

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

***Швая Андрей Юрьевич***

Выпускная квалификационная работа

***Конструирование прошлого в православном дискурсе в публичном пространстве Санкт-Петербурга***

Уровень образования:

Направление **39.04.01 «Социология»**

Основная образовательная программа магистратуры

**ВМ.5589.2017 «Социология»**

Профиль «Социология коммуникаций»

Научный руководитель:

профессор кафедры

социологии культуры и коммуникации,

доктор социологических наук

 В. И. Ильин

Рецензент:

доцент кафедры теоретической

 и прикладной социологии

факультета социологии УрГПУ

Кандидат социологических наук

Л. Е. Петрова

Санкт-Петербург

2019

**СОДЕРЖАНИЕ**

[**Введение** 3](#_Toc9279704)

[**ГЛАВА 1 ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ** 10](#_Toc9279705)

[**1.1** **Перформативный поворот в социологической теории. Ключевые концепты** 10](#_Toc9279706)

[**1.2 Проблема публичного пространства** 18](#_Toc9279707)

[**1.3. Конструирование идентичности в социальном перформансе. Применимость дискурс-анализа** 24](#_Toc9279708)

[**1.4. Фигуры памяти в дискурсе социального перформанса** 36](#_Toc9279709)

[**ГЛАВА 2. ЭМПИРИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ПРАВОСЛАВНОГО ДИСКУРСА ПУБЛИЧНЫХ АКЦИЙ** 40](#_Toc9279710)

[**2.1 Культурное содержание противостояния и работа с прошлым в дискурсе крестного хода** 40](#_Toc9279711)

[**2.2. Культурное содержание и актуализация прошлого в дискурсе передачи Исаакиевского собора РПЦ** 54](#_Toc9279712)

[**Заключение** 73](#_Toc9279713)

[**Список использованных источников и литературы** 77](#_Toc9279714)

[**Приложения** 85](#_Toc9279715)

[**Приложение 1** 85](#_Toc9279716)

[**Приложение 2** 87](#_Toc9279717)

[**Приложение 3** 89](#_Toc9279718)

## **Введение**

***Актуальность исследования*** В публичном пространстве Санкт-Петербурга последние несколько лет акции Русской Православной Церкви становятся более заметными и обсуждаемыми. Так, начиная с 2013 года ежегодно осуществляется Крестный ход по Невскому проспекту в честь перенесения мощей Александра Невского. Наряду с этим с начала 2017-го г. по середину 2018-го развернулась компания за и против передачи РПЦ Исаакиевского собора, сопровождающаяся множеством акций с одной и с другой стороны. Акции и шествия по Невскому проспекту в центре города имеют историю: в современной России к ним можно отнеси ежегодные коллективные действия 1-го и 9-го мая, которые по своему содержанию являются гражданскими. Собрания политической оппозиции и митинги при этом осуществлялись в гайд-парке на Марсовом поле, однако также в 2017 году по распоряжению администрации губернатора эта зона свободных собраний была отменена. Наблюдая за дальнейшей активностью гражданских активистов, можно сделать вывод, что вследствие этого решения публичное городское пространство сужается и концентрируется в области Невского проспекта.

В этих условиях обостренность восприятия горожанами публичных акций позволяет более наглядно наблюдать за последствиями православной активности. Так, на примере двух кейсов будет показано, как коллективные выступления представителей православия вызывают довольно острую поляризацию общества, при детальном анализе которой может быть эксплицировано культурное содержание противостояния. При этом выявление таких значений может не только раскрыть структуру конкретного конфликта, но и обладать для дальнейших исследований культуры объяснительным потенциалом, выходящим за рамки публичного пространства Санкт-Петербурга. Одной из форм культурного смысла является представление о прошлом, которое выступает легитимирующим основанием интерпретативных моделей, представляемых публичными акторами.

Наконец, научная актуальность данной работы объясняется использованием в качестве методологических построений теорий, констатирующих «перформативный поворот» и понимание идентичности как выставления на показ. Классиками этого научного направления можно назвать Ги Дебора, И. Гоффмана, Дж. Баттлер, Дж. Александера и пр. В работах перечисленных авторов на передний план выдвигается прагматическая составляющая действий человека, ориентация на Другого.

***Степень теоретической разработанности темы исследования.*** Тема проводимого исследования в своём комплексном виде является слаборазработанной в социологическом дискурсе (прежде всего в отечественном). Однако, если обратиться к отдельным методологическим областям, составляющим подход к рассмотрению данной темы, то можно выделить несколько ключевых направлений.

*Теория социального перформанса.* Изучение культурных кодов и смыслов в макросоциологической перспективе является довольно сложной задачей, так как широкий пласт исследователей пытается обнаружить базовые инварианты социальной жизни в повседневности. Одним из решений, оригинально комбинирующим фокус на изучение смысла М. Вебера и объективацию элементов социальных отношений через ритуал Э. Дюркгейма, является теория социального перформанса (Alexander J. C.). Авторы культурсоциологической школы предлагают рассматривать не только семантический или синтактический уровни публичных действий и дискурса, которые зачастую приводят исследователя к избыточной эссенциализации и объективации своего предмета, но напротив, предлагают акцентировать внимание на прагматике повествования. На том, какие макросоциологические последствия вызывает то или иное выступление, производит солидарность или нет. Социальный перформанс в этом смысле является работой по «сшиванию» значимых символов, событий и контекстов. Таким образом культурный смысл оказывается результатом подбора средств исполнителем, который в итоге фреймируется в бинарной логике. Особняком стоит широкий пласт работ в русле теории общественных движений, которые не используются в качестве источника методологических построений в данном исследовании, так как в них присутствует субстанционализация групп участников, в то время как роли в культурсоциологической парадигме оказываются вторичными по отношению к дискурсивным и драматическим трансформациям (Eyerman R.).

*Теория «Культурных войн».* Менее фундаментальным, но более удобным к применению является проект «Культурных войн» (Culture wars), который базируется на теории конфликта. Его разработчики проводили исследования религиозной и политической идентификации, что позволило им сделать вывод, что американское общество поляризовано (Hunter J. D.). Причем таковая культурная поляризация является также двоичной, элиминируя социальные, политические, экономические и прочие различия (Hunter J. D., Thomson I. T.). Одной из конфигурацией «культурной войны» в американском обществе, по мнению авторов, является деление на «прогрессистов» и «традиционалистов», атрибутика которых оторвана или, порой, даже противоречит обыденному положению их участников.

