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

УДК 111.6; 141.32

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ПРИНЦИПЫ ГЕРОЕВ «СТАРШЕЙ ЭДДЫ»

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:
единство бытия
бессознательное
духовная индивидуальность
экзистенциальная рефлексия

Аннотация:
Актуальность нового рассмотрения хрестоматийного вопроса об отношении «отчужденного» индивида к «органическому» единству добра и зла (в границах классической дихотомии свободы и необходимости) определена существенно изменившимися задачами современной философской антропологии. Постановка проблемы подразумевает, что эмпирический парадокс заложен в самом постигаемом объекте, поскольку «разумность» действительности дискредитирована «проецированием негативного» на внешний, «предметный» мир и неспособностью субъекта познания к необходимым рациональным решениям; онтологический статус и аксиологическое ранжирование «вещей» (включая феномены трансцедентального) реализуется в весьма субъективном отношении «я» к реальным и ирреальным противоположностям. Данная дилемма – не столько эпистемологическая проблема «достоверности» воспри-нимаемого мира и «позитивности» рефлексии самосознания, сколько онтологическая проблема противоречивости «самого содержания» многообразных структур бытия. Цель исследования – декодировать когнитивную смысловую конструкцию, обозначенную парадигмой модерна как «встреча с самим собой». Методология междисциплинарного анализа обусловлена спецификой эмпирического материала – героическими сюжетами «Старшей Эдды», знаменитого литературного памятника. Один из результатов анализа – реконструкция «суггестивно заряженного» эпического континуума («безусловной всеобщности» мира как единства «противоречащих крайностей» всеобщего). Делается вывод о том, что решающим условием завершенности очеловеченного «образа мира» (абсолютного единства «связующего множества» начал и субстанций) является духовная индивидуальность, потенциально способная сказать свое веское слово в «устроении» мироздания и отстоять свою автономность в контексте предопределенности экзистенциального выбора. Величие героических характеров «Эдды» следует рассматривать подходящей мифологической по природе и художественной по форме иллюстрацией к этой ситуативной модели «возвращения к себе».

© 2024 Петрозаводский государственный университет

Получена: 02 мая 2024 года Опубликована: 02 июня 2024 года

Введение. О «единственном» ответе на вызовы мира

Основополагающая философская аксиома познания (бытие определяет сознание) в парадигме постмодерна неожиданным образом обретает совершенно иное когнитивное оформление: «само ego существует для себя самого в непрерывной очевидности», притом постигает себя не только в качестве «жизненного потока», но также в качестве «определенного Я», становящегося тождественным многообразным «синтетическим единствам» действительного мира в субъективистском ракурсе, акцентированным «полюсом переживаний» [8: 20]. Органическое противоречивое единство «абсолютного» мира (как синтез действительного и «возможного» сознаний) есть конкретный результат порождающей новые «предметные смыслы» духовной деятельности человека.

Однако же «условием возможности» определенной картины мира (в особенности – образной) является язык, выполняющий функцию объективации сознания индивидуума как отдельной «монады» мироздания. Принципиальным становится вопрос о соотношении «первичного» и «вторичного», отображении одного в другом; всякая «языковая единица» есть в том или ином виде фрагмент познавательной деятельности; вербальная форма репрезентации сознания, смысловое содержание каждого высказывания напрямую соотнесены с «внеязыковым» контекстом [10: 14, 159]. Сказанное подразумевает несомненную значимость – причем не только художественную ценность – такого специфического и сложного для эстетического восприятия «коммуникативного послания» как, например, «тексты» героического эпоса. Именно на таком весьма своеобразном эмпирическом материале «непримиримая противоположность» добра и зла, находящая здесь максимально возможное по мощи воздействия символическое воплощение, наиболее отчетливым образом проецируется в проблематической ситуации, обозначенной К. Г. Юнгом как «встреча с самим собой». Испытание, «проверку мужеством» подчас не проходят даже несомненно сильные волевые натуры; «извечные переживания», чувство унизительной беспомощности и рефлексивно проявляющаяся слабость вынуждают человека честно признать наличие в действительности проблем, которые он не в силах решить самостоятельно; принципиальный вопрос состоит теперь в том, «много ли человек знает о самом себе?» [22: 28–29]. Каков же будет возможный («единственное, что остается») ответ оказавшегося в «точке бифуркации», переплетении внешних событий и внутренних затруднений, индивида на брошенный ему вызов?

