

Подлинный расцвет денежного рынка восходит к 800-824 гг., когда было зафиксировано 8 кладов (972 экз.) и 5 отдельно поднятых монет (Добрынский, 799/800 г.; Басовка, 799/800 г.; Вотня, 786-809 гг.; Княжа гора, 811/812 г.; Зарубинцы, 814/815 г.). В среднем в течение года выпадает 39,08 монет (977:25). В 1 кладе количество монет не превышает 10 экз. (Киев, 809/810 г. – 4 экз.). В 2 кладах содержится не более 100 экз. (Новотроицкое, 818/819 г. – 10 экз.; Завалишино, 809/810 г. – 53 экз.). Наибольшее количество кладов – 5 – состоит из сотен монет (Литвиновичи, 823/824 г. – 100 экз.; Нижние Новоселки, 811/812 г. – 124 экз.; Кремлевский, 812/813 г. – 190 экз.; Нижняя Сыроватка, 812/813 г. – 206 экз.; Ярыловичи, 820/821 г. – 285 экз.). Таким образом, среднее количество монет в кладах первой четверти IX в. составляет 121,5 экз. (972:8). Процесс накопления средних и крупных состояний, следовательно, происходит на Днепро-Деснинском денежном рынке уже в конце VIII – первой четверти IX в. Ведущая роль принадлежит не мелким состояниям, а кладам, состоящим из сотен дирхемов. Очевидно, что именно в это время мы вправе ожидать формирование влиятельных торговых и военно-политических элит, представители которых являлись собственниками этих состояний или опирались на их обладателей. О безобломочном характере денежного обращения говорить не приходится – присутствуют как клады с обломками, так и без таковых. Только 1 клад является монетно-вещевым (Новотроицкое,

818/819 г.), остальные 7 кладов содержат лишь сасанидские и куфические монеты. В кладах представлены монеты Сасанидов, Арабо-Сасанидов, Испахбедов Табаристана, Омайядов, Аббасидов, Губернаторов Тудги, Идрисидов, Аглабидов, Испанских Омайядов, Тахиридов. Монеты сасанидского типа зафиксированы в 4 кладах. Таким образом, вторая половина 800-х – первая половина 820-х гг. характеризуется стабильным господством аббасидских дирхемов и присутствием монет сасанидского типа. Их количество не кажется столь значительным, как, например, на Волховско-Ильменском денежном рынке.

Список литературы

1. Петров И.В. Социально-политическая и финансовая активность на территории Древней Руси VIII-IX вв. Этапы обращения куфического дирхема в Восточной Европе и политические структуры Древней Руси. – СПб.: Лион, 2006. – 256 с.
2. Петров И.В. Торговое право Древней Руси (VIII – начало XI в.). Торговые правоотношения и обращение Восточного монетного серебра на территории Древней Руси. – LAMBERT Academic Publishing, 2011. – 496 с.
3. Петров И.В. Торговые правоотношения и формы расчетов Древней Руси (VIII-X вв.). – СПб.: Изд-во НУ «Центр стратегических исследований», 2011. – 308 с.
4. Петров И.В. Финансы Древней Руси (VIII-IX вв.) // Экономико-правовые проблемы предпринимательской деятельности в России: история, современность, перспективы: материалы межвузовской научно-практической конференции. – СПб.: Институт правоведения и предпринимательства, 2004. – С. 199-204.
5. Петров И.В. Эволюция политических структур Южной Руси и расцвет Днепро-Деснинского денежного рынка (VIII – первая четверть IX вв.) // Вестник Санкт-Петербургского университета МВД России. – 2005. – №4 (28). – С. 45-51.

«Проблемы единого социокультурного информационного пространства», Чехия (Прага), 15-22 апреля 2012 г.

Искусствоведение

РОЛЬ КУЛЬТУРНЫХ СИМВОЛОВ В ФОРМИРОВАНИИ СОЦИАЛЬНОЙ ПАМЯТИ

Усенко Н.М.

