



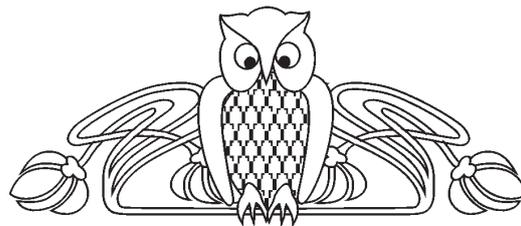
- ciology). *Obshchestvennye nauki i sovremennost* (Social Sciences and modernity), 2000, no. 5, pp. 8–17.
9. Evstigneeva L. P., Evstigneev R. N. Ekonomicheskaya globalizatsiya i postmodernizm (Economic globalization and postmodernism). *Obshchestvennye nauki i sovremennost* (Social Sciences and modernity), 2000, no. 1, pp. 5–14.
  10. Bychenkov V. M. *Instituty: sverkhkollektivnye obrazovaniya i bezlichnye formy socialnoy subektnosti* (Institutions: supercollective formations and impersonal forms of social subjectivity). Moscow, 1996. 975 p.
  11. Zaslavskaya T. I., Shabanova M. A. Sotsialnye mekhanizmy transformatsii nepravovykh praktik (Social mechanisms of transformation of non-legal practices). *Obshchestvennye nauki i sovremennost* (Social Sciences and modernity), 2001, no. 5, pp. 5–24.
  12. Blyakher L. E. «Prezumpsiya vinovnosti». Metamorfozy politicheskikh institutov v Rossii («Presumption of guilt»). Metamorphoses of political institutions in Russia). *Pro et Kontra* (Pro et Contra), 2002, no. 3, pp. 77–91.
  13. Ustyantsev V. B. *Chelovek, zhiznennoe prostranstvo, riski: tsennostnyy i institutsionalnyy aspekty* (People, living space, risks: value and institutional aspects). Saratov, 2006. 184 p.
  14. Podoroga V. *Fenomenologiya tela* (Phenomenology of the body). Moscow, 1995. 344 p.
  15. Giddens A. *The consequences of modernity*. Cambridge, 1990. 640 p. (Russ. ed.: Giddens A. Posledeystviya modernity. *Novaya industrialnaya volna na Zapade*. Moscow, 1999, pp. 101–122).
  16. Orlov M. O. Sotsialno-politicheskie faktory dinamiki globalnykh protsessov (Socio-political factors the dynamics of global processes). *Vlast* (Power), 2008, no. 8, pp. 84–88.

УДК 101.1

## ПРОБЛЕМА ПОСТРОЕНИЯ ТЕОРИИ СОЦИАЛЬНОЙ МИФОЛОГИИ

**Иванов Андрей Геннадиевич** –

кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры государственной, муниципальной службы и менеджмента, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Липецкий филиал)  
E-mail: agivanov2@yandex.ru



В статье предпринимается попытка создать систему современной социальной мифологии, используя социально-философский категориальный аппарат. В эту систему включаются онтологическая, гносеологическая, аксиологическая, прагматологическая части. Для иллюстрации, с одной стороны, присутствия мифологических компонентов в обществе и, с другой – институционализации феноменов общественной жизни в частях системы социальной мифологии вводится термин «концептуальное понятие – аттрактор мифологического». Приводятся примеры, демонстрирующие функционирование социальной мифологии в современном обществе. Фиксирование социальной мифологии в качестве системы может стать первым шагом на пути построения соответствующей теории.

**Ключевые слова:** система социальной мифологии, концептуальное понятие – аттрактор мифологического, этиологический миф, мифологические ценности, мифо-ритуальные практики.

