

«Свято место...»: религиозные памятники современной России в контексте акторно-сетевого подхода

doi: 10.22394/2074-0492-2022-1-124-139

Резюме:

Статья демонстрирует возможность применения акторно-сетевой теории к анализу религиозных памятников. Изучение религии в рамках memory studies демонстрирует реализацию тенденции, заложенной еще в работах Э. Дюркгейма, по поводу различения религии и сакрализации как социального феномена. С этой точки зрения религия не может рассматриваться как изолированный социальный институт, а представляет собой способ выражения функциональной потребности в формировании сакрализованного набора социальных практик и ритуалов, которые способствуют консолидации общества и укреплению коллективной идентичности. Вместе с тем в условиях плюралистического социума сохранение за религией этой функции выглядит методологической архаикой, что требует привлечения новых теоретических подходов, способных проблематизировать место религии в социальном пространстве, а также продемонстрировать неоднородность и фрагментацию религиозных практик. В качестве новой теоретической модели в статье предлагается использовать вариант акторно-сетевой теории, представленный в работах Д. Ло. Его основными принципами являются использование пространственной метафоры при описании социальных объектов, а также подчеркивание материального статуса объектов, вступающего в противоречие с пространственными конфигурациями. Применение данного подхода к анализу религиозных памятников позволяет говорить о различии материальной и сетевой проекции памятников. Религиозный памятник не просто

124

Аникин Даниил Александрович — кандидат философских наук, доцент кафедры теоретической и социальной философии Саратовского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского. Научные интересы: исследования памяти, политика идентичности, религиозная антропология. E-mail: dandee@list.ru

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-28-00535, <https://rscf.ru/project/22-28-00535/>

Acknowledgements: The study was supported by a grant from the Russian Science Foundation № 22-28-00535, <https://rscf.ru/project/22-28-00535/>

является продуктом репрезентации определенной символической системы, но и обладает собственным статусом актора. С одной стороны, он становится частью уже имеющихся сетевых взаимодействий, а с другой — создает новые связи и новые антитезы, которые трансформируют сложившийся мемориальный ландшафт, порождая новые формы пространственной конфигурации.

Ключевые слова: религия, коллективная память, актор, объект, сеть, пространство, памятник, материальная проекция, сетевая проекция

Daniil A. Anikin¹

The N. G. Chernyshevsky Saratov State University, Russia

“Holy Place...”: Religious Monuments of Modern Russia in the Context of an Actor-network Approach

Abstract:

The article demonstrates the possibility of applying an ANT to the analysis of religious monuments. The study of religion within the framework of memory studies demonstrates the realization of a trend laid down in the works of Durkheim regarding the distinction between religion and sacralization as a social phenomenon. From this point of view, religion cannot be regarded as an isolated social institution, but is a way of expressing the functional need to form a sacralized set of social practices and rituals that contribute to the consolidation of society and the strengthening of collective identity. At the same time, in a pluralistic society, the preservation of this function by religion appears to be methodologically archaic, which suggests the involvement of new theoretical approaches that can problematize the place of religion in social space, whilst demonstrating the heterogeneity and fragmentation of religious practices. As a new theoretical model, the article proposes to use the variant of ANT presented in the works of J. Law. Its main principles are the use of spatial metaphors in describing social objects, as well as emphasizing the material status of objects that conflict with spatial configurations. The application of this approach to the analysis of religious monuments allows us to talk about the distinction between the material and network projection of monuments. A religious monument is not just a product of the representation of a certain symbolic system, but also has its own status as an actor. On the one hand, it becomes part of existing network of interactions, and, on the other, it creates new connections and new antitheses that transform the existing memorial landscape, giving rise to new forms of spatial configurations.

