

МОТИВИРУЮЩАЯ ФУНКЦИЯ МИФА: КОГНИТИВНО-ОНОМАСИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Елена СЕЛИВАНОВА, Валентина КАЛЬКО, Николай КАЛЬКО

Черкасский национальный университет имени Богдана Хмельницкого, Украина

E-mail: oselivanova@ukr.net; mkalko@ukr.net; mkalko@gmail.com

THE MOTIVATING FUNCTION OF MYTH: A COGNITIVE ONOMASIOLOGICAL ANALYSIS

Elena SELIVANOVA, Valentyna KALKO, Nikolay KALKO

Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkassy, Ukraine

E-mail: oselivanova@ukr.net, mkalko@ukr.net, mkalko@gmail.com

ABSTRACT: The article is devoted to the investigation of such special designation type of words and idioms: the mythological ones. This type is characterized by the choice of formative stems from such fragment of ethnic consciousness, which is unfoundedly taken on trust, that is a myth in the narrow meaning of this term; myth units not removing superstitions, popular belief, signs, etc. A myth is irrational, axiomatic, unfounded cognitive structure, which has powerful ability of transfer by next people generations, informative stability, absence of depth of sense, tendency of disappearance and production of new myths and others like that. Mythological motivation is appropriated to the signs of cultural codes of animals and plants; also, idioms and proverbs can have propositional, associative-metaphorical and value statuses.

Mythological motivation nominative units can be of propositional, metaphorical, or evaluative character. Thus, proposition that lies in the basis of mythological motivated words and expressions, is non-controversial. It establishes an unverified idea. Sometimes mythological nominative units can be of metaphorical nature. It is explained by the fact that a myth accumulates figurative layers and hides behind the metaphorical designations of its eventual canvas. The essence of such mythological motivation words and phraseological units in using signs of one cultural code or concept for designating others. Mythologemes can reflect the evaluation of certain nominative units by ethnic consciousness their subdivision on useful and harmful, good-looking and ugly. Evaluation derives mostly from folk beliefs and Christian mythology.

Mythological motivation nominative units make it possible to penetrate into the remote layers of folk consciousness and ascertain its reflections in the ethnic culture.

KEYWORDS: motivation, cognitive onomasiological analysis, onomasiological structure, mental psychonetic complex, mythologeme, metaphor, proposition, phraseological unit.

1. Актуальность исследования

Современное состояние лингвистической науки, характеризуемое как полипарадигмальное, по сути, является методологически эклектичным. Строгое следование при анализе языка определенной методологии сменилось либо канонизацией определенной теории в рамках исследовательского подхода той или иной лингвистической школы, либо смешением эпистемологических принципов, обусловленным аномальностью и сложностью объекта анализа. Такое состояние языкознания нередко называют кризисом, эпистемологической сумятицей, методологическим мятежом в форме последовательных теоретических переворотов (Паршин, 1996). Спасение от кризиса лингвисты часто усматривают в провозглашении себя приверженцами той или иной научной парадигмы, однако объект анализа заставляет исследователей постоянно прибегать к сопряженности способов его познания, что влечет за собой тезис о синтезе, взаимодополняемости и даже иерархической подчиненности различных научных парадигм. Идеалом методологического баланса принято считать „теории среднего уровня“, выстраивающие конструктивную связь методологии с конкретным познаваемым объектом, однако построение такой связи предполагает создание правила без исключений. Для такого объекта, каким является язык, это чревато либо его ускользанием при столкновении теории исследователя с аномалиями как исключениями, либо при увлечении объектом – отклонением от методологических постулатов или их игнорированием. Таким образом, если идеал недостижим, а наука, по словам М. Планка – это исследование того, что есть в действительности, значит, коррекции может подвергаться лишь одна сторона познавательного процесса – методологический инструментарий. Вот в чем, на наш взгляд, отчасти кроется причина эклектизма эпистемологии современной лингвистики. Отчасти – потому, что эклектизм

может объясняться и субъективными причинами научного анархизма, увлеченности бездоказательными гипотезами, терминологическим „штукатурством“ и в конечном счете – удовлетворением собственного праздного любопытства за счет общества. Тем самым, эклектизм методологий, продиктованный объектом исследования, не есть недостаток, а выход из методологического тупика, в который, как считается, зашла лингвистика XX века. И не является ли этот тупик тем рубежом, за которым следует креативный сдвиг как прорыв к новому пониманию, свидетелями которого мы, возможно, являемся и адекватно оценить который пока еще не можем. Такое общее предисловие к изложению изучаемой нами проблемы объясняется необходимостью соединения различных методологических подходов к анализируемому объекту, в частности, феноменологического, функционального, позитивистского и рационалистского, которое позволяет понять детерминанты и закономерности языкового механизма номинации.

2. Методология исследования. Постановка проблемы

Объектом нашего исследования являются мотивационные процессы в языке как феномен этносознания, конечный результат которых представлен номинативным фондом языка и его семиотическим потенциалом. **Предмет** исследования составляют мотивационные связи ономаσιологической структуры языковых знаков, их семантики с мифологическим фрагментом знаний о обозначаемом. **Целью** нашего исследования стало обоснование семиотического механизма мифологемной мотивации, обуславливающей фиксацию в ономаσιологической структуре наименований особого типа иррациональной, неverified информации, которая безоговорочно принимается на веру представителями этнического сообщества и формирует относительно стабильные структуры в этносознании, представленные мифами. Главным методом исследования механизма мотивации наименований различного статуса (дериватов, композитов, устойчивых словосочетаний и фразеологизмов) служит когнитивно-ономаσιологический анализ, включающий два этапа: интерпретацию ономаσιологической структуры номинативной единицы и моделирование соответствующей структуры знаний об обозначаемом, послужившей основой для формирования мотивирующей базы и последующего выбора мотиваторов из данной базы и создания номинативной структуры. В ходе исследования также применялись следующие вспомогательные методы: семантического анализа, компонентного анализа и архетипического анализа. Традиционно включенная в проблематику словообразования, проблема мотивации получает в разрезе методологического эклектизма современной лингвистики новое освещение. Мотивация определяется нами как сквозная для процесса порождения знака лингвопсихоментальная операция репрезентации в ономаσιологической структуре наименования определенных связей различных структур и функций сознания. Выбор этих реляций обусловлен либо интериоризацией объективных характеристик обозначаемого, либо их ассоциативным, парадоксальным или оценочным восприятием номинаторами. В данном случае мы руководствуемся феноменологическими постулатами о „символичности бытия, или выраженности предметной сущности имени“, о неразрывности символизма (закономерной являемости вещи) и апофатизма (принципиальной сокрытости ее сути) (Лосев, 2009, с. 109). Разделяя концепцию Ф. де Соссюра, приверженца *thesei*, о произвольности языкового знака, мы разграничиваем два тезиса, смешение которых характеризует, на наш взгляд семиотические теории XX века: тезис о произвольности знака по отношению к обозначаемому эйдосу и тезис о внутрикодовой детерминированности большинства языковых знаков. Исследование мотивационных процессов в новом ракурсе осуществляется на основе двухвекторного подхода: от структуры знаний об обозначаемом к ономаσιологической структуре наименования и наоборот. Подобная двухвекторность анализа постулировалась убежденным функционалистом Л. С. Выготским в связи с изучением внутренней психологической организации процесса порождения речи. Сущность интеграции двух подходов: от слова к мысли и от мысли к слову – заключается в обязательной фокусировке внимания исследователей языковой номинативной подсистемы на интериоризованных в концепте, понятии свойствах объекта наименования, их связи со структурой значения, потенциальными возможностями ее динамики и ономаσιологической структурой. Исследование мотивационных механизмов позволяет спроецировать ономаσιологические структуры различных языковых знаков на когнитивные структуры, связи между ними в психофункциональном континууме этносознания. Е. С. Кубрякова подчеркивала: „Многочисленные эксперименты специалистов по когнитивной психологии доказали, что структуры сознания существуют, что хранятся они в упорядоченном виде, что они разнообразны по своему типу, сложности и соотношенности опыта как с языковыми, так и с образными единицами“ (Кубрякова, 1997, с. 30). В разработанной нами в монографии „Когнитивная ономаσιология“ концепции мотивации мы избрали в качестве базовой когнитивной структуры модель ментально-

психонетического комплекса (далее – МПК), руководствуясь юнговской схемой структуры сознания, организованного на основе взаимодействия пяти познавательных функций: ощущений, чувствований, мышления, интуиции и трансценденции (Юнг, 1995). Последнюю функцию, отвечающую за формирование символов из материала бессознательного и процесс индивидуации, К. Г. Юнг нередко рассматривал как вспомогательную, сложную, опосредованную иными функциями. Трансцендентное, интуитивное, чувственное непосредственно не эксплицированы в языке, с трудом подвергаются наблюдению и описанию, не имея устойчивых кодовых обозначений, однако при установлении мотивации необходимо учитывать и корреляцию с данными функциями. Модель МПК не является сугубо рационалистской, а соединяет положения рационализма с функционализмом в плане деятельностной и телеологической связи пяти психических функций сознания и бессознательного и позитивизмом, рассматривающим субъективную интенциональную избирательность эмпирического познания действительности, что отображается в коммуникативно-прагматической детерминированности номинативных процессов. В зависимости от статуса избранного мотивационной базой и далее мотиватором фрагмента МПК мы разграничили пропозиционный, ассоциативно-терминальный, модусный, смешанный и концептуально-интеграционный типы мотивации. Апробация концепции на материале различных номинативных и лексических классов ряда славянских, германских и романских языков, осуществленная нами и представителями нашей научной школы, продемонстрировала действенность и высокую объяснительную силу данной методики анализа и установленной типологии мотивационных процессов. Однако исследования некоторых классов номинативных единиц, в частности, названий растений, животных, фразеологизмов и паремий обусловили необходимость введения и обоснования дополнительного параметра классификации мотивационных механизмов – рациональности / иррациональности используемой при номинации информации. Данный параметр позволил разграничить рациональный и мифологемный типы мотивации.

