

## **К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ПОНЯТИЯ КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ В ЗАРУБЕЖНОЙ ГУМАНИТАРИСТИКЕ**

*Бегунова Екатерина Александровна*, аспирант, преподаватель, кафедра культурологии, Кемеровский государственный институт культуры (г. Кемерово, РФ). E-mail: [katerina.begunova@yandex.ru](mailto:katerina.begunova@yandex.ru)

Память всегда имела большое значение в жизни как отдельного человека, так и общества в целом. Обнаруживая связь и преемственность прошлого, настоящего и будущего, она является важным средством формирования и поддержания индивидуальной и персональной идентичности человека и общества. Память человека и народа выступает как хранитель материально-духовных ценностей культуры.

Процессы, происходящие в социально-гуманитарных науках последних десятилетий XX века, привели к формированию новой парадигмы исследований, связанной с темой культурной памяти.

В статье рассматриваются некоторые подходы к изучению феномена культурной памяти в зарубежных гуманитарных науках. Выявлены ключевые аспекты содержания понятия «культурной памяти». Предпринята попытка сравнительного анализа различных методов изучения «культурной памяти» с целью конкретизации исследовательского «инструментария».

Актуальность исследования культурной памяти обусловлена тем, что, начиная с работ Э. Дюркгейма и М. Хальбвакса в мировой науке формируется и к 1980-м годам на Западе набирает силу специфическое направление, обозначаемое термином «memory studies». Это направление объединяет представителей целого ряда социально-гуманитарных специальностей: культурология, антропология, философия, история, социология и др.

Междисциплинарное направление анализа явлений и процессов, сложившихся вокруг изучения культурной памяти за последующие десятилетия достигло определенного теоретико-методологического уровня. Ключевыми объектами исследований стали различные виды коллективных воспоминаний. Разворачивавшиеся в конце XX века глобальные процессы сделали проблематику сохранения и интерпретации культурной памяти ведущей для целого комплекса социально-гуманитарных наук.

**Ключевые слова:** культурная память, артефакт, переломная эпоха, граница памяти, «рамка» памяти, социальная память, коллективная память, архетип, символ.

## TO A DEFINITION OF THE CONCEPT OF CULTURAL MEMORY IN FOREIGN HUMANISTARISTICS

*Begunova Ekaterina Aleksandrovna*, Postgraduate, Instructor, Department of Culturology, Kemerovo State University of Culture (Kemerovo, Russian Federation). E-mail: [katerina.begunova@yandex.ru](mailto:katerina.begunova@yandex.ru)

Memory has always been of great importance in life, as for an individual, and society as a whole. Discovering the connection and continuity of the past, present and future, it is an important means of forming and maintaining the individual and personal identity of man and society. The memory of man and people acts as the guardian of the material and spiritual values of culture. The processes taking place in the socio-humanitarian sciences of the last decades of the 20th century led to the formation of a new paradigm of research related to the theme of cultural memory.

In the article, some approaches to studying the phenomenon of cultural memory in foreign humanitarian sciences are considered. The key aspects of the content of the concept of “cultural memory” are revealed. An attempt has been made to compare the various methods of studying “cultural memory” with the aim of concretizing the research “toolkit”.

The relevance of the study of cultural memory is due to the fact that, beginning with the works of E. Durkheim and M. Halbwachs, in the world science is formed and by the 1980s. In the West, a specific direction, designated by the term “memory studies”, is gaining momentum. This direction unites representatives of a number of social and humanitarian specialties: culturology, anthropology, philosophy, history, sociology, etc.

The interdisciplinary direction of the analysis of phenomena and processes that developed around the study of cultural memory over the next decades has reached a certain theoretical and methodological level. The key objects of research were various types of collective memories. Unfolded at the end of the 20th century. Global processes have made the problem of preserving and interpreting the cultural memory of the leading for the whole complex of social and human sciences.

**Keywords:** cultural memory, artifact, turning point, boundary of memory, frame of memory, social memory, collective memory, archetype, symbol.

