

МІФ І ПІЗНАННЯ (маніфест когнітивної відносності)

Аліна Артюх

УДК 165.191

У статті визначено теоретичні засади для дослідження первинних когнітивних структур міфологічної доби. Порівнюються категорії міфу і категорії античної натурфілософії, що формуються схожим чином. Пропонується певне узагальнене уявлення про еволюцію когнітивного процесу, що розглядається крізь призму когнітивної відносності і починається з міфу.

Ключові слова: міф, тотем, спорідненість, когнітивні структури, посесивність, категорія, ознака, класифікація, елементарні логічні структури, категоріальний синтез.

В статье определены теоретические основы для исследования первичных когнитивных структур мифологической эпохи. Сравниваются категории мифа и категории античной натурфилософии, формируемые похожим образом. Предлагается определенное обобщенное представление об эволюции когнитивного процесса, который рассматривается сквозь призму когнитивной относительности и начинается с мифа.

Ключевые слова: миф, тотем, родство, когнитивные структуры, посесивность, категория, признак, классификация, элементарные логические структуры, категориальный синтез.

The task of the article is determining the theoretical principles for the research of primary cognitive structures of mythological epoch. The authoress compares the categories of myth with ones of ancient natural philosophy, which are similarly formed. She submits a certain extended notion on the evolution of cognitive process that is considered through the lenses of cognitive relativity and originates from myth.

Keywords: myth, totem, affinity, cognitive structures, possessiveness, category, feature, classification, elementary logical structures, categorical synthesis.

Якось людина-кенгуру і людина-собака пішли на полювання. Людина-собака запропонувала людині-кенгуру: «А давай-но ти мене розмалюєш, як собаку. І тоді я стану собакою». Людина-кенгуру розмалювала людину-собаку коричневою глиною. І сказала: «Ну, тепер ти зовсім, як собака. Ану, загавкай як собака? Якщо ти можеш загавкати, то ти — собака». Людина-собака загавкала. Тож вона стала собакою. Тоді людина-кенгуру попросила людину-собаку і її розмалювати, як кенгуру. Після того, як це сталося, людина-кенгуру стала кенгуру.

Дивна оповідь, чи не так? Відомий австралійський міф про походження собаки й кенгуру породжує багато запитань у носія сучасної європейської ментальності. Подив він викликає ще й тому, що в його тексті вжито певні подоби логічної імплікації, бінарної логічної зв'язки, що має форму «якщо А — то В». Коли люди-

ну розмалювати, як собаку, і вона загавкає як собака, то це означатиме, що вона — собака. Якщо людина з тотему собаки набуває сутнісних і візуальних ознак, притаманних усім собакам, то вона стає собакою.

Цікаво, що цей міф — етіологічний, тобто це міф про походження. Показово, що вислів, який має певні ознаки логічної форми, фактично ототожнюється з етіологічною схемою. Це означає, що імплікативний вислів для представників елементарних культур синкретично поєднаний із процесом походження виду. Фігура мови, своєрідний квазідоказ, прирівнюється до акту творення. По суті ознакове формулювання поняття собаки за уявленнями представників елементарних культур і є принципом походження виду.

Як і в пізніших, у тому числі й філософських, етіологічних схемах, творення світу розгортається від загального, логічного узагальнення до окремого: певна загальна сутність,

яка специфікується за допомогою надання їй тих або інших сутнісних ознак.

Подібним чином людина міфологічної доби пояснює шлях творення сутностей буття: шлях від єдиного до багатоманітного в міфології зображений як виокремлення із центральної сутності, що збігається з точкою відліку (точка відліку ще не мислиться окремо від людини; висловлюючись сучасною мовою, умовний спостерігач і дослідник-прагматик — нероздільні, синкретично поєднані, прагматичне «Я» поміщене в кожную точку спостереження), до множення її через надання тих або інших специфічних ознак. З цього погляду нам стає зрозумілим анімізм, антропоморфізм міфу. Людина-дослідник присутня в кожному об'єкті дослідження. Саме тому абстрактний концепт людини, що позиціонується як певна змінна, через надання йому додаткових особливих ознак (функцій) набуває сенсу іншої специфічної сутності. Таким є механізм змістоутворення. Утім, ядро — людина-дослідник-спостерігач — присутнє в кожній сутності. У потужній всеохоплюючій тотемічній класифікації, наприклад, родоначальником того або іншого племені (і відповідно висхідною точкою класифікації) виступає не власне тварина або рослина (чи природне явище), а людина-звір, людина-рослина, людина-природне явище (людина-буйвол, людина-змія, людина-папуга ара, людина-смоква, людина-маїс, людина-місяць тощо).

