

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

УДК 316.33

**КОЛЛЕКТИВНАЯ ПАМЯТЬ
РЕЛИГИОЗНЫХ СООБЩЕСТВ
В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ***Д.А. Аникин***Аннотация**

В статье рассматривается проблема специфики коллективной памяти в религиозных сообществах, а также трансформация способов обращения к прошлому в результате глобализации. Методологической основой исследования становятся работы представителей структурно-функционального и культурно-семиотического подходов, раскрывающие роль религиозного поля в структуре социального пространства и динамику перехода образов прошлого из повседневных практик в сферу нормативности. Автор приходит к выводу о том, что глобализация обуславливает возникновение обратной связи между коммуникативной и культурной памятью, в результате чего осуществляется фрагментация религиозных традиций, становление многообразных религиозных практик, вписанных в социальный, экономический и политический контекст их функционирования.

Ключевые слова: коллективная память, религиозная практика, глобализация, культурная память, коммуникативная память, религиозные нормы.

Религия является одной из символических систем, выступающих инструментами структурирования социального пространства. Истоки такого понимания, предельно четко выраженного в работах П. Бурдьё, кроются еще в социальной концепции Э. Дюркгейма, которая, хотя и была разработана на этнографических материалах, представляла собой методологию исследования религиозных институтов в условиях современного общества. Существенным вопросом, однако, является демаркация религиозного поля в социальном пространстве, выявление специфических характеристик, придающих религии необходимую институциональную устойчивость и символическую капитализацию. Решение этого вопроса предполагает ретроспективный анализ существующих в социально-гуманитарных науках точек зрения на проблему специфики религии в качестве социального института. Но, выявляя особенности религии в качестве символической системы, стоит обратить особое внимание на специфические формы сочленения настоящего и прошлого в рамках религиозных дискурсов (не обязательно священных текстов, а всей совокупности высказываний, отсылающих

к определенной религиозной традиции), то есть того феномена, который в современной гуманитарной науке известен под названием коллективной памяти.

Изучение коллективной памяти религиозных сообществ восходит еще к французскому социологу М. Хальбваксу, но основные достижения в этой сфере связаны с работами представителей структурно-функционального (Э. Дюркгейм, Дж. Александер) и культурно-семиотического (Я. Ассман) подходов.

Упоминание в этом контексте Э. Дюркгейма особенно показательно, поскольку именно его концепция соотносит феномен существования сакрального в социальном контексте с коммеморативными практиками. Как отмечает А.Г. Васильев, «хотя Дюркгейм и обращается к памяти непосредственно только при обсуждении коммеморативных ритуалов в конце своей последней, вышедшей в 1912 г. книги “Элементарные формы религиозной жизни”, можно сказать, что мемориальной проблематикой, выраженной более или менее отчетливо, пронизано все его творчество» [1, с. 145]. Возникновение данной проблематики напрямую связано с центральной проблемой социальной философии Дюркгейма – изучением механизмов социальной устойчивости и воспроизводства социального. В этом смысле показательно, что трансформация социальной теории в XX в. привела к постепенному смещению внимания с ранних, методологических работ французского социолога на его заключительные произведения, в которых анализ функций сакрального в социальной жизни выходит на первый план. Дж. Александер связывает такое изменение с общей переориентацией социальной теории в связи с антропологическим поворотом конца XX в., когда становление «сильной программы» социологических исследований позволило по-новому интерпретировать труды не только современников, но и классиков социально-философской мысли [2, с. 56–59].

Исходным для Дюркгейма являлось противопоставление сакрального и профанного, возникающее на основе выделения определенного центра социальной жизни, служащего источником консолидации отдельных индивидов и социальных групп. Устойчивость общества поддерживается на основании периодического доступа к сакральному, который обеспечивают религиозные обряды (ритуалы). При этом сама природа сакрального и профанного остается нераспознанной, она, скорее, не субстанциальна, а структурна. Можно согласиться с С.Н. Зенкиным, который пишет: «Сакральное и профанное определяются не по содержательным признакам (их можно было анализировать), а по чисто формальному, структурному различию и именно поэтому относятся к социально-культурным конструкциям» [3, с. 35]. Разница между сакральным и профанным определяется не принципиальным несовпадением их онтологической природы, а социальной потребностью в конструировании определенных различий, разметке социального пространства.

