

Люскин Михаил Борисович
Национальный исследовательский университет "МЭИ",
Москва, Российская Федерация
liuskinmb@mpei.ru

Калинин Эдуард Юрьевич
Национальный исследовательский университет "МЭИ",
Москва, Российская Федерация
kalininey@mpei.ru

Трансформация сакральности культуры от общины к обществу постмодерна

Аннотация. Изучение трансформаций сакральности при сохранении её сущности в культуре позволяет понять, что сакральность не рудимент архаического прошлого, а сущностная характеристика системы ритуал-миф-символ, лежащей в основе культуры от общины до эпохи постмодерна. В эту эпоху происходит систематическое конструирование мифов и символов для масс, распространяемых СМК и PR системами.

Ключевые слова: сакральность; ритуал; миф; символ; культура; общество, личность; цивилизация; модерн; постмодерн

Liuskin Michael Borisovich
National Research University "Moscow Power Engineering Institute",
Moscow, Russian Federation
liuskinmb@mpei.ru

Kalinin Edward Eurievich
National Research University "Moscow Power Engineering Institute",
Moscow, Russian Federation
kalininey@mpei.ru

Transformation of the sacredness of culture from a community to a postmodern society

Abstract. Studying the transformations of sacredness while preserving its essence in culture makes it clear that sacredness is not a vestige of the archaic past, but an essential characteristic of the ritual-myth-symbol system that underlies culture from the community to the postmodern era. In this era, there is a systematic construction of myths and symbols for the masses, distributed by the QMS and PR systems.

Keywords: sacredness; ritual; myth; symbol; culture; society; personality; civilization; modern; postmodern

"Рассмотрим основные этапы сакрализации, понимая её как эпифеномен в комплексе ритуал-миф-символ (РМСК), в котором она выступает как опыт запредельного абсолюта или абсолютный сверхчувственный предел всякого культурного опыта.

В период неолитических представлений о мире основное содержание мифов – это борьба космического упорядочивающего начала с деструктивным хаосом. Основной способ понимания мира и разрешение противоречий – это миф, точнее, особый мифологический тип мышления. Основная тема мифологических текстов

(устных или письменных) это: 1) акт творения порядка из хаоса; 2) нисхождение от космологического и сакрального (священного) к историческому и человеческому; 3) указание правил поведения и систем родства.

Для человека в рамках первобытно-родовых представлений все ритуализировано, т.е. существенно, реально лишь то, что сакрально отмечено, а сакрализовано лишь то, что составляет часть космоса. Только в сакрализованном мире известны правила его организации. Вне этого мира – хаос, царство случайностей. Высшей ценностью (максимумом сакральности) обладает точка в пространстве и времени в которой совершился акт творения. То, что возникло в акте творения, должно воспроизводиться в ритуале, который воспроизводит структуру и последовательность акта творения и оправдывает вхождение человека в тот же самый космологический универсум, который был создан "в начале". Это воспроизведение акта творения в ритуале придает структуре бытия в целом и её отдельным частям подчеркнутую символичность (в конечном счете, через множество промежуточных ступеней и этапов пути к центру бытия – акту рождения). Поэтому, какие бы, на наш современный взгляд, разнообразные формы деятельности и их результаты мы бы не наблюдали (искусство, религию, философию, науку, право, мораль и т.д.), на самом деле адекватным пониманием этих форм будет их соотношение с целым, с функцией – с ритуалом. Все эти формально схожие элементы, по сути, только разные ипостаси, ритуала, точнее, РМСК [Архаический ритуал.].

Тернер предложил взглянуть на структуру ритуала с четырех точек зрения: 1) символической, 2) ценностной, 3) целевой и 4) ролевой. 1. Ритуал предстает как собрание символов. 2. Это передача информации о важнейших ценностях и их иерархии. 3. Это взгляд на ритуал как на систему целей и средств, которые могут и не иметь религиозного значения. 4. Ритуал – продукт взаимодействия различных социальных статусов и положений. Каждая из этих точек зрения способна описать лишь один из аспектов структуры ритуала, которая может быть описана полностью лишь при совмещении всех четырех точек зрения [Семенцов, 1985].

