

цент на действия, называемом «экшн», преобладал и продолжает преобладать и сегодня.

Вместе с тем очевидно, что разные культуры обладают различными особенностями экранного структурирования мира, а иногда и совершенно разным видением окружающего мира.

Здесь, конечно, важно прояснить разницу между классическим и постклассическим этнографическими подходами. Одно дело, когда сторонний наблюдатель фиксирует жизнь и быт людей другой народности, а другое — когда материалом исследования становится фильм, созданный представителем самой этой народности или иного изучаемого культурного сообщества. Ясно, что в каждом из этих случаев мы получаем разный взгляд, и разное структурирование реальности, хотя материалом остаётся одно и то же, а именно нравы, обычаи и традиции определённых групп людей. Думаешь, что само по себе разноможение таких сообществ, осознание ими специфики своих взглядов на жизнь и их отражение на экране — важнейшая составная часть современной культуры. Если одна её сторона, а именно многообразия художественных направлений и тенденций, достаточно хорошо изучена, и взгляд кинематографистов определённого направления искусствоведами довольно чётко описывается и отделяется от взгляда кинематографистов другого направления, скажем, бразильского «синема ново» от французской «новой волны», французской «новой волны» от деконструктивной и дистанцированной политического фильма и т. д., то формы экранного структурирования, присущие носителям разных культур, не оформившиеся в качестве самостоятельного художественного направления, изучены значительно меньше. Именно изучение этих особенностей, на мой взгляд, может оказать в центре современного понимания киноантропологии и обеспечить будущее этого направления в рамках как искусства экрана, так и системы наук о человеке, в первую очередь, культурологии.

А.Ю. Шеманов (Москва, Россия)

## ВИЗУАЛИЗАЦИЯ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ И РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ СУБЪЕКТИВНОСТИ<sup>1</sup>

Alexey Shemantov

The article analyses ways in which visual forms of presenting information dominate in modern culture as a result of the bodily and affective life of humans having lost the symbolic meaning. In these conditions, on the one hand, difficulties arise concerning the forming of individual reflection, and — on the other — cultural mechanisms of group self-identification are activated which are analogous to myth and ritual. The article argues that the mechanisms of cultural representation have a fundamental significance as a way of subjectivity initiation. Public of The cultural understanding of the chaos of the affective-bodily life gets public (re)presentation through ritual and myth. This representation is seen as an archaic form of theatre which plays a role in the formation of individual reflection.

**Key words:** visualization, cultural representation, person subjectivity, individual reflection.

Рассматривая места памяти как репрезентации, П. Нора (14) характеризует их как знак без референции, несмотря на наличие физического наполнения этого знака. Основанием для подобной их характеристики является то, что, с его точки зрения, они строятся как «места», значимые для памяти (в этом смысле — как бы «священные»), отнимаемые от того, что не значимо, т. е. как места в составе некоторой иерархии мест. Но всё это, предполагая ценность некоторую иерархию различения мест, происходит в полноте профанном пространстве, т. е. в пространстве ценностно однородном, отнимаемом иерархию. Это профанное пространство создано, согласно П. Нора, усилениям десакрализующей исторической рефлексии, и в нем не осталось места для жинкой памяти, которая существует только в мире совершенно чуждого всякой рефлексии мифа. Тогда возникают вопросы: во-первых, действительно ли историческая рефлексия и живая память разделены непроходимой пропастью, делающей их несовместимыми, и, во-вторых, если они

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта «История субъективности как репрезентация иного», грант №12-03-00498а.

все-таки не столь несомнительны, то что же лежит в основе явления, на которое указывает Нора, говоря о местах памяти как о знаках без референции?

Вопрос о феноменологии связи истории и памяти детально обсуждает П. Рикер, разбирающий в ходе своего анализа понятие репрезентации как ключевую категорию для интерпретации данной связи (16). Меня же будет здесь интересовать феномен культурной репрезентации как способ инициации субъективности — что становится актуальным, особенно в современной культуре, где формы трансляции знания создают видимость неуместности субъективности.

В этой связи, решая задачу обоснования неустрашимости субъективности из культуры, объяснения причин создания вышеназванной видимости её отсутствия, а также с целью обозначить пути поиска преодоления этой видимости и способов инициации субъективности будут раскрыты следующие тезисы.

