научный электронный журнал
Studia Humanitatis Borealis / Северные гуманитарные исследования
https://stnb.petrsu.ru **http://petrsu.ru**

УДК 123; 111.6

ЗМЕЕБОРЕЦ ЗИГФРИД КАК ОБРАЗЕЦ АКТИВНОГО БЫТИЯ: ЕДИНСТВО МИФА И ФИЛОСОФИИ В ВОПРОСЕ О СВОБОДЕ ВОЛИ*

МИСЮРОВ НИКОЛАЙ НИКОЛАЕВИЧ

доктор философских наук,
профессор кафедры журналистики и медиалингвистики,
Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского,
Омск, Российская Федерация, misiurovnn@omsu.ru

Ключевые слова:
свобода и необходимость
деятельность сознания
миф
предопределение и судьба
целесообразность
активное бытие

Аннотация:
Актуальность темы обусловлена кризисом личностного бытия, как обозначающей социокультурный феномен категории, исчерпавшей свою эпистемологическую значимость в исторический момент «смены вех» – вытеснения классической парадигмы парадигмой постмодерна и трансформации тра-диционного общества в «открытое» (теперь уже – «общество потребления»). Одним из результатов столь глобальной модификации коммуникативных стратегий и тактик, когнитивных практик и даже определенных устойчивых конструктов (вроде национальных концептов, культурных смыслов, стереотипов психологического и социального поведения) было восстановление приоритетности мифа (как формы мировосприятия и способа преобразования мира) и соответственно – возрождение интереса к мифологии и мифологической картине мира. Предмет исследования – синкретическое единство философского сознания и мифологического сознания. В статье анализируется «экзистенциальная» проблематика существования современного человека, по-разному решаемая различными философскими направлениями; отметим при этом одну объединяющую их установку: «сущностная» природа человеческой активности выявляется в коммуникативном акте, когнитивный смысл волеизъявления индивида уточняется и корректируется в общественном дискурсе. Согласимся с почти аксиоматическим суждением: свободой и независимостью, а также «критическим разумом», обусловлена ориентация на «подлинное бытие». В работе доказывается, что активность – не в смысле деятельности (производственной, политической, культурного творчества), а в смысле внутренней готовности к продуктивному использованию человеческих потенций на благо индивида и коллектива – является основополагающей для такого особенного (мифологического героического) состояния духа. Констатируется, что модусу бытия в современной «антропологической» философии противопоставлен модус обладания; чтобы «быть», человек должен отказаться от эгоцентризма, обрести свою независимость. Свобода

выбора современного человека детерминируется логикой куль-туры, институтами «открытого» общества и факторами глобализации; однако культурное наследие прошлого сохраняет свою значимость, заключающуюся в мифе «первобытная сила» оплодотворяет массовую культуру, типологический образ героя (вроде безукоризненного Зигфрида) становится искушением для «отчужденного» субъекта познания мира.

© 2021 Петрозаводский государственный университет

Получена: 30 апреля 2021 года Опубликована: 15 июня 2021 года

Введение

Содержание реальных проблем существования человека всегда разительно отличалось от их философской интерпретации; «смена вех» – кардинальное изменение культурной парадигмы, «гуманистической» этики и научной эпистемологии – существенно усложнило коренной вопрос о человеческой личности как субъекте истории. Классические антиномии философского мышления (общее и особенное, абсолютное и относительное, бесконечное и конечное, трансцендентное и имманентное, реальное и ирреальное) получили новое прочтение. Неудачной оказалась попытка соединить их в некоем «высшем» синтезе.

Кризис личности (точнее, личностного бытия), являвшийся следствием глубокого формационного кризиса западноевропейской цивилизации (деформацией протестантских основ капитализма, всеобщий упадок религиозности и дискредитация либеральных ценностей гуманизма), был воспринят как кризис знания вообще. Индивидуализм (порождение ницшеанства) и «психология масс» (продукт тоталитаризма) одинаковым образом не годились стать «системой».

В таком «сущностном» контексте вновь ставился вопрос о свободе воли, не решенный в эпистемологических границах «классической рациональности». Концептуальное «прочтение» мифа в философии постмодерна изменилось.

Основное содержание работы

1. Субстанциональный аспект проблемы

Деятельность (выражение соответствующего отношения человека к миру) – конститутивный элемент доктрины «личностной» философии, преодолевающей крайности материализма и идеализма – принято рассматривать как некую основу универсальной самореализации личности. Происходит это путем активного «вовлечения» индивида в синкретический процесс перехода от «посюстороннего» к «потустороннему». «Преодоление» как внутренний принцип личностного бытия есть взаимодействие с внешним миром, обращение к глубинным пластам человеческого «я»; опора существования – в предметной деятельности [2: 95].

