

## **ДІАЛЕКТИКА ВЗАЄМОВІДНОСИН ГЕРОЯ ТА СУСПІЛЬСТВА: КУЛЬТУРОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ**

*Розглянуто культурологічні аспекти проблеми взаємовідносин героя і суспільства, яка має дві складові: принцип «герой як символ народу» та протистояння суспільства інноваційним ідеям героя.*

**Ключові слова:** *герой, героїзм, суспільство, народ, людство.*

*Рассматриваются культурологические аспекты проблемы взаимоотношений героя и общества, которая имеет две составляющие: принцип «герой как символ народа» и противостояние общества инновационным идеям героя.*

**Ключевые слова:** *герой, героизм, общество, народ, человечество.*

*In the article the cultural studies aspects of the problem of mutual relations between hero and society which contains two components: the principle «hero as a symbol of nation» and withstanding of society to hero's innovations is considered.*

**Key words:** *hero, heroism, society, nation, humanity.*

Героїзм давно вже став самостійним предметом дослідження в культурології. Він репрезентує не тільки екзистенційний вимір буття в межах однієї людської особистості, але й містить феноменологічні проблеми. Серед них — питання взаємовідносин героя та суспільства, яке є складною і водночас завжди актуальною проблемою, адже такі взаємини складають цілі сторінки історії та виявляються реальними причинами певних наслідків у житті як окремого народу, так і всього людства. Дослідження академіка Л. В. Шапошникової щодо феномену героїзму [20] дозволяють дійти висновку, що бінарну опозицію «герой — суспільство» можна розуміти як діалектичну взаємодію духу і матерії, а останні пов'язані між собою як єдністю, так і протилежністю. Тому, по-перше, герой, хоча й виділяється з народної маси, все ж таки залишається її невід'ємною частиною. Більше того, він є виразником «народного духу», і таку єдність не без підстави можна назвати принципом «герой як символ народу». По-друге, інший аспект взаємовідносин пов'язаний з протистоянням догматично налаштованого суспільства інноваційним думкам та ідеям героя. Загальновідомо, що часто сучасники чинили опір героїчній особистості, яка несла своєю діяльністю нові культурні смисли, і така діяльність, зазвичай, закінчувалася трагічно. Проте, необхідно зазначити, що адекватне ставлення суспільства до героїв є онтологічною основою його еволюційного розвитку.

**Мета** статті — розглянути деякі культурологічні аспекти проблеми взаємовідносин героя та суспільства.

Отже, оскільки зазначена проблема містить дві складові, які підлягають дослідженню, розглянемо, в першу чергу, принцип «герой як символ народу». Можна констатувати, що цей принцип найяскравіше відображений в епосі й підтверджується численними прикладами з епічних творів: єдність героїчної особистості і народу визначала епічний героїзм як Стародавності, так і Середніх віків. Тоді, на «світанку цивілізації», коли життя і свідомість народу характеризувалися спільністю інтересів, головними темами героїчних переказів ставали явища загальнонародного значення, що визначало подальший розвиток етносу на тривалий історичний період. Цій загальнонародності в епосі підпорядковане все, зокрема і характер героя. Так, у поемах Гомера «Іліада» й «Одіссея» провідною міфологією, як вважав О. Ф. Лосєв, є героїчна міфологія, період якої характеризується сильним розвитком особистості, котрого не знала архаїка. Проте ця особистість ще зберігає свій зв'язок з колективом, становить одне ціле з ним. Таким чином, значний розвиток особистості, з одного боку, і міцний зв'язок її з родом — з іншого, зумовлюють те, що така особистість стає виразником соціальної і духовної міцї всього роду. Така особистість є героєм, символом своєї общини, втіленням її родової моралі, зовнішнім носієм сподівань і прагнень. Наприклад, образ Беовульфа з одноіменного англосаксонського епосу втілює могутність та силу всього племені гаутів («Беовульф», 698-700): «... Ворога вони [гаути. — Б.С.] однією силою всі перевершили, його [Беовульфа. — Б.С.] міццю» (див.: [10, с. 85]).

