

ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРОЛОГИИ

DOI: 10.17805/zpu.2022.2.13

Динамика системы «Герой — Антигерой» в истории культуры

Т. А. ГОРЕЛОВА

МОСКОВСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ,

О. О. ХЛОПОНИНА

МОСКОВСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ,

О. В. БЕЗРУКОВА

МОСКОВСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

В статье проводится анализ исторических этапов культуры через призму динамики системы концептов «Герой — Антигерой». Рассматривается базовый круг понятий данной системы: герой, трикстер, байронический герой, антигерой, супергерой, псевдогерой. Взаимодействие указанных элементов создают три уровня ее характеристик: бессознательный (архетипический), психосоциальный и культурно-концептуальный. Согласно К. Г. Юнгу, становление и развитие архетипа «герой» отражает этапы развития сознания человека.

На психосоциальном уровне проявляется полярность установок Героя и Антигероя: первый стремится быть, второй — обладать. Герой олицетворяет вечность как самобытие, Антигерой свою жажду бессмертия реализует через славу, власть и богатство. Путь Героя проходит через проникновение в суть вещей и познание реальности; Антигерой страшится реальности, поэтому его источник — бессознательное. В социальном смысле Герой стремится к солидарности (на основе общих идей или общего дела); Антигерой, нацеленный на обладание, порождает в обществе отчуждение и взаимный антагонизм. Оба концепта остаются «лакмусовой бумажкой» эпохи: проявление концепта Героя свидетельствует о духовном подъеме, а Антигероя — о духовном упадке.

Культурно-концептуальный уровень данной системы зарождается в мифе, утверждающем Героя как полубога. Человеческое сознание проходит в мифе путь от родового существа, индивидуальность которого попирается всевозможными запретами, до Героя позднего античного мифа, наделенного внешней материальной индивидуальностью и осознанием своей роли. В «осевое время» происходит смещение экзистенциального аспекта с космологического на этический. В Средние века культурным кодом смыслообразования становится бинарная оппозиция блага и зла, которая приводит к противопоставлению Героя и Антигероя. Новое время сформировало новый культурный типаж Героя: это ученый, подобно мифологическому герою Прометею похищающий божественный огонь истины. Современный этап культуры можно назвать псевдогероическим, эпохой симулякров, воплощающим актуальную повестку идеологии и моды.

Ключевые слова: герой; антигерой; трикстер; супергерой; псевдогерой; миф; архетип; культурный концепт

ВВЕДЕНИЕ

Мы живем в эпоху осознаваемой коллективной утраты — ценностей, веры, смысла, которые во все времена были скрепами человеческого существования. Наш мир становится все менее человечным. А главный его обитатель ощущает себя помещенным во враждебную внешнюю среду, поскольку его связи с природой полностью разорваны, а социальные отношения в большой (между народами) и малой (семье) группах доведены до состояния катастрофы. Но нет и внутреннего утешения, поскольку не знает индивид, к кому или к чему внутри себя можно обратиться. Антагонистичность мира добавляет ко всему, что имело позитивную коннотацию, частицу «анти». Так появляются антиценность, антисмысл, антитворчество, антигерой и т. п.

Гипотезой данного исследования является представление о том, что динамика системы концептов «Герой — Антигерой» характеризует состояния индивида и общества и в целом каждый исторический этап культуры. Системный подход к осознанию героического предполагает оформление понятийного аппарата проблемы, изучение взаимодействующих в системе элементов и общей структуры, а также главные ее следствия и проявления (функции) на каждом этапе истории.

БАЗОВЫЙ КРУГ ПОНЯТИЙ СИСТЕМЫ «ГЕРОЙ — АНТИГЕРОЙ»

Герой (греч. heros) возникает в греческой мифологии как идеальное изображение человеческой силы и духа, посредник между народом и богами, как благодетель и учредитель законного порядка. Герои — это «идеальные личности, освобожденные сказанием от случайностей окружающей обстановки и преобразенные в пластически-цельные индивидуальности» (Герой: Электронный ресурс). Впервые Гесиод называет полубогами поколение героев, борцов за освобождение Греции в битвах под Фивами и Троей. У Пиндара они также сверхчеловеческие существа, достойные религиозного поклонения. Статус героя понижался в истории, и в него сначала были возведены исторические личности (Гармодий, Аристокритон, Бразид), а затем и живые люди, превосходящие средний уровень по уму, силе, красоте или добродетели, стали почитаться как герои. Со времен Александра Македонского и государи, которым при жизни делали алтари (Птолеми, Селевкиды), стали почитаться как герои (там же). Выдающийся итальянский мыслитель эпохи Просвещения Д. Вико уже описывает историю героического как упадок: было «три века, протекшие за все время мира, а именно: Век Богов, когда языческие люди думали, что живут под божественным управлением... Век Героев, когда последние повсюду царствовали в Аристократических республиках... и, наконец, — Век Людей, когда все признали, что они равны по человеческой природе» (Вико, 1994: 25).

Современная интерпретация этого понятия расщепляет идеальный образ героя на человека из реальной жизни, такого, кто совершил подвиг, проявил мужество и готовность к самопожертвованию, и культурного героя: 1) выдающуюся личность, вызывающую восхищение, всеобщее внимание; 2) человека, который несет в себе типические черты какого-то времени («герой нашего времени»); 3) главное действующее лицо литературного произведения, кинофильма; 4) или даже актерское амплуа (герой-любовник). Можно проследить и стадии понижения статуса, «разгероичивания» культурного героя.

Трикстер (англ. trickster — ловкач, обманщик) — первая ступень деградации культурного героя, «демонически-комический дублер культурного героя, наде-

ленный чертами плута, озорника» (Трикстер, 1990: 428). Это существо (дух, человек, животное), не подчиняющееся общим правилам поведения или даже склонное к аморальности и противоправному поведению, «ум без чувства ответственности» (там же). Если этого персонажа поместить в систему координат «свой — чужой» и «сильный — слабый», то он будет находиться ближе к центру, в «нулевой точке». Трикстер явно не герой, но легко опускается до состояния антигероя. Трикстер-божество (например, греческий Гермес или германский Локи) может злонамеренно нарушать установления богов, действовать даже против законов природы (Гаврилов, 2009).

Байронический герой — следующий шаг выхода европейской культуры из героического «очарования», тип романтического героя, возникший под впечатлением поэмы Байрона «Паломничество Чайльд-Гарольда» (1812–1818), отразивший не только автобиографические черты автора, но и, по всей видимости, мироощущение эпохи, выходящей из-под влияния христианской традиции. Байронический типаж уже не персонаж «нулевой точки», подобно трикстеру, в нем обязательно изначально присутствует «темная сторона». Он двойственен: с одной стороны, превосходит окружающих умом и образованностью, харизматичен, но с другой — «не в ладах и с раем, и с адом, и с богами, и с людьми» (Набоков, 1964: 356). Цинизм и презрение к миру могут привести его и к преступлению, тогда он превращается в антигероя («Вампир» Дж. Полидори, «Мельмот Скиталец» Ч. Матюрин). В русской литературе этот типаж обретает черты *лишних людей* (Е. Онегин, Г. Печорин и др.)

Антигерой (от греч. предлога *anti* — против, вопреки, насупротив, пред — частица речи, нередко употребляемая в сложных иностранных словах (Анти: Электронный ресурс) — это культурный персонаж широкого спектра возможностей, находящийся в центре повествования, но лишенный героических черт — мужества, нравственности, чувства справедливости, способности творить добро. Антигерой — это типаж, несущий негативный аспект героя, но не его антагонист. Антагонист имеет противоположные главному герою цели, но может действовать вполне положительно (например, полицейский, который выступает против героя-злодея, супергерой типа Бэтмена). Как и «байронический герой», термин «антигерой» появился в литературе эпохи Просвещения, его смысл фактически совпадал иногда с понятием «трикстер», иногда — «байронический герой» (Ловелас из «Клариссы, или Истории юной леди» С. Ричардсона, племянник Рамо Д. Дидро, Вальмон из «Опасных связей» Ш. де Лакло и др.).