*Проблема публичного пространства.* Одной из наиболее насыщенных смыслом тем, принявших в названии исследования остаточную и контекстную роль, является публичное пространство. Традиционные подходы к определению публичной сферы отсылают к ситуации разговора, а точнее спора (Арендт Х., Хабермас Ю.), в то время как в русле поворота к повседневности существуют концепции публичного пространства как анонимного соприсутствия людей (Гоффман Э., Сеннет Р.). Однако некоторые исследования позволяют изучать дискурс акций в условиях мобильности мест, символов и контекстов в городском пространстве (Урри Дж.), придавая им значение альтернативных (более «общественных») гомогенности потребления способов достижения общности (Bauman Z.).

*Православный дискурс.* Среди работ, посвященных православному дискурсу, большая часть относится к изучению лингвистических характеристик речи православных иерархов и прихожан в церковной среде (Бобырева Е.), а также ее расширение до виртуальной коммуникации (Гришаева Е.И., Шумкова В. А., Дюкин С. Г., Самойлова И. В.) Кроме того, встречаются также тексты, обращенные к роли РПЦ в конструировании политической идентичности (Семенова Д. М.). Также в отечественной научной литературе можно обнаружить исследования, связанные с проведением РПЦ мероприятий в городском пространстве, в частности православных ярмарок-выставок, занимающих так называемые «места-процессы» в Санкт-Петербурге и в некоторых других крупных городах России (Кормина Ж.). Однако работ, посвященных анализу культурных смыслов православных публичных акций найти не удалось.

*Память и идентичность.* В публичных акциях зачастую используются символы и контексты, отсылающие к прошлому и используемые в логике событий прошлого. При этом само прошлое фреймируется и конструируется в настоящем, где конфигурации смыслов оказываются структурированными социальной жизнью (Мид Дж. Г., Филиппов А. Ф., Хальбвакс М.). Вместе с тем одной из наиболее распространенных в литературе, посвященной политической и коллективной памяти, посылкой является теория о тождестве наличия коллективной памяти и способности к достижению солидарности в сообществе (Bellah R., Олик Дж.). Тематическое поле политики памяти довольно широко, к нему можно отнести как проблему пригодности тех или иных событий для создания нарратива прошлого (Малинова О. Ю., Миллер А., Ассман А.), так и когнитивные механизмы работы с политическим мифом (Bottici C., Ассман Я., Завершинский К. Ф.), изучение праздников (Ефремова. В. Н.) и пр. Другим важным компонентом этого поля является тема травмы, которая получила широкое распространение как среди теоретиков коллективной памяти (Ассман А., Олик, Дж.), так и в культурсоциологическом дискурсе, где её понимают как трансгрессию нормы, обнажающую культурные основания социальной жизни (Александер Дж., Giesen B.). В то же время встречаются мнения, что травматический опыт в российской социальной реальности приводит не столько к обнаружению фундаментальных культурных оснований общности, сколько к усилению поляризации (Куракин Д.).

***Объект исследования:*** православные акции, вызвавшие поляризацию в публичном пространстве Санкт-Петербурга в 2017-ом году.

***Предмет исследования:*** модели прошлого, выявленные на основе культурных смыслов и дискурсивных форм противостояний представителей православия и других публичных акторов в Санкт-Петербурге в 2017-ом году.

***Цель исследования:*** выявить идентификационные модели (в особенности. модели памяти), которые складываются в ходе культурных противостояний в социальных перформансах.

Для достижения цели необходимо выполнение следующих ***задач:***

1. Сформулировать теоретико-методологические основания исследования:

а) определить употребление концепта публичное пространство;

б) собрать аналитическую модель рассмотрения культурных смыслов публичных акций православия через теории социального перформанса и культурных войн;

в) совмещение разработанной модели с теорией дискурса Н. Лакло и Ш. Муфф;

1. осуществить «насыщенное описание» событий крестного хода и передачи Исаакиевского собора;
2. проведение дискурс-анализа речей и высказываний участников отобранных событий на базе материалов СМИ;
3. выделение дискурсивных форм пограничных областей культурного конфликта;
4. проведение на материале постов и комментариев в социальных сетях количественного анализа частоты употребления слов, выделенных в качестве смысловых оппозиций в ходе дискурс-анализа;
5. определение идентификационных конструкций прошлого, возникающих в ходе социального перформанса.

***Теоретические гипотезы исследования:***

1. в православном дискурсе публичных акций, можно эксплицировать культурные значения, которыми оказываются наиболее стабильные и связующие артикуляции и контексты.
2. Социальный перформанс передачи Исаакиевского собора РПЦ в силу своей временной протяженности и заметных последствий для одной из сторон противостояния является более «успешным» (т. е. транслируемые интерпретации становятся более конвенциональными), чем социальный перформанс крестного хода, а потому точнее эксплицирует культурные смыслы.

***Практическая значимость исследования*** сосредоточена на слабо разработанной в научной литературе теме пересечения православного и политико-патриотического дискурсов в коллективных действиях представителей РПЦ. При дальнейшей разработке данного исследования можно составить «карту» коллективных действий РПЦ и реакции на них в публичном пространстве Санкт-Петербурга, а также выделение моделей идентификации с прошлым в проанализированных публичных акциях. Таковой продукт мог бы включать в себя несколько опций: а) выделение смысловых нагрузок, приписываемых городским пространствам в культурной поляризации, вызванной, православными публичными акциями; б) определение жанрового спектра публичной активности РПЦ в Санкт-Петербурге.

***Теоретическая значимость исследования.*** В данной работе предлагается модель изучения публичных акций, альтернативная теории общественных движений. Основанием анализа является логика социального перформанса, дающая возможность выделения элементов его исполнения и ограниченной динамики структурных и дискурсивных трансформаций. Вместе с тем описать поляризацию, которую можно наблюдать в дискурсе рассматриваемых событий, позволяет теория культурных войн. Такая комбинация подходов дает возможность изучить культурные коды и нарративы, определяющие публичное пространство, посредством анализа дискурса, разворачивающегося в ходе вызывающих реакцию коллективных действий.

***Структура работы.***Выпускная квалификационная работа состоит из введения, двух глав, включающих шесть параграфов, заключения и трёх приложений. В первой главе предлагается аналитическая модель исследования и её теоретическое обоснование. Во второй – эмпирическое исследование на базе описанной модели двух различных по структуре и масштабу событий. В первом приложении представлены графики, отражающие количество постов и комментариев по отношению ко времени за указанный период. Второе приложение содержит анализ дискурса крестного хода в социальных сетях. Наконец, в третьем приложении представлены таблицы, обобщающие анализ дискурса передачи Исаакиевского собора РПЦ.