Сила та мужність, перемога над хтонічними чудовиськами і природними стихіями, хоча і є невід'ємними рисами героя, але не репрезентують його глибинної специфіки. О. Ф. Лосєв писав, що така специфіка «полягає в безумовній внутрішній і зовнішній єдності особистості та родоплемінного колективу, в єдності настільки близькій і нерозривній, що кожна особистість — немовби індивідуальне втілення родоплемінного колективу, і в кожній особистості родоплемінний колектив наче усвідомлює себе. Іншими словами, родоплемінна община в добу свого розквіту є таким міцним монолітом, що вона складається лише з героїв» [8, с. 171]. Тому в Гомера герої не тільки Ахілл, Гектор, Одісей, але й свинопас, корівник, женихи Пенелопи, котрі, подібно до перших, нерозривно пов'язані зі своїм родом.

Таким чином, герой — це індивідуальність, але у своїй глибинній сутності він перебуває в тісній єдності зі своїм народом

і стає виразником його психології. В ірландській сазі «Сватання до Емер» головний герой Кухулін говорить: «Усі люди Уладу брали участь у моєму вихованні: як візники, так і володарі колісниць, як королі, так і співці верховні; я — улюбленець військ та зборів і б'юся однаково за честь усіх» [4, с. 592]. Ці рядки — одне з найяскравіших свідчень того, що герой відбиває внутрішню сутність свого народу.

Про нерозривну єдність героїчної особистості та народу свідчать також сцени всенародного оплакування загиблого героя, які є в багатьох епосах і за своїм внутрішнім змістом подібні. Так, чимало рядків у «Пісні про Роланда» підтверджує, що її головний герой був міцно пов'язаний зі своїм народом: «Могутній Карл волосся рве в розпуці... / Сто тисяч франків пройнялися жалем, / І жодний з них не втримався від плачу» [13, с. 118]. Можна також пригадати оплакування Гектора в «Іліаді», за яким сумував увесь троянський народ: «... Велика людей огорнула скорбота. / В брамі вони оточили Пріама, що віз його тіло. ... / Й плакав народ весь навколо. / Так біля брами вони цілий день аж до заходу сонця / Сльози рясні проливали б над Гектора мертвого тілом ...» [3, с. 386].

У Новий час принцип «герой як символ народу» також дуже яскраво відбитий і в українському епосі, про що свідчать тексти народних дум та історичних пісень. Наприклад: «Ой Морозе, Морозенку, / Ти славний козаче, / За тобою, Морозенку, / Вся Вкраїна плаче» [19, с. 246]. Перед нами яскравий приклад героя, який заслужив любов усього народу і чия смерть викликала сум і плач усієї країни. У пісні про Олексу Довбуша («Послухайте, люди добрі, що хочу сказати», варіант А) його смерть викликає аналогічний сум і жаль, і ця метафора якнайкраще свідчить про те, що Довбуш був справжнім виразником душі українського народу: «Але Довбуш у могилі не знає, не чує. / Та й не знає, що всі гори за ним затужили, / Та й не знає, що всі люди за ним голосили» [19, с. 439].

Проте слід підкреслити, що все вищезазначене стосується не тільки епічного героя, але й героя, який діє на теренах реальної історії. Безумовно, в просторі історичного процесу може виникнути діалектична ситуація, пов'язана не тільки з принципом єдності героя і народу, але й з їх протистоянням через догматизм самого суспільства й інертність свідомості більшості його представників. Проте на глибинному рівні зв'язок героя зі своїм народом існує завжди і не залежить від того, чи сприймає цей народ ідеї, котрі несе герой, чи ні. Невипадково російський мислитель і учений М. К. Реріх стверджував, що іманентна сутність

будь-якого справжнього героя пов'язана з внутрішнім душевним устроєм народу. На його думку, герої, «в різноманітному подвигу яких виявлена душа народна» [15, с. 45], є виразниками країн, оскільки вони укарбовують народну психологію. Л. В. Шапошнікова, досліджуючи джерела і роль героїзму, пише: «... Герой є персоніфікованим духом народу, який з'являється у необхідний для цього народу час або добу» [20, с. 388].