Я не дарма почала статтю з побіжного аналізу, на перший погляд, чудернацького австралійського міфу. Він є демонстрацією дуже простої речі: оповідь, що спершу видається нісенітницею, насправді є первісною логічною вправою, первинною спробою синтезувати поняття, первинним взірцем класифікації і серіації, первинною спробою скореспондувати єдність і багатоманітність світу, зрозуміти природу логічного узагальнення, дослідити, дати пояснення, як це узагальнення, визначене сукупністю сутнісних ознак реальних об'єктів, співвідноситься з кожним конкретним об'єктом. Наведений міф демонструє, як

у тотемічних культурах здійснюється синтез узагальненої категорії: представників елементарних культур вражала наявність узагальнених понять, що об'єднували множину конкретних предметів. Як зазначає Е. Дюркгайм, «тотемом є не якийсь індивідуум, а певний вид чи різновид: це не такий-то кенгуру чи ворон, а кенгуру чи ему взагалі» [3, с. 98].

Пропоную в основу дослідження міфу як явища покласти таку засадничу тезу: система міфотворення стародавніх культур — первинна когнітивна система, певний елементарний інструментарій пізнання світу. Уже давно настав час увести древній міф у контекст еволюції пізнання як рівноправний феномен. Слід проаналізувати ланцюжок *міф — філософія — наука* з позицій міфолога, з позицій, компліментарних для когнітивних досягнень міфологічної доби.

Антрополози давно й категорично відкинули погляд на міф як на невдалі спроби невігласа, не знайомого з механікою Ньютона й теорією відносності Ейнштейна, пояснити світобудову. До того ж жоден учений не спромігся б сформулювати закони природи, якби мислителі-міфотворці не заклали логічний фундамент для пізніших надбудов.

На мою думку, треба ревізувати міфологічні тексти, осмисливши їх як базові структури для пізнішого розвитку когнітивних структур і, зрештою, для поступу наукового знання. Не дослідивши витoki, ми ніколи не зрозуміємо, куди насправді спрямований вектор пізнавальної активності людини, якою мірою онтологічна картина світу зумовлена структурою свідомості суб'єкта дослідження. Когнітивні структури, хоч і еволюціонують, однак ґрунтуються на цілком визначеному фундаменті й ніколи остаточно не емансипуються від прагматичного аспекту, тобто від пізнавальних здібностей людини.

Досліджувати плін міфологічної когнітивності та її спадок у філософії й науці слід за трьома основними напрямками:

- еволюція категоріального синтезу;
- принципи розвитку знакутворення;

— еволюція класифікаційних структур, розвиток елементарних логічних структур.

Стародавня міфологія — це насамперед лабораторія синтезу перших категорій, першокатегорій, узагальнень, абстракцій. Це — перший крок людства від об'єктної мови до метамови. І хоча метамова древніх мала метафорично-образну форму, на противагу сучасним метамовам, побудованим на ґрунті гранично абстрагованих символів, утім персоніфіковані символи міфологічних когнітивних структур так само, як у філософії і науці, призначені в тому числі й для опису світобудови: міф пропонує свою космогонію, власну топологію, соціологію, першокласифікацію всіх значущих для людини міфологічної доби об'єктів буття. І якщо в науці принципи й закони згаданих досліджуваних сфер описуються за допомогою символів, то міф використовує знаки-індекси (за суміжністю) та іконічні знаки (за подобою, метафори). У статті неодноразово вживатиметься термін «логіка». Зрозуміло, ідеться не про логічні побудови у звичному сенсі слова: К. Леві-Строс називає це явище «логікою чуттєвих якостей» [6, с. 11]. Тому вважаю за коректне наслідувати започатковану видатним ученим традицію.

Сумнівною є теза, що міфологічна картина світу зумовлена суто практичними потребами життєдіяльності людини. Щоб вижити й прохарчуватися, зовсім не обов'язково створювати надскладну тотемічну класифікацію. Навпаки, життєдіяльність суспільства зазвичай регламентується системою поглядів на світобудову. Утім, міфологічну свідомість вирізняє те, що осмислення світу й діяльність колективу в ньому нерозривно пов'язані, синкретично переплетені. Наслідком феномену нерозривного злиття прагматичного «Я» дослідника та об'єкта дослідження є впевненість архаїчного дослідника в тому, що його «логічні» побудови можуть чинити певний вплив на довколишній світ. Саме такого висновку можна дійти, враховуючи тотожність імплікативного вислову та етіологічної схеми.

Треба одразу визначитися, що заявка на вивчення міфологічної когнітивності — певна

умовність, адже розвиток культур, що ґрунтуються на міфологічному світосприйнятті, має кількатисячолітню історію. І засади класичного міфологічного сприйняття в найвищих точках еволюції не принципово відрізняються від ранніх натурфілософських поглядів на світ.

Міф і філософія. «Батькові філософії», Фалесу Мілетському, традиція приписує думку, що першоелемент усього суцього — вода. З неї все виникає і туди повертається. Сучасні дослідники ранньофілософських концепцій, не знайомі з міфологічними витками, тобто з дослідженнями міфологічного способу осмислення довколишнього світу, у своїх тлумаченнях мимовільно модернізують погляди перших філософів. Слід зауважити, що Фалес жив у часи, коли міф був основою світосприйняття людської спільноти: він навчався в єгипетських жерців, був тісно пов'язаний з храмом Аполлона Дідіського. Сучасне тлумачення поглядів античних натурфілософів деформоване впливом наукових досягнень, що нині формують картину світу людини (хімічні елементи, сучасні теорії мікросвіту). Однак перед Фалесом та іншими античними натурфілософами НЕ стояли питання, яким є склад макроодиноць світу, співвідношення макро- і мікросвіту, навіть питання про взаємозв'язок матерії і форми в сучасному розумінні. Така постановка питання уможливилася на доволі зрілій стадії еволюції логічних класифікацій: коли домінуючою стала класифікаційна модель, яка не містить невідповідностей між об'ємом і змістом поняття.

