

УДК 801.8:398.22(4-15):17.023.1»652/653»  
DOI 10.31654/2520-6966-2024-24F-110-123-134

### **Дранніков А. О.**

аспірант, асистент кафедри зарубіжної літератури Навчально-наукового інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка  
drannikov1998@gmail.com  
orcid.org/0000-0002-0099-7360

## **Дихотомія «герой/монстр» в античній та середньовічній парадигмі: до витоків західноєвропейського розуміння самотності**

*У статті представлено один із можливих підходів до концептуалізації феномену самотності в західній світоглядній парадигмі в діахронічному аспекті. Запропонованою хронологічною точкою відліку для аналізу постає доба Античності. Ключову роль у розумінні самотності відіграє теза Арістотеля про над- або не(до)-людську природу усамітнення, що кодує образну дихотомію героїв і монстрів. На думку автора статті, саме самотність є основним поетикальним фактором, що зумовлює внутрішній онтологічний зв'язок у межах зазначеної бінарної опозиції.*

*Встановлено, що образи героя та монстра постають як взаємозумовлені та взаємозалежні аксіологічні полюси Іншого. Обидва характеризуються такими рисами як амбівалентність і лімінальність, адже повсякчас перебувають на межі над- і не(до)- людського. Так, в античному міфодискурсі герої здебільшого розглядаються як нащадки богів, напівбоги, а монстри можуть бути цілковито химерними або ж антропоморфними, себто займати проміжне становище між людиною і не-людиною. Доба Середньовіччя ж поступово адаптує цю дихотомію в біблійному контексті, пов'язуючи категорії над- і не(до)-людськості з наближенням чи, навпаки, віддаленням від трансцендентного.*

*Визначено, що спільною для образів героя та монстра характеристикою також є трансгресивність, відкидання або порушення суспільних норм, яке фіксує інакшість, а отже, і самотність обох. Чільне місце у становленні героя посідає мотив самотньої смерті-самопожертви як апофеозу надлюдської частини його природи. Для монстра ж важливою модифікацією простору, що постає як маргінальний, антисоціальний та фізично ізольований на відміну від простору цивілізації, у якому функціонує герой.*

**Ключові слова:** дискурс самотності, античність, середньовіччя, міф, епос, герой, монстр.

---

Феномен самотності, на перший погляд, видається своєрідною екзистенційною універсалією, що завжди була і є інтегральною частиною людського буття. Утім, як стверджують сучасні антропологічні студії, будь-яка емоція, а тим більше такий складний комплекс

емотивних станів як самотність суттєво залежить від контексту – історичного, соціального, культурного. За словами британської дослідниці Ф. Баунд-Алберті, «Самотність має біографію. Це не статична «річ», а жива істота, яка, подібно до Протея, змінюється з часом»<sup>1</sup> [7, с. viii]. Цілком обґрунтовано постає питання про те, який момент у розлогії історії людства можна прийняти за «точку відліку», що маркує початок цієї «біографії». Погляди на цю проблему варіюються. Так, сама Баунд-Алберті ключовим періодом у концептуалізації самотності вважає XVIII–XIX ст. [7, с. 31–34]. Назагал, зауважує вона, самотність, принаймні в сучасному її розумінні, – відносно «молоде» феноменологічне та соціокультурне утворення. На противагу цьому, американський філософ Б. Л. Міоскович висуває тезу про тяглість самотності в історичному аспекті. На думку дослідника, самотність є споконвічною та невід’ємною константою людського існування, яка зберігає стабільне концептуальне ядро у численних контекстах. Він знаходить її витoki вже в «Епосі про Гільгамеша» та античній літературі, простежує тяглість явища від Біблії до Дантового «Пекла» й шекспірівської драми та, зрештою, сьогодення [11, с. 65, 152]. Філософ зауважує: «...людина (принаймні точно західна людина) завжди почувалася самотньою та наляканою, від доби Йова й Едіпа і до часів Ніцше та Томаса Манна» [11, с. 66]. Хоча твердження дослідника про незмінність самотності в діахронічній перспективі все ж видається дещо надмірним узагальненням, вважаємо раціональним погодитися з тим, що для повноцінного розуміння цього явища слід звернутися до колиски західної цивілізації – античної культурної спадщини.