## **ГЛАВА 1 ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ**

# **Перформативный поворот в социологической теории. Ключевые концепты**

Исследование культурной коммуникации в современной эпистимологической конфигурации сфокусировано не на выявлении стабильных моделей идентичности и аутентичных культурных смыслов т. е. не на рационализациях, но на самом процессе рационализации. Таким образом, в поле внимания исследователя оказываются уже не такие эссенциалистские концепты, как «культура», «идеология» и, до известной степени, «дискурс», о которых говорил С. Холл, описывая структуралистскую парадигму культурных исследований[[1]](#footnote-1), но актуальными становятся более эластичные понятия «дискурсивных практик», «культурных смыслов» и пр. Современный эпистемологический инструментарий более не дает возможности видеть стабильную систему категорий и классификаций, детерминирующей опыт, дискурс и практики человека. Происходит смещении фокуса со структур, репрезентирующих культуру, к специфическим практикам их построения как конститутивным моментам культуры[[2]](#footnote-2).

Такой акцент отсылает к проблематике повседневной жизни, к поиску в ней элементарных единиц взаимодействия, к конструированию фоновых практик и контекстов. Именно повседневность становится исследовательской областью, где, как принято считать, человеческая активность не достигает такого уровня формализации, который она приобретает в институционализированной деятельности, основной метафорой которой на первом этапе оказывается речь, дискурс, в противоположность действию[[3]](#footnote-3). При этом интересным оказывается то, что прагматический поворот в социальных науках повлек за собой и перформативный[[4]](#footnote-4). В рамках второго были последовательно осуществлены несколько значимых теоретических шагов. Одним из первых значимых *жестов* стала модель «представления себя другим» (the representation of self) И. Гоффмана, в обосновании которой он положил различение внутри «Я», необходимое для обозначение переднего и заднего планов исполнения. Первое «Я» – драматургическое, «маска», которая «испытывает пределы» аудитории для наиболее яркого ее впечатления, оно признается социологом более истинным, нежели воображаемая самим исполнителем конструкция второго «Я»[[5]](#footnote-5). Таким образом, это методологическое решение Гоффмана дает основания для изучения идентификации как процесса «выставления себя на показ», но при этом сужает исследовательскую операциональность до микросоциологического предметного поля.

После студенческих волнений конца 1960-ых в политической философии, а затем и в антропологии актуализируется метафора театральной драмы в описании социальной реальности. В этой связи *вторым значимым теоретическим жестом* является работа «Общество спектакля» Ги Дебора, где автор развивает идею о растущем значении зрелищности в связи с утратой производством своей первичной референции[[6]](#footnote-6), тем самым спектакль овладевает «монополией на видимость»[[7]](#footnote-7). Именно утверждение об утрате знаками своих означаемых во многом является центральным местом как в отношении прагматического, так и перформативного поворотов. Ж. Бодрийяр указывает на то, что реальность сама себя дублирует и боле не отсылает к каким-либо основаниям, а потому можно говорить об отсутствии идеологий и игровой природе ценностей[[8]](#footnote-8). Такой диагноз Бодрийяр также называет кризисом репрезентации, выходом из которого может стать только «замкнутость на самоповторении»[[9]](#footnote-9). Культурный кризис затрагивает также и эпистемологию, где ставятся под сомнение такие научные категории, как «объективность» и «факт», обозначавшие некое отражение реальности в репрезентативистской парадигме[[10]](#footnote-10). Как утверждает Л. В. Шиповалова, научная репрезентация осуществляется в трех проекциях: в первичной объективации и актуализации реальности (выделение предмета), обеспечении достоверности интерпретации и в описании самого субъекта. В этом смысле концепт «репрезентация» может быть переосмыслен при соблюдении трех направлений его интерпретации. Так, авторство научной деятельности и её референция к реальности могут быть обоснованы при условии «сохранение в памяти генезиса» методологических решений и контроверз[[11]](#footnote-11). Еще одним оправданием применимости термина «репрезентации» в перформативном контексте является предложение Б. Латура рассматривать научную репрезентацию как модель «политического представительства», где доказанные мыслительные конструкции не являются отражением реальности, но находятся с ней в некоторой взаимосвязи[[12]](#footnote-12).

Однако кризис репрезентации подталкивает авторов к еще более острой формулировке проблемы. Так, Ж. Бодрийар ставит под сомнение само различение реального и нереального, обозначая первую категорию как определенный сегмент опыта, признаваемый всеобщим достоверным и очевидным. В этом смысле мир симулякров нарушает герметичность реальности, превращая ее в один из знаков. Если ранее «коэффициент реальности был пропорционален запасу воображаемого, который и придавал ей удельный вес», то в современности, как считает французский философ, опыт утрачивает основные качества реальности: четкость пределов и «внутреннюю связанность»[[13]](#footnote-13).

Следующим важным шагом в этом направлении является утверждение А. Аппадураи, что воображение «стало организованным полем социальных практик, формой работы и формой переговоров между местами агентности и глобально определенными полями возможности»[[14]](#footnote-14). В этой связи антрополог глобализации обращает внимание на то, что работа воображения больше не определяется национальными и культурными границами: «люди живут в воображаемых мирах (а не только в воображаемых сообществах) и, таким образом, могут оспаривать и, порой, подрывать воображаемые миры официальной установки и предпринимательской ментальности, что их окружает»[[15]](#footnote-15). Следуя логике Аппадураи, важно понимать, что воображение трансформирует и традиционные формы социальной солидарности. Становясь повседневной практикой, воображение «как-то углубляет» социальные нормы через обыгрывание, иронию или «интенсивность исполнения» ритуалов[[16]](#footnote-16).

Созвучным этому тезису о неоднозначности или дополненности смысла социальных ритуалов является сформулированная ранее[[17]](#footnote-17) В. Тёрнером идея социальной драмы. Отталкиваясь от применения И. Гоффманом метафоры театра в исследовании повседневной жизни и руководствуясь представлением о конститутивной роли социальных ритуалов по отношению к повседневности, антрополог предлагает рассматривать социальную реальность как метатеатр[[18]](#footnote-18). Тёрнер переосмысляет концепт «ритуала», внося в него драматический элемент, возможность «наложения интерпретации на событие» конфликта[[19]](#footnote-19). Именно этот момент имеет смысл назвать *третьим значимым теоретическим жестом перформативного поворота.* Углубляя свою аргументацию, антрополог предлагает рассматривать символы, «молекулы ритуала», в качестве многозначных элементов исполнения, которые обладают не только лингвистической коммуникативной функцией, но также и действенной (или «эвокативной» в терминологии У. Л. Уорнера). В этом смысле Тёрнер предоставляет перформативной теории два инструмента работы с символами: обращение не к их значению, но к пробуждающей (иллокутивной, эвокативной и пр.) силе, а также к их первичности по отношению к контексту[[20]](#footnote-20).

