

воздействия и добавляет полезные воздействия. В этом проявляется дарственная природа инновационной деятельности. С другой – труд также имеет дарственный характер: ни женщины-собирательницы, ни охотники не могут непосредственно воспользоваться плодами своего труда, как это могут делать животные. Продукт должен быть принесен на стоянку и будет разделен в соответствии с существующими правилами. Таким образом, естественная связь между человеком и биологически полезным для него продуктом труда оказалась разорвана и в этом смысле труд носит антибиологический, антиприродный характер.

Одновременно создаются искусственные связи между поколениями: дети, достигшие 8-10 лет, должны покидать свои семьи для обучения своим профессиям в чужих семьях [13]. Мальчики поступают в обучение к наиболее эффективным охотникам. В эту же группу попадают и девочки в качестве жен, чтобы под руководством первой жены охотника – пожилой женщины обучиться профессии собирательницы. Первая жена также помогает своему молодому мужу организовать семейную жизнь. Фактически на естественную основу семьи накладывается искусственная надстройка – передача профессиональных знаний от поколения к поколению и функция социальной защиты женщин в период беременности и родов, когда они не в состоянии прокормить себя и должны за счет других членов семьи обеспечивать себе питание. Одновременно подрывается и биологическая связь между поколениями, которая могла бы препятствовать развитию дарственных отношений.

Таким образом, искусственное превращение дарственных отношений во всеобщую основу общества сделало возможным соединение обучения, инновационной деятельности и труда, во-первых, на естественной основе семьи. Во-вторых, создать механизм отбора, позволяющий передавать подрастающему поколению наиболее эффективные модели поведения и, соответственно, устранить от воспроизводства модели и стратегии поведения, который не оправдали себя. В-третьих, обеспечить непрерывное совершенствование природной среды на основе накопления результатов инновационной деятельности, знаний и последовательного прогресса в самой инновационной деятельности.

Выводы и перспективы исследования. Анализ всеобщих свойств инновационной деятельности с позиции эволюционного подхода позволяет сформулировать следующие выводы:

1. Инновационная деятельность является всеобщей основой и биологической эволюции и развития общества.
2. К всеобщим свойствам инновационной деятельности относятся: а) эффективность, б) адекватность будущему, в) нестереотипность.
3. Для эволюции инновационной деятельности в человеческом обществе характерна ее тесная связь с дарственными отношениями.

В плане дальнейших исследований следует рассмотреть взаимодействие инновационной деятельности с отношениями господства и подчинения, а также ее взаимодействие с товарно-денежными отношениями.

Источники и литература

1. Маркс К., Энгельс Ф., Соч. 2-е изд. – Т. 46. – Ч. I. – С. 46.
2. Салинз М. Экономика каменного века. – М.: ОГИ, 1999. – 296 с. (с. 90-91).
3. Lenski G., Nolan P., Lenski J. Human, societies. – N. Y.: Mc Graw – Hill, Inc., 1995. – 525 с. (с. 72-74).
4. Вернадский В. Размышления натуралиста. Научная мысль как планетное явление. – М., 1977. – С. 19.
5. Быстрицкий Е. Практическое знание в мире человека. – В сб.: Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания. – М.: Политиздат, 1990. – С. 210–229.
6. Нельсон Р., Уинтер Д. Эволюционная теория экономических изменений. – М.: Дело, 2002. – 535 с. (с. 185).
7. Шовен Р. Поведение животных. – М.: Мир, 1972. – 487 с. (с. 333).
8. Завадский К. К пониманию прогресса в органической природе. – В сб.: Проблемы развития в природе и обществе. – М.: АН СССР, 1958.
9. Мантейфель Б. Экологические и эволюционные аспекты поведения животных. – В сб.: Экологические и эволюционные аспекты поведения животных. – М.: Наука, 1974. – С. 5–32 (с. 21)
10. Благосклонов К. Индивидуальность в поведении мухоловок-пеструшек. – В сб.: Экологические и эволюционные аспекты поведения животных. – С. 119–126.
11. Смит Д. Эволюция поведения. – В сб.: Эволюция. – М.: Мир, 1981. – С. 195–209.
12. Салинз М. Экономика каменного века. – М.: ОГИ, 1999. – С. 136–137.
13. Роуз Ф. Аборигены Австралии. – М.: Прогресс, 1989. – 320 с. (с. 153)