(1) Залогом связи памяти и истории является феномен культурной репрезентации: составная базовый элемент восприятия человека, культурная репрезентация развивается в опоре на первичные различения жизненного мира, находящие отражение уже на уровне мифа, и, вместе с тем, побуждая человека к самоотличению, она способствует формированию у него рефлексивной позиции в отношении к своему восприятию мира (без культурных основ восприятия репрезентация пуста, без рефлексивной позиции она сводится к мифологии).

(2) В ситуации доминирования визуальных форм подачи информации рационально-вербальная рефлексия должна быть сформирована заново как способность субъекта, могущего занять рефлексивную и ответственную позицию в отношении современной системы производства знания, товаров и услуг, без которой последняя становится упрозой самому существованию человека.

Говоря в дальнейшем о культурной репрезентации, я буду отталкиваться в качестве её модельного примера от упоминаемого К. Гинзбургом изготовления погребальных масок, фигур или портретов умершего или его слуг, животных и т.д. как их репрезентаций (7). Этот частный случай важен, поскольку он отчётливо показывает, что в процессе культурной репрезентации то, что переживается человеком в опыте, воспроизводится в иной, также опытно воспринимаемой им самим и другим форме. Феномен репрезентации несёт в себе парадокс. Он состоит в том, что репрезентация как феномен заключает в себе одновременно и утверждение того, что она репрезентирует как вновь присутствующее, и его отрицание, поскольку сама необходимость репрезентации говорит об его

отсутствию. Таким образом толкует этот парадокс П. Рикер в своем анализе связей истории и памяти (16: 23, 322—326). Другая сторона данного парадокса, без которой он не был бы репрезентацией, состоит в том, что то, что репрезентируется, присутствует не просто вновь, но и *наряду* с самой репрезентацией<sup>2</sup>.

Для понимания значения репрезентации в культуре важно проанализировать структуру данного субъективного акта. В этом акте, поскольку он переживается именно как репрезентация, то, что репрезентировано, и то, в чём оно репрезентировано, должны выступать для субъекта как *то же и одновременно* — как *иное*. При этом репрезентация и то, что репрезентируется, полагаются существующими одновременно и переживаются в качестве телесно-чувственного, опытно различимых (как лицо и маска или тело и татуировка, которую надо *нести* на тело и т.д.).

Репрезентация как результат этого акта впервые становится тождественной репрезентируемому и себе самой как репрезентации в момент, когда *перестает быть* той же, превращается в *иного* (в этом смысле — *дереализуется*<sup>3</sup>), оказываясь повтором того же как иного. Здесь видно, что в структуре репрезентации конститутивным является полагание иного как иной реальности.

Восприятие репрезентации в качестве репрезентации является осуществлением реальности самоотличения. Субъект такого восприятия переживает себя как того, кто имеет перед собой репрезентацию как средство восприятия и кто вместе с тем отделён от него этим средством (11: 457—471), кто ещё должен сам получить доступ к воспринимаемому, кто должен сам себя *положить* в качестве владеющего своим восприятием. Тем самым он *отличает себя от себя*, выражая это различие вовне в качестве репрезентации и своего восприятия и себя как воспринимающего. Таким образом, репрезентация осуществляется призыв к самоотличению субъекта. В ней закладываются основы своего рода культуры самоотличения, т.е. иницируется субъективность.

Поскольку в репрезентации нечто воспринимаемое полагается в качестве предателя и заместителя другого воспринимаемого, то этот акт оказывается основой символизма культуры и различных

<sup>2</sup> Мне здесь важно подчеркнуть антропологически базисную роль репрезентации как демонстрации присутствия, а не её противоречие с другим, важным для формирования исторической памяти, аспектом репрезентации как припоминания отсутствия, на что обращает внимание П. Рикер (16: 328).

<sup>3</sup> Подробнее возможность использования введённого М. Шлегелем понятия *дереализации* в анализе процесса репрезентации рассматривается мной в: (11: 468—471).

символических форм. Основание для столь широкого толкования понятия репрезентации дает философия культуры Э. Кассирера, где *полнотные* части целого в качестве представлятеля, репрезентивного предмета, выступают как основа восприятости его единства и целостности (10: 97).