Питання, що стояли перед Фалесом, Гераклітом та іншими античними мудрецьми древності, які шукали першоначало, власне, нічим не відрізняються від основного предмета осмислення міфологічних когнітивних систем: яким є граничне узагальнення, що абстрагує та об'єднує всі різновиди суцього; чи є така загальна сутність, що об'єднує все суще і, таким чином, є чуттєво-логічною першопричиною множинних сутностей? Існують ознаки, що об'єднують предмети в поняття, фактично

творять предмет, тож логічно припустити, що має бути щось, здатне об'єднати всі предмети в певне універсальне поняття. Взірцем для ментальних побудов рефлексуючих філософів були мова й образотворче мистецтво, де слово й образ об'єднували цілий клас об'єктів, що визначаються однаковими сутнісними ознаками. Це спонукало до пошуку загальної, однак уже не персоніфікованої, як у міфологіях, категорії.

Принципова відмінність між міфом і філософією полягає в тому, що вперше в історії розвитку когнітивних структур починає функціонувати принцип відносності, звісно, своєрідний, обмежений можливостями тогочасних когнітивних структур. Так, спостерігач перестає бути частиною об'єкта спостереження-пізнання. Об'єднання-узагальнення множинних об'єктів світу відбувається не через антропоморфізацію класу цих об'єктів, що фактично є наслідком неможливості відділити спостерігача від об'єкта спостереження, наділення кожного предмета, мислимого узагальнено (а не як окремий певний предмет), шкалою сприйняття, яку задає людина. Фактично міфологічна класифікація *n*-вимірною, тому багатовимірним є і міфологічний космос, оскільки кожний клас у міфологічній першокласифікації невіддільний від шкали вимірів, тобто стає точкою відліку.

Уже в перших філософських моделях шкала виміру разом з людиною-дослідником виноситься за межі предмета дослідження. До речі, така зміна позицій спостерігача-дослідника, виникнення певного погляду збоку, дає можливість здійснювати індивідуальне дослідження, на противагу регламентованим жорсткою традицією взірцям, ритуалам, що творяться й консервуються колективом. Філософ вільний створювати власний міф, він є автором думок. Чинником когнітивних побудов стає індивідуальна свідомість.

Принцип тотожності мислення й буття, декларований першими філософами античності, є красномовним доказом того, що мотивацією античних концепцій першосутності буття (вода, повітря, вогонь, земля, атоми) є радикально осмислений пошук універсального

узагальнення (якщо існують окремі узагальнення, і вони реальні — має бути й універсальне узагальнення). Логос Геракліта тотожний світовому вогню, який у нього є початком і кінцем усього суцього. Мислення в Діогена Аполлонійського тотожне повітрю — першопричині суцього. Усі першосутності мисляться як одушевлені. І саме це психічне начало, від якого ще не вдалося емансипуватися повністю, дозволяє першосутностям творити множинний світ: своєрідна «імплікація» першосутності. Як бачимо, міф австралійців про людину-собаку не така вже й нісенітниця, якщо поглянути на принцип, закладений у ньому, і проаналізувати, який розвиток такий спосіб мислення отримав у пізніші часи зародження філософських ідей.

Постає питання, чому саме вода, вогонь, повітря є тими узагальненими концептами-субстанціями, кожна з яких мислиться філософом як певна змінна *X*, яка, специфікуючись, набуваючи певних ознак, слугує началом тієї чи іншої одиниці множинного предметного світу. Слушною видається відповідь О. Лосева: річ у тім, що все це — чуттєво дані субстанції [7]. До цієї думки варто додати дві ремарки. По-перше, вогонь, вода, повітря, земля, хоч і сприймаються органами чуття, утім вони певною мірою є й абстракціями. Вода, наприклад, може мислитися як загальне поняття або сприйматися як конкретний предмет: вода у глеку, вода в ріці, у джерелі, у морі. Вода не сприймається чуттєво без завданої їй іншими предметами форми. Вона може мислитися і як неоформлена субстанція. Вогонь сприймається у вигляді вогнища, багаття, світильника, сонця або абстраговано, поза формою. Така двоїста природа цих начал допомагає зробити перший крок до абстракції: вони — демонстрація абстрагованого й конкретного вияву цієї абстракції одночасно. По-друге, чуттєва наповненість цих субстанцій — поступовий відхід від персоніфікації, антропоморфізації, яка, як уже було зазначено, є наївним злиттям точки відліку, точки зору спостерігача-дослідника з об'єктом дослідження. Цікава паралель: ком-

позиція ранніх творів мистецтва, створених за законами перцептивної перспективи, побудована так, що спостерігач, глядач ніби вводиться в контекст зображення.