В русскую культуру термин «антигерой» ввел Ф. М. Достоевский, который в предисловии к повести «Записки из подполья» так называет своего героя, подпольного философа-парадоксалиста, критикующего все и вся, тоскующего по идеалу, но не способного выйти из внутреннего «подполья» на простор самотворчества. В русской литературе конца XIX в. антигерой, с одной стороны, продолжает линию байронических героев европейской литературы (например, многих персонажей О. де Бальзака), с другой стороны, обозначает новую линию — «лишних людей», персонажей (начиная с Онегина и Печорина), чье существование эгоистично, безрадостно, бессмысленно, подчинено условностям. Таковы Иудушка Головлев М. Е. Салтыкова-Щедрина, Николай Ставрогин Ф. М. Достоевского, Позднышев Л. Н. Толстого и множество других персонажей.

В современную эпоху к «культурному клубу» обитателей системы «Герой — Антигерой» можно также отнести целую компанию супер- и псевдогероев. При-

ставка «супер» происходит от лат. *super* — поверх, сверху и в современной интерпретации означает высшее качество, высшую степень, главенство. Понятие «супергерой», герой героев, означает попытку возрождения изначального смысла слова «герой» в культуре, которая его почти полностью потеряла. Отсюда возникают такие фантастические сочетания, как, например, суперсовременный герой или «супергерой доставки» в рекламном ролике. Первая часть сложных слов «псевдо...», происходящая от греч. *ψευδής*, переводится как «ложный». Псевдогерой — подмена героя, существо, которое хочет казаться героем, маскируется, в отличие от антигероя, ясно заявляющего о своих намерениях.

Несмотря на недавнее происхождение понятия «антигерой» и исторически очень давнее понятия «герой», по-видимому, именно они являются бинарными характеристиками человеческих образов мира, заложенных в коллективном бессознательном. Три других — «трикстер», «супергерой» и «псевдогерой» — являются более поверхностными. Взаимодействие указанных элементов, по нашему мнению, создают три уровня характеристик системы «Герой — Антигерой»: бессознательный (архетипический), психосоциальный и культурно-концептуальный. Каждому из них посвящен отдельный раздел данной статьи.

АРХЕТИПЫ СИСТЕМЫ «ГЕРОЙ — АНТИГЕРОЙ»

Термин «архетип» (от греч. *arche* — начало, *typos* — образец), основная фигура коллективного бессознательного, впервые введен в обиход психологической науки К. Г. Юнгом в 1919 г. и имеет и предисторию, и постисторию. В Античности, у Платона, архетип аналогичен эйдосу (умопостигаемый образец), позже у апологетов и отцов христианской церкви находим: у Августина — первообраз, создающий основу познания, у схоластов — природный образ, схваченный разумом. Юнг видел параллели и пересечения с такими более современными для его времени понятиями, как «коллективные представления» Э. Дюркгейма, априорные формы пространства и времени И. Канта, «прототипы» А. Шопенгауэра, образы бессознательного Э. фон Гартмана. В XX в. юнгианские представления об архетипах были подхвачены широким кругом исследователей в области искусства, мифологии, религии, и к концу века этот широкий контекст употребления сделал данный термин собирательным, а также весьма расплывчатым и неопределенным. Эта неопределенность вызвана не только широкой и философской трактовкой понятия Юнгом, но и невозможностью «схватить» архетип, который не дан индивиду непосредственно ни во внешнем, ни во внутреннем опыте и воспринимается лишь на интуитивном уровне.

Обобщая различные описания понятия архетипа, отметим его главные особенности: 1) «это бессознательные образы инстинктов... модели (patterns) инстинктивного поведения» (Юнг, 1997: 71; курсив источника. — Т. Г., О. Х., О. Б.); 2) это «психическая система коллективной, универсальной и безличной природы, идентичная у всех членов вида *Homo sapiens*» (там же: 70), которая наследуется, а не развивается индивидуально (хотя сам механизм наследования не ясен); 3) архетипы имеют вневременной и внепространственный характер, проявляя себя у всех людей и во всех культурах без исключения и формируя универсальные и внеисторические коды постижения и описания мира; 4) они присутствуют в каждом индивиду как внутренние образы реального психического процесса, поэтому он реагирует на них глубоко и эмоционально («архетипов ровно столько, сколько есть

типичных жизненных ситуаций» (там же: 76)), поэтому «в каждом есть что-то от преступника, гения и святого» (там же: 105); таким образом, 5) это суммарный опыт, хранящийся в коллективном бессознательном и внутренне присущий отдельному человеку как некое антропологическое качество («Соответствующий сложившейся ситуации архетип активизируется, и в результате скрытые в нем... силы приходят в действие, часто с непредсказуемыми последствиями» (там же: 76)).

По Юнгу, следует принять очевидность того, что и «в филогенезе, и в онтогенезе сознание вторично» (Юнг, 2006: 71). Точно так же, как тело имеет свою анатомическую предысторию, так и психическая система, эволюционируя, обнаруживает следы более ранних стадий развития. Действует то же эволюционное правило — «онтогенез повторяет филогенез»: от предсознательного состояния психики ребенка до априорных оснований высших функций взрослого человека. «На этих сложных основаниях Эго развивается, опираясь на них в течение всей жизни» (там же), причем «вытеснение коллективной души было совершенно необходимо для развития личности» (Юнг, 1997: 107).

Юнг отмечает энергетическую природу архетипа. «Энергия, лежащая в основе сознательной психической деятельности, предшествует ей и посему, вне всякого сомнения, является бессознательной. По мере того, как она превращается в осознанную, она проецируется на некие образы, будь то мана, боги, демоны и пр., чья нуминозность служит источником жизненной силы <...> эмпирическая личность в буквальном смысле овладевает этим источником энергии: с одной стороны, личность стремится использовать эту энергию... с другой же — она сама оказывается в ее власти» (Юнг, 2006: 69). Эта энергетическая двойственность отражается и в полярной природе психики (которая при этом не выходит за свои границы): «Как только психика выбирает одну сторону, она разрушается и теряет способность к познанию» (там же: 72–73). Получается, что природа сознания диалектична: провозглашая нечто как абсолютную истину, например «движение абсолютно», оно неизбежно впадает в противоречие, ведь с равным успехом можно утверждать: «Абсолют — это покой».

Человеческую личность Юнг понимает как некую целостную структуру, состоящую из трех базовых «полей» — коллективного бессознательного (совокупность архетипов), индивидуального бессознательного и сознания. В центре располагается «Я», Самость — самосознание, в котором сосредоточены осознаваемые мысли и чувства. К «Я» примыкает «Персона» — вытесненные на периферию переживания и ощущения, в том числе элементы социального имиджа.

Проявлением индивидуального бессознательного, по Юнгу, является «Тень», которая включает все вытесненные переживания и комплексы. Тень, с одной стороны, представляет собой противоположность сознательного эго, но, с другой — сознание человека как бы «выходит из Тени», а их непрерывную связанность и одновременно разделенность Юнг назвал «битвой за освобождение» (цит. по: Хендерсон, 1996: 106). Согласно мнению последователей К. Юнга, Тень является достаточно сложной структурой, в которую, кроме подсознания, входят малодоступные Самости свойства и признаки эго, а также частично коллективное бессознательное: «Отдельные качества, присущие Тени, могут также складываться из коллективных влияний, приходящих из источников, лежащих за пределами личной жизни индивидуума» (Франц, 1996: 206).

«Верхний слой» коллективного бессознательного представлен идеальными образами — Анимой в личности мужчины и Анимусом в личности женщины. «Каждое из олицетворений подсознания — Тень, анима, анимус и Самость — имеет как светлую, так и темную стороны <...> они могут дать личности стимул жизнеутверждающего и творческого роста или же вызвать застой и физическую смерть» (там же: 286).