В интерпретации известной концепции К. Юнга зачастую акцент делается на «эмоциональных травмах», полученных человеком в раннем возрасте и в силу этой своей изначальной «закрепленности» в сознании и психике мотивирующих социальное поведение индивида; гораздо большим значением обладают «порывы» и «мотивы», обусловленные теми актуальными задачами, которые существуют «здесь и сейчас» или же будут существовать в будущем; человек, оказавшись в определенной жизненной ситуации, ведет себя совсем не так, как того требует «существующая реальность», но принимает решения под влиянием того или иного внутреннего комплекса, приобретенного в прошлом; каждому такому комплексу «важнейших элементов» осознаваемой психики, помещенному в «личное бессознательное», соответствует убеждение или идея антагонистического характера, тем самым свобода воли нарушается [19].

Может ли вообще быть свобода воли в тотально детерминистском мире? Подобная провокационная формулировка обозначенной проблемы подразумевает, что традиционным исследованиям сущностного содержания категорий «свобода», «мораль» и «смысл» (имеется ввиду смысл свободного выбора) недостает «реализма» и даже «натурализма» (речь идет о решающей роли психологии в междисциплинарных исследованиях данного вопроса); только в таком сильно измененном ракурсе проясняется «потенциально единое» видение нашего места в природе и соответственно –

наших возможностей свободного выбора [23].

2. Историко-философский экскурс и современное состояние вопроса

Романтическая философия трактовала личность как «субъективный зародыш становящегося объекта», только тогда этот «совершенный проект» осуществляется в «едином и неделимом живом индивиде» [17: 290]. Понятием «свободы», полагал Ф. Шлегель, снимается при этом «абсолютная противоположность между конечным и бесконечным» [18: 181]. В современной философии утверждается, что «логикой культуры» детерминируется и направляется деятельность индивида (из «анонимной» все более становящейся «индивидуальной»). Сознание и деятельность индивида расположены в некоем «смысловом», онтологически и аксиологически значимом пространстве между двумя «пределами».

Одним пределом очерчивается «имманентно» сфера «последних вопросов бытия» (по определению М. М. Бахтина). Человеческое сознание разграничено этими «мыслительными практиками» с самосознанием «мирового духа»; все наши поступки обусловлены «свободой выбора», стремлением уравновесить «жизнью» (как собственным решением жизненных задач) саму «судьбу». Вторым пределом, уже не мистическим, но зримым и реальным – социальной необходимостью – наше сознание детерминировано всецело («целесообразностью» и теми же жизненными обстоятельствами, но уже как «моментами» и «эпизодами» социализации). «Думается, что каждый человеческий поступок есть феномен встречи в нашей душе и в нашей деятельности этих двух детерминаций, напряжен их противостоянием» [1: 321]. «Свобода выбора» в этом смысле не есть «свобода решения», поскольку всякий раз помимо случайных факторов оказываются задействованными «имманентные» силы бытия (природного и социального). Разум и воля человека вступают в противоречие с высшим разумом (согласно М. Хайдеггеру, «*сущее* есть все») и в столкновение с «мировой волей» (или же, выражаясь гегельянским языком, «мировым духом»). Однако сам изначальный и главнейший вопрос о смысле бытия историчен (как и само бытие). Объективность субъективных интеллектуальных актов познания гарантирована своего рода ностальгией по «правде бытия» [25: 207].

Экзистенциалистский принципиальный вопрос о свободе и необходимости, тесно связанный с вполне марксистским вопросом о социальной природе общественной практики и, наконец, структуралистским вопросом о «сущностной» природе и коммуникативных структурах человеческой «активности», – это все «важнейшие вопросы» (это определение Р. Бернстайна). Задача («намерение») прагматического мышления, противопоставленного «чистому мышлению», состоит в преобразовании «интеллектуальных явлений» в практические интересы; критика предшествующей философии (заодно и новейшей философии – «аналитической») превращается в один из инструментов осуществления социально-либеральной реформы традиционного общества [21].

В отношении необходимых процедур допускается присутствие некоего посредника (обозначенного как «нечто») между миром и человеком в условиях «коммуникативной рациональности» [3: 160]. Однако же возникает конфликт столь всеобъемлющих и амбициозных целей с ограниченными возможностями новейшей эпистемологии, санкция на «свободное мышление» по-прежнему остается высшей прерогативой чего-то внешнего (имманентного).

Определяющая (дискурсивная) проблема современной философской мысли, полагает М. Фуко, обусловлена приоритетностью вопроса о «самом человеке» перед традиционными вопросами о «первоначале вещей», историчности «всего сущего», «познавательных априори» и эмпирическом содержании знания, способах человеческого бытия и так далее; само появление этого нового образа человека в дискурсивном поле новейшей эпистемологии предполагает «некий императив, возбуждающий нашу мысль изнутри» – в форме гуманистической морали, политики, наконец, «чувства ответственности перед судьбой» [12: 348].