Основная часть. Диалектика «непосредственной» достоверности

Истинная единичность – «чувственная» единичность, исчезающая в диалектической подвижности «непосредственной достоверности» – становится всеобщностью, «непосредственным» единством бытия и «негативного»; она, согласно гегелевскому толкованию, есть лишь свойство определенной совокупности отличающихся друг от друга и одновременно соотносящихся друг с другом «существенных моментов», «смыканием» которых конституируется всякая наблюдаемая «вещь» (предмет или феномен). В обособленном «одном» обнаруживается «много таких свойств, которые не воздействуют друг на друга, а равнодушны друг к другу» [3: 63]. Следовательно, мое «я» неверно (неправильно) воспринимает предмет, постигавшийся как «нечто исключающее»: если прежде он был только «непрерывностью вообще», теперь же он становится как бы оперативным пространством взаимодействия единичного со всеобщим («всеобщей совокупной средой»), где из соединения множества разнородных свойств гомогенных «чувственных всеобщностей» формируется определенное «соотнесение себя с собою» в соотношении с другими; каждое такое «чувственное бытие» (как рефлективная, не получившая завершающего развития форма «чистого бытия») есть *«для-себя-бытие»*, будучи именно таким образом определенным, противопоставленное любому *«для-иного-бытию»*, оно фактически исключает всякие другие, себе подобные, обусловленные такой же единичностью [3: 64-65, 70]. Это не столько проблема восприятия (мира и самосознания), сколько проблема «самого содержания» структур бытия, то есть «безусловной всеобщности» мира как странного единства «противоречащих крайностей» всеобщего вообще.

Философские сомнения (без апелляции к опыту скептицизма как миросозерцания, на уровне экзистенциальной рефлексии), характерные для XX столетия, конспективно могут быть изложены так (по Э. Фромму): «мы притворяемся, будто наша жизнь имеет надежный фундамент», «не обращаем внимания на преследующие нас беспокойство, тревогу, замешательство»; приблизился ли человек, создавший новый, удобный для него мир, к осуществлению мечты всего человеческого рода –

совершенству «самого человека» – человека, любящего ближнего своего, справедливого в поступках, правдивого в суждениях и оценках, «осуществляющего то, что он есть потенциально», отображающего в себе образ Божий? [19: 144]. Разуму как «средству обнаружения истины», проникающему глубоко в суть исследуемых явлений, новая философия, отвергнувшая эпистемологию «классической рациональности», вызывающе предпочла интеллект, «простой инструмент для манипулирования вещами и людьми»; человек «разуверился в способности разума установить правильность норм и идеалов человеческого поведения»; этим эпохальным изменением интеллектуальной и эмоциональной атмосферы обусловлено не только формирование новых отраслей знания (например, психоанализа, коммуникативных исследований), но конституирование некоторых из новейших научных направлений именно как альтернативы традиционному классическому знанию [19: 147].

Следовательно, применительно к нашей задаче, изменения и усложнение смыслового содержания мифа, в первую очередь, его эпистемологической значимости для философской антропологии в целом, следует рассматривать в расширенном социокультурном контексте, в дискурсе постмодернистской мысли и непосредственно в ракурсе междисциплинарной когнитивистики.

Окружающий человека мир, в интерпретации «неклассической» философии оказывается совокупностью предметов «возможного опыта» и опытного познания материальных объектов, а также идеальных феноменов, познаваемых исключительно на основании «актуального» опыта, как принято вслед за К. Марксом называть теперь субъекта познания и социализации, «отчужденного» индивида. Условием объективности однозначно и безусловно субъективного знания является «правильное» теоретическое мышление, соблюдение мыслящим субъектом общепризнанных постулатов «коллективного» опыта.

Смена философской парадигмы только осложнила и без того «трудные» взаимоотношения философии с естествознанием, психологией и другими «науками о духе». «Феноменологические эскизы», утверждалось, лишь отчасти проясняют исследуемые ирреальные «сущности» в их единичности и отдельности, то есть в их экзистенциальной случайности, а также в их метафизической общности. Хрестоматийное ключевое понятие реальности, как замечал Э. Гуссерль, вообще-то нуждается в «фундаментальном ограничении», каковым устанавливается различение реального бытия и бытия индивидуального («временного вообще»); выявляемая такая двойная диалектическая противоположность вместо классической противоположности реального и идеального, то есть эмпирического и априорного, трансформируясь в противоположность реального и ирреального, получает совершенно иное свое обоснование: в объяснении этого принципиального «разделения» сфер бытия мы должны принимать во внимание основополагающую противоположность факта и «чистой сущности» [7: 11]. Таким образом, важнейшей эмпирической задачей «чистого сознания» становится «сущностное познание» ирреального; доступные нам определенные «предварительные» представления, трансцендентально очищенные от всяких посторонних вкраплений «переживания», выводят нас за пределы какой-либо включенности непосредственно в «*действительный*» мир.