125

Keywords: religion, collective memory, actor, object, network, space, monument, material projection, network projection

1 Anikin Daniil Alexandrovich — PhD, associate professor of the Department of Theoretical and Social Philosophy of the N. G. Chernyshevsky Saratov State University. Research interests: memory research, identity politics, religious anthropology. E-mail: dandee@list.ru

Религия как объект исследования memory studies

Взаимоотношения религии и коллективной памяти представляются достаточно парадоксальными. С одной стороны, еще основоположник изучения коллективной памяти М. Хальбвакс уделил немалое внимание особенностям сохранения знаний о прошлом в рамках религиозных сообществ, а с другой — анализ религии в рамках современных исследований памяти зачастую сводится к выяснению позиции религиозного сообщества в качестве определенного политического актора. На самом деле религия имплицитно присутствовала в исследованиях коллективной памяти практически с самого начала формирования данной проблематики в гуманитарном дискурсе. А. Г. Васильев проницательно отмечает факт, который часто ускользает от исследователей мемориальной проблематики, а именно, что консолидирующую функцию коллективной памяти еще до Хальбвакса активно исследовал другой французский социолог Эмиль Дюркгейм [Васильев 2014].

126

В своей работе «Элементарные формы религиозной жизни» он впервые выстраивает категориальный ряд, который впоследствии — с усилением акцентов на одном из элементов — будет встречаться практически у всех исследователей коллективной памяти: солидарность — идентичность — память. Религия в данном случае рассматривается как производный элемент от важнейшего социального феномена сакрализации [Дюркгейм 2018].

Сакрализация присутствует в любом типе общественного устройства (хотя очевидно, что в традиционных формах она отчетливее выражена), поскольку общество нуждается в определении и отделении наиболее важных форм коллективного действия, которые приобретают характер ритуалов. Религия же представляет собой форму институционализации ритуальных действий, которая возникает при переходе от механической к органической солидарности и сопровождается отделением утративших свою консолидирующую функцию ритуалов от повседневного социального взаимодействия. По сути, констатирует Дюркгейм, известные нам современные религиозные институты демонстрируют траекторию существования института, который постепенно утрачивает свою общественную функцию, но приобретает автономное существование. Тем не менее на начальной стадии развития сакрализация определенных образов прошлого позволяла обеспечить сохранение коллективной идентичности и тем самым способствовать консолидации сообщества перед лицом внешних угроз. Означает ли подобная постановка вопроса, что с наступлением органической солидарности религия полностью устра-

няется от процесса сохранения и поддержания прошлого? Ответ Дюркгейма заключается в том, что подчеркивание строгой функциональности любого социального института чрезмерно упрощает сложную картину социальной реальности. Из этой общей посылки следует, что, даже утратив свою основную социальную функцию, религия вовсе не обязана исчезнуть. Скорее, происходит любопытный переход, когда религиозные сообщества начинают формировать собственную коллективную память, превращая определенные элементы повседневного быта в сакрализованные ритуалы.

Таким образом, заслуга Дюркгейма в объяснении взаимосвязи религии и коллективной памяти заключается в подчеркивании той консолидирующей функции, которую выполняли религиозные ритуалы в традиционном обществе, но в современном обществе ритуалы становятся все менее необходимыми для формирования и поддержания коллективной идентичности.

М. Хальбвакс как ученик Дюркгейма сосредотачивается на проблеме своеобразия религиозных сообществ в качестве носителей коллективной памяти. В работе «Социальные рамки памяти» он последовательно рассматривает семью, профессиональные сообщества и религиозные сообщества как различные варианты формирования и поддержания коллективных воспоминаний [Хальбвакс 2007]. Применительно к религиозным общинам Хальбвакс констатирует: «В то время как у других групп память взаимопроникает и стремится к взаимной согласованности, религиозная память считает себя зафиксированной раз и навсегда и либо заставляет других приспособляться к господству ее представлений, либо систематически игнорирует их и относит к низшему разряду, противопоставляя свое постоянство и их нестабильность» [Хальбвакс 2007: 233]. Память религиозных общин в этом смысле достаточно статична, и в этом тоже можно видеть определенную закономерность — религия возникла из духа ритуала, поэтому именно ритуал и стал основным содержанием религиозных действий и религиозных воззрений. Вместе с тем не стоит и чрезмерно переоценивать религиозный традиционализм, поскольку он в большей степени представляет собой определенную систему интерпретации, заставляющую каждого участника религиозного действия воспринимать происходящее как неизменное и постоянное.