Критика традиционного философского объективизма (поворот, осуществленный феноменологией к «подлинному» субъекту, и обращение к «интенциям») утверждала новые принципы «антропологического» философствования – вместо «классического», как метафизического, так и позитивистского. Знаменитый призыв Э. Гуссерля «назад к самим предметам» означал отказ от философской «спекулятивности» (отождествление специфического предмета философии и научного исследования как такового) в целях более полного выявления непосредственно человеческих «признаков и значений» бытия, более глубокого изучения сферы «чистой субъективности» как действующей первоосновы всякой объективности. Присутствие образа в сознании не исчерпывает феномена, который есть представление предмета посредством образа. «Имея в представляющем акте образ, это субъективное содержание, мы все же имеем в виду не образ, но соответствующий представляемый «внешний» предмет» [6: 70].

Человек сам определяет бытие, его «сущностные формы» в различных способах взаимодействия с миром; исходным моментом такого выбора «собственного бытия» является определенный, конституирующий мир вид активности человека как индивидуума. Экзистенциальный «практический» человек относится к окружающему миру как особому материалу, из которого он черпает силы и средства для обретения своей «подлинности», осуществления поставленных жизненных целей (они в свою очередь конституируются как «ценности»).

Актуализировавшиеся экзистенциальные проблемы современного человека К. Ясперс обозначил в работе «Психология мировоззрений» (вышедшей в 1919 году, вскоре после окончания Первой мировой войны). Обычный человек живет «заброшенной», не имеющей смысла жизнью; он даже не подозревает о том, кто он такой в действительности, не знает своих скрытых способностей, возможностей своего подлинного «я». Однако в особых случаях его «истинная натура» выходит наружу. В этих пограничных ситуациях – между жизнью и смертью – решается судьба человека; раскрепощая свою внутреннюю энергию, испытывая «давление мира», соприкасаясь с трансцедентальным высшим бытием, он стремится к Богу. «Согласие с собой» он обретает в свободе и в смерти. Ницшеанская философия зафиксировала «гибель богов», однако возлагала определенные надежды на «сверхчеловека», проигнорировав то решающее обстоятельство, что закончилось и «время героев». «Устойчивость» мифологической эпохи была нарушена глубочайшими изменениями «осевого времени», заявлял он в поздней своей работе «Смысл и назначение истории» (1949 год, снова послевоенная книга, осмысление еще более страшной Второй мировой войны). Рациональное философское мышление сформировало тип человека, существующий поныне. Корень всех наших «смысловых» проблем – в этой «тотальности» всемирно-исторического процесса, вынуждающей человека подстраивать свои жизненные ориентиры под императивы времени. «Непостижимый в своих причинах» кризис всего человечества, который нельзя устранить, но можно только «принять как судьбу, терпеть и преодолевать», выражается в нивелировании интеллекта, в утрате основательности в людях, в росте цинизма, в утрате гуманности, в обостренном чувстве надвигающейся катастрофы.

Историю К. Ясперс структурировал так: доистория, эпоха великих культур древности, «осевое время» и эпоха научно-технического прогресса.

«Между безмерной доисторией и неизмеримостью будущего лежат 5000 лет известной нам истории, ничтожный отрезок необозримого существования человека. Эта история открыта в прошлое и будущее. Ее нельзя ограничить ни с той, ни с другой стороны, чтобы обрести тем самым замкнутую картину, полный самодовлеющий ее образ. В этой истории находимся мы и наше время. Оно становится бессмысленным, если его заключают в узкие рамки сегодняшнего дня, сводят к настоящему» [20: 28].

Только так, считал он, уяснив утраты человека прошлого (переосмысление и даже отказ от «традиции»), можно углубленно понять сознание человека современности и его «смыслы жизни».

Положение современного человека следует рассматривать, был убежден он, не иначе как форму массового существования; «высокие мгновения совершенства», в которые человеку открывается само бытие, ему уже не доступны, поскольку им утрачена первооснова «всеобъемлющего», в реальной действительности для индивидуума нет достаточных условий для «свободных решений». У истории (которая далеко не всегда по сути своей есть «исторический прогресс») и «духовного процесса», к сожалению, разная направленность.

«Ось мировой истории, если она вообще существует, может быть обнаружена только эмпирически, как факт, значимый для всех людей, в том числе и для христиан. Эту ось следует искать там, где возникли предпосылки, позволившие человеку стать таким, каков он есть; где с поразительной плодотворностью шло такое формирование человеческого бытия, которое, независимо от определенного религиозного содержания, могло стать настолько убедительным – если не своей эмпирической неопровержимостью, то во всяком случае некоей эмпирической основой для всех людей вообще, – что тем самым для всех народов были найдены общие рамки понимания их исторической значимости» [20: 32].