Действительное и «субстанциональное» в логике мифа

Присущие метафоре и символу образы – «субъективные образы объективного мира», являющиеся не абстрактной сущностью, а конкретной ее действительностью, то есть чувственно доступной формой претворения первичного бытия в бытие вторичное, «сгустком художественного видения и переживания», следовательно, специфическим средством и формой освоения жизни искусством, особой логикой мифа понимаются реально, то есть «совершенно субстанциально». Все, феноменально и условно трактованное в аллегории, метафоре и символе, замечал по этому поводу А. Ф. Лосев, «становится в мифе действительностью в буквальном смысле слова, то есть действительными событиями и во всей своей реальности существующими субстанциями» [11: 444]. Возьмем это суждение за методологическую основу.

Эпистемологическая «первичность» персонажа мифа – кардинальный вопрос не только для понимания сущности самого мифа, «естественной» религии (предшествующей, по Гегелю, «религии свободы»), но также «коллективной индивидуальности». Своеобразие трактовки именно такой возвышенной личности исследователи древнегерманской мифологии рассматривают как раз на материале «Младшей Эдды», которая сама по себе является результатом последовательной компиляции и переосмысления авторитетной ввиду своей глубокой древности «Старшей Эдды» [18: 58–81]. Ментальная и аксиологическая основа ее героических сюжетов – определенные соотношения, совпадение общего и частного. Подлинная символика мифа, разъяснял А. Ф. Лосев, есть уже выход за пределы «чисто художественной» поэтической образности; символ (не обязательно обладающий «автономно-созерцательной» ценностью) как «предмет конструирования» особой ирреальной

«реальности», которая не есть ни «сама художественная действительность», ни ее отражение, превращает миф в некую «порождающую модель» [12: 14]. Структуру мифа следует определить именно как «общественно-личностную», поскольку мифологическая картина мира является диалектическим синтезом субъекта и объекта [11: 447]. Вопрос об архаике ряда мотивов германского героического эпоса, соответственно – о соотношении мифа и эпической поэзии как совсем не идентичных «продуктов бессознательного», – оставляем за рамками данного исследования; по мнению исследователей, в ряде существенных моментов граница между мифом и эпосом оказывается расплывчатой или вовсе исчезает [6: 19–20] (см. также специально: [5], [25]). Деконструкция мифа в современной науке – результат «неоправданного расширения и модернизации» [14: 29] (см. также: [15]). Не согласимся с утверждением о «вторичности» психологических мотиваций поступков героев «Эдды»: бесстрашие, мужество, любовь, ревность, алчность, ненависть: все это – фундаментальные концепты аксиологического характера. «Объективность» мифа, согласно Э. Кассиреру, зависит не от самого «объекта», а от манеры объективации; следовательно, спонтанное «объективирующее познание» мифологического субъекта во всем первично [9]. Также было бы упрощением считать их характерными для эпохи начавшегося высвобождения человека из «первобытной сакральной связанности» (то есть в ситуации, когда «земное и человеческое» заслоняет сакральную и жизненную значимость мифа) элементами *«коллективного подсознания»* и только. Заметим, что у самого К. Юнга соотношение архетипов, то есть «продуктов фантазии», и мифологических образов как персонажей эзотерической утопии «высшей расы» варьируется от аналогии до полного отождествления (см. современные интерпретации вопроса [2], [24]).

Итак, перечитаем великую книгу, остановимся на одном из фрагментов литературного памятника и рассмотрим в качестве художественной иллюстрации (образной «порождающей модели») к рассматриваемой философской коллизии достаточно известную сюжетную коллизию вполне самостоятельной в составе «Старшей Эдды» песни – «Плач Гудрун». Змееборец и безупречный герой Сигурд (он же бесстрашный, кристально честный царевич Зигфрид в более поздних, литературно обработанных версиях предания) предательски убит сыновьями Гьюки; зачинщик всего, подлого клятвопреступления, спровоцированного завистью и жадностью (мотив «губительного золота», проклятия древних сокровищ Нибелунгов), – Гуннар, старший брат Гудрун, юной вдовы. На погребальный костер взойдет дева-воительница, валькирия Брюнхильд (когда-то они с Сигурдом обменялись клятвами в вечной любви, злые люди разрушат их идеальный союз из банальных собственных интересов). Несчастной Гудрун выпадет тяжкая доля жить всепожирающей местью – сначала за возлюбленного супруга родным братьям, затем – убившему братьев по ее же наущению могучему конунгу гуннов Атли, нелюбимому второму мужу и отцу ее несчастных малолетних детей (они тоже падут невинными жертвами кровавой распри).