*ФГБОУ ВПО «Ростовский государственный
экономический университет (РИНХ)»,
Ростов-на-Дону, e-mail: nauka@mail.ru*

На протяжении всей истории человечества важнейшим элементом в цепи преемственности являлась способность социума к «коллективному запоминанию». По мнению многих мыслителей, любой вид индивидуальной памяти формируется в результате социализации. Можно сказать, что коллективная деятельность сама по себе не обладает памятью, но обуславливает «помнящую активность» у своих членов. Даже самые личные воспоминания индивида возникают в процессе коммуникации и взаимодействий внутри социальных групп, то есть в контексте «коллективного восприятия».

В ряде видов коллективной памяти ведущей является именно культурная память, которая может фиксировать прошлое в форме символических образов. Последние порождаются способностью человеческого сознания «опредмечивать» в именах, названиях или символах все явления окружающего мира. Согласно концепции Кассирера, человечество живет не в реальности, а в мире символов, который и является миром культуры. Вся предметная бытийность есть символическая действительность, сформированная в особых специфических формах, таких как миф, религия, искусство, наука. «Все они живут в самобытных образных мирах, где эмпирически данное не столько отражается, сколько порождается по определенному принципу. Все они создают свои особые символические формы, если и не похожие на интеллектуальные символы, то, по крайней мере, равные им по своему духовному происхождению. Каждая из этих форм не сводима к другой и не выводима

из другой, ибо каждая из них есть конкретный способ духовного воззрения: в нем и благодаря ему конституируется своя особая сторона «действительности» [1, с. 15].

Благодаря символическому миру культуры человечество получает возможность выходить за пределы непосредственного чувственного или физического опыта, ограниченного пространственными и временными рамками. Человеческое сознание обретает способность жить не только в настоящем, но и в прошлом, и будущем. При этом воспоминание или предвидение обуславливают воспроизведение физической реальности посредством памяти и воображения.

По мнению Я. Ассмана, «для культурной памяти важна не фактическая, а воссозданная в воспоминании история, и только она» [2, с. 55]. Последняя и есть миф, в котором история не сохраняется как таковая. Прошлое, скорее, сворачивается в символические образы, к которым прикрепляются воспоминания, как коллективный психический опыт, выраженный в архетипах коллективного бессознательного. Именно они, по К. Юнгу, представляют собой еще не культурно-символический образ, а осадок от первичного душевного опыта человека, некое фундаментальное переживание, лишённое само по себе предметности: «Безмерно древнее психическое начало образует основу нашего разума точно так же, как строение нашего тела восходит к общей анатомической структуре млекопитающих» [3, с. 64]. При этом культурное призвание человека как раз и состоит в том, чтобы найти для бессознательных сил адекватное культурно-символическое выражение. Культурные символы позволяют контролировать стихийные проявления коллективного бессознательного. В частности, благодаря многим религиозным символам, человек (как и группа, закрепившая эти же символы в результате коллективной памяти) может призвать образы «добра» для борьбы с внутренними «бесами» как образами «зла».

Коллективному мифологическо-символическому воспоминанию присуща приподнятость над уровнем повседневности, что придает ему смысл ритуальной коммуникации в виде религиозных обрядов, ритуалов, различных форм искусств. В случае отсутствия письменного сохранения единственным источником мифа-воспоминания является поэтическая форма сообщения, подразумевающая коллективное участие или празднество. Именно праздники и обряды благодаря регулярности своего повторения обеспечивают передачу и распространение знания, закрепляющего и воспроизводящего культурную идентичность. Ритуальная регулярность обеспечивает единство группы во времени и пространстве. В «праздничном» времени групповых сборищ горизонт коллективного сознания расширяется до космического, до границ творения мира. Тщательное соблюдение, сохра-

нение и передача обряда и мифа обеспечивают не только идентичность группы, но и «функционирование мироздания».