DOI: 10.18500/1819-7671-2016-16-1-14-19

В социальных науках в последнее время часто обращаются к феномену социальной мифологии. Более того, можно сказать, что на изучение социальной мифологии сформировался общественный запрос. Между тем современная социальная мифология является неинституционализированной, размытой в обществе. Мешает

институционализации то обстоятельство, что в современном мире всё динамично, и каждый новый момент дает возможность построения своей социальной мифологии, т.е. социальная мифология в данном смысле схожа с модой. В то же время социальная мифология предоставляет человеку некий набор схем, алгоритмов поведения, в соответствии с которыми ему легче дополнить картину мира.

«Миф всегда связан с чувственно-эмоциональным отражением действительности. А это значит, что он имеет непосредственный характер. Мифологическая картина мира поэтому всегда в известной мере ситуативна, как бы привязана к данному моменту времени. Она не может проецироваться ни в прошлое, ни в будущее. Но ведь объекты, на которые прежде всего направлен миф, это крайне подвижные и динамичные образования, – процессы в обществе изменяются крайне быстро. Поэтому мифологическая картина мира очень скоро превращается в не соответствующую действительности фантазию, в связи с чем адаптация человека к новым нестандартным условиям с



помощью мифа оказывается крайне ситуативной, хотя в тех или иных случаях может быть очень эффективной <...>

Фактически ситуация складывается так, что мифические представления, сформированные в тот или иной момент времени, начинают проецироваться на изменившиеся объекты» [1, с. 30–31].

Мифология фрагментарно присутствует в эстетической, этической, политической, экономической сферах общественной жизни, причем в них содержатся некоторые мифологические составляющие, восходящие еще к архаическим представлениям. Также затрудняет создание стройной теории социальной мифологии то обстоятельство, что практически из всех сфер общественной жизни в настоящее время изгнаны архаические мифологические составляющие (есть «квазимифы», требующие отдельного рассмотрения). С распространением сначала религии, а затем и науки появились новые, преимущественно социальные мифы, уже качественно отличающиеся от постепенно вытесняющихся из общественной жизни архаических мифов. В таких социальных мифах содержалось уже гораздо больше рациональных компонентов.

Один из способов построения теории социальной мифологии заключается в создании системы социальной мифологии, что, как минимум, позволит составить пусть идеальное, но представление о социальной мифологии.

Система социальной мифологии будет представлена состоящей из следующих частей: онтологической, гносеологической, аксиологической, праксиологической. Для того чтобы зафиксировать присутствие социальной мифологии в обществе и проиллюстрировать содержание компонентов её системы, предлагаем ввести следующий термин: «концептуальное понятие – аттрактор мифологического» (далее – КП–АМ или аттрактор). Именно через КП–АМ можно будет определять, что из общественных явлений и процессов является мифологическим или содержит мифологические составляющие, а что – немифологическим. Далее рассмотрим содержание частей системы социальной мифологии и соответствующих аттракторов.

Составляющие онтологической части следует рассматривать в двух аспектах: структурном и динамическом. Первый – это, прежде всего, представления о части и целом, об их соотношении. Здесь в качестве аттракторов могут выступать тотемы, фигуры сакральных лидеров, жрецов, различные медиаторы, лица, обладающие символическим капиталом: «Министр или пастор, посланник церкви или посланник государства состоят в метонимическом отноше-

нии с группой; являясь лишь частью группы, посланник действует как знак, замещающий целую группу» [2, с. 42].

К динамическому аспекту мы отнесем представления о причинно-следственной связи, о пространстве и времени. Аттракторами представлений о причине и следствии являются такие актуализации социальных практик обмена, мести, потлача, реципрокности (взаимности), как жертва, дар. Результатом происходящего при обмене является не столько выражение взаимного расположения или великодушия, сколько признание другого как такового. Необходимость такого признания характерна как для традиционных, так и для современных обществ. В одной из своих работ К. Леви-Строс [3] описывает церемониал подачи вина в ресторанах юга Франции, где предложение друг другу вина соседями по столу позволяет им продемонстрировать хорошее взаимное расположение с возможностью дальнейшего разговора, т.е. стакан вина оказывается социальным фактом, символически значительным. На наш взгляд, такой пример иллюстрирует современное функционирование принципа реципрокности.