Давыдова В.Ю. МИФ КАК ДОЯЗЫКОВОЕ ОСНОВАНИЕ ГУМАНИЗМА

В статье впервые ставится проблема доязыкового основания гуманитарного знания. Впервые привлекаются работы философов П. Рикёра, Ю. Лотмана, Б. Успенского, Л. Уайта, Я. Голосовкера, Д. Рассмуссена Д., Юнга и Ассмана для доказательства смыслопорождающей функции мифа в культуре. Структура взаимообусловленности и взаимоусиления смыслопорождающей функции мифа в парадигмальной форме проявляется в литературных произведениях С. Кржижановского. Впервые автор статьи пытается проанализировать миф как оптимальную форму единицы смысла.

В основание системы смыслопорождения лежат наиболее архаичные слои человеческой психики, оп-

ределяющие мировосприятие человека через «фильтры» мифологической картины мира. Эти слои скрыты в глубинах бессознательного. Ю. Лотман и Б. Успенский сформулировали «презумпцию языка и осмысленности» [1, с. 166]. Человек, сформированный определенной культурой, принимает «смыслы», порожденные тем или иным доминирующим мифом, принимает как нечто само собой разумеющееся, как единственно возможную презумпцию. Смысл человека входит в число «первосмыслов» определенной и каждой культуры. Эти «первосмыслы» сравнимы с онтологическими понятиями пространства и времени. Это определенная система мировоззренческих «первосмыслов», которая обнаруживает себя во всех проявлениях культуры. Мифология – архаический, постепенно изживаемый в культуре тип сознания. Напомню о взглядах замечательного философа Я.Э. Голосовкера, который мифологическое мышление («мышление под господством воображения») рассматривал как «высшую форму мышления, как деятельность одновременно и творческую и познавательную» [2, с. 11].

«Первосмыслы» - первичные установки сознания. К.Г. Юнг называет такие доязыковые структуры психики «архетипами» или «первообразами». Сон явился анализом глубинной психологии. О реальном значении «первосмыслов» можно судить по определенным объективациям, т.е. по различным памятникам культуры, начиная от мифов, кончая литературными произведениями того или иного интервала. Для Юнга коллективная память: 1) биологически наследуется; 2) есть “*mémoire involontaire*”, проявляющаяся в снах. Сон Юнг относит к седьмой категории содержаний сознания. «В некотором смысле они подобны осознанным фантазиям, поскольку имеют ненаправленный иррациональный характер» [3, с. 114].