Изучение культурной памяти – важное направление современного гуманитарного знания, накопившее большой опыт осмысления культурных феноменов, которые проявляются в переломные или кризисные эпохи. Именно в переломную эпоху явственнее всего можно увидеть действие механизма культурной памяти, когда, по выражению М. Хальбвакса, в обществе наблюдается одновременно деформация и формирование памяти народа, то есть происходят процессы смены культурных установок.

Для обозначения коллективного измерения культурной памяти в зарубежной гуманитаристике было предложено большое количество терминов – «коллективная память», «социальная память», «историческая память», «культурная память» и пр. Их определения, а также соотношение данных понятий остается сегодня предметом дискуссий для целого ряда гуманитарных направлений.

Термин «культурная память» был введен в научный оборот египтологом Яном Ассманом. В своей работе «Культурная память» он развивает теорию социальной памяти Мориса Хальбвакса, который был первым исследователем, обратившимся к изучению этого феномена как с точки зрения психологии, так и социологии. В свою очередь, М. Хальбвакс придерживался социологической теории Э. Дюркгейма, одного из основателей социологии как науки. Согласно теории Дюркгейма, необходимо понимать общество и культуру как единое целое со специфическими законами развития. Но при этом Дюркгейм отдавал приоритет формам коллективного сознания. Дюркгейм писал, что человеческое сознание неоднородно, поскольку существует одновременно в двух формах: как индивидуальное и коллективное. Индивидуальное сознание оказывается специфическим для каждого человека, поскольку определяется особенностями его психики. Коллективное сознание является единым для конкретной социальной группы. Оно не только не зависит от отдельных людей, но само обладает принудительной по отношению к ним силой. Это сознание выражается, по мнению Дюркгейма, в коллективных представлениях, религиозных верованиях, мифах, нормах морали и права. Такого рода представления вырабатываются социальными группами, которые доминируют в обществе. По сути дела эти пред-

ставления выступают как различные аспекты мировоззрения данных социальных групп [4]. В своих работах Э. Дюркгейм говорит о проблеме соотношения индивидуального и социального. Он отмечает следующее: то, что принято считать индивидуальным, на самом деле социально, оно входит в сферу гражданской ответственности и должно регулироваться методами социальной инженерии и преобразовательной практики.

По мнению М. Хальбвакса, в общественном сознании содержатся определенные коллективные воспоминания. В связи с проблемой актуальности воспоминаний необходимо отметить различие между воспроизводством более и менее важных воспоминаний. Как считал сам Хальбвакс, наши воспоминания получают более приемлемую форму, когда память сжимается, и более личную, когда расширяется. То есть менее важные события представляются в схематичной форме [9, с. 152–185]. Здесь важно то, что, создавая свой социальный образ, группа подчеркивает различие с внешним миром и преуменьшает его во внутреннем мире. Память – не чисто индивидуальный процесс хранения и обработки полученных впечатлений, на самом деле ее деятельность определяется обществом. Данные рамки реконструируют воспоминания для всей группы, народа, нации. Группа может помнить как недавние события, так и наиболее значимые (например, некие законы, заложенные при образовании нации и народа, образование государства, победы). То есть, с одной стороны, от прошлого остается только то, что можно воссоздать, а с другой – то, что значимо.

Исследовательским «инструментом», с помощью которого учёный анализирует социальную составляющую коллективной памяти, служит заимствованное у Дюркгейма понятие «рамка» или «граница» памяти [9, с. 321].

Хальбвакс утверждает, что воспоминания могут быть не только индивидуальными, но и социально санкционированными (как и у Дюркгейма). Они могут передаваться от одного члена общества к другому, затем на основе этого социально-мемориального каркаса каждый индивид «припоминает или реконструирует» прочие свои воспоминания. Хальбвакс говорит, что «рамка и события тождественны по природе. События суть воспоминания, но и сама рамка состоит