Р. Белла в своей знаменитой работе «Гражданская религия в Америке» продолжает дюркгеймианскую логику, демонстрируя существенное расхождение между сакрализацией и религией уже в современном американском обществе. В этом обществе сохраняются многочисленные религиозные символы (вплоть до сохранения Биб-

лии в рамках процедуры инаугурации президента), но подлинную религию (с точки зрения ее ритуального содержания и консолидирующей функции) стоит искать за пределами храма. Такую религию Белла называет гражданской, видя ее истоки в механизмах установления социального порядка и формирования коллективной идентичности в условиях более современного общественного устройства. ««То, что мы имеем с первых лет республики, — это совокупность верований, символов и ритуалов с почитанием по отношению к священным вещам... . Эта религия — видимо, для этого нет другого слова, — хотя и не противоречит христианству, а более того, имеет много общего с христианством, не была ни сектантской, ни в определенном смысле христианской» [Bellah 1967: 12]. Иначе говоря, новый социальный институт стремится сакрализировать свои истоки, вырабатывая систему ритуалов, но окончательный вид эта ритуализованная структура приобретает только тогда, когда гражданская религия смыкается с семейной памятью в стремлении сохранения воспоминаний о погибших участниках Первой мировой войны. Именно их могилы становятся объектами практически религиозных практик, а трагический характер воспоминаний становится мощным фактором консолидации американского сообщества в первой половине XX в.

128

Исследование Р. Белла открыло возможность расширительного толкования религии и способствовало возвращению исследователей к вопросу о том, какие именно элементы социокультурного ландшафта могут обособливаться и наделяться флером сакральности, а также в каких именно ритуалах это явление актуализируется. Можно согласиться с О. В. Головашиной: «Помимо общих теоретических вопросов, раскрывающих механизмы памяти в религиозных сообществах, значение для анализа проблематики *memory studies* в религиозном поле имеют довольно специфические трактовки сакрального в России. Особенное значение при этом имеет так называемое “обрядовереие”, в соответствии с которым внешние проявления религиозности оказываются более приоритетными, чем внутреннее отношение и позиция субъекта религиозной жизни» [Головашина 2018: 144]. Единственное уточнение заключается в том, что подобное усиление обрядовой стороны религии стоит рассматривать в контексте общих тенденций постсекулярного развития, проявляющихся в перемаркировании символического пространства с позиций религиозных характеристик, а сама коллективная память религиозных сообществ выступает в качестве объекта сознательного конструирования, причем установление характеристик и границ процесса конструирования превращается в настоящий методологический вызов для современных *memory studies*.

Коллективная память как сборка: перспективы акторно-сетевого подхода

Акторно-сетевой подход в социальных науках появляется как очередная попытка разрешения противоречия между объективизмом в его позитивистской ипостаси и субъективизмом, зачастую превращающимся в солипсистскую попытку истолкования общества с позиций отдельного индивида. При этом развитие акторно-сетевого подхода продемонстрировало, что, несмотря на общие базовые принципы, вроде акцентирования внимания на материальных объектах и использования сетевых метафор, сам по себе этот подход подвержен более дробным делениям, связанным уже со статусом сети и акторов. Как отмечает В. С. Вахштайн, уже в 90-е годы XX в. можно констатировать распад АНТ на парижскую и ланкастерскую ветви: к первой из них принадлежали Б. Латур и М. Каллон, а ко второй — Д. Ло, на методологические принципы которого и будет опираться наше исследование [Вахштайн 2006].

В отличие от парижской школы, Джон Ло пытается совместить представление о сетевом характере взаимодействия объектов с пространственными категориями. Пространство для него состоит из объектов, но сами объекты являются лишь продуктом определенных отношений, лишенным самостоятельной сущности, они приобретают свой смысл лишь в соотношении с другими объектами. Из этого следует, что и само пространство перестает рассматриваться в качестве универсальной рамки происходящих процессов, превращаясь в результат подвижных взаимодействий, делающих возможной постоянную смену самого пространства, точнее говоря, конкретных пространственных конфигураций. Но наиболее важным является вывод Ло относительно перманентного конфликта, существующего между пространством и составляющими его объектами. С одной стороны, объекты создают пространство, но именно их постоянные трансформации приводят к разрывам в структуре самого пространства, необходимости изменения существующей конфигурации. Объект как продукт определенных связей неподатлив, поскольку склонен существовать именно в структуре этих связей, а его механическое включение в другую сетевую структуру носит искусственный характер и должно сопровождаться определенными операциями «успокоения» и «приспособления». При этом можно наблюдать явление расслоения объекта на материальную и сетевую проекции, которые далеко не всегда совпадают друг с другом.