Як справедливо зауважує р. Матушевський у передмові до колективної монографії «Being Alone in Antiquity: Greco-Roman Ideas and Experiences of Misanthropy, Isolation and Solitude», життя античної людини було позбавлене індивідуальності, «люди існували не як атомізовані особистості, а радше як частина більших соціальних груп та ядра (англ. *nuclei* – А.Д.) у розлогії мережі взаємовідносин» [10, с. 3]. Людина не розглядалася, ба навіть не існувала окремо від суспільства, а найстрашнішими формами покарання того часу були остракізм, вигнання та поховання за межами полісу як розірвання усіх соціальних контактів. У відриві від соціуму втрачав сенс сам концепт людськості.

Широковідомою та часто цитованою у філософському дискурсі є фраза з «Політики» Арістотеля про те, що «хто в силу своєї природи, не внаслідок певних обставин, живе поза державою, – той в

---

<sup>1</sup> Тут і далі переклад – наш.

розумовому відношенні надлюдина, або нелюд» [1]. Саме ця аристотелівська ідея окреслює образну дихотомію, яка, на нашу думку, є однією з центральних у функціонуванні дискурсу самотності, – бінарну опозицію «герой/монстр». За визначенням А. О. Білецького, герої були «зв'язковою ланкою між богами і людьми»: «...спершу ними були прямі нащадки богів, а згодом за героїв уважали заслужених за життя людей, яких «героїзували» після їхньої смерті» [2]. Ця характеристика цілком суголосить аристотелівській «надлюдині». Натомість дегуманізаційні та бестіарні конотації, притаманні лексемі «монстр», достоту чітко вписуються в концепцію «не(до)людяності».

Образи героя та монстра глибоко вкорінені в людській свідомості та постають архетипами в багатьох світових культурах. Їхній зв'язок зазвичай розглядають у контексті символізації та міфологізації цивілізаційних процесів, представляючи їх як полюси одного явища, чие існування взаємозумовлене та неможливе в окремоті: «...монстри <...> породжують героїв, необхідних, аби перемогти їх, і оскільки такі герої творять цивілізацію шляхом приборкання монстрів, без них [монстрів] не було б цивілізації взагалі. Насправді можна сказати, що монстри та герої виникають одночасно практично в усіх стародавніх космологіях, як пара близнят» [9, с. 27]. На нашу думку, специфічним об'єднувальним компонентом обох образних форм можна вважати їхню інгерентну самотність. Саме з огляду на актуалізацію цього феномену ми спробуємо проаналізувати функціонування зазначеної дихотомії та її концептуальних складників.

В античному міфі є ціла галерея яскравих образів, які втілюють людську (а частіше – якраз не-/недо- чи надлюдську) самотність. Л. Бейдер і Дж. Гольдзвейґ стверджують, що «історія про Аїда та Персефону це більше, ніж стародавній міф про кохання та викрадення. Це репрезентація суб'єктивного досвіду бути та почуватися самотнім» [6, с. 99]. Саме потерпаючи від самотності бог підземного царства закохується в прекрасну Персефону та наважується викрасти її. Самотність є постійним атрибутом й іншого відомого міфологічного крадія – Прометея. Спираючись на важливе символічне значення цього образу, охарактеризоване ще К. Г. Юнґом, Міюскович зазначає: «Прометей – титан, і не олімпієць, і не людина; він стоїть окремішньо, самотньо. Вкравши вогонь, він украв світло, символ знання та свідомості. Його покаранням в результаті є знання, що він абсолютно один» [11, с. 2]. Вочевидь, як це глобальне усвідомлення, так і фізична ізоляція Прометея є маніфестаціями самотності. В контексті алегоричного кодування екзистенції Міюскович також згадує міф про

Сізіфа. Як відомо, в якості покарання за спробу обманути смерть (що на символічному рівні є характерно людським по суті прагненням) цей герой приречений вічно й безрезультатно викочувати на гору камінь, який повсякчас скочується до підніжжя. У цьому акті, на думку філософа, «втілюється ізоляція людського існування» [11, с. 2]. До того ж, самотність явно вичитується і в скитаннях Одиссея, його «бездомності» (homelessness) та болісному відчуженні від друзів і родини [11, с. 2]. Не всі наведені тут постаті є власне героями в окресленому нами значенні прямих нащадків богів, однак беззаперечно всі вони вписуються у парадигму «надлюдської» винятковості.