Вместе с тем, говоря о «метатеатре», В. Тёрнер имел в виду контекст конфликтной ситуации, который как бы «заводит» мотор социальной драмы, состоящей из четырех стадий: разделения (breach), кризиса, замещения (redressive phase) и воссоединения (reintegration). Социальная драма осуществляется наиболее ярко на втором и на третьем этапах, где в условиях трансгрессии общественных норм игровым образом составляется смысловая композиция. В этой связи ритуальный процесс больше не определяется как проведение новых границ вокруг конкретных табу, но осуществляется, сообразуясь с «тонкими» (lamina) и вариативными характеристиками, которые приобретают свою значимость в ситуации конфликта[[21]](#footnote-21). Итак, перформанс в этом смысле является ничем иным, кроме как «комплексом последствий символических актов», составляющим «основное вещество социальной жизни»[[22]](#footnote-22). Теория В. Тёрнера позволяет сузить предмет исследования до конфликтных событий, актуализирующихся в ходе исполнения ритуала и обнажающих возможности различной интерпретации таковых событий.

Наконец, в качестве автономного социологического направления теория социального перформанса складывается благодаря авторам культурсоциологической школы, прежде всего Дж. Александеру. Рассматривая события в публичном пространстве, американский социолог обращает внимание, что их сборка не является такой органической, какой она представлялась Э. Дюркгейму в интерпретации коллективных действий как ритуала. Эта сборка требует более точной терминологической настройки. В. Тёрнер пытался вписать перформанс в ритуал, а в дальнейшем сопоставить их как пересекающиеся элементы социальной жизни, схожие по строению. Иное, более радикальное, решение предложил Дж. Александер, разделяя концепты «ритуала» и «перформанса», где последний выступает в качестве альтернативы ритуалу, так как подразумевает другие условия своего осуществления: его элементы не воспроизводятся привычными действиями, но оказываются разъединены (de-fused) и оставляют возможность выбора исполнителю. Такой выбор зависит от способности исполнителя перформанса «сшить несоразмерные элементы», символические фигуры, «обратно в слабосвязанное и убедительное целое»[[23]](#footnote-23). Александер настаивает, что успешный социальный перформанс может по своим последствиям выглядеть и переживаться аудиторией как ритуал. В этом смысле можно говорить, что такое исполнение элиминирует культурную и социальную разобщенность, а не разрешает её. Конструируемые таким образом модели идентичности подразумевают, что одними из элементов перформанса, скрепляющими композицию, являются события прошлого, которые благодаря теории социального перформанса также становятся доступными к рассмотрению через их символизацию в настоящем. Исходя из этой логики, можно утверждать, что успешный перформанс пересобирает (re-fused) историю[[24]](#footnote-24). Наконец, социальный перформанс в отличие от индивидуального, согласно Дж. Александеру, реже легитимирует свою подлинность и захватывает более широкие области исторической хронологии[[25]](#footnote-25).

Несмотря на явные расхождения концепций Александера и Тёрнера, следует обратить внимание на существенное сходство между ними: возможность множественной интерпретации события. Американский социолог для обозначения этого принципа использует понятие «культурной автономии», который, по мнению ученого, состоит в стремлении исследовать культурные смыслы в отрыве от социальной структуры, нивелируя всякую возможность возникновения отношений прямой каузальности между ними[[26]](#footnote-26). Иными словами, социальный перформанс осуществляется в тот момент, когда произошедшее событие или актуальные события отдаленного прошлого больше не имеют однозначных трактовок, т. е. появляется зазор между событием и его репрезентацией, между социальной ситуацией и её смыслом. Таким образом событие открывается для интерпретации, и те или иные «группы носителей» («действующие лица») могут высказать свои заявления (claims), претендующие на убедительное описание реальности[[27]](#footnote-27). Социальный перформанс в этом смысле может быть оценен лишь в модальности успешности и не-успешности[[28]](#footnote-28).

Описанная модель перформативного поворота включает лишь некоторые траектории философской, антропологической и социологической теорий, которые представляются наиболее показательными в обосновании каждого из обозначенных теоретических жестов. Так, к примеру, были оставлены в стороне разработки авторов STS, Б. Латура, М. Каллона, Дж. Ло, К. Кнорр Цетина и др. Это связано прежде всего с тем, что акцент ставился на появлении и развитии концепта «драмы» в теории социальных наук. Зачем следовало предпринимать частичную реконструкцию столь масштабного эпистемологического явления? Во-первых, для того, чтобы очертить горизонт операциональности на просторе реконфигурации научного знания. А, во-вторых, с целью сохранить своё авторство и исследовательскую субъектность в условиях переосмысления репрезентативной концепции науки. Теперь же с большей уверенностью можно приступить к рассмотрению основных методологических вопросов данного исследования.

## **1.2 Проблема публичного пространства**

Использование в названии работы таких проблематичных концептов, как «публичное» и «пространство», налагает на автора обязательство отдельного разъяснения их содержания в избранном методологическом контексте. В этой связи в данном параграфе будет предпринята попытка обосновать выбор одной из концепций публичного пространства и связать его с анализом дискурса православия.

Опираясь на работы, обобщающие существующие концепции «публичного» и «публичного пространства», можно выделить два направления интерпретации: «коммуникативистское»[[29]](#footnote-29) и «социабельное»[[30]](#footnote-30). Первое связывают с именами Х. Арендт и Ю. Хабермаса, определяющими «публичное» как поле коммуникации, в котором возможен выход за рамки приватной сферы. В публичном пространстве приходится говорить не только о своем благе, но и о благе общем, что, порой, приводит к конфликту и построению аргументации. Х. Арендт отмечает, что особенно четко можно проследить границу между приватным и публичным по значению вещей, одни выставлены на показ, а другие сокрыты[[31]](#footnote-31). В свою очередь Ю. Хабермас квалифицирует любое коммуникативное пространство как «публичное», если в нем осуществляются дебаты по поводу картины общественного устройства, общего блага и их символизации. Вместе с тем в таком дискурсе граждане «артикулируют общественный интерес перед лицом государства»[[32]](#footnote-32).