Ознака як сенсоутворювальний чинник. Шлях від єдиного до багатоманітного, як з одного вийшли двоє, як з єдиного зробилося багато — одне зі стрижневих питань міфології. Певною універсальною метафорою, формальним модусом відповіді на це питання, є міф про близнюків. Міфологічні близнюки не мисляться однаковими, вони — носії різних ознак. Так, наприклад, один з них молодий, другий — старий, один — корисний для колективу, другий — шкідливий. Їхні відносини — опозиційно-конфронтаційні. Існує також міф про близнюків брата й сестру, які вступають у кровозмішувальні стосунки.

Міф про близнюків можна вважати міфологічною універсалією, призначення якої — абстрагування ознак, які визначають зміст тієї або іншої категорії. Людина міфологічної доби помітила, що саме наявність спільних ознак у різних предметів одного й того самого виду надає можливість звести над реальним розмаїттям подібних предметів, об'єднаних спільною ознакою, єдине загальне поняття. Для представників міфологічної доби така єдність видавалася сакральною, таємничою, такою, що робить мову та логічні структури інструментарієм впливу на структуру світу. Розуміючи поняття, людина володіла множинними предметами, що становлять зміст поняття.

Тут доречно зробити невеличкий відступ і визначитися з терміном «міфологічна універсалія». Міфологічна універсалія — сюжет, наявний у міфологіях різних народів, що не мали безпосередніх культурних контактів. Так, наприклад, кожен етнолог-славист ознайомлений з мотивом райдуги-змія, що п'є воду з річки (або іншої водойми), після чого має початися (припинитися) дощ. Цікаво, що цей звичний для нас міфологічний мотив веселки-змія, поширений також серед народів Південно-Східної, Південної та Східної Азії, Африки, Австралії, у індіанських народів. У народів

Африки змії-райдуга бореться із сином Сонця. Згадаймо сюжет основного міфу індоєвропейців про боротьбу верховного божества зі змієм за володіння водами. Водночас існує перуанський міф про убитого трьома синами першолюдини Змія, який потому зривнув воду, що затопила світ. Порівняймо єгипетський міф про змія Апопа, якого вражає Сонце-Ра. Згадаймо також сюжет численних легенд і казок (у тому числі й «Чудо Георгія о Змії») про змія, що живе біля водойми й вимагає принести йому в жертву дівчат. Сюжети про змія, охоронителя водойм, характерні для народів Австралії і Океанії, Африки, Південної й Середньої Азії, Південної Туркменії та інших народів. Звісно, цей феномен не можна пояснити лише культурними запозиченнями (вони можливі лише в тому разі, якщо культура-рецепієнт здатна адаптувати їх). Вірогідніше припустити, що такі універсалії виникають як архетипова відповідь на виклики когнітивного процесу на певних стадіях розвитку, як найдоречніша метафора для вирішення того або іншого завдання.

Чому сюжети про змія стали універсалією, а його образ таким значущим у різних міфологіях? Імовірно, річ у тім, що змії якнайкраще символізує «нижній світ» (*земля + вода*), є втіленням «нижнього світу». У слов'янських мовах первинна основа **oz* залишається в назві виду змії (*вужа*), а власне слово «змія» має евфемічне походження і сходиться до первинного 'той, що повзає по землі', 'той, що належить до Нижнього світу' [1, с. 527]. Етимологія назви змія включає семантичний компонент 'земля' не лише в індоєвропейських народів.

Змії справді видається вдалим символом «нижнього світу» в контексті уявлень древніх, оскільки поєднує земну й водну стихії, мислиться як фалічний символ і, таким чином, символізує родючість (див. численні фольклорні оповідання слов'ян про змія-коханця, що співвідноситься з індоєвропейським сюжетом про викрадену змієподібним суперником наречену верховного божества, яку верховне божество індоєвропейського пантеону звіль-

няє разом з водами, також викраденими зміє-подібним суперником). Ланцюжок асоціацій, що зумовили міфологічний образ змія: «нижній світ», земля, вода, родючість, веселка, міст. Образ змія слугує виокремленню цих понять, символів «нижнього світу» і, зрештою, координати міфологічного «низу». В. Пропп пов'язує змієборство з мотивом поглинання, що відповідає символіці обряду ініціації, який імітує тимчасове поринання тих, хто проходить обряд, у потойбічний світ [10, с. 323].

Кожна з універсальї метафорично «формалізує» спосіб вирішення тієї або іншої логічної (чуттєво-логічної) задачі, слугує поясненням облаштування світопорядку, структурує світ, задаючи головні координати світосприйняття. Приклади універсальї: Світове дерево, близнюковий міф, змії та змієборство, громовержець, міф про умираючого й воскресаючого бога, шлюб землі і неба, небесне весілля тощо.

