

СВОЄ – ЧУЖЕ. ДИКЕ – КУЛЬТУРНЕ. БАЗОВІ СТРУКТУРИ МІФОЛОГІЧНИХ КОГНІТИВНИХ МОДЕЛЕЙ (ДО ПРОБЛЕМИ ІНВАРІАНТА І ТРАНСФОРМАЦІЇ В ІНФОРМАЦІЙНОМУ ПРОСТОРИ)

Аліна Артюх

УДК 159.922.4:165.194+316.27

Відтворення логічних законів міфологічних когнітивних структур, необхідне для виокремлення інваріантів у трансформованому емпіричному етнографічному масиві, зумовлює пошук базових когнітивних структур міфологічної доби. Базові когнітивні структури елементарних суспільств — бінарні символічні класифікації, які починають розгортатися із просторово-часової дихотомії: *освоєний — неосвоєний простір, час архетипів — час їхньої реалізації*. У статті аналізуються системи спорідненості дуально-родового суспільства, які, на думку авторки, використовувалися як засіб формалізації ієрархічної класифікації понять міфологічної доби.

Ключові слова: бінарні символічні класифікації, системи спорідненості дуально-родового суспільства.

The reconstruction of the logical laws of mythological cognitive structures which is necessary to single out the invariants in the transforming ethnographic material leads us to the search of basic cognitive structures of the mythological epoch. The basic cognitive structures of elementary societies are the binaric symbolical classifications which begin to develop from the spatial-temporal opposition: *assimilated space — space which is not assimilated, the time of the archetypes — the time of their realization*. In the article there is an analysis of a system of consanguinity of dual-clan society which on author's mind was used as means of formalization of the hierarchial classification of the mythological epoch concepts.

Keywords: binaric symbolical classifications, a system of consanguinity of dual-clan society.

Дослідження української етнокультурної спадщини вимагає введення в її контекст сучасного методологічного дискурсу. Ця стаття є спробою продемонструвати, як саме емпіричний етнографічний матеріал структурується завдяки залученню сучасних культурно-антропологічних методів. Українська традиційна культура завдяки історичним обставинам вирізняється високим рівнем збереження певного консервативного ядра. Звісно, вона не могла уникнути значних трансформаційних процесів, модернізації. Які методи дозволяють визначити певні інваріанти в трансформаційних процесах? Усебічне визначення цих методів вимагає багаторічних досліджень. Проте можна окреслити загальні риси цієї методології, задаючи напрямок подальших досліджень. Виокремлюючи логіку трансформаційних процесів, можемо визначити, які структури залишаються сталими, а які видозмінюються, і як саме.

Вивчаючи свята, обряди, фольклор, отримуємо можливість реконструкції міфології, бо саме міфологія є когнітивним стрижнем дохристиянської культури. Така реконструк-

ція робить можливим тлумачення елементів фольклору та обрядовості, незрозумілих із сучасного погляду. Реконструюючи язичницьке підґрунтя тих чи інших слов'янських народно-міфологічних персонажів, залучаючи весь масив емпіричного матеріалу, можна рухатися шляхом виявлення структурної основи цього міфологічного образу, зіставляючи наявний матеріал зі структурою образів схожих персонажів споріднених міфологій (наприклад, балтської). Але визначити місце персонажа в дохристиянському пантеоні можна, лише взявши до уваги логічну структуру, що продукувала ці міфологічні образи, тобто врахувавши закони міфологічної логіки.

Прийmemo постулат, за яким когнітивна система, що є контекстом для різних проявів культури елементарних суспільств, — це міфологія. Міфологія — спосіб осмислення світоглядних проблем, побудови когнітивних структур та специфічна логічна модель для формування вузлових категорій світогляду елементарних суспільств. Звісно, ми не можемо стверджува-

ти, що міфологія є світоглядним і когнітивним стрижнем сучасної традиційної культури. Модернізаційні процеси, вплив інформаційного простору вносять серйозні корективи в мотивацію і тлумачення тих чи інших дій традиційного колективу. Проте в масиві фольклорно-обрядового матеріалу можна виявити загальну міфологічну структуру, яка є надзвичайно стійкою і, трансформуючись, зберігає структурний інваріант. Для того щоб відтворення стало можливим, треба сформулювати закони логічних трансформацій у міфологічних когнітивних моделях, принципи формування категорій. У цьому й полягає головне завдання запропонованого дослідження.