Кроме базовых архетипов, в структуре коллективного бессознательного выделяют еще около 30 устойчивых архетипических образов, к которым можно отнести архетип Героя, существующий с незапамятных времен. «Всемирно распространенный миф о герое, например, всегда описывает могучего человека или богочеловека, побеждающего зло в любых его проявлениях в виде драконов, змей, чудовищ, демонов и т. д., и спасающего людей от разрушений и гибели» (Юнг, 1996: 84), Юнг отождествляет с человеческим Эго, которое, развиваясь медленно и плавно, имеет исторический аспект. По Юнгу, рождение сознания отражает происхождение Героя — полубога, получеловека. Сказочно-мифологические путешествия Героя — в подземный мир, «туда, не знаю куда» и прочие места — это знакомство и осознание человеком бессознательного в себе на пути взросления и самопреодоления, что и является самым значимым подвигом. Сохранение целостности личности проявляется в бесконечных сражениях Героя с чудовищами разного ранга и выполнении опасных заданий. Цикличность борьбы за себя отражается чередованием в жизни Героя побед и поражений.

*ПСИХОСОЦИАЛЬНЫЙ УРОВЕНЬ СИСТЕМЫ «ГЕРОЙ — АНТИГЕРОЙ»
КАК ОТРАЖЕНИЕ ДУАЛИЗМА «БЫТЬ ИЛИ ИМЕТЬ»*

Социальным аспектом системы «Герой — Антигерой» можно назвать дилемму «иметь или быть», сформулированную Э. Фроммом. Причем современный человек решает ее отчетливо — не в пользу бытия, но обладания. Обоснование этого выбора очень просто: чтобы жить, мы должны обладать вещами. И поскольку стремление к обладанию направлено в дурную бесконечность, человек, не имеющий ничего из вещей, превращается в ничто. Но именно эта дилемма, с точки зрения духовных учителей прошлого, начиная с Будды и Иисуса и заканчивая материалистом К. Марксом, является пограничной в выборе телесной или духовной жизни. Христос утверждал: «Ибо, кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня, тот сбережет ее. Ибо что пользы человеку приобрести весь мир, а себя самого погубить или повредить себе?» (Ев. от Луки. 9, 24–25), (Евангелие от Луки, 1988: 1098).

Проблему бытия, или существования, в XX в. рассматривали экзистенциалисты. М. Хайдеггер понимает «Человека бытийствующего» — «Dasein» (в переводе «вот-бытие») — как способного впускать в себя бытие, как обладающего способностью открытия потаенности: «Человек принадлежит своему существу лишь постольку, поскольку слышит требование Бытия. Стояние в просвете бытия я называю экзистенцией человека. Только человеку присущ этот род бытия» (Хайдеггер, 1993: 202). Немецкий философ понимает эту способность к осознанию своего присутствия через «просвет бытия» как дар. Если не использовать этот дар и оставаться вне поля досягаемости «вот-бытия», то теряется способность вообще быть человеком.

Но в повседневности существование Dasein может терять свое «вот-бытие», потому что другие, общество в целом, предписывают и решают за него, как жить и что

делать: «...другие отняли у него бытие» (Хайдеггер, 1997: 126) Взаимозаменяемость, безликость, неопределенность и анонимность существования превращают Dasein в das Man (Люди). Будучи человеком, Dasein может открывать себя только по-человечески — как «людей» в себе: внутри исходного «несобственного» повседневного существования он может достичь «собственного» бытия. Вопрос в том, насколько человек каждой эпохи способен осуществить этот переход «несобственности» в «собственность», остается открытым.

По Хайдеггеру, история демонстрирует все большее забвение Бытия. Точкой перелома (точкой осознания?), уходом от бытийственности стало рождение в Новое время субъективно-идеалистических философских систем, которые «выводили» весь мир из сознания индивидуального «Я». С этого момента человек как бы замыкается на себя и перестает быть «пастухом бытия», т. е. единственным существом, обеспечивающим заботу о том, чтобы Бытие раскрывалось положенным образом.

Продолжая идеи Хайдеггера, Э. Фромм обозначает обладание и бытие не как «некие отдельные качества индивида... а два основных способа существования, два разных вида ориентации и самоориентации в мире» — быть или иметь (Фромм, 1998: 211). Две указанные ориентации проявляются фактически во всех реакциях индивида в повседневности: в познании «быть» означает получать живое знание через свободный и активный интерес, «иметь» означает овладение информацией. «Оптимальное знание по принципу бытия — это *знать глубже*, а по принципу обладания — *иметь больше знаний*» (там же: 228; курсив источника. — Т. Г., О. Х., О. Б.). Продолжая сравнение, получаем, что вера по принципу бытия — это «внутренняя ориентация, *установка* человека... при установке на обладание Бог... становится неким идиолом» (там же: 230, 229; курсив источника. — Т. Г., О. Х., О. Б.). Еще один важнейший аспект жизни человека — любовь — по принципу бытия означает продуктивную деятельность, предполагающую интерес, заботу душевный отклик, познание, изъявление чувств и т. п. «Это процесс самообновления и самоочищения» (там же: 232). Человек, испытывающий любовь по принципу обладания, стремится лишить объект своей «любви» свободы и держать под контролем» (там же). Избавляясь от скуки с помощью новых стимулов и стремясь *обладать* как можно большим количеством любовников, современный человек отказывается от того, «чтобы научиться любить хотя бы одного» (там же: 234).

Предельное определение бытия — отказ от «Я»: «"Быть" значит отказаться от своего эгоцентризма и себялюбия или, по выражению мистиков, стать "незаполненным" и "нищим"» (там же: 271). Погружение в эгоизм обладания рождает зло как некий инстинкт, представляющий потенциал человеческой регрессии. О. А. Мень писал: «...зло, с которым человек соприкасается теснее всего, живет в нем самом: воля к господству, к подавлению и насилию — с одной стороны, и слепая мятельность, ищущая самоутверждения и безграничного простора инстинктам — с другой. Эти демоны дремлют на дне души, готовые в любой момент вырваться наружу. Их питает ощущение своего "я" как единственного центра, имеющего ценность» (цит. по: Иванов, 2002: 139). Стремление к обладанию, как бы предоставляющее возможность свободного выбора между одним и другим, фактически лишает человека этого выбора. «В проблеме свободного выбора речь идет не о том, чтобы выбрать между двумя одинаково хорошими возможностями <...> речь постоянно идет о том, решиться ли на лучшее или худшее <...> Свобода означает не

что иное, как способность следовать голосу разума, здоровья, благополучия и совести против голоса иррациональных страстей» (Фромм, 1992: 94). Только тот, кто «не свободен больше выбирать зло», является полностью свободным человеком.

Предельное олицетворение противоположности обладания и бытия находим в Новом Завете. «Сатана — все, что связано с материальным потреблением, с властью над природой и человеком; Иисус — начало бытия» (Фромм, 1998: 243). Иисус — высший духовный статус бытия в мире; Сатана, Антихрист — это «идеальный» Антигерой, искаженное отражение в зеркале истории, «темная тень», которая не может существовать в отсутствие проявления бытия — Героя. Из Библии же следует, что отказ от обладания — первый шаг к бытию. Но «мир следует принципам Сатаны с евангельских времен» (там же). Все же порыв осуществить истинное бытие остается идеалом человечества, который выражен, в частности, в неистребимости концепта Героя в истории культуры. Оба концепта остаются «лакумовой бумажкой» эпохи: проявление концепта Героя свидетельствует о духовном подъеме, а Антигероя — о духовном упадке.

Дуализм бытия и обладания, отраженный в этих концептах, формирует динамику бинарных идеалов символических противоположностей — вечного и смертного, общественного и индивидуального, альтруизма и эгоизма, свободы и зависимости, щедрости и жадности, творчества и повторяемости и пр. Из противопоставлений можно выделить черты Героя как носителя идеи «быть» и Антигероя как олицетворение идеи «иметь».

1. Герой олицетворяет вечность как самобытие, как неотчужденную творческую активность в поисках истины и смысла. Антигерой свою жажду бессмертия реализует через славу («слава — пусть даже и дурная — все то, что гарантирует хотя бы коротенькую запись в анналах истории, — является в какой-то степени частичей бессмертия» (там же: 264)); власть или собственность. Владение собственностью (капиталом) и передача вещей потомкам («так как вещи, которыми я обладаю, неразрушимы» (там же)) становятся в наше время «юридическим каналом» бессмертия.

