Воронеж, 2014. С. 31.
5. *Белик А.А.* Культурология: Антропологические теории культур: учеб. пособие / Российский гос. гуманит. ун-т, 2000. 241 с.
6. *Богданов К.А.* Повседневность и мифология: Исследования по семиотике фольклорной действительности. СПб.: Искусство–СПБ, 2001. 438 с.
7. *Бодрийар Ж.* В тени молчаливого большинства. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. 96 с.
8. *Бозэций.* «Утешение философией» и другие трактаты. М.: Наука, 1990. 415 с.
9. *Васильчук Ю.А.* Социальное развитие человека в XX веке. Фактор культуры // Общественные науки и современность. 2003. № 1. С. 5–29.
10. *Воеводина Л.Н.* Мифология и культура. М.: Ин-т общегуманитарных исследований, 2002. 384 с.
11. *Гаврилов Д.А.* О функциональной роли Трикстера. Локи и Один как эддические трикстеры // Вестник традиционной культуры: статьи и документы. 2005. Вып. 3. С. 33–59.
12. *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т. 2. М., 1977. 540 с.
13. *Гусейнов А.А.* Мораль как предел рациональности // Вопросы философии. 2012. № 5. С. 4–17.
14. *Зинченко В.П.* Миры сознания и структура сознания // Вопросы психологии. 1991. № 2. С. 15–36.
15. *Золотухина-Аболина Е.В.* Постмодернизм: распад сознания // Общественные науки и современность. 1997. № 4. С. 185–192.
16. *Камю А.* Бунтующий человек. М., 1990. 419 с.
17. *Касумова Ф.* Сущность и функции культурного героя-демиурга в мифологии // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. 2012. Т. 25(64), № 3, ч. 1. С. 214–218.
18. *Коктыш К.Е.* Закономерности и динамика развития социальных онтологий // Политические исследования. 2002. № 3(68). С. 41–56.
19. *Кондратьев А.В.* Концепция Спасителя в позднеантичном гностицизме. URL: [http://new.philos.msu.ru/uploads/media/26\\_Kondratyev\\_A.\\_V.\\_Konceptija\\_Spasitelja\\_v\\_pozdneantichnom\\_gnosticizme.pdf](http://new.philos.msu.ru/uploads/media/26_Kondratyev_A._V._Konceptija_Spasitelja_v_pozdneantichnom_gnosticizme.pdf) (дата обращения: 17.09.2014).
20. *Ксенофонт И.В.* Специфика коммуникации в условиях анонимности: меметика, имиджборды, троллинг // Интернет и фольклор: сб. статей. М.: ГРЦРФ, 2009. С. 285–293.
21. *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового запада. М.: Прогресс–Академия, 1992. 376 с.
22. *Ле Гофф Ж.* Интеллектуалы в Средние века. Долгопрудный: Аллегро–Пресс. 1997. 210 с.
23. *Лебедева Н.Б., Шкаратан О.И.* Очерки истории социалистического соревнования. Л.: Лениздат, 1966. 276 с.
24. *Лебон Г.* Психология народов и масс. СПб., 1995. 164 с.
25. *Леви-Стросс К.* Структура мифов // Вопросы философии. 1970. Т. 7. С. 154–164.
26. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // Лосев В.Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. С. 393–599.
27. *Мелетинский Е.М.* Аналитическая психология и проблема происхождения архетипических сюжетов // Сумма психоанализа: антология. 1991. Т. 19. С. 106–115.
28. *Мелетинский Е.М.* Предки Прометея (культурный герой в мифе и эпосе) // Вестник истории мировой культуры. 1958. № 3. С. 114–132.
29. *Мифы народов мира / под ред. С.А. Токарева.* М.: Сов. энциклопедия, 1991. Т. 1. 671 с.
30. *Немировский В.Г.* Массовое сознание и бессознательное как объект постнеклассической социологии // Социологические исследования. 2006. № 2. С. 13–19.
31. *Слотердайт П.* Критика цинического разума. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. 584 с.
32. *Смирнова Н.* Классическая парадигма социального знания и опыт феноменологической альтернативы // Общественные науки и современ-