Как ритуальный процесс соотносится с социальным? Это выражается в ритуалах «перехода», впервые описанных Ван Геннепом. Ван Геннеп предлагал считать ритуалами перехода обряды, сопровождающие всякую перемену места, состояния, социального положения и статуса. При этом он показал, что все обряды перехода отмечены тремя фазами: разделение (*separation*), грань (*limen*, что по-латыни означает порог) и восстановление (*reaggregation*). Первая фаза означает открепление личности или целой группы от занимаемого ранее места в социальной структуре, от определенных культурных обстоятельств, либо того и другого сразу. Вторая фаза – «лиминальный» период – является промежуточной; в ней переходящий субъект получает черты двойственности, поскольку пребывает в той области культуры, у которой очень мало или вовсе нет свойств прошлого или будущего состояний. Третья фаза – восстановительная – завершает период. «Переходящий» вновь обретает

стабильное состояние и благодаря этому получает права и обязанности структурного типа, который вынуждает строить свое поведение в соответствии с обычными нормами и этическими стандартами. Здесь две «модели» человеческих взаимосвязей, накладывающиеся друг на друга и чередующиеся. Первая – модель общества как структурной, дифференцированной и зачастую иерархической системы политико–право–экономических положений с множеством типов оценок, разделяющих людей по признакам «больше» или «меньше». Вторая, различимая лишь в лиминальный период, – модель общества как неструктурного и сравнительно недифференцированной общины или даже общности равных личностей, подчиняющейся генеральной власти ритуальных старейшин [Геннеп, 1999].

Термину «община» Тэрнер предпочитает, а временами даже противопоставляет слово «коммунитас», чтобы выделить эту модальность социальных отношений из сферы обыденной жизни. «Коммунитас» – это опыт, проникающий до самых корней бытия каждого человека и дающий глубинное переживание чувства общности со всем человечеством; это такое спонтанное событие, когда каждая личность переживает во всей полноте существование другой. Это опыт сакрализации, позволяющий вновь организовать духовный и социальный порядок. Общество предстает как процесс, в котором структура и «коммунитас» являются фазами, последовательно сменяющимися друг друга. Фазы сменяют друг друга, когда социальная драма достигает вершины (из-за конфликта разнонаправленных сил) [Семенцов С., 1985: 10–130] Таким образом, можно утверждать, что по крайней мере с периода позднего палеолита существуют общие закономерности социального и духовного организации (РМСК).

Если для родовой общины ритуал является всеобъемлющей непосредственной формой жизнедеятельности этой социальной группы, то по мере превращения и замены родовых общин на соседские и дальнейшего взаимодействия общин, приводящего к первой исторической макросоциальной общности, непосредственность и всеобщность ритуала ослабляются и уменьшаются, а непосредственно социальная родовая связь все больше заменяется опосредованной духовно-символической и мифологической связью. Эта опосредованность приобретает устойчивую материальную форму с появлением цивилизаций, развитием письменности и религий. Религией можно назвать систему верований социально и духовно дифференцированного макрообщества – цивилизации. В фундаменте большинства религий, как и в основе любой формы власти и идеологии, лежит ритуал жертвоприношения.

Ритуал жертвоприношения и «жертва отпущения»

Ритуал или, точнее, часть ритуала – обряд жертвоприношения – выступает (как и все в архаическом мире) двойственным образом: как священный и в то же время как преступный. Убивать жертву преступно, так как она священна, но жертва не будет священна, если её не убить. Смысл такой амбивалентности можно понять с помощью

общей структуры ритуала, где существует соответствие между ней и актом творения мира. Структура замещает и (репрезентирует) этот акт. То же можно сказать и об обряде жертвоприношения, который также замещает и уподобляется, т.е. репрезентирует. Вопрос заключается лишь в том, «что, чему, для чего?».

Принято определять жертвоприношение как коммуникацию между тем, кто приносит жертву, и «божеством». Жертвоприношение приносят, чтобы успокоить его гнев, – такова символическая функция. Социальная и репрезентативная функции жертвоприношения в том, чтобы защитить весь коллектив от собственного насилия путем канализации, обращения насилия на жертву. У жертвоприношений, музыки, наказаний и законов одна и та же цель объединять сердца и устанавливать порядок.