Варто почати з виокремлення елементарних логічних структур, які є базовими для подальшого розгортання когнітивних структур для суспільств із міфологічним способом мислення. Ж. Піаже своє дослідження розвитку логічних структур в онтогенезі почав зі структур класифікації¹. Можемо наслідувати його досвід, застосувавши його до вивчення розвитку логічних структур у когнітивних моделях людства. Базовими логічними структурами міфологічної доби можна назвати бінарні символічні класифікації, розгортання яких ґрунтується на розгортанні пучка протилежних ознак (якостей), кожна з яких формує і позначає певну смислову категорію. Приклади змістоутворювальних ознак (якостей): *верх — низ, правий — лівий, чоловічий — жіночий, білий — червоний, білий — чорний, народження — смерть, землеробство — мисливство, старший — молодший* тощо. Ознака (якість) є змістоутворювальним чинником, за допомогою якого диференціюються змісти, формуються світоглядні категорії. Подібно до фонемі, яка через протиставлення іншій виокремлює смислову одиницю, — слово, ознака, що протиставляється іншій ознаці, виокремлює клас об'єктів, для яких ця ознака є сутнісною, і ці об'єкти становлять об'єм певної категорії. Наприклад, поділ об'єктів пізнання міфологічної доби Світового дерева відбувається за ознаками *верх — середина — низ*.

Так, в індоєвропейській міфології на ґрунті цих ознак виокремлюються категорії, де найзагальнішим поняттям, утвореним за ознакою належності до верхнього світу, є бог денного сяючого неба, небо-батько. Інші божества, які мають ознаку 'належності до міфологічного верху', підпорядковані йому, що нерідко позначається родинними зв'язками по низхідній лінії. Можна сказати, що в певному розумінні ці божества становлять об'єм класу верхніх персонажів, максимально узагальнених фігурою неба-батька. Таким чином, абстрагується така категорія, така світова координата, як 'верх'. Але чіткої координації між об'ємом і змістом категорії, як у довершених класифікаціях, у бінарних символічних класифікаціях міфологічної доби ще немає.

В. Іванов у своїй відомій праці «Чет и нечет» обстоює тезу, що засадничою для бінарних класифікацій елементарних суспільств є опозиція *сприятливий — несприятливий*². Дозволю собі із цим не погодитися і в плані міфологічного матеріалу, а також щодо базового характеру вказаної дихотомії. У рамках ставлення до одного й того самого міфологічного персонажа знак може змінюватися на протилежний безліч разів. Персонаж постає то корисним, то шкідливим. Його дії можуть бути сприятливими або несприятливими. Формування класів на основі ознаки *сприятливий — несприятливий* не відбувається. На мою думку, введення моральних координат (добре, погано), чітка кореляція позитивного і негативного привнесені християнством. Яку ж бінарну структуру можна вважати найважливішою і первинною для конструювання міфологічної моделі світу, яку опозицію можна вважати базовою?

На мою думку, базовою для когнітивної системи міфологічної доби, тобто періоду, коли міф — це основний засіб пізнання, є опозиція простору-часу: *освоєний — неосвоєний простір, час архетипів — дійсний час*. У міфологічній свідомості ця опозиція реалізується як протиставлення міфологічного і соціального простору-часу, сакральних першочасів,

що задають правила життя колективу, і соціального простору-часу конкретної реалізації цих правил, а всередині міфічного простору-часу — опозиція *свого* і *чужого, дикого* і *культурного*, або, як метафорично окреслив цю опозицію К. Леві-Строс, — «сирого та приготованого»³. Ця просторово-часова дихотомія ґрунтується на апріорних вимірах свідомості і виходить із засадничої бінарної опозиції свідомості А і не-А, з якої починаються простір і час. Просторовість зумовлена виокремленням предмета з того, що ним не є. Час визначається опозицією того, що вже відбулося і потрапило до скарбнички перцептивних і ментальних образів, і того, що є дійсним на цей момент, що є об'єктом ідентифікації і впізнавання. У психологічному плані вказана опозиція відображає наявність чогось в окресленому індивідуумом світі чи його відсутність, виокремлення предмета із тла, його ідентифікацію.

Зі здатності резонувати на інваріанти навколишнього світу, виокремлюючи предмети із тла, починається свідомість дитини. Виокремлення предмета із тла відбувається через відмінність текстури поверхонь⁴, тобто через ознаку (якість), яка проводить межу між предметом і тим, що ним не є. Тобто ознака (якість) і на перцептивному рівні виконує змістоутворювальну функцію, допомагаючи виокремленню структури і відповідної їй форми, яка відмежовує цю структуру від того, що нею не є. Найвірогідніше, психологічне підґрунтя базової дихотомії міфології — це простір-час архетипів сприйняття (перцептивні і ментальні образи свідомості) і взаємодія з ним конкретного, чуттєво даного об'єкта. Ця апріорна здатність свідомості (що полягає в постійному діалогізмі архетипового та нагального чуттєво заданого дійсного) лежить в основі когнітивних побудов елементарних культур і початком усвідомлення простору й часу. Тому міфологічний простір має тектонічний характер, тобто усвідомлюється не як тривимірний простір, у якому розташовані певні об'єкти, — усвідомлюються співвідношення між предметами, кожний з яких може стати точкою відліку в залежності від його

значущості і задавати свою систему вимірів. Співвідношення між предметами зумовлені їхніми якісними відмінностями. Тобто простір усвідомлюється як поєднання предметів і їхні відношення [в добу Світового дерева — ієрархічні, у попередній період в тотемічних культурах — рівнозначні, об'єднані сюжетом, який підкреслює ознаки (якості) об'єктів]. Таке усвідомлення простору зумовлює його багатовимірність, оскільки уявлення про тривимірність простору визначається абстрагуванням єдиної, безвідносної системи відліку.