«Гудрун сидела над мертвым Сигурдом. Она не плакала, как другие женщины, но грудь ее разрывалась от горя. Жены и мужи подходили утешить ее. Но это было нелегко… Так было – смерти желала Гудрун, над Сигурдом мертвым горестно сидя; не голосила, руки ломая, не причитала, как жены другие. Не было слез горючих у Гудрун, горе великое грудь разрывало» [17: 115].

В состоянии ли всякий человек устоять в выпавших ему жизненных испытаниях, как противостоять вдруг обрушившимся на него подобным несчастьям?

«Негативность» определенного бытия «снимается», согласно Гегелю, в тот самый момент, когда наше сознание покидает «область воспринимаемого», уходит «обратно в себя» («я отброшен назад к началу, и меня опять захватывает движение по тому же кругу, которое снимает себя и в каждом моменте и как целое»), мнение переходит в восприятие «простого и истинного», которое в качестве «единичного свойства для себя» определено теперь в соотношении с другими [3: 65]. Таким образом, само содержание *«для-себя-бытия»*, обладающее точно такой же природой, как и соотнесенное с ним (вовсе не противоположное в их взаимоотношениях) «для-иного-бытие», считавшееся в восприятии истинным, на деле же «принадлежит только форме и растворяется в ее единство»; это «всеобщее» содержание (противящееся возвращению в «безусловную всеобщность») является результатом совмещения двух разных по смыслу векторов самосознания: с одной стороны, индивидуум всячески стремится «определенным способом быть для себя и относиться к другому», с другой стороны, всепоглощающая рефлексия пассивной, окончательно теряющей свою самостоятельность «единичности», полностью растворяющейся во «всеобщей среде» множества существующих материй [3: 73].

Опустошенная горем Гудрун с достоинством переживает свою невосполнимую утрату, страдания прячет от других; возмущенная ее молчанием сестра провоцирует ее: «Сдернула саван с тела Сигурда, к

ногам жены подушку метнула: “Вот он! Прильни губами к устам, ведь так ты его живого встречала!”». Это грубое вторжение экзистенциально «другого» в оберегаемый «я», «отчужденным» индивидом, интимный мир (гегелевское «для-себя-бытие») порождает закономерную психическую реакцию героини:

«Горестно взор бросила Гудрун на голову князя в сгустках крови, на очи героя, померкшие ныне, на жилье души, мечом рассеченное. Вскрикнув, грянулась оземь: косы рассыпались, вся покраснела, хлынули слезы дождем на колени… Горько заплакала Гудрун, дочь Гьюки, слез поток оросил покрывало, а во дворе закричали громко гуси, прекрасные Гудрун птицы» [17: 116].

С какой художественной мощью создана в эпосе эта сцена (синтез «единичного» и «абсолютного»)! Как сильная натура Гудрун расставляет все по своим местам: предательством нарушена ценностная структура мира, в преступление вовлечены многие, если ни все, очерчена степень ответственности каждого, упреки брату – предсказание возмездия:

«Чтили меня воины конунга больше, чем дев Одина смелых; как ивы листва, стала я жалкой, смерть повелителя сделала это! Ни на скамье его нет, ни на ложе… Гьюки сыны повинны в несчастье, горькие слезы льет их сестра! Как ваши клятвы ложными были, пусть ваши земли так опустеют! Гуннар, не впрок пойдет тебе золото; эти запястья – гибель твоя!» [17: 117].

В этой связи позволю напомнить известное определение В. В. Бибихина (со ссылкой на Гераклита) наиболее продуктивной в подобных жизненных коллизиях экзистенциальной стратегии поведения личности (соблюдения «перспектив») – нежелании «обособляться в частное разумение». Попытка сопротивляться безоговорочному «безличному надо» – единственный способ не сделаться «частицей толпы» [1]. Но точно ли это «должный образ» действий?