Появился человек именно такого типа (который утратил «свою субстанцию» и самостоятельность, который решает вопрос о познании с помощью «радикального сомнения», который осознает свою сущность в перманентном состоянии «потрясенности и потерянности»), какой сохранился и по сей день. Человек ищет спасения, задача философии (которую он называет «средством преодоления мира» и «аналогом спасения») – помочь ему в этом.

3. Мифологический материал и его философская трактовка

Вот здесь и возникает вопрос о воле человека, его способности – в упомянутой «пограничной ситуации» между жизнью и смертью («то, что уничтожается смертью, есть явление, а не само бытие») –

определить, что в жизни экзистенциально, а что нет, поскольку только в таком ракурсе «интерпретирующее рассмотрение становится моментом воли».

«Единство становится целью человека. Изучение прошлого соотносится с этой целью, сознательно используется в качестве примера мира в едином мире, устанавливаемого посредством правового порядка для устранения нужды и завоевания счастья по возможности для всех» [5: 268].

Однако эта возвышенная цель предполагает лишь воссоздание общей для всех людей основы существования. Единство условий для всех человеческих возможностей чрезвычайно важно, но это – совсем не конечная цель, а тоже только лишь средство ее достижения. Мы ищем единство на более высоком уровне – в целостности мира человеческого бытия; только верой «обнаруживший свою беспомощность» человек приходит в соприкосновение и единение с «трансцендентным».

В этом смысле несомненна «мощь мифа» [26: 217] – интеллектуальные возможности именно такого, деятельного отношения к миру и эффективного способа его волевого преобразования; совершенно очевидны и чрезвычайно важны аксиологическая и психологическая составляющая проблемы [27].

В одном из текстов «Старшей Эдды» – «Речи Фафнира» – мы встречаем весьма любопытный, вполне «экзистенциальный» диалог между умирающим от полученной раны ужасным драконом Фафниром, прожившим бесславно долгие века, ненавидимым людьми и почти забытым богами, и его бесстрашным убийцей Сигурдом, отважным молодым героем, «искусным в битвах», знающим, что ему суждено прожить лишь короткий, но славный миг жизни:

[*Фафнир сказал:*] «Слышишь ты всюду слово вражды, но прав я, поверь: золото звонкое, клад огненно-красный, погубит тебя!»; [*Сигурд сказал:*] «Богатством владеть всем суждено до какого-то дня, ибо для всех время настанет в могилу сойти» [9: 104].

Драматичность сцены обусловлена сакральным подтекстом: в древние времена верили, что слова умирающего могущественны, если он проклянет своего недруга. Об этом сообщается в одной из прозаических вставок к саге, имеющих характер философского комментария. Совет «вспять воротиться» пока не поздно богатырь с презрением отвергает, закончить свой земной путь «среди жизни обломков» – бесславный исход для всякого смертного, обладающего необходимой волей и желающего оставить после себя память [9: 109].

Именно так описывает всю трагичность человеческого бытия философия: то, что перед лицом смерти «остается существенным», то экзистенциально важно для человека; то, что утрачивает свою ценность, «оказывается напрасным»; единственный выход из этой трагической ситуации – возвращение проявившего самоотверженность человека в «мир абсолютного и вечного».

Человек в качестве «единичного существа», согласно Г. В. Ф. Гегелю, вынужден бороться с необходимостью, установленной природой: «Его нравственный долг – завоевать самостоятельность посредством своей деятельности и рассудка, ибо по своей природе человек зависит от целого ряда обстоятельств; он вынужден поддерживать свое существование с помощью своего духа, своей правоспособности и таким образом освободиться от своей зависимости от природы» [5: 403].

Чем не философский (на сей раз именно философский) комментарий на этот полный драматизма и когнитивного смысла отрывок из эпического (мифологического) текста?