Также можно привести примеры, когда обмен принимает крайние формы, доходящие до уничтожения предложенных даров. Таковую форму М. Мосс предлагает называть «потлач» (термин взят из практики подобных случаев у индейцев северо-западного побережья Америки): «Дабы ответить на изначальный подарок солнечной энергии, человек должен вступить в потлач с Солнцем, из которого он может выйти только проигравшим. Источником принуждения делать, принимать и отдавать подарки, описанного М. Моссом, является, по Ж. Батаю, бессознательное воздействие силы Солнца, с которой нельзя вступить в переговоры. Если человек на потлаче не отвечает Солнцу ответным даром, то есть своим самопожертвованием, он против своей воли расходует, уничтожается посредством избытка солнечной энергии» [4, с. 132]. «Потлач» в настоящее время возможен в случае принесения человеком себя в жертву каким-то идеям.

Аттракторы представлений о пространстве и времени непосредственно связаны с делением бытия на сакральную и профанную сферы и со степенью структурированности континуума. Соответственно, в случае с представлениями о пространстве мы будем говорить о дихотомиях центр–периферия и космос–хаос, в случае с представлениями о времени – о времени отправления социальных ритуалов перехода (рождения, инициации, брака, смерти) и о календарных праздниках.



В последнее время в литературе получили широкое распространение очерки, в которых объектами мифологизации предстают различные, часто столичные, города, олицетворяющие собой центр и, соответственно, космос (порядок) вышеуказанных дихотомий (например, «Московский миф» Д. М. Володихина, «Гений места» П. Вайля и др.). Представим фрагмент текста «Париж – современный миф» из главы «Миф и общество» работы Р. Кайуа «Миф и человек», где отмечается, каким образом миф оказывает влияние на каждого человека и какую существенную роль в этом играют произведения искусства. Автор отмечал, что «существует некое представление о большом городе, столь сильно действующее на воображение, что практически никогда не ставится вопрос о его достоверности, – представление, созданное из разнообразных книжных материалов, но настолько широко распространенное, что ныне оно составляет часть психологической атмосферы коллектива и потому обладает известной принудительной силой. Здесь уже узнаются черты мифических представлений.

Этот переход городских декораций в эпическое достоинство, когда реалистическое изображение вполне определенного города, теснейшим образом связанного с повседневной жизнью читателей, вдруг воспарило в фантастику, не ускользнул от внимания историков литературы. Его отмечают в первой половине XIX века, когда внезапно начинает повышаться тон, как только на сцене появляется Париж» [5, с. 122].

Составляющие гносеологической части следует рассматривать на трех уровнях. Первый – это свойственное архаическим, традиционным обществам мифомышление с присущим ему синкретизмом. Этот уровень можно было бы вывести «за скобки» рассмотрения, если бы не стремление к поиску архаических, мифических компонентов в содержании современной социальной мифологии, в сознании современного человека. Второй уровень – это так называемое мифопоэтическое мировосприятие, проявляющееся в художественных сферах (музыке, поэзии, литературе, моде). И, наконец, третий уровень, самый важный для понимания социальной мифологии, – мифологическое сознание: «Этой форме общественного сознания присущи процессы, получившие названия мифотворчества (запечатление природного и человеческого бытия в виде мифов, построение мифических сюжетов) и мифологизации (наделение чего бы то ни было мифической образностью)» [6, с. 31].

Определяющее значение для выделения аттракторов гносеологической части (представляет интерес, прежде всего, третий уровень) имеют

степень рационализации (рефлексии), временной (прошлое, настоящее, будущее), а также эмоциональный (иллюзии, мифологемы) факторы.

Процесс постепенной рационализации компонентов системы социальной мифологии заслуживает отдельного изучения.