Мифы и символы как продукты отдельных культур содержат первоначальные смысловые ценности, как выражение человеческого опыта [4, р. 124-125]. В мифологическом сознании знаки многозначны и амбивалентны, они четко не фиксированы, т.к. часто интерпретируются интуитивно. Мифотворчество создает парадигму, призванную ответить на смысловожизненные вопросы, когда рации дать ответ не может. Человек живет в мире смыслов, организованных в тот или иной миф. «Жизнь движется только усилием. Боль, страдание, уныние, страх, разочарования и скука преследуют человека почти на каждом шагу. Чтобы продолжать бороться с тяготами жизни ему нужны и дружеское общение, и мужество, вдохновение, надежда, комфорт, утешение и доверие. Тут на помощь человеку приходит культура. Мифологии льстят ему, ободряют и утешают. Посредством магии и ритуала он владеет иллюзией власти и контроля над предметами и явлениями: он может «управлять погодой, лечить болезни, предвидеть будущее, увеличивать свои припасы, одолевая врагов. Разнообразные средства связывают его с духовным миром так, чтобы он мог пользоваться покровительством богов и избегать их гнева. Космологии дают ему ответы на все фундаментальные вопросы о жизни и о природе вещей» [5, с. 58]. Конкретный человек ограничен в выборе мифа. Изменить усвоенную систему смыслов очень трудно. Основная задача культуры состоит в том, чтобы снабдить человека системой смыслов. Это осмысление действительности происходит в двух направлениях: наделение смыслом окружающего мира и поиске собственного смысла. На разных культурных языках человек будет осмысливаться по-разному. На художественном – через эмоционально окрашенные образы. Человек – многомерное существо и миф нужен ему как смыслопорождающая система. Ассман Ян считает мифы фигурами воспоминания. И в этом миф и история не отличаются друг от друга. В культурной памяти фактическая история преобразуется в воссозданную воспоминанием, то есть в миф. «Миф – это обосновывающая история, историю, которую рассказывают, чтобы объяснить настоящее из его происхождения» [6, с. 55].

В начале 70-х годов прошлого века лингвист Дж. Гриндер и математик Р. Бэндлер создали модель метазадания, основываясь на работах А. Уайтхеда, Б. Рассела, Г. Бейтсона, А. Кожибского и др. Модель метазадания исходит из того, что все когнитивные процессы являются результатом выполнения нервной системой определенных программ. Когнитивные процессы связаны с лингвистикой. Все психические программы субъекта являются функцией когнитивно-лингвистических программ. «... моделирование когнитивных процессов включает в себя исследование работы мозга посредством анализа лингвистических паттернов и невербальной коммуникации» [7, с. 100].

Авторы выделяют несколько методологических принципов, лежащих в основе эпистемологической модели метазадания. Одним из ведущих принципов называется: «использование метафор в качестве практического способа конструирования реальности» [7, с. 105]. Метафорическая форма часто помогает передать суть моделируемого объекта. Компьютерные метафоры оказываются полезными для моделирования деятельности человеческого мозга. Для Г. Бейтсона особое значение имела книга Карла Юнга «Семь проповедей для мудрецов». Прочитав её, он стал размышлять на тему отношений между «картой» и «территорией». Книга Юнга настаивала на различии между Плеромой (Pleroma) – чисто физической сферой и Креатурой (Creatura) – сферой, управляемой отличиями и различиями.

Г. Бейтсон считает процесс метафоризации основной характеристикой Креатуры. «Метафоры проходят прямо сквозь Креатуру, пронизывают её, поэтому, естественно, вся вербальная коммуникация обязательно включает метафору. А метафора, одетая в слова, добавляет со своей стороны те характерные черты, которых можно достичь при помощи слов [8, с. 38]. Люди мыслят мифами, считает Бейтсон. И разум, считает американский философ, является «организационной характеристикой» Креатуры. Существует возможность при помощи слов перепрыгнуть от форм метафоры к сравнению. При добавлении «как-будто» способ коммуникативной связи превращается в прозу и тогда проза четко подчиняется всем ограничениям силлогизмов.

Великие теистические религии в мире приписывают многие виды ума высшим богам, но почти без исключения все характерные черты получены на основе человеческих моделей. Боги изображаются любящими, нетерпеливыми, хитрыми, неподкупными, любящими подношения, старыми, сексуальными, беспо-

лыми и т.д. «Вот они, твои боги, слушай: синий чулок, болтливая сорока, грязная карга, от которой воняет самогонкой, разбойник с большой дороги, пьяный псих и презренный, жалкий, вонючий седой, хромоногий, чумазый роконосец...» [9, с. 297].