Повертаючись безпосередньо до «чистої» концепції античної героїки, неможливо не згадати легендарного Ахілла – невразливого сина морської богині Фетіди. Постать цього персонажа актуалізується в дискурсі самотності в декількох площинах. Перш за все, Дж. Ар'еті використовує два терміни, описуючи динаміку стану і поведінки Ахілла впродовж розгортання сюжету «Іліади» – відокремлення (separation) та відчуження (alienation). Він пояснює різницю між ними наступним чином: «Якщо ви відчуваєте те, що не відчуваю я, між нами виникає відокремлення. Якщо ви відчуваєте те, чого не відчуває група, з якою ви пов'язуєте себе, тоді виникає відчуження. У першому випадку ви можете відкинути проблему відокремлення, тому що ми рівні, ви присутні такі ж, як і я. У другому ж випадку проблему неможливо ігнорувати, оскільки один не дорівнює групі» [5, с. 193]. Сварка Ахілла з Агамемноном у Пісні 1 та, як наслідок, його відмова продовжувати участь у Троянській війні, стверджує Ар'еті, віддаляє героя від спільноти греків, але не ставить його за її межі, оскільки діє він, дотримуючись її соціальних і моральних стандартів, і отже, не є самотнім у цьому плані. У цьому випадку він досвідчує відокремлення, а не відчуження. З іншого боку, Пісня 9 окреслює набагато масштабнішу дилему, що постає перед Ахіллом: «Якщо він готовий пристати на пропозицію відшкодування, прийняти подарунки та вибачення, він знову помістить себе у свій соціальний контекст, погодиться <...> дотримуватися «норм» своєї «групи рівних» (англ. *peer-group* – А.Д.). <...> ...обставини, що дають початок поемі, повинні бути в його свідомості: вимога і право, яке він має на унікальну, особливу славу» [4, с. 6–7]. Іншими словами, він має вибір між двома долями (moirai): коротким, але славетним, чи довгим, але посереднім, середньостатистичним життям. Таким чином, відчуження (за Ар'еті) і статус героя нерозривно пов'язані між собою, адже у підкоренні суспільним умовностям втрачається онтологічна унікальність, надлюдськість героїчного існування.

Смерть є одним із ключових концептів дискурсу самотності. Так, Ар'єті зауважує, що неприйняття Ахіллом загибелі Патрокла є реакцією суто людською – згадаймо, герой знаходиться на помезжів'ї, він напівбог, а отже, і напівлюдина. Однак усвідомлення власного невідворотного кінця, ба більше, готовність померти, навпаки, вивищують його над іншими, актуалізують божественну компоненту його натури: «Коли він оплакує смерть і поховання Патрокла далеко від дому, він говорить як людина; але у своєму свідомому прийнятті смерті, не її ризику, а її невідворотності, він діє так, як жоден інший персонаж Гомера» [5, с. 197]. Смерть героя, як і вся його екзистенція, є самотньою. Видається закономірним висновок Б. Трохи, якого він дійшов під час аналізу давньогрецького героїчного культу назагал та міфів про Геракла як одного з його втілень: «...[героя] відкидають боги та люди: коли ми нужденні, ти потрібний нам, але коли ти виконав свою роботу, – йди геть, ти допоміг нам, але не сподівайся на будь-яку вдячність від нас. Герой б'ється сам, живе сам, його вбивають і він помирає на самоті» [14, с. 95].

Монструозний аспект самотності в античному світогляді теж окреслений достоту виразно – варто лишень згадати докласичний теогонічний міф із його абстрактними породженнями Ночі, такими як Смерть, Обман і Нещастя, або хтонічними гігантами й гекатонхейрами. Слід наголосити на принциповій відмінності недо- і не-людяності як вимірів монструозності. Під недолюдяністю розуміємо певну антропоморфність персонажа, проміжне становище між людиною і твариною – власне, дзеркальний еквівалент героїчної напівбожественності. До них належать, наприклад, Медуза і Мінотавр. Нелюдяність же стосується монстрів, позбавлених людиноподібних рис, – Хімери, Гідри, Цербера, Єхідни та інших. У рамках цієї розвідки ми зосередимося на першій категорії з огляду на її пряму відповідність полюсу героїки, утім подальше дослідження усього образного спектру монструозності також видається перспективним.