2. Бытие предполагает реальную, а не иллюзорную картину жизни. Поэтому путь Героя проходит через проникновение в суть вещей и познание реальности, в том числе внутренней реальности «Я». Антигерой страшится реальности, поэтому его источник — бессознательное, которое активно детерминируется современным обществом, предоставляющим своим членам вымысел и иллюзию как подмену реальности.

3. Человек — социальное существо, поэтому с рождения ему хочется общаться с другими, выйти из плена одиночества, потому что «даже больше, чем смерти, люди боятся быть отверженными» (там же: 287). Как все в человеке, стремление к единению может проявляться в низших — как разрушение и агрессия и в высших формах — как солидарность на основе общих идей. Предпочтительный способ общительности отдельного индивида зависит от установок и образов общества. «Те культуры, которые поощряют жажду наживы, а значит, модус обладания, опираются на одни потенции человека; те же, которые благоприятствуют бытию и единению, — на другие» (там же). Типичный социальный характер, порожаемый обществом, основанным на собственности и прибыли, и «заточенный» только на стяжательство, выражает одну господствующую установку — отчуждение, взаимный антагонизм.

СИСТЕМА «ГЕРОЙ — АНТИГЕРОЙ» КАК КУЛЬТУРНЫЙ КОНЦЕПТ

Кроме архетипической и психосоциальной составляющей, система «Герой — Антигерой», на наш взгляд, имеет культурно-концептуальную базу. Понятие «концепт» — сложный лингвосоциальный конструкт, происходящий от латинского существительного *conceptus*, означающего «зачатие». Русский эквивалент «понятие» образовано от древнерусского глагола «пояти», что означало «взять», «жениться», «судиться», «побудить к чему-либо» (Понятие: Электронный ресурс).

Концепт представляет собой следующую после понятия ступень осознания и есть «некое суммарное явление, по своей структуре состоящее из самого понятия и ценностного (нередко образного) представления о нем человека» (Степанов, 1997: 40). Культурному концепту предшествует понятие в некоей первичной форме как размытый, недостаточно четко оформленный языком «сгусток мысли» (там же), т. е. концепт — это понятие плюс представление о нем. В процессе эволюции человека от архаичного до современного концепты рождаются из предформ понятий, которые есть не что иное, как впечатления, ощущения, представления, переживаемые на бессознательном уровне. Извлекаемые из области бессознательного в результате интеллектуальной «проработки» они выкристаллизовываются в четкие смысловые фрагменты, т. е. имеют динамическую природу, которая отражает образы и ценности эпохи. Можно выделить параллельно развивающиеся две линии концепта — когнитивно-лингвистическую и культурологическую. Нас интересует последняя, которая представляет собой синтез трех уровней — понятийного, образного и ценностного (Карасик, 2001: 3–16). Таким образом, концепт в широком смысле можно определить как условную единицу коллективного сознания, закрепленную в языке, имеющую этнокультурную специфику и ориентированную на духовные ценности.

Культурный концепт Героя зарождается в мифе. Как показал К. Юнг, совпадение общей канвы героических мифов у разных народов указывает на их архетипическую природу. Чудесное рождение (иногда полубожественное, например Прометей), нечеловеческая сила, наличие божественных покровителей (например, у античных героев: у Тезея — Посейдон, у Персея — Афина, у Ахиллеса — кентавр Хирон), победоносные битвы — с чудовищами и опасностями, постоянное напряжение всех сил и вечный риск, период слабости и крушения надежд — этапы пути Героя-воина. Причем боги контролируют его на всех этапах: «В Вавилонском эпосе повествуется о том, как “гордыня” Гильгамеша бросила вызов богам; тогда боги изобрели и создали человека, равного по силе Гильгамешу, чтобы тот умерил незаконные притязания героя» (Юнг, 1991: 73). По Юнгу, миф олицетворяет одновременно и начальный этап становления индивидуального сознания, и этапы его развития. Человеческое сознание в мифе проходит путь от родового существа, индивидуальность которого попирается всевозможными запретами, до героя позднего античного мифа, наделенного внешней материальной индивидуальностью и осознанием своей роли. Следует отметить, что в мифе нет прототипов Антигероя: Герою противостоят обстоятельства, коллективный враг, позже — трикстер, ловкач и плут, что-то среднее между Героем и Антигероем (древнегреческий Гермес, германский Локи).

В «осевое время» «зажигаются очаги разума», которые способствуют и одновременно отражают распад палеосинкретического единства Древнего мира. «Были переосмыслены базовые мифологемы, где на смену богам-демиургам при-

шли полубожественные культурные герои-мессии, задающие эсхатологическую перспективу <...> Главный экзистенциальный аспект сместился с космологического на этический» (Пелипенко, 2012: 818). Культурным кодом смыслообразования становится бинарная оппозиция Блага и зла, а понятие *ήρωζ* (героический) начинает отождествляться с понятием *μακαρίτης* (блаженный) (Герой: Электронный ресурс).

В христианской культуре концептуальная оппозиция Героя и Антигероя осознается и достигает кульминации в образах Христа и Антихриста. «Сатана, который в Ветхом Завете состоял при Яхве, превращается теперь в диаметрально и вечную противоположность божьему миру» (Юнг, 2006: 55). Вырастающая в процессе онтологической эволюции сознания идея Героя в этих кричащих противоположностях выходит за его пределы, т. е. «пределы света и тьмы явились без ведома сознания» (там же). Противоположность Героя и Антигероя выходит как бы в третье измерение, сферу духа, за пределы человеческих возможностей осуществления. Героическое трактуется как подъем к состоянию, которое исихастское богословие определило как «Нетварный Свет», «Фаворский Свет» (Хоружий, 1998: 137), тогда как нижний предел падения вообще не определим: ад, растворение души?..

Критикуя абсолютизацию добра и зла и настаивая на невозможности безусловного подражания Христу, К. Юнг говорит о несоответствии христианского богословия возможностям человеческой психики: «Для последней (христианской символики. — Т. Г., О. Х., О. Б.) мир расколот “трещиной”: свет борется против мрака и горнее — против дольного. Эти Двое не суть Одно, как в психическом архетипе» (Юнг, 1995: 128). По мнению Юнга, «психика не может... постулировать какие бы то ни было абсолютные истины, поскольку именно в ее полярности заложена их относительность» (Юнг, 2006: 72). Поэтому «осознание относительности зла своей природы находится в пределах возможностей обычного человека, но весьма резким и губительным для него опытом оказывается попытка взглянуть в лицо абсолютного зла» (Юнг, 1997: 158), так же, как невозможность ощутить абсолютное добро. Хотя все это «не отменяет оценочной шкалы» (Юнг, 2006: 73). «Оценочная шкала» в христианстве возникает как ступени восхождения в духовном процессе, приближения к Божественному. Отсюда определения «блаженный» в католичестве и «святой» в православии становятся духовными критериями героизации человеческой жизни, а их носители — проводниками социализации иного типа: «Святые столпники неподвижным подвигом двигают народные массы, и темные пещеры отшельников светят всему миру» (Соловьев, 1883: 41). Автор концепции архетипов не учитывал тот факт, что преодоление разрыва между Богом и устремлением человека — это реальная практика выхода за рамки «Я», расширение самосознания, превосхождение человеком тварной природы, из которого возникает сфера «личностного бытия-общения» с Богом (Хоружий, 2010: 627). Но, вероятно, Юнг прав в том смысле, что архетипический концепт Героя в эту сферу «не вхож».

Новое время сформировало новый культурный типаж Героя. Ученый, подобно мифологическому герою Прометею, похищает божественный огонь истины. Энергию для этой работы ему предоставил *героический энтузиазм* (термин Дж. Бруно) свободного научного познания, благодаря которому человек ощутил себя божеством. Ученый, во-первых, «становится богом от умственного прикосновения к этому божественному объекту, и, во-вторых, его мысль занята только божественны-

ми вещами, и он выказывает нечувствительность и бесстрашие в делах, которые обычно более всего воспринимаются чувствами и более всего волнуют людей; поэтому-то он ничего не боится и из любви к божественному презирает другие удовольствия и совсем не думает о жизни» (Бруно, 1996: 72–73).