3. Мифологемная мотивация

Понимание мифа, мифологического сознания в системе гуманитарного знания не является однозначным, что обусловлено прежде всего различными методологическими позициями исследователей и сменой доминирующих эпистем, характерных для соответствующего времени. А. Л. Топорков отмечает, что в трудах русских филологов XIX столетия миф имел пять основных значений: 1) определенным образом осмысленное явление природы, 2) слово с образным содержанием (слово-миф), 3) специальная форма мышления (мифологическое мышление), 4) форма поэтического творчества и 5) орудие познания (Топорков, 1997, с. 105). Дискуссия вокруг понятия „миф“ нередко определялась противоречивым использованием приведенных значений и их наложением. В наиболее широком понимании мифом есть, как подчеркивает А. А. Потебня, „мировосприятие своего времени, своего рода научная система“ (Потебня, 1989, с. 505). Оно обусловлено тем, что „научная истина заслуживает доверия только как ступень возможности человека сегодняшнего дня описать модель Вселенной в соответствии с уровнем развития его цивилизации“ (Зварич, 2002, с. 5). А. А. Потебня, пребывая на позициях гумбольдтианства и кантианства, не отбрасывал возможность познания мира человеком, потому его концепция мифа содержит некоторые противоречивые положения. Это касается отношений между мифом и наукой: с одной стороны, миф формируется на основании стремления к объективному познанию мира, к целостному и совершенному видению (Потебня, 1989, с. 156); с другой, миф может быть усвоенным народом лишь потому, что пополняет известный пробел в системе знаний. Где есть научные знания, там нет места для мифов (Потебня, 1989, с. 484). Исследователи отмечают такую двойственность оценки мифологического мышления: с одной стороны, „как явления доисторической эпохи и как вневременной составляющей части мышления *homo sapiens*, которая может иметь место на разных этапах исторического развития человечества, в частности, и в современности“, с другой (Топорков, 1997, с. 311). Гносеологическое понимание мифа пропагандировал российский философ А. Ф. Лосев исходя из принципов своей феноменологической концепции, однако с позиций преимущества слова, языка над мыслью. Рассматривая субъективированное бытие как сущность, он подчеркивал что „сущность есть миф. Но эйдетически выраженная символическая стихия мифа и есть имя. Таким образом, сущность является именем, словом. Если сущность – имя, слово, то, значит, вселенная есть имя и слово, или имена и слова. Все бытие есть то более мертвые, то более живые слова. Все живет словом и свидетельствует о нем“ (Лосев, 2009, с. 153). Имя философ трактовал на основании мифа как „энергетически выраженную разумно-символическую и магическую стихию мифа“

(Лосев, 2009, с. 163). Неопределенность вариантов решения вопроса о значении мифа отражена в трактовке мифа А.Ф. Лосевым не как вымысла, не как фантастики, не как религии, не как науки, не как искусства, по его словам, миф есть миф (Лосев, 1991, с. 181).

Мифологическое мышление также рассматривается учеными неоднозначно: с одной стороны, его трактуют как „первую стадию в развитии языка и мышления, продолжением которой была стадия рационалистического сознания“ (Кацнельсон, 1948, с. 87); с другой стороны, мифологическое мышление квалифицируют как вневременную составляющую мышления человечества. Второе определение более реалистично, хотя нельзя не согласиться с тем, что зарождение мифа происходило еще в первобытной мифологической культуре, которой были присущи образность, фетишизация ощущений, чувственная эмоциональность, синестетичность, отсутствие критического взгляда на действительность, синтетизм, абсолютизация возможных миров фантазии и воображения. Исследователи отмечают, что „ранняя стадия (мифологическая) мышления человека была универсальной, целостной и гармоничной настолько, насколько на той или другой стадии своего развития человек мог хаос организовать в космос“ (Зварич, 2002, с. 12). По мнению А. А. Потебни, „человечество идет от того состояния, при котором конкретное явление, впечатление от мгновения занимает всю плоскость сознания, к тем состояниям, в которых с помощью все большей и большей абстракции, все большей и большей стройности в распределении абстракций, мысль становится способной овладевать все более и более сложными рядами явлений“ (Потебня, 1905, с. 481). Свойства первобытной, мифологической культуры послужили основой для формирования феноменального по своим признакам иррационального пласта этносознания, который стал мощным регулятором процесса этнической и культурной идентификации, поскольку кумуляция культурных ценностей и их передача из поколения в поколение (как и само существование культуры) основывается на символах, представляющих или называющих отдельные культурные элементы и их функциональные комплексы, поэтому важно знать их значение и различать системы символов. В таком понимании миф является результатом трансляции от поколения к поколению некоторой культурно значимой информации, некритически воспринятой этносом и объединяющей фиктивные, устоявшиеся в сознании идеи, безоговорочно принятые на веру сообществом (Водак, 1997, с. 23) и не требующие доказательств или опровержения. Вера способна противостоять любым рациональным фактам, замещать и подменять их, в результате чего иррациональное может становиться практически единственным продуцентом оценок, установок и норм существования и поведения человека и общества. Свойствами мифа, по мнению ученых, считаются прежде всего „аксиоматичность и неverifiedируемость“, с чем связывают „упрощенное видение реальности, упрощенно-каузальное толкование событий“ (Шейгал, 2004, с. 135–136). На наш взгляд, миф далеко не всегда событийно упрощен, ибо некоторые мифы требуют значительного расширения детерминирующих факторов ситуации (к примеру, приметы-регламентации, ритуалы избавления от порчи, устранения влияния нечистой силы и т. п.). Упрощенной обычно является логика перехода от факта к мифологическому объяснению, не требующая дополнительной работы мышления, а ограниченная простым связыванием событий. Иррациональность мифа не отождествима с неистинностью, так как он не подлежит проверке и не может быть опровергнут или доказан. Миф является настолько истинным, насколько его принимают на веру, и настолько неистинным, насколько никто не может подтвердить или опровергнуть его истинность. Некоторые исследователи политических мифов даже называют его не обязательно вымыслом, а чаще всего полуправдой или полужошью (Geis, 1987, s. 30). Мифологический пласт этносознания динамичен: миф способен разрушиться, исчезнуть, когда он перестает быть объектом веры; может быть заменен другим, возрожден и создан заново как новый миф. Признаками мифа также являются мощная трансляторная способность, относительная информационная стабильность, форматирование по принципу „антецедент – консеквент“, где антецедентом служит мифологическое толкование, а консеквентом – объясняемое событие. При этом миф не имеет глубинной логики, избавляет мир от противоречий, „отменяет сложность человеческих поступков, придает им эссенциальную простоту, устраняет всякую диалектику“ (Барт, 1996, с. 270). Миф отличается гипертрофированностью восприятия мира, но не достигает границы театральной условности, ибо тогда он становится произведением искусства, как его трактуют некоторые исследователи, приписывая ему одухотворенную или персонифицированную форму

(Гуревич, 1992, с. 43). В таком понимании миф не обладает иррациональностью по причине его логической структуризации, внутренней непротиворечивости. В. А. Маслова устанавливает рационалистическую природу мифа-произведения на основе критерия доверия, считая доверие к такому мифу условностью, игрой (Маслова, 1997, с. 80), т.е. его восприятие подобно восприятию возможных миров художественной литературы, произведений искусства, имеющему условно-доверительный характер. Миф может вытесняться рациональным и, наоборот, вытеснять рациональное в зависимости от внешних и внутренних факторов. Внешними стимулами обращения к мифу могут быть критические моменты в жизни человека и общества: нестабильность общественно-политической жизни, кризисное состояние экономики, личная незащищенность и неопределенность и т. п. Мифом человек и общество прикрывают собственную беспомощность, оправдывают свои действия, успокаивают свою совесть. Одним из внутренних факторов, обеспечивающим обращение к мифам, является психологический феномен двоемыслия как способности человека не только придерживаться одновременно двух взаимоисключающих суждений, но и верить в них обоих, устраняя тем самым дискомфорт своего психологического состояния (Бахтияров, 2004, с. 99). Двоемыслие базируется на интеграции сознательного и бессознательного, так как человек должен избавиться от чувства вины за осознанную ложь, а факты использовать либо для подтверждения одного из суждений, либо в случае неудобства фактов подсознательно игнорировать их. Именно так осуществляется использование мифа: он извлекается из сознания, когда человек неосознанно отвергает все противоречащие мифу факты. Культурным фактором обращения к мифам являются традиции предков, когда человек, не отдавая себе отчета, переводил иррациональное в плоскость рационального, надеясь на вознаграждение благосостоянием, семейным счастьем, хорошим урожаем и т.п. Кроме того, мифы заполняют мировоззренческие лакуны: то, что невозможно объяснить, получает объяснение мифом, дополняя наивную или научную картины мира. Это означает, что мифы совместимы с научным видением и могут даже вытеснить его. Лингвистическим фактором обращения к мифам является то, что многие лексемы, фразеологизмы, пословицы апеллируют к фоновым знаниям, с помощью которых языковые единицы соотносятся с культурными явлениями (Alefirenko, 2015, s. 10). Образование новых значений в языке может осуществляться не только на основе специфических для каждого языка психологических ассоциаций, но и подвержено сильному влиянию религиозной и мифологической символики, т.е. неодинаковых у разных народов и в истории одного народа представлений и понятий, связываемых с теми или иными предметами и их цветовыми характеристиками, явлениями природы, числами, животными, растениями, действиями и др., что в свою очередь обуславливается верованиями и обычаями этих народов, мифологическими, мистическими и ритуальными образами (Маковский, 1999, с. 28). Процесс формирования мифа в сознании рассматривается нами исходя из структуры МПК как перенесение результатов взаимодействия трансцендентного компонента с чувствами и эмоциями, архетипами коллективного бессознательного в сферу мышления. К. Г. Юнг считал мифы „проявлениями предсознательной души, спонтанными высказываниями о событиях в бессознательной психике, но в любом случае не аллегориями физических процессов“ (Юнг, 1997, с. 89). В сфере мышления миф получает вербальное выражение и фиксируется в устойчивой структуре суждения, не имеющей рациональной природы, но воспринимаемой как рациональная на основе языковой символизации, ибо „только символ есть точная и выточенная идея, несмотря на наличие иррациональных глубин сущности и благодаря им“ (Лосев, 2009, с. 152). Таким способом язык закрепляет миф в мифологемах – языковых носителях мифов. Тем самым миф „предшествует языку как неоформленное движение мысли, совпадает с ним, определяя план его содержания, и порождается языком“ (Шейгал, 2004, с. 391). В исследованиях соотношения мифа и языка можно выделить два направления: первое ориентирует лингвистов на изучение механизмов манифестации в языке и речи имеющихся в сознании сформулированных мифологических структур, на поиск и описание мифологем как знакового воплощения мифов; второе исходит из метафоричности языка и сосредоточивает внимание на заложенных в нем так называемых мифологических формулах, в терминах А. А. Потебни. Второе направление значительно расширяет толкование мифа как словесного выражения такого объяснения (апперцепции), в каком объясняющему образу, имеющему лишь субъективное значение, приписывается объективность, действительное бытие в объясняемом (Потебня, 1989, с. 589). Трудно согласиться с таким необоснованно расширенным пониманием мифа,