Що ж до уявлень про час, то вони теж не є лінійними. Рух часу зумовлений діалогізмом сакрального і профанного часу. Свято, що через магічні ритуали нагадує про події сакрального часу, задає програму життя колективу на подальший період. Таким чином, час рухається по колу, адже для його руху необхідне постійне повернення в минуле, в часи архетипів. Такі уявлення психологічно обґрунтовані, адже для абстрагування плину часу необхідне усвідомлення того, що щось уже минуло і стало чинником свідомості. Тож, на мою думку, первинна опозиція міфологічного світогляду має просторово-часовий характер, що впливає з апріорної структури, яка задає виміри простору-часу сприйняття людини. Бінарна символічна класифікація елементарних суспільств починається з виокремлення певного класу об'єктів через протиставлення йому того, що ним не є. Що ж до ознак (якостей), які є диференційними чинниками, що формують категорії, то ці ознаки (якості) з розвитком класифікаційних структур дедалі більше віддаляються від конкретних носіїв, абстрагуються, рухаючись у бік просторових і часових координат. Тобто усвідомлення простору і часу — напрямок розвитку міфологічних когнітивних моделей. Цікаво, що і в онтогенезі єдність категорії на перших порах розвитку класифікаційних структур зумовлюється можливістю включення об'єктів, що становлять об'єм цієї категорії, у спільний сюжет. Подальший етап розвитку — об'єкти, що входять до одного класу, мусять бути розміщені в тій самій ділянці простору⁵.

За такої постановки проблеми цікавим є результат тесту, що його провів А. Лурія з мешканцями віддаленого узбецького кишлаку в 30-х роках ХХ ст. Нагадаю зміст тестування. Інформаторам було запропоновано такі предмети: пляшка, окуляри, склянка, каструля, тобто три предмети, виготовлені зі скла і один — металевий, або, з іншого погляду, три із запропонованих предметів можна узагальнити словом «посуд». Учасники експерименту повинні були знайти серед цих предметів зайвий. Проте дехкани не змогли впоратися із цим завданням. Окуляри, вважали вони, також потрібні, адже якщо людина погано бачить, їй треба одягнути окуляри, щоб з'їсти обід, використавши каструлю, склянку і пляшку. Інший учасник опитування відкинув пляшку, оскільки пити горілку шкідливо. На питання, чи можна поставити разом пляшку, окуляри, склянку, бо вони зі скла, опитувані відповіли, що пляшку і склянку тримати разом можна, а окуляри — ні, вони заіржавіють, їх треба в папірець загорнути⁶. Цей приклад ілюструє тезу, запроповану в даному тексті, — інформатор об'єднує предмети, що окреслюють на цей момент його власний простір, той простір, у якому ці предмети він може освоїти, зробити частиною свого простору. І на ранніх стадіях розвитку це освоєння відбувається через сюжет, який є звичним, типовим, повторюваним, несуперечливим. Просторова диференціація спочатку відбувається в напрямку *освоєне — неосвоєне*.

Не можна не погодитися з К. Леві-Стросом, який вважав міф логікою, функція якої — пізнання, і, зрештою, первісною наукою. Він описав логіку тотемічних класифікацій елементарних суспільств. Якщо спробувати підсумувати систему його поглядів в одному реченні, що нелегко, то йдеться про наявність формальних метаструктур, узятих із реальності, проте надбудованих над реальністю, за допомогою яких знання формалізується, формально описується класифікація, — у даному випадку доцільно назвати її першокласифікацією. У рамках тотемічної міфологічної когнітивної моделі вузлові категорії пізнання формалізуються через систе-

му класифікації родів тварин і рослин, оскільки родова відмінність виявляється у відмінності форми, на що звернув увагу ще К. Лінней⁷. В онтогенезі першими засвоюються саме родові поняття, адже вони відрізняються за формою, візуально. Тому дитина спершу сприймає поняття «дерево», а не «рослина», «собака», а не «бульдог», усвідомлюючи візуальну подібність об'єктів одного й того самого роду і видимої різниці між об'єктами різних родів. Тому, якщо підґрунтям бінарної класифікації вважати виокремлення через ознаку (якість) структури (форми) з того, що нею не є, таким чином реалізуючи бінарний принцип (А і не-А), і якщо саме форма є втіленням самої ідеї бінарного принципу (виокремлюючи об'єкт з того, що ним не є), то використання різних за формою об'єктів для позначення класів цілком виправдане для формалізації бінарної класифікації.