В наиболее архаической форме репрезентации выражается осознание себя субъектом в качестве части социальной группы, к которой он принадлежит, а сфера опосредствования не выделяется как самостоятельная реальность. В последующем опосредствование начинает выделяться в качестве самостоятельной реальности, при этом миф и ритуал дифференцируются друг от друга. Античная форма культурной репрезентации субъективности представляется человеком индивидуальным, но сфера опосредствования, приобретающая самостоятельную реальность при помощи её *объективации* в том, что она опосредствует, тем самым оказывается и не отделённой от него<sup>4</sup>. В Новое время индивидуальный субъект выделяет сферу опосредствования своей активности как самостоятельную реальность, объективируя её уже не в самом *предмете* опосредствования, а в *отношении* к нему (19: 371–373).

В Древней Греции рациональные формы репрезентации субъективности формировались в процессе секуляризации её культуры (3), становления театра (1; 2), появления истории. Одним из таких механизмов являлся «театр»: формой перехода от «показа» к «сказу» мог быть архаичный «театр вещей и изображений», реконструируемый Н.В. Брагинской (2), а развитый театр античности представлял собой, как показывает А.В. Ахутин, культурную практику «открытия сознания» (1). Другим подобным механизмом инципации субъективности являлась «история» как повествование, в рамках которого историк, интересуясь «достоинными удивления деяниями как тревов, так и варваров» (Геродот<sup>5</sup>, занимался собиранием, проверкой и рациональным объяснением упоминаемых сведений (20: 181). Композиция таких прозаических текстов строится логически, рационально, а не на основе их выписанности в ритуал, не на основе приущего стихотворной форме метра, рифмы и проч. (как в ритуальных песнопениях, мифе, эпосе и т. д.). Поэтому как выражение эллинской культуры той эпохи история представляется собой репрезентацию субъекта, который строит свою жизнь на рациональных основаниях, а не на принятии традиционных форм жизни, и потому история как жанр инициирует соответствующий тип субъективности человека.

<sup>4</sup> См. об этом раздел, написанный Л.С. Черняком, в кн.: (11: 95–102).

<sup>5</sup> Цит. по: (20: 181).

Архаическая телесность конституируется мифом и ритуалом. В силу невыделенности индивида из коллектива его тело оказывается функцией ритуальных модификаций «коллективного тела» (представлений и практик общины) и не имеет для человека устойчивой самостоятельной реальности в культуре<sup>6</sup>.

Одной из важных культурных функций ритуала является репрезентация для архаической субъективности значимых культурных различий. В обрядах символически осуществляются многообразные процессы различения: установление значимых и незначимых элементов переживаемого опыта, иерархия (правого и левого, верхнего и нижнего и др.), центра и периферии, различия в переживаемом времени (время обряда и время повседневности) и т. п. При этом ритуал выводит связь различённого и переход от одного члена оппозиции к другому (17; 6). Благодаря этой функции ключевые персонажи или символы ритуала, выражающие переход от неразличённости к различию, соединяют в себе обе стороны оппозиции (как трикстер соединяет в себе черты животного и человека).

Миф, наряду с ритуалом выполнявший в архаической культуре функцию выделения значимого из незначимого, представляет собой одну из первичных форм культурной репрезентации, являющейся рефлексивным актом субъекта, и в этом смысле миф закономерно является фундаментом, из которого исходит построение рефлексивной позиции субъекта.

Однако ни миф, ни ритуал не адресуют индивиду задачу рефлексии этих коллективных, традиционных основ его поведения. Так, Артемиды наказывает Агамемнона за дерзость, состоявшую в его сравнении себя с богиней, т. е. в той или иной мере приписывании себе авторства в отношении образцовой модели поведения. Иными словами, ритуал оказывается действенным осуществлением запрета на претензию человека быть автором образцов поведения — это прерогатива сакральных покровителей данной общины, символически представляющих для архаического сознания коллектив в целом. Таким образом, с помощью ритуала индивиду адресуется задача усвоения коллективных (интерсубъективных) основ его поведения и восприятости мира, но блокируется усвоение того, что пониманием этих основ зависит от самого индивида.

Системы предрасудков и коллективного, массового поведения, эксплуатируемые культурной индустрией и популярной культурой,

<sup>6</sup> Поэтому само физическое существование индивида оказывается функцией восприятости им представлялений о нём его общины (13: 223–241).

<sup>7</sup> «Убив однажды на охоте ланя, Агамемнон похвалялся, что такому выстрелу могла бы позавидовать Артемиды» (12: 32).