Эти слова сложил в уста богине Афродите американец Апдайк. В рассказе-притче «Рагнарёк» (пер. с исландского – «Судьба богов») Х.Л. Борхес описывает встречу самого писателя с олимпийскими богами во сне. «...в силах ли простой рассказ об увиденном передать смятение, лихорадку, тревогу, страх и восторг из которых соткался сон этой ночи?» [10, с. 232]. Борхес помнит сцену действия – философский факультет. Всё как во сне выглядело чуть «преувеличенным» и странным. Боги возвращались из векового изгнания. «Столетия дикой и кочевой жизни истребили в них всё человеческое: исламский полумесяц и римский крест, не знали снисхождения к гонимым. Скошены лбы, желтизна зубов, жидкие усы мулатов или китайцев и вывороченные губы животных говорили об оскудении олимпийской породы... И тут мы поняли... что они хитры, слепы и жестоки, как матерые звери в облаве, о дай мы волю страху или состраданию – они нас уничтожат» [10, с. 233]. И тогда сам Борхес и другой не менее известный составитель каталога латиноамериканской литературы с «наслаждением пристрелили Богов».

Г. Бейтсон считает, что нельзя смеяться над богами. В книге «Ангелы страшатся» дает четкую классификацию трагедий Древней Греции. Автор трагедий считал, что поступок, совершенный в одно поколение, может создать контекст или запустить процесс, который определит личную историю на долгое время. Американской философ приводит пример-историю дома Атреев. Убийство Хризиппа Атреем кладет начало кровавым и трагичным «историям». Жену Атрея совращает его брат Тиест, Атрей убивает сына брата и готовит его в виде блюда. И это блюдо подается отцу убитого. Эти события в следующем поколении ведут к принесению в жертву Ифигении её отцом, Агамемноном, вплоть до убийства его женой Клитемнестрой.

В следующем поколении Орест и Электра, сын и дочь Агамемнона, мстят за смерть отца – совершают акт матеревубийства. Фурии преследуют Ореста, пока не вмешивается Афина. Организующая суд Ареопага над Орестом. Потребовалось вмешательство богини, чтобы прервать «неизбежность» убийств. Греки считали неизбежность абсолютно безличной темой в структуре первого поступка. Индуистская идея кармы очень похожа на греческую «неизбежность». «Неизбежность», «карма» - это все овеществленные абстракции и воспринимаются только через предполагаемые последствия, прежде всего через мифы.

Следующая последовательность мифов, связанных с понятием «неизбежности» - это мифы о царском доме Фив. Кадмий убив змея, навлек гнев Ареса. В конце концов, дельфийский оракул предсказал что Лай – царь Фив будет иметь сына, который убьет отца и женится на собственной матери.

Культура древних Афин несла две совершенно противоположные мифологические последовательности. Первая – последовательность Эдипа как преступления против отца и кошмарного преступления Ореста против матери.

П. Рикёр считает, что царь Эдип Софокла помогает постичь соединение герменевтики сознания и герменевтики бессознательного. Что значит понять царя Эдипа? П. Рикёр считает, что есть два способа интерпретации трагедии. Один – путь к изначальному комплексу Эдипа (это сделал Фрейд в «Истолковании сновидений»); другой – путь прогрессивного синтеза, движение к проблематике «Наш страх, знаменитый трагический Фобос выражает всего лишь силу нашего собственного сопротивления воздействию на нас наших собственных импульсов. Такое прочтение, возможно, даже необходимо – оно вносит ясность. Но есть и другое прочтение: оно касается не драмы инцеста и отцеубийства, которые имели место, а трагедия истины; речь идет об отношении Эдипа не с сфинксу, а к проведению» [11, с. 177]. Каждый миф в долгу перед другим мифом и их можно представить в виде уравновешивающей друг друга пары, являющейся совместным продуктом культуры, разделенной в зависимости от акцента на матриархат или патриархат. Для крупных культурных систем характерно то, что в них содержатся такие двойные мифы и представления отражающее в скрытых противоречиях основные характерные черты крупной мыслительной системы. В этой связи греческая мифология особенно интересна, так как и мифы не проводят такого раздела между светским состоянием и темами судьбы и рока так, как это делается сегодня. Греческие боги похожи на людей, они являются марионетками судьбы, как и люди. Хор видит, что боги, герои и они сами – одинаковые игрушки в руках судьбы.