Второе направление интерпретации понятия «публичного» связывают с такими исследователями, как Р. Сеннетт и И. Гоффман. В русле затронутого в прошлом параграфе прагматического подхода авторы обращаются к изучению менее рефлексивных форм человеческой деятельности, обнаруживая при этом, что соприсутствие людей в городском пространстве не обязательно должно выражаться в политической активности для того, чтобы считаться публичным. Но почему в таком случае люди по-прежнему собираются в различных местах города? И здесь уже нет возможности увернуться от необходимости проблематизировать «публичное», причем осуществить это в данном контексте можно лишь в связи с проблематизацией «пространства».

Итак, что такое «публичное» в отношении к «пространству»? Соглашаясь с О. В. Паченковым, можно утверждать, что концепции Х. Арендт и Ю. Хабермаса оперируют понятием «публичной сферы», которая сама по себе ввиду своей целостности имела локальную определенность в городе модерна, подчиняющемся логике зонально-функционального деления. В современной городской среде публичная сфера диверсифицирована[[33]](#footnote-33). Различные публичные группы вплетают территории в контекст своего исполнения, придавая ему определенную символическую нагрузку. В условиях проникновения масс-медиа в повседневную жизнь публичность, даже если речь идёт об одном человеке, может конституироваться людьми в ходе взаимодействия с разными городскими территориями. В этом смысле публичное пространство становится более мобильным, а потому и менее овеществленным, не привязанным к конкретным местам[[34]](#footnote-34).

Как же тогда следует понимать «пространство» по отношению к «публичному»? К примеру, М. де Серто, говоря о жизни в «стратегическом» городе модерна, настаивает на необходимости его «тактического» освоения. Именно эта динамичная практика, позволяющая «функционировать в поливалентном единстве конфликтующих друг с другом программ», производит пространство[[35]](#footnote-35). Введение такой трактовки «пространства» в качестве «места, использующегося в практике», приводит к размыванию границ с категорией времени и сближением с понятием публичности. Стремясь вписать «антропологическое место» в динамическую область «пространства» де Серто, М. Оже вводит концепт «не-места». Если «местом» французский антрополог называет пространство, которое «отсылает нас к событию, мифу или истории», создает идентичность и формирует связи[[36]](#footnote-36), то «не-место» он характеризует как пространство транзита, которое дисциплинирует и стандартизирует «пользователя», производя лишь одиночество и сходство. Однако при этом типизированность обстановки побуждает человека к идеализации[[37]](#footnote-37). В этом контексте понятие «пространство» можно определить как абстрактную область мобильностей «мест» и «не-мест», их взаимопроникновений и обособлений. Так, современное городское пространство, утратившее четкие очертания функциональных зон, «просвечивается» сквозь одномерность потоковой реальности «не-мест», принимая форму «лакун» и выставляя на показ свою неоднозначность и проблемность. Такую хаотичность городского пространства некоторые исследователи называют «абстрактным всеобщим» или, отсылая к универсалиям города модерна, «утраченным пространством»[[38]](#footnote-38). Публичные группы, пытающиеся решить проблематичность этих «лакун» (опыт встречи со странным и незнакомым в городской среде у Р. Сеннетта), создают новые «места» и новые связи, которые претендуют на приватизацию «абстрактного всеобщего», какой-то части социального пространства. Другие публичные группы предлагают свои интерпретации, накладывающие другие сети символических отношений. В этом смысле мобильные «лакуны», которые оказываются востребованными для многосторонней публичной активности, я буду в данной работе называть «местами», поскольку они в своем противоречии становятся организующими в идентификации каждой из публичных групп, сохраняя при этом потенциал эмоциональной энергии для коллективных действий.

Публичное пространство является всё же более широким понятием, нежели «место», хотя и конституируется каждым из них. В него помимо актуализированных городских территорий входит множество смыслов и контекстов, которые привлекаются для описания различных «мест». Теперь можно ответить на поставленный ранее вопрос о причинах актуальности традиционных форм достижения солидарности. Коллективные действия, которые можно назвать вслед за Дж. Александером «социальным перформансом» уже не несут той традиционной («механической» или «органической») тотальности, описанной Э. Дюркгеймом, но являются одним из возможных способов поддержания целостности. При том, что сама эта целостность публичного пространства складывается из цепочки (или даже картины) последовательных исполнений и маскирует собой внутреннюю сложность и противоречивость социальной реальности.

Так, можно обнаружить, что данная интерпретация публичного пространства в большей степени тяготеет к «коммуникативистским» трактовкам этого понятия, нежели к «социабельным». Прежде всего сохраняется акцент на дебатах, который в то же время обогащается множественностью публичных акторов и мобильностью «мест» и контекстов. В этом смысле пригодной представляется модель публичного пространства Ш. Эйзенштадта, который говорит о различных вариантах современности, а следовательно, и о различных конфигурациях публичности. Концепция Эйзенштадта в отличие от бинарной схемы Х. Арендт подразумевает три сферы: «официальную», «приватную» и «публичную», где последняя выступает в качестве связующей между двумя разграниченными областями. Уже сейчас важно заметить, что использование данной модели в русле описанного выше понимания публичного пространства может быть допустимым только при двух ключевых оговорках. Во-первых, три приведенные сферы должны иметь прозрачные границы и определяться, исходя из интерпретаций действий каждого публичного актора, а во-вторых, «официальную» сферу следует рассматривать более многообразно, так как претензии публичных групп на приватизацию «абстрактного всеобщего» побуждают к действиям не только администрацию города, но даже в большей степени других публичных акторов с их повествованиями. Для Эйзенштадта принципиально важно, что публичная сфера «подчеркивает существование таких пространств действия, которые не только автономны от существующего политического порядка, но и в подлинном смысле публичны». Первым этапом формирования публичного пространства является определение его концептуальных и дискурсивных форм, в рамках которых может осуществляться взаимодействие. Вторым, можно назвать, появление ситуации диалога или дебатов, позволяющей противопоставлять свое видение общего блага проекту Другого. Наконец, наиболее значимым является момент стабилизации публичного пространства в процессе социального взаимодействия и приобретение ею собственной динамики[[39]](#footnote-39).

Такая модель публичного пространства прокладывает ориентиры и в работе с дискурсом. Как было показано ранее, «лакуны» в социальном пространстве не исчерпываются интерпретациями публичных акторов, которые в случае успешного исполнения лишь маскируют их проблематичность, проявляющуюся в других дискурсивных ситуациях. Именно этот зазор позволяет точнее настроить как методологическую рамку исследования, так и его предмет. Последний выражается в фокусе на прослеживание интерпретаций смысловых амбивалентностей (в т. ч. «лакун» в городском пространстве как одной из их форм) публичными группами в динамике события. При этом для экспликации культурного содержания в интерпретациях таких «мест» требуется их внутренняя соотнесенность друг с другом, «сужение» дискурса и тем самым определенность публичного пространства.