Например, широко известный пример с «кораблем Тесея», к которому любит обращаться сам Д. Ло, демонстрирует ситуацию, при которой естественное изменение материального состояния объекта

вступает в противоречие с потребностью сохранения существующей пространственной конфигурации. Выход находится в постепенной замене материальных частей корабля, при этом его сетевая проекция остается неизменной, создавая эффект непрерывности и устойчивости политического порядка. Обратным вариантом подобного расслоения становится ситуация сохранения материальной формы при кардинальном изменении системы связей, в силу чего объект просто перестает вписываться в возникшую конфигурацию, и здесь возникает диапазон возможных алгоритмов нахождения компромисса между объектом и пространством — от устранения объекта (снос памятнику Дзержинскому на Лубянке) до его реконтекстуализации (дополнение памятника Ленину в Запорожье «вышиванкой»)[Курилл 2022].

Помещение объекта в структуру определенных связей представляет собой операцию сборки социальной реальности, а если эти связи ориентированы на создание эффекта прошлого, то возникает конфигурация коллективной памяти, в которой сама память, разумеется, выступает не только условием сборки, но и ее продуктом.

130

Коллективная память — это продукт сборки, причем продукт, различающийся в зависимости от оптики данной сборки. Например, памятник Ленину в центре города может выступать в качестве элемента коллективной памяти коммунистического сообщества, но может являться и элементом частной памяти отдельной семьи, в истории которой существуют события, связанные с данным памятником. В зависимости от степени изменения оптики в совокупность материальных и нематериальных объектов, образующих с данным памятником единую сеть, попадают и другие места. Нельзя заранее сказать, что между различными формами подобной мемориальной сборки существует заранее предзаданный конфликт, скорее, они существуют в разных пространственных плоскостях, зачастую встраиваемых друг в друга. Разница восприятия, существующая для гипотетического стороннего наблюдателя, способного противопоставить памятник Ленину в качестве элемента коммунистической идеологии традиционному месту свиданий молодежи, далеко не очевидна для непосредственного участника конкретной мемориальной практики.

Здесь наиболее уместна метафора «смены регистра» как своеобразного переключателя эпистемологической системы. Смена регистра заставляет участника мемориальной сборки пересмотреть набор элементов, составляющих определенную пространственную конфигурацию, в силу чего меняется и восприятие конкретного материального объекта. Условно говоря, по мере взросления для бывшего подростка неактуальным становится представление

о памятнике как месте свиданий, исчезают, выражаясь словами М. Хальбвакса, те социальные рамки, которые обуславливали необходимость сохранения в пределах эпистемологической видимости тех или иных материальных объектов. В рамках нового регистра сам памятник как материальный объект никуда не девается, но он приобретает новые характеристики в рамках изменившейся системы сетевых координат, например, он может приобретать позитивные или негативные коннотации, которые отсутствовали в регистре локально-групповой коллективной памяти. Показательно, что для самого непосредственного участника процесс смены регистра чаще всего остается неотрефлексированным, а вновь возникшая конфигурация связей и отношений автоматически начинается транслироваться и на предшествующий биографический опыт. Иначе говоря, выросший подросток, придерживающийся коммунистических взглядов, начинает интерпретировать свое частое пребывание в юности у данного памятника как закономерное и логичное проявление его идейной зрелости и приверженности определенным взглядам.

В конкретную единицу времени для субъекта, осуществляющего процесс формирования сети, существует только операция сборки, в то время как сторонний наблюдатель, фиксирующий появление в составе сети и устранение из нее каких-то элементов, может ставить вопрос о пересборке определенного образа прошлого. Само использование термина «сборка» указывает на процессуальность и динамичность сети, которая функционирует не как совокупность определенных объектов, а скорее как сочленение данных объектов в определенной конфигурации, что достигается посредством социальных практик. При этом внутреннее постоянство данной сети достигается за счет ощущения непрерывности или преемственности тех практик, которые задействованы в ее создании.

