

---

## ОТ РИТУАЛА И МИФА К МЕТАФОРЕ

Е.В. Стоянова

Кафедра русского языка  
Шуменский университет «Еп. Константин Преславски»  
*ул. Университетска, 115, гр. Шумен, Болгария, 9700*

Статья посвящена проблемам изучения метафоры. Метафора воспринимается как форма продолжения жизни ритуала и мифа, которые являются способом осмысления мира человеком традиционной культуры, находящимся во власти мифологического мышления. Метафора базируется на мифологических представлениях человека и транслирует из поколения в поколение традиционные архетипы.

Современные междисциплинарные исследования метафоры, стремящиеся найти ключ к пониманию различных сторон человеческого сознания, приводят к изучению метафоры как способа мышления и познания действительности и все более упрочивают связь ее с мифологией. Мифология определяется учеными как система понимания мира, которая складывается в ходе эмоционально-чувственного (не проводящего грани между чувственным образом и самой реальностью) понимания человеком окружающей действительности. Специфика осмысления мира человеком традиционной культуры обуславливается особенностями образного (мифологического) мышления, во власти которого находились древние люди. Поэтому и мифология понимается не просто как система дискретных мифов, а как особый тип дологического мышления, при котором основными способами осмысления мира становятся миф и ритуал. Смысловыми единицами такого мышления выступают коллективные представления, формирующиеся по законам сопричастности, эмоционально-чувственного познания мира. Поэтому жизнь человека в этот период протекает в соответствии с установленными схемами, образами, символами, в гармонии с окружающим миром, в единстве с природой. Тесная связь реального и нереального, синхронии и диахронии лежит в основе традиционного видения мира. Традиционную картину мира по праву называют мифологической (иногда мифопоэтической), так как она базируется на мифологических представлениях человека.

Термин «картина мира» прочно утверждается в современной науке. Предложенный Л. Витгенштейном в «Логико-философском трактате», он развит в трудах немецкого ученого Л. Вайсгербера. Под картиной мира (моделью мира) понимается «сокращенное и упрощенное отображение всей суммы представлений о мире внутри данной традиции» [21. С. 161], причем мир определяется как взаимодействие человека и среды. Первым способом объяснения мира, к которому прибегает человек в силу специфики своих психосенсорных и мыслительных особенностей, является мифология. В этом случае мы говорим о традиционной (мифологической) картине мира. Существенным в понимании мира в ней является взаимодействие человека с природой, в котором природа представлена «как результат вторичной перекодировки первичных данных с помощью знаковых систем» [21.

С. 161]. С помощью мифа человек познает окружающую его действительность и себя самого, определяет свое место в мире. В основе мифологического знания лежат архетипы и мифологемы, на базе которых происходит формирование языковой картины мира.

Миф ( $\mu\text{-}\upsilon\theta\omicron\zeta$ ) в переводе с греческого языка означает «слово, речь, сказание». В первоначальном (античном) изучении мифа преобладает аллегорическое толкование, позже развитое в трактатах Дж. Боккаччо и сочинениях Ф. Бекона. Миф как эстетический феномен трактуется в романтической концепции немецких филологов (Ф.В. Шеллинг, Я. Гримм и В. Гримм).

Сложность и многогранность понятия *миф* обуславливает множество направлений в его исследовании. Существующее долгое время в науке мнение о первичности мифологии и вторичности языка (И.Г. Гердер, Ф.В. Шеллинг) сменяется в конце XIX века положениями «сравнительной мифологии» (А. Кун, М. Мюллер), рассматривающей мифические представления в качестве продукта языка. «Древняя метафора... была следствием необходимости...» Было невозможно освоить внешний мир, познать и осмыслить его, постигнуть и назвать его реалии без базисной метафоры, универсальной мифологии [Müller 1873; цит. по 8. С. 34—35]. Неразрывную связь языка и мифа подчеркивает Э. Кассирер, называя их «различными побегамми одной и той же ветви символического формообразования» [8. С. 36]. Способность к символической репрезентации является отличительным свойством человека и его мышления. Толчком к ее появлению, равно как средством ее формирования, считается «духовное возбуждение, вызванное столкновением с объектами внешнего мира» [8. С. 36].