Приведенный мифологический пример демонстрирует, насколько во всяком произведении искусства философской логикой культуры актуализируется бытие – и «всеобщее бытие мира», и своеобразная «проекция бытия» человека той или иной исторической эпохи. Мир мифа и действительный мир Э. Гуссерль справедливо назвал «неравноправными мирами»; однако мифологические представления допустимо исследовать как особого рода сферу «вполне объективную» по своему характеру, независимо от того, что самим мифологическим представлениям «ничего не соответствует в действительности» [6: 115]. Романтики относились к проблеме более взвешенно: Ф. В. Шеллинг признавал в мифологии «доктринальный смысл», допуская, что «истина, по крайней мере изначально, полагалась в ней» [16: 53]. В сравнении с «чисто поэтическим» воззрением на мифологию, философское толкование мифа он считал более «достойным философа», потому что оно «дает мифологии право на философское содержание» [16: 70]. Описывая потенциальные возможности мифа, Шеллинг особо подчеркивает, что в мифе выражено «общее понятие субъекта, следовательно, чистая возможность бытия» [16: 72]. «Мифологическое» у К. Ясперса (как элемент «традиции», связь с которой оборвалась в описываемое им «осевое время») является одной из важнейших характеристик «абсолютного» и потому чрезвычайно важно для исследователя в коммуникативном и когнитивном плане. Мифологическое сознание в этом смысле несомненно можно рассматривать уникальным способом освоения мира; особенный человек – герой мифа – выступает при этом в качестве

представителя коллектива, социума [8: 15].

Мифологическая эпоха с ее «спокойной устойчивостью» закончилась тогда, когда человек стал (научился) осознавать «бытие в целом, самого себя и свои границы».

«Сознание осознавало сознание, мышление делало своим объектом мышление. Началась духовная борьба, в ходе которой каждый пытался убедить другого, сообщая ему свои идеи, обоснования, свой опыт. Испытывались самые противоречивые возможности. Во всех направлениях совершался переход к универсальности» [5: 33].

Этот процесс заставил многое пересмотреть, поставить под вопрос, подвергнуть анализу все «бессознательно принятые ранее воззрения, обычаи». Все это вовлечено теперь в водоворот современной жизни (наша проблема в том, что мы напрочь утратили «действенную субстанцию» традиции прошлого и тем самым лишились нужной опоры).

Каково же возможное решение обозначенной экзистенциальной проблемы? В предисловии еще к первому изданию своей знаменитой книги «Иметь ли быть?» (1976) Э. Фромм утверждал, что острота обсуждаемых проблем требует совершенно нового, «радикально-гуманистического» подхода к анализу действительности и природы самого человека; следует признать конструктивность дискуссий материалистов и идеалистов, а также результативность взаимодействия психологии, социологии и теологии. Свобода и независимость, а также «критический разум» являются важнейшими предпосылками человеческой ориентации на бытие. Главнейший признак такого состояния духа – «активность не в смысле деятельности, а в смысле внутренней готовности к продуктивному использованию человеческих потенций» [11: 136]. Мы можем приблизиться к модусу подлинного бытия лишь в той мере, в какой мы расстанемся с модусом обладания (то есть перестанем искать в собственности надежность и удовлетворение, перестанем держаться за свое «я» и свое имущество). Чтобы «быть», надо отказаться от эгоцентризма и себялюбия, то есть освободить свою душу от «богатства» и «суеты» (как это называют многие мистики) [11: 137]. Змееборец Зигфрид – безупречный герой – согласился бы с этим утверждением.

Подобный – принципиально активный – способ бытия М. Хайдеггер определил как «модус повседневного бытия самости», экспликация которого показывает нам, можем ли мы именовать человека «субъектом» повседневности. Все «бытийные структуры присутствия» (как и феномен человека, отвечающего на вопрос «кто он»?) суть способы человеческого бытия; экзистенциальная сущность их характеристик очевидна. «Потому требуется верная постановка вопроса и предварительная разметка пути, на каком еще одна феноменальная сфера повседневности присутствия сможет быть введена в обзор» [12: 62]. Исследование в направлении феномена, позволяющего ответить на вопрос «кто?», ведет к пониманию «структур присутствия», которые демонстрируют равнозначность «события» и «соприсутствия». Это постановка экзистенциального вопроса «о кто присутствия» (напомню о трудностях перевода текстов этого философа).

Все новое, как известно, есть хорошо забытое старое. Гегелевское определение «необходимости» раскрывает этот процесс «опосредствования самосознания» как движение от «конечного» к «бесконечному»: «бесконечное было истиной конечного, конечное снимало себя в себе самом, переходя в бесконечное, подобно тому как теперь случайное превращается в необходимость» [4: 64]. Он последовательно различал «внешнюю необходимость» («обстоятельства, вызывающие действие, непосредственны») и «внутреннюю необходимость» («действие есть положенное, причина – изначальное»). В истинной необходимости «наличное бытие», предпосылка и результат непосредственной «рефлексии» составляют единство. Понятие «целесообразности» вытекает из телеологического рассмотрения мира: свобода есть «абсолютная необходимость в себе», однако «тотальной субъективности» противостоит своеобразное «определение субъекта, состоящее в том, чтобы иметь цель», поэтому стремление субъекта снять эту форму «совпадения с самим собой» и реализовать цель, принадлежащую ему, он «объективировался в ней», освободился от «конкуренции обстоятельств» как порождающего начала, но «сохранил себя в многообразии» [4: 70].