Об архетипических основаниях иррациональных решений

«Проецируемое негативное» на внешний мир, утверждал К. Юнг, невозможно «обезвредить» в ракурсе рациональных решений – «с помощью рассуждений или разумных доводов»; обозначенная так экзистенциальная проблема чрезвычайно сложна, ибо «бросает вызов человечеству как целому» и напоминает человеку, погружающемуся в удушливую атмосферу «эгоцентрической субъективности», о его беспомощности и бессилии [22: 28]. «Необходимая и насущная» компенсаторная реакция коллективного бессознательного, согласно Юнгу, выражается первым делом в «архетипически оформленных идеях»; этими идеями модулируется та самая экзистенциальная установка индивида, под воздействием которой могут «пробудиться силы, которые дремлют в глубинах человеческой природы» [22: 29]. Вопрос в том, сможем ли мы все же преодолеть «болезненную узость» собственного самосознания?

Приоткрыв метафорически воображаемую дверь, отделяющую «внутренний» (освоенный человеком) и внешний (трансцендентно безразличный к конкретизированному субъекту познания), человек неожиданно обнаруживает «безграничные просторы, полные неопределенности». В этом обширном царстве всего живого («симпатической» системе) нет «здесь или там», «моего и твоего», нет плохого и хорошего. Здесь «я» есть «объект всех субъектов», в противоположность обычному сознанию, где «я» всегда и во всем является субъектом; здесь индивид является лишь определенной частью мира, настолько малой, почти ничтожной, что легко забыть, кто же он был и есть в действительности. В этом смысле коллективное бессознательное может оказаться чем угодно, но только не замкнутой личностной системой; «это открытая всему миру и равная ему по широте объективность»; нам кажется, будто мы и есть «факторы», но в определенных жизненных ситуациях «мы с ужасом обнаруживаем, что мы сами объекты влияния невидимых факторов» [22: 31]. Желаемое выдается за действительное?

Неприятности этим не кончаются, приходит осознание собственной несостоятельности, что зачастую порождает «примитивную панику», хаос нарастает:

«Вместо того, чтобы безоговорочно верить в столь тщательно оберегаемое превосходство сознания, которое воистину является одним из секретов нашего процветания, мы ставим его под сомнение самым опасным образом» [22: 33].

Неведение лишь усугубляет нашу незащищенность, потому лучше уж знать, несмотря на все сомнения и страхи, где именно и в чем таится опасность. Таким образом, многое в нашей жизни – не столько «неизбежные следствия внешних условий», сколько «решения, порожденные бессознательным». Таковы глубинные («архетипические») основания человеческих поступков. В какой мере все сказанное относится к поступкам мифологических героев «Эдды»?

Все интерпретации усредненной, по определению М. Хайдеггера, «смутной», еще не проясненной понятности бытия, представленные – в варианте академического «словесного знания» – традиционными теориями и господствующими мнениями, первым делом фиксируют сам непреложный факт того, что оно «само по себе есть» [20: 11]. Поскольку *«выспрашиваемое»* (характерное понятие его концепции,

именно так переводимое В. В. Бибихиным) составляет смысл бытия, означающего прежде всего «бытие сущего», то концептуальный бытийный вопрос оказывается на деле вопросом о «самом сущем»; этот жизненно важный вопрос «в плане его спрашиваемого требует достижения и опережающего обеспечения правильной манеры подхода к сущему» [20: 11]. Иначе говоря, субъект познания должен стремиться к максимальной объективности восприятия субъективных сторон репрезентации объективного всеобщего в обыденной реальности мира. Однако «сущим» именуем мы многое и в разном смысле»; фактически, «сущее» есть все, о чем мы постоянно говорим, что зачастую имеем в виду, к чему имеем отношение, наконец, «суть мы сами». Вопрос в том, с какого же сущего «считывается» смысл бытия, от какого сущего берет свое произвольное начало «размыкание» бытия? Каково, с точки зрения взаимодействующего с трансцендентными структурами мира субъекта, «образцовое сущее», и в каком смысле оно имеет определенное преимущество? Предоставлен ли индивидууму какой-то выбор или же все заранее предопределено непреложными законами мироздания, имманентным дуализмом свободы и необходимости («что должно быть, свершится»)?