В изучении мифа в XX в. оформляется несколько подходов: в рамках функциональной теории (Б. Малиновский) миф воспринимается как «переживаемая реальность»; в соответствии с социологической теорией — как непосредственное выражение связи первобытного общества с окружающим миром (Л. Леви-Брюль). Структуралистское понимание мифа (К. Леви-Стросс) основывается на его связи с прошлыми событиями, которые образуют постоянную структуру, одновременную для прошлого, настоящего и будущего. Определяющая роль мифа в качестве архетипа (первообраза) как наследия врожденных психологических структур, первичных образов фантазии, организующих восприятие мира и представления людей об окружающей действительности, прослеживается в концепции К.Г. Юнга. Семиотическое толкование мифа находим в работах В.В. Иванова, В.Н. Топова, Е.М. Мелетинского и др.

Подобная неоднозначность научного понимания мифа и форм его существования обуславливается сложностью и функциональной многоплановостью мифа, определяемого в качестве способа восприятия и познания окружающей действительности, образного ее представления, относящегося к стадии дологического мышления. Разнообразные концепции мифа, сформировавшиеся в гуманитарной науке, популяризируют миф, как пишет С.Ю. Королева, «в качестве всеобщей психоментальной матрицы, или универсальной ритуально-поведенческой схемы, или емкой логической структуры», утверждают в нем «наличие фундаментальных, родовых черт человеческого сознания» [11].

Миф как категория бытия носит вневременной характер, он находит свое отражение в символических моделях, лежащих в основе духовных форм культуры. Благодаря концептуальной составляющей и универсальности мифологических моделей, миф продолжает жить и в современном мире. Как пишет А.В. Юдин, «старыми деталями мифологического мышления оказываются фрагменты текстов о тех или иных событиях, фактах действительности, становящиеся материалом для мифа» [27. С. 22].

Современные ученые различают в ментальной деятельности человека два типа мышления (силлогистическое, или дискурсивно-логическое, и мифопоэтическое, или метафорическое) и принимают положение о том, что образное (мифологическое/метафорическое) мышление является более древним по отношению к безобразному. Основой появления образного типа мышления считается ритуальная деятельность, ведь мифологическое восприятие мира апеллирует к многочисленным логическим посредникам (по терминологии К. Леви-Стросса — медиаторам), функцию которых выполняли символические образы, персонажи. Для познания мира человек формирует целую систему физических и интеллектуальных посредников, которая является необходимым и зачастую единственно возможным инструментом в этом процессе. В рамках коллективного сознания или мифологического восприятия мира необходимыми становятся посредники-символы, раскрывающие причинно-следственную закономерность между явлениями [3. С. 77—78]. В роли таковых выступают ритуальные действия, заклинания, обряды, многочисленные талисманы-обереги, имеющие целью повлиять на окружающий мир и предотвратить нежелательные события и т.д. Ритуал как форма символического действия регламентируется определенной последовательностью и выражает связь субъекта с системой общественных отношений и ценностей. На ранних этапах традиционной культуры обряд (ритуал) и миф существуют в функциональном, структурном, мировоззренческом единстве. Многие ученые (Дж. Фрейзер, Г.Р. Леви, Б.К. Малиновский, Ж. Дюмезиль и др.) считают миф отражением ритуала, переосмыслением древнего магического обряда. Миф и ритуал обуславливаются закономерностями мифологического мышления, осуществляющего образное осмысление действительности, и даже семантически дублируют друг друга. Связанные с мифом обряды или ритуалы воспроизводят посредством различных кодов архетипические представления о мире.

Суть ритуальных действий проявляется не в эстетическом чувстве, а в возможности воздействия на божественные силы, определяющие судьбу человека и мира. Человек как часть коллектива, осуществляющего ритуал, получает возможность непосредственного, прямого влияния на судьбу мира, «продлевая» его космическое существование во имя собственного и коллективного блага. Именно в этом и заключается «высшая свобода», скрывающаяся за жесткой традицией, которая «воспринимается не как косное бремя, но как возможность, условие и божественный залог благополучной, счастливой жизни» [27. С. 50]. Таким образом, мифологическое мироощущение получает свое отображение в действиях (ритуал,

обряд), развивается в коллективных представлениях человека, на основе которых формируются мифы.