Самотність монстра зумовлена передусім його характерною антитетичністю до суспільного устрою. Як зауважує Д. Гілмор, «...для більшості західних спостерігачів монстр є метафорою всього того, що має відкидатися людським духом. Він втілює *екзистенційну загрозу суспільному життю*, хаос, атавізм і негативізм, які символізують деструктивність та всі інші *перешкоди на шляху порядку та прогресу* (курсив наш – А.Д.)» [9, с. 12]. Важливим фактором поетики самотності монстра, таким чином, є його окремішність від соціуму, а отже, й ізолюваність його простору. Як було згадано, життя поза суспільством

є немислимим для античної свідомості. Монстри ж апіорі існують у топосах відлюдності та відчуження: лабіринтах, печерах, болотах тощо. Цей простір є якщо не буквально фізично обмеженим, то принаймні віддаленим і важкодоступним для людини. Якщо герой статусно вивищується над натовпом, при цьому формально залишаючись частиною соціуму, монстр узагалі функціонує за його межами. Його поява в соціальному середовищі сигналізує порушення гармонії, дисбаланс світоустрою, який має бути подоланим, – герой переможе його або тимчасово усунене від цивілізації (шляхом ув'язнення, принесення жертви абощо).

Децо нестандартно в контексті просторової ізольованості фігурує Поліфем, адже кіклопи фактично живуть спільноту, від якої він формально не відокремлений. Однак сама сутність цього суспільства є протиприродною, а отже, не дає відповідної соціальної інтеграції. Як зазначає Дж. Коен, «...кіклопи представлені дикунами. <...> Їхній архаїзм передається через відсутність у них ієрархії та політики прецеденту. Ця роз'єднаність спільноти (курсив наш – А.Д.) веде до грубого індивідуалізму, який, з точки зору Гомера, може лише жахати» [8, с. 14]. Як і часткова антропоморфність Поліфема, подібність соціуму кіклопів до людського є лише умовною. Це матриця, що накладається на утворення без відповідного онтологічного наповнення. Ба більше, Поліфем увиразнюється своєю самотністю навіть на тлі сородичів, адже не має, на відміну від деяких із них, родини.

Паралелі між образами героя і монстра вибудовуються доволі чітко. Так, децо парадоксальним чином, Поліфем віддзеркалює парадигму класичної героїчної лімінальності, адже посутньо має божественне походження, є нащадком Посейдона. До того ж, як і у випадку героя, статус монстра пов'язується із запереченням усталених суспільних норм, не лише помежів'ям, але й власне перетинанням межі, трансгресією: «Оскільки вони не дотримуються жодних обмежень, не поважають жодних кордонів, нападають і вбивають без жалю й каяття, монстри також є духом, який каже «так» усьому забороненому» [9, с. 12]. Якщо Ахілл відкидає стабільність спокійного життя в лоні спільноти заради реалізації героїчної долі, то Поліфем порушує закон гостинності, коли не лише не приймає Одиссея та його супутників із належною повагою, але й нападає на них, тим самим заперечуючи божественну волю. Монстром його робить не тільки і не стільки тваринна жорстокість, скільки ігнорування онтологічних та аксіологічних констант античного світоустрою.