Ошибочное толкование («не видение») экзистенциального устройства бытия, согласно Хайдеггеру, проистекает от того, что, отвлекаясь от специфических структур «присутствия», мы смешиваем некий свой собственный способ «наличествовать» с «эмпирическим наличием», однако «эмпиричность» эмпирии собственного присутствия онтологически принципиально отлична от эмпирического существования какой-нибудь иной «фактичности» [20: 35]. Запутанную, многослойную структуру «бытийной определенности» как проблему можно попытаться понять в контексте уже разработанных первооснов «присутствия»; понятие «фактичности» безусловно включает в себя *«бытие-в-мире»*, то есть «внутримирное» сущее, таким образом, что это сущее становится объектом понимания себя (самосознания) как сопряженного в пространственном отношении с бытием сущего вообще, то есть «встречного» внутри его собственного мира [20: 35]. Заметим, что существующая критика такого понимания категории бытия ставит во главу угла именно вопрос о способности человека к действию; см. «депроекцию» человеческого «я» Б. Хюбнера [21], [23]. Таким образом, нельзя не увидеть существенную онтологическую разницу между *«бытием-в-мире-вообще»* как изначальной основной структурой, типологического характера *«экзистенциалом»* (следствием определенной кристаллизации теоретического «положительного опыта присутствия») и конкретизированной внутренней противоположностью одного единичного «наличного» в другом как универсальной категорией *«бытия-в-мире-вообще»*.

Человеческая реальность в рефлексивном описании – исходя из отрицательных действий и принципа cogito – оказывается реальностью *«есть-для-себя»*, утверждал Ж.-П. Сартр [16: 246]. Возникает вопрос: все ли это, чем она является? Встречаются ли другие способы сознания, которые, оставаясь «строго-для-себя», обнаруживают тип радикально отличной онтологической структуры? Эта структура, присутствующая в «моем субъекте», фокусирующая мое сознание на «беспокойство», открывает именно ту область бытия, которая есть в первую очередь «мое бытие», не являющееся при этом исключительно «бытием-для-меня». Стыд, например, есть способ сознания, структура которого идентична описываемым; это «неполагающее сознание себя» является примером доступной рефлексии интенциональной структуры. Стыд, следовательно, реализует мое интимное отношение с самим собой, именно через переживание чувства стыда открывается сугубо индивидуальный аспект персонализированного («моего») бытия. Отмечается также важность эмпирических результатов, полученных индивидом «в одиночестве» религиозной «практики стыда»; это одна из первичных (несовместимых с рефлексивной позицией!) структур наряду с возмущением, гневом. Мы, согласно Сартру, не имеем возможности «принять точку зрения» на целостность бытия, то есть рассматривать его извне, это абсолютно невозможно, потому что «как раз я существую на основании этой целостности и в той степени, в какой я включаюсь в нее»; никакое сознание, будь то даже сознание Бога, не может «видеть обратную сторону» бытия, постигнуть целостность как таковую [16: 322]. Таким образом, существование «другого» переживается с очевидностью в факте моей объективности; моя реакция на мое «отчуждение для другого» выражается восприятием «другого» как объекта; никакой синтез этих двух форм «вероятного существования» в мире здесь невозможен, следовательно, одиночество – имманентное состояние, переживаемое индивидом.

«Первоначальное», по определению Сартра, отношение к бытию не может быть внешним отношением, которое объединило бы «субстанции, вначале изолированные». Конкретное бытие – одна из областей бытия вообще – открывается нашему сознанию как «синтетическая целостность», осознание и понимание которой как феномена предполагает соответствующую «артикуляцию»; однако в определенном смысле рассматриваемое сознание «в своей изоляции есть абстракция», поскольку

феномены бытия не могут существовать как феномены, не «являясь» сознанию. Это индивидуализированное бытие, с одной стороны, имеет «необходимость только в самом себе»; с другой стороны, *«бытие-для-себя»* возможно только из субстанции всеобщего бытия, что подразумевает свое собственное «уничтожение» (в онтологическом единстве с «абсолютным» целым). Следовательно, *«бытие-для-себя»* конституируется отношением к самому бытию; самосознание тем самым переходит в познание. Таким образом, мое «Я» ответственно в своем собственном бытии; разумеется, существенным образом различаются импульсивные поступки «маленького человека» и осознанные, волевые решения «сильных натур», например, деяния и поступки тех же героев древнегерманского эпоса.

Заключение. «Всеобщая определенность» индивидуальности

Эмпирический парадокс, как его обозначил Г. Марсель, «заложен в самом объекте, так как я действительно мыслю объект лишь в той мере, в какой я утверждаю, что я ничего для него не значу»; действительность предметного мира дискредитирована «раздражающим вопросом», обескураживающим рефлексирующего субъекта познания: «перестают ли вещи существовать с того момента, когда я перестаю их воспринимать?» [13: 17]. Истина заключается в том, что онтологический статус «вещей» (включая феномены трансцедентального) реализуется при этом деструктивном условии, то есть крайне субъективном отношении моего «я» ко всякого рода реальным и ирреальным противоположностям.