поскольку под него подпадает любой троп, метафорическая аналогия. Мифологические формулы, выведенные А. А. Потебней, наподобие „звон = слух, слава“, „свист = ветер“, „пылающая свеча = жизнь“, „болезнь = человек“, „любовь = огонь“ и др., безусловно, не имеют объективного объяснения, хотя могут служить базой для описания ряда концептов как констант культуры, однако не во всякой, даже стертой метафоре наличествует миф. А. А. Потебня осознавал, что метафоричность не всегда основана на мифе, он даже подчеркивал, что „появление метафоры в смысле осознания разнородности образа и значения есть тем самым исчезновение мифа“ (Потебня, 1905, с. 599). На это противоречие достаточно жестко указывал А. Н. Веселовский, который отмечал, что хотя за многими метафорами стоят древние взгляды анималистического характера, однако прошло много времени – эти взгляды вышли из употребления и воспринимаются как метафоры (Веселовский, 1882, с. 137–145). В структуре МПК мифологемы могут сопрягаться с различными компонентами: пропозициональным ядром, ассоциативно-терминальной частью и модусом.

3.1. Мифологемная мотивация пропозиционального типа

Миф пропозициональной природы соответствует мыслительному аналогу ситуации, центром которой является предикат, а его коррелятами – термы (актанты и сирконстанты). Иррациональность мифа в данном случае не противоречит относительной истинности пропозиции, хотя в понимании Б. Рассела, транспонировавшего данный термин в логическую семантику, пропозиция должна отражать логику событий в реальном мире. Современная эпистемология лингвистики не требует столь категоричного отождествления пропозиции с истинностным видением реального факта. Так, основоположник когнитивной семантики американский лингвист Дж. Лакофф рассматривает пропозициональные структуры как разновидность идеализированных когнитивных моделей, „ментальные сущности, в которых не используются механизмы воображения“ (Лакофф, 1996, с. 177). Объективность и истинность пропозиции относительна, так как она служит прежде всего субъективированным мыслительным аналогом события, оцениваемого человеком или этническим сообществом в соответствии с их картиной мира. Пропозиция мифологической природы в целом непротиворечива, вербализирована знаками в прямых значениях, хотя и констатирует неверифицируемое суждение. Так, вера в лечебные и магические свойства растений, восходящая к древним, еще языческим обрядам славян, когда существовал культ растений, зафиксирована в пропозициональных суждениях, послуживших мотивирующей базой наименований. К примеру, название растения *чертополох* мотивировано пропозицией: этим растением окуривают хлев, чтобы уберечь животных от нечистой силы, сглаза, болезней (Потебня, 1989, с. 414). Основанием мотивационной базы сон-травы является миф-пропозиция, связанный с поверьем о том, что растение, положенное на ночь под голову, вызывает сны, в которых человек видит свое будущее. Наименования *переступень*, *переступ*, *переступник*, *незайманник*, *нечіпай-зілля* мотивированы мифом табуистического характера, запрещающего человеку переступать и выкапывать это растение, потому что он станет калекой. Поверьем обусловлено название *разрыв-травы*: народное сознание приписывает растению свойство разрывать любой металл, железные оковы и открывать замки (Потебня, 1989, с. 415). Магические свойства растений отражены в многочисленных украинских народных названиях, мотивированных глаголами *вернути*, *вертати* и их префиксальными производными *навертати*, *привертати*: *воротич*, *приворотень*, *приворот*, *наворотник*, *приворіт*. Общий мотив приписывания этим растениям ономаσιологического признака *верт*-основывается на наделении их способностью возвращать любовь, здоровье или утраченные силы, помогать счастливому возвращению домой путешественников (Войтович, 2005, с. 441). Названия *одолян*, *одолен*, *одолян-трава* мотивированы тем, что в народной мифологии растению приписывается свойство побеждать злых духов, отворачивать нехороших людей (Войтович, 2005, с. 440). Наиболее многочисленными в названиях лекарственных растений, мотивированных мифами-пропозициями, являются фитонимы связанные с их использованием в любовной магии: *любка*, *люб*, *любильник*, *любжа*, *любка*, *люби-мене*, *любога*: обусловленные давними представлениями о способности растений привораживать любимых, возвращать утраченную любовь (Анненков, 1878, с. 157). Научное название *любки двулистной* тоже мотивировано глаголом *любить* и обусловлено ее широким применением в знахарстве – отвары корня растения употребляли как любовный напиток. Н. И. Анненков по этому поводу отмечает: „Как хочет девушка, чтобы парень любил, так в чем-либо и дает ему тех любок“ (Анненков, 1878, с. 33). В мифах отражена мотивация научного названия *любисток* и его народных наименований *любесток*, *любиста*, *любист*, *любець*, *любка*, *любчик*, *любця*, *люби-мене*. Мотивируя эти наименования, М. А. Максимович следует народной традиции: „Пятое любовное

зелье – любисток ... Оно вырастает для любви – как об этом сказано в купальской песни, которую первой поют девушки, идя в венках на купальские забавы“ (Максимович, 2003, с. 118). Другое народное поверье также свидетельствует о том, что любисток имеет волшебную силу: девушки этим зельем поят парней, когда хотят, чтобы они их любили (Войтович, 2005, с. 437). В названиях растений могут быть отображены мифологические представления о способе выращивания, получения хорошего урожая. Так, украинское диалектное название лука-сеянки *нічкурка* производно от слова *ніч*, восходящего в мотивирующей базе к поверью о том, что „на Покрову сеянка должна переночевать на печи, чтобы была сладкой“ или „нельзя ее сеять, когда еще в печи топится, и когда хозяйка сердита – тогда лук будет горек“ (Пономарьов, 1990, с. 243). Примечательно, что рациональное нередко возникает на фоне мифа и, напротив, миф каузально формируется на базе рациональных действий человека. Так происходит с каузальными отношениями приведенного выше наименования: нельзя сеять лук, когда печь еще топится, а печь топится, когда холодно и ночью возможны морозы, что не будет способствовать высокой урожайности лука. Примечательно происхождение английского названия бабочки *butterfly*. Традиционно считается, что данный знак создан путем дистантной метатезы *b, f* (*flutter by*), однако в историко-этимологическом словаре английского языка отмечено: „в древности был распространен миф, согласно которому души умерших испытывают голод, который можно утолить только маслом или сметаной“ (Маковский, 1999, с. 78), – что указывает на мифологемный статус мотиватора *butter*. Мотивация ряда зоонимов также базируется на мифе пропозициональной природы. Так, поверьем обусловлено использование мотиваторов со значениями „сосать“ и „кровь“ в англоязычном номене млекопитающего *blood-sucking bat*. Считается, что животное пробивает кожу добычи и высасывает кровь, хотя в действительности эта летучая мышь лишь слизывает ее с поверхности раны: „rather than suck the blood, however, they allow it to flow and lap it up with their tongue, somewhat like a cat drinking milk“ (Melton, 2011, s. 50). Английский номен энтомофауны *wart-biter bush-cricket* основан на мифологеме-поверье: „It is called so because long ago in the old Swedish practice people thought it could cure warts, allowing the cricket to bite warts from the skin“. Многие мифологемы, положенные в основу ономазиологических признаков энтонимов, базируются на определенных объективных свойствах насекомых. Так, особенность насекомого *earwig* прятаться в маленьких щелях и отверстиях стала основой для мифологемы о том, что насекомые заползают в ухо человека и откладывают в его мозгу яйца, что не соответствует действительности: „Old English *earwicga* „earwig“, from *eare* (see *ear* (n.1)) + *wicga* „beetle, worm, insect“, probably from the same Germanic source as *wiggle*, on the notion of „quick movement“, and ultimately from PIE root **wegh-* „to go, move“. So called from the ancient and widespread (but false) belief that the garden pest went into people's ears“ (OED). Иногда миф, рассматриваемый как мотивирующая база зоонима, порождается народной псевдоэтимологией. Так, название птицы *журавль* (укр. *журавель*) является общеславянским, производным от индоевропейской основы **gero-* – „кричать, издавать звуки“. Восточнославянские народы создали мифологические представления о связи слова с мотиватором *жури́ться*. В некоторых диалектах весной птицу называют *веселик*, используя антонимичный мифу мотиватор, также исходящий из поверья о том, что, когда журавли прилетают, нельзя употреблять их настоящее наименование, а только противоположное, чтобы не печалиться целый год и отогнать от себя беду. Некоторые народные названия болезней, например, в украинском языке мотивированы довольно-таки абсурдными поверьями, имеющими пропозициональный статус: укр. *гризь* происходит от глагола *гризти*, что обусловлено способом лечения: ребенку дают укусить больную ногу или руку за локоть или колено, после каждого укуса ребенок должен сплюнуть и болезнь пройдет (Пономарьов, 1990, с. 120); укр. *лихоманка* от *лихо* и *манити* – болезнь лечат травами и заговорами, чтобы отпугнуть лихо, беду; *підвій* – по народным приметам болезнь подвевляет ветер (Пономарьов, 1990, с. 575). Пропозиции мифологемной природы лежат в основе украинских фразеологизмов, основанных на суевериях: *упав віхоть* – случилось несчастье; *топтати ряс*, *зелену топтати* – жить, ходить по земле (связано с верой в то, что если первые цветы *primula veris* бросают на землю, топчут, говоря: „Топчу ряс; дай, Боже, потоптати і того року дїждати“, – то человек доживет до следующей весны); *горобина ніч* – „грозовая июльская ночь, когда гром и молния не дают заснуть и воробьям“. Мифологические сценарии примет и суеверий, трансформированные содержательно, зафиксированы во фразеологических фондах русского и украинского языков:

рус. *выносить сор из избы*, укр. *виносити сміття з хати; носити сміття під чужу хату* – „1. Разглашать ссоры, дразги, происходящие между близкими людьми; 2. Разглашать где-либо или кому-либо то, что касается узкого круга лиц и чего не должны знать другие“ (Молотков, 1994, с. 95). Известно, что мусор во многих культурах считается табу, потому непристойным было выносить его из избы, как и разглашать то, что происходит в семье; мусор обычно сжигали в печи, так как им можно было наслат на кого-нибудь беду (Скрипник, 1973, с. 177–178). Украинские фраземы: *мести від воріт* – „розтрачувати, розтринькувати нажите добро“; *мести до воріт* – „збільшувати капітал, власне господарство; накопичувати багатство“ (Білоноженко, 2003, с. 484) – также мотивированы суеверием о связи направления уборки с благосостоянием семьи.

Немало фразем содержат в мотивирующих базах уже разрушенные в этносознании мифы, утратившие свою регуляторную функцию в обществе и воспринимаемые как давний ритуал или обычай: *перемывати косточки* – „сплетничать, судачить, злословить о ком-либо“. По суеверным представлениям некоторых славянских народов всякий нераскаявшийся грешник, если над ним тяготеет проклятие, после смерти выходит из могилы обычно в виде упыря, вампира, оборотня, вурдалака и губит людей, высасывая у них кровь. Так продолжается до тех пор, пока останки покойника через несколько лет после захоронения не будут выкопаны, а сохранившиеся кости промыты чистой водой или вином и вновь погребены (Лепешау, 2004, с. 72). Существует и метафорическая версия происхождения данного фразеологизма, обусловленная отсутствием подтверждений о наличии обряда вторичного захоронения у древних славян (Івченко, 1999, с. 231). В последнем случае нельзя говорить о мифологемной основе мотивации данного оборота. Фразеологизм *как в воду смотреть* происходит из мифа о способе гадания и предвидения будущего: знахари и гадалышки предсказывали будущее, глядя в воду.

3.2. Мифологемная мотивация ассоциативно-терминального типа

Мифологемная мотивация номинативных единиц преимущественно основывается на мотиваторах метафорического статуса. Это объясняется тем, что миф часто обрастает образными наслоениями, скрываясь за метафорическими обозначениями своей событийной канвы. Сущность данной разновидности мифологемной мотивации состоит в использовании знаков одного культурного кода или концепта для обозначения иных. К примеру, английские энтонимы *pharaoh's ant* и *lantern fly* созданы на основе мифологем метафорического типа: первая использует аналогию сценариев агрессивного поведения насекомого и всемогущества египетских фараонов, вторая базируется на особенностях свечения насекомого ночью, связанного с поверьями – „The head of some species is produced into a hollow process, resembling a snout, which is sometimes inflated and nearly as large as the body of the insect, sometimes elongated, narrow and apically upturned. It was believed, mainly on the authority of Maria Sibylla Merian, that this process, the so-called lantern, was luminous at night“ (Коновалова, 2009, с. 127). Иногда мотиватор мифологемно мотивированных названий может определяться табуированной эвфемистичностью. В украинских диалектах журавля называют *веселик*, *висьолик*, мотивируя качественном *веселий* через корреляцию фонетически обусловленной ассоциации *журавель* – *журилися* – *веселитися*. По народному поверью, во время, когда журавли возвращаются из теплых краев, нельзя употреблять их обычное название, чтобы не печалится круглый год, а использовать противоположное положительно заряженное название с целью отогнать от себя печаль и беду, чтобы веселиться весь год: “Як побачиш весною журавлів, то треба казати: „веселики“, то цілий год весело тобі буде; а як скажеш: „журавлі“, то будеш цілий год журиця“ (Чубинский, 1872, с. 63). Мифологические представления, отображая вековой опыт народа, представляют собой результат гипертрофированного, основанного на фантазии и суевериях восприятия народным сознанием этого опыта. Так, поверьем обусловлено использование мотиваторов в украинском диалектном наименовании птицы *козодій*: ночью эта птица вроде бы высасывает молоко коз. Некоторые мифологемно мотивированные названия птиц связаны и с народными приметами: диал. *послотюх* (сивка золотистая) производное от *слота* – слякоть, дождливая погода; название обусловлено, очевидно, представлением о том, что птица криком предвещает дождливую погоду; номенклатурное название *буревестник* связано с народными представлениями о том, что птицы предвещают бурю; диал. *вільга*, *цвіль*, *вольга* (иволга) в одной из версий происхождения сопоставляются с прилагательным *wilgi* – „влажный“ из-за того, что

якобы птица считается вестником дождя, ср. нем. *Regenpfeifer* – „иволга”, букв. „дождевой свистун”. Мотивированными мифологемами являются диалектные названия жаворонка полевого *молибіг*, *малибіжка*, *молибіца*, поскольку по верованиям славян он одна из чистых „божьих” птиц, которая, поднявшись к небу, проводит время в молитвах, затем, внезапно умолкнув, поднимается еще выше и летит на исповедь к самому Богу (Гура, 1997, с. 179); *набогастій*, *богастійник*, *богостійник*, *набогастійко* – быстрое и стремительное движение вниз этой птицы связано с мифологемой чрезмерной гордости этой птицы по поводу того, что Бог позволил ей так высоко подниматься к небу (Гура, 1997, с. 173); *корибіг* – по народным поверьям “жайворонок злітає високо в небо із стеблиною і лякає Бога: „Тікай, боже, бо кіл упаде”” (Етимологічний словник української мови, 1989, с. 501). Мотивирующую функцию выполняет и миф, объясняющий происхождение фитонима *брат-и-сестра*. М. А. Максимович приводит легенду и песню о брате и сестре, которые вступили в брак, не зная о своем родстве, а чтобы расстаться превратились в цветок (Максимович, 2003, с. 181). По нашему мнению, в процессе формирования наименования произошел метафорический перенос, основанный на том, что фиалка имеет разноцветные лепестки (два верхних темно-синие, а два боковых и нижняя – желтые). Это и способствовало их аналогизации в народном сознании с братом и сестрой – лицами, находящимися в отношениях кровного родства, но отличающимися по полу. В. Д. Ужченко зафиксировал предание, в котором народное воображение по-другому объясняет появления этого названия: рассердился брат на сестру, погнался за ней и удушил: сестра пожелтела, а брат с перепугу посинел (Ужченко, 1988, с. 47). Метафорическая переинтерпретация сценариев осуществляется и при создании мифологемно мотивированных фразеологизмов. Так, сценарий животного мира, связанный с мифом-приметой (если у щенка верхняя часть языка черная, то, как подрастет, будет злой пес), является мотивирующей базой украинского фразеологизма *аж у роті чорно*, именующего сердитого, свирепого человека. Фразема *ни пуха, ни пера* в восточнославянских языках имеет семантику пожелания успеха в делах. Первоначально этот оборот использовался в языке охотников как эвфемизм и основывался на мифе о возможности сглазить добычу при прямом пожелании. В современном языке фразеологизм расширил значение и получил метафорическую мотивированность. Нередко мифологеми существуют на фоне онтологических метафор. К примеру, жизнь человека, его судьба аналогизируются с дорогой, путем. Удачливая жизнь ассоциируется с прямой, ровной, широкой, открытой дорогой, которую следует прокладывать, пробивать: укр. *прямувати*; *пряма дорога* (*стежка*, *магістраль*) – „правильна, несхибна лінія у житті, діяльності” (Білоноженко, 2003, с. 263); *уторована дорога* – „легка, звична, уже освоєна іншими форма діяльності; апробований спосіб розв’язання питань” (Білоноженко, 2003, с. 263); *стовпова* (*верстова*) *дорога* – „головний напрямок у русі або розвитку чого-небудь” (Білоноженко, 2003, с. 966); *іти своєю дорогою* – „діяти самостійно, незалежно, не піддаючись чужому впливові” (Білоноженко, 2003, с. 355); *доходить до пуття*; *наставляти на добре пуття*; *напутити на путь* (*розум*). В украинских пословицах символика дороги как школы жизни представлена со свойственным этносу юмором: *Піч тучить, а дорога учить*; *Новою дорогою йди, але старої не забувай*; *Незнайко на печі лежить, а знайко по дорозі біжить*; *Горе тому, що на печі: сюди пече, туди гаряче*; *Добре тому, що в дорозі: лежить собі на возі*; *Хто часто в дорозі був під возом і на возі*.