Остывший энтузиазм познания в XIX в. рождает другую фигуру Героя: в марксизме он обретает классовые черты. Согласно К. Марксу, в эпоху перехода от капитализма к коммунизму творческой силой, определяющей будущее, становится класс пролетариата. Его авангардная роль как бы запрограммирована историей. Пролетарская революция, победившая в России в 1917 г., растворяет классовость и наделяет героическими чертами не только пролетария, но весь советский народ, который становится Победителем в Великой Отечественной войне и Строителем нового коммунистического общества. Крах коммунизма полностью нивелирует и концепт Героя, который, как и в европейской культуре в целом, постепенно превращается в Псевдо- и Супергероя.

«Разбожествление» мира, начавшееся в западной культуре Нового времени, привело за 300 лет к «расчеловечиванию» человека. Движение в сторону автономии и попытка «совершеннолетия» (И. Кант) привели к тому, что телесно живущий все дольше, человек теперь болен духовно. «Бог умер», и вместе с ним исчезло то пространство человеческого, что и делает человека человеком. Пошаговые ступени этого нисхождения описаны философами начиная с И. Канта, который зафиксировал начало падения в своей редукции религии к этике, затем у Г. Гегеля фиксируется смерть Человека в его редукции как ступени развития Абсолютной Идеи (Хоружий, 2010: 220).

Концепт Героя фиксирует эту трансформацию сначала через литературу появлением байронического героя, а затем признанием Антигероя в работах Ф. Ницше. Ницшеанский «герой» — это антихристианин (так называется одна из его работ), который бросает христианству самые страшные обвинения: «...худшая из всех мыслимых порч <...> каждую истину обратившая в ложь, всякую прямоту в — в душевную низость» (Ницше, 1989: 92). Его «белокурая bestия» — существо, наполненное дионисийским бессознательным и беспредельной волей к власти, отрицающее мораль в ее изначальности, — имеет полное портретное сходство с Антигероем: «Бог умер... Только теперь высший человек становится господином» (Ницше, 1990: 206). Современник же представляет собой лишь «провод, натянутый между животным и сверхчеловеком», и лишается каких-либо прав на героизм, будучи этапом промежуточным. Сверхчеловек концептуально фиксирует Антигероя как идеал будущего, которое оказалось очень даже близким и материализовалось в фашизме через полвека после «прозрений» Ницше. Кто бы мог себе представить, пишет К. Юнг, «что наше психологическое развитие идет в направлении возрождения средневековых преследований евреев, что Европа вновь содрогнется от римских фасций и маршевого шага легионов, что люди снова будут пользоваться римским приветствием, как и две тысячи лет назад, и что вместо христианского креста архаическая свастика поведет за собой миллионы готовых на смерть воинов <...> Человек прошлого, живший в мире архаических “коллективных представлений”, снова приобрел влияние в видимой и до боли реальной жизни» (Юнг, 1997: 76). Отвергнувшая Бога индивидуальность скатывается в негативные глубины коллективного бессознательного, потому что «где человек в отсутствие Бога может обнаружить гаранта своей идентичности?» (Делез, 1998: 168).

По мнению С. С. Хоружего, произведший «переоценку всех антропоценностей» Ф. Ницше фиксирует смену *жизненной траектории* человека разумного от Онтологического Человека к Человеку Онтическому. Эпоха, когда доминирующим было размыкание навстречу *иному образу бытия*, сменилась периодом замыкания навстречу *наличному бытию*, и поэтому человек стал черпать энергию из паттернов бессознательного (Хоружий, 2016: 375–376). Ныне мы живем в эпоху формирования нового антропотренда: Человек Виртуальный, обитатель информационного общества, как и Человек Онтологический, выходит за пределы антропологической реальности, но не в сферу духа, а *в сферу технологий* — к мутантам и киборгам. Оказалось, что «смерть Бога» ведет не к возвышению человека, как о том мечтал Ницше, а к его расщеплению, духовному измельчанию, отказу от духовного призвания — совершать эволюцию духа. К. Юнг, наблюдавший угасание христианского образа в сновидениях своих пациентов (иными словами, в подсознании человека XX в.), приходит к выводу об утрате человеком высших ориентиров, придающих смысл жизни (Юнг, 1995).

Стадии упадка человека выражала не только философия, но и искусство — сознательно, но чаще бессознательно. Психолог А. Яффе приводит разговор итальянского скульптора М. Марини с писателем Э. Родити в 1958 г. Основной темой скульптора в течение нескольких лет была фигура юноши на коне. В ранних вариациях (сразу после Второй мировой войны) поза всадника и коня выражала надежду и благодарность. В последующих работах тревога животного нарастала, и в конце концов оно как бы замирает от ужаса. Как утверждал сам художник, растущие страх и отчаяние художественного образа должны «символически выразить последнюю стадию умирающего мифа, мифа о героической личности победителя» (цит. по: Яффе, 1996: 390). Поражение «героя-победителя» «означает смерть личности: феномен, который в социальном контексте выглядит как растворение личности в толпе, а в искусстве — как упадок человеческого» (там же). По Юнгу, бессознательное, не уравновешенное опытом сознания, стремится проявить свой негативный аспект: поиск тайны первооснов и гармонии сфер в культуре уступает место фиксации распада и отчаяния на фоне материальных излишеств: «...растущая скудость символов не лишена смысла <...> Сначала приложили все усилия, чтобы стать нищими изнутри, а потом позируют в виде театрального индийского царя» (Юнг, 1991: 54).

Если ницшеанского сверхчеловека — Антигероя, наделенного харизмой и пассионарностью, еще можно идеализировать, то современный антигерой внутренней энергией уже не обладает. Утрата энергичности идеала, на наш взгляд, есть следствие энергетического — психологического и духовного — обеднения нашего современника. Прогрессирующая практика киберпогружения Человека Виртуального расщепляет существование на виртуальное и актуальное, превращая его в человека-амфибию, но в отличие от земноводного животного он перестает быть «своим» и в том, и в другом мире. «Отсюда возникают острые эмоции надрыва, фрустрации, которые... находят выход на двух взаимно дополнительных путях, в парадигме бунта (виртуального), либо в парадигме карнавала (виртуального же)» (Хоружий, 2016: 384). Поэтому практики виртуального масскульта становятся такими же разрушительными, как психотропно-наркотические.

Базовой утратой «двойкодышащего» человека становится *исчезновение глубинности*. В области сознания оно проявляется как «клиповое» мышление, в котором

отсутствуют предикаты достоверности — внутренней связанности и законченности, единства и полноты, тех качеств, которые необходимы для достижения всеобщей и универсальной истины. Довольствующийся некоей подменой — пост-истинной, «пост-феноменами» (типа пост-современность, пост-идеология и т. п.), — сам человек превращается в пост-человека. Точно так же в области чувств неспособность к глубине полностью разрушает сферу общения, в которой исчезают дружба и любовь, невозможные под демонстративно примитивной маской «ника», а вслед за ними — общение, коллектив, солидарность. Следующим шагом виртуализации становится все более полная деэтизация, так как та «влечет рост анонимности, обезличенности и тем самым как бы создает дистанцию между героем общения и самим актом общения, как бы снимает героя в акте общения» (там же: 406). Отсутствие этических ориентиров становится «гарантом» роста аморальности общества.

С. С. Хоружий для создания образа антропологической деградации современника использует образ Анти-Лествицы. Райская Лествица в православном христианстве отражает восхождение человека в сферу Духа. Это — духовная практика превосхождения человеком своей «тварной природы» за счет синергии человеческих энергий с божественной. Анти-Лествица — иллюзорный образ движения «вверх по лестнице, ведущей вниз». Человек заморожен возможностью новых технологий и новых миров, при этом сам становится все более ущербным, как бы «самоубивается».

Антропологическое упрощение разрушает «культурные вертикали», и культура в целом становится «ризоматической» (от «ризомы» — корневище: термин Ж. Делеза и Ф. Гваттари), что предполагает уравнивание всех систем (смыслов, ценностей, значений), входящих в культурное пространство.