Окрім єдності, діалектика взаємовідносин героя та суспільства передбачає іншу складову зазначеної проблеми — суперечність, або протилежність, яка зумовлена невідповідністю інноваційної діяльності видатної особистості духовному і культурному розвитку оточення. Коли в зламну добу культурних зрушень деякі старі смисли починають суперечити людській свідомості, перехід до нових категорій відбувається завдяки творчій активності окремих індивідуумів, здатних надати імпульсу новій культурній парадигмі. Проте в більшості випадків новація, перш ніж у майбутньому стати парадигмою, повинні, зазвичай, отримати визнання, закріпитися в символічних формах і стати смисловими домінантами культури відповідної епохи. Цей процес часто є драматичним, зумовленим інертністю людського мислення. Як приклад можна розглянути процеси, що відбуваються в науковій діяльності. Формулюючи свою концепцію розвитку наукового знання в книзі «Структура наукових революцій» [7], американський фізик і філософ Т. Кун писав: «У розвитку будь-якої науки перша загальноприйнята парадигма звичайно вважається цілком прийнятною для більшості спостережень та експериментів, доступних спеціалістам у цій галузі. Тому подальший розвиток, який звичайно потребує створення ретельно розробленої техніки, є розвитком езотеричного словника і майстерності та уточнення понять, подібність яких до прототипів, узятих з царини здорового глузду, невпинно зменшується. Така професіоналізація призводить ... до сильного обмеження поля зору вченого і до стійкого опору будь-яким змінам у парадигмі» [7, с. 97-98]. Подібний опір спеціалісти в галузі синергетики член-кореспондент РАН С. П. Курдюмов і доктор філософських наук О. М. Князева називають «феноменом інерції парадигмальної свідомості». «Інерція, — пишуть вони, — це своєрідний імунітет науки як організму, як цілісної системи. ... Нове охоронці чистоти парадигмального знання сприймають як непробачне інакомислення, а іноді і як ересь» [6, с. 267]. Дослідники констатують, що такий феномен відбувається не тільки в науці, але й у всіх галузях культури.

Зазвичай, складна, а іноді й трагічна, доля носіїв нових ідей, є наслідком неадекватного сприйняття останніх. Протистояння догмам та авторитетам у науці перетворює життя новаторів на героїчну боротьбу. Ньютон наприкінці свого життя писав, що молодим ученим слід розуміти, або вони не повинні висловлювати принципово нові погляди чи ідеї, або все подальше життя витратять на те, щоб довести свою правоту. Англійський учений А. Тойнбі стверджував, що «творча меншість» — філософи, вчені, політики, які усвідомлюють Виклик середовища, прикладом особистого безкорисливого служіння ведуть за собою інертну масу суспільства. Адже, як зазначав учений, творча особистість не може не прагнути перетворювати своє соціальне оточення, оскільки людській природі властиве вираження своєї сутності в дії. «Творча мутація в мікрокосмі, — писав А. Тойнбі, — потребує адаптивної зміни в макрокосмі. Проте зусиллям перетвореної особистості вплинути на своїх товаришів неминуче чинитиме опір їх інерція, яка прагне зберегти макрокосм у гармонії зі своїм усталеним внутрішнім світом, тобто залишити без змін» [18, с. 256]. Необхідно пригадати, що проблема боротьби з усталеністю та догматизмом оточення була добре відома таким видатним ученим, як К. Е. Цюлковський, О. Л. Чижевський, В. І. Вернадський, М. К. Реріх, П. О. Флоренський та багато інших.

Проблема опозиції героя і суспільства відображена у філософських поглядах різних культурних періодів. Її філософський вимір започаткований у добу Відродження, оскільки цілком імовірно, що конфліктний аспект зазначеної проблеми не відображений у культурних артефактах доренесансних часів. Безумовно, в Стародавньому світі та в Середньовіччі в реальності вона існувала, проте у філософії, мистецтві, літературі ми, зазвичай, не знайдемо її відбиття. Ментальність цих епох характеризується відчуттям невідокремленості людської особистості від свого суспільного оточення. Тому й епічні твори висвітлюють лише єдність героя та суспільства і не згадують про їх опозицію. Доба Відродження започаткувала процес індивідуалізму (ренесансне «відкриття Я»). Саме цей процес уможливив відбиття в культурі неусвідомлених доти проблем. Тому ренесансні діячі, можливо, виявилися першими, хто почав утілювати у своїх творах зіткнення діяльності героя з консервативністю його сучасників.