# **1.3. Конструирование идентичности в социальном перформансе. Применимость дискурс-анализа**

При рассмотрении конфигураций смыслов и контекстов, актуализируемых публичными действиями и конституирующих вышеописанные «лакуны», в дискурсивной перспективе представляется последовательным обращение к подходу М. Фуко. Французский философ предлагает интерпретировать дискурс как «ансамбли событий», которые «имеют место, а также производят эффект или сами оказываются эффектом на уровне материальности»[[40]](#footnote-40). В этом смысле дискурсивное событие или обстоятельства «сказывания» становятся более значимым предметом исследования для французского философа, нежели содержания пересекающихся дискурсов[[41]](#footnote-41). Так, изучая культурные смыслы, обнаруживающиеся в ходе православных публичных акций, следует рассматривать практики, «игры идентичностей», посредством которых устанавливаются границы между дискурсами участников и в то же время «разрежается» сам дискурс публичных акций, умножая свою прерывность[[42]](#footnote-42). Это производит новые конфигурации смысла, которые постепенно вплетаются в ткань культурного кода, ограничивая «жанровый» диапазон его проявлений.

Поскольку в данном исследовании дискурс рассматривается во взаимосвязи с идентификационными моделями, которые выстраиваются в ходе обретения им устойчивых смысловых очертаний, требуется концептуальное согласование «идентичности» с адаптированной теорией дискурса М. Фуко. Наиболее подходящей представляется предложенная Р. Брубейкером концепция «идентификации», которую конституируют два обуславливающих друг друга процесса. С одной стороны, «категоризация» как предписанная властными институтами и интериоризированная модель соотнесения себя с некоторой социальной общностью. Причем в отличии от более эссенциалистской «катсети» (catnet, от category и network) Ч. Тилли «категоризация» Брубейкера подразумевает также вариант «чувства сопринадлежности», актуализирующегося в конкретном событии и кодирующего это событие в логике «принуждающих публичных нарративов»[[43]](#footnote-43). С другой – это «самоидентификация» и построение «реляционных» связей на основе сильных, «подручных» или внезапно актуализировавших свою значимость отношений, которые зависят от социальной диспозиции в которой осуществляется самоидентификация человека (например, как решение проблемы недостаточности предписываемых значений)[[44]](#footnote-44). Эта двоичная модель идентификации схожа с концепцией перформативной идентичности Дж. Батлер. Автор отмечает: «если идентичность понимать как следствие (effect), то это означает, что она не является ни фатально предопределенной, ни совершенно искусственной и произвольной»[[45]](#footnote-45). Данный тезис также указывает на конструируемость идентичности, состоящую в регулируемом процессе повторения уже известных моделей поведения.

Теперь мы можем видеть, что модель идентификации Р. Брубейкера, как и Дж. Батлер, проясняет отношение дисциплинирующей и событийной составляющей дискурса у М. Фуко. Этот шаг позволяет нам уточнить фокус на обстоятельствах дискурса, где происходит пересборка связей людей, контекстов и символов общности, среди которых в свернутой форме присутствуют и категоризирующие «модели», лишенные своей тотальности, но, зачастую, сохраняющие своё преобладающее значение.

Наконец, следует воспользоваться еще одной проекцией, позволяющей детализировать концептуальные возможности рассмотрения «события дискурса» в связи с идентификацией. Теория «дизъюнктивных потоков» А. Аппадураи предполагает положение в основание построения идентичности «различия» (difference), отсекая всякую субстанционализацию объектов различения. Как уже было описано в первом параграфе, антрополог придает большое значение воображению как пространству искажения и «рефигурации» социальной жизни, где спорящие акторы пытаются присоединить глобальное к своей практике настоящего. Вместе с тем А. Аппадураи придаёт воображению статус обыденной деятельности. Оно больше не является отдельной сферой опыта, а мифологизация утрачивает свою сакральную торжественность[[46]](#footnote-46). Наиболее убедительным обоснованием такого смешения можно назвать концепцию повседневности Б. Ванденфельса, который предлагает лишить каждодневные действия приписываемой им обособленности и рассматривать в логике взаимосвязанных процессов «оповседневнивания» и «преодоления повседневности». В этом смысле повседневность для немецкого ученого выступает в качестве некоей «закваской», обеспечивающей смесь того, «что поддается объединению и всегда отделено друг от друга»[[47]](#footnote-47). Таким образом, ни воображение, ни празднества, ни какие бы то ни было другие виды активности не могут избежать «прорыва» оповседневнивания[[48]](#footnote-48).

Как уже было отмечено, воображение у Аппадураи становится «пространством спора», где индивидуальные и групповые акторы пребывают в состоянии неполноты своей социальной жизни, объективированность и воплощенность элементов которой приводит к очевидности «различия». В этом смысле само различие оказывается тесно связано с локальностью, в которой пребывают акторы. Так, «различие» становится одной из центральной категорией, позволяющей антропологу произвести наиболее значимую для нас связку ключевых концептов: «культура является распространённым измерением человеческого дискурса, который эксплуатирует различие для создания разных концепций групповой идентичности»[[49]](#footnote-49). В этой связи Аппадураи выстраивает свою теорию на двух основаниях. Во-первых, он помещает процесс идентификации в условия глобальной мобильности и «дизъюнктивных потоков», где люди сознательно и «воображаемо» оказываются способными осуществлять постоянный подбор элементов своей идентичности, которые являются ничем иным, кроме как «различием» и тем самым воспроизводят ситуацию выбора[[50]](#footnote-50). Во-вторых, антрополог вводит концепт «культуры», означающий «процесс натурализации подмножества различий», где сама культура имеет фрактальную форму и не может быть редуцирована и репрезентирована лишь в одном, составляющем её различии[[51]](#footnote-51). Таким образом, культура в отношении к идентичности оказывается более «твердым» образованием, очерчивающим границу релевантных различий, в сравнении с групповой идентичностью, процесс артикуляции которой оказывается более сознательным и динамичным. Для исследование культурной идентификации, где осуществляется различение наиболее значимых и действенных смысловых оппозиций, имеет смысл воспользоваться проекциями идеоскейпа и медиаскейпа, предложенными А. Аппадураи. Корень «скейп» (“scape”) позволяет допускать многоакторность процесса иденификации и динамичность смыслов.