Процес концептуалізації самотності продовжується в Середні віки, і центральну роль у ньому відіграє християнство. Середньовічна теологічна традиція полемізує з античною філософією, але водночас запозичує та переосмислює її здобутки. До прикладу, у своїх рефлексіях про різновиди релігійного життя у трактаті «Summa Theologica» Фома Аквінський посилається на того ж Арістотеля: «...те, що суголосить природі людини, вочевидь, є доречнішим для вдосконалення чесноти. Але людина за своєю природою є соціальною твариною, як каже Філософ [Арістотель] (Політика, і, 1). Отже, видається, що самотнє життя не є більш досконалим, ніж життя в спільноті» [13]. Власне, Аквінат звертається і до згадуваної арістотелівської тези про не(до)- чи надлюдськість того, хто добровільно дотримується самотнього способу життя. Він переосмислює цю ідею в християнському контексті, завважуючи, що людина може шукати самотність із двох причин: неспроможність існувати в колективі, що уподібнює її тварині, або ж бажання повністю присвятити себе єднанню з божественним [13]. Оскільки і бестіарність, і богоподібність у християнському світогляді дістають відмінні від античних нашарування сенсів, змінюється й розуміння природи самотності. Зокрема, монструозність набуває інфернальних конотацій, пов'язується з наративом про падіння – спочатку Люцифера, а відтак Адама і Єви. Варто лишень згадати численні зображення диявольського тіла як частково або переважно твариноподібного, що створює різкий контраст із красою його ангельського минулого. З іншого боку, надлюдськість у християнському дискурсі сприймається вже не як напівбожественність, а радше як близькість до трансцендентного.

Максимально дотичним до концепції античної богоподібності постає хіба що Христос. Утім, тут ідеться не про схожість, а про онтологічну еквівалентність, позаяк він не перебуває на межі людського і божественного, а є одночасним утіленням обох. Тим не менш, цілком закономірно постає Христа центрує біблійний дискурс самотності. Так, наприклад, Л. Свендсен зауважує: «самотність Адама – перше, чим незадоволений Бог у своєму творінні. <...> У Книзі Псалмів Давид часто скаржиться, що ніхто не хоче визнати його. У книзі Еклезіяста підкреслюється, наскільки важчим є життя для самотнього. І навряд чи хтось був самотніший за Іова. Хіба що Христос на хресті» [3, с. 22]. Вочевидь, така фіксація в сакральних текстах свідчить про поступове осягнення феномену самотності західноєвропейською думкою. Однак для середньовічної свідомості, кодованої спочатку первіснообщинним, а потім феодальним (але в обох випадках

колективним) соціальним устроєм, самотність іще експліцитно не оформлюється як екзистенційна категорія. Людина тієї доби ще знаходиться у складному процесі пошуку та становлення не стільки навіть самовизначення як індивіда, скільки самої концепції власної ідентичності, що чітко окреслиться лише згодом, в епоху Відродження.

Подібно до античного епічного героя, самотність визначає й героя середньовічного. У якості ілюстрації цього твердження звернемося до найвідомішої пам'ятки англо-саксонської літератури – поеми «Беовульф». Як і у випадку Ахілла, герой германської літератури не є суспільно ізольованим, а його самотність є так само продиктованою надлюдськими характеристиками. Так, у ґрунтовній розвідці «Hero-ego in Search of Self: a Jungian reading of Beowulf» Дж.Е. Вайт звертає увагу саме на притаманні протагоністу риси інакшості – фізичні, психологічні, соціальні: «...прикрашені обладунки та фізичний розмір Беовульфа також підкреслюють його відмінність від інших. <...> Перебуваючи при данському дворі, він чужинець у незнайомій країні, який не має жодного кровного чи дружнього зв'язку з її мешканцями і в основному не є визнаним як відомий герой. <...>...як іноземний тан у Геороті, і як винятковий воїн, [Беовульф] є ізольованою особистістю в тісно зв'язаній соціальній одиниці данського бенкетного залу» [15, с. 15–16]. Ці спостереження дозволяють охарактеризувати й відмінність між Беовульфом та Ахіллом. Якщо останній перебуває у знайомому йому соціальному середовищі хоча й не подібних до нього за героїзмом, але все ж греків, то перший потрапляє в чужий для себе простір. У цій перспективі Беовульф відрізняється не лише від античних, але й від героїв середньовічного епосу, адже, до прикладу, і Роланд, і Зіґфрід мають дещо інший ступінь соціальної інтеграції: перший до самої смерті залишається в оточенні співвітчизників, а другий пов'язується з новою спільнотою шлюбом.

Смерть Беовульфа, хоча й зображується з належним піднесеним пафосом як героїчна смерть переможця, усе ж є самотньою. Зокрема, у поемі не йдеться про його родинні стосунки, на відміну від уже згаданих епічних героїв: Роланд має наречену (нехай і згадану достоту побіжно), а у випадку Зіґфріда його дружина Крیمгільда мстить за вбивство чоловіка. Усього цього позбавлений Беовульф, адже хоча як правителя його оплакує народ, на особистому рівні він залишається самотнім. Зрештою, смерть героя символізує й подальший занепад його цивілізації.