По-перше, зазначена опозиція позначилася на мистецтві того часу: достатньо пригадати творчість Джотто (фреска «Поцілунок Іуди»), Андреа Мантенья (фрески «Св. Іакова ведуть на страту»

і «Страта св. Іакова»), Антонелло да Мессіни (картина «Святий Себастьян»), Ієроніма Босха (картина «Несення хреста») та ін. художників. У всіх цих творах мистецтва яскраво втілене ставлення натовпу до самотнього героя.

По-друге, філософія Ренесансу містить цікаві зразки висвітлення зазначеної проблеми, одним з яких можна вважати роздуми Дж. Бруно, що відбиті в його діалозі «О героическом энтузиазме» [1]. Життя самого Джордано Бруно (1548-1600), видатного вченого і філософа, було взірцем героїчного служіння людству, а доля його вчення — одним з показових випадків трагедії нового світогляду, невизнаного і відкинутого його сучасниками. Діалог Дж. Бруно «О героическом энтузиазме» — це розповідь про шлях становлення героя, а також докладні поради про те, як має діяти герой у складних умовах ворожого йому світу, поради, вистраждані самим автором. Життя героя — це одвічна боротьба, випробування сили його духу. Ентузіаст, який пізнав світло вищого розуміння, зі звичайної людини перетворюється на виняткову і героїчну, таку, що має виняткову поведінку та незвичайне життя. «... Тут він закінчує своє життя, на думку світу, божевільного, чуттєвого, сліпого, фантастичного, і починає жити інтелектуально», — пише філософ [1, с. 90]. У його внутрішньому світі народжуються видатні ідеї, котрі поки що чужі зовнішньому оточенню. Тому одна з головних рис, яку повинен розвинути в собі герой-філософ, — це вміння трудитися на самоті, віддалік від натовпу: «Якщо ти прагнеш високого саява, замкнися, наскільки можеш, на самоті, зберися, наскільки можеш, у собі самому так, щоб не бути подібним до багатьох, оскільки їх — багато; і не бути ворогом багатьох через те, що вони не подібні до тебе...» [1, с. 161]. Це виняткова здібність, талант справжнього героя — здійснювати над натовпом інтелектуально та морально і водночас любити людей та жити заради них.

Романтизм, що відкрив новий етап у розвитку культури наприкінці XVIII — на початку XIX ст., виявився протестом проти руйнівних тенденцій того часу. Порожній і бездуховній обивательській свідомості романтики протиставили ідеал високоморальної, гармонійної натури, яка глибоко відчуває навколишній світ. Питання про з'ясування самоцінності окремої особистості, незалежно від її суспільного стану, стало підґрунтям так званого романтичного індивідуалізму. Протистояти деструктивному впливові аморального суспільства могла лише героїчна особистість. Усвідомлюючи це, романтики порушили питання про її здібності, а також про її роль в історико-культурному процесі.

Проте історіографи романтичної доби, розглядаючи проблему «герой — народ», головну роль в історичному процесі відводили рухові широких мас народу, виявляючи великий інтерес до всього народного, національного. Тому маси як суспільний чинник набули провідного значення, а роль героїв була зведена до мінімуму; культ «маси» почав витісняти «культ героя». На захист героїв виступив Т. Карлейль, який вважав, що буденна маса, занурена в життєвий клопіт, не тільки не здатна надихати окрему особистість на вищі прагнення, а, навпаки, може рівняти під себе. Тому людині потрібна духовна опора, взірець, на який вона зможе орієнтуватися у своєму житті. Т. Карлейль указав на таку опору: це — герой. Лише він здатен вести за собою народ, адже його думки і вчинки надихають багато інших людей. Духовний імпульс, який надає герой суспільству, має значну далекодію в культурі, відчувається століттями, і чим чіткіше усвідомлюють його люди, тим пліднішою буде його творча функція. Саме тому Т. Карлейль вважав прагнення народу шанувати своїх героїв руййною силою суспільного прогресу. Але філософ розумів, що справжнє шанування героїв сучасниками — явище надзвичайно виняткове. «Голод і злидарство, небезпечності і ганьблення, в'язниця, хрест і келих з отрутою, — писав він, — ось те, що майже в усі часи і в усіх країнах було ринковою ціною, яку пропонував світ за мудрість, — та доброзичлива зустріч, яку він влаштовував тому, хто приходив, щоб просвітити або очистити його» [5, с. 338].