Переход от пагубного насилия к высшему благу, которым являются мир и порядок, происходит через событие жертвоприношения, после «тождества противоположностей» община снова обретает духовный и социальный порядок. Главная функция ритуала состоит в том, чтобы предотвратить, точнее, устранить жертвенный кризис (вернее, кризис, предшествующий жертвоприношению). Ритуал выбирает определенную форму насилия, необходимую для единства общины, в отличие от всего другого насилия, которое остается пагубным. После ритуала, в котором стираются различия кризиса, восстанавливаются различия, но уже вместе с порядком, т.е. нормированные (сакрально санкционированные) различия. Основная схема обряда перехода стремится структурировать всякий потенциальный кризис и хаос, вызванные какой-либо утратой различий. Ритуальное насилие «хочет» воспроизвести изначальное насилие, в котором нет ничего мифического, но его ритуальная имитация неизбежно является мифологическим событием. Становясь мифологически ритуальным, насилие смещается вовне, и само это смещение имеет жертвенный характер: оно маскирует место изначального насилия, защищая от него и от знания о нем первичную группу, внутри которой должен царить безусловный мир. В этом заложен принцип всякой внешней войны: агрессивные тенденции, потенциально губительные для сплоченности данной группы, направляются извне наружу, где «внешний враг» выступает как «жертва отпущения» [Жирар С., 2000: 302].

По мере социального развития, перехода от родовой общины к территориальной, от общины к племени, от племени к государству и цивилизации социальная и духовная жизнь дифференцируется, но учредительность насилия не исчезает, а через жертвенность в широком смысле распространяется на все формы ритуала, духовной и социальной жизни. Там, где уже не существует жертвоприношения людей, существует жертвоприношение животных или тех или иных символических даров, но при этом ни в одном обществе, ни на одной стадии развития насилие, хотя бы в форме жертвоприношения, не исчезает (если вспомнить о наказании и возмездии как в политическом и юридическом, так и в морально-идеологическом или религиозно-метафизическом смысле).

Перейдем к более подробному рассмотрению сущности мифа и особенностей этнонациональных мифов.

Этнонациональная ментальность и этнонациональные мифы

Миф – это фундаментальная форма строения духовной реальности, обеспечивающая единство человека и социума, социума и окружающего мира, единство представления и действия. Основные функции мифа: 1) миф связывает и канализирует социальную энергию, т.е. концентрирует её, организует и направляет на социально значимые объекты; 2) он создает социальную целостность путем формирования единства восприятия, сознания и поведения; 3) наконец, наиболее важная для темы нашей работы функция мифа – это формирование и воспроизведение коллективной идентичности, точнее, коллективного самосознания и духа как единства коллективного сознания и коллективного бессознательного.

Миф обеспечивает идентификацию с объектами культа. С появлением религии сразу возник вопрос о соотношении мифического и религиозного, с одной стороны, и религиозных мифов с иными мифами (в данном случае с этническими), с другой стороны. Строго говоря, этнические верования и культы можно рассматривать как ранние формы религиозного, однако есть определенная разница. Для этнических верований существует гораздо большая степень натурализации сакрального, а на этапе перехода от общины к этносу различить сакральное и профанное в общем случае сложно. Религиозная идентификация верующего со своим сакральным объектом носит тем более проблематичный (апофатический) характер, чем больше религия отделена от своего мифического сопровождения. Функция мифа и состоит в обеспечении жесткой идентификации индивидов с мифологическим объектом. Миф обеспечивает доверие к миру, его функция состоит в том, чтобы дать обоснование для канализации психической энергии лишь в определенном, эгоцентрированном направлении: «своей» семьи, «своего» отечества, «своей» нации и т.д. .

Что сохраняется, а что видоизменяется в описанной системе ритуал – миф – символ с появлением цивилизаций? Вернее, что делает цивилизацию цивилизацией, если рассматривать духовный аспект. Мы остановимся на этом аспекте предельно кратко на примере Бхагавадгиты – священного текста индийской цивилизации. Последнюю как традиционную культуру в отличие от общины формирует наличие письменности и соответственно священного текста, то есть мифы и символы приобретают и письменную форму (ведийский канон). Какова же была форма передачи традиции ведийской культуры? Что и как передавалось у брахманов от учителя к ученику в процессе трансляции знания? На первый европейский взгляд – это передача определенной массы знаний. Но более глубокое и адекватное изучение этой трансляции позволяет сделать вывод, который выглядит весьма парадоксальным, если не учитывать ту специфику родового единства социального и духовного порядка, описанную выше. Священный текст играл в обучении скорее