Заметна современная тенденция оправдания Антигероя, объяснения его негативного становления. Соответствующие фильмы, например «Джокер» (2019, реж. Т. Филлипс), объясняют нам, как хороший добрый человек был отвергнут, обманут и обижен обществом и потому превратился в суперзлодея Джокера. Малефисента, традиционная главная злая ведьма сказки о Спящей красавице, также получает шанс рассказать о том, как была обманута в своих лучших чувствах, в одноименном фильме («Малефисента, 2014, реж. Р. Стромберг).

К цепочке «смертей» эпохи постмодерна — «Смерть реальности» (гиперреальность симулякра Ж. Бодрийяра) → «Смерть субъекта» → «Смерть Автора» (У. Эко) → «Смерть читателя» (вероятно, это событие уже тоже произошло: родилось поколение, которое не ищет ответы на свои вопросы в тексте — философском или литературном) — можно добавить «Смерть Героя» (и Антигероя как зеркального антипода Героя). Их место в культуре занимают Супергерой и Псевдогерой — культурные подмены того, что исчезло: первый как преувеличение концепта Герой, второй как замена концепта Антигерой, но оба пусты.

Супергерои современности являются порождением медиа и массовой культуры. Впервые появившись в комиксах («Супермен» в 1938 г., «Бэтмен» — в 1939, «Капитан Америка» — в 1941, «Чудо-женщина» — в 1941, «Человек-паук» — в 1962 и др.), они получают все новые воплощения в анимационных и полнометражных фильмах и сериалах. Эти новые герои лишены традиционной литературной рефлексии, их путь не является чередой сложных сомнений на пути к перерождению: свои способности, как правило, они получают случайным образом. У них нет цели перестроить мир — они решают конкретные задачи и сиюминутные

проблемы обычных людей, периодически вступая в борьбу с неким, таким же вымышленным злом. Массовая культура тяготеет к тиражированию и размножению, поэтому и Супергерои объединяются в группы («Люди Икс», «Лига справедливости» и др.) или, иллюстрируя теорию мультивселенных, встречаются «компанией» в одном месте (три Человека-Паука одновременно в фильме «Человек-Паук: нет пути домой», реж. Д. Уоттс). Но сами образы Супергероев построены вполне традиционно в соответствии с архетипическими представлениями и обладают всеми признаками Героя: обязательной двойственностью, ярким запоминающимся образом/костюмом для контраста с обычностью «альтер эго», звучным именем, невероятными способностями, отделенностью от обыденной/нормальной жизни общества. Являясь продуктом массмедиа, Супергерои выполняют совершенно определенные функции — позволяют людям отвлекаться от реальности, уходить во множественные вымышленные миры, одновременно иллюстрируя мечту одномерного слабого человека о суперсиле. Но архетипическая позитивность все же присутствует: их ориентиры те же — любовь к родителям, девушке, другу. Но обилие этих персонажей в ризоматической мультивселенной расплывает былой общемифический, надличностный героизм.

Еще одним актуальным ныне «героем» является Псевдогерой, реализованный в образе селебрити, знаменитости. Псевдогерой — это олицетворенное «не»: *не* воплощение лучшего в человеке (Герой), *не* актуализация «воли к жизни» — пусть и негативной (Антигерой), и *не* сверхспособности (Супергерой); это полностью медийный конструкт, воплощающий актуальную повестку идеологии и моды, чистейший симулякр. Под стать ему и современные знаменитости — блогеры, актеры, исполнители — не яркие личности, звезды, по-новому освещающие мир, а скорее «псевдозвезды», аналогов которым во Вселенной нет. Образ Псевдогероя не имеет никакого отношения к реальности: фотографии на обложках и в социальных сетях отредактированы до полной неузнаваемости, поведение и реакции отработаны, все события в жизни срежиссированы, хотя маскируются под реальность. Но Псевдогерой органичен этой вымышленной медиавселенной, так как позволяет наиболее гибко и легко транслировать коммерческие ценности и идеи, которые задаются не творцами, а «инфлюенсерами» (людьми, влияющими на общественное мнение). Их совместным продуктом становится реклама, которая опосредованно внедряет в «как бы» обыденную жизнь знаменитостей. Соединение Псевдогероя и его псевдожизни стало основным каналом рекламы. Вся публичная жизнь основной массы медийных лиц — это построение своего вымышленного образа в искусственной реальности: для актера — не перевоплощение, а «раскрутка образа», для исполнителя — не музыка, а «продаваемость», главным персонажем и героем писателей становятся они сами — в качестве «образа известного писателя» в медийном пространстве. Не обладая ни глубиной, ни привычкой и умением рефлексировать, ни художественным видением, Псевдогерои не в состоянии ничего воплотить: из ничего ничего не получается.

В целом приходится констатировать, что современный этап культуры соответствует, скорее, псевдогероическому восприятию. Продолжая мысль Гесиода, получаем, что современный герой, точнее — его подмена, иллюстрирует уже не железный, а пластиковый век. Но века сменяются, а история, как известно, движется по спирали. Поэтому надежда на новый виток и возрождение золотого и серебряного веков остается, а с ними — на возвращение настоящих ценностей и Героя.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Система «Герой — Антигерой» имеет по крайней мере три возможности описания — архетипическую, психосоциальную и культурно-концептуальную. Согласно Юнгу, динамика архетипа Героя соответствует нарастанию индивидуального сознания в процессе эволюции. Продолжая мысль, можно считать, что исчезновение или размывание этого архетипа говорит об ослаблении или даже остановке сознательной активности человека. Антигерой — отражение Героя в «черном зеркале»: он проявлен, когда прототип есть, и исчезает вместе с ним. Но существует некий переходный период, когда подсознание, не уравновешенное опытом сознания, невольно и неизбежно должно проявлять свой негативный аспект. Выход, по Юнгу, имеет два вектора. Первое средство, индивидуальное и добровольное, — это сознательное самоизменение, позитивное движение внутрь себя, пробуждающее и творчески оплодотворяющее как отдельного человека, так в конечном счете и все человечество. Это тяжкий труд, но он предпринимался, хотя и единично, в течение 2500 лет в разных культурах, которые смогли создать оригинальные духовные практики самотворчества (Горелов, Горелова, 2021). Второй, коллективный и насильственный, выход подразумевает, что рано или поздно планетарные обстоятельства заставят человечество искать эти внутренние источники примирения: «Лишь одно средство эффективно против бессознательного, и это средство — жестокая материальная нужда, или нищета... пока материальная бедность оказывается настоящей, а не искусственно сфабрикованной, душевные проблемы более или менее утрачивают свою силу» (Юнг, 1997: 127). Современный кризис отношений человека с природой обостряет эту внутреннюю проблему до ситуации: выживет или не выживет человечество.

Современный человек, в социально-психологическом плане явно выбравший тренд на обладание, теряет трехмерную, «бытийную», структуру и превращается в одномерного, телесного. Отказ от подъема по Лестнице духа и замена ее «лестницей» технологий оказались эволюционным тупиком. «Ризоматическая» культура и устранение вертикали — культурных концептов абсолюта, ценностей, героизма — очевидные вехи деградации человека. Все более актуальным становится диагноз Юнга его пожилым пациентам: «Ваше представление о Боге или ваша идея о бессмертии атрофирована, следовательно, ваш психический метаболизм не в порядке» (Юнг, 1996: 402).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Анти [Электронный ресурс] // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона (1890–1907). СПб. : Брокгауз-Ефрон. URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/brokgauz_efron/122239/ (дата обращения: 28.04.2022).
- Бруно, Дж. (1996) О героическом энтузиазме. Киев : Новый Акрополь, Бронт. 215 с.
- Вико, Д. (1994) Основания Новой науки об общей природе наций / пер. с итал. А. А. Губера. М. — К. : REFL-book — ИСА. 656 с.
- Гаврилов, Д. А. (2009) Трюкач. Лицедей. Игрок (Образ Трикстера в евроазиатском фольклоре). М. : Ганга, ИЦ «Слава». 288 с.
- Герой [Электронный ресурс] // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона (1890–1907). СПб. : Брокгауз-Ефрон. URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/brokgauz_efron/122239/ (дата обращения: 28.04.2022).
- Горелов, А. А., Горелова, Т. А. (2021) Самотворчество как жизненная стратегия : монография. М. : РУСАЙНС. 186 с.