Особенности существования человеческого сообщества (род, племя) в рамках замкнутого коллектива, жизнь которого протекает в тесной связи и единстве с природой, формируют определенные коллективные представления. Они базируются на ассоциативно-психологической смысловой связи как способе видимой обусловленности вещей, то есть по законам сопричастности. Ассоциативная связь в рамках магического мышления язычников основывается на «принадлежности к тому или иному полюсу бинарной оппозиции». При этом мифологические образы «конструируются как пучки различительных признаков, как поливалентные символы, соотносимые с другими символами по-разному и на разных уровнях» [15. С. 76—77]. В.Н. Топоров подобную ассоциативно-психологическую связь называет «системой бинарных (двоичных) различительных признаков», на основе которых конструируются универсальные знаковые комплексы как эффективное средство усвоения мира первобытным сознанием. Автор выделяет 10—20 пар противопоставленных друг другу признаков, соответственно с положительным и отрицательным значением. Оппозиции имеют пространственную (верх-низ, небо-земля, земля-подземное царство, правый-левый, восток-запад, север-юг), временную (день-ночь, лето-зима), цветовую (белый-черный) характеристики. Автором выделяются также противопоставления социального характера (мужской-женский, старший-младший, свой-чужой, близкий-далекий, внутренний-внешний, сакральный-мирской) и стыковые оппозиции, находящиеся на границе природно-естественного и культурно-социального начала (мокрый-сухой, сырой-вареный, вода-огонь). Отношения между членами оппозиций описываются с помощью более общих оппозиций (счастье-несчастье, жизнь-смерть, чет-нечет) [21. С. 161—166].

Первобытное мифологическое мышление, или «логика мифа», как определяют его А.Ф. Лосев, Я.Э. Голосовкер, Л. Леви-Брюль и другие ученые, представляет собой деятельное осмысление окружающего мира, придание ему значений, установление между его явлениями определенных дологических связей. Миф как специфический (наивный) способ восприятия и познания мира «еще не ставит вопросов о достоверности того, что познает, а потому и не добивается ее» [23. С. 15]. Он возникает из потребности древних людей в осознании и объяснении мира, в постижении сущности человека. Это не первоначальная форма знаний, а вид мировоззрения, образное представление о природе и коллективной жизни, дающее первый ответ на сложные вопросы познания бытия и человеческого духа. Пока миф существует в собственном значении слова, он принимается за правду, а когда в него перестают верить, он становится сказкой [20. С. 6]. При этом происходит десакрализация и деритуализация мироощущений.

Специфика мифологического мышления проявляется в элементах «логической диффузности и нерасчлененности» в силу единения человека с миром. Сопричастность, на основе которой происходит формирование коллективных представлений, в статье БЭС дефинируется в качестве ассоциативно-психологической смысловой связи, воспринимающейся способом видимой обусловленности ве-

щей. Содержание мифологического мышления мистично, поскольку оно не отражает объективных свойств и отношений, а базируется на вере в сверхъестественные связи и отношения и выражает сакральные смыслы и значения, которые принимаются данным человеческим сообществом.

С.А. Токарев и Е.М. Мелетинский указывают на тот факт, что первобытный человек еще не выделяет себя из окружающей среды — будь то природа или человеческое сообщество. Человек ощущает себя неотъемлемой их частью. Поэтому мифологический образ, как основная категория мифологического мышления, оказывается полностью трансформируемым в значение. А миф можно определить как «словесное выражение такого объяснения (апперцепции), при котором объясняющему образу, имеющему только субъективное значение, приписывается объективность, действительное бытие в объясняемом» [19. С. 259]. Ф.Х. Кессиди называет мифом «особый вид мироощущения, специфическое, образное, чувственное, синкретическое представление о явлениях природы и общественной жизни, самая древняя форма общественного сознания» [9. С. 45]. Так, в мифическом образе неосознанно соединяются в одно целое реальный и мистический, воображаемый мир, смыслы не расчленяются на прототипические и гипотетические. Подобные образы были призваны играть роль своеобразных моделей (образцов), по которым на ранних стадиях развития строится жизнь человека, регламентируется его поведение и мышление. Как подчеркивает В. Феллер, «миф нацелен на сверку реальности настоящего с основополагающими образами, ритмами и структурами поведения, позволяющими человеку определить факт своей принадлежности к бытию как таковому» [21]. Отпечатки реальности на каждом историческом этапе развития соответствуют системе сложившихся в данном коллективе традиционных представлений, транслируемых из поколения в поколение. Мифологическое восприятие действительности было единственно возможным и реальным на ранних стадиях развития и формирования этнического сознания, когда «семантический универсум нации находится в стадии становления и формируется параллельно с формированием национального лексикона» [10. С. 170].