- ность. 1995. № 1. С. 127–137.
33. *Спенс Л.* Мифы североамериканских индейцев. М.: Центрполиграф, 2006. 336 с.
  34. *Степин В.С.* Философская антропология и философия науки. М.: Высшая школа, 1992. 191 с.
  35. *Струве П.Б.* Культура и личность // Избранные произведения. М., 1990. С. 135–142.
  36. *Тереженко Н.А., Шатунова Т.М.* Постмодерн как ситуация философствования. СПб.: Алетейя, 2003. 192 с.
  37. *Тер-Минасова С.Г.* Язык и межкультурная коммуникация. М.: Слово, 2008. 624 с.
  38. *Тихомирова Л.А.* Религиозно-философские основы истории. М.: Москва, 1997. 592 с.
  39. *Тяглова М.А.* Игровые аспекты стихийной мифологизации // Ученые записки Таврического национального университета. 2013. № 3(65). С. 274–281.
  40. *Фромм Э.* Здоровое общество. Догмат о Христе / пер. с нем. М.: АСТ: Транзиткнига, 2005. 576 с.
  41. *Фукуяма Ф.* Конец истории. URL: [http://www.patriotica.ru/actual/fukuyama\\_end.html](http://www.patriotica.ru/actual/fukuyama_end.html) (дата обращения: 24.09.2014).
  42. *Хевеши М.А.* Массовое общество в XX веке // Социологические исследования. 2001. № 7. С. 3–12.
  43. *Чернявская Ю.В.* Трикстер, или Путешествие в хаос // Человек. 2004. № 3. С. 37–52.
  44. *Macmillan English Dictionary for advanced learners.* Malaysia, 2007. 1500 p.
  45. *Snooks G.D.* Why is history getting faster? Measurement and explanation // Философские науки. 2005. № 4. С. 51–68.
  46. *Wirth H.* Die Heilige Urschrift der Menschheit. Berlin; Leipzig, 1936.
  - of cultures]. Russian State Humane Institute, 2000, 241 p. (In Russian).
  6. *Bogdanov K.A.* *Povsednevnost' i mifologiya: Issledovaniya po semiotike fol'klornoj dejstvitel'nosti. Iskusstvo* [Everyday routine and mythology: Researches on semiotics of folkloric reality. Art]. Saint Petersburg, Iskusstvo-SPB Publ., 2001, 438 p. (In Russian).
  7. *Baudrillard J.* *V teni molchalivogo bol'shinstva* [In the shadow of the silent majorities]. Yekaterinburg, Ural university Publ., 2000, 96 p. (In Russian).
  8. *Biethius.* *Uteshenie filosofiej i drugie traktaty* [Consolation by philosophy]. Moscow, Science Publ., 1990, 451 p. (In Russian).
  9. *Vasil'chuk Yu.A.* [Social development of a human in the XXth century. Culture factor]. *Obschestvennye nauki i sovremennost'* [Social sciences and modernity]. 2003, no 1, pp. 5–29. (In Russian).
  10. *Voevodina L.N.* *Mifologiya i kul'tura* [Mythology and culture]. Moscow, Institute of Allhumanities researches Publ., 2002, 384 p. (In Russian).
  11. *Gavrilov D.A.* [On functional role of trickster. Loki and Odin as Edda tricksters]. *Vestnik traditsionnoj kul'tury: Stat'i i dokumenty* [Bulletin on traditional culture: Articles and documents]. 2005, vol. 3, pp. 33–59. (In Russian).
  12. *Hegel G.W.* *Filosofiya religii. T. 2* [Philosophy of religion. Vol. 2]. Moscow, 1977, 540 p. (In Russian).
  13. *Gusejnov A.A.* [Morality as rationality limit]. *Voprosy filosofii* [Issues of philosophy]. 2012, no 5, pp. 4–17. (In Russian).
  14. *Zinchemko V.P.* [The worlds of consciousness and the structure of consciousness]. *Voprosy psichologii* [Issues on psychology]. 1991, no 2, pp. 15–36. (In Russian).
  15. *Zolotuhina-Abolina E.V.* [Postmodernism: disintegration of consciousness]. *Obschestvennye nauki i sovremennost'* [Social sciences and modernity]. 1997, no 4, pp. 185–192. (In Russian).
  16. *Camus A.* *Buntuyuschij chelovek* [The rebel]. Moscow, 1990, 419 p. (In Russian).
  17. *Kasumova F.* [Essence and functions of a culture hero-demiurge in mythology]. *Uchenye zapiski Tavricheskogo natsional'nogo universiteta imeni V.I. Vernadskogo* [Proceedings of Taurida National V.I. Vernadsky University]. 2012, vol. 25(64), no 3, part 1, pp. 214–218. (In Russian).
  18. *Koktysh K.E.* [Regularities and the dynamics of development of social ontologies]. *Politicheskie issledovaniya* [Political Studies]. 2002, no 3(68), pp. 41–56. (In Russian).
  19. *Kondrat'ev A.V.* *Kontseptsiya Spasitelya v pozdneantichnom gnostitsizme* [Concept of the Savior in late antique gnosticism]. Available at: [http://new.philos.msu.ru/uploads/media/26\\_Kondra](http://new.philos.msu.ru/uploads/media/26_Kondra)