Повернімося до аналізу близнюкового мотиву. У дуалістичних близнюкових міфах близнюки — культурні герої, творці всього корисного й шкідливого, які асоціюються з добром і злом, днем і ніччю, життям та смертю тощо. З цим мотивом пов'язана тема першої людини, першого смертного, який пішов у царство мертвих і з якого починається відлік соціального часу, розгортаються координати простору. Яку ж функціональну роль виконує сюжет про близнюків? Мотив протиставлення близнюків, носіїв протилежних ознак, кодує базову когнітивну структуру — бінарну символічну класифікацію, що дозволяла мислителю міфологічної доби абстрагувати смисли. Протиставлення, альтерація смислів, носіями яких були міфологічні близнюки (Ахура Мазда та Ангра Манью, Ромул і Рем, Діоскури, Осіріс і Ізіда, Ашвіни, Кабінана і Карвуву, Іоскеха і Тавіскарон та ін.), було першим кроком до абстрагування цих смислів. Показово, що близнюкова пара стає певною точкою відліку, розгортає систему класифікації: це — перша пара, що вступає у шлюбні стосунки, це — культурні герої, які вперше приносять колективу певні знання та навички, це — перший смертний,

перший цар, це — деміурги, що створюють ті або інші сутності світу.

Що означає теза про сенсоутворення через ознаку? Зрозуміти, як діє цей механізм, можна через аналогію з роллю фонем в лінгвістиці. Так само, як пучок фонем, де кожна з них задає новий сенс, тобто є сенсоутворювальним чинником, така ж роль і в ознаки в міфологічних класифікаціях: ознака виокремлює певний клас з інших сутностей, протиставляючи йому альтернативний клас, що відповідає протилежній ознаці. Ознака мислиться невіддільно від її носія. Саме вона є головною у зв'язці *ознака + носій*. Власне, решта в цій першокатегорії не має значення. Сутнісною ознакою визначається персонаж міфу та його місце в цілісній світоглядній моделі.

Як приклад варто згадати роль епітетів у назві божеств. Епітети (що позначають ознаку) виокремлюються, і далі епітет божества починає самостійне життя як окремий персонаж, епітет породжує самостійну міфологічну одиницю. Він вказує на те, носієм якої ознаки стало новостворене божество, яке по суті є окремим випадком загальнішого, універсального божества, що є носієм більшої кількості ознак, у тому числі й ознаки новоствореного божества, що відпочувалося від нього. Так, наприклад, на думку В. Іванова, імена богів Яровіт, Даждьбог, Стрибог, Свентовид — атрибути, що визначали ознаки (якості, функції) інших богів, які посідали вище місце в пантеоні, а потім почали жити самостійним життям як окремі персонажі [5].

Іноді загальне божество, носій універсальної ознаки, навпаки, мислиться безликим, аморфним, позбавленим виразних ознак і функцій. Так, приміром, бог денного сяючого неба (основа **t'eiuo-*) в індоєвропейців — бездіяльний, пасивний, аморфний. Водночас це чи не найважливіший бог пантеону. Чому ж він такий невиразний у своїх ознакових проявах? Пояснити це просто: його сутнісна ознака гранично абстрактна. Це бог, який репрезентує цілу світову координату — верх. Важко візуалізувати цю ознаку якимись діями, сюжетами.

Конкретизується 'верх' через ознаки й функції, пов'язані із цією координатою. Ознаки та функції 'верху' репрезентують сутності, що асоціюються зі світовим верхом: небесні світила, атмосферні явища, гори, небесні птахи. Саме вони, персоніфікуючись, стають героями сюжетів, що мають на меті виокремлення ознак і функцій «верхнього світу». Водночас кожна з них уособлює конкретну функцію «верхнього світу», стає своєрідним «підпоянтам» загальнішої персоніфікованої категорії.

Ознаковий простір, посесивність і класифікація спорідненості. Моделлю, яка формалізує класифікацію когнітивних структур міфологічної доби, є система спорідненості, тісно пов'язана з поняттям посесивності (належності). Система спорідненості функціонує подібно до логічного дерева, утім, кожен щабель логічної ієрархії персоніфікований, а в розвинених міфологіях ще й пов'язаний з просторовою координатою. Центром системи спорідненості є близнюкова пара, пара предків, першопредків (у тотемічних культурах — тотемний предок, пара предків, культурних героїв, деміургів), які розгортають соціальну ієрархію, кожен рівень котрої позначається терміном спорідненості.

До того ж терміни спорідненості аж ніяк не вказують на реальну спорідненість. Це — символічна класифікація. Е. Дюркгайм влучно визначив властивість системи спорідненості в тотемічних культурах: «Ця спорідненість іде не від того, що вони підтримують одні з одними визначені кривістю стосунки; вони споріднені тільки тому, що мають одну й ту саму назву» [3, с. 96].

Така роль системи спорідненості як певної метамови, формальної моделі слугує не лише для оформлення соціальних зв'язків усередині колективу. Ця класифікація стає універсальною для систематизації абсолютно всіх смислів, які потрапляють у поле діяльності людини. Найвищу сходинку логічної ієрархії посідає носій найвиразнішої й узагальненої ознаки (функції, якості) або пучка ознак. Ця ознака, як уже було зазначено, може генеру-

вати інші ознаки, що утворюють нові сенси, позначаються новими персонажами, які посідають нижчі щаблі ієрархії та окреслюються термінами спорідненості нижчого покоління.