подчиненную роль, главной же целью было воспроизводство не текста, но личности учителя – духовное рождение от него ученика. Учитель «передавал ученику не просто знание священных текстов, но ритуал, т.е. чрезвычайно сложную иерархизированную систему сакрального поведения. Для правильного священнодействия ученик должен был научиться организовывать свое поведение одновременно на трех уровнях: 1) совершенно точно произнести или спеть слова гимна или ритуальной формулы; 2) одновременно совершить определенное физическое действие; 3) одновременно с этими двумя он обязан был воссоздать в уме определенный образ. Тем самым мы видим, что при передаче традиции все основные элементы доцивилизационного родового порядка в сжатом виде в единстве должны быть переданы, то есть миф, ритуал и символ. Однако при дальнейшем развитии индийской цивилизации происходит не только социальная, но и духовная дифференциация. В частности образуются две ведущие и противоположные культуры: 1) культура избранных йогического типа, построившая трансляцию на гипертрофии ментального и ритуального компонентов; 2) культура масс словесного типа, транслирующая личность учителя путем постоянного проговаривания определенного числа текстов и внешнего исполнения обрядов [Семенцов, 1985]. Итак, синкретическое единство духовной и социальной родовой жизни распалось на противоположности дифференцированной жизни цивилизации. Или можно говорить о дифференциации сакрального на этапе цивилизации. Западная цивилизация пошла по этому же пути, но добавила к ним универсализацию, рационализацию, персонализацию и рефлексию всей социальной и духовной жизни [Клягин, 1992].

Та или иная цивилизация представляет себе, что она вырвалась из архаического круга священного. Западная же в лице своих идеологов представляет, что она вообще уничтожила священное, расколдовала мир. Но его видимое устранение готовит скрытый возврат в форме уже не трансцендентной, а иманентной. Мысль, отдалившаяся от изначального насилия, снова к нему приближается, не заметив, как сменили направление, будучи нерелексивной мыслью. Абсолютное *de iure* уничтожение насилия превращается *de facto* в абсолютный произвол и господство того же насилия.

С модернизацией и рационализацией западного общества стали эволюционировать и этносы. В рамках единого государства или (и) единой судьбы и почвы происходил межэтнический синтез под влиянием универсализующих экономических, политических и культурных связей. В результате образовались западно-европейские нации – государства, одни раньше (как Франция в рамках модели нация-гражданство), другие позже (как Германия в рамках модели нация – народ – кровь – дух). Но при этом, в конце концов, и те и другие нации обрели все необходимые элементы, правда не без пролития крови своей и чужой.

Структура бытия нации соответствует структуре бытия этносов при всех различиях между ними, даже с учетом того, что личность в странах Запада первична

по отношению к этнонациональной идентификации. Особую роль в существовании наций по-прежнему играют идеологии и мифы, пусть даже сильно модифицированные.

Так называемое национальное сознание и самосознание – один из наиболее ярких мифов современной жизни. Несмотря на то, что степень сконструированности национальной идентичности как никогда высока, а её роль как инструмента в политике нельзя не заметить, обаяние национального по-прежнему существует, сколько бы ни доказывали его не-подлинность и мифологичность критики. Да, национальное мифично, но мифично не в смысле обмана чувств, как это утверждают внешние наблюдатели, а живо и жизненно. Да, национальное трансцендентально, феноменологично, проективно, интенционально, а не рефлексивно, и потому никакая рефлексия критиков и даже рефлексия носителей национального самосознания не может устранить его бытийность.

Однако действительно существуют механизмы конструирования (конструктивные предметы) национального сознания, духа, а следовательно, и нации. Можно выделить три основные формы конструирования: политическую, культурную и собственно мифологическую. Мифологический национализм – самая глубинная и фундаментальная форма национализма, так как мифологическая идентичность – это и есть подлинная национальная идентичность.

Это стало возможным потому, что в обществе постмодерна (постиндустриальном) с разложением классической формы самосознания центральным механизмом в воспроизводстве сознания стала индустрия массового нереплексивного сознания, т.е. фабрика мифов. Это можно считать своеобразной неоархаикой. Процесс архаизации массового сознания проходил несколько стадий: от социально-психологического кризиса, связанного с усилением атомизации индивида, сопровождавшегося ростом неудовлетворенности, через пограничную ситуацию к формированию собственно архаических нереплексивных структур массового сознания, закончившемуся его мифологизацией, т.е. массовое сознание преобразовалось в макроритуал перехода.