Використання тотемічних символів для візуалізації відмінності між класами, межі між ними, робить таку класифікацію зручною формальною структурою для абстрагування понять, диференціації світоглядних категорій. Тотемічні символи поєднуються зі структурами спорідненості, передаючи їм сутнісну ознаку (якість) тварини-тотема племені. Імовірно, сенс цього поєднання полягає у створенні формально-логічних першоструктур, адже структури спорідненості — найочевидніший зразок ієрархічної структури, узятий із реального світу. Перед нами множини, які розгортаються через структури спорідненості і які названі узагальненнями (тотемічними тваринами). Тварини, птахи, комахи, рослини і контекст їхнього існування репрезентують не лише самих себе, а й абстраговані, відірвані від чуттєво даного об'єкта, поняття, семантика яких — сутнісна ознака (якість), що виокремлює цей клас об'єктів з-поміж інших. Таким чином абстрагується ознака (якість), що є визначальною семантичною характеристикою тієї чи іншої тварини, комахи, рослини тощо. Тотемічні тварини позначають різні класи об'єктів, сформовані ознакою, яка притаманна цій тварині. Кожному об'єкту вказаного

класу властива ця сама ознака. Далі ж логічні структури формалізуються в стосунках спорідненості. Стосунки родинної ієрархії подібні до відношень логічного дерева, що і робить їх зручними для класифікації.

Наразі ж від логічного дерева перейдімо до *Світового дерева* — головної метафори наступного періоду після тотемічної стадії розвитку елементарних суспільств.

Найбільшого розвитку ієрархічні структури спорідненості як засіб класифікації досягли в період, коли образ світу втілювався в концепції Світового дерева. Структура просторово-часових координат доби Світового дерева добре описана в науковій літературі. Тому внесу лише деякі корективи, необхідні для подальшого викладу. Насамперед виникає питання про причину універсальності цієї когнітивної космологічної моделі. Чому саме дерево стало такою універсальною метафорою? Можна припустити, що як сьогодні, так і на зорі цивілізації людство цікавилось етіологічним питанням, звідкіля все взялося. Як для дитини певної вікової групи⁸, так і для людства на певній стадії розвитку ментальних структур питання, «чому щось сталося», є тотожним питанню, «звідки воно взялося». Стрижневим питанням розвинених міфологій є проблема походження людини. Автохтонність походження першої людини, походження її з землі — відповідь міфу на це питання (в індоєвропейській фіксується етимологічна тотожність позначень 'людини' і 'землі'⁹). Дерево, що виростає із землі, у системі міфологічної логіки може бути доказом автохтонного походження людини. Адже саме такими за формою є міфологічні докази. Згадаємо Леві-Брюлівське «Пшениця — це олень»¹⁰. У австралійських племен Кімберлі до одного класу, наприклад, належать мед і човни, оскільки і мед, і човни — зроблені, їх виготовили, у першому випадку бджоли, у другому — люди¹¹. Якщо пшениця і олень ототожнюються за ознакою 'бути їжею', мед і човни — 'бути виготовленими', то людина і дерево мають спільну якість — 'рости'.

Людина, починаючи усвідомлювати себе мірилом співвідношень між предметами, зумовлених якісними відмінностями між ними, задає свої координати простору цих співвідношень. Відносність у задаванні точки відліку, властива найпримітивнішим культурам, змінюється на пошук абсолютного центру. Координати, які розгортає модель Світового дерева, збігаються з координатами розміщення людського тіла в просторі. Свідченням відповідності образів людини і дерева може бути і те, що міф про розгортання просторових координат світу пов'язується також і з образом першолюдини. У цьому плані показовою є, наприклад, постать Хеймдалля (за «Молодшою Еддою», сина Одина). Образ Хеймдалля, з одного боку, реконструюється як образ першопредка, з другого, учені вважають його персоніфікацією Світового дерева. І якщо до цього долучити ще одну інтерпретацію, то матимемо показову картину. Належне йому прізвисько «золоторогий» учені пов'язують із його первинною зооморфною іпостассю¹². Тобто перед нами вузол тотемічного ряду: образ тварини — першопредка — поєднується з образом дерева. Але в даному разі це символічне заміщення набуває універсальнішого характеру, оскільки має на меті універсальну космологічну модель. Зв'язок першолюдини з деревом простежується і в слов'янській купальській обрядовості, головний символ якої, як пам'ятаємо, — купальське деревце, яке називається *Купала*. Реконструкція міфологічної основи народно-міфологічного образу Іоанна Хрестителя, Різдва якого ми знаємо як свято Івана Купала, приводить до висновку, що підґрунтям цього народно-міфологічного образу був дохристиянський образ першолюдини, першопредка. (Доказовий ряд наведено мною у статті «Близнюковий мотив у народно-міфологічному образі Іоанна Хрестителя»).

Координатна багаторівневість дерева зручна для міфологічної формалізації логічної ієрархії і як метафора для родових стосунків, які в добу Світового дерева стають класифікатором, структурою, яка формалізує об'єкти

пізнання та їхні зв'язки. Зв'язок образу Світового дерева з образом першолюдини, першопредка, якого наслідують інші люди, робить можливою універсалізацію системи спорідненості, яка починається з образу першопредка. Світове дерево постає на цьому етапі як начебто універсальний, єдиний тотем, з якого починає розгортатися єдина система спорідненості, що класифікує, ієрархізує категорії, а також логічно приводить нас до першооснов, до висхідних ситуацій, тобто виконує роль певної формально-логічної моделі для вирішення етіологічних питань. Доба Світового дерева визначається переважанням іконічних знакових структур (що будуються за принципом подібності) над індексальними (за суміжністю), що домінували в попередній період.