Как замечают ученые, миф господствует в традиционной культуре на стадии архаичного сознания. Но и с развитием рефлексорного сознания, в развитых обществах, перестав быть единственной и доминирующей формой культуры, миф не исчезает окончательно — он продолжает жить в бессознательных структурах человеческой психики в форме архетипов, древнейших культурных образцов. Ф.В. Шеллинг даже называет мифологию «универсумом первообразов» [26. С. 113]. Высказанные предположения подтверждаются исследованиями психоаналитической культурологии (З. Фрейд, Г. Юнг и др.). Значит, мифологическое (основанное на иррациональной связи) освоение мира органически присуще человеческой психике и человеческой культуре [17; 19].

Первичная концептуализация мира основывается на мифологии, в рамках которой строится модель мира. Реальный мир, существующий в сознании в виде набора образов, схем, символов, перекодируется в вербальный язык, который А.А. Потебня определяет как «главное и первообразное орудие мифического мышления» [19. С. 261]. Миф, лежащий в основе языковой картины мира, отличается

большим разнообразием. Ведь «чем меньше мы знаем о мире, тем богаче должны быть языковые средства для оформления такой аргументации» [6. С. 252]. Мифу свойственно отождествление разнородных сторон и уровней объективной реальности, которое скрывает условность их объединения, так как основано «на убеждении в равноправии всех элементов мирового устройства, универсальности превращений предмета или явления в любое другое, как угодно отличающееся от него» [4. С. 148]. На последующих этапах развития человечества, когда заканчивается оформление понятийной системы и уже готовые понятия используются для интерпретации окружающей действительности, все явления воспринимаются, оцениваются и осмысливаются в терминах концептов-артефактов коллективного языкового сознания. С развитием понятийного аппарата связано и появление метафоры.

По мере историко-культурного движения человечества и накопления им знаний, представления о мире получают научное объяснение, формируется научная картина мира. А.Ф. Лосев подчеркивает, что «наука не рождается из мифа, но наука не существует без мифа» [13. С. 20]. Наука утрачивает целостный, присущий мифу, взгляд на мир и является, по мнению А.Ф. Косарева, отражением и выражением одной из составляющих «триединой реальности» (отображаемой мифологией), а именно физической, не распространяясь на «мир отношений» и «мир смыслов» [12]. И миф, и наука являются равноправными методами познания, основывающимися на собственной логике, на собственных приемах и методах обоснования. Это два различных подхода к миру.

Миф служит основой адаптации человека в мире, с его помощью осуществляется первоначальное познание окружающей реальности. В основе мифологических образов лежат древнейшие ощущения человека как реакция на приспособление в природе и в коллективе, его эмоции, психологические универсалии и архетипы коллективного сознания. Немецкий философ К. Хюбнер, утверждая, что мифу и науке в равной степени присущ рационализм, пишет, что миф «обладает своей собственной формой гармонизации: он упорядочивает явления и их взаимосвязи, использует логику своего „алфавита“ и свои фундаментальные структуры» [24. С. 320]. Его объяснения базируются на общности модели эмпирического и предпосылочного опыта. Ведь предпосылочные знания и в мифе, и в науке являются относительным социокультурным продуктом, их различие относится к «области содержания» [25. С. 264]. Философское восприятие мифа приходит к признанию его в качестве способа познания бытия, но различного, не противостоящего науке, а дополняющего научные изыскания. По мнению Э. Кассирера, в логическом и мифологическом способах отражения мира обнаруживаются две различные тенденции мышления, «они имеют различную направленность и приходят к разным результатам»: при логически-дискурсивном восприятии происходит концентрическое расширение круга понятий и представлений, при лингво-мифологическом — представление спрессовывается в одну точку, так что мифологические, и языковые понятия образуют точечные единства [8. С. 36—38]. Это доказывает неразрывную связь мифа и языка, нерасчлененность мифического образа как основы миропонимания.

Э. Кассирер считает, что во взаимодействии мифа и языка, мифологического и языкового сознания, происходит метафорическое освоение мира. Определяя миф и язык в качестве «различных побегов одной ветви символического формообразования», автор подчеркивает метафоричность первобытного сознания и связывает возникновение метафоры с духовной сущностью мифа, с «идентификацией», концентрацией чувственного опыта, лежащего в основе как языкового, так и мифологического символизма [8. С. 36, 39]. Способность к символической репрезентации, являющаяся отличительным свойством человеческого мышления, делает метафорическую номинацию неизбежной и необходимой как условие существования языка. Как пишет Н.Д. Арутюнова, Э. Кассирер видит в метафоре рефлекс мифологических представлений о мире, внедряя таким образом метафору в мышление и актуализируя ее познавательную функцию [1. С. 378]. В исследованиях Вернера о психологическом происхождении метафоры утверждается, что «в замене одного понятия другим решающую роль играют вполне определенные мотивы, коренящиеся в магическом мировоззрении, особенно некоторые типы табуирования слов и имен» [Werner 1919; цит. по 8. С. 35].