В современной массовой политической мифологии реальные социальные и этнические проблемы заменяются упрощенным представлением о вечной борьбе двух мифологизированных общностей: «мы– они». Кроме того, обязательно формируется образ героя – носителя абсолютного добра, которому противостоит образ врага, ассоциирующегося с понятием об абсолютном зле.

Эпоха Просвещения в широком смысле охватывает XVII–XIX вв. Это период классического капитализма и одновременно период классического рационализма. Наука, Разум и Реализм становятся символами идеологией Просвещения. Это происходит не только в науке и философии. Это наблюдается и в искусстве, где на первый план выходит реализм как конец рефлексивного традиционализма. То же самое мы видим и в политике, праве и морали – господство утилитарности, прагматизма и эмпиризма. Наконец, это связано с появлением личности Нового времени как

автономной, суверенной, независимой от религии и власти. Личности, чья автономия гарантирована законом. Вместе с тем, это приводит (при дальнейшем развитии капитализма) к вечному закабалению, «частичности» (в противовес универсальности человека Возрождения), к формальной, а не содержательной свободе.

Автономизация личности продолжает традиции греческих полисов, подхваченные практикой англосаксонского, «общего» права и закрепленные уже в Новое время принципами нормативного комплекса прав человека. Этот комплекс, в фундаментальных чертах сложившийся в период Реформации, своим главным стимулом имел борьбу за свободу совести, все остальные права и свободы системно увязывались с ней. Именно в рамках протестантизма свобода совести, а вместе с ней и другие права, свободы человека получают отнюдь не земное (политическое или социальное), а небесное (божественное) обоснование и оправдание; осуществляется переход от теологического к юридическому мировоззрению.

Что же происходит с ними впоследствии? При дальнейшей секуляризации и при существовании в рамках единых государств различных конфессий (или шире – субкультур) место христианства как формы общественного сознания *de facto* начинает занимать правовая идеология ("рационалистическое естественное право") – то, что ныне на Западе именуется непривычным для отечественного уха словосочетанием "гражданская религия". В результате такого замещения сверхрациональное европейское право (а вместе с ним и права человека) сакрализуется вторично, превращаясь из Абсолюта-для-нас в Абсолют-сам-по себе, т.е. в новый идол, но не персонифицированный (не олицетворенный), тем более, что это право рациональное.

Буржуазное общество, основанное на свободном рынке и конкуренции, сменилось государственнорегулируемым капитализмом с его тотальным управлением не только экономической и политической, но и духовной жизнью. Хомо сапиенс превратился в хомо прокуратора. Поэтому прежние формы духовной жизни, связанные с автономным индивидом, оказываются не у дел. Идеолог, творец одной из форм духовной жизни Просвещения чувствовал себя монопольным обладателем той или иной ценности, очевидности, которую в той или иной форме духовной жизни он должен был донести до пассивной и неразвитой массы. Масса мыслилась как носитель предрассудков (практического сознания), но не абсолютных, а определяемых лишь своим социальным положением. Творец-классик воспринимал свою привилегию на духовный труд как право чувствовать, мыслить, развивать душу за других.

Классическое мышление, как и духовное переживание и его воплощение, – это мышление и переживание за другого. Наука, даже ставшая неклассической, – это все равно теоретическое мышление за другого, так как субъективность в ней, в её конечном результате – теории – «выносятся за скобки». То же можно в немалой степени сказать и об экономическом, политическом и правовом сознании. А вот философия, религия,

мораль, искусство – те формы, где присутствие субъективности в содержании принципиально, – стали претерпевать глубокие изменения.

Пара творец-масса заменялась на тройку: элитарная культура (модерн, авангард) – массовая культура – постмодерн. В этой тройке ни один из трех элементов уже не содержит классическую культуру (любую из форм духовной жизни). Культура Просвещения, т.е. классические формы духовной жизни, выступают уже как современные утопии, которые могли реально существовать только в прошлом, некотором «Золотом веке» – для разных форм он может быть разным. Вместо спонтанной культуры масс, характерной для всех цивилизаций, включая классическую западную (до начала или середины XX в.), современный капитализм организовал рациональное производство мифологий.