можно отчасти рассматривать в качестве современных аналогов мифа и ритуала. Однако, будучи коллективными формами идеализации и рефлексии человека, они не способны выполнять функцию формирования у индивида рефлексивной позиции, поскольку, если он идентифицирует себя с группой. Эта консолидация с группой, осуществляемая при посредстве аналогов мифа и ритуала, так же, как и в архаичных культурах, основывается на запрете авторства индивида по отношению к групповым образцам восприятия и поведения, т.е. на запрете формирования рефлексивной позиции индивида.

В современном информационном обществе — обществе производства образа себя — создается видимость, что образ есть лишь конструкция, что он не является образом иного. Возможно, эта особенность современного общества и порождает забвение субъективности вместе с потерей иного: неспособность найти озагаемое как реально отличное от озагающего превращает говорящего в орудие межзнаковых отношений.

Необъятная информация о товарах и услугах в современном мире создаёт преимущество визуальной презентации информации перед специализированной рационально-рефлексивной формой. Визуальная презентация требует использования механизмов семиотической разметки мира, аналогичных мифу и ритуалу, что задает востребованность мифологизма как базовой рекламной стратегии (18). Но вместе с тем использование таких аналогов мифоритуальных механизмов затрудняет формирование человеком своей субъектной рефлексивной позиции.

Конечно, востребованность визуальной презентации в современном мире имеет более глубокие корни, чем потенциал её применения в продвижении товаров и услуг. Дело в характере нынешней социокультурной среды, производимой в процессе массового производства. В ней имеется важный культурный дефицит: аффекты и телесность человека в ней подавляются как лишние социально признанного смысла (15).

Мир товаров, производимых индустриальным способом, ценностно гомогенен, поскольку серийное промышленное производство, ориентированное на получение прибыли, не может строиться на создании уникального продукта. Удовлетворение потребностей потребителя является для производителя всего лишь средством и интересует его лишь постольку, поскольку способствует извлечению максимальной прибыли. Такого рода система производства не имеет в себе в качестве системообразующего фактора ориентации на личность потребителя, на его благо, потребитель здесь — также лишь средство для развития производства. Это лежит в основе

ценностной эквивалентности продуктов массового производства, их индифферентности по отношению к интересам и ценностям человеческой личности, отсутствия у них культурного смысла.

Продукты индустриального производства в качестве именно продуктов индустрии, не обладают культурной ценностью, находящейся за пределами непосредственных целей производства. Они адресованы человеку, который рассматривается — в рамках планирования производства — как совокупность лишённых культурного смысла жизненных функций, как желаемое природное тело. А само производимое (знания, товары и услуги) имеет лишь статус средства получения прибыли в целях возобновления производства. У него отсутствует иной культурно значимый смысл. Отсутствие такой референции к иному (иному в отношении целей возобновления производства) придаёт продукту производства статус озагающего без озагаемого. Можно было бы сказать, что целью получения прибыли в производстве является обогащение собственника средств производства, обеспечение ему возможностей избыточного потребления. Однако практика самого избыточного потребления также исходит из того же представления о природном желаемом теле, которое обслуживает систему производства, т.е. она лишена культурного смысла, который позволял бы субъекту потребления поменять статус своего бытия только в качестве средства производства.

При этом подобная система производства должна быть направлена на то, чтобы свои продукты, не имеющие культурной ценности, представить как её имеющие. Этого требует необходимость инициации выбора, основанного на побуждении желания. Культурная и смысловая эквивалентность не побуждает к выбору, т.е. товар или услуга, не имеющая культурного значения, не отличающаяся по своему смыслу от других как ценная, как предмет желания, не становится двигателем обмена, не станет фактором производства. Человеческая жизнь не может протекать без культурных различий. Мир культурных эквивалентов не динамичен, в частности он и не производится. Поэтому по логике такой системы производства надо создать видимость различия, видимость ценности, видимость смысла. Эта видимость смысла и есть то, что можно назвать, вслед за Ж. Бодрийяром, симулякром, т.е. подобием без оригинала. А поскольку желание как культурный процесс не может стремиться к отсутствующему культурному различию, к отсутствующему смыслу, то предпочтительным для производства является ситуация, когда желание само начинает производить различие в мире эквивалентов. Надо запустить процесс самопроизводства желания. Это и есть то, что можно назвать желаемой машиной. Поэтому такое значение в

создании видимости смысла имеет эротическое желание, т. е. желание, находящее удовлетворение в самом себе, желание, независимое от объекта, направляющее себя само на любой объект.