Теоретические интуиции позднего Дюркгейма оказались востребованы французскими социологами и антропологами. Например, М. Мосс, выступивший соавтором Дюркгейма в работе «О некоторых первобытных формах классификации», впоследствии продолжил функционалистскую линию исследования религиозных явлений [4, с. 6–7]. Особое внимание он обратил на параллелизм форм действия и психологических реакций в религиозных феноменах, проявляющийся наиболее отчетливо в случае с молитвой. «В молитве верующий

и действует, и мыслит. При этом действие и мысль тесно связаны, проявляясь в одни и те же моменты религиозной жизни, в одно и то же время» [5, с. 236]. По сути, речь идет об определенных практиках (или «техниках» в терминологии самого Мосса), которые обеспечивают не только воспроизводство религиозных норм, но и консолидацию социальных общностей, поскольку исходной формой любого ритуала является соучастие членов коллектива в актуализации сакрального порядка. Впоследствии обязательность и коллективность ритуалов утрачивают свое довлеющее значение, в секуляризованном обществе та же самая молитва превращается в сугубо личное дело, но даже в таком искаженном виде она позволяет реконструировать исходный социальный контекст данного явления. В этом смысле любой ритуал не только является элементом сакрального порядка, но и представляет собой структуру коллективной памяти, поскольку содержит в свернутом виде динамику возникновения и развития, процесс постепенного усиления социальной дисфункции.

Еще более отчетливо представления о наличии у религиозных сообществ специфических форм обращения к прошлому содержатся в работах М. Хальбвакса. Так, он рассматривает память религиозных сообществ как частный случай памяти любых социальных сообществ, находя общие механизмы конструирования прошлого, исходя из актуальных социальных контекстов. «Всякий раз, когда церкви приходилось выносить суждение о новых тезисах, культах или деталях культа, о новых формах религиозной жизни мысли, она прежде всего задавалась вопросом о том, соответствуют ли они совокупности обычаев и верований, идущих от этого первого периода... Церковь бесконечно повторяется или, по крайней мере, *утверждает, что повторяется*» (курсив наш. – Д.А.) [6, с. 233].

Эта мысль иллюстрирует основополагающую гипотезу Хальбвакса о противопоставлении памяти и истории, в рамках которой память рассматривается как история недостоверная, построенная на отсутствии принципа историзма, то есть сводящая к минимуму или просто игнорирующая естественные искажения и трансформации в процессе исторического развития. Это явление свойственно и индивидуальной памяти (индивид естественным образом игнорирует различие контекстов, в которые помещается отдельный факт его биографии в момент его совершения и в момент воспоминания об этом факте), и памяти социальной [6, с. 67]. Причем память религиозных сообществ особенно отчетливо демонстрирует стремление преуменьшить степень исторически возникающих различий с целью подчеркивания своей идентичности на всех этапах существования и, что не менее важно, тождества настоящего момента с метафизической «точкой отсчета», временем возникновения и закрепления религиозных норм.

Из такой трактовки религиозного сообщества проистекает скрытая полемика Хальбвакса с Дюркгеймом, целью которой является попытка определения специфики религии памяти, ее отличия от других социальных групп и институтов. Хальбвакс считает, что понятие сакрального описывает всю сферу религиозных проявлений, в том числе и индивидуальную религиозность, но исследование социальных функций религии вынуждает обращаться к дополнительным критериям, важнейшим из которых является использование религиозными сообществами специфической формы коллективной памяти. Сущность религиозной

памяти заключается в ее отсылке к легендарному первоначалу, постоянном сопряжении настоящего и прошлого, причем прошлого мифологического, относящегося к трансцендентному миру не времени, но вечности. Иначе говоря, деятельность религиозных сообществ по помещению фактов в исторический контекст нацелена на помещение временного в контекст вечного, подведение единичного под общий канон. И в этом смысле память религиозного сообщества, в отличие, например, от памяти семьи, носит не сберегающий, а агрессивно-разрушающий характер [7, с. 23]. Исторические факты, которые не могут быть подведены под религиозный канон, подвергаются искажению или замалчиванию, в этом смысле религиозная память антиисторична.

