

Мир науки. Социология, филология, культурология <https://sfk-mn.ru>

World of Science. Series: Sociology, Philology, Cultural Studies

2020, №3, Том 11 / 2020, No 3, Vol 11 <https://sfk-mn.ru/issue-3-2020.html>

URL статьи: <https://sfk-mn.ru/PDF/30FLSK320.pdf>

Ссылка для цитирования этой статьи:

Кошарная С.А. Миф как метафора // Мир науки. Социология, филология, культурология, 2020 №3, <https://sfk-mn.ru/PDF/30FLSK320.pdf> (доступ свободный). Загл. с экрана. Яз. рус., англ.

For citation:

Kosharnaya S.A. (2020). Myth as a metaphor. *World of Science. Series: Sociology, Philology, Cultural Studies*, [online] 3(11). Available at: <https://sfk-mn.ru/PDF/30FLSK320.pdf> (in Russian)

УДК 811.1

ГРНТИ 16.01.07

Кошарная Светлана Алексеевна

ФГАОУ ВО «Белгородский государственный национальный исследовательский университет», Белгород, Россия

Профессор кафедры «Русского языка и литературы»

Доктор филологических наук, профессор

E-mail: kosharnaja@bsu.edu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4541-3979>

РИНЦ: https://elibrary.ru/author_profile.asp?id=354860

Миф как метафора

Аннотация. В центре внимания данной работы – проблема реконструкции мифологической картины мира посредством анализа языковых единиц, что приобретает особую актуальность в контексте осмысления этнокультурных истоков национального менталитета и обуславливает особый интерес к лексике народа, обеспечивающей как реализацию номинативных потребностей носителей языка, так и выступающей результатом метафорических, символических, художественных осмыслений бытия. Исследование русской (в ретроспективе – восточнославянской) мифологической картины мира представляет в этом отношении несомненный интерес, поскольку мифология восточных славян не сохранилась в виде совокупности текстов (в отличие от античной мифологии), но нашла отражение в фольклоре и языковой картине мира народа. Характерной чертой мифологического типа культуры было то, что окружающая действительность нередко обретала символическое значение, находя отражение в языковой семантике. Несмотря на конвенциональность символов, в основе символизма лежит гносеологическая операция сравнения как архаичный принцип отражения действительности, детерминирующий менталитет носителей мифологического сознания. Исходя из того, что символизм зиждется на уподоблении разнородных объектов действительности, можно полагать, что метафора является своеобразной «методологической» – когнитивной – базой мифологической картины мира. Исходя из того, что архаичная лексика (как собственная, так и нарицательная), репрезентирующая мифологическую картину мира, зачастую на уровне семантического архетипа демонстрирует результат метафорического переноса, можно утверждать, что, устанавливая параллелизм реальной и/или иллюзорной реальности, мифологическое сознание опиралось на гносеологическую операцию сравнения чувственных представлений, возникающих при восприятии различных объектов действительности, что нашло отражение в многочисленных случаях метафорических наложений и пересечений концептуальных и семантических областей, пронизывающих язык и культуру от древнейших времен до их настоящего состояния.

Ключевые слова: миф; мифологическая картина мира; языковая картина мира; метафора; символ; семантический архетип; мифоним

Введение

Во второй половине XIX века в России начала формироваться мифологическая школа (А.Н. Афанасьев, Ф.И. Буслаев, А.Н. Веселовский, Д.К. Зеленин, А.А. Потебня и др.); набирает ход письменная фиксация фольклора (М. Забылин, А.А. Коринфский, С.В. Максимов, И.П. Сахаров, А.Н. Соболев), благодаря чему обычаи и верования, основанные на мифологических воззрениях, получают систематическое представление. Тем не менее реконструкция мифологической картины мира славян основывалась и основывается прежде всего на фольклорных источниках и в меньшей степени на лингвистических фактах, непосредственно фиксирующих результаты познания. В связи с этим диахроническая лингвокультурология открывает широкое поле исследований, поскольку язык и культура, особенно в области реконструкции более ранних периодов развития этноса, могут служить взаимными источниками для доказательства научных предположений. И язык оказывается самым надежным и убедительным «археологическим» памятником культуры.