Тема конфлікту особистості, вірної високим ідеалам, і натовпу стандартно мислячих людей хвилювала й американського філософа Р. У. Емерсона. На його думку, незалежний індивідуум, обдарований часткою Наддуші (Over-Soul), у якій буття кожної окремої людини поєднується з буттям усіх людей, не потребує опікування суспільства. Тому шлях до досконалого світу, вважав філософ, полягає в тому, щоб дотримувати порад свого серця. Так виникла його доктрина про «довіру до себе» («self-reliance»), яку він сформулював в есе «Героїзм», «Довіра до себе», в промові «Американський учений» тощо. Той, хто прагне стати людиною, стверджував Р. Емерсон, має стати нонконформістом і знайти свободу. Усі герої були такими, тому що змогли подолати загальноприйняті погляди та догми. У своїх «Лекціях про сучасність» Р. Емерсон говорив, що натовп — це маса людей, які не є особистостями; вони небезпечні своєю односторонністю і здатні на руйнування. Філософ був переконаний, що людині слід ґрунтуватися на власних поглядах, які відрізняються від поглядів інших людей, і робити вибір, керуючись го-

лосом свого сумління. Р. Емерсон усвідомлював, що людина, яка не пристосовується під натовп, сміливо висловлює свої думки, ризикує опинитися в колі нерозуміння. «Бути видатним, — писав Р. Емерсон, — безсумнівна умова бути незрозумілим» [23, с. 72].

Проблему «герой — суспільство» можна знайти й у творчості Ф. Ніцше, котрий створив оригінальну і неоднозначну концепцію надлюдини, представника найдосконалішого біологічного виду. Згідно з Ф. Ніцше, надлюдина є сенсом землі та її володарем. Вона має непохитну волю, живе і діє відповідно до велень своєї внутрішньої природи, їй підвладні «діонісійські» поривання. Надлюдині Ніцше протиставив так звану «останню людину»: «Дивіться! Я показую вам останню людину. «Що таке любов? Що таке творіння? Прагнення? Що таке зірка?» — так запитує остання людина і моргає» [11, с. 13]. Так Ф. Ніцше описав людей своєї доби, котрі намагаються замаскуватися під загальний фон натовпу. «Остання людина» є благодушною, покірливою і цілком задоволеною собою та навколишнім світом: ««Ми знайшли щастя», — говорять останні люди і моргають» [11, с. 13]. Сучасну йому мораль Ф. Ніцше називав мораллю стадних тварин. Ця мораль нівелювала неповторність людської особистості та робила посередність ідеалом для більшості. Переважна кількість людської маси складається з «невиразних, розпливчастих копій видатних людей, надрукованих на поганому папері стертими кліше» [14, с. 62]. Це люди без оригінальних думок та ідей, без волі і широких інтересів. Але майбутнє не в них. «... Панування маси, — пише В. П. Преображенський, аналізуючи творчість Ф. Ніцше, — неминуче спрямоване саме на витіснення найоригінальніших, видатних, виняткових і цінних людей, тобто таких людей, на яких ґрунтується вся надія на піднесення і облагороджування людства. ... Призначення цих обранців бути не функцією суспільства, а його сенсом і вищим виправданням» [14, с. 62].

Проте піднесення над натовпом надлюдини ще не надає підстав вважати її героєм. Адже постає питання: чи буде ніцшеанська надлюдина, відповідно до головного критерію героя, жити і діяти в ім'я людей — тих, хто нездатний одразу і швидко уподібнитися їй? Чи стане вона для них добродійним взірцем, який толерантно веде їх до досконалішого життя, або виявиться ідеалом блискучого тирана, появи якого, як писав Томас Манн, «якнайкраще сприяє демократія, яку вона, надлюдина, потім використовує як знаряддя для того, щоб у макіавеллівський спосіб, під прикриттям демократичної термінології, підмінити



існуючі моральні закони своїми новими моральними нормами» [9, с. 378]? І які це будуть «нові моральні норми»: сприятимуть вони духовному розвитку інших людей чи, навпаки, принизять їх?