Высшее, связующее множество особенных «начал» и субстанций, абсолютное единство (более того, «абсолютная необходимость») очеловеченного мира, решающим условием его завершенности становится духовная индивидуальность героев, которые выше, чем индивидуальность «самих богов», объяснял Гегель, «имеет в себе всеобщую определенность», ибо безоговорочно подчинено властной абсолютной силе; эта «чистая мощь» и есть судьба [4: 135]. Эта «простая необходимость», имеющая поначалу «абстрактное» отношение к конкретному миру, «восстанавливающая» внутреннее единство мира, уравнивающая высокое и низкое («тождество вообще»), получает свое дальнейшее развитие как одна из форм свободы, то есть «конечного самосознания» индивидуума. Этим умозаключением классика немецкой философской мысли можно подвести итог нашему исследованию: действительно, человек нуждается в утешении, когда «требует возмещения утраты»; если вырван «корень разорванности и разлада», у него, отказавшегося от всего утраченного, возможно, появится достаточно сил, чтобы с уважением принять (стоически «созерцать») необходимость; отрицательное переходит в утвердительное, различение «справедливой» либо же «несправедливой» заслуженной судьбы перестает иметь какое-либо значение, ибо человеческому сознанию открывается непосредственность *«внутри-себя-бытия»*.

Величие и благородство героических характеров Эдды можно рассматривать подходящей и даже удачной мифологической иллюстрацией к этому экзистенциальному *«возвращению в себя»* (на основе «снятого опосредствования» потусторонних причин и следствий, безукоризненного соблюдения «принципа долженствования»).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бибихин В. В. Мир. Язык философии. М.: Азбука, 2016. 448 с.
2. Беннет Е.-А. Что на самом деле сказал Юнг. М.: АСТ, 2009. 160 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. 495 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Философия религии. М.: Мысль, 1977. Т. 2. 573 с.
5. Гуревич А. Я. «Эдда» и сага. М.: Наука, 1979. 192 с.
6. Гуревич А. Я. Избранные труды. Норвежское общество. М.: Традиция, 2009. 470 с.
7. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Академический Проект, 2009. 489 с.
8. Гуссерль Э. Картезианские медитации. М.: Академический Проект, 2010. 229 с.
9. Кассирер Э. Философия символических форм. Том 1. Язык. М.; СПб.: Университет-ская книга, 2002. 272 с.
10. Колшанский Г. В. Объективная картина мира в познании и языке. М.: Наука, 1990. 108 с.
11. Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. 480 с.
12. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство, 1976. 367 с.
13. Марсель Г. Опыт конкретной философии. М.: Республика, 2004. 224 с.
14. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М.: Восточная литература РАН, 2000. 407 с.

15. Мелетинский Е. М. «Эдда» и ранние формы эпоса. М.: Наука, 1968. 364 с.
16. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. 639 с.
17. Старшая Эдда. Л.: Ленинградское отделение АН СССР, 1963. 262 с.
18. Стеблин-Каменский М. И. Миф. Л.: Наука, 1976. 104 с.
19. Сумерки богов: сб. / Сост., общ. ред. А. А. Яковлева. М.: Политиздат, 1990. 403 с.
20. Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков: Фолио, 2003. 503 с.
21. Хюбнер Б. Мартин Хайдеггер – одержимый бытием. СПб.: Академия исследования культуры, 2011. 172 с.
22. Юнг К. Г. Архетипы и коллективное бессознательное. М.: АСТ, 2019. 496 с.
23. Hübner B. Der deprojizierte Mensch. Metaphysik der Langeweile. Wien: Passagen Vertag, 1991. 176 S.
24. Knox J. Archetype, attachment, analysis: Jungian psychology and the emergent mind. Abingdon: Routledge, 2003. 248 p.
25. Orchard A. The Elder Edda: a book of Viking lore. London: Penguin Books, 2011. 432 p.