Как справедливо отмечает Г.В. Звёздова, для ранней культуры не существовало различия между реальностью и вымыслом, словом и вещью, словом и делом, что обусловило своеобразную символизацию языка. Слово становится мифологическим символом, возможным заместителем реалии. В этой связи, по мнению ученого, данный период в развитии культуры можно назвать мифопоэтическим. Весь мир виделся человеку живым, одушевленным [1, с. 10]. Разделяя точку зрения исследователя в целом, я бы почтительно не согласилась с определением античной культуры как «мифопоэтической», поскольку ее архаическое мифологическое восприятие носителями мифологического сознания мыслится как единственно возможное, принципиально не отличающееся от реалистического прочтения действительности (о степени мифологизма/реализма восприятия можно судить только постфактум), от его обыденной, не поэтической интерпретации, отражающей действительность в приемлемых для определенного исторического этапа в развитии культуры формах.

При этом одни объекты действительности могут символически замещать другие, то есть становиться знаками других предметов (реалий, явлений). Известно, что всякий символ имеет двоякую сущность: это и форма, и содержание. Исходя из этого, можно предположить, что символы создают особую – символическую (замещающую) – картину мира, выступая в качестве своеобразного кода для чтения бытия. А.Я. Гуревич квалифицирует это явление как «символическое удвоение мира» [2].

Изначальный миф формировался на основе синкретического единства реальности и ее названия, что нашло отражение в ритуальной и магической практике, в системе коллективных представлений о мире и человеке. Символическое значение, приобретаемое объектом действительности, усваивается также словом-именем. Так появились языковые образы, символы, символическая система, характерная для каждой национальной культуры, где каждый элемент является знаком и в плане выражения, и в плане содержания: служит «средством выражения» для другого, иногда – более ценного в культурном отношении содержания. Таким образом, при использовании в символической функции слово оказывается двунаправленным, это своего рода формула, кодирующая отношение двух значений, различных по своей природе и противоположных по ряду признаков – лексического значения слова и значения символа. Первый базируется на определенных лексических связях, второй подразумевается, и его раскрытие требует своего рода «решения», основанного на лингвистической и экстралингвистической «пресуппозиции».

Методологической основой нашего исследования являются положения о языке как инструменте познания (В. фон Гумбольдт, А.А. Потебня, Н.Д. Арутюнова, Т. ван Дейк, Ф. де Соссюр и др.); о взаимосвязи языка и культуры, языковой и концептуальной картин мира, что сегодня активно разрабатывается в лингвокультурологии и когнитивной лингвистике (Ю.Д. Апресян, Е.С. Кубрякова, В.А. Маслова, Ю.С. Степанов, А.А. Уфимцева, А.Д. Шмелев и др.). В основу анализа положен принцип системности языковых явлений, репрезентирующий взаимосвязь в восприятии объектов действительности и предполагающий поиск исходных значений слов в контексте «теории отражения».

Ведущим методом исследования в данной работе является введенный нами в научный оборот *метод лингвокультурологической реконструкции*, который конституируется в наших работах как особый метод лингвистического исследования, сочетающий лингвистический и культурологический аспекты в диахроническом описании номинации с выходом на семантический архетип.

Результаты

В свете нового лингвокультурологического подхода реконструкция русской мифологической картины мира сочетается с диахроническим комплексным анализом языковой картины мира, что открывает новые перспективы для лингвистических исследований. Можно предположить, что не столько сам миф является источником языковых метафор, сколько метафора выступает в качестве «трансформированной» основы мифа, поскольку метафорический перенос является основой для первичного понимания объектов окружающей действительности и основой для последующего построения систем более высокого уровня. В то же время верно и обратное: устанавливая параллелизм реальной и/или иллюзорной реальности, мифологическое сознание опиралось на гносеологические операции сравнения (и в этом оно ничем не отличается от материалистического – различия заключаются лишь в выборе агентов сравнения), что в свою очередь привело к метафоризации языка. Таким образом, как миф может рассматриваться как когнитивная основа метафоры, так и метафора является когнитивной основой мифонима. Таким образом, реконструкция мифологических понятий позволяет проследить пути формирования метафорических значений слов.