Принагідно звернімо увагу на вислів Є. Мелетинського. Ідеться про специфіку міфологічного мислення, для якого характерне «зведення сутності речі [...] до її походження [...], пояснення того, як річ влаштована, є тотожним розповіді про те, як вона робилася»¹³. Далі — теза про тотожність опису емпіричного світу і висвітлення історії його першотворення. Як бачимо в контексті цієї тези, роль системи спорідненості, що демонструє процес появи певних реалій і їх генетичний зв'язок з попередніми сутностями, зрештою приводить нас у міфологічний час першотворення, важко переоцінити. За такого тлумачення вона стає когнітивною моделлю, що через демонстрацію логічних ланцюжків походження вказує на сутність. Ця когнітивна модель стає загальною для всіх досліджуваних міфологією світових реалій.

Можна сказати, що бінарна опозиція міфічного і соціального простору-часу архаїчніша, ніж розгортання бінарних структур, пов'язаних з образом Світового дерева. Базовий її характер виявляється в тому, що вона є стрижневою і організуючою не лише для тотемічних моделей, але і для структури поглядів стадіально пізнішої доби, доби Світового дерева. Можна визначити генетичний зв'язок між цими періодами розвитку ментальних структур людства.

Адже базові когнітивні структури в розвиненіших культурах не зникають, вони поступово ускладнюються, можуть зазнати певних трансформацій, але залишаються як підґрунтя складніших і розгалужених структур. Їх відстежування і вивчення може стати предметом генетичної антропології (за аналогією до генетичної психології, яка вивчає подібні процеси становлення логічних структур у дітей різного віку). Логічна структура не береться нізвідкіля. Вона генетично пов'язана з базовою логічною структурою.

Повернімося до розгляду опозиції *свій — чужий, дикий — культурний*. У народній міфології та обрядовості, у фольклорних текстах знаходимо багато прикладів актуальності опозиції *дикий — культурний*. М. Толстой зібрав зразки фольклору й обрядовості апотропеїчного призначення, пов'язані з народженням, вирощуванням і переробкою, за словами автора, «плоті рослин»¹⁴. Так, «муки» льону, коноплі, пшениці, проса, перцю, маку, тощо, а також виготовлення за один день (точніше було б сказати — за одну ніч — від півночі до перших півнів) сорочки, хліба, горщика, стільчика трьома, дев'ятьма майстрами чи майстринями або близнюками можуть урятувати від хвороб, градових хмар, мору, чуми, засухи, ходячих мерців, відьом, тощо. У цьому ряду наводиться і казка про коlobка. Адже диких звірів зупиняє розповідь коlobка про процес його виготовлення, через що вони не сміють його зачепити. М. І. Толстой пояснює механізми такого захисту через «категорію завершеності і незавершеності, повноти і неповноти життєвого циклу, обряду, ритуального дійства»¹⁵, і цією самою незавершеністю життєвого циклу пояснює уявлення про заложних покійників, ходячих мерців тощо.

Проте, здається, логічнішим було б інше пояснення. Розповіді про життя і «муки» рослин моделюють архетиповий перехід із дикого стану до культурного вжитку. Саме процес культурної обробки є найсуттєвішим у вказаних сюжетах. Адже береться не просто дерево, що росте саме по собі і дає плоди. Описуються

ті рослини, які потребують значної культурної переробки. Рослина в процесі свого життя переходить із дикого стану в культурний, задля цього «помираючи» і потім «народжуючись» в іншій іпостасі. Варто звернути увагу, що ремесла, засобами яких виготовляється апотропей, — це ремесла, що традиційно пов'язуються з образом культурного героя (ткацтво, гончарство). До речі, у цей ряд потрібно було б поставити також апотропейні сюжети й обряди, пов'язані з ковальством (наприклад, легенда про походження Змієвих валів, що починається з виконання плуга; виготовлення амулетів у вигляді мініатюрних залізних знарядь, що захищають від хвороб; виготовлення за одну ніч дев'ятьма ковалями накувальні в сербів¹⁶ тощо). Щодо обрядових дій, показовим є час, коли відбувається це ритуальне дійство. Частіше за все — це саме частина ночі, яка уособлює межу між міфічним і соціальним часом. Це — найнебезпечніший час, упродовж якого можливе проникнення істот дикого світу, можливе порушення соціальних архетипів. Найважливіші такі періоди — напередодні великих свят. Тоді здійснюються обряди, що повертають до міфічних першочасів, до архетипів, щоб забезпечити подальший правильний плин соціального часу. Тому логічно припустити, що відтворення правильного ланцюжка подій із життя рослин, їхнього переходу від дикого світу до культурного примушує час рухатися саме в цьому напрямі, переводить його з дикого в соціальний плин, виставляючи захист від втручання дикого світу.