Большое значение для анализа коллективной памяти религиозных сообществ имеет структуралистская концепция П. Бурдьё, стремящаяся вписать религиозное поле в общую структуру социального пространства, выявить формы взаимодействия между различными полями и, соответственно, описать специфические способы борьбы религиозных сообществ за присвоение и распределение символических ресурсов. С его точки зрения, «формирование поля религии является результатом монополизации корпорацией специализированных служителей культа права сношения со сверхчувственным миром. Эти служители получают социальное признание в качестве эксклюзивных носителей специфической компетенции, необходимой для производства и воспроизводства специально организованной совокупности тайных (а значит, редких) знаний, что объективно связано с исключением из этого пространства всех тех, кто наделяется статусом мирянина (или профана, в двойном смысле слова), лишённого религиозного капитала (как итога символической работы) и признающего законность этой экспроприации, поскольку не замечает ее как таковую» [8, с. 19–20]. Следовательно, исходная для постдюркгеймианской традиции оппозиция «сакральное – профанное» сводится Бурдьё к противопоставлению в поле религии социальных групп: специализированных производителей и хранителей сакрального знания (священнослужителей) и мирян, не обладающих доступом к таинствам производства и являющихся лишь потребителями сакральной продукции.

Кроме того, религия обладает специфическими формами легитимации существующего социального порядка за счет сакрализации имеющихся политических и экономических барьеров и превращения их, таким образом, в нормативные регуляторы распределения экономических и символических ресурсов. Другим способом легитимации является так называемый эффект «знания – незнания», когда религиозные сообщества осуществляют воздействие на другие поля социального пространства посредством формирования определенной специфической проблематики и наделения ее чертами безусловности и невозможности рационального оппонирования [8, с. 30]. Таким образом, религиозные институты сознательно обособляют поле своей деятельности от агентов других полей, что, однако, является не действительной социальной границей, а символической установкой. В реальности же способы поведения в религиозном пространстве тесно соотносятся с другими формами социального поведения.

Следует отметить, что углубленный анализ роли сакрального в структуре социального пространства заставляет переосмыслить выделение базовых элементов религиозного поля. Если для Дюркгейма эмпирически фиксируемыми

проявлениями религиозной жизни являлись ритуалы, то в современной социальной науке упор делается на изучение религиозных практик. Данный переход не случаен, поскольку позволяет вписать специфически религиозное поведение индивида в комплекс выполняемых им социальных действий. В самом деле, принадлежность к определенному религиозному сообществу означает не только общность религиозных норм, регулирующих соответствие совершаемых ритуалов и разделяемых верований исторически возникшему канону, но и совпадение повседневных практик, существующих на пересечении религиозного и иных социальных полей. «Религиозное действие предполагает понимание и взаимопонимание акторами осуществляемых форм взаимодействия как жизненного процесса, и очевидно, что оно становится действительностью лишь в условиях коммуникации» [9, с. 87–88]. Общим остается религиозный канон и фиксированные элементы религиозных ритуалов, но различие в интерпретациях совершаемых действий, обусловленное несовпадением социальных контекстов их репрезентации, приводит к формированию специфических религиозных практик. Таким образом, религиозное сообщество не только обладает общим комплексом религиозных норм, выражаемых в священных текстах и ритуализованных действиях, но характеризуется общностью социальных практик, определяющих параметры соотношения сакрального и повседневного.

На наш взгляд, важный вклад в разработку проблемы коллективной памяти религиозных сообществ вносит немецкий исследователь Я. Ассман, разрабатывающий концепцию памяти на основании культурно-семиотической методологии. С его точки зрения, любое сообщество обладает коллективной памятью, которая состоит из двух важных элементов: коммуникативной памяти («живой» памяти современников) и культурной памяти (канонизированных образов прошлого, образующих сакрализованый центр коллективной идентичности) [10, с. 50]. Коммуникативная память в религиозном контексте рассматривается как актуализация канона, личные воспоминания отсылают к канонизированной памяти, вписываются в нее и подтверждают ее незыблемый характер. Культурный и коммуникативный типы памяти являются различными способами трансляции знаков, что определяет существенную разницу в манере фиксации информации и механизмах ее интерпретации.

Ассман уточняет введенное Дюркгеймом противопоставление сакрального и профанного (повседневного), указывая, что в данном случае речь не может идти о соотношении двух различных порядков (по крайней мере для архаических обществ). «Исходным является один-единственный порядок, священный и праздничный по самому своему существу, потому что он – порядок, и вносящий направленность в повседневную жизнь» [10, с. 61]. Получается, что в архаическом обществе сакральное противопоставлено повседневному не как противоположному типу упорядочивания опыта, помещения его в классификационные рамки, а как порядок – беспорядку, нуждающемуся в структурировании, соотношении с определенными рамками. Повседневное приобретает свое значение лишь в соотношении с сакральным, представляя собой не полностью сакрализованное пространство. Но такая ситуация, по Ассману, кардинально меняется с постепенным процессом секуляризации общества, в результате которого повседневность приобретает собственную упорядоченность, а праздник и ритуал

как элементы сакральной действительности становятся по отношению к обыденности «внешними» действиями.