REFERENCES

1. Bibihin V. V. World. The Language of Philosophy. Moscoiw, 2016. 448 p. (In Russ.)
2. Bennet E.-A. What Jung really said. Moscow, 2009. 160 p. (In Russ.)
3. Hegel G. W. F. Phenomenology of Spirit. Moscow, 2000. 495 p. (In Russ.)
4. Hegel G. W. F. Philosophy of Religion. Moscow, 1977. Vol. 2. 573 p. (In Russ.)
5. Gurevich A. J. The Edda and the Saga. Moscow, 1979. 192 p. (In Russ.)
6. Gurevich A. J. Selected Works. Norwegian Society. Moscow, 2009. 470 p. (In Russ.)
7. Husserl E. Ideas for Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy. Moscow, 2009. 489 p. (In Russ.)
8. Husserl E. Cartesian Meditations. Moscow, 2010. 229 p. (In Russ.)
9. Kassirer E. Philosophy of symbolic forms. Vol. 1. Moscow; St.-Petersburg, 2002. 272 p. (In Russ.).
10. Kolshanskij G. V. An objective Picture of the World in Cognition and Language. Moscow, 1990. 108 p. (In Russ.)
11. Losev A. F. Sign. Symbol. Myth. Moscow, 1982. 480 p. (In Russ.)
12. Losev A. F. The Problem of Symbol and Realistic Art. Moscow, 1976. 367 p. (In Russ.)
13. Marcel G. Experience of Concrete Philosophy. Moscow, 2004. 224 p. (In Russ.)
14. Meletinskij E. M. Poetics of Myth. Moscow, 2000. 407 p. (In Russ.)
15. Meletinskij E. M. The Edda and Early Forms of the Epic. Moscow, 1968. 364 p. (In Russ.)
16. Sartre J.-P. Being and Nothingness: An Experience of Phenomenological Ontology. Mos-cow, 2000. 639 p. (In Russ.)
17. Elder Edda. Leningrad, 1963. 262 p. (In Russ.)
18. Steblin-Kamenskij M. I. Myth. Leningrad, 1976. 104 p. (In Russ.)
19. Twilight of the Gods. Moscow, 1990. 403 p. (In Russ.)
20. Heidegger M. Being and Time. Kharkov, 2003. 503 p. (In Russ.)
21. Hübner B. Martin Heidegger is obsessed with Existence. St.-Petersburg, 2011. 172 p. (In Russ.)
22. Jung C. G. Archetypes and the Collective Unconscious. Moscow, 2019. 496 p. (In Russ.)
23. Hübner B. Der deprojizierte Mensch. Metaphysik der Langeweile. Wien, 1991. 176 p.
24. Knox J. Archetype, Attachment, Analysis: Jungian Psychology and the emergent Mind. Ab-ingdon, 2003. 248 p.
25. Orchard A. The Elder Edda: a Book of Viking Lore. London, 2011. 432 p.

EXISTENTIAL PRINCIPLES OF HEROES OF THE ELDER EDDA

MISYUROV Nikolay

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

Keywords:
unity of being
unconscious
spiritual individuality
existential reflection

Summary:
The relevance of the new consideration of the textbook question of the relation of the “alienated” individual to the “organic” unity of good and evil (within the boundaries of the classical dichotomy of freedom and necessity) is determined by the significantly changed tasks of modern philosophical anthropology. The formulation of the problem implies that the empirical paradox is inherent in the object to be comprehended, since the “rationality” of reality is discredited by the “projection of the negative” onto the external “objective” world and the inability of the subject of cognition to make the necessary rational decisions. The ontological status and axiological ranking of “things” (includ-ing the phenomena of the transcendental) is realized in the highly subjective relation of the “I” to real and unreal opposites. This dilemma is not so much an epistemological problem of the “authentic-ity” of the perceived world and the “positivity” of the reflection of self-consciousness as an onto-logical problem of the contradictory nature of the “very content” of the diverse structures of being. The purpose of the study is to decode the cognitive semantic construct designated by the paradigm of modernity as “meeting with oneself.” The methodology of interdisciplinary analysis is deter-mined by the specifics of the empirical material, i.e. the heroic plots of the Elder Edda, a famous literary monument. One of the results of the analysis is the reconstruction of the “suggestively charged” epic continuum (the “unconditional universality” of the world as a unity of the “contradic-tory extremes” of the universal). It is concluded that the decisive condition for the completeness of the humanized “image of the world” (the absolute unity of the “connecting multitude” of principles and substances) is the spiritual individuality, which is potentially able to say its weighty word in the “arrangement” of the universe and defend its autonomy in the context of the predetermination of existential choice. The grandeur of the heroic characters of the Edda should be seen as a suitable illustration, mythological in nature and artistic in form, to this situational model of “return to one-self.”