Культурная память провоцирует двухмерность или двухвременность, отчетливо проявляющуюся именно в бесписьменных традициях: разница между повседневной и ритуально-праздничной коммуникацией весьма очевидна. Еще античные мыслители усматривали в коллективных празднествах целительную силу. Так, Платон, описывая тяготы повседневной жизни в «Законо» говорил о коллективных ритуалах как способе не-повседневного воспоминания: «Но боги из жалости к многострадальному роду человеческому дали нам перерывы для отдыха и трудов. Это череда сменяющих друг друга религиозных праздников. И они для того посылают гостями на наши праздники Муз и предводителей их хороводов Аполлона и Диониса, чтобы люди вновь привели в порядок нравы, свойственные им от молодых ногтей» [цит. по 4, с. 60-61].

Одной из важнейших форм коллективного ритуального воспоминания является память об умерших. Так как помнящая культура, прежде всего, обращена к прошлому, которое осознается как различие между «вчера» и «сегодня», то смерть является одним из первичных опытов такого различия. Соответственно, память об умерших является первичной формой культурного воспоминания. Я. Ассман делит воспоминание об умерших на ретроспективное и проспективное. Ретроспективная память является более универсальной и естественной формой: «Это форма, в какой группа живет со своими мертвыми, поддерживает их присутствие в уходящем вперед настоящем и тем самым создает образ своего единства и целостности, который, как нечто совершенно естественное, включает и мертвых» [3, с. 64-65]. В основе ретроспективного воспоминания находится благоговейное почитание предков, благодаря которому в истории сохраняются культурные традиции всей группы. В проспективном измерении речь идет об аспекте «достижения и fama, путей и формах стяжания незабвенности и славы» [3, с. 65].

При этом различные древние культуры формируют собственное представление о том, какая деятельность делает отдельного индивида незабвенным. Так, в Древней Греции памятные достижения измерялись агонистичностью, в которой проявлялись исключительные способности личности. Именно поэтому в устных и письменных источниках увековечивались победители в общегреческих играх, войнах, основатели колоний. В культуре Древнего Египта же обе памяти тесно сплетались друг с другом: многочисленные города мертвых, монументальные гробницы и надгробья, воздвигавшиеся в честь отдельного индивида, представляли собой некую социальную сеть почитания потомков на примерах выдающихся личностей. Для

увековечивания себя в истории древний египтянин должен был обладать всеми гражданскими добродетелями, такими как долг, социальная ответственность, солидарность, лояльность, верность, благочестие. Именно эти качества лежали в основе незабвенности египетской культуры в целом.

Оба измерения в той или иной степени свойственны всем древним культурам, так как именно они способствуют созданию общности и увековечиванию ее культурных традиций. В любом случае признание индивидом и обществом своего долга перед мертвыми является одновременно осознанием собственной культурной идентичности.

Бесписьменная память древних культур в целом является комплексом, обеспечивающим идентичность знания о прошлом посредством символических форм, коренящихся в праздниках и обрядах. Обряды гарантируют распространение знания, обеспечивающего социокультурную идентичность через осуществление многократного повторения, то есть воспроизведение символического порядка в неизменной форме. Указанный порядок переходит из года в год. При этом каждый элемент ритуала заставляет воскрешать в памяти некий смысл, связанный с абсолютным прошлым того или иного мифа. Многие египетские, иудейские, индуистские, христианские и другие культы целиком строятся на двух измерениях – обрядового повторения и мифического воскрешения посредством сакраментального толкования.

Так как живое культурное воспоминание не может сохраняться неограниченно, то в определенных социокультурных условиях оно приобретает различные формы письменной фиксации, которая обусловлена живым интересом к закреплению и сохранению удаляющегося прошлого: «В этом случае вместо все новых и новых реконструкций возникает прочная традиция. Она высвобождается из контекста живой коммуникации и становится каноническим вместилищем увековечивающего воспоминания» [3, с.68]. Постепенно знание о прошлом начинает выходить из обряда, на службе которого оно стояло, и проявлять себя в толковании обосновывающих текстов. По мере того, как обрядовая память переходит в письменную, необходимость многократного повторения уступает место текстовой интерпретации и средствам комментария.