Рассматривая эмоциональный фактор, следует отметить, что на Западе в настоящее время весьма популярно психоаналитическое изучение мифа, о чем свидетельствует большое количество соответствующих публикаций. К так называемой психоаналитической теории мифа с той или иной степенью условности можно отнести таких известных специалистов в области мифов, как Дж. Кэмпбелл, М. Элиаде и др.

Такие термины, как «мифологема» (впрочем, как и термин «идеологема»), архетипы и пр. тесно связаны социальным мифом и активно используются сторонниками психоаналитической интерпретации смысла мифа. В частности, известный юнгианский аналитик Дж. Холлис следующим образом определяет мифологема: «Мифологема – это мифическая идея или мотив. Несколько мифологем, соединенных в единое повествование, создают миф» [7, с. 10]; и далее: «“Мифологема” – это отдельный фундаментальный элемент или мотив любого мифа. Мотивы вознесения или погружения являются мифологемами. Странствие героя воплощает две мифологемы: героя и странствия, каждая из которых имеет свое характерное происхождение и свое отдельное значение, и вместе с тем, взаимодействуя синергетически, они увеличивают масштабность друг друга» [7, с. 16].

Отдельно следует отметить инструменты перевода мифологического знания на научный язык, средства объективации мифов – имя, символ, изучение которых представляет собой крупное направление научного изучения мифа.

Для лучшего понимания гносеологической части системы социальной мифологии необходимо рассмотрение социального мифа с точек зрения, как минимум, трёх субъектов: живущего мифом (мифичный), создателя мифа (мифотворец), критика мифа (мифолог). Такое понимание социального мифа сразу актуализирует несколько проблем – субъекта и объекта познания; означающего и означаемого; первичной и вторичной мифологии.

Для мифичного социальный миф является безусловной реальностью, неотъемлемой частью его картины мира; миф определяет здесь онтологические основы. Мифотворец акцентирует внимание на целях социального мифа и степени его принятия аудиторией (количестве мифичных относительно конкретного мифа), он, в некото-



ром смысле, определяет этические аспекты мифа. Для мифолога определяющее значение имеют эпистемологические аспекты, средства познания социального мифа: комбинации различных теорий мифа, теоретические и эмпирические методы исследования – он ищет «истину мифа».

Целостное познание социального мифа неизбежно включает все три позиции. Наличие веры, иррациональных составляющих свидетельствует о том, что субъект познания живёт мифом. При столкновении с социальным мифом субъект одновременно создаёт свой собственный миф о социальном мифе, что говорит об активации мифотворческой точки зрения («feedback»). И, наконец, субъект познания, приняв социальный миф, встраивает его в свою картину мира, основанную на рациональности.

С одной стороны, каждый субъект познания содержит в себе возможности проявления любой точки зрения (мифического, мифотворца, мифолога), касающейся конкретного социального мифа. С другой стороны, сферы знания о социальном мифе могут быть мифогенными в большей или меньшей степени. Так, по мнению К. Леви-Строса, сегодня история является единственным доменом знания, имеющим то же устройство, что и миф: «история обладает примерно той же ценностью, какую миф имел в архаическом обществе» [8, с. 68]. На наш взгляд, к таким «доменам» в настоящее время, с определённой степенью условности, следует также отнести экономику, политику, художественное творчество, религию. По большому счёту, любое знание об общественной жизни, даже научное, включает в себя мифологические компоненты.