из воспоминаний. Эти два рода воспоминаний различаются тем, что вторые более устойчивы, всегда заметны нам, и мы пользуемся ими для припоминания и реконструкции первых» [9, с. 135]. Опорные, базовые социальные воспоминания, образующие «рамку» социальной памяти, часто называются у ученого «ориентирами», при помощи которых человек воссоздает в памяти свои воспоминания, опираясь на память других. В своих позднейших работах о социальной памяти Хальбвакс практически отказывается от идеи точечных ориентиров, зато уделяет все больше внимания пространственно-временным конструкциям памяти. «Наши представления о пространстве, – как пишет Хальбвакс, – проходят через инстанцию обживающих его социальных групп, так что даже абстрактное понятие пространства тоже принадлежит определенному обществу» [9, с. 212]. Если говорить о времени, то здесь исследователь придерживается точки зрения, что индивидуальное сознание человека есть не что иное как место пересечения разных коллективных времен.

Еще одним важным аспектом понятия «рамка памяти» у Хальбвакса является природа и роль языка в передаче и сохранения памяти. Язык трактуется им как минимальная рамка, как некий образец социального факта, нечто такое, что создано самими людьми, но никем из них не может быть изменено по своей воле. Иначе говоря, человек не свободен в выборе своего языка и должен пользоваться теми словами и идеями, которые он предоставляет нашему уму. Соответственно и работа памяти, даже сколь угодно индивидуальной, помещена в языковые рамки. Хальбвакс говорит: «Словесные конструкции образуют одновременно и самую элементарную, и самую устойчивую рамку коллективной памяти» [9, с. 118].

Таким образом, суммируя основные положения концепции социальной памяти Хальбвакса, можно сказать, что, во-первых: память помогает нам ориентироваться в обществе, поэтому для всех и каждого существует некий определенный комплекс воспоминаний, который помогает нам идентифицировать себя. Во-вторых: любые индивидуальные и социальные воспоминания связаны с определенными пространством и временем. И в-третьих: самая простейшая «граница» или «рамка» памяти – это язык как универсальный хранитель памяти, набор неких важных для че-

ловека и общества символов, образов, архетипов. Для Хальбвакса речь – не просто инструмент, но и предпосылка умственной деятельности человека, при повреждении речи вся эта деятельность нарушается. При этом важно наличие речи вообще, а не ее специфическое внутреннее устройство. Общество дает человеку слова, но не обязывает его мыслить с их помощью, именно так, а не иначе [9, с. 15].

Разрабатывая свою концепцию коллективной социальной памяти, М. Хальбвакс обращался не только к трудам представителей социологической школы, одним из основателей которой был Э. Дюркгейм, но и привлекал труды представителей школы структурной лингвистики (М. Гране).

Дальнейшее использование его идей в гуманитарных науках шло по пути расширения понятия коллективной памяти с акцентом на её знаково-символическую составляющую. Новое открытие работ Хальбвакса о коллективной памяти началось в 1970–1980-х годах. Известный французский антрополог и социолог Роже Бастид предложил связать его теорию с общей структурной оппозицией двух типов воображения – репродуктивного и творческого, присутствующих в умственной деятельности. В таком смысле проанализированные Хальбваксом процессы реконструкции прошлого соотносимы с теорией бриколажа у К. Леви-Стросса. Традиционная культура строит свои нынешние представления из подручного материала, реутилизируя обломки старых, уже мало что говорящих ей воспоминаний. В тоже время Бастид критиковал субстанциализм в толковании процессов коллективной памяти, которые Хальбвакс связывал с отдельными группами ее носителей. На самом деле, как писал Бастид, «коллективную память выражает не группа, как таковая. Точнее было бы сказать, что это структура группы задает рамки коллективной памяти, определяемой не как коллективное сознание, а как система взаимоотношений между памятью индивидов» [2, с. 94]. В таком случае, возникает новый вариант «реконструкции» прошлого, выявив общие основания, которого намного сложнее.

Идеи М. Хальбвакса о социальной памяти оказали большое влияние на труды современного ученого Поля Рикёра. В своей работе «Память. История. Забвение» Рикёр рассматривает память как деятельность, работу. Он говорит, что работа памяти осуществляется как внутри, так и вне

индивидуального сознания, не только на уровне отдельного человека, но и на уровне общества. Общество, переживая особое историческое состояние – ситуацию разрыва с прошлым, пытается восстановить память культуры не через живую память, а через историческую реконструкцию. Историография упрощает память людей актами выборочной, серийной архивации, она изучает свидетельства очевидцев наравне с документами, подчас не несущими в себе никакой живой памяти, она цензурирует и адаптирует морально не выносимые свидетельства прошлого.