Таким образом, осуществленный синтез концепций имеет два основных значения для данного исследования. Прежде всего была развернута идея «зазора», актуализированная в первом параграфе, а затем раскрытая на примере публичного пространства и обозначенная термином «лакуна». В настоящем параграфе она развернута в двух перспективах: дискурсивной, раскрывшей определяющую роль обстоятельств дискурса, его локальных интерпретаций, перед содержанием, а также идентификационной, где были рассмотрены возможности выстраивания альтернативных приписываемым властными инстанциями значимых связей. Вместе с тем была сделана попытка связать возможность реляционной самоидентификации с инструменталистской моделью идентификации, где все элементы идентичности в силу своей мобильности и взаимосвязанности оказываются в равной степени возможными, а потому предстают в форме «различий» и смысловых оппозиций.

Наконец, второе значение предложенного сочетания концепций состоит в связке понятий «дискурса», «идентификации» и «культуры», достигающей своей целостности в приведенном определении А. Аппадураи. В этом смысле предмет данного исследования приобретает дополнительную ясность: в фокусе внимания оказываются наиболее значимые смысловые оппозиции, мобилизованные для артикуляции идентичности участниками дискурса православных публичных акций.

*«Насыщенное описание» как метод теории социального перформанса*

Теперь, на основе этой концептуальной организации ключевых понятий можно рассмотреть основные положения теорий социального перформанса и культурных войн, чтобы найти возможности их синтеза и выработать способы анализа публичных акций. На пути к последней задачи важной зацепкой является идея о наличии дистанции между автором и текстом, между событием и его интерпретацией. В том виде, в котором она используется Дж. Александером в качестве принципа «культурной автономии», эта идея была первоначально сформулирована герменевтом Х.-Г. Гадамером, который показал на примере классического произведения, что текст существует лишь благодаря и в его интерпретации[[52]](#footnote-52). Схожим образом П. Рикёр предлагает рассматривать действие как «ориентированное по смыслу поведение», где отделение смысла действия от его события становится возможным лишь благодаря «записи» этих двух элементов действия в их взаимосвязи[[53]](#footnote-53). Но такая запись может быть произведена лишь путем интерпретации исследователем уже существующих интерпретаций этого действия. Иначе говоря, смысл действия следует рассматривать не как фиксированную структуру или дискурс, но как то, что постигается интерпретацией, которая «спасает» этот дискурс, актуализируя культурный смысл[[54]](#footnote-54). Таким образом, можно заметить, что предмет и метод оказываются схлопнутыми в бесконечный круг интерпретаций, если отсутствует фиксация действия во взаимосвязи его события и смысла. Одним из наиболее удачных решений этой проблемы, позволяющим исследователю дистанцироваться от предмета, является «насыщенное описание» («thick description») К. Гирца. Метод американского антрополога состоит в интерпретации социального дискурса и «в попытке выделить «сказанное» из исчезающего потока происходящего и зафиксировать его в читаемой форме»[[55]](#footnote-55). Культура в этой связи понимается как контекст, в котором совершается описание, знание о ней, по словам Гирца, «выплескивается струйками» и приобретает связанность лишь в интерпретации[[56]](#footnote-56). В этом смысле нас будут интересовать не внутренние взаимосвязи культурных форм, но их значение в «текущем паттерне жизни»[[57]](#footnote-57), запечатленное в описании события публичной акции.

В теории социального перформанса «насыщенное описание» используется уже для вычленение элементов социальной драмы: участников, аудиторию и социальные силы, взаимодействие которых приводит к культурному расширению релевантности одних смыслов перед другими. Одна из основных сложностей, которую отмечает Дж. Александер, состоит в невозможности фактического различения семантического и прагматического компонентов социального перформанса. Так, сценарии и само исполнение могут корректироваться в ходе взаимодействия с аудиторией, а значимые смысловые оппозиции (коды) могут быть развернуты в качестве нарративов, вписывая тем самым событие действия в хронологический ряд с другими событиями[[58]](#footnote-58). В этом смысле «насыщенное описание» должно быть ориентировано в первую очередь на моменты дискурса, которые оказываются «триггерами» социальной жизни и в которых обычные культурные явления приобретают необычные значения. Именно такие моменты являются смыслообразующими в описательной реконструкции, так как они представляют собой амбивалентность смысла действия, которая позволяет исследователю его интерпретировать.

*Синтез теорий социального перформанса и культурных войн*

Теперь следует обратить внимание на динамику социального перформанса и основные роли его участников, что позволит внести некоторые аналитические коррективы в исследовательскую интерпретацию («насыщенное описание»). Так, в социальной жизни мотивом к осуществлению социального перформанса становится тот же «зазор» между событием действия и некоторым предписанным ему смыслом, однако в отличие от сконструированного исследователем этот «зазор» имеет социальную природу. Как уже было сказано в первом параграфе, подобная дистанция открывает возможность для интерпретаций, которые бы смогли «пересобрать» коллективные представления, конституирующие политический порядок. Произведение интерпретаций публичными акторами осуществляется первоначально на заднем плане исполнения, в области, которую Дж. Александер называет «перформативным воображением» (что сближает теорию социального перформанса с пониманием воображения у А. Аппадураи), где эти акторы пытаются связать различные символы и события, придавая им кодовые и нарративные формы и превращая в сценарии.

Уже само взаимодействие исполнителя с аудиторией, последующее и вместе с тем сопровождающее интерпретационную работу, имеет пространственно-временное измерение, которое Дж. Александр предлагает называть мизансценой (*mise en scène*). Именно там и тогда актор разворачивает содержание своего исполнения, успешность которого приводит к пространственно-временному сжатию дискурса[[59]](#footnote-59). Этот момент можно обнаружить и у М. Фуко, который указывает на дисциплинирующий характер дискурса, ведущий к тому, что сам он теряет привязанность к автору и просто «сказывается»[[60]](#footnote-60). Такое «сжатие» дискурса включает в себя «культурное расширение», которое достигается действенностью символической работы актора (re-fused) и производит «психологическую идентификацию» аудитории с фигурой исполнителя.

Выстраивая такую групповую идентичность, актор, как убедительно показал А. Аппадураи, опирается на «различия», обнаруживаемые в локальности. Так, в ходе «сужения» дискурса конфигурация временно связанных различий выдвигает на передний план те из них, которые приобретают значение тотального противопоставления. К этому приходит и Дж. Александер, говоря, что акторы могут выстраивать «стратегию только путем типизации в терминах институционально сегментированных двоичных кодов»[[61]](#footnote-61). Бинарность здесь берет свои истоки в первичном различении между сакральным и профанным, которое по выражению Б. Гизена становится очевидным, когда мы вступаем в контакт с первым. Акторы в этом смысле создают бинарную структуру повествования, которую подвергают оспариванию и драматической реконструкции[[62]](#footnote-62). Таким образом, социальный перформанс работает с двоичным кодом, что позволяет сделать вывод о бинарности смысловых конструкций, производимых акторами вне зависимости от степени их конвенциональности.