Якщо, наприклад, в індоєвропейській міфології найзагальнішим «концептом», утвореним за ознакою належності до «верхнього світу» й до світу богів, є бог денного сяючого неба, то інші божества, які мають ознаку 'належати до міфологічного верху', підпорядковані йому й нерідко позначаються родинними зв'язками за низхідною. Власне ім'я бога денного сяючого неба стало родовим для всього класу богів, тобто ім'я Неба-батька (основа **t'eiuo*) стало загальною назвою поняття 'бог' у більшості індоєвропейських народів. Цей принцип подібний до поширення родового імені на всіх членів роду. Згадаймо зауваження Е. Дюркгайма про тотемічні клани, де всі члени клану пов'язані між собою єдиним іменем тотема і позначаються термінами спорідненості стосовно загального імені, що його носить клан.

В епоху бронзи цей принцип ієрархізувався (паралельно з ієрархізацією суспільства), персонажі-узагальнення стали уособленнями світових координат, однак принцип розгортання спорідненості залишився незмінним. Згадаймо найвиразніших персонажів праіндоєвропейської міфології, що реконструюється на ґрунті міфологій індоєвропейських народів: Небо-батько, Сонце-батько, близнюки — діти бога, діти Сонця, діти Перкунаса в балтській міфології, донька Сонця, Дажьбог — син Стрибога, вітри — Стрибогові онуки, руські люди — Дажьбогові онуки, у центрі системи — першопредок, антропоморфний символ організації простору, міфологічний батько соціуму. Згадаймо також подвійні свята, коли в переддень або наступний день після свята того або іншого святого відмічають свято його батька (Миколин батько, Петрів батько, Іван Петрівський). Як бачимо, усі ці персонажі мають певний маркер спорідненості. Примітно, що маркери спорідненості зберігалися в монарших титу-

лах, часто зовсім не збігаючись із реальним ступенем спорідненості августійших персон.

Утім, логічно-чуттєва ієрархія класифікації спорідненості містить багато суперечностей, невідповідностей. Вона не є стрункою, чіткою, логічною у звичному сенсі слова. Це класифікація, де не узгоджено об'єм, умовно кажучи, «поняття» і його зміст. Персоніфіковане «поняття» існує окремо й незалежно від персоніфікованих підпонять, які, власне, є окремими проявами загальнішого поняття. Розвиток такої класифікації багато в чому подібний до розвитку логічних структур в онтогенезі (див. еволюцію класифікаційних структур за Ж. Піаже: фігурні сукупності, нефігурні сукупності [9]).

С. Толстая запропонувала термін «ознаковий простір» [12]. Це дуже влучна характеристика сприйняття простору людьми міфологічної доби. Можна лише розширити цей термін — ознаковий простір-час. Слід навести вдалий вислів О. Фрейденберг: «Поки свідомість не знає якості предметів, її заміняє чергування двох семантичних протиставлень у предметі. А коли понятійні процеси, що відділяють суб'єкт від об'єкта, народжують нову категорію якості, з'являється поняття посесивності (належності). Явища починають протиставлятися за ознаками відомих “властивостей”, які щільно ув'язуються із самими предметами» [14].

У пошуках базової опозиції, з якої розгортається першокласифікація, не можна оминути поняття посесивності. Саме вона задає первинні фундаментальні опозиції: *освоєне — неосвоєне, своє — чуже, наявне — відсутнє*. Якщо трансплювати це у виміри онтогенезу, первинна базова опозиція виглядатиме як *моє — не моє* (тобто *велике Я, Я + освоєний предмет, — велике не-Я*, зрештою, *А і не-А*, нарешті, — *маленьке, виокремлене з адаптованого оточення Я — не-Я*).

У класичному міфі ця опозиція реалізується як протиставлення міфологічного й соціального простору-часу, сакральних першочасів, що задають правила життя колективу, і соціального простору-часу. Ця просторово-часова

дихотомія ґрунтується на апіорних вимірах свідомості і сходиться до засадничої бінарної опозиції свідомості, яку задає посесивність: *А і не-А*, опозиція, з якої починаються простір і час. Просторовість зумовлена здатністю відокремлення предмета від того, що ним не є. Час визначається опозицією того, що вже відбулося й потрапило до скарбнички перцептивних і ментальних образів, і того, що є дійсним на цей момент, що є предметом ідентифікації та впізнавання.

Тож можна сказати, що саме посесивність розгортає простір і час: «inalienable possession mobilizes research on the “institutional dimenthion of life” (Pierre Logendre) as the cyclic reproductoin of geneological order» («Невід'ємне володіння запускає пошук “засадничих вимірів життя” як циклічного репродукування генеалогічного порядку») [15, с. 362].