Любая практика представляет собой совокупность действий, обладающих определенной вариативностью, но при этом образующих и сохраняющих символическое единство, осмысленность происходящего в какой-либо системе координат (научной, религиозной и т. д.). Понятно, что между конкретными действиями, составляющими практику, могут существовать достаточно большие промежутки времени, но они являются несущественными с точки зрения сохранения осмысленности данной практики. В этом смысле время осуществления мнемонической практики неоднородно — оно содержит символически нагруженные фрагменты и паузы между ними, которые могут рассматриваться как пустоты, не обладающие внутренней временностью и оттого не влияющие на общие временные параметры практики. Например, мнемоническая практика,

посвященная Дню Победы, предполагает актуализацию мероприятий только один раз в год, в то время как промежуток между двумя соседними во времени празднованиями лишается самостоятельного значения, из чего, однако, не следует, что он полностью игнорируется. Наоборот, он выступает в качестве практически безграничного хранилища, которое может использоваться для расширения данной практики.

Иначе говоря, любая мнемоническая практика обладает собственными подвижными границами, диапазон которых не бесконечен, но весьма значителен. Низшей границей является тот минимальный набор символических дат, событий и объектов, без которых данная практика лишается своей уникальности и идентифицирующего значения. В то время как высшей границей мнемонической практики становится максимально возможное включение в данную практику новых объектов, которые окажутся в состоянии образовывать определенную целостность с уже имеющимися элементами.

132

Акторно-сетевая интерпретация коллективной памяти предполагает сосредоточенность на процессах и механизмах складывания из материальных и нематериальных объектов динамичных сетей, в которых конфигурация прошлого превращается из обязательного элемента этой сети (как будет настаивать субстанциальная парадигма социальных наук) в своеобразный эффект присутствия, порождаемый особенностями устанавливаемых связей.

В принципе, о прошлом как определенном эффекте, только не сетевом, а нарративном, уже говорил Р. Барт, но акторно-сетевой подход делает важный шаг вперед в стремлении объективизировать данный процесс, поскольку любой текст представляет собой еще и материальный носитель, который тоже участвует в порождении смыслов. Достаточно вспомнить историю со сгоревшим подлинником «Слова о полку Игореве», само присутствие которого (между прочим, также зафиксированное в текстах очевидцев) становится важным элементом в выстраивании различных конфигураций исторической памяти — от патриотических до ревизионистских.

Существенным вопросом для концептуализации акторно-сетевого подхода к проблеме коллективной памяти становится проблема объекта как узла сети. Можно согласиться с Г. Харманом, призывающим отказаться от излишней физикализации понятия «объект», которая осуществлялась в рамках модернистского подъема естественных наук. В самом деле, даже в окружающей нас физической реальности объект далеко не всегда может иметь физическое существование, что не мешает ему обладать чувственными свойствами. Если мы смотрим фильм Гая Ричи про Шерлока Холм-

са, в котором главную роль исполняет Роберт Дауни-младший, то можно ли сказать, что объектом моего чувственного восприятия является актер? Нет, объектом является тот образ, который он воплощает на экране (еще одно понятие, которое приходится избавлять от излишнего физикализма эпохи полотняных задников раннего кинематографа).

Еще более важным отрицание физикалистской природы объекта выглядит применительно к коллективной памяти, которая оперирует определенными элементами, физическое присутствие которых мы можем лишь предполагать в отдаленном прошлом. Но и здесь ситуация оказывается еще более сложной. Если мы говорим о важности образа святого Сергия Радонежского для определенных сообществ в современной России, то означает ли это, что объектом нашего исследования является конкретный человек, физически существовавший на определенном временном промежутке? Такое утверждение тоже выглядит чересчур поспешным хотя бы потому, что к представлению о существовании такого человека мы добавляем важный предикат «святой», относительно которого трудно утверждать наличие физических качеств. Таким образом, можно констатировать, что объект, выступающий узлом сети, должен определяться не с точки зрения субстанциальных, а с точки зрения своих релятивистских характеристик — как по отношению к другим элементам сети, так и по отношению к другим совокупностям объектов, частью которых он сам является или, наоборот, которые входят в его состав. Г. Харман приводит следующее определение объекта: «...все, что не может быть сведено, либо возведено к чему-либо, то есть все, что превышает сумму своих составных частей, но не превышает сумму последствий для окружающего мира» [Харман 2021: 52].