Процесс мемориализации предполагает выстраивание разрозненных событий в серии, создание из них различным образом структурированных повествований. Одно и то же событие при этом приобретает разное значение в зависимости от того, в какую сюжетную структуру оно оказалось включено. Из одного и того же «материала» могут быть выстроены разные нарративы.

Рикёр говорит, что «многие события, признаваемые историческими, никогда не были чьими-либо воспоминаниями» [7, с. 689]. Такое понимание социальной памяти интересно с точки зрения её «деформации», о которой пишет Хальбвакс. Возникает проблема соотношения естественных и «сконструированных» событий в содержании коллективной памяти, а следовательно, и проблема возможности её объективного исследовательского анализа.

Совершенно иное понимание феномена коллективной памяти предлагает египтолог Ян Ассман, актуализируя её ценностно-мифологическую составляющую. Он разграничивает актуально-оперативную память, называемую коммуникативной, и память о далеком прошлом, о мифологических истоках и началах, которая именуется собственно культурной. Культурная память отличается такими чертами, как институциональная формализация, символическое устройство (включая письменную фиксацию), наличие специалистов – носителей традиции. В зависимости от характера той или иной культуры память обращается либо к космическим мифам, либо к историческим легендам. В истории культуры «важнейшим событием является канонизация, замораживание памяти, когда течение традиции останавливается созданием канона» [1, с. 100]. Культура подводит черту под списком достопамятных фактов, весь корпус ее текстов разделяется на сакральные тек-

сты и комментарии к ним, и образуется специальное сословие толкователей, занимающихся комментированием священных текстов.

По сравнению с теорией Хальбвакса, концепция Ассмана учитывает внешние формы институционализации памяти – прежде всего ее текстуальное закрепление усилиями особой социальной группы, которую он определяет не по идейному унастроению, а по собственно социальному критерию: профессиональному статусу и занятиям. Теория Ассмана усматривает основную сущность сакрального в культуре в том, что это сакральное хранит память о собственном легендарном основании. С его точки зрения, религия определяется не через оппозицию профанного и сакрального, она определяется через особый тип памяти, который носит агрессивно-завоевательный характер, разрушающий историческую память народа во имя бесконечного превосходства вечности. Вечность в культуре передается путем мифологизации отдельных явлений и событий культуры. И чтобы правильно толковать сакральные смыслы культуры надо обращаться прежде всего к истокам. В памяти каждого человека есть определенный набор воспоминаний о культуре, которые он зачастую даже не осознает, именно они и составляют коллективные воспоминания человека о прошлом. Такие воспоминания состоят чаще всего из мифов или отдельных знаков и символов (архетипов) [1]. В этом ключе теория Я. Ассмана во многом близка к концепциям таких ученых, как К. Юнг и М. Элиаде.

В своей книге «Архетип и символ» Юнг также пишет о том, что архетипы, являясь частью культуры, наследуются человеком. Говоря о наследовании архетипов, он имеет в виду, что архетипы априорны относительно всякого индивидуального опыта, возникли до него. Поэтому множество архетипов представляет сумму всех возможностей человека. Эти архетипические представления отвечают за всеобщие, типичные и присущие каждому человеку реакции на важнейшие жизненные события.

Архетипы проявляются в символах, ритуалах, мифопоэтических сюжетах. Поэтому анализ собственной символической продукции человека и доминантов символов эпохи является необходимым условием для правильной «интерпретации» культуры. В различных культурах и на разных



этапах развития общества один и тот же архетип может проявляться на разном материале. Процесс манифестации архетипа зависит от доминирующих догматов сознания человека и рассматривается как компенсация. Конкретная форма проявления архетипа зависит от доминирующей установки сознания человека [12].