В условиях глобализации происходит распад традиций, что, по мнению Э. Гидденса, приводит к любопытной ситуации: традиции исчезают, но это не означает, что сообщества начинают меньше в них нуждаться [11, с. 53–67]. Технологические инновации начинают использоваться как «космополитами», так и «фундаменталистами», но первыми – для обновления или отказа от традиций, а вторыми – в качестве вспомогательного средства реализации собственных убеждений. Изменение отношения к прошлому в условиях глобализации сказывается и на религиозных сообществах. Динамика памяти религиозных сообществ напрямую связана с динамикой самих религиозных сообществ, изменением их диспозиции в структуре социального пространства, а также с внутренними структурными трансформациями. По сути, произошедшие изменения можно рассматривать в контексте разрыва между *религиозными нормами* и *религиозными практиками*.

Религиозные практики, как и другие виды социальных практик, не существуют в «безвоздушном» пространстве, они являются элементами сетевой структуры социальной реальности, из чего следует, что их конфигурация определяется не только соотношением с прошлыми состояниями данных практик (хотя отсылка к такой устойчивости является обязательной), но и откликами на изменившиеся условия функционирования. Ускорение социальной жизни приводит к тому, что механизм постепенного накопления и преобразования религиозного опыта в нормативные регуляторы перестает быть эффективным.

В результате происходит канонизация коммуникативной памяти. Если раньше производилась операция цензурирования коммуникативной памяти с целью отбора тех образов, которые соответствуют сакральному канону, то в условиях фрагментации традиций цензуре подвергается уже не коммуникативная память, а канон, из которого отбираются те фрагменты, которые легитимируют определенную религиозную практику. На религиозных сообществах в полной мере отражается двойственность глобализации: с одной стороны, поиск предельно общих ценностей, позволяющих обеспечивать самоидентификацию в условиях информационного плюрализма, а с другой – стремление к локализации, вписывание в контекст локальных социальных практик [12, с. 58].

При этом взаимное проникновение отдельных полей социального пространства в условиях современного многомерного социума приводит к вполне естественному стиранию границ между памятью религиозной и политической. Для политических институтов всегда было естественно не только обращение к легендарной точке возникновения (к тому же сама эта точка в зависимости от политического контекста могла интерпретироваться по-разному), но и выстраивание последовательности узловых моментов исторического прошлого на пути от этиологического мифа к современному состоянию. Промежуточные пункты такой последовательности, с точки зрения политического сообщества, отображают существенные моменты реализации того цивилизационного выбора, который и привел к возникновению сообщества в его нынешнем состоянии. Для памяти религиозного сообщества в доглобализационную эпоху наличие таких узловых точек является несущественным, поскольку каждый выбор (например,

для христианства разделение церквей в 1054 г.) является лишь архетипическим отображением изначального выбора, подтверждающим правильность выбранного пути. Религиозная память и память политическая изначалью не совпадали по своей исходной направленности и способам конструирования прошлого, что не мешало им соблюдать определенный консенсус, обеспечивающий устойчивость символического пространства.

Поскольку сакральное в современном обществе выходит за пределы собственно религии, религиозные сообщества оказываются перед необходимостью соотнесения собственных воспоминаний с коллективной памятью других социальных субъектов (прежде всего государства), что можно наблюдать на примере современного российского общества. Религиозные институты пытаются за счет использования сакрализованного канона коллективных воспоминаний легитимировать собственное существование в сегодняшнем политическом и экономическом контексте.

Ценностный вакуум 90-х годов, сопровождающийся крахом прежних идеологических и мировоззренческих схем и экономическим кризисом, стал благодатной почвой для возвращения религиозных сообществ в политическое поле, причем их деятельность вполне вписывалась в структурные разломы этого поля. Многочисленные протестантские и неопротестантские течения стремились внедрить организуемые ими сообщества в контекст либерального, про-глобализационного дискурса, при этом выстраивая соответствующий исторический контекст цивилизационной принадлежности России к европейской культуре. Другое направление освоения политического поля было использовано Русской православной церковью, которая попыталась выстроить новую символическую конфигурацию за счет привлечения имеющихся в обществе символических ресурсов коллективной памяти, прежде всего за счет устойчиво позитивных воспоминаний о Великой Отечественной войне.