Получено 19.01.2015

## References

1. *Arendt H.* *Istoki totalitarizma* [Routs of totalitarianism]. Moscow, 1996, 672 p. (In Russian).
2. *Afnas'eva A.I., Merkushev V.I.* [The Great patriotic war in the historical memory of the Russians]. *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological Studies]. 2005, no 5, pp. 11–22. (In Russian).
3. *Barthes R.* [Myth today]. *Izbrannye raboty: Semiotika. Poetika. T. 1* [Selected papers: Semiotics. Poetics. Vol. 1]. 1994, pp. 72–130. (In Russian).
4. *Baryshnikov S.V.* [Globalization and mass consciousness]. *Materialy LII otchetnoy nauchnoy konferentsii* [Proceedings of the LIIInd scientific reporting conference]. Voronezh, 2014, p. 31 (In Russian).
5. *Belik A.A.* *Kul'turologiya: Antropologicheskie teorii kul'tur* [Culturology: Anthropological theories

- tev\_A\_V\_Koncepcija\_Spasitelja\_v\_pozdneantichnom\_gnosticizme.pdf (accessed 17.09.2014). (In Russian).
20. Ksenofontova I.V. [Specifics of communication under the conditions of anonymity: memetics, imageboards, trolling]. *Internet i fol'klor: sbornik statej* [Internet and folklore: collection of articles]. Moscow, State Republic Centre of the Russian folklore Publ., 2009, pp. 285–293. (In Russian).
  21. Le Goff J. *Tsivilizatsiya srednevekovogo zapada* [Medieval civilization]. Moscow, Progress–Akademia Publ., 1992, 376 p. (In Russian).
  22. Le Goff J. *Intellektualy v Srednie veka* [Intellectuals in the Middle Ages]. Dolgoprudny, Allegro-Press Publ., 1997, 210 p. (In Russian).
  23. Lebedeva N.B., Shkaratan O.I. *Ocherki istorii sotsialisticheskogo sorevnovaniya* [Sketch books on socialist competition history]. Leningrad, Lenizdat Publ., 1966, 276 p. (In Russian).
  24. Le Bon G. *Psihologiya narodov i mass* [The crowd: a study of the popular mind]. Saint Petersburg, 1995, 164 p. (In Russian).
  25. Levi-Strauss K. [Structure of myths]. *Voprosy filosofii* [Issues of philosophy]. 1970, vol. 7, pp. 154–164. (In Russian).
  26. Losev A.F. [Dialectics of a myth] *Losev V.F. Iz rannih proizvedeniy* [Losev V.F. From the early works] Moscow, Pravda Publ., 1990, pp. 393–599. (In Russian).
  27. Meletinskij E.M. [Analytic psychology and the problem of the origins of mythos]. *Summa psihoanaliza* [Psychoanalysis sum]. 1991, vol. 19, pp. 106–115. (In Russian).
  28. Meletinskij E.M. [Prometheus's ancestors (culture hero in myth and epos)]. *Vestnik istorii mirovoj kul'tury* [Bulletin of world culture history]. 1958, no 3, pp. 114–132. (In Russian).
  29. *Mify narodov mira* [Nations' myths]. Moscow, Sovetskaya entsiklopediya Publ., 1991, vol. 1, 671 p. (In Russian).
  30. Nemirovski V.G. [Mass consciousness and unconscious as an object of postnonclassic sociology]. *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological Studies]. 2006, no 2, pp. 13–19. (In Russian).
  31. Sloterdijk P. *Kritika tsinicheskogo razuma* [Critique of cynical reason]. Yekaterinburg, Ural university Publ., 2001, 584 p. (In Russian).
  32. Smirnova N. [Classic paradigm of social knowledge and the experience of phenomenological alternative]. *Obschestvennye nauki i sovremennost'* [Social sciences and modernity]. 1995, no 1, pp. 127–137. (In Russian).
  33. Spence L. *Mify severoamerikanskih indejtsjev* [North American Indians' myths]. Moscow, Centrpoligraf Publ., 2005, 336 p. (In Russian).