Идея сакральных смыслов в культуре объединяет Я. Ассмана и М. Элиаде. В своей работе «Аспекты мифа» Элиаде пишет, что мифологичность присуща человеку. Если сравнивать современного человека и первобытного, то первый считает себя результатом истории, тогда как второй видит своё происхождение следствием воплощения некоторой сакральной истории, мифологических событий во времена начала всех начал.

Важным элементом концепции Элиаде об укорененности мифа в культуре выступает идея изменения отношения человека и общества к мифам в процессе эволюции культуры. Он отмечает, что мифологии начинают терять своё прежнее значение; сами мифы перестают осуществлять трансцендентную функцию. И в какой-то момент истории культурная элита перестаёт проявлять интерес к истории богов и не верит больше в мифы, продолжая всё ещё верить в богов. Это десакрализация мифа, демифологизация культуры, её демистификация.

Десакрализация традиционного мифа приводит к возникновению новой мифологичности современной западной культуры. Например, человек всё так же заинтересован в сказках, историях, строящихся по мифологической модели. Герои таких произведений и историчны, и психологичны; чтение такого увлекательного романа выводит читателя из данного ему исторического времени во время «трансисторическое», сказочное. Эта функция произведений современной культуры сближает их с мифами первобытных обществ. По Элиаде, человек сегодня всё так же пытается таким образом преодолеть время. Очевидным становится тот факт, что одержимость памятью совпадает со страхом забвения и стремлением к аутентификации (подтверждению своей идентичности) [11].

Таким образом, если сравнивать концепцию Ассмана с теориями Юнга и Элиаде, можно прийти к выводу, что сохранение сакрального в памяти человека и общества происходит путем канони-

зации определенных сюжетов и смыслов. Однако основное отличие концепции Ассмана от идей Юнга и Элиаде заключается в том, что первый исследует только традиционные, статичные, закреплённые в древних культурах священные смыслы и символы, тогда как и Юнг, и Элиаде говорят об их неизбежной трансформации во времени и пространстве. Ассман отходит от психоаналитического и социологического методов исследования культурной памяти и больше обращается к семиотическому подходу.

Поскольку память не является исключительно индивидуальным, личным опытом, но есть также часть коллективного, феномен культурной памяти продолжает оставаться актуальной темой исследования не только в социологии, но и в зарубежной историографии и антропологии в 80–90-е годы XX века (П. Рикёр, Р. Бастид, К. Леви-Стросс). Историография как наука, изучающая культурную память, в первую очередь исследует процесс сохранения культурной памяти в различных регионах и эпохах, а уже сам её подтекст и объекты – культурная антропология.

Однако позднее у исследователей возникают сомнения в том, было ли время, в которое существовала «чистая», не опосредованная память. Понятие культурной памяти часто понимают неверно. В основном это происходит из-за того, что она понимается слишком узко: только как временное явление.

Одну из главных трудностей увековечивания прошлого (как в точной визуальной, так и в абстрактной форме) вызывает тот неоспоримый факт, что оно не существует. Каждое воспоминание при попытке его воспроизведения становится «нынешним прошлым». Именно это иррациональное желание вспоминать то, что исчезло навсегда, порождает чувство ностальгии, которое не трудно заметить во многих аспектах повседневной жизни и особенно в предметах культуры.

С недавних пор интерес ученых-антропологов привлекает так называемая «воплощённая память». Человек является носителем двух социально-культурных практик: запечатления и вовлечения (Пол Коннертон). Первая включает все виды деятельности, которые помогают сохранять и извлекать информацию: фотография, письмо, запись, видео и т. д. Вторая подразумевает выполнение выученных актов путём физи-

ческих действий, например, произнесённое слово или рукопожатие. Подобные акты осуществляются каждым индивидом в отдельности и бессознательным образом (можно сравнить их с ритуалами и церемониями), поэтому можно утверждать, что такая память, передающаяся в жестах и привычках, является более подлинной, чем память «опосредованная», передающаяся запечатлением. Конкретные вещи и артефакты могут служить примером сохранения культурной памяти как варианты применения обеих практик, в частности, сувениры и фотографии.