Деякі зауваження самого Ф. Ніцше надають можливість скласти справжній портрет надлюдини. У творі «Ессе Homo» Ф. Ніцше пише: «... Любов до ближнього, життя для інших та іншого може бути охоронним заходом для збереження найтвердішої любові до себе; це винятковий випадок, коли я проти своїх правил і переконань стаю на сторону «безкорисливих» інстинктів — вони слугують у цьому разі егоїзму і вихованню свого Я» [12, с. 724]. Отже, любов до себе та все заради неї — ось те, що Ф. Ніцше вважає провідним чинником удосконалення людини. І тому в його надлюдини є своя мораль — егоїзм. А егоїзм та героїзм — речі кардинально несумісні.

Слід зосередити увагу ще на одній важливій особливості надлюдини: вона діє після смерті Бога. «Бог помер: тепер ми хочемо, щоб жила надлюдина», — заявив Ніцше вустами Заратустри [11, с. 232]. Це означає, що надлюдина цілком позбавлена зв'язку з Вищим началом світобудови. Л. В. Шапошникова вважає, що зв'язок з Вищим началом є іманентною особливістю героя [20, с. 377]. Позбавивши надлюдину цього зв'язку, Ф. Ніцше, по суті, поставив її духовно нижче за людську істоту, яка прагне до Бога. У своїй монографії «Тернистий путь Красоти» [21] Л. В. Шапошникова, порівнюючи філософію боголюдини, створену В. С. Соловйовим, з філософією Ф. Ніцше, в якій оспівана гордовита надлюдина, пише: «... Якщо боголюдина Соловйова була міцно пов'язана з Вищим Інобуттям і воно вело її в усіх галузях творчого життя, то надлюдина Ніцше заперечувала Бога і помилково вважала, що Бог — це вона сама — надлюдина, сильна і горда, вона руйнує й створює, височить над натовпом і зневажає цей натовп. Тоді, в не так віддаленому від нас ХІХ столітті, дві людини, які ніколи не зустрічалися одна з одною, дискутували з найважливішої проблеми еволюції людства — з Богом чи без Нього. Боголюдина Соловйова була з Ним, надлюдина Ніцше — без Нього» [21, с. 153-154].

Слід зауважити, що сам В. С. Соловйов у статті «Идея сверхчеловека» [16] серед серйозних недоліків ніцшеанства називав зневагу до слабкого людства і «привласнення собі заздалегідь якогось виняткового надлюдського значення — по-перше, собі одноосібно, а потім собі колективно, як обраній меншості «кращих», тобто сильніших, обдарованіших, владних, або «панських» натур, яким усе дозволено, оскільки їх воля є верховним

законом для решти...» [16, с. 296]. У 1889 р. В. С. Соловйов написав «Краткую повесть об антихристе» [17], в якій наче полемізував з німецьким філософом, досліджуючи феномен антихриста як один з напрямів розвитку людської природи. Персонаж цього твору, якого називали надлюдиною, вірив у Бога, але любив лише себе і, зрештою, намагався замінити Бога собою: «Я, я, а не Він» [17, с. 159]. На думку В. С. Соловйова, розривання зв'язку з Вищим началом спричиняє виникнення гіпертрофованого егоїзму і самозвеличення. Така людина дозволяє собі вважати інших знеособленим натовпом, гідним не допомоги, а зневаги. «Самозакоханість у кредит, яка не завжди робить героя, здатна виховувати аристократів, — писав інший російський філософ, С. М. Булгаков. — Завдяки їй людина позбавляється абсолютних норм і непохитних засад особистої та соціальної поведінки, замінюючи їх свавіллям або саморобництвом» [2, с. 46].