  34. Stepin V.S. *Filosofskaya antropologiya i filosofiya nauki* [Philosophic anthropology and philosophy of science]. Moscow, 1992, 191 p. (In Russian).
  35. Struve P.B. [Culture and personality]. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected papers]. Moscow, 1990, pp. 135–142. (In Russian).
  36. Tereschenko N.A., Shatunova T.N. *Postmodern kak situatsiya filosofstvovaniya* [Postmodern as situation of philosophism]. Saint Petersburg, Aletejya Publ., 2003, 192 p. (In Russian).
  37. Ter-Minasova S.G. *Yazyk i mezhkul'turnaya kommunikatsiya* [Language and Intercultural communication]. Moscow, Slovo Publ., 2000, 624 p. (In Russian).
  38. Tihomirova L.A. *Religiozno-filosofskie osnovy istorii* [Religious and philosophical basics of history]. Moscow Publ., 1997, 592 p. (In Russian).
  39. Tyaglova M.A. [Game aspects of accidental mythologization]. *Uchenye zapiski Tavricheskogo natsional'nogo universiteta imeni V.I. Vernadskogo* [Proceedings of Taurida National V.I. Vernadsky University]. 2013, no 3(65), pp. 274–281. (In Russian).
  40. Fromm E. *Zdorovoe obschestvo. Dogmat o Hriste* [The sane society. The dogma of Christ]. Moscow, AST Tranzitkniga Publ., 2005, 576 p. (In Russian).
  41. Fukuyama F. *Konets istorii* [The end of history]. Available at: [http://www.patriotica.ru/actual/fukuyama\\_end.html](http://www.patriotica.ru/actual/fukuyama_end.html) (accessed 24.09.2014). (In Russian).
  42. Kheveshi M.A. [Mass society in the XXth century]. *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological Studies]. 2001, no 7, pp. 3–12. (In Russian).
  43. Chernyavskaya Yu.V. [Trickster or journey to chaos]. *Chelovek* [The Man]. 2004, no 3, pp. 37–52. (In Russian).
  44. Macmillan English Dictionary for advanced learners. Malaysia, 2007. 1500 p.
  45. Snooks G.D. [Why is history getting faster? Measurement and explanation] *Filosofskie nauki* [Philosophical sciences]. 2005, no 4, pp. 51–68.
  46. Wirth H. *Die Heilige Urschrift der Menschheit*. Berlin; Leipzig, 1936.

The date of the manuscript receipt 19.01.2015

---

CULTURE HERO AND TRICKSTER:  
FUNCTIONAL AND ONTOLOGICAL SIMILARITIES

*Alina V. Shevyakova*

*Moscow State Institute of International Relations (University) of the MFA of Russia;  
76, Vernadskiy av., Moscow, 119454, Russia*

The article deals with the question of the culture hero functional features and trickster in today's society and the mass consciousness. Culture hero and trickster as important elements of the cultural matrix have a great influence on the state and development of social ontology, which reflect mythological public consciousness. The differences in the public perception of the culture hero and the trickster define a set of tools by which the transformation of social ontology, depending on the tasks facing the society in a particular historical period.

*Key words:* cultural hero; the trickster; the public consciousness; myth; social ontology; scientific thinking; being.

**Просьба ссылаться на эту статью в русскоязычных источниках следующим образом:**

*Шевякова А.В.* Культурный герой и трикстер: функциональные и онтологические сходства // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2015. Вып. 1(21). С. 32–42.

**Please cite this article in English as:**

*Shevyakova A.V.* Culture hero and trickster: functional and ontological similarities // Perm University Bulletin. Series «Philosophy. Psychology. Sociology». 2015. Iss. 1(21). P. 32–42.