Следует учитывать, что с XIX века отношения между памятью и объектами изменились. Во время массового производства предметы утрачивают память собственного изготовления, другими словами, определенные вещи сегодня, такие как сувениры, могут, исходя из конкретной ситуации, быть только товаром либо представлять собой форму культурной памяти. В то же время отношение между воспоминаниями и объектами институционализировано и эксплуатируется в форме торговли сувенирами. Эти необычные объекты могут относиться либо к давнему прошлому (антиквариат), либо к отдалённому (экзотическому) месту. Таким образом отдельные предметы становятся подтверждением нашего опыта и «знаком» событий, которые существуют только благодаря возникновению определенного нарратива вокруг них.

Это представление можно легко применить к другому действию, имеющему особые отношения с памятью, например, к фотографии. Процесс фотографирования может подчеркивать важность воспоминания, как индивидуального, так и коллективного. Фотографии могут не только стимулировать или помогать вспоминать, но и затмевать саму память, когда конкретная фотография лежит в основе воспоминания либо служит напоминанием человеческой склонности забывать. Некоторые исследователи утверждают, что фотография может стать частью памяти и тем самым поддерживать её.

В отличие от собирательной природы исследований культурной памяти, упомянутых ранее, существует и другая зарубежная школа, истоки которой восходят к постколониальным и гендерным исследованиям. Она подчеркивает важность индивидуальных и отдельных воспоминаний тех,

чьих голоса обычно нельзя расслышать в обществе. Другими словами, современные исследователи используют термин «культурная память» в совершенно ином содержательном аспекте, чем их предшественники. Они пишут о том, что культурная память может содержаться и в культурных «ритуалах», и в материальных объектах, а не только на уровне ментальностей групп или их воспоминаний.

Говоря о зарубежных исследованиях культурной памяти, нельзя не упомянуть немецкого искусствоведа Аби Варбурга. В своей книге «Великое переселение образов» для объяснения феномена культурной памяти он привлекает искусствоведческий и семиотический подходы. А. Варбург рассматривает произведения искусства как своего рода хранилища памяти. С точки зрения ученого, артефакты являются «изобразительными символами» культуры. Они были созданы в определенную эпоху в определенном обществе конкретным творцом и поэтому манифестируют социальную и индивидуальную культурную идентичности. Смысл культуры раскрывается через детали, являющиеся, как считает А. Варбург, ее главным средством выражения. Благодаря деталям можно составить понятие о предмете в целом [3].

Итак, культурная память – довольно сложное исследовательское явление. Точного определения понятия культурной памяти на сегодняшний день в зарубежной гуманитаристике не существует. В разное время при помощи различных научных подходов ученые пытались понять, что есть физическая, а что есть ментальная, что есть коллективная, а что есть индивидуальная культурная память. Неоднозначность понимания этого феномена также связана с тем, что культурная память как объект изучения находится в поле зрения разных гуманитарных наук: антропологии, социологии, истории и др. Если говорить о проявлении культурной памяти в «переломные эпохи», особенно эпохи, удаленные от настоящего, следует использовать такие научные подходы, которые позволят произвести некую исследовательскую «реконструкцию» культурной памяти определенной эпохи. В таком случае содержание понятия культурной памяти будет связано с такими категориями, как коллективные воспоминания и представления, мифы и символы, тексты, понимаемые как культурные артефакты.

Память – это всегда явление, связанное с настоящим, относящееся к настоящему и связывающее события прошлого с настоящим. Память – это живой и очень подвижный, сложный организм, поскольку принадлежит различным группам, которые сохраняют его для потомков. Память не всегда удобна, но необходима, потому что дает свободу выбора своей культурной принадлежности. В отличие от истории память – это эмоциональное переживание, связанное с реальным или

воображаемым воспоминанием и допускающее всевозможные манипуляции, изменения, вытеснения, забвения. Память является универсальным способом сохранения информации прошлых поколений для поколений будущего. Дискуссии об определении содержания понятия «культурной памяти» далеки от завершения. Тем не менее эти дебаты показывают некоторые особенности понимания взглядов на историю и формирование культурной памяти.