Письменность в древних культурах изначально являлась средством повседневной, а не ритуальной коммуникации. Ее включение в область функционирования культурной памяти произошло значительно позже. Но наряду с прикладными текстами повседневного общения постепенно нарастает пласт литературы, образующий так называемый «поток традиции» и состоящий из текстов, предназначенных для повторного применения. Указанные тексты на-

ходятся в непрерывном потоке видоизменений, сокращений, расширений, собираются в антологии в тех или иных сочетаниях. Ярким примером такой текучести текстовой традиции является Библия, в которой прослеживается связывание различных традиций, параллельное существование разных толкований, сочетание более древних и более новых слоев текста, смешение жанров и т.п.

В процессе складывания указанного письма постепенно формируются структуры центра и периферии: отдельные тексты начинают занимать центральное место относительно других, подвергаются многократным копиям и цитированию, приобретая статус нормативных и формирующих культурных ценностей. Важнейшую функцию в этом процессе выполняет так называемая школа писцов, которая образует своеобразный институт переписки, распространения и сохранения текстов. «Дом табличек» в Месопотамии, «дом жизни» в Древнем Египте являются носителями указанной формы культурной памяти.

Решительный переход от ритуально-обрядовой осмысленности прошлого к текстовой связан, прежде всего, с появлением канона, в котором любая культурная традиция достигает высшей внутренней обязательности и крайней формальной устойчивости. Канон формируется в недрах разнообразной социальной деятельности: правдивая передача того или иного события (так называемая «формула свидетеля»), точная по содержанию и смыслу передача вести («формула вестника»), дословно верная передача текста («формула переписчика»), буквальное исполнение закона («формула договора»). При этом вокруг процессов канонизации складывается обильная комментаторская и интерпретаторская литература, которая в свою очередь тут же канонизируется. Так культурная память организуется в каноны, первичную и вторичную литературу (тексты и комментарии).

Важнейшей чертой, отличающей каноны от текстового «потока традиции», является то, что первые становятся священными, требуют дословной передачи и не могут быть дописаны. Однако священные тексты могут существовать и вне канонических традиций (Веды, египетская Книга Мертвых и т.п.). Так как указанные тексты требуют дословной передачи, то многие из них не записываются. Например, брахманы передают священные тексты Вед посредством голоса, в силу большего доверия памяти, нежели письму. Неканонический текст требует не толкования, а ритуального многократного повторения, облаченного в обрядовую форму.

Священные каноны, наоборот, требуют толкования, поэтому вокруг канонической традиции и возникают институты толкования, формирующие новые классы интеллектуальной элиты. Индийский брахман, еврейский раввин, греческий

филолог, исламский шейх и мулла, буддийские, даосийские, конфуцианские мудрецы занимают положение духовных вождей, независимых от политической и экономической власти. Они провозглашают авторитет канона и открытой в нем истины. Их задача состоит в точном соблюдении смысла. С одной стороны, канон запрещает интерпретационные отклонения, с другой – общество подвержено непрестанному изменению. Поэтому между твердо установленным текстом и изменчивой действительностью существует дистанция, которую может сгладить интерпретация. Нормативные, воспитательные и ценностные послы культурной памяти могут поддерживаться только непрерывным толкованием текстов, обосновывающим идентичность традиций. Интерпретатор канонов является носителем воспоминания о забытой истине.

В то же время, непрекращающееся продуцирование священных текстов приводит к постепенному расслоению письменных источников на передний и задний планы или на «память-функцию» и «память-хранилище». Масса канонических и апокрифических писаний начинает превышать объем, который способна переработать и осмыслить та или иная эпоха. В этой связи многие тексты живого значения уходят в архивное забвение, образуя целые области забытого знания о прошлом.