Стремлению человека стать сотворцом формы духовной жизни со стороны современного капитализма, последний ответил предложением "конечного разнообразия шаблонных, стереотипно-массовых духовных форм, т.е. форму духовной жизни реально для масс заменили образцы массовой культуры, сходные по форме или синтетические, но с фиксированным содержанием. Произошла вторичная мифоритуализация, а значит – **вторичная сакрализация** массовой общественной жизни, но сакрализация без божественного (без священного).

При этом модерн или авангард оставался и остается полигоном новых форм (которые потом также стереотипизируются) и последним убежищем для творцов. Правда, появилась и новая форма, точнее новый тип духовной культуры, который затронул философию, искусство, религию – это постмодерн. Постмодерн провозгласил отмену различий между творцом и массой и даже отмену формальных исканий модерна. Он решил занять место старой пары собой. Однако постмодерн ни в философии, ни в искусстве, ни тем более в религии не был, не является и не может являться духовной культурой для масс. Это вариант социальной функции – культуры для элиты, но по форме синтезирующий и массовые и элитные элементы.

Человек постмодерна, постиндустриальной эпохи – это игрушка в руках безликих машин власти, желания, коммуникации. Постиндустриальное массовое общество победило, что грозит смертью классических форм западной духовной жизни: философии, морали, искусства, религии. Право, политика и наука остаются как практические инструменты, а не духовные формы жизни.

Приведём пример имиджа как формы вторичной сакрализации. Имидж – это образ, представление о предмете, явлении, человеке, рожденное на эмоционально-психологическом уровне. Над первичными средствами коммуникации как вербальными, так и невербальными, надстраиваются вторичные. Эта надстройка родилась видимо ещё во времена палеолита и представляет собой единый РМСК, который даже в эпоху постмодерна и глобализации при глубокой дифференциации сохранил основные структурные элементы. Поэтому, на наш взгляд, не имидж – надстройка над мифом, а наоборот, миф – надстройка над первичной

телесной, психологической и социальной организацией. То есть, по сути дела, то, что называется имиджем, является не просто символическим представлением об объекте, но целым РМС комплексом, в котором телесно-образные компоненты используются для формирования необходимой системы ценностей и смыслов для адресанта коммуникации. Благодаря созданному имиджу, объект соответственно целям и задачам адресанта коммуникации (PR) воспринимается обществом, средствами массовой информации, конкурентами и союзниками, но прежде всего соответствующими группами общественности. Именно благодаря имиджу объект переходит из реальной действительности в мир символов, а оттуда в электронный мир [Карпунин, Макаревич, 1999].

Заключение

Спонтанность общения в традиционном обществе, направляемая нерелексивной активностью жрецов, в системе ритуал – символ – миф заменяется релексивной конструктивной деятельностью идеологов – коммуникаторов. Претензия на универсальное критико-релексивное "расколдовывание" (десекуляризация) традиционного общества в эпоху модерна сменилось универсальным "заколдовыванием" (ресекуляризация) в эпоху глобализации и перехода к постмодерну. На место спонтанного возникновения мифов и символов в период от общины до модерна современное общество постмодерна создало рациональное производство мифов и символов, что как средство и как результат всё больше связывается с функционированием PR систем и общностей с их виртуальной социальностью и виртуальной сакральностью.

Библиографический список

- Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М. Главная редакция восточной литературы «Наука», 1988. 331 с.
- Геннеп Ван Г.* Обряды перехода. М.: Издательская фирма Восточная литература РАН, 1999. 198 с.
- Жирар Р.* Насилие и священное М.: НЛО. 2000. Издательство Новое литературное обозрение, 400 с.
- Зенкин С.* Небожественное сакральное. М.: 2012. Издательство РГГУ, 537 с.
- Ионин Л. Г.* Социология культуры М. Логос, 1996. 431 с.
- Карпунин О., Макаревич Э.* Формирование масс. Калининград, Изд. Янтарный сказ, 1999. 547 с.
- Клягин М.* . До истории к истории М. Наука, 1992. 192 с.
- Семенцов В. С.* Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М. Главная редакция восточной литературы "Наука", 1985. 236 с.
- Современная политическая мифология М.: РГГУ, 1996. 94 с.
- Тэрнер В.* Символ и ритуал. М.: Главная редакция восточной литературы "Наука", 1983. 277 с.