В мифологии, и особенно в драме, предчувствие беды и тайна содержатся в таких абстрактных понятиях, как «неизбежность» (ανάγκη) или «немезис» (nemesis). В рамках мифологемы судьбы, считает В.П. Горан, [12, с. 316-320] происходит дивергенция безлично-фаталистической и иррационалистически-индетерминистических тенденций. Такая дивергенция указанных тенденций вовсе не означает, что в той или иной из этих ипостасей судьбы исключает проявления противоположной тенденции. «Как безлично-фаталистическая, так и иррационалистически-индетерминистическая тенденция в древнегреческих представлениях о судьбе и ранее выступали как всего лишь две стороны мифологического способа отражения того, что сохранения абсолютного характера зависимости индивида от определенных социальных структур начинало терять для него рациональный смысл» [12, с. 316].

П. Рикёр считает, что трагический поэт еще раз проблематизировал то, что является трагедией самопознания. Жажда истины, толкающая на поиски виновного – это порочная жажда. Эта жажда – царственное высокомерие [11, с. 179]. Это высокомерие П. Рикёр сравнивает с высокомерием Прометея, одержимого жаждой не-знания. По мнению П. Рикёра только Тиресий способен на истину. «Эдип еще всего только hybrid истины... Виновность hybrid выражается в неумном гневе против Тиресия : это не сексуальная виновность, это – гнев незнания» [11, с. 179]. Нерв этой трагедии связь между гневом Эдипа и властью истины.

В этой трагедии нашел свое воплощение апогей развития фаталистической тенденции в древнегрече-

ских мифологических представлениях о судьбе. В трагедии «Эдип-царь» Софокл максимально усиливает свойственную мифологическим представлениям о судьбе фаталистическую тенденцию. Мифологема судьбы свойственна и диаметрально противоположная тенденция – иррационалистически-индетерминистическая.

При сопоставлении платоновского Эр-мифа поражают слова глашатая загробного мира, которые тот произносит от имени одной из трех Мойр, девы Лахесис: «Однодневные души! ...Но все получит по жребию гений, а вы его себе изберете сами. Чей жребий будет первым, тот первым пусть выберет себе жизнь, неизбежно ему предстоящую. Добродетель не есть достояние кого-либо одного: почитая или не почитая её, каждый приобщится к ней больше или меньше. Это – вина избирающего: бог невиновен» (Платон. Государство 61. d-e). Поскольку Лахесис «Распределительница жребиев» - была той мойрой, которая ответственная за получение по жребию такой-то судьбы такого-то человека, устранить эту традиционную фигуру Платон, по-видимому, не решился. «...Фрейд взглянул по-новому не только на истоки трагического, но и на сам «трагизм знания», поскольку оно ведет к примирению с неизбежным. Ведь не случайно Фрейд-натуралист, детерминист, сциентист, наследник Просвещения – всякий раз, когда речь шла о чем-то существенном, обращался к трагическим образам: Эдип и Нарцисс, Ананке, Танатос» [11, с. 247-248].

Варианты «игры» с мифологическими сюжетами встречаются у С.Кржижановского в «Сказках для вундеркиндов», «Страна нетов», «Грайи» (1922), в шестой главе «Клуба убийц букв» (1926), в цикле новелл «Мал мала меньше» - две миниатюры: «Три сестры» и «Орфей в Аду».