Паралельно ж із постаттю героя у «Беовульфі» існують цілих три образи чудовиськ. Зосередьмо увагу на Гренделі як найбільш репрезентативному з них. У річищі юнгіанської аналітичної психології Вайт

розглядає Гренделя як Тінь Беовульфа, його монструозну проекцію. Дослідниця зауважує, що між цими персонажами простежується ціла низка подібностей, як фізичних («його [Гренделя] фізичні розміри маркують його як того, хто стоїть окремо від решти людства»), так і психологічних – тією мірою, якою взагалі можна говорити про психологізм епічної поеми: «Гренделю судилося вічно страждати духовно, однак йому також судилося страждати в певний історичний час і відчувати емоційний біль відкидання людством». [15, с. 16]. Парадоксальним чином, і Грендель, і Беовульф є чужинцями у данській спільноті, що вказує на глибокий онтологічний зв'язок між образами героя та монстра. Хоча аксіологічно вони представляють полярні протилежності, один не може існувати без іншого, – використовуючи аналогію К. Леві-Стросса, вони «сире і приготоване» («le cru et le cuit»). Зауважимо також, що Грендель зберігає й амбівалентність, характерну для аналізованої дихотомії, оскільки в тексті згадується його походження від Каїна, а це не лише актуалізує біблійний наратив у середньовічному епосі, але й концептуалізує монстра в контексті аристотелівської напівлюдяності.

Говорячи про специфіку простору як виміру самотності монстра, варто зазначити, що в «Беовульфі» ситуація дзеркально протилежна випадку Поліфема та Одиссея. Якщо в «Одіссеї» герой сам потрапляє у монструозний простір острова та печери циклопа і тим наражався на небезпеку, Беовульф опиняється в суспільному просторі, місці безпеки та цивілізації, що перебуває під загрозою ззовні, з боку хаотичних і деструктивних сил природи, уособлених Гренделем, який легко проникає всередину. За влучним твердженням А. Нідо, «...*locus monstruoso* маніфестується поруч із домом. <...> У просторовій перспективі в «Беовульфі» більше немає безпечної відстані між хижаком і здобиччю, навіть якщо чудовисько і сприймається як вигнанець. Саме той факт, що Грендель скоює свої злочини в Залі, робить його ще жадливішим, а його злочини – ще огиднішими» [12, с. 42]. Дослідниця звертається до фукодінських теорій влади та концепції межі, розглядаючи напади монстра як форму боротьби за владу. На думку Нідо, образ Гренделя втілює ігнорування засадничий для ранньосередньовічного суспільства принцип вергельду (*wergild*), себто грошової компенсації, сплаченої вбивцею родичам жертви за відмову від кровної помсти. Убивство саме по собі не є фактором соціального відчуження (*alienation*) – зрештою, Аякс в «Іліаді» теж вказує Ахіллу на цю особливість. Аналогічно до Поліфема, монструозність Гренделя зумовлена не так його нелюдністю чи жорстокістю, як

трансресивністю, адже він перетинає не лише фізичні кордони Георота, але й межі суспільних конвенцій, розкитує підвалини цивілізованого співіснування та світоустрою назагал.

Підсумовуючи, можна стверджувати, що дискурс самотності принаймні для західноєвропейської світоглядної парадигми починає осмислюватися в Античності та отримує закономірний розвиток у добу Середньовіччя. Водночас він зберігає певні концептуальні константи, однією з яких є архетипна дихотомія «герой/монстр». Самотність героїв і монстрів зумовлюється їхніми статусами Інших у межах певної спільноти: якщо герой вивищується над соціумом, то монстр існує поза ним. При цьому спільними для обох рисами є такі характеристики як амбівалентність, лімінальність і трансресивність. Перспективи подальшого дослідження вбачаються у розширенні вибірки аналізованих образів, а також розгляді конфігурацій дихотомії «герой/монстр» у мистецько-філософській спадщині інших епох. Зокрема, вважаємо за доцільне звернутися до шекспірівських текстів для розкриття розуміння дискурсу самотності в добу Відродження.