- Делез, Ж. (1998) Фуко / пер. с фр. Е. В. Семиной. М. : Изд-во гуманитарной литературы. 172 с.
- Евангелие от Луки (1988) // Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета. М. : Издание Московской Патриархии. С. 1079–1126.
- Иванов, В. Г. (2002) История этики средних веков. СПб. : Лань. 464 с.
- Карасик, В. И. (2001) О категориях лингвокультурологии // Языковая личность: проблемы коммуникативной деятельности : сб. науч. трудов. Волгоград : Перемена. 426 с. С. 3–16.
- Ницше, Ф. (1989) Антихристианин // Ницше, Ф. Сумерки богов / сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. М. : Политиздат. 400 с. С. 17–93.
- Ницше, Ф. (1990) Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / пер. В. В. Рынкевича. М. : Интербук. 304 с.
- Пелипенко, А. А. (2012) Мифы // Социокультурная антропология: История, теория и методология : энциклопедический словарь / под ред. Ю. М. Резника. М. : Академический проект, Культура ; Киров : Константа. 1000 с. С. 818–819.
- Понятие (б/г) // Словарь церковнославянского языка: URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/churchslav/5911/%D0%BF%D0%BE%D1%8F%D1%82%D0%B8> (дата обращения: 12.02.2022).
- Соловьев, В. С. (1883) Великий спор и христианская политика. М. : Тип. М. Н. Лаврова и К°. 260 с.
- Степанов, Ю. С. (1997) Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М. : Изд. дом «ЯСК». 824 с.
- Трикстер (1990) // Мифологический словарь / гл. ред. Е. М. Мелетинский. М. : Советская энциклопедия. 672 с.
- Франц, фон М. Л. (1996) Процесс индивидуации // К. Г. Юнг. Человек и его символы / ред. В. В. Зеленский. СПб. : Изд.-полигр. фирма «Б. С. К.». С. 202–328.
- Фромм, Э. (1992) Душа человека. М. : Полит. литература. 434 с.
- Фромм, Э. (1998) Иметь или быть // Фромм, Э. Психоанализ и религия; Искусство любить; Иметь или быть / пер с англ. В. Петренко, О. Иванчук. Киев : Ника-Центр. 400 с. С. 189–378.
- Хайдеггер, М. (1993) Письмо о гуманизме // Хайдеггер, М. Время и бытие. Статьи и выступления. М. : Республика. 447 с. С. 192–220.
- Хайдеггер, М. (1997) Бытие и время / пер. В. В. Библихина М. : Ad Marginem. 451 с.
- Хендерсон, Д. Л. (1996) Древние мифы и современный человек // К. Г. Юнг. Человек и его символы / ред. В. В. Зеленский. СПб. : Изд.-полигр. фирма «Б. С. К.». С. 121–202.
- Хоружий, С. С. (1998) К феноменологии аскезы. М. : Изд-во гуманитарной литературы. 352 с.
- Хоружий, С. С. (2010) Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы. 688 с.
- Хоружий, С. С. (2016) Социум и синергия: колонизация интерфейса. Казань : Казанский инновационный университет им. В. Г. Тимирязова. 452 с.
- Юнг, К. Г. (1991) Архетип и символ / пер. с нем. ; предисл. А. М. Руткевича. С. 5–22 ; примеч. В. М. Бакусева и др. М. : Ренессанс. 304 с.
- Юнг, К. Г. (1995) Статьи разных лет // Юнг, К. Г., Сэмюэлс, Э., Одайник, В., Хаббэк, Дж. Аналитическая психология: Прошлое и настоящее / сост. В. В. Зеленский, А. М. Руткевич. М. : Мартис. 320 с. С. 45–210.
- Юнг, К. Г. (1996) Человек и его символы / ред. В. В. Зеленский. СПб. : Изд.-полигр. фирма «Б. С. К.». 454 с.
- Юнг, К. Г. (1997) Сознание и бессознательное : сб. / пер. с англ. А. А. Алексева. СПб. : Университетская книга. 544 с.
- Юнг, К. Г. (2006) Поздние мысли // Юнг, К. Г., Фуко, М. Матрица безумия. М. : Алгоритм, Эксмо. 301 с. С. 49–75.
- Яффе, А. (1996) Символы в изобразительном искусстве // Юнг, К. Г. Человек и его символы. СПб. : Изд.-полигр. фирма «Б. С. К.». С. 328–400.

Nabokov, V. (1964) Eugene Onegin: Commentary on preliminaries and chapters one to five. Part 2. Bollingen Foundation. 525 p. (in Engl.)

Дата поступления: 29.04.2022 г.

*DYNAMICS OF THE “HERO — ANTIHERO” SYSTEM
IN THE HISTORY OF CULTURE*

T. A. GORELOVA

MOSCOW UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES,

O. O. KHLOPONINA

MOSCOW UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES,

O. V. BEZRUKOVA

MOSCOW UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES

The article analyzes the historical stages of culture through the prism of the dynamics of the system of concepts “Hero — Antihero”. The basic range of concepts of this system is considered: hero, trickster, byronic hero, antihero, superhero, pseudo-hero. The interaction of these elements creates three levels of its characteristics: unconscious (archetypal), psychosocial and cultural-conceptual. According to C. G. Jung, the formation and development of the archetype “hero” reflects the stages of human consciousness development.

At the psychosocial level, the polarity of the attitudes of the Hero and the Antihero is manifested: the former strives to be, the latter — to possess. The Hero personifies eternity as self-existence, the Antihero realizes his thirst for immortality through fame, power and wealth. The Hero’s path goes through the penetration into the essence of things and the knowledge of reality; the Antihero is afraid of reality, therefore his source is the unconscious. In the social sense, the Hero strives for solidarity (based on common ideas or a common cause); the Antihero, aimed at possession, generates alienation and mutual antagonism in society. Both concepts remain the “litmus test” of the era: the manifestation of the concept of the Hero indicates a spiritual ascent, and the Antihero indicates a spiritual decline.

The cultural-conceptual level of this system originates in the myth that claims the hero as a demigod. In the myth, human consciousness goes from a generic being, whose individuality is trampled by all kinds of prohibitions, to the hero of the late ancient myth, endowed with an external material individuality and awareness of his role. In the “axial time” there is a shift of the existential aspect from the cosmological to the ethical. In the Middle Ages, the binary opposition of good and evil became the cultural code of meaning formation, which leads to the opposition of the Hero and the Antihero. The new time has formed a new cultural type of the Hero. This is a scientist, like the mythological hero Prometheus, stealing the divine fire of truth. The modern stage of culture can be called pseudo-heroic, the era of simulacra, embodying the current agenda of ideology and fashion.

Keywords: hero; antihero; trickster; superhero; pseudo-hero; myth; archetype; cultural concept

REFERENCES

Anti... (1890-1907) *E`nciklopedicheskij slovar` F. A. Brokgauza i I. A. Efrona*. Saint-Petersburg, Brokgauz-Efron. Available at: https://dic.academic.ru/dic.nsf/brokgauz_efron/122239/ (accessed: 02.04.2022) (In Russ.).

Bruno, Dzh. (1996) *O geroicheskom e`ntuziaste*. Kiev, Novy`j Akropol`, Bront. 215 p. (In Russ.).

Viko, D. (1994) *Osnovaniya Novoj nauki ob obsbhej prirode naci`* / transl. from Italian V. V. Guber. Moscow — Kiev: REFL-book — «ISA». 656 p. (In Russ.).

Gavrilov, D. A. (2009) *Tryukach. Licedej. Igrok (Obraz Trikстера v evroaziatskom fol`klore)*. Moscow, «Ganga», «Slava». 288 p. (In Russ.).

Herou (1890–1907) *E`nciklopedicheskij slovar` F. A. Brokgauza i I. A. Efrona* (1890–1907). Saint-Petersburg, Brokgauz-Efron. Available at: https://dic.academic.ru/dic.nsf/brokgauz_efron/122239/ (accessed: 02.04.2022) (In Russ.).