Як зазначила О. Фрейденберг, саме ознака (якість) лежить в основі посесивності. Справді, свідомість починається зі здатності резонувати на інваріанти навколишнього світу, виокремлювати предмети з тла. Останнє відбувається через відмінність текстури поверхонь [2, с. 57], тобто через ознаку, яка ставить межу між предметом і тим, що ним не є. Це свідчить, що ознака й на перцептивному рівні виконує змістоутворювальну функцію, виокремлюючи структуру (форму) з тла. Можна припустити, що психологічним підґрунтям базової дихотомії міфології є бінарна взаємодія між простором-часом архетипів сприйняття (перцептивні — ментальні образи свідомості) і чуттєво заданою предметною реальністю. Ця апіорна здатність свідомості, що полягає в постійному діалозі архетипового й нагального, лягає в основу когнітивних побудов елементарних суспільств і стає відправною точкою шляху до усвідомлення категорій простору й часу.

Еволюція й удосконалення когнітивних структур іде шляхом пошуку абсолютної категорії, стосовно якої несуперечливо (у межах уявлень про несуперечливість у ту або іншу добу) розгортаються виміри пізнання. Міф не є поза цим процесом, навпаки, він задає базову

вий рівень цих побудов. Загалом це складний шлях. Утім, можна визначити кілька періодів, де найпошлідовніше домінує певна категорія, щодо якої людина розгортає виміри пізнання світу. І варто зазначити, що пошук такої абсолютної категорії, відносно якої функціонують інші виміри пізнання, рухається в бік пошуку дедалі радикальнішого вивільнення її від того, що вносить у пізнання людина (її чуттєво-ментальні здібності); у бік щораз більшого розмежування первинного синкретизму логіки і предмета дослідження.

Схематично окреслити цей шлях можна таким чином. Біля витоків — міфологія елементарних суспільств на найбільш ранніх стадіях розвитку. Точкою відліку, категорією відносності може стати кожен мислимий предмет, тобто узагальнене поняття (= предмет, що розгортає чуттєво-логічні координати). Отже, точкою відліку є кожен об'єкт первинної класифікації (тварина, рослина, гора, топологічний об'єкт, водойма, явище природи, астральне тіло тощо). Ключовий момент класифікації — точкою відліку стає узагальнений об'єкт, а не конкретний. Утім, він може репрезентуватися конкретним предметом, що символізує решту предметів (знак-індекс у класифікації Ч. Пірса). Маємо n -вимірний тектонічний, чуттєво-логічний конгломерат. Єдиної системи виміру немає. Точок відліку стільки само, скільки й об'єктів пізнання.

Наступну стадію, яку варто виокремити, можна описати приблизно так: абсолютною категорією, відносно якої здійснюються всі світоглядні побудови, стає людина (= Світове дерево), що за уявленнями древніх розташовується в самому центрі світу й задає головні світові координати. Можна умовно вважати, що просторово-часові координати є певним прообразом подальшого виокремлення категорій простру й часу в сучасному розумінні слова. Відбувається виокремлення координат світу, які задаються положенням тіла людини у просторі (*верх — середина — низ, право — ліво*), а також згодом безвідносних, «об'єктивних» координат (*схід — захід — північ — південь*). Це

видатне досягнення людської думки відбулося в землеробських спільнотах епохи бронзи, що збігається з міфологічною добою «Світового дерева». Час архетипів згодом починає чітко мислитися як минуле, «золотий вік». Водночас кожна координата мала свій ряд співвідносних з нею ознак. Формуються певні пучки ознак. Так, наприклад, праве кореспондувалося з чоловічим, ліве — з жіночим. Японська богиня сонця Аматерасу з'являється з води, якою бог Ідзанаки мив своє ліве око. Ліве співвідноситься з нещасним, недолугим. Ім'я Лай (батько Едіпа) означає 'лівий' [8, с. 666]. У самого Едіпа була пошкоджена ліва нога.

Також можливо відзначити появу геоцентричної космології, яка може бути описана нелінійними геометричними формулами [13]. Симптоматично, що такими самими формулами можна описати модель перцептивного простору людини. Виникають уявлення про вектор історичного часу, сформований точками значущих особливих подій, які, на відміну від подій життя архаїчного замкнутого колективу, не повторювалися, відрізнялися одна від одної.

Наступні абсолютні категорії, які задають виміри буття — простір і час. Вони мисляться як щось незмінне, абсолютне, об'єктивне. Абстрагуються уявлення про абсолютність тривимірного простору й лінійного часу. Точка відліку починає мислитися незалежно від дослідника.

Потім цей ланцюжок завершує принцип відносності Ісаака Ньютона, який декларує наявність кількох незалежних систем відліку, що їх кореспондує незалежний дослідник. І, зрештою, теорія відносності Альберта Ейнштейна, де акценти об'єктивності переносяться на категорію світла.

Можна помітити, що в процесі еволюції когнітивних структур відбувається певна рефлексія, зворотна напрямку, у якому розгортається акт пізнання. Осмислення того, що в цій статті отримало назву категорій відносності (тобто категорії, які в певну добу мисляться як абсолютні, стосовно яких роз-

гортаються когнітивні виміри), розвивається в дуже цікавому порядку.