«Жизнь имеет цели в ней самой, средства и материал для своего существования, она существует как сила, господствующая над средствами и своим материалом. Это прежде всего наличествует в живом индивидууме. В своих органах он имеет средства, и материалом тоже является он сам. Эти средства проникнуты целью, они не самостоятельны, не существуют для себя, без души, без живого единства тела, которому они принадлежат. Всеобщая идея здесь – сила, действующая в соответствии с целями, – всеобщая сила» [4: 73].

Применительно к использованному в качестве примера мифологическому сказанию это означает: бесстрашный Зигфрид, ужасный Фафнир и его коварный брат карлик Рёгин, и даже старший бог среди

асов Один в одинаковой мере зависят от «всеобщей» силы, действующей в соответствии с некими высшими целями. Мы боимся свободы, полагает Э. Фромм, потому что «сторонимся нового»: каждый такой шаг может окончиться неудачей; «только старое, многократно опробованное кажется нам надежным». Любопытно, что мифологический герой у него – образец «активного» бытия. «Нас восхищают эти образы, ибо в глубине души мы сознаем, что их путь мог быть и нашим, если бы только нам удалось рискнуть»; однако, что нас нынешних («обывателей» по мировосприятию и по поступкам) все же смущает: «быть героем – безумие, ибо геройство, по сути дела, совершается вопреки его интересам» [11: 170]. В этом и заключается сила и обаяние особой «мифологической истинности» [7: 55].

«Быть», подчеркивает Э. Фромм, подразумевает способность к активности; в этом смысле бытие человека и пассивность человеческого существования (в природном мире, в социуме) исключают друг друга. Кроме того, обычное толкование «активности» предполагает такое поведение субъекта, при котором приложение энергии приводит к зримому результату (в качестве примера философ приводит крестьянина, обрабатывающего землю; заводского рабочего у конвейера; акционера, вкладывающего свои деньги в организованное другими производство и других); более того, современное значение слова не проводит различия между активностью, как целенаправленным поведением, получившим общественное признание, и просто «занятостью». На самом деле речь должна идти о качестве человеческой активности, замечает философ, то есть об оценке самого процесса духовной жизни (картина или научный трактат могут быть совершенно непродуктивными, бесплодными). Подлинно «продуктивная личность оживляет все, чего бы она не коснулась; она реализует свои собственные способности и вселяет жизнь в других людей и даже в окружающие предметы» [11: 142]. Это – хрестоматийный «родовой признак человека» (К. Маркс).

Стремясь к лучшему, мы обретаем единство предшествующей истории и современности «посредством выявления того, что существенно для всех». Однако значение этого может открыться только в динамике человеческого общения. Теперь возникает последний вопрос, заявлял К. Ясперс: «Состоит ли единство людей в их единении в рамках общей веры, в объективности того, что всем представляется истинным в мысли и вере, в организации одной вечной истины посредством глобального авторитета?» [20: 269].

Несомненно, что это единство, доступное сознанию в своей «абсолютной» истине, – вожделенное единство, сущностное содержание которого многообразно и беспредельно для познания, сохраняющее свою «истинность» только в воле к бесконечной коммуникации в качестве наивысшей конечной задачи, которая стоит перед безграничными, «не знающими завершения» человеческими возможностями. Действительно, первичным феноменом истины в современной философии признается не тот, который является достоянием «субъективного познания» (необходимо «упразднить господство субъекта в познании», требовал М. Хайдеггер), а именно тот, который совместно со всем культурным достоянием человечества («общественной практикой», «коллективной памятью») принимается как нечто имеющее форму консенсуса для «открытого» общества и общее для всех. Все ценности и «смыслы бытия» оказываются значимыми одновременно, каждый из таких специфических «смыслов» претендует на единственность и всеобщность и в социальной коммуникации индивидов, и в духовном общении индивидуумов (но сначала – в «атомарном средоточии» каждого индивидуального сознания, которому соответствует уникальное индивидуальное бытие).

Заключение

Итак, мифологическая и философская модели мира отчасти взаимозаменяемы (как и взаимно дополняемы), дискретны по структуре и гомогенны по происхождению. Мифология и наука, частично совпадающие, «принципиально они никогда не тождественны» [7: 43]. Герой мифа и субъект философии принадлежат к разным типам сознания, но у них одно общее объединяющее их онтологическое начало – «активное» бытие.