Однако по отношению к мифогенным областям знания существенно расширяются возможности всех трёх субъектов познания: могут возникать всевозможные коллизии. Например, в России относительно недавно (в 2009–2012 гг.) при Президенте Российской Федерации существовала Комиссия по противодействию попыткам фальсификации истории в ущерб интересам России. В состав этой комиссии входили различные чиновники, общественные деятели, учёные. При этом каждого члена комиссии можно рассматривать и как мифического, и как мифотворца, и как мифолога относительно того или иного аспекта истории. Показателен тот факт, что в развернувшейся впоследствии общественной дискуссии по вопросу о концепции единого учебника истории акцент был сделан, в частности, на том, что учебник должен быть свободен от двойных толкований. В этом отношении вновь стоит прислушаться к словам К. Леви-Строса, для которого, например, Французская револю-

ция – не просто некий факт, имевший место в истории, а «факт, который ускользает от нашего понимания и точного определения, потому что Французская революция, с точки зрения аристократа, человека из народа и историка, явление абсолютно различное. И так, получается, что представления, образы, которые мы создаём об истории, в широком смысле мифические, в том смысле, что они целиком и полностью зависят от той позиции, которую мы сами занимаем в нашем настоящем» [8, с. 69].

В конечном счёте, в истории любого общества, государства, народа будут находиться лакуны, требующие особенного внимания. Именно в таких случаях, на наш взгляд, необходимо аккуратно апеллировать ко всем трём точкам зрения на историческое событие – к трём субъектам познания социального мифа. Без принятия к сведению, без учёта комбинаций представлений мифических, мифотворцев и мифологов невозможно целостное восприятие не только истории, но и большинства современных общественных явлений и процессов. Кроме того, как уже отмечалось, без фиксирования «трех субъектов мифа» сложно понять функционирование гносеологической части системы социальной мифологии.

Неким связующим звеном между гносеологической и аксиологической частями системы социальной мифологии, по нашему мнению, может выступать «аксиология», подробно изученная В. М. Пивовым в конце XX в. «Аксиология – логика ценностной обусловленности. В отличие от однозначной непосредственной детерминации рационального, ценностная детерминация носит опосредованный и часто иррациональный характер, опирается на интуитивные догадки, случайные ассоциативные связи и рефлексы, на примитивный эмоционально-практический опыт освоения мира. Логика воображения не вполне свободна, “за ее спиной” стоит интерес, пусть не всегда осознаваемый интерес, ценностно-ориентационное отношение, испытывающее образы фантазии на возможность удовлетворения каких-то человеческих потребностей» [9, с. 64].

Говоря об аксиологической части социальной мифологии, на наш взгляд, уместно ввести понятие «мифологические ценности», которое обозначало бы имеющие значение для индивида, социума ценности, смысл которых не может быть рационально объяснен; однако данные ценности оказывают влияние на сознание и поведение индивида, социума, особенно в кризисные периоды, в переходные этапы развития. При этом отличие мифологических ценностей от всевозможных архетипов, мифологем заключается в том, что если последние реализуются преимущественно



на чувственно-эмоциональном уровне, то мифологические ценности охватывают все уровни познания, зачастую схватываются интуитивно. Как отмечает Ю. Е. Березкин, «у мифологии есть еще одно универсальное свойство – она воплощает, символизирует коллективные ценности, представления групп людей о себе, о собственной уникальности» [10, с. 15].

В качестве ориентиров для выделения аттракторов аксиологической части будем опираться на онтологическое деление – часть/целое, причина/следствие, пространство/время.

Деление общества на части позволяет говорить, например, о классовых мифах, выражающих ценности определённого социального класса. Так, Р. Барт в работе «Мифологии» писал и о мифах у «правых», и о мифах у «левых». Классовые мифы занимают промежуточное положение между индивидуальными и «общественными» (социетальными) мифами. Индивидуальные мифы не являются предметом нашего исследования, однако их этиология важна для понимания смысла как классовой, так и «общественной» мифологии. Здесь ключевое влияние приобретает интегрирующая функция мифа, способствующая утверждению соответствующей идентичности (интересно, что в последнее время широкое распространение получает тема национальной идентичности).