Негативно воспринимаются русским и украинским этносом отклонения от пути, препятствия, пересечения дороги кошкой, зайцем, перекресток, который по народным приметам и поверьям приносит неудачу и связан с нечистой силой, что нашло отражение в ряде русских и украинских фразеологизмов: рус. *сбивать с пути* – „воздействуя каким-либо образом, побуждать изменить поведение в плохую сторону, толкать на что-либо плохое” (Молотков, 1994, с. 408); *стоять поперек дороги*; *стоять на пути* – „мешать, быть препятствием” (Молотков, 1994, с. 460) (ср.: *беспутный*, *непутевый*); укр. *без пуття* – „даремно, марно, не так як слід” (Білоноженко, 2003, с. 723); *ні пуття, ні ладу*; *перетинати шлях* (*дорогу, стежку*) – „2. Заподіяти кому-небудь нещастя, принести горе і т. ін.” (Білоноженко, 2003, с. 622); *збивати(ся) зі шляху* (*із пуття*) – „морально псувати, підбурювати на негідні вчинки”; *збити на манівці* – „утрачати правильний напрямок у поведінці, діяльності, збочувати” (Білоноженко, 2003, с. 323); *на перепутті* (*роздоріжжі*) – „у стані сумнівів, хитань при виборі подальшого шляху” (Білоноженко, 2003, с. 621). Продуктивно представлена в мифологическом сознании

оппозиция прямой – кривой. О. В. Тищенко, исследовав обрядовую и номинативную категоризацию указанных оппозиций, пришел к выводу, что во многих языках мифическое восприятие неровного, изогнутого, непрямого развилось семантически в словообразовательно производные дериваты, обозначающие сферу права, суда или образно характеризующие черты характера человека, отличаясь при этом экспрессивностью и выразительной нравственно-ценностной маркированностью (обозначение фальши, обмана, недоверия, подозрения (Тищенко, 2004, с. 247). Ассоциативные образы „прямоты” и „кривизны” послужили основанием для многих номинаций: укр. *правда, кривда* – рос. *правда и кривда*; укр. *кривити (душею)* – рос. *кривить душой, криводушие*; укр. *дивитися криво (косо, боком, кривим оком)*; *кривий погляд* – бол. *гледам с криво око* – пол. *patrzeć, spoglądać na coś, na kogoś krzywym okiem*; укр. *криве слово* – бол. *крива приказка*.

Стереотипизация в этнознании характеристик животных, вербализованная во фраземах-сравнениях, также имеет мифологемную основу. Использование таких сравнений в антропном коде культуры для обозначения человеческих качеств, поведения опосредовано вторичной метафоризацией: первоначально животным приписываются человеческие признаки, что безоговорочно принимается на веру этническим сообществом, а затем этими признаками наделяется человек: *трусливый, как заяц; храбрый, как лев; злой, как змея; хвастливый, как павлин; упрямый, как баран; глупый, как курица* и т. п. Данный процесс служит мифологемной базой для создания фразеологизмов: рус. *заячья душа* – „трусливый, робкий человек“ (Молотков, 1994, с. 151); *ворона в павлиньих перьях* – „человек, тщетно пытающийся казаться более важным, значительным, чем он есть на самом деле“ (Молотков, 1994, с. 79); *змея подколотная* – „зловный коварный, опасный человек“ (Молотков, 1994, с. 174); укр. *курача голова* – „некмітлива, нерозторопна, неуважна людина“ (Білоноженко, 2003, с. 183); *курачий мозок* – „хто-небудь нерозумний, нетямущий“ (Білоноженко, 2003, с. 501); *вовчим оком* – „із сл. *дивитися, стежити, слідкувати* і т. ін. Жадібно, хтив“ (Білоноженко, 2003, с. 586); *осляче вухо* – „обмежена, нерозумна або некмітлива людина“; *свиняче вухо* – „безсовісна людина“ (Білоноженко, 2003, с. 163) и т. п.

3.3. Мифологемная мотивация модусного типа

Мифологемы часто являются рефлексом оценки этносом животных, их деления на высших и низших, чистых и нечистых. В таком случае номинаторы активируют при формировании знака модусный компонент структуры знаний об обозначаемом, т. е. оценку, коррелирующую с чувствами, ощущениями и архетипами коллективного бессознательного. Так, в русском и украинском этнознании зафиксирована оценочная градация животных, корни которой следует искать в глубинных символических пластах культур. Оценочная дифференциация птиц определяет устойчивую мифологемную базу фразеологических оборотов и паремий с орнитологическим компонентом. Высшими, чистыми птицами русские и украинцы считают сокола, орла, голубя, аиста, ласточку, лебедя, чайку и др.; низшими, нечистыми, связанными с дьяволом, нечистой силой – ворона (ворону), сороку, воробья, курицу, стервятника, сову, сыча, коршуна (ср.: укр. *Де соколи літають, там ворони не пускають; Пішого сокола і ворони клюють; Куди орли літають, туди сороки не пускають* і т. ін.). Подобная оценка исходит из народных поверий, языческой и христианской мифологии. Так, ворона считают черным потому, что он создан дьяволом: в виде ворона черт летает ночью и поджигает крыши. Мясо курицы даже не святили в церкви на Пасху, так как она считалась порождением дьявола: „из-за того, что она лупится из яйца: говорят, что и черт вылупился из яйца“ (Славянская мифология, 1995, с. 116), а также символом женского начала (ср. *Курица – не птица, баба – не человек; Курице не петь петухом, а спеть так на свою голову; Курице не быть петухом, а бабе – мужиком*). Такое же отношение и к воробью, ими будто владеет нечистый: „через те горобці такі лихі... Є такі баби, що, як на кого розсердиться та нашле горобців, то всеньку пшеницю зіп'ють, капосні. Буває, що на хату нашле, то, клятї, геть розшиють, до скіпочки обірвуть. Інчих пташок не насилають, а тіко горобців“ (Кримський, 2009, с. 182–183). Отсюда употребление в украинских, русских и английских фраземах лексем *курка – курица* и *горобець – воробей* негативной, сниженной маркированности: укр. *як змолка курка; як курка лапою; курячий розум; як курка походила; (сидіти) як курка в супі (на драбині); курка обскублена; Химині кури на Мотриних яйцях*; рус. *как кур во щи; как курица лапой; слепая курица; строить куры; словно куры побродили; курица, а петушился; дохлая курица; варёная курица; курица ряба, да перешиблена нога*; англ. *like a headless chicken; a*

chicken with its head cut off; like a chicken with the pip; a spring chicken; chicken shit; to chicken out і укр. *горобець у роті не наслідив; давати горобцям дулі; смішити горобців; горобці цвірінькають у голові*; рус. *воробью по колено* и т.д. Модусный компонент в ономазиологической структуре некоторых составных наименований лекарственных растений избирается из концептосферы ЖИВОТНЫЕ: *вовчі ягоди, вовчі ягідки, вовчий горох, вовчий корінь, песі ягоди, собачий корінь, собачі ягоди*. Компоненты *вовчий, песій, собачий*, присоединенные к партитивам, имеют ярко выраженную эмоциональную окраску и являются символами чего-то вредного, непригодного, ядовитого. Как показывает исследуемый материал, среди животных пренебрежительная, негативная оценка концентрируется именно на фигурах волка и собаки. Это обусловлено тем, что с этими животными в славянской народной культуре связаны разнообразные мифологические представления. Волк и первоначально собака принадлежали к враждебного человеку мира и составили для него реальную опасность, поскольку жили в лесу, который традиционно воспринимался как чужое пространство, населенное различными демонами. Также в мифическом сознании собака и волк были связаны с миром теней, им приписывалась мистическая способность приносить смерть и предвещать нечистую силу (Аненков, 1878, с. 127). Собака, согласно древним представлениям, была символом смерти и потустороннего мира (собака охраняет огненные Врата Преисподней). В этой связи с англ. *dog* „собака“ можно сопоставить др.-исл. *doegja*, др.-англ. *diegan* „смерть“, а, с другой стороны, с и.-е. корнем **dheg-* „гореть“ (нижний Огонь Преисподней). Значение ‘огонь’ соотносится также со значением ‘краска’: ср. древнеангл. *deag* „краска“. Краску в древности считали мистическим понятием, что также соотносилось с потусторонним миром. Существовал миф о том, что собака украли огонь у богов и принесла его людям. Слова со значением ‘воровать’ часто соотносятся со значением ‘огонь’: ср. англ. *dog* „собака“, англ. диал. *deegle* „воровать“ (и.-е. **dheg-* „гореть, курить“); типологически ср. рус. *красть*, но и.-е. **ker-* „гореть“ и англ. *thief* „вор“, англ. диал. *thief* „свободный конец фитиль свечи, который падает на саму свечу и тем самым влечет ее неровное горение“ (Маковский, 1999, с. 103–104). Этимологический анализ и мифические представления могут частично пролить свет по выяснению причины возникновения модусно маркированного значения с мотивационным признаком ‘коварство’ лексемы *dog* в английском языке: *a cunning dog* – „хитрун“ (English-Ukrainian Dictionary, 1996, с. 313); *a dirty dog* – „покидьок, донощик,“ (English-Ukrainian Dictionary, 1996, 310); *dog* – „a lustful man, a lecher“ (Thesaurus of Traditional English Metaphors, 1993, с. 134); *jolly dog* – „a frolic, a womanize“ (Thesaurus of Traditional English Metaphors, 1993, с. 464). Негативная оценка собаки, в основе которой лежит архетип чужого, зверя, обуславливает мифологемную мотивацию просторечных лексем *собачиться, присобачить*, а также фразеологизмов со сниженной, грубой экспрессивностью: рус. *собаке (псу) под хвост; пес меня возьми; пес его знает*, укр. *піти на пси; пуститися на пси; продати очі псові; хоч на собаку вилій; псові під хвіст*, англ. *to lead a dog's life; to be dressed up like a dog's dinner; to be in the doghouse; to bark up the wrong tree; a shaggy dog story* и т. п. Украинские поговорки сохраняют негативную оценку собаки, указывая на недоверие ей и перенося стереотип животного на злых, коварных, льстивых людей (*Не вір псові, бо тя вкусить; Мани собаку, маючи кяку; Бійся не того собаки, що голосно гавкає, а того, що лащитья; Хто з псами лягає, той з блохами встає; Гавкає, мов собака на прив'язі; Виє, як пес в гречці; Бреше, як пес на місяць; Бреше, як Сірко на вітер; Скигить, мов кривий цуцик; Не сподівайся дяки від прибудної псяки; Така вже вдача собача; В службі пес, а вдома свиня*).