Для нас звично міркувати, що, умовно кажучи, пізнавальний акт починається із чуттєвого, насамперед візуального, образу (на ретині ока) — головну роль у формуванні зорового образу відіграє світло; потім через акт ідентифікації, упізнання, цей образ стає чинником перцептивної системи, формується перцептивний образ — формування перцептивного образу передбачає наявність просторового й часового досвіду в суб'єкта сприйняття, тобто в перцептивний образ закладені простір і час — категорії, що синтезуються в результаті здатності людини виокремлювати інваріант і резонувати на зміни; далі перцептивний образ перетворюється на ментальний образ, стає частиною мислення — об'єктивізуються уявлення про простір і час, формуються класифікаційні структури. Незважаючи на те що сучасні психологічні теорії наполягають на одномоментності побудови ментального образу, усе ж таки об'єктивний (на противагу психологічному) порядок його формування є саме таким. От і цікаво, що світло — головний чинник у формуванні чуттєво-заданих образів — стає сучасною категорією відносності. Простір і час, категорії, що були визначальними для когнітивних структур упродовж тривалого часу, — чинники формування перцептивних образів, оскільки в онтогенезі вони є передумовою можливості ідентифікації, упізнання, формування перцептивних угруповань, визначають попередню добу людської когнітивності. А те, що стає

підґрунтям для формування ментальних образів — ознакова єдність предметів одного й того самого виду, — видові узагальнення, що стають головними категоріями пізнання міфологічної доби.

Така сама тенденція простежується і в історії розвитку образотворчого мистецтва. Перші художники зображали ментальні образи (до прикладу, єгипетський живопис). Дюперспективний живопис — складні символи, насичені багаторівневим сенсом. Потім виникає живопис, де художник відтворює перцептивні образи, образи сприйняття, з'являється перцептивна перспектива. Остання відтворює властивості сприйняття [4; 11]. І лише вінець розвитку образотворчого мистецтва позначається винайденням лінійної перспективи, яка прагне відтворити ретинальне зображення, зображення на ретині ока. Тобто цей процес зворотний процесу сприйняття: ретинальне зображення => перцептивний образ => ментальний образ. Художник спершу навчається зображати ментальні образи, потім — перцептивні, далі — ретинальні. Вінець розвитку класичного мистецтва — світлотінь, урахування джерела світла для відтворення навколишніх реалій.

Отже, можна відслідкувати єдиний напрям еволюції когнітивності людини. Змінюється співвідношення між прагматичним «Я» дослідника і тими фізичними параметрами, які в діалозі зі свідомістю людини формують фундаментальні категорії, що розгортають виміри пізнання. Доба міфології — одна зі сходинок у зазначеному еволюційному процесі.

1. Гамкрелідзе Т. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы : в 2 т. / Т. В. Гамкрелідзе, Вяч. Вс. Иванов. — Тбилиси : Изд-во Тбилисского ун-та, 1984. — 1409 с.

2. Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию / Дж. Гибсон. — Москва : Прогресс, 1988. — 464 с.

3. Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя. Тотемна система в Австралії / Еміль Дюркгайм. — Київ : Юніверс, 2002. — 424 с.

4. Жегин Л. Г. Язык живописного произведения / Л. Г. Жегин. — Москва : Искусство, 1970. — 235 с.

5. Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянская мифология / В. В. Иванов, В. Н. Топоров // Мифы народов мира : энциклопедия. — Москва, 1980. — Т. 2. — С. 450–456.

6. Леви-Строс К. Мифологии. Т. 1. Сырое и приготовленное / Клод Леви-Строс. — Санкт-Петербург : Университетская книга, 2000. — 400 с.

7. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики / А. Ф. Лосев. – Москва, 1963. – Т. 1. – Гл. 4.
8. Мифологический словарь / гл. ред. Е. М. Мелетинский. – Москва : Советская энциклопедия, 1991.
9. *Пиаже Ж.* Генезис элементарный логических структур. Классификации и сериации / Ж. Пиаже, Б. Инельдер ; пер. с фр. Э. М. Пчелкина ; послесл. А. Н. Леонтьева и О. К. Тихомирова. – Москва : Издательство иностр. лит., 1963. – 448 с. : ил.
10. *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. – Ленинград : Изд-во ЛГУ, 1986. – 364 с.
11. *Раушенбах Б. В.* Пространственные построения в живописи / Б. В. Раушенбах. – Москва : Наука, 1980. – 288 с.
12. *Толстая С. М.* Категория признака в символическом языке культуры (вместо предисловия) / С. М. Толстая // Признаковое пространство культуры. – Москва : Индрик, 2002. – С. 7–20.
13. *Флоренский П.* Мнимости в геометрии / Павел Флоренский. – Москва : Лазурь, 1991. – 96 с.
14. *Фрейденберг О.* Происхождение литературной интриги [Электронный ресурс] / О. Фрейденберг. – Режим доступа : Freidenberg.ru/docs/nauchnyetrudy/stat'i/proisxozhdenieliteratunojjintrigi/page0210.
15. *Kordys J.* Of gifts, sovereigns, and philosophers / J. Kordys // Исследования по лингвистике и семантике : Сборник статей к юбилею Вяч. Вс. Иванова. – Москва : Языки славянских культур, 2010. – С. 361–367.