Каузальное деление применимо к такому компоненту аксиологической части, как мифологическая вера, в постулатах которой закрепляются объяснения происхождения определенных или неопределенных явлений и процессов. Эти объяснения зачастую предстают в виде так называемых этиологических мифов, неизбежно присутствующих в культурной памяти современных обществ, в которые безоговорочно верят. В целом любой миф в той или иной степени содержит в себе некую историю, проверенную временем, историю, как мир стал таким, какой он есть сейчас.

Соглашаясь с приведенным выше мнением К. Леви-Строса об истории, отметим, что именно этиологические мифы имеют для истории как сферы знания определяющее значение. Так, история происхождения каждого общества, государства, народа и сегодня сопряжена с этиологическими мифами: взять хотя бы споры о происхождении русского народа, его имени.

Политические этиологические мифы способствуют построению новой онтологии общества (государства, социальной группы и т.п.), и здесь на помощь творцам мифов приходит историческое знание, точнее, умение интерпретировать историю в необходимом ключе. В свою

очередь, такое новое бытие общества базируется на мифологической вере в ключевые этиологические мифы. Наличие этиологических мифов в культурной, исторической памяти современных обществ представляется бесспорным. Базируясь на рациональных составляющих (политическом заказе, рекламной кампании и т.п.), этиологические мифы и сегодня сохраняют свой мобилизационный потенциал, сопоставимый с тем, которым обладали мифы архаических обществ, оказывают влияние на формирование патриотических чувств, мировоззрения в целом, воздействуя на человека на эмоциональном уровне, заставляя верить.

Пространственно-временное деление служит основанием для следующих классификаций аттракторов аксиологической части социальной мифологии:

война, праздник/обычный ход событий;  
официальное (работа)/неофициальное (повседневное – быт, досуг).

В современном обществе, на наш взгляд, одним из немногих феноменов, не уступающих по значительности, интенсивности праздникам архаических обществ, является их противоположность – война.

Важнейшими компонентами праксиологической части социальной мифологии являются миф (социальный миф) и ритуал (социальный ритуал). Мифологические элементы также содержатся в сказке, художественной литературе, ритуалистические элементы – в игре, магических практиках.

Обобщенным КП-АМом праксиологической части системы социальной мифологии выступают различные мифо-ритуальные практики: «Эти практики основываются преимущественно на универсальных традициях. Однако со временем они все дальше уходят от традиционных своих корней, как бы растворяясь в контексте современного общества. Тем не менее именно существование традиционных мифо-ритуальных практик свидетельствует о наличии мифологического сознания сегодня. Современные мифо-ритуальные практики есть явление общественной жизни, представляющее собой некоторую рационализированную, регламентированную форму общественного поведения, в ходе реализации которой, однако, проявляются и часто выходят на первый план основные свойства мифологического сознания» [11, с. 8].

Таким образом, теорию социальной мифологии следует выстраивать, имея представления об онтологической, гносеологической, аксиологической, праксиологической частях системы социальной мифологии, находя практические



подтверждения функционирования в современном обществе явлений и процессов, содержащих мифологические компоненты, зачастую восходящие еще к архаике. В стремлении к систематизации и классификации «концептуальных понятий – аттракторов мифологического» нам видится возможность полноценного включения социальной мифологии в программу изучения социальной философии.

### Список литературы

1. Зобов Р. А., Келасьева В. Н. Социальная мифология России и проблемы адаптации. СПб., 1997. 140 с.
2. Бурдые П. Социология социального пространства. М. ; СПб., 2005. 288 с.
3. Lévi-Strauss C. Les Structures élémentaires de la parenté. Paris, 1948. 541 p.
4. Гройс Б. Под подозрением. М., 2006. 200 с.
5. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М., 2003. 296 с.
6. Смирнов М. Ю. Российское общество между мифом и религией. СПб., 2006. 228 с.
7. Холлис Дж. Мифологемы : воплощения невидимого мира. М., 2010. 184 с.
8. Беседа с Клодом Леви-Строссом Константина фон Барлевена и Галы Наумовой // Вопросы философии. 2009. № 5. С. 66–79.
9. Пивоев В. М. Миф в системе культуры. Петрозаводск, 1991. 216 с.
10. Березкин Ю. Е. Мифы Старого и Нового света. М., 2009. 448 с.
11. Иванов А. Г. Мифо-ритуальные практики : культурный феномен, элемент традиционного и основа современного мифологического сознания // Изв. Рос. гос. пед. ун-та им. А. И. Герцена. 2009. № 87. С. 7–18.