В английской номенклатуре энтомофауны также наблюдаем мифологизированную маркированность модусных мотиваторов. Так, утилитарная оценка полезности насекомого обуславливает уподобление его птице девы Марии *lady beetle (ladybug, ladybird)*, а негативная оценка свойств насекомых, их непонятного для человека поведения становится мотивирующей базой для номенов *dragonfly* и *devil's coach-horse*. Первый номен насекомого вида стрекоз базируется на негативной оценке мотиватора *dragon* и мифе о связи насекомого с нечистой силой: „Swedish folklore holds that the devil uses dragonflies to weigh people's souls. Another Swedish legend holds that trolls use the dragonflies as spindles when weaving their clothes (hence the Swedish word for dragonfly *trollslända*, lit. „troll's spindle“) as well as sending them to poke out the eyes of their enemies. In some South American countries, dragonflies are also called *matacaballo* (horse killer), or *caballito del diablo* (devil's horse), since they were perceived as harmful, some species being quite large for an insect. For some Native American tribes they represent swiftness and activity“ (Коновалова, 2009, с. 165). Второй энтомоним основан на мифе, также коррелирующем с модусом мотиватора: „Its

name came from Irish mythology where this particular beetle was considered symbol of corruption. It was believed to have the power to kill on sight, and that it would eat sinners. When the beetle raised its tail, it was thought to be casting a curse. The foul smelling fluid emitted added to the effect“ (Коновалова, 2009, с. 152). Мифологемы нередко являются рефлексом оценки этносознания определенных растений, насекомых, их деления на полезных и вредных, приятных и отвратительных, которая исходит преимущественно из народных поверий и христианской мифологии: Для выражения положительной оценки привлекаются образы высшего ирреального мира (боги, ангелы): укр. *ангельське насіння, божжа квіточка, божі плодики, янгелик, божжа трава, богородичник*; рус. *божсье дерево, божий цвет, божья милость, богородская трава*. Так, основой мифологемной мотивации энтонома *lady beetle (ladybug, ladybird)* является положительная утилитарная оценка насекомого, которое очень полезно для человека и поэтому в народных верованиях уподобляется птице Девы Марии: „It is one of those highly favoured among God's harmless creatures which superstition protects from wanton injury. Some obscurity seems to hang over this popular name of it. The name which this pretty insect bears in the various languages of Europe is clearly mythic. In this, as in other cases, the Virgin has supplanted Freya; so that *Freyjuhaena* and *Frouehenge* have been changed into *Marienvoglein*, which corresponds with *Our Lady's Bird*. There, can, therefore, be little doubt that the esteem with which the lady-bird, or Our Lady's cow, is still regarded, is a relic of the ancient cult“ (Barker, 1849, s. 131). Интересно, что красную окраску наиболее популярных видов этого насекомого сравнивают с цветом мантии епископов, называя его *bishop barnabee-s*: „The dignified ecclesiastics in ancient times wore brilliant mixtures of colours in their habits. Bishops had scarlet and black, as this insect has on its wing-covers“ (Barker, 1849, s. 131). Негативная оценка более эксплицитна, социально обусловлена и связана с мифологическими представлениями носителей языка о нечистой силе. Многочисленные русские народные легенды часто содержат сюжет о сотворении некоторых растений нечистым духом, ср.: „Когда Бог, разгневавшись на чертей, сбросил их с неба, один чёрт летел-летел и упал на вершину сухого дуба. Чёрт висел на дереве до тех пор, пока не начал гнить. Из него на землю стала сыпаться гнилая труха, и из этой трухи вырос табак“ (Левкиевская, 2004, с. 144). Нечистым растением у славян считалась верба, что отражается в фразеологизмах: рус. *влюбился, как чёрт в сухую вербу*; укр. *закохався, як (мов, ніби) чорт у суху (стару) вербу; причепитися, як чорт до сухої верби*; белорус. *улюбіўся як чорт у сухую вярбу*; пол. *zakochal się jak djabel w starej wierzbie*. Сухая верба в мифическом сознании воспринимается как место обитания нечистой силы, как проклятое дерево, поскольку не дает плодов, не создает тени; у сербов она проклята и поэтому обычно гнилая внутри; у поляков – бесплодная, трухлявая и с кривым стволом, потому что из нее были сделаны гвозди для креста, на котором был распят Христос (Славянские древности, 1995, с. 335). Комментируя галицкое пожелание *учіни ся сухої верби, а не мене*, И. Франко отмечает: „Місце, де навіть верба не може рости, але вежне (засохне), очевидно, погане, нечисте. От тим то й сама суха верба, що стоїть на такім місці, вважається осідком нечистого духа. *Учепитися сухої верби* значить „віддатися демонові, який живе в тій вербі, а може, й повіситися на ній“ (Галицько-руські приповідки, 2006, с. 304). Собственно, в народной символике различаются две аксиологические оппозиции сухая верба – святая верба, сочетающие и светлые компоненты, и темные. К этой группе относятся названия, в которых через лексем-мотиваторы *чорт, сатана, дьявол* в семантике фитонима актуализируются оценочные признаки вредный, ядовитый, используемый в колдовском ритуале: укр. *чортовий лист, чортове насіння, диявольське сім'я, чортове помело, чортів хліб, чортове зілля*; рус. *чертово зелье, чертовы горлачи, чертово ребро, чертов бурьян*; англ. *devil grass, devil ivy, devil's apple, devil's-fig, devil's-flow, devil's-apron, devil'stether*. К нечистым относили вообще любые растения, способные навредить человеку: *бесовина* – „всякое растение, содержащее в себе яд или одурманивающие вещества“ (Словарь русских народных говоров, 2003, с. 269). Это объясняется тем, что мифологическое сознание связывает несчастье в реальной жизни с умышленными действиями нечистой силы. Смерть осмысливается как результат вредной деятельности черта, дьявола, возможной благодаря диффузности двух миров, реального и ирреального. Черт является символом чего-нибудь страшного, опасного, могущего вызвать чувство страха. В языковом воплощении черт – это знак всемогущества нечистой силы, превосходящей и поражающей человека. Оценка, представленная мотиватором-существительным, формируется на почве этнического стереотипа черта в мифологическом сознании народа. Мифологемы модусного типа определяют создание номинативных единиц с компонентом пространственной ориентации и их аксиологическую переинтерпретацию. В основе оценки пространственных векторов лежат представления человека о земле как будничном, лишенном романтики, и небе как недостижимом, высоком, непознанном; а также религиозное мировоззрение, ритуалы и обряды правостороннего преимущества, движения живых существ вперед и прямо и т. д.