Gorelov, A. A. and Gorelova, T. A. (2021) *Samotvorchestvo kak zbiznennaya strategiya. Monografiya*. Moscow, RUSAJNS. 186 p. (In Russ.).

Delez, Zh. (1998) *Fuko* / transl. from French by E. V. Semina. Moscow, Publishing house of humanitarian literature. 172 p. (In Russ.).

Evangeliye ot Luki (1988) In: *Bibliya. Knigi svyashbennogo pisaniya Vetxogo i Novogo Zaveta*. Moscow, Publication of the Moscow Patriarchate. Pp. 1079–1126. (In Russ.).

Ivanov, V. G. (2002) *Istoriya e`tiki srednix vekov*. St. Petersburg, Lan`. 464 p. (In Russ.).

Karasik, V. I. (2001) O kategoriyaх lingvokul`turologii In: *Yazy`kovaya lichnost` : problemy` kommunikativnoj deyatel`nosti: scientific works*. Volgograd, Peremena. 426 p. Pp. 3–16. (In Russ.).

Niczsche, F. (1989) Antixristianin. In: *Sumerki bogov*, comp., ed. by A. A. Yakovleva. Moscow, Politizdat. 400 p. Pp. 17–93. (In Russ.).

Niczsche, F. (1990) *Tak govoril Zaratustra. Kniga dlya vsex i ni dlya kogo* / transl. from German by V. V. Rinkevich. Moscow, Interbuk. 304 p. (In Russ.).

Pelipenko, A. A. (2012) Mify`. In: *Sociokul`turnaya antropologiya: Istoriya, teoriya i metodologiya: encyclopedic dictionary* / ed. by Yu. M. Reznik. Moscow, Akademicheskij proekt, Kul`tura Publ; Kirov, Konstanta. 1000 p. Pp. 818–819. (In Russ.).

Ponyatie (b/g): In: *Slovar` cerkovnoslavjanskogo yazy`ka, b/g*; Available at: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/churchslav/5911/%D0%BF%D0%BE%D1%8F%D1%82%D0%B8> (accessed: 02.04.2022) (In Russ.).

Solov`ev, V. S. (1883) *Velikij spor i xristianskaya politika*. Moscow, M. N. Lavrov i K°. 260 p. (In Russ.).

Stepanov, Yu. S. (1997) *Konstanty`. Slovar` russkoj kul`tury`. Opy`t issledovaniya*. Moscow, Izd. dom «YaSK». 824 p. (In Russ.).

Triksler (1990): In: *Mifologicheskij slovar`* / ed. by E. M. Meletinskij. Moscow, Sovetskaya e`nciklopediya. 672 p. (In Russ.).

Francz, fon M. L. (1996) Process individuacii. In: Yung K. G.. *Chelovek i ego simvol`* / ed. by V. V. Zelenskij. St. Petersburg, «B. S. K.». 454 p. Pp. 202–328. (In Russ.).

Fromm, E. (1992) *Dusha cheloveka*. Moscow, Polit. literature. 434 p. (In Russ.).

Fromm, E. (1998) Imet` ili by`t`. In: Fromm E`. *Psixooanaliz i religiya; Iskusstvo lyubit`*; *Imet` ili by`t`* / transl. from English V. Petrenko, O. Ivanchuk. Kiev, Nika-Centr. 400 p. Pp. 189–378. (In Russ.).

Khajdegger, M. (1993) Pis`mo o gumanizme. In: Xajdegger M. *Vremya i by`tie. Stat`i i vy`stupleniya*. Moscow, Respublika. 447 p. Pp. 192–220. (In Russ.).

Khajdegger, M. (1997) *By`tie i vremya* / transl. from German by V. V. Bibichin. Moscow, Ad Marginem. 451 p. (In Russ.).

Khenderson, D. L. (1996) Drevnie mify` i sovremenny`j chelovek. In: Yung K. G. *Chelovek i ego simvol`* / ed. by V. V. Zelenskij. St. Petersburg, «B. S. K.». 454 p. Pp. 121–202. (In Russ.).

Khoruzhij, S. S. (1998) *K fenomenologii askezy`*. Moscow, Publishing House of Humanitarian Literature. 352 p. (In Russ.).

Khoruzhij, S. S. (2010) *Fonar` Diogena. Kriticheskaya retrospektiva evropejskoj antropologii*. Moscow, St. Thomas Institute of Philosophy, Theology and History. 688 p. (In Russ.).

Khoruzhij, S. S. (2016) *Socium i sinergiya: kolonizaciya interfejsa*. Kazan`, Kazanskij innovacionny`j universitet im. V. G. Timiryasova. 452 p. (In Russ.).

Yung, K. G. (1991) *Arxetip i simvol`* / transl., foreword by A. M. Rutkevich; notes by V. M. Bakusev. Moscow, Renessans. 304 p. (In Russ.).

Yung, K. G. (1995) Stat`i razny`x let. In: Yung, K. G., Se`myue`ls, E., Odajnik, V., Xabbe`k, Dzh. *Analiicheskaya psixologiya: Proshloe i nastoyashbee* / comp. by V. V. Zelenskij and A. M. Rutkevich. Moscow, Martis. 320 p. Pp. 45–210. (In Russ.).

- Yung, K. G. (1996) *Chelovek i ego simvolny`* / ed. by V. V. Zelenskij. St. Petersburg, «B. S. K.». 454 p. (In Russ.).
- Yung, K. G. (1997) *Soznanie i bessoznatel`noe: Sbornik* / transl. from English by A. Alekseev. St. Petersburg, Universitetskaya kniga. 544 p. (In Russ.).
- Yung, K. G. (2006) *Pozdnie my`sli*. In: Yung, K. G. and Fuko, M. *Matricza bezumiya*. Moscow, Algoritm, Eksmo. 301 p. Pp. 49–75. (In Russ.).
- Yaffe, A. (1996) *Simvolny` v izobrazitel`nom iskusstve*. In: Yung, K. G. *Chelovek i ego simvolny`*. St. Petersburg, «B. S. K.». 454 p. Pp. 328–400. (In Russ.).
- Nabokov, V. (1964) *Eugene Onegin*: Commentary on preliminaries and chapters one to five. Part 2. Bollingen Foundation. 525 p. (in Engl.)

Submission date: 29.04.2022.

Горелова Татьяна Анатольевна — доктор философских наук, профессор кафедры философии, социологии и культурологии Московского гуманитарного университета. Адрес: 111395, Россия, г. Москва, ул. Юности, д. 5. Тел.: +7 (499) 374-55-11. Эл. адрес: socio@mosgu.ru

Хлопонина Ольга Олеговна — кандидат культурологии, старший преподаватель кафедры философии, социологии и культурологии Московского гуманитарного университета. Адрес: 111395, Россия, г. Москва, ул. Юности, д. 5. Тел.: +7 (499) 374-55-11. Эл. адрес: socio@mosgu.ru

Безрукова Ольга Владимировна — аспирант кафедры философии, социологии и культурологии Московского гуманитарного университета. Адрес: 111395, Россия, г. Москва, ул. Юности, д. 5. Тел.: +7 (499) 374-55-11. Эл. адрес: socio@mosgu.ru

Gorelova Tatyana Anatolievna, Doctor of Philosophy, Professor, Department of Philosophy, Sociology and Culturology, Moscow University for the Humanities. Postal address: 5, Yunosti St., Moscow, Russian Federation, 111395. Tel.: +7 (499) 374-55-11. E-mail: socio@mosgu.ru

Khloponina Olga Olegovna, Candidate of Culturology, Senior Lecturer, Department of Philosophy, Sociology and Culturology, Moscow University for the Humanities. Postal address: 5, Yunosti St., Moscow, Russian Federation, 111395. Tel.: +7 (499) 374-55-11. E-mail: socio@mosgu.ru

Bezrukova Olga Vladimirovna, Postgraduate Student, Department of Philosophy, Sociology and Culturology, Moscow University for the Humanities. Postal address: 5, Yunosti St., Moscow, Russian Federation, 111395. Tel.: +7 (499) 374-55-11. E-mail: socio@mosgu.ru