Общность между метафорой и мифом учеными видится в единстве функций и принципов их действия в познании действительности путем символического конструкта. Так, Н.Ф. Калина, Е.В. Черный и А.Д. Шоркин отмечают интуитивное видение родства между различными явлениями или объектами, многозначность и многосмысленность, требующую не понимания, но толкования [7].

Принципиальное отличие мифа от метафоры обуславливается типом осуществляемой мыслительной деятельности. Если миф соотносится с дологическим мышлением и является его порождением, то метафора представляется, как подчеркивает В. Феллер, «естественным переводом» мифа «в привычные формы нашего сознания» [21. С. 153]. Если при мифологическом восприятии мира необходимы посредники-символы, раскрывающие причинно-следственную закономерность между явлениями, то при метафорической интерпретации особое значение приобретает ассоциативно-образная символическая связь между двумя объектами, позволяющая «выявить внутренние категориальные значения, субъективно-семантический контекст, сопровождающий познание окружающей человека действительности» [3. С. 77—78]. В основе ассоциаций, рождаемых мифом, лежит не идея подобия, как при формировании метафорической ассоциативной связи между объектами, а принадлежность к бинарной оппозиции, не вычленяющей общих и специфических денотативных признаков. Поэтому можно предположить, что архаическая метафора двойственна. Но эта двойственность мнимая, так как каждый член бинарной оппозиции, по сути, обладает характеристиками другого. Кроме того, при уподоблении прототипу происходит определенная сакрализация черт предмета.

И миф, и метафора выполняют обобщающую функцию. Обобщение метафоры связано с абстрагированием, а миф обобщает посредством соотнесения с бинарной оппозицией. Ведь обобщение, как пишет М.М. Маковский, «может осуществляться посредством образа, в условиях, когда нет необходимости в выработке иерархии связей» [15. С. 77]. Образ, предназначенный для описания

фрагмента действительности, не отделяется носителем мифологического мышления от самой действительности, он оказывается трансформированным в значение, а «появление же метафоры в смысле сознания разнородности образа и значения есть тем самым исчезновение мифа» [19. С. 261]. Признание отсутствия принципиальных различий между мифом и метафорой, по мнению Г.А. Ермоленко, основывается на сопоставлении метафорического и мифологического способов мышления, обусловленном ярко выраженной обобщающей функцией метафоры [5]. Именно поэтому метафору часто называют свернутым мифом, в концентрированном виде представляющем информацию о мире. Однако метафорическое мышление предполагает осознанное разделение смыслов на буквальные и гипотетические, такая сознательная фиктивность оказывается невозможной в рамках мифологического мышления. Ведь возникновение метафоры разрушает целостность, органичность мифологического мировоззрения. Поэтому А.А. Потебня пишет, что метафора начинается там, где кончается миф. Метафора нарушает мифическое единство вещи и ее смысла, знака и имени, субъекта и объекта, пространственно-временных отношений смежности и причинно-следственной связи. Она предстает осознанной формой реализации и языковой репрезентации ментального первообраза, к ней обращается сознание человека в процессе идентификации объектов и их номинации.

Лежащее в основе метафоры подобие является определяющим в процессе семантизации и концептуализации мира. Способность и стремление человека к аналогии является врожденным и интуитивным. «Нет ничего более фундаментального для мышления и языка, чем наше ощущение подобия» [28. С. 157]. Метафора представляет собой форму абстрактного человеческого мышления, к которой обращается сознание человека в процессе номинации. Она «возникает не потому, что она нужна, а потому, что без нее нельзя обойтись, она присуща человеческому мышлению и языку как таковая» [2. С. 481]. Однако метафора является не только способом мышления, но и механизмом познания и трансляции национально-культурной специфики мировидения и мировосприятия. Традиционные культурные стереотипы, передаваемые из поколения в поколение, позволяют метафоре соизмерять новое, познаваемое с определенными культурными эталонами, сформированными исторически. Традиционные представления являются высшей ценностью мифопоэтического общества. Мифологическая традиция не столько объясняла мир, сколько была нацелена на консервацию знаний, которые и сохранялись, и транслировались посредством мифа.