Позитивная оценка векторов *вперед, вверх, правый, прямой* определяет мифологемную мотивацию фразеологизмов: рус. *птица высокого полета; быть на высоте; высокой пробы; вырасти в глазах; на переднем крае; идти вперед; правое дело; правая рука; говорить прямо*; укр. *підноситися на вищий ступінь (рівень, щабель); аж світ (вгору) піднявся; вести (держати) перед; праве око; ходити правим (чистим) робом; іти навпростець; ходити як по струнці (по іншуру)*. Негатив славянского этносознания отражен в пространственных векторах *назад, вниз, левый, косой, боковой, круговой* и обеспечивает семантику фразем: рус. *скатиться вниз (в пропасть); как в воду опущенный; низко падать; низкие мысли; на заднем плане; давать задний ход; левые деньги; встать с левой ноги; смотреть косо; вылезти боком*; укр. *падати в очах; пустити на дно; котиться униз; низько сісти; пасти задніх; устати на ліву ногу; свояк з лівої щоки; поглядати скоса; дивитися косо (боком); дерти косяка*. Мифологический вектор *правый* ассоциируется с правдой, справедливостью как ценностными ориентирами этноса, что подчеркивается и этимологически, и развитием метафорического значения лексемы *правый*. Не случайно, этимологи выводят диахронную связь *правый* с индоевропейским **prōios* – „вперед направленный, впереди находящийся“. Прилагательное **pravъ* > *pravъ* первоначально обозначало „вперед направленный“, откуда дальнейшие значения: „1. Прямой, ровный“ и „2. Истинный, такой, как надо“. Сравнивают его также с лтш. *pravs* „значительный, видный“, лат. *probus* „хороший“ (Цыганенко, 1970, с. 365). В украинских фразеологизмах-антонимах *правый*, синонимичен *чистый* и является оппозитивом атрибуту *злой*: *ходити правим (чистим) робом* – „діяти, робити, поводитися як належить, як прийнято, по-справедливу“ (Білоноженко, 2003, с. 932); *ходити лихим робом* – “діяти несправедливо, чинити погане, недобре” (Білоноженко, 2003, с. 931). Фразеологизмы с компонентом кругового движения служат для обозначения иррациональности мышления, поведения человека, слабости, боли, даже сумасшествия, тяжелого положения: рус. *заколдованный круг; голова идет кругом; голова кружится; кружить голову*; укр. *давай Боже ноги, а чорт колеса; заходили кружала перед очима; крутити словами; крутити харамана; думки колесом закрутилися (заходили) в голові; голова йде обертом (кругом, ходором); голова крутиться (морочиться)*, – что обусловлено мифологическими представлениями о действиях нечистой силы, колдунов (к примеру, наличие на полях закруток, заломов, вихрей расценивалось как плохой знак, как присутствие нечистой силы). Действие верчения, витья является одним из наиболее мифологизированных элементов славянской народной духовной культуры, при этом ему приписывается целый ряд отрицательных символических значений, который соотносится с непрямым, а потому неправильным движением; именно с **viti*, **vrteti* нередко связаны названия вредоносных демонов (Плотникова, 1996, с. 104): укр. *навертими в голові* – „позбавити кого-небудь можливості ясно сприймати дійсність“ (Білоноженко, 2003, с. 519); *вертими (крутити) хвостом* – „1. Хитрувати, лукавити, лицемірити. 2. Говорити неправду, ухилиючись від прямої відповіді і т. ін.; вагатися у виборі дій, вчинків тощо. 3. Поводити себе легковажно. 4. Бути невірним у подружньому житті“ (Білоноженко, 2003, с. 402); рус. *вертеть хвостом* – „1. Хитрить, лукавить. 2. Уклоняться от решения, прямого ответа“ (Молотков, 1994, с. 61); *вертеть (крутит) вола* – „говорить, болтать ерунду, утверждать что-либо заведомо нелепое“ (Молотков, 1994, с. 60); *вертеть (крутит) подолом* – „флиртовать, кокетничать с кем либо, вести легкомысленный образ жизни“ (Молотков, 1994, с. 332).

4. Выводы и перспективы исследования

Изучение мифологемной мотивации позволяет углубить представления о связи номинации и когниции, о специфике организации знаний в концептуальной системе, об особенностях этнического сознания, о соотношении наивной, мифологической и научной картин мира, о лингвокультурной компетенции представителей того или иного народа. Мифологемная мотивация характеризуется апелляцией номинаторов к иррациональной информации, к фиктивным, но устоявшимся в сознании идеям, которые безоговорочно принимаются на веру этнокультурной общностью и не требуют доказательств или опровержения. Мифологемная информация формирует в этносознании не менее значимый, чем рациональный, иррациональный возможный мир, определяющий нормы и ценности, культурные предпочтения этнического сообщества, обеспечивающий его самосохранение и развитие, этническую идентичность. Такой возможный мир сформирован мифологическим сознанием народа преимущественно на базе наглядно-чувственного восприятия действительности. В зависимости от статуса мотиватора в структуре МПК мы разграничили: 1) мифологемную мотивацию пропозиционального типа, относительно непротиворечивую, истинную, вербализированную знаками в прямых значениях, хотя и констатирующую воспринимаемую на веру информацию; 2) мифологемную мотивацию ассоциативно-терминального типа, основанную на мотиваторах метафорического статуса,

связанных с использованием знаков одного культурного кода или концепта для обозначения другого; 3) мифологемную мотивацию модусного типа, действующую оценочный компонент структуры знаний об обозначаемом, коррелирующий с чувствами, ощущениями и архетипами коллективного бессознательного.

Исследование мифологемной мотивации номинативных единиц позволяет не только установить соотношение рационального и иррационального в этносознании, но и выявить роль одного из мощнейших возможных миров в формировании норм и ценностей, культурных предпочтений этнического сообщества, в организации общественной жизни и регулировании разнообразных дискурсивных практик народа. Представленная нами идея описания мифологемной мотивации имеет значительные перспективы ее применения к исследованию номинативных и когнитивных структур и механизмов на материале различных классов языковых знаков.

БИБЛИОГРАФИЯ:

- Анненков, Н. (1878)** Ботанический словарь Н. Анненкова. Санкт-Петербург: тип. Имп. Акад. наук, 411 с. (*Annenkov, N. Botanicheskiy slovar N. Annenkova. Sankt-Peterburg: tip. Imp. Akad. nauk, 1878, 411 s.*)
- Барт, Р. (1996)** Мифологии. [пер. с фр. С. Зенкина]. Москва: Изд-во имени Сабашниковых, 312 с. (*Bart, R. Mifologii. Moskva: Izd-vo imeni Sabashnikovykh, 312 s.*)
- Бахтияров, О. (2004)** Деконцентрация. Киев: Ника-Центр, 126 с. (*Bakhtiyarov, O. Dekontsentratsiya. Kyiv: Nika-Tsentr, 126 s.*)
- Білоноженко, В. (2003)** Словник фразеологізмів української мови. уклад. В. Білоноженко та ін. Київ: Наукова думка, 1104 с. (*Bilonozhenko, V. Slovyk frazeolohizmiv ukrainskoi movy. uklad. V. Bilonozhenko ta in. Kyiv: Naukova dumka. 1104 s.*)
- Веселовский, А. (1882)** Рецензия на кн.: Мандельштам О. Опыт объяснения обычаев (и.-е. народов), созданных под влиянием мифа. // Журнал Министерства народного просвещения, 11, с. 137-145. (*Veselovskiy, A. Retseziya na kn.: Mandelshtam O. Opyt obyasneniya obychayev (i.-ye. narodov), sozdannykh pod vliyaniyem mifa. // Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniya, 11, s. 137-145.*)
- Войтович, В. (2005)** Українська міфологія. Київ: Либідь, 664 с. (*Voytovych, V. Ukrayinska mifolohiya. Kyiv: Lybid, 664 s.*)
- Водак, Р. (1997)** Язык. Дискурс. Политика. [пер. с англ. и нем. В. И. Карасика, Н. Н. Трошиной]. Волгоград: Перемена, 139 с. (*Vodak, R. Yazyk. Diskurs. Politika. Volgograd: Peremena, 139 s.*)
- Галицько-руські приповідки (2006)** Галицько-руські приповідки: У 3-х т. / Зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко: 2-е вид. Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, , Т. 3 699 с. (*Halytsko-ruski prypovidky: U 3-kh t. / Zibrav, uporyadkuvav i poynasnyv dr. Ivan Franko: 2-e vyd. Lviv: Vydavnychyy tsentr LNU imeni Ivana Franka, , T. 3 699 s.*)
- Гура, А. (1997)** Символика животных в славянской народной традиции. Москва: Индрик, 912 с. (*Gura, A. Simvolika zhyvotnykh v slavyanskoj narodnoj traditsii. Moskva: Indrik, 912 s.*)
- Гуревич, П. (1992)** Мифология наших дней. // Свободная мысль, 11, с. 43-53. (*Gurevich, P. Mifologiya nashikh dneuy. // Svobodnaya mysl, 11, s. 43-53.*)
- Етимологічний словник української мови (1989).** Етимологічний словник української мови. Т. 3: Кора – М / За ред. О.С. Мельничука. Київ: Наукова думка, 552 с. (*Etymologichnyy slovyk ukrayinskoyi movy. T. 3: Kora – M / Za red. O.S. Melnychuka. Kyiv: Naukova dumka, 552 s.*)
- Зварич, І. (2002)** Міф у генезі художнього мислення. Чернівці: Золоті литаври, 236 с. (*Zvorych, I. Mif u henezi khudozhnoho myslennya. Chernivtsi: Zoloti lytavry, 236 s.*)
- Івченко, А. (1999)** Українська народна фразеологія: ономазіологія, ареали, етимологія. Харків: ФОЛІО, 304 с. (*Ivchenko, A. Ukrayinska narodna frazeolohiya: onomasiolohiya, arealy, etymolohiya. Kharkiv: FOLIO, 304 s.*)
- Кацнельсон, С. (1948)** К вопросу о стадильности в учении Потебни. // Известия АН СССР, 7, 1, С. 81-96. (*Katsnelson, S. K voprosu o stadialnosti v uchenii Potebni. // Izvestiya AN SSSR, 7, 1, s. 81-96.*)
- Коновалова, О. (2009)** Мотивація англійських ентонімів у когнітивно-ономазіологічному висвітленні: дис. на здобуття вчен. ступ. канд. філол. наук: спец. 10.02.04 „Германські мови“. Черкаси, 194 с. (*Konovalova, O. Motyvatsiya anhliys'kykh entonimiv u kohnityvno-onomasiolohichnomu vysvitlenni: diss. kand. filol. nauk: 10.02.04. Cherkasy, 194 s.*)