Обсуждение

Благодаря всеохватности мифологического отражения действительности мифологический символизм был непосредственно соотнесен с ритуальной и языковой практикой, тем самым прорастая в язык и вызывая его метафоризацию. Так, в одной из своих более ранних работ мы уже писали о том, что слово *пламя* в системе мифологических представлений устойчиво ассоциируется с представлениями о душе, что представлено языковыми фактами, в частности, семантически почти тождественными прилагательными *душный* и *жаркий*. Данный семантический «параллелизм» находил отражение в ритуальной практике. Так, по всей видимости, обряд «перепекания», или «опекания» (сравним со словом *опека* в современном русском языке) младенца, во время которого новорожденного помещали в нагретую печь (в нагретых печах когда-то и мылись, так как внутреннее помещение печи позволяло встать в ней в полный рост), был связан с актом обретения вновь пришедшим в мир человеком души от мифического родового предка (вербализуется мифонимами *домовой*, *бабушка*, *дед*, *хозяин*). Известно, что в мифологической системе воззрений дом рассматривался как местопребывание домового духа (русскому этносу также известен мифологический персонаж *Жареница* – злой дух, живущий в печи, он изображался в огненном сиянии). Этот дух также был ассоциирован с духом умершего предка, и поэтому при

переселении в новый дом выбирали из очага угли, чтобы подобрать домового (отголоски древнего погребального обряда кремации). Представляется, что существует причинно-следственная связь между пониманием очага как локуса духа предка и обрядом «опекания» младенцев: согласно мифологическим представлениям, человек получил свою душу от прародителей, о чем свидетельствуют многочисленные типологические соответствия, ср., например, латышское слово *gars* – ‘душа’ и исторически однокоренной русский глагол *гореть* [3].

Примечательно, что «следы» этих представлений находят отражение не только в фольклоре (например, в сказках о Бабе-Яге, см. об этом: Пропп [4; 5]), но и в художественной картине мира. В частности, этот обряд символически разыгрывается в рассказе В. Сорокина «Настя», который полон лингвокультурных реминисценций и «развоплощенных» фразеологизмов.

И современное русское понятие «душа» на уровне метафор объективирует архетипическую мифологическую, символическую связь этой нематериальной субстанции с огнем (*душа горит, душа обожжена, страсти горят*). Не случайно лексемы *горе* и *печаль* (состояния, выступающие как проявления души в человеке) также этимологически связаны с глаголами *гореть* и *печь*. В этот ряд также входит номинация *грех*, одно из ключевых понятий христианства (в основе понятия о грехе лежит мифологема «грех – это то, что сжигает, выжигает душу», из чего следует концептуализация христианского ада как области, где души терзаются в огне). Еще в XVIII – начале XIX в. в русском литературном языке было принято сочетать глаголы *гореть, пылать, пламенеть* непосредственно с названием объекта чувства (*гореть кем-л.*). Отметим также как одно из деятельных проявлений души – *жгучее желание*. В восточнославянских диалектах известны номинации, нашедшие продолжение в рус. обл. *багать, багатье* – ‘огонь, тлеющий под пеплом’, укр. *багаття* [3] (ср. также укр. *бажати* – ‘желать, страстно хотеть’, блр. *багацце*. Возможно, они этимологически родственны др.-верх.-нем. *bahham* – ‘печь’. Из связи *души с пламенем*, по-видимому, вырастают верования об огненном змее, который прилетает в дом в виде огненного снопа как предзнаменование смерти кого-то из домочадцев. Поэтому есть основания предполагать, что, мифологизировав огонь как природную стихию, локализуя его как «малый огонь» в пределах своего жилища (очаг; огонь, живущий в печи), восточные славяне интерпретировали его как первоначало мира и нематериальной человеческой души [3]. Заметим, что подобные представления имели место и в античной философии (философские взгляды Гераклита). Мифологизированная связь огня и нематериального мира, включая душу человека, нашла отражение в метафорической семантике слова *пламя* – буквально «огонь души человека», или «огонь в человеке» (душа, которая пылает, горит, пламенеет внутри, как огонь очага, пылающий в доме человека).

Следуя утверждению о том, что язык соотносился с ритуалом как «слово» и «дело», подчеркнём значимость ритуала и – в этой связи – слова для архаического сознания. Исходя из этого имя (в широком понимании: собственное или нарицательное именование), сам процесс именованья приобретали сакральный характер, что детерминировало мифологизацию языка, когнитивным основанием которой выступает стремление познать неизвестное через известное, а значит, произвести мысленную операцию сравнения двух объектов и «уловить» их сходство. А это уже непосредственный выход на метафору, точнее, факт метафорического осмысления действительности.