### The Problem of Constructing a Theory of Social Mythology

#### A. G. Ivanov

The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Lipetsk branch  
3, Internatsionalnaya str., Lipetsk, 398050, Russia  
E-mail: agivanov2@yandex.ru

An attempt to create the system of contemporary social mythology using socio-philosophical categorical apparatus is made in the article. Ontological, gnoseological, axiological and praxeological parts are included in the system of social mythology. To illustrate, on the one hand, the presence of mythological components in society and, on

the other hand, the institutionalization of the phenomena of social life in parts of the system of social mythology, the term of «conceptual notion – mythological attractor» is introduced. Examples are given that demonstrate the functioning of a social mythology in contemporary society. Fixing social mythology as a system can be the first step toward building an appropriate theory.

**Key words:** the system of social mythology, conceptual notion – mythological attractor, etiological myth, mythological values, mythoritual practices.

### References

1. Zobov R. A., Kelasyev V. N. *Sotsialnaya mifologiya Rossii i problemy adaptatsii* (Social mythology of Russia and problems of adaptation). St.-Petersburg, 1997. 140 p.
2. Bourdieu P. Espace social et genèse des «classes». *Actes de la recherché en sciences sociaux*. 1984, no. 52–53, pp. 3–14 (Russ. ed.: Bourdieu P. *Sotsiologiya sotsialnogo prostranstva*. Moscow; St.-Petersburg, 2005. 288 p.).
3. Lévi-Strauss C. *Les Structures élémentaires de la parenté* (The elementary structures of the kinship). Paris, 1948. 541 p.
4. Grois B. *Unter Verdacht. Eine Phenomenologie der Meiden*. München, 2000. 211 S. (Russ. ed.: Grois B. *Pod podozreniem*. Moscow, 2006. 200 p.).
5. Caillois R. *Le Mythe et l'homme*. Paris, 1938. 107 p. (Russ. ed.: Caillois R. *Mif i chelovek. Chelovek i sakralnoye*. Moscow, 2003. 296 p.).
6. Smirnov M. Y. *Rossiyskoye obshchestvo mezhdumifom i religiy* (Russian society between myth and religion). St.-Petersburg, 2006. 228 p.
7. Hollis J. *Mythologems: Incarnation of the invisible world*. Toronto, 2004. 158 p. (Russ. ed.: Hollis J. *Mifologemy: Voploshcheniya nividimogo mira*. Moscow, 2010. 184 p.
8. Beseda s Clodom Levi-Strossom Konstantina fon Barlevena i Galy Naumovoy (An interview with Claude Lévi-Strauss' Constantin von Barloenen and Gala Naumova). *Voprosy Filosofii (Voprosy Filosofii)*, 2009, no. 5, pp. 66–79.
9. Pivoev V. M. *Mif v sisteme kultury* (The myth in the culture system). Petrozavodsk, 1991. 216 p.
10. Berezkin Y. E. *Mify Starogo i Novogo sveta* (Myths Old and New world). Moscow, 2009. 448 p.
11. Ivanov A. G. Mifo-ritualnye praktiki: kulturny fenomen, element traditsionnogo i osnova sovremennogo mifologicheskogo soznaniya (Mythoritual practices: the cultural phenomenon, the element of traditional and the foundation of contemporary mythological consciousness). *Izv. Ros. gos. ped. un-ta im. A. I. Gertsena* (Izvestia: Herzen University Journal of humanities & sciences), 2009, no. 87, pp. 7–18.