Існує інше трактування сюжетів про життя і метаморфози рослин. Проте в цьому разі розглядаються лише міфічні біографії маку, перцю та коноплі. Т. Цив'ян¹⁷ уважає їх рослинним кодом основного міфу і порівнює із Сомою, зважаючи на їхні наркотичні властивості. Мак у цьому контексті, як і сонечко — божа корівка, на думку В. Топорова, заміщує образ молодшого сина бога громовержця, знижені риси якого в інших контекстах реконструюються в образі Макарки-потопельника. На думку авторів, народна етимологія слів Мак і

Макар наділяє їх ознакою 'мокрый' і походить від імені богині Мокоші (жіночого імені, попри патрилійність індоєвропейських систем спорідненості), яка за реконструкціями є дружиною бога громовержця і викрадається його міфічним противником.

Безсумнівно, сам принцип кодифікації сюжетів міфу через імена і властивості комах, рослин притаманний міфологічним системам. Адже він дозволяє встановити правильний світопорядок, який був започаткований подіями засадничих міфів на різних рівнях осмислення світопорядку елементарними суспільствами. Розглядаючи комаховий код, не можна залишити поза увагою хтонічну природу комах, а також їхню множинність, що водночас є характерною для дикого світу, — невпорядкована множинність, властива світові мертвих (розсипатися на мак) і символізує родючість. Множинність і зв'язок із землею властиві також рослинам, через які кодуються сюжети основного міфу. У подібних контекстах з'являється така птаха, як зозуля, що за народно-міфологічними уявленнями слов'ян володіє ключами від Ірію, Вірію (уявлення про який зазвичай зводять до уявлень про «той світ»), куди ховаються і змії. Елемент основного міфу, що реконструюється через комаховий і рослинний коди, також пов'язаний саме з підземним світом, з мотивом родючості, умирання і воскресіння природи, з мотивом першого смертного, і, відповідно, першолюдни, першопредка. Але можливо, що опозиція «цього світу» — «тому світові», світу живих — світові мертвих є трансформованою опозицією первинного протиставлення дико-го — соціальному, неосвоєного — освоєного.

Зв'язок із сюжетом основного міфу не вичерпує всіх можливих інтерпретацій подібних сюжетів. З усіх рослин — учасників сюжету — лише мак і конопля мають наркотичні властивості. Але так само описуються «муки» хліба, льону. До цього самого типу можна віднести і сюжети, пов'язані з ковальством, гончарством. Що ж до казки про колобка, то в ній, безперечно, наявні релікти тотемічних уявлень. Тож,

на мою думку, апотропеїчне призначення цих сюжетів пов'язане з протиставленням дикому світові культурного і несуперечливим переходом із дикого в соціальне, культурне. «Той світ» — один із проявів світу дикого, множинного, невпорядкованого. До речі, можливо, що, крім сакральної сили оповідей про перехід із дикого стану в культурний, у сюжеті про «муки» хліба має значення ще й те, що хліб заміщає людину і тотемну тварину в жертвопринесенні. СENS жертвопринесення — ритуальне вбивство, що позначає перехід із цього світу «в той», у сакральний світ, у світ предків, у світ тотемного предка (на ранніх стадіях розвитку суспільства). Ритуальне вбивство позначає зв'язок між «тим» і «цим» світом. Таким чином, стає можливою спільна трапеца живих і мертвих, богів і людей, яка, на думку О. Фрейденберг¹⁸, визначає сутність жертвопринесення. «Муки» і вбивство рослин заради творення культурного предмета (наприклад, хліб, напій чи тканина) символізують те саме ритуальне вбивство. Тож принесення хлібної жертви є цілком логічним як замітник жертви людської чи тварної. До речі, хліб узагалі символізує людину. Ритуальна смерть заради життя — захист людей через угоду з богами і духами. Нагадування про неї — імітація жертвопринесення, тобто захисного дійства. Порядок — дикий стан — перехід із дикого стану в культурний — культурний стан — перехід із «цього» світу в «той». Це — нормальний порядок, нормальний перехід. Нормальний перехід жертви символізує нормальний перехід колективу без зловісних порушень нормального плину подій. І ще одна цікава деталь — колобка кладуть на вікно: на вікно клали жертву для померлих, оскільки вікно — місце спілкування з душами померлих. Тобто казка про колобка імітує жертвопринесення.