Отсюда – попытка понять нематериальное и отразить это понимание в его именовании, что обусловило возникновение особых имен – *мифонимов*, то есть номинаций вымышленных, мифических, объектов действительных или реальных, мифологически осмысленных человеком. По своей сути мифонимы являются символами, символическими именованьями, поскольку их функция не только номинативная (прямая номинация объекта), но и характеризующая. Познать

надмирную, сверхчеловеческую сущность человеку не по силам, а потому субъект языкового сознания обращается к признакам нематериального феномена, к тому, что служит его проявлениями в материальном мире. В результате возникают своеобразные признаковые именованья мифологических сущностей (*домой, хозяин* и т. д. – дух, живущий в доме, *водяной* – дух, живущий в воде, *леший* – хозяин леса и т. д.) И славянские мифонимы, являющиеся именами собственными, в своем происхождении представляют собой признаковые, характеризующие номинации: *Дажьбог* – бог солнца, плодородия, «дающий бог»; *Ярила* – бог весеннего яркого солнца, др.-рус., *Мара/Мора* – славянская богиня смерти, слово исторически родственно лексемам *мор, смерть* и др.

Тем не менее, на наш взгляд, «анализируя мифологический символизм, нужно избегать двух крайних позиций: видеть в символах только поэтические сравнения и, наоборот, полностью отождествлять объект-знак и объект-референт (подлинный объект, обозначаемый), которые находятся в отношении партиципации» [6, с. 26]. Символ указывает не на сам референт, а на образ, представленный референтом (его можно назвать *квазиденотатом*). Например, *луна* в русской картине мира выступает как символ печали, а в китайской – как знак радости (в частности, полная луна ассоциируется с единением семьи за праздничным столом), но денотат лексемы *луна* ни в первом, ни во втором случае не содержит такого значения, поэтому необходим лингвистический анализ, который бы объяснял подобные языковые факты путем установления культурных коннотаций и механизмов их возникновения в слове.

Считается, что слова-символы являются исключительно условными: их конвенциональность действительно не подлежит сомнению, в отличие от метафоры, символ не основан на объективно или субъективно установленном сходстве предметов, однако об условности символа можно говорить только в известных пределах. Несмотря на то, что символ – это условный знак, «символ характеризуется тем, что он всегда не до конца произволен; <...> в нем всегда есть рудимент естественной связи между означаемым и означающим» [7, с. 101]. Символ основан на причинно-следственных связях. Так, символическое значение ночного светила как знака печали и даже смерти в русской картине мира может быть объяснено тем, что ночное время само по себе воспринималось как тёмное, опасное, а Луна, которая светит холодным отраженным светом, не имела хозяйственного значения, в отличие от живородящего солнца, цикл движения которого напрямую связан с сельскохозяйственной деятельностью восточного славянина и, как следствие, с возрождением и плодоношением природы, с получением урожая и обеспечением рода пропитанием. И в этом контексте мы солидарны с Р. Бартом, который утверждал: «Известно, что языковой знак произволен; ничто не заставляет акустический образ дерева соотноситься «естественным образом» с концептом «дерево», и в этом случае знак не мотивирован. Однако произвольность имеет свои пределы, которые зависят от ассоциативных связей слова; в языке часть знака может создаваться по аналогии с другими знаками <...>. Значение же мифа никогда не является совершенно произвольным, оно всегда частично мотивировано и в какой-то своей части неизбежно строится по аналогии» [8, с. 91–92].

В результате такой аналогии производилась та же операция сравнения, которая лежит в основании любой метафоры: человек приписывал природному объекту или явлению человеческие черты, генерируя антропоморфическую проекцию бытия в языковой картине мира. Для архаичного человека было естественно проецировать свое собственное существо в мир и рассматривать все наблюдаемые явления как проявления существ, подобных ему самому. Таким образом, в результате взаимоналожения, или взаимной проекции, концептуальных полей «Человек» и «Природа» возникла мифологическая когнитивная парадигма особого типа, вызвавшая изменения в концептуальной и языковой картине мира [9]. «Сущность антропоморфизма состояла в том, что объекты концептуального поля «Природа» помещались посредством проективного наложения в концептуальное поле «Человек»» [9], аналогичные