Самым важным элементом этого определения, на наш взгляд, является, причастие страдательного залога «сведено», поскольку именно в нем кроется существенный нюанс определения объекта. Объект приобретает свое обособленное существование лишь в контексте определенной совокупности сопряженных с ним объектов, иначе говоря, он является узлом определенной сети, а его утверждение в таком качестве напрямую сопряжено с характеристиками самой сети, ее масштабированием и функциональной принадлежностью. Изменение масштабирования сети (или изменение оптики действующего субъекта, для которого данная сеть определяет параметры допустимых действий) приводит к автоматическому изменению входящих в нее объектов. При этом нельзя сказать, что какие-то объекты выпадают из сети, приобретая самостоятельное существование, поскольку подобная формулировка вопроса подразумевает бы излишнюю субстанциальность данного понятия.

Скорее, можно сказать, что происходит переконфигурирование совокупности объектов, в силу чего сами они приобретают новые характеристики, растворяясь в других объектах или, наоборот, распадаясь на череду новых. В качестве образного сравнения этого процесса прекрасно подойдет метафора детского калейдоскопа, в котором малейший сдвиг перспективы приводит к появлению новых конфигураций, состоящих из прежних элементов, но при этом каждый раз приобретающих все новые и новые свойства. В рамках данной метафоры принципиально важным для акторно-сетевой теории оказывается не сам состав элементов, а именно их возможность порождать бесчисленные сетевые конфигурации, обладающие связностью и функциональностью.

Почему тогда этот объект может являться актором? Именно потому, что, оказываясь узлом сети, он приобретает возможность воздействия на другие узлы данной сети, а его изменения автоматически запускают цепочку изменений и других звеньев сети. В силу своей эмерджентности он обладает ригидностью, позволяющей ему до определенной степени воспроизводить собственное существование в относительно неизменной форме или по крайней мере сохранять символическую преемственность между различными стадиями собственной трансформации. Из этого вытекает вполне логичный вопрос — можно ли рассматривать памятник (в частности, памятник религиозный) как актора, участвующего в процессе создания/воссоздания/пересоздания определенных связей и, как логичное следствие, определенной пространственной конфигурации коллективной памяти?

Религиозные памятники в современной России: предпосылки акторно-сетевого анализа

Метафора М. Каллона об ANT как строительной площадке может быть парадоксальным образом перенесена и на продукт исследований данной теории. Любая сеть является, в конце концов, не замкнутой системой, а подвижной совокупностью связей, которые могут включать в себя все новые элементы, приспосабливаясь к новым политическим, экономическим и социальным контекстам. В этом смысле показательно, что всплеск религиозности в постсоветском российском обществе, обычно фиксируемый в социологических исследованиях, представляет собой не только и не столько социально-психологический феномен, сколько трансформацию системы материальных и нематериальных объектов, в состав которых начинают включаться религиозные символы или, точнее говоря, символы, которые маркируются воспринимающими зрителями как религиозные.

Включение этих символов происходит по-разному, но важно подчеркнуть, что в любом случае происходит трансформация пространстве отношений, ибо в него включаются новые объекты, при том что исключенные объекты также могут присутствовать в качестве материально отсутствующего, но символически значимого. Например, восстановление храма Христа Спасителя не исключило из символического пространства бассейн «Москва», а придало ему новое значение. Для москвичей старших поколений он остался элементом коллективной памяти их поколения, а для более младших поколений стал восприниматься в качестве элемента символической дихотомии, которая может прочитываться в различных регистрах как «советское — постсоветское», «нерелигиозное — религиозное» и даже «официальное — оппозиционное». В материальном пространстве бассейна «Москва» больше не существует, но в сетевой проекции он не просто продолжает существовать, но и вполне способен включаться в новые сетевые конфигурации, приобретая те значения, которые были ему не присущи в момент «жизни». Гипотетически можно даже предположить ситуацию появления инициативной группы, которая будет выступать за воссоздание данного материального объекта с точки зрения восстановления «исторической справедливости».

135

Как утверждают исследователи, «памятники маркируют пространство города, создавая и меняя его символический ландшафт. Смысловый посыл, который они несут, преломляется сквозь призму восприятия их горожанами, при этом важным условием их принятия/отвержения является контекстуальный базис, а именно город как социальное пространство функционирования и развития больших общностей в трудовой, общественной, досуговой деятельности» [Кораблева, Меренков 2015: 80].