У Ф. Ніцше є ще один образ — це Заратустра, який не є надлюдиною, оскільки він — «людина пристрастей». Заратустра — носій інноваційних ідей, які не відповідають догматичному хронотопу соціального оточення, творчий суб'єкт, котрий намагається вдосконалити суспільство через зміну ціннісних орієнтирів. Безстрашно і мужньо він висловлює свої ідеї, що викликає ненависть натовпу, для якого він є небезпечним [11, с. 16]. Діяльність Заратустри, яка стосується переоцінки усталених цінностей і відміни стадної моралі, спричинила ненависть «праведних і правовірних»: «Кого ненавидять вони найбільше? Того, хто розбиває їх скрижалі цінностей, руйнівника, злочинця — але це і є той, хто створює» [11, с. 18]. Тут ми бачимо проблему несприйняття суспільством нових ідей, що здатні якісно змінити його життя.

Проте одна обставина надає можливість стверджувати, що Заратустра, як і надлюдина, не є героєм — це заперечення ним свого зв'язку з Вищим началом: «Я — Заратустра, безбожник». У своїй статті «XX век. У порога Нового мира» [22] Л.В. Шапошнікова зазначає, що Заратустра привласнив собі право судити людство за власним розсудом, позбавляти його внутрішньої свободи. «Земне царство» Заратустри — це примушення і насильство над людиною та її свободою, право на яку привласнює собі «обраний». Заратустрі «були невідомі справжні закономірності людської еволюції, він був неосвічений у царині одвічноприродної, первородної релігійності і не розумів еволюційної суті та мети земної творчості. В ім'я свого земного царства він відкинув Безмежність, убивши в собі Вище начало, а зробивши це, сам

забажав у земному царстві стати цим Вищим, що буде світ за своєю волею і своїм розумінням» [22, с. 33].

Отже, аналіз деяких культурологічних аспектів діалектики взаємовідносин героя та суспільства дозволив дійти певних висновків. Принцип «герой як символ народу» вказує на те, що герой є втіленням народної психології, народних прагнень і надій, певним вектором подальшого розвитку окремого етносу і соціуму загалом. Герой — індивідуальна особистість, але у своїй глибинній сутності він перебуває в єдності із загальнонародним життям.

Інший аспект зазначеної проблеми висвітлює опір соціуму, що спричиняє духовний вакуум навколо героя, який намагається запровадити в суспільне життя нові знання або світогляд. Його самотність є наслідком випередження ним свого часу, коли він опиняється поряд із сучасниками, усталені переконання яких суперечать його ідеям. Історія надає чимало прикладів, коли нові культурні смисли мають право на існування крізь тернії, що створені «інерцією парадигмальної свідомості». Але очевидно, що таке випередження героєм свого часу є неминучим і необхідним, оскільки еволюційний розвиток людства на будь-якій стадії передбачає носія нових поглядів.

У творчості Ф. Ніцше також яскраво відбилася проблема протистояння героя і натовпу. Проте аналіз надає можливість дійти висновку, що претензії гордовитої особистості на виняткове право вирішувати долю світу за свавіллям, особистості, яка розірвала зв'язок з Вищим і взяла на себе без будь-якої на те санкції його повноваження, назвати героїзмом не можна. Заратустра — не просто руйнівник застарілих догм, він зробив замах на неминущі цінності (Бог, любов до ближнього), на котрих ґрунтується фундамент будь-якої культури. Діалектика «творення-руйнування», безумовно, є одним з аспектів концепту героїзму, але руйнуванню підлягає лише застаріле і непотрібне для подальшого розвитку, а нове створюється тільки на підґрунті вічних цінностей. Окрім того, заперечуючи зв'язок людини з Вищим началом, Заратустра заперечує і саму можливість духовного вдосконалення надлюдини — нового біологічного виду, який він проповідує. Діяльність Заратустри, нібито спрямована на розвиток суспільства, насправді не сприяє його вдосконаленню, а, цілком імовірно, може обернутися для людства глибокою духовною кризою, спричиненою відмовою від високих моральних цінностей на користь егоцентричної моралі надлюдини.

Перспективи подальших досліджень проблеми взаємовідносин героя та суспільства пов'язані з розробками в галузі міждисциплінарної теорії самоорганізації та коеволюції складних систем, або синергетики. Вона, зокрема, вивчає загальні механізми впливу окремої особистості на перебіг подій у соціумі, коли в кризові моменти розвитку суспільства дії людини впливають на макросоціальні процеси і навіть спричиняють зміну макросоціальних структур.