Миниатюра «Три сестры» занимает всего полстраницы. С. Кржижановский заставляя Клото (прядущая), Лахесис (дающая жребий), Антропос (неотвратимая) поменяться местами, «ради шутки» на одну жизнь. Антропос отрезала коротким защелком своих ножниц новую жизнь. Клото, которая не умела тянуть нить, «но искусная сучильщица, сделал так, что жизнь у неё получилась короткой, но свитой из множества нитей. А Лахесис, зная лишь, как протягивать нить, когда дошло до смерти, все тянула и тянула свою руку в вечность» [13, с. 260]. В результате этой шутки в мир пришел гений. Миниатюра «Орфей в Аду» тоже оригинальная и достаточно «парадоксальная» работа с мифологическими сюжетами С.Кржижановского. Он превращает Цербера - охранника врат мертвых, - в музыкального критика. «...живи шестиухий пес в наше время, он мог бы легко собственными средствами устроить любую музыкальную дискуссию» [13, с. 243]. Головы Цербера поссорились, не придя в согласие, нужно ли «тренькать» или «учиться музыке у наших стиховых лягушек». «Страна нетов» - одно из немногих произведений, где мифологии посвящены несколько страниц [14, с. 271-274].

С.Кржижановский считает, что вначале был Хаос. Хаос выплеснул Океан. Океан взял в супруги Судьбу. И родились у них три сына: Ей, Каи, Пāv (одно, и, многое). Пан был властолюбивый, Кай – никакой, Ев любил одиночество. Огромный Пан умел прятаться и в текучую волну, меж створок раковин и даже в «эле зримым зыбинам». Ев учил Кая одиночеству и гордости. Он умел осторожно вынимать мир из глаза, «со всеми его звездами и лазурями». Когда Океан покрылся пенными сединами, «то стал тяготиться своей безбрежностью» Судьба посоветовала приобрести ему берега. Кай взял братьев за руки и они пошли в брешность за берегами. И приснилось братьям Ничто, «безглазое и безвидное». И предложило за жизнь двух братьев берега для океана. Братья уснули, но сон их был беспросыпен.

Увидел Каи новенькие ненадванные берега: «где покруче, где поуступистей, а где и покато». Океан обрадовался берегам, влился в них, успокоился и заснул. А Каи остался на попечении матери-судьбы: «...Каева тоска по погибшим братьям укоротилась до тоски о себе самих: самого имя Каи произносится ими «Каин»; и эпизод об исчезновении возлюбленных братьев Каевых исказился в историю Каинова бра-тоубийства» [14, с. 274].

Источники и литература

1. Лотман Ю. И Б. Успенский. О семиотическом механизме культуры // Труды по знаковым системам TV. Уч. зап. Тартусского ун-та. Вып. 284. – Тарту, 1971.
2. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. – М.: Наука, 1987.
3. Юнг К.Г. Проблема души нашего времени. – М., Прогресса, 1994.
4. Rasmussen D.M. Mythic – Symbolic Language and Philosophical Antropology, 1971.
5. Уайт Л. Избранное: Эволюция культуры. – М.: Российская полит. энциклопедия, 2004.
6. Ассман Я. Культурная память. – М.: Языки русской культуры, 2004.
7. Аронов Р.А., Баксанский О.Е. Новое в эпистемологии или хорошо забытое старое // Вопр. философии. – М. – № 5. – 2004. – С. 99–110.
8. Бейтсон Г., Бейтсон М.К. Ангелы страшатся. – М.: Технологическая школа бизнеса, 1992.
9. Апдайк Дж. Кролик, беги. Кентавр. Ферма. – М.: Правда, 1990.
10. Борхес Х.Л. Проза разных лет. – М.: Радуга, 1984.
11. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. – М.: «Academia-центр», 1995.
12. Горан В.П. Древнегреческая мифологема судьбы. – Новосибирск: Наука, 1990.
13. Кржижановский С. Собрание сочинений в 5-ти томах. – Т. 3. – СПб.: Симпозиум, 2003.
14. Кржижановский С. Собрание сочинений в 5-ти томах. – Т. 1. СПб.: Симпозиум, 2001.