Именно поэтому религиозные памятники, активно появляющиеся в последние годы, нельзя рассматривать просто как инструмент определенных политических действий или воплощение абстрактной «коллективной памяти». Они представляют собой, с одной стороны, продукт разнообразных связей и отношений, которые, несмотря на внешнюю схожесть, могут существенно различаться в каждом конкретном случае, а с другой стороны, активно участвуют в трансформации символического пространства, не просто встраиваясь в уже существующие дихотомии, но и порождая новые одним фактом своего существования. В этом смысле мы можем еще раз подчеркнуть, что объект (в данном случае — памятник) представляет собой не просто материальную репрезентацию определенной идеи, но и выступает самостоятельным актором трансформации существующих связей и пространственных конфигураций.

Для выявления специфики религиозных памятников важно определиться и с категориальным значением этого термина. В расширительном смысле религиозными памятниками можно назвать любые материальные объекты, которые посредством внешнего вида или функциональных особенностей репрезентируют свою принадлежность определенному религиозному сообществу. Вопрос юридической принадлежности в данном случае отходит на второй план, поскольку объект, символически маркируемый как религиозный, но при этом даже не относящийся к собственности определенной конфессии, все равно может восприниматься в качестве элемента религиозного пространства, включаясь с те или иные сетевые взаимодействия. Достаточно вспомнить ситуацию с Исаакиевским собором в Санкт-Петербурге, юридический статус которого в публичном пространстве играет гораздо меньшую роль, чем интуитивно ощущаемая на основании устойчивых эпистемологических паттернов религиозная принадлежность.

136

В узком смысле слова религиозными памятниками можно назвать те скульптурные объекты (композиции, фигуры, барельефы и т. д.), которые создаются не с функциональными, а с мемориальными целями, и уже в этом качестве одновременно включаются в пространство исторических нарративов, порождая новые сетевые конструкции и символические дихотомии. В количественном отношении количество таких памятников существенно выросло за последние годы, причем стоит отметить, что к ним стоит отнести не только коммеморации сугубо религиозных деятелей, но и те памятники, которые в силу отдельных архитектурных элементов или устойчивых символических связей также наделяются религиозными коннотациями.

Ярким примером может служить установка памятника Владимиру Великому в 2016 г. на Боровицкой площади. Религиозный статус этого памятника подчеркивается не только устойчивыми коннотациями данного исторического образа (Крещение Руси), но и внешними символическими элементами, прежде всего крестом. Показательно, что расположенный буквально по соседству в Александровском саду памятник патриарху Гермогену снабжен гораздо менее внушительным крестом, что в контексте акторно-сетевой теории интерпретируется достаточно просто — патриарх Гермоген в силу своего формального статуса автоматически находится в религиозном пространстве, а вот князя Владимира необходимо было специально маркировать в качестве актора данного пространства. Проанализированная символика демонстрирует, что памятник князю Владимиру не просто становится частью мемориального пространства, а сам факт его создания (в конкретном скульптурном

воплощении, в конкретной точке времени и пространства) становится точкой порождения новых сетевых связей и взаимодействий.

Установка религиозного памятника в публичном дискурсе инициаторов часто интерпретируется как восстановление исторической справедливости, либо как знак разрыва с атеистическим прошлым (которое, как ни парадоксально, все меньше отождествляется с советским прошлым). Но на самом деле памятник представляет собой объект — не только материальный, но и сетевой. В рамках его материальной проекции мы можем рассматривать материал изготовления, привлечение к процессу создания конкретного скульптора, использование денежных ресурсов тех или иных спонсорских организаций. Но сетевая проекция религиозного памятника представляет собой его соотнесения с теми объектами (причем не только материальными), которые присутствовали в данной сетевой конфигурации до его появления.

В случае памятника князю Владимиру можно наблюдать интересную картину соотношения его материальных и сетевых проекций. С одной стороны, этот памятник не заменяет собой предшествующий мемориальный ландшафт, будучи установленным не вместо уже имеющегося памятника, а на специально выгороженной площадке. С другой стороны, важным фактором при выборе места установки стало противопоставление этого памятника потенциальному, еще не материализовавшемуся объекту, а именно зданию хранилища Музея Московского Кремля, сама идея постройки которого вызывала неодобрительные отклики среди горожан. В этом случае мы можем наблюдать нематериальное существование и конкуренцию двух объектов (потенциального хранилища и потенциального памятника), причем актуализация одного из них приобретает смысл именно в контексте подобного противопоставления.