### Список літератури

1. Бруно Дж. О героическом энтузиазме / Джордано Бруно ; пер. с итал. — К. : Новый Акрополь, 1996. — 288 с.
2. Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество / С. Н. Булгаков // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. — М. : Новое время, Горизонт, 1990. — С. 23–69.
3. Гомер. Іліада / пер. із старогр. Б. Тена ; вступ. ст. і примітки А. Білецького. — Х. : Фоліо, 2006. — 416 с. — (Б-ка світ. літ.).
4. Исландские саги. Ирландский эпос. Библиотека всемирной литературы. Т. 8 / сост. и вступ. ст. М. И. Стеблина-Каменского и А. А. Смирнова. — М. : Худ. л-ра, 1973. — 863 с.
5. Карлейль Т. Теперь и прежде / Т. Карлейль ; сост., подгот. текста и примеч. Р. К. Медведевой. — М. : Республика, 1994. — 415 с.
6. Князева Е. Н. Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомиры / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов. — СПб. : Алетей, 2002. — 414 с.
7. Кун Т. Структура научных революций : [сб.] / сост. В. Ю. Кузнецов ; пер. с англ. — М. : АСТ, 2003. — С. 9–268.
8. Лосев А. Ф. Гомер / А. Ф. Лосев. — М. : Гос. уч.-пед. изд-во Министерства просвещения РСФСР, 1960. — 350 с.
9. Манн Т. Философия Ницше в свете нашего опыта / Т. Манн ; пер. П. Глазовой // Собр. соч. в 10 т. Т. 10. Статьи 1929-1955. — М. : Гос. издат. худ. лит-ры, 1961. — С. 346–391.
10. Мельникова Е. А. Меч и лира : Англосаксонское общество в истории и эпосе / Е. А. Мельникова. — М. : Мысль, 1987. — 203 с.
11. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше ; пер. с нем. — М. : АСТ ; Х. : Фолио, 2001. — 352 с.
12. Ницше Ф. Эссе Homo / Ф. Ницше // Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т. 2. — М. : Рипол Классик, 1998. — С. 687–781.
13. Пісня про Роланда : Давньофранцузький епос / пер. В. і Н. Пащенко. — К. : Либідь, 2003. — 192 с.
14. Преображенский В. П. Фридрих Ницше. Критика морали альтруизма / В. П. Преображенский // Ницше : pro et contra. Антология ; сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. Ю. В. Синеокой. — СПб. : РХГИ, 2001. — С. 35–69.

15. Рерих Н. К. Душа народов / Н. К. Рерих. — М. : Междунар. Центр Рерихов, 1995. — 104 с.
16. Соловьев В. С. Идея сверхчеловека / В. С. Соловьев // Ницше : pro et contra. Антология ; сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. Ю. В. Синеокой. — СПб. : РХГИ, 2001. — С. 294–302.
17. Соловьев В. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями / В. С. Соловьев. — М. : ПИК, 1991. — 192 с.
18. Тойнби А. Дж. Постигание истории / А. Дж. Тойнби ; пер. с англ. ; сост. П.А. Огурцов. — М. : Прогресс, 1991. — 736 с.
19. Українська народна творчість. Історичні пісні / упоряд. І. П. Березовський, М. С. Родіна, В. Г. Хоменко ; за ред. М. Т. Рильського і К. Г. Гуслистого. — К. : Вид-во АН УРСР, 1961. — 1067 с.
20. Шапошникова Л.В. Неугасимый свет тернового венца / Л.В. Шапошникова // Мудрость веков. — М. : Междунар. Центр Рерихов, 1996. — С. 372–401.
21. Шапошникова Л. В. Тернистый путь Красоты / Л. В. Шапошникова. — М. : Междунар. Центр Рерихов, 2001. — 752 с.
22. Шапошникова Л. В. XX век. У порога Нового мира / Л. В. Шапошникова // Новая Эпоха — Новый человек : материалы междунар. науч.-практич. конф., 7–10 окт. 2000 г., Москва. — М. : Междунар. Центр Рерихов, 2001. — С. 21–42.
23. Эмерсон Р. Нравственная философия / Ралф Эмерсон. — Мн. : Харвест ; М. : АСТ, 2000. — 384 с.

*Надійшла до редколегії 30.03.2010р.*