Индивидуальный религиозный опыт многих фронтовиков и вписывание Великой Отечественной войны в перечень предшествующих войн привели к постепенному становлению в рамках православных религиозных сообществ мифологизированных коллективных представлений о хрестоматийных событиях этой войны. Правильнее было бы сказать, произошла смена одной системы коллективных представлений другой, причем базовые элементы конструкции остались неизменными, что значительно облегчало усвоение новых мемориальных сюжетов. В соответствии с новой символической конфигурацией, как отмечает С. Неподкосов, во время войны «стали повсеместно проводиться молебны и крестные ходы о даровании победы, началось стремительное стихийное открытие храмов, красноармейские колонны благословлялись священниками, а верующие активно жертвовали на постройку советской военной техники. Все эти факторы внесли ощутимый вклад в окончательную победу над врагом» [13]. Данная тема, несомненно, нуждается в более тщательном изучении, но интереснейшим аспектом является не выяснение правильности/неправильности новых коллективных воспоминаний о ключевых событиях отечественного прошлого, а тенденция исчезновения границ между памятью религиозных и политических сообществ.

Хотя подобное взаимопроникновение существовало всегда, но именно глобализационные процессы запускают механизмы нормализации такого переплетения сообществ, причем даже в тех сегментах глобального пространства, которые выстраивают свою идентичность по принципу противопоставления глобализационным тенденциям. Таким образом, изучение трансформации коллективной памяти религиозных сообществ позволяет не только выявить важные аспекты изменения структур коллективных представлений о прошлом в современных сообществах, но и проанализировать динамику изменения и взаимопроникновения политического и религиозного пространства в условиях многомерного социума.

Статья выполнена в рамках Гранта Президента РФ МК-6968.2015.6 «Политика памяти в условиях межкультурного противостояния».

Summary

D.A. Anikin. Collective Memory of Religious Communities in the Era of Globalization.

The specificity of collective memory in religious communities is considered. Transformations of ways used to appeal to the past as a result of globalization are discussed. The research is based on the works promoting structural-functional and cultural semiotic approaches, uncovering the role of the religious field in social space structure and the dynamics with which images of the past transfer from the daily practices to the sphere of normalization. It is concluded that globalization develops a feedback between communicative and cultural memories, resulting in fragmentation of the existing religious traditions, as well as increase in the diversity of religious practices within the social, economic, and political context.

Keywords: collective memory, religious practice, globalization, cultural memory, communicative memory, religious norms.

Литература

1. *Васильев А.Г.* Воплощенная память: коммеморативный ритуал в социологии Э. Дюркгейма // Социол. обозрение. – 2014. – Т. 13, № 2. – С. 141–167.
2. *Александр Дж.* Смыслы социальной жизни: Культурсоциология. – М.: Праксис, 2013. – 630 с.
3. *Зенкин С.Н.* Небожественное сакральное. Теория и художественная практика. – М.: РГГУ, 2012. – 538 с.
4. *Дюргейм Э., Мосс М.* О некоторых первобытных формах классификации // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. – М.: Вост. лит., 1996. – С. 6–74.
5. *Мосс М.* Социальные функции священного. – СПб.: Евразия, 2000. – 446 с.
6. *Хальбвакс М.* Социальные рамки памяти. – М.: Нов. изд-во, 2007. – 346 с.
7. *Зенкин С.Н.* Морис Хальбвакс и современные гуманитарные науки // Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. – М.: Нов. изд-во, 2007. – С. 7–26.
8. *Бурдые П.* Генезис и структура поля религии // Бурдые П. Социальное пространство: поля и практики. – СПб.: Алетейя, 2005. – С. 7–75.
9. *Астахова Л.С.* От религиозного опыта к религиозным практикам. Очерки современного религиозного опыта. – Казань: Отечество, 2011. – 148 с.

10. *Ассман Я.* Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. – М.: Яз. славян. культуры, 2004. – 363 с.
11. *Гидденс Э.* Ускользающий мир: как глобализация меняет нашу жизнь. – М.: Весь мир, 2004. – 116 с.
12. *Устьянцев В.Б., Аникин Д.А.* Социальная память в обществе риска: опыт философской концептуализации // *Философия и общество.* – 2011. – № 4. – С. 58–69.
13. *Неподковос С.* Бог войны. – URL: <http://www.sovsekretno.ru/articles/id/4492/>, свободный.

Поступила в редакцию
15.12.14

Аникин Даниил Александрович – кандидат философских наук, доцент кафедры теоретической и социальной философии, Саратовский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского, г. Саратов, Россия.

E-mail: dandee@list.ru