### Література

1. Арістотель. Політика / пер. з давньогр. та передм. О. Кислюка. Київ: Основи, 2000. 239 с. URL: <http://litopys.org.ua/aristotle/arist02.htm> (дата звернення: 15.03.2024).
2. Білецький А.О. Міфологія і міфи античного світу. URL: <http://litopys.org.ua/slovmith/slov02.htm> (дата звернення: 15.03.2024).
3. Свендсен Л. Філософія самотності / пер. з норвезьк. С. Волковецької. Львів: Видавництво Анетти Антоненко; Київ: Ніка-Центр, 2017. 208 с.
4. Arieti J. Achilles' Alienation in «Iliad 9». *The Classical Journal*. 1986. Vol. 82, No. 1. P. 1-27.
5. Arieti J. Achilles' Guilt. *The Classical Journal*. 1985. Vol. 80, No. 3. P. 193-203.
6. Baider L., Goldzweig G. The Landscapes of Loneliness: An Introspective Experience of Support and Depression in Older People Diagnosed with Cancer, Israel. *Global Perspectives in Cancer Care: Religion, Spirituality, and Cultural Diversity in Health and Healing* / Ed. by M. Silberman and A. Berger. Oxford: Oxford University Press, 2022. P. 99-106.
7. Bound Alberty F. A Biography of Loneliness: The History of an Emotion. Oxford: Oxford University Press, 2019. 320 p.
8. Cohen J. Monster Culture (Seven Theses). *Monster Theory: Reading Culture* / Ed. by J. Cohen. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996. P. 3–25.
9. Gilmore D. Monsters: Evil Beings, Mythical Beasts, and All Manner of Imaginary Terrors. Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2003. 224 p.

10. Matuszewski R. When a Man Is an Island: Introductory Remarks on Being alone in Antiquity. *Being Alone in Antiquity: Greco-Roman Ideas and Experiences of Misanthropy, Isolation and Solitude* / Ed. by R. Matuszewski. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2021. P. 1-19.

11. Mijuskovic B. Loneliness in Philosophy, Psychology, and Literature. Bloomington: iUniverse, 2012. 306 p.

12. Nido A. Grendel: Boundaries of Flesh and Law. *Monstrous manifestations: Realities and the Imaginings of the Monster* / Ed. by A. Stasiewicz-Bienkowska and K. Graham. Freeland, Oxfordshire: Inter-Disciplinary Press, 2013. P. 41-52.

13. Thomas Aquinas. The Summa Theologiæ of St. Thomas Aquinas / translated by Fathers of the English Dominican Province. 2nd rev. ed. London: Burns Oates and Washbourne, 1920. URL: <https://www.newadvent.org/summa/3188.htm> (last accessed: 15.03.2024).

14. Trocha B. The Loneliness of the Ancient Greek Hero. *In the Mirror of the Past: Of Fantasy and History* / Ed. by B. Trocha, A. Rzyman and T. Ratajczak. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013. P. 83-104.

15. White J. Hero-ego in Search of Self: a Jungian reading of Beowulf. New York: Peter Lang, 2004. 123 p.

## References

1. Aristotle (2000). *Polityka* [Politics]. (O. Kysliuk, Trans.). Kyiv: Osnovy. URL: <http://litopys.org.ua/aristotle/arist02.htm> (Last accessed: 15.03.2024) [in Ukrainian].

2. Biletsky, A.O. Mifolohiia i mify antychnoho svitu [Mythology and myths of the ancient world]. URL: <http://litopys.org.ua/slovmith/slovmt02.htm> (Last accessed: 15.03.2024) [in Ukrainian].

3. Svendsen, L. (2017). *Filosofia samotnosti* [The Philosophy of Loneliness]. (S. Volkovetska, Trans.). Lviv: Vydavnytstvo Anetty Antonenko; Kyiv: Nika-Tsentr [in Ukrainian].