проекционные комбинации имели место во всем концептуальном пространстве «Человек – Природа»: «всё в нашем мышлении пронизано антропоморфизмом» [10, с. 152–153; 11]. Но антропоморфизм как лингвокогнитивный феномен, по сути, есть глобальная метафора, обнаруживающая сходство не онтологического, но умозрительного характера, так как здесь имеет место взаимодействие знаний «различных видов (знания сенсорно-чувственные, чувственно-эмоциональные, чувственно-понятийные и др.). Основными формами взаимодействия указанных видов знаний субъекта на чувственно-мыслительном уровне являются интуиция / логическое мышление и воображение / образное мышление, а на семиотическом уровне – метафора и метонимия» [12, с. 18]. В частности, возникающая на этом образном «сближении» олицетворяющая метафора (персонификация) рассматривается как основная, базисная в процесс постижения и «языковлечения» мира человеком, причем она пронизывает временную вертикаль с древнейших (мифологически осмысленных) времен до современного состояния языка и культуры. Как писал в работе «Философия символических форм» Э. Кассирер [13, с. 19], метафора изначально выступает как условие для создания языка и мифа и как их важный компонент.

Исходя из такого понимания сущности метафоры, мы, вслед за когнитивистами, рассматриваем метафору не только как средство номинации, но как принцип познания: «метафора проникает в повседневную жизнь, причем не только в язык, но и в мышление <...>. Наша обыденная понятийная система, на языке которой мы думаем и действуем, по сути своей метафорична» [14, с. 25]. В этом смысле метафора – не просто троп, а инструмент языка в реализации им когнитивной функции. Метафора – это базовый принцип познания, может быть, основной способ мышления в процессе отражения действительности в концептуальной и языковой картинах мира. Можно полагать, что в основе древней символической номинации всегда лежит и метафора, и миф как два взаимосвязанных феномена.

Думается, мы можем говорить о метафорической природе самого мифа. Безусловно, мифологическое мышление метафорично только с точки зрения современного исследователя (архаические отношения подобия теперь воспринимаются как сознательное сравнение). В самом мифологическом тексте (внутри мифологической картины мира), как справедливо полагал Ю.М. Лотман, метафора как таковая, строго говоря, невозможна [15, с. 536], поскольку «подобие в мифе – это не сравнение, а отождествление. И всё же когнитивная операция сравнения с вытекающим из этого процесса номинативным результатом (метафорическим по своей сути) здесь имеет место быть. Мифологизированная метафора переносит образ, сформированный посредством восприятия и мысленного отражения объекта одного класса, на объект, характеризующийся другой кластерной принадлежностью» [16]. В результате последнему присваиваются «чужие» атрибуты, которые входят «в отношение конъюнкции с остальными свойствами денотата» [17, с. 369]. При этом слово-миф, мифоним, в частности, представляет собой сочетание идентифицирующего и предикативного значений. В этом смысле мифологическую метафору можно рассматривать как результат взаимоотражения двух разнородных объектов. Это проекционное «наложение» основано на ассоциации чувств и представлений, возникающих по отношению к таким объектам, и находит отражение в многочисленных фактах пересечения понятийных областей. Эти «наложения» представляют собой истоки мифологической символики и генерируют метафорику языка.

Важно отметить, что наборы лингвокультурных символов достаточно постоянны и стереотипны для данной конкретной культуры, поэтому они выполняют кумулятивную функцию и объединяют различные хронологические пласты культуры: «символ никогда не принадлежит какому-либо одному синхронному срезу культуры – он всегда пронзает этот срез по вертикали, приходя из прошлого и уходя в будущее» [15, с. 241].

Таким образом, «можно говорить об относительном изоморфизме языка и мифа не только на ранних этапах развития этноса, но и о продолжении традиции такого изоморфизма в иных исторических условиях и в иных формах» [9]. Устанавливая параллелизм реальной и/или иллюзорной реальности, мифологическое сознание опиралось на гносеологическую операцию сравнения, которая объединяет миф с его уподоблениями и метафору.

Исходя из тезиса о естественной метафоричности мифологического мышления, можно предположить, что языковая метафора может имплицитно содержать мифологические символы и нести в себе в трансформированном виде «следы» мифологических представлений.