Иначе говоря, религиозный памятник не возникает в безвоздушном пространстве. В качестве антитез его существованию выступают объекты (материальные или нематериальные), существующие в проекции прошлого или будущего. Создание религиозного памятника зачастую приобретает особое значение именно в силу сохранения в символическом пространстве его предшественника, т. е. памятника, который когда-то уже находился на избранном месте. С точки зрения ANT не имеет принципиального значения, является ли включенный в сетевое взаимодействие объект материальным или нематериальным, существующим в качестве элемента коллективных представлений. Таким образом, создание религиозных памятников становится возможным рассматривать не только в рамках замены одного символического дискурса другим, а как сложный процесс смены сетевых конфигураций символического

пространства. При данном процессе материальные и нематериальные объекты продолжают сопротивляться пространственным трансформациям, вынуждая признавать их право на автономное существование. Подобно тому как в астрономии искривление волн объясняется присутствием в космическом пространстве невидимых для оптических приборов тел, так и АНТ приучает исследователей к мысли о том, что политические и социокультурные флуктуации должны объясняться с учетом присутствия видимых или невидимых, материальных или нематериальных, но от того не менее влиятельных объектов.

Библиография / References

Васильев А. Г. (2014) Воплощенная память: коммеморативный ритуал в социологии Э. Дюркгейма. *Социологическое обозрение*, 13 (2): 141-167.

— Vasilyev A. (2014) Embodied Memory: Commemorative Ritual in Sociology of Émile Durkheim. *Russian Sociological Review*, 13 (2): 141-167. — in Russ.

Вахштайн В. С. (2006) Джон Ло: социология между семиотикой и топологией. *Социологическое обозрение*, 5 (1): 24-29.

— Vakhshayn V. S. (2006) John Law: sociology between semiotics and topology. *Russian Sociological Review*, 5 (1): 24-29. — in Russ.

Головашина О. В. (2018) Историческая память в религиозных движениях: взгляд российских исследователей. *Вестник Тамбовского университета. Серия «Гуманитарные науки»*, 23 (175): 141-146.

— Golovashina O. V. (2018) Historical memory in religious movements: Russian researchers' view. *Bulletin of the University of Tambov. Series: Humanities*, 23 (175): 141-146. — in Russ.

Дюркгейм Э. (2018) *Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии*, М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС.

— Durkheim E. (2018) *The Elementary Forms of Religious Life*, М.: Delo Publishers RANEP. — in Russ.

Кораблева Г. Б., Меренков А. В. (2015) *Социальное пространство современного города*, Екатеринбург: Издательство Уральского университета.

— Korableva G. B., Merenkov A. V. (2015) *Social space of a modern city*, Yekaterinburg: Ural University Publishing House. — in Russ.

Курилла И. (2022) *Битва за прошлое. Как политика меняет историю*, М: Альпина Паблишер.

— Curilla I. (2022) *Battle for the Past. How Politics Changes History*, М.: Alpina Publisher. — in Russ.

Хальбвакс М. (2007) *Социальные рамки памяти*, М.: Новое издательство.

— Halbwachs M. (2007) *Social Memory Framework*, М.: New Publishing House. — in Russ.

Харман Г. (2021) *Объектно-ориентированная онтология: новая «теория всего»*, М.: Ад Маргинем.

— Harman G. (2021) *Object Oriented Ontology: New "Theory of Everything"*, М.: Ad Marginem. — *in Russ.*

Bellah R. (1967) Civil Religion in America. *Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 96 (1): 1-21.

Рекомендация для цитирования:

Аникин Д. А. (2022) «Свято место...»: религиозные памятники современной России в контексте акторно-сетевого подхода. *Социология власти*, 34 (1): 124-139.

For citations:

Anikin D. A. (2022) "Holy Place...": Religious Monuments of Modern Russia in the Context of an Actor-network Approach. *Sociology of Power*, 34 (1): 124-139.

Поступила в редакцию: 14.01.2022; принята в печать: 27.02.2022

Received: 14.01.2022; Accepted for publication: 27.02.2022