4. Arieti, J. (1985). Achilles' Guilt. *The Classical Journal*. 80(3), 193-203.

5. Arieti, J. (1986). Achilles' Alienation in «Iliad 9». *The Classical Journal*. 82(1), 1-27.

6. Baider, L., Goldzweig, G. (2022). The Landscapes of Loneliness: An Introspective Experience of Support and Depression in Older People Diagnosed with Cancer, Israel. In M. Silberman and A. Berger (Eds.), *Global Perspectives in Cancer Care: Religion, Spirituality, and Cultural Diversity in Health and Healing* (pp. 99-106). Oxford: Oxford University Press.

7. Bound Alberty, F. (2019). *A Biography of Loneliness: The History of an Emotion*. Oxford: Oxford University Press.

8. Cohen, J. (1996). Monster Culture (Seven Theses). In J. Cohen (Ed.), *Monster Theory: Reading Culture* (pp. 3-25). Minneapolis: University of Minnesota Press.

9. Gilmore, D. (2003). *Monsters: Evil Beings, Mythical Beasts, and All Manner of Imaginary Terrors*. Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

10. Matuszewski, R. (2021). When a Man Is an Island: Introductory Remarks on Being alone in Antiquity. In R. Matuszewski (Ed.), *Being Alone in Antiquity: Greco-Roman Ideas and Experiences of Misanthropy, Isolation and Solitude* (pp. 1-19). Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH.

11. Mijuskovic, B. (2012). *Loneliness in Philosophy, Psychology, and Literature*. Bloomington: iUniverse.
12. Nido, A. (2013). Grendel: Boundaries of Flesh and Law. In A. Stasiewicz-Bienkowska and K. Graham (Eds.), *Monstrous manifestations: Realities and the Imaginings of the Monster* (pp. 41-52). Freeland, Oxfordshire: Inter-Disciplinary Press.
13. Aquinas, T. (1920). *The Summa Theologiæ of St. Thomas Aquinas*. (Fathers of the English Dominican Province, Trans.). (2nd rev. ed.). London: Burns Oates and Washbourne. URL: <https://www.newadvent.org/summa/3188.htm> (Last accessed: 15.03.2024).
14. Trocha, B. (2013). The Loneliness of the Ancient Greek Hero. In B. Trocha, A. Rzyman and T. Ratajczak (Eds.), *In the Mirror of the Past: Of Fantasy and History* (pp. 83-104). Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
15. White, J. (2004). *Hero-ego in Search of Self: a Jungian reading of Beowulf*. New York: Peter Lang.

## Drannikov A. O.

PhD student, teaching assistant at the Department of Foreign Literature at the Educational and Scientific Institute of Philology of Taras Shevchenko National University of Kyiv  
 drannikov1998@gmail.com  
 orcid.org/0000-0002-0099-7360

### **The Hero/Monster Dichotomy in the Antique and Medieval Paradigm: to the Origins of the Western European Understanding of Loneliness**

*The paper explores one of the possible approaches to the diachronic conceptualisation of the phenomenon of loneliness in the history of Western thought. The suggested chronological starting point for the analysis is the Age of Antiquity. The key role in the understanding of loneliness is played by Aristotle's notion of the super- or non/sub-human nature of solitude, which encodes the dichotomy of heroes and monsters. According to the author of the article, loneliness is the main poetic factor that determines the internal ontological connection within this binary opposition.*

*The analysis indicates that the images of the hero and the monster are mutually determined and interdependent axiological poles of the Other. Both are characterised by such features as ambivalence and liminality, because they are always on the border of super- and non/sub-human. Thus, in the ancient myth discourse, heroes are mostly seen as descendants of gods, demigods, and monsters can be completely non-human or anthropomorphic, that is, occupy an intermediary position between human and non-human. The Middle Ages gradually adapted this dichotomy in the biblical context, linking the categories of super- and non/sub-humanity with approaching or, on the contrary, moving away from the transcendent.*

*The paper argues that the common feature of the hero and the monster is their transgressiveness, rejection or violation of social norms, which establishes the otherness and, therefore, the loneliness of both. One of the major concepts in the formation of the hero is the motif of lonely death-self-sacrifice as the apotheosis of the superhuman part of their nature. For the monster, the crucial element is the modifications of space that is presented as marginal, antisocial and physically isolated, in contrast to the space of civilisation in which the hero functions.*

**Key words:** discourse of loneliness, Antiquity, the Middle Ages, myth, epic, hero, monster.