Что же касается перспектив аксиологического осмысления человеческой жизнедеятельности (героических деяний в понимании мифа), то понятно, что «лишь совершенно иная социально-экономическая структура и коренная ломка представлений о человеческой природе» могут наглядно продемонстрировать, что существуют и другие способы воздействия на человека, нежели те, к которым мы привыкли на протяжении всей истории человечества [11: 169]. Это касается как социализации индивида, так и его «активного» личностного бытия, жизненного опыта, образования, приобщения к научным знаниям, эстетического воспитания, психологического формирования личности, выработки необходимых стереотипов общественного поведения и усвоения общепринятых норм морали,

формирования философского или же религиозного сознания. «Самоопределение» индивидуума может осуществиться только как акт воли.

ПРИМЕЧАНИЯ:

* Сказание о Зигфриде, убийце дракона и жертве предательства (как исполнения проклятия, тяготевшего над золотом Нибелунгов) – один из важнейших сюжетов древнегерманского эпоса. Для немецкой культуры (прошлых времен и современности) Зигфрид – культовая фигура. Этот идеальный языческий герой – воплощение чести и воли; следуя судьбе, он сумел встать вровень с богами. «Старшая Эдда», величайший общегерманский литературный памятник, сохранила для мира древнейшие предания времен «великого переселения народов». Благодаря мифу о Зигфриде (Сигурде) сформировались многие архетипические образы современной мировой культуры. См. специально: [15], [24].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры. Два философских введения в два-дцать первый век. М.: Политиздат, 1990. 413 с.

2. Буржуазная философская антропология XX века. М.: Наука, 1986. 296 с.

3. Вольф М. Н., Косарев А. В. Концепция прагматистского поворота Р. Бернстайна // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2017. № 40. С. 153-163. DOI: 17223/ 1998863X/40/15

4. Гегель Г.В.Ф. Философия религии. М.: Мысль, 1975. Т.1. 532 с.

5. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии духа. М.: Дело, 2014. 308 с.

6. Гуссерль Э. Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005. 464 с.

7. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. 558 с.

8. Пивоев В. М. Мифологическое сознание как способ освоения мира. Петрозаводск: Карелия, 1991. 111 с.

9. Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях. М.: Наука, 2015. 260 с.

10. Тимофеев В. Г. Петров Н. В. Свойства мифологического сознания // Вестник Чуваш-ского университета. 2010. № 4. С. 146-151.

11. Фромм Э. Иметь или быть? М.: АСТ, 2018. 320 с.

12. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: A-cad, 1994. 408 с.

13. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.

14. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества. М.: Высшая школа, 1991. 192 с. Отрешенность. С. 102-111. О том, что неверно продолжать мыслить отрешенность «в пределах воли»

15. Хойслер А. Германский героический эпос и сказание о Нибелунгах. М.: Иностранная литература, 1960. 446 с.

16. Шеллинг Ф.В. Философия мифологии. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского универси-тета, 2013. Т.1. 480 с.

17. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. М.: Искусство, 1983. Т.1. 479 с.

18. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. М.: Искусство, 1983. Т.2. 448 с.

19. Юнг К. Г. Архетипы и коллективное бессознательное. М.: АСТ, 2020. 224 с.

20. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. 527с.

21. Bernstein R. The pragmatic turn. Cambridge-Malden: Polity Press, 2010. 232 p.

22. Capobianco R. Heidegger's way of being. Toronto: University of Toronto Press, 2014. 122 p. p. 67: sentinel as herald makes manifest what is manifest

23. Dennett D. C. Freedom evolves. New York: Viking Books, 2003. 347 p.

24. Die Nibelungen: Sage – Epos – Mythos. Hrsg. von J. Heinzle, K. Klein und U. Obhof. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2003. 656 S.

25. Farin I., Malpas J. Reading Heidegger's “Black notebooks 1931-1941”. Cambridge; London: MIT Press,

2016. 361 p.

26. Hillman J. Kinds of power: a guide of its intelligent uses. New York: Currency and Double-day, 1995. 254 p.

27. Hillman J. Force of character and the lasting life. Toronto: Random House, 2000. 236 p.

REFERENCES

1. Bibler V. S. From science to the logic of culture. Two philosophical introductions to the twenty-first century. Moscow, 1990. 413 p. (In Russ.)

2. Bourgeois philosophical anthropology of the 20th century. Moscow, 1986. 296 p. (In Russ.)

3. Volf M. N., Kosarev A. V. Concept of the pragmatic turn of R. Bernstein. Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofija. Sociologija. Politologija. 2017. No 40. P. 153-163. (In Russ.)