Это замыкание в себе и независимость от иного задаёт процесс самосчерпания, поскольку живое существо радикально конечно — оно питается обменом с реальным иным. Поэтому оно органично, живое тело должно иметь органы, а желательная машина устремлена к тому, чтобы стать телом без органов (8: 248–275), т. е. без частей, которые запечатлели в себе историю взаимодействия с иным, историю участия в различении своего внешнего и внутреннего, в котором живое существо строит свою дистанцию от реального иного, в виде своих реальных же органов, становится органическим. История и запечатлевшие её органы мешали бы работе желательной машины, которая, чтобы эффективно служить системе производства ценносно индифферентных потребностей, должна быть свободной от культурных, этических и личностных ограничений, должна быть совершенно подвижной, абсолютно гибкой в отношении нужд системы производства. Моделью тела как желательной машины в органической природе могут служить, например, черви-паразиты, которые пошли по пути предельного упрощения своей организации. Но паразиты нуждаются в других живых телах — с более сложной организацией, делающей их способными к более самостоятельному и активному существованию. Максимальным воплощением такого пути являются вирусы, которые лишены собственного метаболизма.

Но утрата органов — это утрата истории и утрата субъективности, возможности актора участвовать в различении своего внутреннего и внешнего, т. е. становиться субъектом. Поэтому без истории, без памяти, нет живого существа, а есть самосчерпание жизни.

Не дифференцированный от мифа ритуал потому и начинается культурное развитие человечества, что он представляет собой первый уровень культурного освоения своего тела в отношении к иному, внесения различия в эквивалентность, которая и становится эквивалентностью для различающего субъекта путём внесения различия. То есть, архаический миф — это такое внесение различия, которое порождает эквивалентность и останавливается на этом внесении, останавливается на эквивалентности культурно различённого (правого и левого, верхнего и нижнего, жизни и смерти). Поэтому тело архаического мифа — это тоже своего рода тело-без-органов (хотя и в ином смысле, чем у Делеза и Гваттари): такой перво-миф тоже ещё не знает истории и не знает повествования. Он ещё слит с ритуалом и не выражается в слове, в мифологии. Выражение мифа в мифологии — это уже шаг к Логосу. Этот шаг делается

в религии: ей присущ своего рода «театр вещей и изображений» (2), который ещё не является собственно театром, остаётся частью религии, выделяющей сакральное как точку отсчёта, различающей верх и низ, право и лево, жизнь и смерть и потому обещающей спасение. Но в архаической религии — это «театр» только для посвящённых. Лишь греческий публичный культ и античная культура в целом делают шаг в непосвященному зрителю, профанируя сакральное (3). Так рождается собственно театр как публичное предьявление того внесения порядка в мир аффективного хаоса, которое производит ритуал, рождая миф.

Исходя из сказанного, можно предположить, что представление о теле-без-органов, как и ряд других, предложенных Ж. Делезом и Ф. Гваттари, может служить моделью *довербального* этапа культурной репрезентации живого тела. Попытки подобной трактовки концепции этих авторов имеются в литературе и даже используются как принцип интерпретации практики исполнения в танцевальном театре Restless Dance Company (21). Такие «безобразные» образы, как амёба и ризома (8), выражают пространственное, а не временное переживание тела, чему соответствует и картографический подход к нему. Пространственный подход к телесности характерен для архаического переживания мира: этот и тот свет, тридцатое царство. В подобных условиях выражаемое в культурной репрезентации различение опирается только на аффект, оно вызывает аффективное состояние. Это первичная форма освоения аффекта — в телесном движении, которое определяет себя ещё не из себя, не собственным движением воли, поскольку оно ещё не собрано и не оформилось, а из «картографии» или «сценографии» своего движения. Но это не внешняя, не рациональная картография с заданными координатными осями и рациональными способами привязки к местности, которая давала бы возможность построить карту, а аффективное «картирование», аффективное *различение мест*. Такое аффективное различение мест долго служило способом организации движения. Мысли — на нём, в частности, основывалось искусство памяти (9), ораторское искусство. Топические образы ума в философской мысли Древности и средневековья — наподобие платоновской космогонии или аристотелевского космологического ума, управляющего системой небесных сфер — можно, видимо, интерпретировать в том же ключе: они могут являться отголоском присутшего мифу аффективного различения мест, лежащей и в основе мифической аффективной картографии телесности.