#### Литература

1. Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.
2. Бастид Р. Коллективная память и социология бриколажа // Социолог. ежегодник. – № 3. – 1970. – С. 94.
3. Варбург А. Великое переселение образов. – М.: Азбука-классика, 2008. – 416 с.
4. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. – М.: Наука, 1991. – 576 с.
5. Зенкин С. Н. Морис Хальбвакс и современные гуманитарные науки // Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / пер. с фр. и вступ. статья С. Н. Зенкина. – М.: Новое изд-во, 2007. – С. 7–24.
6. Леви-Стросс К. Структурная антропология. – М.: АСТ: Астрель, 2011. – 541 с.
7. Рикёр П. Память. История. Забвение. – М.: Изд-во гуманитар. лит., 2004. – 728 с.
8. Торопыгина М. Ю. Иконология. Начало. Проблема символа у Аби Варбурга и в иконологии его круга. – М.: Прогресс-Традиция, 2015. – 368 с.
9. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. – М.: Новое изд-во, 2007. – 348 с.
10. Хаттон П. История как искусство памяти. – СПб.: Изд-во «Владимир Даль», 2004. – 424 с.
11. Элиаде М. Аспекты мифа. – М.: Академ. проспект, 2014. – 235 с.
12. Юнг К. Архетип и символ. – М.: Канон+, 2015. – 336 с.

#### References

1. Assman Ya. *Kul'turnaya pamyat'. Pis'mo, pamyat' o proshlom i politicheskaya identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti* [Cultural memory. Letter, memory of the past and political identity in the high cultures of antiquity]. Moscow, Yazyki slavyanskoy kul'tury Publ., 2004. 368 p. (In Russ.).
2. Bastid R. *Kollektivnaya pamyat' i sotsiologiya brikolazha* [Collective memory and sociology of bricolage]. *Sotsiologicheskij ezhegodnik* [Sociological yearbook], 1970, no. 3, p. 94. (In Russ.).
3. Varburg A. *Velikoe pereselenie obrazov* [Great migration of images]. Moscow, Azbuka-klassika Publ., 2008. 416 p. (In Russ.).
4. Dyrkgeym E. *O razdelenii obshchestvennogo truda. Metod sotsiologii* [On the division of social labor. Method of sociology]. Moscow, Nauka Publ., 1991. 576 p. (In Russ.).
5. Zenkin S.N. *Moris Khal'bvaks i sovremennye humanitarnye nauki* [Maurice Halbwachs and the Modern Humanities]. *Khal'bvaks M. Sotsial'nye ramki pamyati* [The social framework of memory]. Moscow, Novoe izdatel'stvo Publ., 2007, pp. 7-24. (In Russ.).
6. Levi-Stross K. *Strukturnaya antropologiya* [Structural anthropology]. Moscow, AST, Astrel' Publ., 2011. 541 p. (In Russ.).
7. Riker P. *Pamyat'. Istoriya. Zabvenie* [Memory. History. Oblivion]. Moscow, Izdatel'stvo humanitarnoy literatury Publ., 2004. 728 p. (In Russ.).
8. Tropygina M.Yu. *Ikonologiya. Nachalo. Problema simvola u Abi Varburga i v ikonologii ego kruga* [Iconology. Start. The problem of the symbol in Abi Warburg and in the iconology of his circle]. Moscow, Progress-Traditsiya Publ., 2015. 368 p. (In Russ.).
9. Khal'bvaks M. *Sotsial'nye ramki pamyati* [Social framework of memory]. Moscow, Novoe izdatel'stvo Publ., 2007. 348 p. (In Russ.).
10. Khatton P. *Istoriya kak iskusstvo pamyati* [History as an art of memory]. St. Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2004. 424 p. (In Russ.).
11. Eliade M. *Aspekty mifa* [Aspects of the myth]. Moscow, Akademicheskij prospekt Publ., 2014. 235 p. (In Russ.).
12. Yung K. *Arkhetip i simvol* [Archetype and symbol]. Moscow, Kanon+ Publ., 2015. 336 p. (In Russ.).