4. Hegel G. W. F. Philosophy of religion. Moscow, 1975. Vol. 1. 532 p. (In Russ.)

5. Hegel G. W. F. Lectures on the philosophy of the spirit. Moscow, 2014. 308 p. (In Russ.)

6. Husserl E. Selected works. Moscow, 2005. 464 p. (In Russ.)

7. Losev A. F. Dialectics of myth. Moscow, 2001. 558 p. (In Russ.)

8. Pivoyev V. M. Mythological consciousness as a way of mastering the world. Petrozavodsk, 1991. 111 p. (In Russ.)

9. The eldest Edda. Ancient Icelandic songs about gods and heroes. Moscow, 2015. 260 p. (In Russ.)

10. Timofeyev V. G. Petrov N. V. Properties of Mythological Consciousness. Vestnik Chuvash-skogo universiteta. 2010. No 4. P. 146-151. (In Russ.)

11. Fromm E. Have or be? Moscow, 2018. 320 p. (In Russ.)

12. Foucault M. Words and things. Archaeology of the humanities. St. Petersburg, 1994. 408 p. (In Russ.)

13. Heidegger M. Genesis and time. Moscow, 1997. 452 p. (In Russ.)

14. Heidegger M. Conversation on a country road. Selected articles of the late period of creativity. Moscow, 1991. 192 p. (In Russ.)

15. Heusler A. German heroic epic and the tale of the Nibelungs. Moscow, 1960. 446 p. (In Russ.)

16. Schelling F. W. Philosophy of Mythology. St. Petersburg, 2013. Vol. 1. 480 p. (In Russ.)

17. Schlegel F. Aesthetics. Philosophy. Criticism. Moscow, 1983. Vol. 1. 479 p. (In Russ.)

18. Schlegel F. Aesthetics. Philosophy. Criticism. Moscow, 1983. Vol. 2. 448 p. (In Russ.)

19. Jung K. G. Archetypes and the collective unconscious. Moscow, 2020. 224 p. (In Russ.)

20. Jaspers K. The meaning and purpose of history. Moscow, 1991. 527 p. (In Russ.)

21. Bernstein R. The pragmatic turn. Cambridge-Malden, 2010. 232 p.

22. Capobianco R. Heidegger's way of being. Toronto, 2014. 122 p.

23. Dennett D. C. Freedom evolves. New York, 2003. 347 p.

24. Die Nibelungen: Sage – Epos – Mythos. Hrsg. von J. Heinzle, K. Klein und U. Obhof. Wiesbaden, 2003. 656 S.

25. Farin I., Malpas J. Reading Heidegger's “Black notebooks 1931-1941”. Cambridge; London, 2016. 361 p.

26. Hillman J. Kinds of power: a guide of its intelligent uses. New York, 1995. 254 p.

27. Hillman J. Force of character and the lasting life. Toronto, 2000. 236 p.

SIEGFRIED THE DRAGON SLAYER AS A MODEL OF ACTIVE BEING: UNITY OF MYTH AND PHILOSOPHY ON THE ISSUE OF FREE WILL

MISYUROV Nikolay

Doctor of Philosophy,
Professor of the Department of Journalism and Media Linguistics,
Dostoevsky Omsk State University,
Omsk, Russian Federation, misiurovnn@omsu.ru

Keywords:
freedom and necessity
activity of consciousness
myth
predestination and destiny
expediency
active being

Summary:
The relevance and topicality of the study is determined by the crisis of personal existence, as well as the denoting sociocultural phenomenon of the category that has exhausted its epistemological significance at the historic moment of the “values shift” – the displacement of the classical paradigm by the paradigm of postmodernism and the transformation of traditional society into “open” one (or “consumption society", as one would say now). One of the results of such a global modification of communication strategies and tactics, cognitive practices and even certain stable constructs (such as national concepts, cultural meanings, and stereotypes of psychological and so-cial behavior) was the restoration of the priority of myth (as a form of worldview and a way of transforming the world) and, accordingly, a revival of interest in mythology and the mythological picture of the world. The subject of the study is the syncretic unity of philosophical consciousness and mythological consciousness. The article analyzes the “existential” problem of modern man’s existence, which is solved differently by different philosophical currents, which, however, share one common idea that the “essential” nature of human activity is revealed in a communicative act; the cognitive meaning of the individual’s will is refined and corrected in public discourse. We should agree with an almost axiomatic statement that orientation towards “genuine existence” is conditioned by freedom and independence, as well as by “critical reason”. The paper proves that activity – not in the sense of production, political, creative cultural or other activity, but in the sense of internal readiness for the productive use of human potency for the benefit of both the individual and the collective – is fundamental for such a special (mythological heroic) state of mind. It is stated that the modus of being in modern “anthropological” philosophy is opposed to the modus of possession; in order to “be”, a person must give up self-centeredness and gain his or her independence. The modern man’s freedom of choice is determined by the logic of culture, the institutions of “open” society and the factors of globalization; however, the cultural heritage of the past retains its significance, the “primitive power” of myth fertilizes mass culture, and the typological image of a hero (as immaculate as Siegfried) becomes a temptation for the “alienated” subject of conceiving the world.