ЛИТЕРАТУРА

1. Звёздова Г.В. Русская именная темпоральность в историческом и функциональном аспектах. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1996. – 144 с.
2. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры / Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: Искусство, 1984. – 349 с.
3. Кошарная С.А. Наименование как осмысление и присвоение мира (об архетипической семантике и славянских дериватах корня *man-) // Литература и лингвистика: прошлое, настоящее, будущее» [авт. кол. С.А. Кошарная, З.Н. Афинская, Ю.Н. Бумбур и др.]. – Одесса: КУПРИЕНКО СВ, 2015. – 220 с. – С. 34–55.
4. Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки / Научная редакция, текстологический комментарий И.В. Пешкова. – М.: Издательство «Лабиринт», 2001. – 192 с.
5. Пропп В.Я. Фольклор. Литература. История / Сост., науч. ред., комментарии, библиогр. указ. В.Ф. Шевченко. – М.: Лабиринт, 2002. – 462 с.
6. Мелетинский Е.М. От мифа к литературе. Курс лекций «Теория мифа и историческая поэтика». – М.: РГГУ, 2000. – 167 с.
7. Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. – М.: «Прогресс», 1977. – 696 с.
8. Барт Р. Избр. работы. Семиотика и поэтика. – М.: Прогресс, Универс, 1994. – 615 с.
9. Кошарная С.А. Миф и язык: опыт лингвокультурологической реконструкции русской мифологической картины мира. – Белгород: Изд-во Белгородского госуд-та, 2002. – 287 с.
10. Мамардашвили М. Картезианские размышления. – М.: Издательская группа «Прогресс»; «Культура», 1993. – 352 с.
11. Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. – М.: Языки русской культуры, 1999. – 896 с.
12. Лабащук М.С. Вербализация понятийно-чувственного пространства феноменов сознания в научном и художественном типах мышления. Автореф. дисс. ... докт. филол. наук. – Краснодар, 2000. – 36 с.
13. Кассирер Э. Философия символических форм. Том 2. Язык. – М.; СПб.: Университетская книга, 2002. 280 с.
14. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем / Metaphors We Live By. / Пер. с англ. А.Н. Баранова и А.В. Морозовой; под ред. и с предисл. А.Н. Баранова. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 256 с.
15. Лотман Ю.М. Семиосфера. – СПб: Санкт-Петербург: «Искусство – СПб», 2000. – 704 с.
16. Кошарная С.А. Лингвокультурологическая реконструкция мифологического комплекса «Человек – Природа» в русской языковой картине мира. Автореферат дис. ... докт. филол. наук. – Белгород: Изд-во БелГУ, 2003. – 46 с.
17. Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. – М.: «Языки русской культуры», 1999. – 896 с.

Kosharnaya Svetlana Alekseevna

Belgorod state national research university, Belgorod, Russia

E-mail: kosharnaja@bsu.edu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4541-3979>

РИНЦ: https://elibrary.ru/author_profile.asp?id=354860

Myth as a metaphor

Abstract. The objective of this work is the problem of reconstructing the mythological picture of the world through the analysis of language units, which becomes particularly relevant in the context of understanding the ethno-cultural origins of the national mentality and causes a special interest in the vocabulary of the people, which provides both the implementation of the nominative needs of native speakers, and is the result of metaphorical, symbolic, artistic interpretation of being. The research Russian (in retrospect – East Slavic) mythological picture of the world is of undoubted interest in this respect, since the mythology of the Eastern Slavs has not been preserved as a set of texts (in contrast to ancient mythology), but is reflected in folklore and the language picture of the world of the people. A characteristic feature of the mythological type of culture was that the surrounding reality, reflected in the language semantics, often acquired the meaning of a symbol.

Despite the conventionality of symbols, it is based on the epistemological operation of comparison as an archaic principle of reflection of reality that underlies the mentality of carriers of mythological consciousness. Based on the fact that symbolism is based on the likeness of heterogeneous objects of reality, we can assume that the metaphor is a kind of «methodological» – cognitive – base of the mythological picture of the world.

Based on the fact that archaic vocabulary (both proper and common names), representing the mythological picture of the world, often at the level of semantic archetype demonstrates the result of metaphorical transfer, it can be argued that, establishing the parallelism of real and/or illusory reality, mythological consciousness relied on the epistemological operation of comparing sensory representations that arise when perceiving various objects of reality, which is reflected in numerous cases of metaphorical overlaps and intersections of conceptual and semantic areas, permeating the language and culture from ancient times to their present state.

Keywords: myth; mythological picture of the world; language picture of the world; metaphor; symbol; semantic archetype; mythonym