Як уже зазначалося, логічна класифікація елементарних суспільств розгортається через структури спорідненості, що здатні формалізувати логіку причин та висновків. Система спорідненості дуально-родової організації логічно приводить нас до однієї початкової близнюко-

вої пари. І якщо однією з найважливіших базових когнітивних структур міфологічної доби вважати якісне подання логічного закону «не-вірно А і не-А» (верх — низ, схід — захід, старий — молодий тощо), то «формальні» структури спорідненості часто символізують цю опозицію через сюжети, які відображають стосунки міфологічних братів-близнюків, кожен з яких є носієм протилежної ознаки, один-носій ознаки А, другий — не-А. Сюжетна функція спрямована на встановлення відповідності між членами опозиції. Близнюками подекуди постають небо і земля, сонце і місяць, близнюки можуть мати епітети *старий* і *молодий*. Іноді йдеться про близнюків — брата і сестру, протиставлених за ознаками *чоловічий* — *жіночий*. Сюжети про близнюків можна вважати формально-логічними першоструктурами, що слугують вирішенню логічних суперечностей, демонструють можливість переходу між протилежними членами опозиції, допомагають виокремити ознаку через протиставлення їй протилежної. Причому ця спорідненість має суто формальну основу. В індоєвропейському та слов'янському пантеонах збереглися маркери спорідненості. Визначальний атрибут верховного індоєвропейського бога — найвищий ступінь спорідненості: Небо — *батько*, Сонце — *батько*, близнюки — *діти* бога, *діти* Сонця, *донька* Сонця, *діти* Перкунаса в балтійській міфології, *Дажьбог* — *син* Стрибога, вітри — Стрибогові *онуки*, руські люди — *Дажьбогові онуки*; у центрі системи — першопредок, антропоморфний символ організації простору-часу, міфологічний батько соціуму. Згадаймо також подвійні свята, коли на наступний день після дня того чи іншого святого відмічають свято його батька (Миколин *батько*, Петрів *батько*, Іван Петровський). Зауважмо, що маркери спорідненості простежуються і в монарших титулах, часто не збігаючись із реальним ступенем спорідненості, що доводить формально-логічний характер цієї класифікації. Батьківсько-синівські стосунки демонструють принцип включення.

З іншого боку, маркером єдності класу може бути єдність імені. На думку Ж. Дюмезіля, ця єдність також означає родову належність. Розглядаючи «святих іллів» та «святих георгіїв» осетинського епосу, Ж. Дюмезіль висуває гіпотезу, що «святи ілли» — це ті, хто з роду св. Ілли, а «святи георгії» — ті, чий рід походить від св. Георгія¹⁹. Прикладів використання імені конкретного персонажа як узагальнення багато. Ім'я індоєвропейського верховного бога денного сяючого неба *t'ieu- реконструйовано Т. Гамкралідзе і В. Івановим²⁰ як назву бога взагалі. У спорідненій зі слов'янською балтською міфологією слово, що позначало бога денного, сяючого неба, у той же час використовувалося як загальне поняття бога. Але не лише в цьому випадку ім'я божества узагальнювало цілий клас міфічних істот. Ім'я Перуна використовувалося не лише для позначення конкретного бога: згадаємо слова літописця «Перун есть мног», тобто перунів багато: сім Перконасів балтської міфології; перунами іменувалися також блискавки; від імені слов'янського бога-громовержця походить і назва персонажа обряду викликання дощу — пеперуда, прпоруша; інша назва цього персонажа, додола, вказує на ознаки, якості Перуна (пор., лит. Dundulis — звуки грому). Інші узагальнення: Род — рожаниці; Суд — судениці; богинки. Існує і демонологічний персонаж Никола, що є не що інше як здрибнення народно-міфологічного образу св. Миколая. До речі, за цією логікою наявність слов'янського демонологічного персонажа з іменем Дів не обов'язково означає зведення в контексті іранських впливів бога денного сяючого неба на рівень демонологічного персонажа, як вважає Р. Якобсон. Можливо, заміна загального поняття на найвищому рівні не спричинила повного зникнення одноіменних персонажів нижчого рівня. У такому разі Дів — просто релікт попереднього поняттєвого ряду. Б. Успенський²¹ наводить приклади демонологічних персонажів, назви яких походять від кореня uel-, пов'язаного з іменем Велеса.

Зв'язок титульного поняття з підпоняттями може виявлятися і через єдність ознаки. Часто іменами міфологічних персонажів стають епітети, що вказують на ознаки, якості тих чи інших божеств. Так, наприклад, Ярило, Свентовит, як вважають деякі вчені, — епітети Перуна. Епітетами, на думку В. Іванова і В. Топорова²², є імена Даждьбога і Стрибога. Отже, функції, перетворення (розповіді про події першочасів) виокремлюють «пучок» ознак, якостей персонажа. Якості формують поняття, до якого входять носії цих якостей. Виокремлення з множини атрибутів персоналізованого узагальнення одного атрибута допомагає побудувати нову підмножину персоналізованих понять, що перебувають на ієрархічно нижчому рівні і абстрагують цей атрибут.