- Кримський, Аг. (2009)** Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного. Черкаси: Вертикаль, 434 с. (*Krymskyu, A. Zvenyhorodshchyna. Shevchenkova batkivshchyna z pohlyadu etnografichnoho ta dialektolohichnoho. Cherkasy: Vertykal, 420 s.*)
- Кубрякова, Е. (1997)** Части речи с когнитивной точки зрения. Москва: Институт языкознания РАН, 327 с. (*Kubryakova, Ye. Chasti rechi s kognitivnoy tochki zreniya. Moskva: Institut yazykoznaniiya RAN, 327 s.*)
- Лакофф, Дж. (1996)** Когнитивная семантика. – В: Язык и интеллект [пер с англ. В.И. Герасимова и В.П. Нерознака]. Москва: Прогресс, с. 143–184. (*Lakoff, Dzh. Kognitivnaya semantika. – V: Yazyk i intellekt. Moskva: Progress, s. 143–184.*)
- Левкиевская, Е. (2004)** Мифы русского народа. Москва: Астрель, АСТ, 528 с. (*Levkiyevskaya, Ye. Mify russkogo naroda. Moskva: Astrel, AST, 528 s.*)
- Лепешаў, І. (2004)** Этымалагічны слоўнік фразеалагізмаў. Мінск: Народная асвета, 160 с. (*Liepieshav, I.Ia. Etymalahichny slovník frazealahizmaz. Minsk: Narodnaja asvieta, 160 s.*)
- Лосев, А. (1991)** Философия. Мифология. Культура. Москва: Политическая литература, 524 с. (*Losev, A. Filosofiya. Mifologiya. Kultura. Moskva: Politicheskaya literatura. 524 s.*)
- Лосев, А. (2009)** Философия имени. Москва: Изд-во Московского университета, 269 с. (*Losev, A. Filosofiya imeni. Moskva: Akad. Proyeckt, 269 s.*)
- Маковский, М. (1999)** Историко-этимологический словарь английского языка. Москва: Диалог, 416 с. (*Makovskiy, M. Istoriko-etimologicheskij slovar angliyskogo yazyka. Moskva: Dialog, 416 s.*)
- Максимович, М. (2003)** Дні і місяці українського селянина. Київ: Обереги, 190 с. (*Maksymovych, M. Dni ta misyatsi ukrayinskooho selyanyna. Kyiv: Oberehy, 190 s.*)
- Маслова, В. (1997)** Введение в лингвокультурологию. Москва: Наследие, 208 с. (*Maslova, V. Vvedeniye v lingvokulturologiyu. Moskva: Naslediye, 208 s.*)
- Молотков, А. (1994)** Фразеологический словарь русского языка. под ред. А. Молоткова. Москва: Русский язык, 543 с. (*Molotkov, A. Frazeologicheskij slovar russkogo yazyka. Moskva: Russkiy yazyk, 543 s.*)
- Паршин, П. (1996)** Теоретические перевороты и методологический мятеж в лингвистике XX века. // Вопросы языкознания, № 2, с. 19–43. (*Parshin, P. Teoreticheskiye perevoroty i metodologicheskij myatezh v lingvistike XX veka. // Voprosy yazykoznaniiya, № 2, s.19-43.*)
- Плотникова, А. (1996)** Слав. *viti в этнокультурном контексте. // Концепт движения в языке и культуре / отв. ред. Т. А. Агапкина. Москва: Индрик, С. 104–114. (*Plotnikova, A. Slav. *viti v etnokulturnom kontekste. // Kontsept dvizheniya v yazyke i kulture / отв. red. T. A. Agapkina. Moskva: Indrik, S. 104–114.*)
- Пономарьов, А. (1991)** Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. упор. А. Пономарьов. Київ: Либідь, 322 с. (*Ponomarov, A. Ukraiintsi: narodni viruvannya, povir'ja, demonolohiya. upor. A. Ponomarov. Kyiv: Lybid, 322 s.*)
- Потебня, А. (1905)** Из записок по теории словесности: (Поэзия и проза. Тропы и фигуры. Мышление поэтическое и мифическое). <https://archive.org/stream/izzapisokpoteor00potegoog#mode/1up> > (23.01.2021). (*Potebnya, A.A. Iz zapisok po teorii slovesnosti: (Poeziya i proza. Tropy i figury. Myshleniye poeticheskoye i mificheskoye). https://archive.org/stream/izzapisokpoteor00potegoog#mode/1up > (23.01.2021).*)
- Потебня, А. (1989)** Слово и миф. Москва: Правда, 1989, 424 с. (*Potebnya, A.A. Simvol i mif v narodnoy kulture. Moskva: Labirint, 424 s.*)
- Петрухин, В. (1995)** Славянская мифология. Энциклопедический словарь. ред. В. Петрухин. Москва: Эллис ЛАК, 584 с. (*Petrukhin, V. Slavyanskaya mifologiya. red. V. Petrukhin. Moskva: Ellis LAK, 584 s.*)
- Скрипник, Л. (1973)** Фразеологія української мови. Київ: Наукова думка, 280 с. (*Skrypnyk, L. Frazeolohiya ukrayinskooyi movy. Kyiv: Naukova dumka, 280 s.*)
- Славянские древности (1995)** Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти тт. / Под общей ред. Н. И. Толстого. Москва: Международные отношения, Т. 1, 579 с. (*Slavyanskiye drevnosti: Etnolingvisticheskiy slovar v 5-ti tt. / Pod obshchey red. N. I. Tolstogo. Moskva: Mezhdunarodnyye otnosheniya, T. 1, 579 s.*)
- Словарь русских народных говоров (2003)** Словарь русских народных говоров / гл. ред. Ф.П. Филин, ред. Ф.П. Сороколетов. Санкт-Петербург: Наука, Вып. 2. Ба-Блазниться, 320 с. (*Slovar russkikh narodnykh gorov / gl. red. F.P. Filin, red. F.P. Sorokoletov. Sankt-Peterburg: Nauka, Vyp. 2. Ba-Blaznitsya, 320 s.*)

- Тищенко, О. (2004)** Специфіка обрядової та номінативної категоризації етноконцептів прямий/кривий, пустий/повний. // Слов'янський вісник. Рівне: РІСКСУ, Вип. 5, С. 244–258. (*Tyshchenko, O. Spetsyfika obryadovoyi ta nominatyvnoyi katehoryzatsiyi etnokontseptiv pryamyu/kryvyu, pustyyu/povnyu // Slovyanskyu visnyk. Rivne: RISKSU, Vyr. 5, s. 244–258.*)
- Топорков, А. (1997)** Теория мифа в русской филологической науке XIX века. Москва: ИНДРИК, 456 с. (*Toporkov, A. Teoriya mifa v russkoy filologicheskoy nauke XIX veka. Moskva: Indrik, 456 s.*)
- Ужченко, В. (1988)** Народження і життя фразеологізму. Київ: Радянська школа, 278 с. (*Uzhchenko, V. Narodzhennya i zhyttya frazeolohizmu. Kyiv: Radyanska shkola, 278 s.*)
- Цыганенко, Г. (1989)** Этимологический словарь русского языка. Киев: Радянська школа, 511 с. (*Tsyganenko, G. Etimologicheskij slovar russkogo yazyka. Kiyev: Radyanska shkola, 511 s.*)
- Чубинский, П. (1872)** Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским Географическим Обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования. Т. 1. Верования и суеверия. Загадки и пословицы. Колдовство. Санкт-Петербург: Тип. В. Безобразова и Комп., 224 с. (*Chubinskiy, P. Trudy etnograficheskoy statisticheskoy ekspeditcii v Zapadno-Russkiy kraj, snaryazhennoy Imperatorskim Russkim Geograficheskim Obshchestvom. Yugo-Zapadnyy otdel. Materialy i issledovaniya. T. 1. Verovaniya i sueveriya. Zagadki i poslovitsy. Koldovstvo. Sankt-Peterburg: Tip. V. Bezobrazova i Komp., 224 s.*)
- Шейгал, Е. (2004)** Семиотика политического дискурса. Москва: Гнозис, 326 с. (*Sheygal, Ye. Semiotika politicheskogo diskursa. Moskva: Gnozis, 326 s.*)
- Юнг, К. (1995)** Психологические типы. Москва: Университетская книга, 718 с. (*Yung, K. Psikhologicheskiye tipy. Moskva: Progress-Univers, 718 s.*)
- Юнг, К. (1997)** Душа и миф: шесть архетипов. Киев: Гос. библиотека Украины для юношества, 384 с. (*Yung, K. Dusha i mif: shest arkhetipov. Kyiv: Gos. biblioteka Ukrainy dlya yunoshstva, 384 s.*)
- Alefirenko, N. (2015)** Language as a State of Ethno-Cultural Consciousness. // *XLinguae*, 1, 8, 3, s. 2–18.
- Barker, W. (1849)** Bishop Barnaby. // Notes and querie. A medium of inter-communication for literary men, artists, antiquaries, genealogists, etc. № 9, S. 131. <<https://www.gutenberg.org/files/13521/13521-h/13521-h.htm#page131> (25.06.2022)>
- English-Ukrainian Dictionary (1996)** English-Ukrainian Dictionary. v. I / Ed. by M. I. Balla. Kyiv: Osvita, 752 p.
- Geis, M. (1987)** The Language of Politics. New York:: Springer-Verlag, 189 s.
- Melton, J. (2011)** The Vampire Book: The Encyclopedia of the Undead. Canton, MI: Visible Ink Press, 291 s.
- OED** Online Etymology Dictionary. <<https://www.etymonline.com/search?q=butterfly>> (23.01.2021).
- Thesaurus of Traditional English Metaphors (1993)** Thesaurus of Traditional English Metaphors / Ed. by P. R. Wilkson. London & New York: Routledge, 777 p.