В начале XX века Л.С. Выготский подчёркивал значение культуры как средства влияния социума на развитие сознания, и поэтому

считал культуру ключевым фактором развития особенно в переходном возрасте, когда повышается «новое сигнификативное употребление слова, т.е. употребление его в качестве средства образования понятий» (5: 124). Современное обращение к проблемам развития в раннем возрасте позволяет задать вопрос о значении культуры именно на тех этапах, когда ещё не сформировано сознание, ещё не развиты вербальные средства выражения, что радикально меняет парадигму исследованной части культуры в становлении человека. С этим поворотом к ранним этапам развития связан и повышенный интерес в современной науке к культурологическим аспектам реабилитации ребенка с нарушениями развития (15). В развитии ребёнка с нарушенным развитием Л.С. Выготский ещё в 30-х гг. прошлого века видел «ключ к постижению развития высших психических функций» (4: 256). Однако сейчас этот тезис приобрёл качественно иной характер: речь может идти о включении ребёнка на самых ранних этапах в культурные практики инициации его субъективности. Поиск подобных практик имеет значение и для понимания культурных основ дизонтогенеза, и для реабилитации детей с нарушениями развития, а учитывая сказанное выше о современной системе производства, и для преодоления приручено современной культуре дефицита культурной осмысленности аффективности человека (15).

В заключение можно сказать, что тот импульс, который подхватывает постмодернистская мысль и который выглядит, как нигилизм, и порой действительно приводит к нигилистическим выводам, может быть понят как обозначение проблемы поиска культурных репрезентаций субъективности, способных к её инициации у самого начала её становления.

### Литература

- Ахутин А.В. Открытие сознания (Древнегреческая трагедия) // Человек и культура: Индивидуальность в истории культуры. — М., 1990.
- Брагинская Н.В. Демонстрация изображения — архаичный тип театрального представления. <http://www.gutenberg.ru/folklore/braginskaud4.htm>
- Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. — М.: Прогресс, 1988.
- Выготский Л.С. Проблема развития высших психических функций // Выготский Л.С. Психология развития как феномен культуры. — М.: Институт практической психологии; Воронеж: НИО «МОДЭК», 1996.

- Выготский Л.С. Мышление и речь. — М.: Лабиринт, 1999.
- Геннел, ван А. Обряды перехода. — М.: Восточная литература РАН, 1999.
- Гинзбург К. Репрезентации: слово, идея, вещь // Новое литературное обозрение. Независимый филологический журнал, 1998. № 33.
- Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. — Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010.
- Йейтс Ф. Искусство памяти. — СПб.: Университетская книга, 1997.
- Кассирер Э. Философия символических форм. — М.; СПб.: Университетская книга, 2002. Т. 3.
- Метаморфозы разума в европейской культуре: к философским истокам современных проблем образования / Отв. ред. О.К. Румянцев. — М.: Прогресс-Традиция, 2010.
- Мифы народов мира. Т. 1. — М.: Советская энциклопедия, 1980.
- Мосс М. Физическое воздействие на индивида коллективно внушенной мысли о смерти // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. — М.: Восточная литература РАН, 1996.
- Нора П. Проблематика мест памяти // Франция-память / П. Нора, М. Озф, Ж. де Пюимеж, М. Вьянок. — СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1999. С. 17–50.
- Попова Н.Т. Культурный дефицит, субкультура, особое искусство // Искусство как творчество социальности и проблемы социокультурной реабилитации: Сб. статей по мат. научно-практ. конфер. с междунар. участием (Москва, 12–13 мая 2010 г., Институт философии РАН, Московский городской психолого-педагогический университет) / Отв. редактор: Н.Т. Попова. — М., 2010. С. 58–63.
- Рикер П. Память, история, забвение. — М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004.
- Тэрнер В. Символ и ритуал. — М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983.
- Ульяновский А.В. Мифодизайн: коммерческие и социальные мифы. — СПб.: Питер, 2005.
- Шеманов А.Ю. Самоидентификация человека и культура. — М.: Академический проект, РИК, 2007.
- Шингалин Ю.А. Античность — Европа — история. — М.: Греко-латинский кабинет, 1999.
- Nickey-Moody A. 'Turning away' from Intellectual Disability: Methods of Practice, Methods of Thought // Melbourne Studies in Education, 2003. Vol. 44, No.1.