Повертаючись до проблеми опису простору-часу, кілька слів варто присвятити терміну *ознаковий простір*, оскільки він використовується в етнології²³. Хотілося б, наслідуючи міфологічну логіку, пояснити цей термін через його походження. Простір-час ознак (якостей) елементарних суспільств — п-вимірний, оскільки кожний об'єкт, кожне явище, що виокремлюється з навколишнього поточного ряду, задає свої виміри — головні ознаки, найсуттєвіші для визначення цього об'єкта і його ролі для соціуму, ознаки, які підкреслює історія творення цього об'єкта. В австралійських аборигенів, наприклад, не існує цілісних уявлень про просторову структуру і структуру часу. Людина, що померла, може іти на небо, під землю, в іншу місцевість.

Простір — це сума важливих для життя племені явищ, топологічних об'єктів, тощо. Кожний з них задає свої виміри, що визначають його значення для соціуму, а факт виокремлення суто просторових координат характеризує високий рівень розвитку класифікаційних структур. Метафора Світового дерева класифікує просторові уявлення, об'єднує їх у єдину модель, проте вони ще не відділяються від конкретного носія, візуального образу. В онтогенезі подібна стадія розвитку логічних структур називається «фігурні сукупності»²⁴. У цьому контексті

закономірно, що важливі ритуальні або соціально валентні об'єкти задають свою систему відліку. Макрокосму з деревом «у морі Океані на острові...» відповідають численні мікркосми, які іноді уособлюють лише одну ознаку простору або часу: колодязь, перехрестя, річку, дорогу, гору, дні тижня, місяці (Баба Марта, Голям Сечко, та ін.), житло, храм тощо.

Показовою в даному контексті є лінгвістична реконструкція світоглядної структури індоєвропейців. Дикий — недикий — одна з важливих, реконструйованих на ґрунті індоєвропейських мов, дихотомій²⁵. До класу недиких істот належать боги, люди, домашні тварини. Клас дикого утворюють звірі. Можливо, чітке виокремлення класу диких тварин або істот, що не говорять, в індоєвропейців є певним витісненням тотемічних поглядів, заміною антропоморфічними класифікаціями спорідненості. Причому дикі тварини (як і недикі істоти) класифікуються як тварини верхнього,

середнього і нижнього світу. Вірогідно, виявлення ознак перебування вгорі, внизу, всередині, які виразно представлені у світі тварин, передуює класифікації Світового дерева, де верх, середина, низ постають як абстракції.

Отже, рух від координатної опозиції *своє—чуже* через координати-напрямки, опосередковані свідомістю людини, до філософського абстрагування категорій простору і часу є таким, що кожний його етап генетично пов'язаний із попереднім і зумовлений його структурою.

І нарешті, що ж може дати конкретному дослідникові таке узагальнення принципів міфологічної когнітивної моделі? З огляду на логічні принципи світогляду елементарних суспільств, зможемо більш обґрунтовано тлумачити темні, незрозумілі з погляду сучасності елементи етнографічного емпіричного масиву і бачити цілісну систему в розрізнених фрагментах фольклорного та обрядового матеріалу.

¹ Пиаже Ж., Инельдер Б. Генезис элементарных логических структур. — М., 1963.

² Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. — М., 1998.

³ Леви-Стросс К. Из книги «Мифологические» 1. Сырое и вареное // Семиотика и искусствоведение. — М., 1972.

⁴ Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. — М., 1988. — С. 57.

⁵ Пиаже Ж., Инельдер Б. Генезис... — С. 32–86.

⁶ Лурья А. Р. Об историческом развитии познавательных процессов. — М., 1974. — С. 70, 71, 74, 75, 81.

⁷ Лакофф Дж. Женщины, огонь и опасные вещи. Что категории языка говорят нам о мышлении. — М., 2004. — С. 57.

⁸ Пиаже Ж., Инельдер Б. Генезис...

⁹ Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. — Тбилиси, 1984. — Т. 2. — С. 821.

¹⁰ Иванов В. В. Эйзенштейн и культуры Японии и Китая // Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. — М., 1988. — С. 279–289.

¹¹ Леви-Стросс К. Первісне мислення. — К., 2001. — С. 70, 71.

¹² Мелетинский Е. Хеймдалль. // Мифы народов мира. — М., 1994. — Т. 2. — С. 587.

¹³ Мелетинский Е. Время мифическое // Там само.

¹⁴ Толстой Н. И. Очерки славянского язычества. — М., 2003. — С. 469–472.

¹⁵ Там само. — С. 71.

¹⁶ Толстая С. М. Обыденные предметы // Славянские древности. — М., 2004. — Т. 3.

¹⁷ Цивьян Т. В. Балто-славянские исследования. — М., 1980.

¹⁸ Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. — М., 1997. — С. 50–64.

¹⁹ Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. — М., 1976. — С. 59–76; Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. — М., 1990.

²⁰ Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык... — С. 791.

²¹ Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. — М., 1982. — С. 56–99.

²² Иванов В. В., Топоров В. Н. Дажьбог // Мифы народов мира. — Т. 1; Иванов В. В., Топоров В. Н. Стрибог // Там само. — Т. 2.

²³ Признаковое пространство культуры. — М., 2002.

²⁴ Пиаже Ж., Инельдер Б. Генезис... — С. 32–86.

²⁵ Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык... — С. 486.