Таким образом, миф, отражающий попытки упорядочения мира, является орудием познания окружающей действительности на ранних стадиях развития человека, способом функционирования мировоззренческих конструктов и сохранения знания. В качестве дологического мировоззрения, базирующегося на коллективных представлениях, формирование которых происходит по законам сопричастности, миф отображает тесную связь человека и природы, являющуюся основой общей гармонии. Миф характеризуется эмоциональностью и нерасчлененностью — он не проводит грани между образом и значением. Это неосознанное средство обобщения между объектами окружающей действительности на ос-



нове принадлежности к бинарной оппозиции. Осознание обобщенности ведет к разрушению мифа и рождению метафоры. Метафора представляется формой «продолжения» жизни мифа, обеспечивая межпоколенческую трансляцию архетипических образов, поэтому отголоски мифа имеют место в современном языковом сознании. С помощью метафоры формируются связи между объектами действительного мира в рамках целостности первообраза.

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. 2-е изд., испр. — М., 1999.
- [2] Гак В.Г. Языковые преобразования. — М.: Языки русской культуры, 1998.
- [3] Глазунова О. И. Логика метафорических преобразований. — СПб., 2000.
- [4] Гусев С.С. Наука и метафора. — Л., 1984.
- [5] Ермоленко Г.А. Метафора в языке философии. Дисс. ... канд. филос. наук. — Краснодар, 2000 // <http://www.symballon.ru/image/news/archnews.htm#>
- [6] Караулов Ю.Н. Русский язык и языковая личность. — М., 1987.
- [7] Калина Н.Ф., Черный Е.В., Шоркин А.Д. Лики ментальности и поле политики // Интернет-ресурсы <http://www.politicon.iatp.org.ua/Library/kalina/kalina172.htm>
- [8] Кассирер Э. Сила метафоры / Теория метафоры. — М., 1990.
- [9] Кессиди Ф. От мифа к логосу. Становление греческой философии. — СПб., 2003.
- [10] Корнилов О.А. Языковые картины мира как производные национальных менталитетов. — М., 1999.
- [11] Королева С.Ю. Теория мифа и практика литературоведческого анализа: к проблеме междисциплинарных связей // URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/koroleva3.htm>
- [12] Косарев А.Ф. Философия мифа: Мифология и ее эвристическая значимость. — М.; СПб., 2000 // Интернет ресурсы <http://iformat.ru/ssylka/af-kosarev-filosofiya-mifa>
- [13] Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. — М., 1994.
- [14] Лосев А.Ф. Мифология // Большая советская энциклопедия // Интернет-ресурсы <http://gatchina3000.ru/great-soviet-encyclopedia/bse/077/053.htm>
- [15] Маковский М.М. Язык — миф — культура: Символы жизни и жизнь символов // ВЯ. — 1997. — № 1.
- [16] Мифология: Большой энциклопедический словарь / Ред. Е.М. Мелетинский. — М.: Большая Российская энциклопедия, 1998.
- [17] Пархоменко И.Т., Радугин А.А. Культурология в вопросах и ответах. — М., 2001.
- [18] Потебня А.А. Слово и миф. — М., 1989.
- [19] Стеблин-Каменский М.И. Миф. — Л., 1976.
- [20] Топоров В.Н. Модель мира (мифопоэтическая) // Мифы народов мира: Энциклопедия. — Т. 2. — М., 1980.
- [21] Феллер В. Введение в историческую антропологию. — М., 2004 // Интернет-ресурсы <http://vf.narod.ru/istant/partII/gl4.htm>
- [22] Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. — М.: Наука; ГРВЛ, 1978.
- [23] Хюбнер К. Критика научного разума. — М., 1994.
- [24] Хюбнер К. Истина мифа. — М., 1996.
- [25] Шеллинг Ф.В. Философия искусства. — М., 1966.
- [26] Юдин А.В. Русская народная духовная культура. — М.: Высшая школа, 1999.
- [27] Quine W.O. Natural kinds // Naming, necessity, and natural kinds. Ithaca. — Л., 1977.

## **FROM RITUAL AND MITH TO METAFOR**

**E.V. Stoyanova**

Department of Russian language  
«Konstantin Preslavsky», University of Shumen  
*115 Universitetska str., Shumen, Bulgaria, 9700*

The article is based on the problems of studying the metaphor. Metaphor is perceived as a form of continuation of the existence of ritual and myth, which are a way of rationalization of the world by people devoted to traditional culture, who can be found in the domination of mythological thinking. Metaphor is based on the mythological ideas of man and hands down the traditional archetypes from generation to generation.