Модель развития культурной традиции от живого коммуникативного к искусственному законсервированному воспоминанию можно проследить на примере раннего христианства. В период становления и формирования евангельской драмы прошлое и настоящее существовали в сознании группы слитно, так как драма казалась незаконченной. В период складывания раннехристианских общин на основе живой, эмоциональной захваченности возникает вид культурно-коммуникационной группы, которая живет еще не прошлым, а устремленностью к будущему. На этом «доцерковном» этапе христианство как бы «укоренено в настоящем», а значит, предполагает всевозможные течения и события, которые выходят за рамки последующих христианских догм, так как еще «пропитаны социальной средой». Здесь культурные традиции общества еще не переросли в коллективную память.

Примерно с III века нашей эры религиозная группа начинает постепенно фиксировать свою традицию, устанавливая основы христианского учения, закрепляет социальную иерархию духовных чиновников и в итоге образует отдельную от мира группу. Ее деятельность заключается в хранении памяти о прошлом. С этого момента на смену живому коммуникативному воспоминанию приходит организованная память. Священные тексты теряют способность непосредственного отражения настоящего. По-

этому духовные чиновники берут на себя ответственность за их толкование. Догматика задает и укрепляет границы возможных интерпретаций, приспособляя коллективное воспоминание к господствующему учению. В этой связи можно говорить о возникновении некоторого противоречия: письменная память становится в какой-то степени и коллективным забвением.

Повседневная жизнь любой культурной группы созидает настоящее посредством различных способов коммуникации и координации. Совместно организованное настоящее, опирающееся на взаимно согласованные коммуникативные устои, и составляет основу цивилизаций древности.

Неслучайно на рубеже XIX–XX столетий понятие «коллективная память» укореняется в философии культуры и становится объектом внимания со стороны многих мыслителей. В частности, в первой половине XX века французский социолог и культуролог Морис Хальбвакс в разработанной теории памяти попытался отделить понятие «коллективная память» от природы индивидуальной памяти, коренящейся в физиологии нервной системы и мозга. Ученый заявил о социальном контексте, без которого складывание и сохранение индивидуальной памяти не могло бы осуществиться: «Невозможна память вне референциальных рамок, на которые опираются живущие в обществе люди, чтобы зафиксировать и удержать свои воспоминания» [цит. по 2, с.36].

Благодаря важнейшим свойствам культурной памяти, таким как празднично-ритуальные и религиозно-сакральные традиции, а также в ходе эволюции письменности человеческая жизнь приобретает качество двухмерности или двухвременности, которое сохраняется на всех стадиях культурной эволюции и наделяет индивида и общество величайшей способностью вневременного охвата всей истории человечества.

Список литературы

1. Кассирер Э. Философия символических форм. Т.1. Язык. – М.; СПб., 2002.
2. Ассман Я. Социальное конструирование прошлого: Морис Хальбвакс // Культурная память. – М.: Языки славянской культуры, 2004.
3. Юнг К. Архетип и символ. – М., 1991.
4. Ассман Я. Формы коллективной памяти о прошлом // Культурная память. – М.: Языки славянской культуры, 2004.
5. Межуев В.М. Идея культуры. Очерки по философии культуры. – М.: Прогресс-Традиция, 2006.

References

1. Cassirer E. Philosophy of Symbolic Forms. V.1. Language. – M, St. Petersburg, 2002.
2. Assmann J. Social Construction of the Past: Maurice Halbwachs / cultural memory. Moscow: Languages of Slavic Culture, 2004.
3. Jung K. The archetype and symbol. – M., 1991.
4. Assmann J. Forms of collective memory of the past. / Cultural memory. – Moscow: Languages of Slavic Culture, 2004.
5. Mezhujev V.M. The Idea of Culture. Essays on the Philosophy of Culture. – Moscow: Progress-Tradition, 2006.