Опираясь на этот тезис, мы можем рассматривать смысловые оппозиции не только в момент достижения обществом солидарности по поводу интерпретации того или иного события, но и во время артикуляции этих различий публичными акторами для обозначения собственной идентичности. Второй важный момент и вместе с тем задача состоят в том, чтобы эти артикуляции различий, приобретающие формы смысловых оппозиций, были достаточными для экспликации культурного значения события. Еще одной сложностью, с которой приходится столкнуться, является возможность включения общественных движений в логику социального перформанса. Здесь крайне важно не допускать эссенциализации групп-участников конфликта, но помещать их артикуляции различий в общий дискурс и наблюдать его закономерности.

Для осуществления этого проекта по расширению возможностей использования теории социального перформанса представляется уместным обращение к концепции культурных войн Дж. Хантера. Одним из оснований обеих теоретических моделей является теория конфликта, в которой большое значение имеет посылка Дж. Гальтунга о том, что в противостоянии по мере его усиления актуализируются культурные смыслы, затеняющие социальный контекст. Норвежский социолог даже квалифицирует США и Россию как культуры «дуалистические»[[63]](#footnote-63). Мы далеки от такого применения термина «культура», поэтому будем воспринимать посылку автора в качестве подспорья для понимания теории культурных войн. Так, Дж. Хантер показывает, что события, ставшие значимыми в публичном пространстве, артикулируются благодаря отсылкам к другим, более фундаментальным дискурсам. Такое расширение смысла события американский ученый предлагает редуцировать к «двум различным конкурирующим импульсам», которые конституируют «грамматику публичного дискурса»[[64]](#footnote-64). Эти импульсы Дж. Хантер характеризует как «консервативный» и «прогрессивный», где первый апеллирует к традиции и трансцендентной власти, в то время как второму характерны опора на личный опыт и желание освободиться от фиксированных стандартов.

В этой модели основаниями структурирования дискурса становятся некоторые неистощимые по вариативности константы, предположение которых представляется излишней эссенциализацией в логике данного исследования. Нет необходимости искать предельные дискурсивные формы культурных различий, более значимым является их становление в ходе протекания социального перформанса. Фиксируя этот момент, следует обратить внимание на еще один аргумент авторов концепции культурных войн. Так, модели идентичности, производимые представлениями каждой из противоборствующих сторон в негативной логике, конституируют общие тематические поля в качестве самих собой разумеющихся. В этой связи оказывается допустимой и реалистичность позиции оппонента[[65]](#footnote-65). Даже фундаменталисты, ортодоксальные религиозные группы, провозглашают межконфессиональную поляризацию[[66]](#footnote-66). Иными словами, в ходе социального перформанса некоторые моменты из противоборствующих интерпретаций событий институционализируются, задавая границы дискурсивного пространства и прочерчивая пределы допустимого разнообразия. Влияние на содержание публичной жизни, оказываемое институционализацией таковых паттернов разделения, Дж. Хантер предлагает называть «слабой гегемонией» (weak hegemony), которая посредством различных символических средств проникает в частную жизнь и упрощает содержание исполнения[[67]](#footnote-67). На примере американского общества такие общепринятые модели легко проследить в практиках легитимации властной политической элиты и в публичном религиозном дискурсе в целом. Р. Белла указывает, что в этих областях широкое значение принимает упоминание Бога и Божественной власти, несмотря на наличие атеистических и нерелигиозных граждан. Эти дискурсивные элементы, по мнению ученого, являются проявлением Гражданской религии (civil religion), являющейся общей для представителей всего населения США и не подразумевающей борьбу с церквами за значимые символы власти[[68]](#footnote-68).

Таким образом, данная теория позволяет идентифицировать культурный смысл не только лишь в моменты всеобщего консенсуса в связи с какой-либо травмой, но также и в ситуации культурного противостояния, которая также приобретает свою тотальность в силу неисключаемой бинарной идентичности и институционализации мобилизованных «различий». В этом смысле модель успешного социального перформанса не может быть в достаточной мере совместимой с ситуацией культурных войн. Однако вместе с тем применение концепции Дж. Александра представляется допустимым при внесении некоторых уточнений. Так, учитывая возможность достижения тотальности противостояния двух противоборствующих акторов, следует рассматривать социальные перформансы как неуспешные или точнее, «полууспешные», где последние актуализируют ситуацию культурной войны, не делая моральный агонизм всеобщим. Такая модель также сочетается с уже рассмотренной концепцией идентификации А. Аппадураи, построенной на «различии».

Наконец, обозначив общие места выбранных подходов, можно снова обратиться к теме дискурса. Здесь, в дискурсивной теории, также находятся аргументы для обоснования осуществленного синтеза. Так, Ст. Холл, опираясь на антропологическую трактовку Р. Уильямса, утверждает, что «культура – это те модели организации, те характерные формы человеческой энергии, которые могут быть обнаружены как раскрывающие самих себя в том числе во внезапных разрывах»[[69]](#footnote-69). Акцентируя внимание на последней фразе, автор уже в другом месте отмечает, что смысл следует понимать как диалог, как «всегда только частично понятый и всегда неравный обмен»[[70]](#footnote-70). Таким образом, культурный смысл нужно также исследовать через дискурс, в котором, исходя из утверждений М. Фуко, а также Ш. Муфф, вещи и социальные конфигурации «имеют значение». В этой связи наиболее близким к теории социального перформанса видом дискурс-анализа является методология Э. Лакло и Ш. Муфф. Как уже было отмечено, исследователи предлагают расширить область дискурса и допустить также артикуляцию материальных компонентов, связанных с деятельностью институтов, ритуалов и практик. Так, преодолевая двойственность мысли/реальности, теоретики дискурса утверждают материальный характер дискурсивных структур. В дискурсе, по их мнению объединены как лингвистические, так и нелингвистические элементы[[71]](#footnote-71). Таким образом, после проведения «насыщенного описания», в котором уже выделяются моменты и элементы дискурса, представляется последовательным осуществление анализа дискурса. Обозначив элементарные составляющие дискурса (элементы и моменты, без проведения различий между ними), следует проследить артикуляции, которые совершались в социальном перформансе. После этого следует провести различие между артикулированными «моментами» и «областями дискурсивности», оставшимися невключенными в дискурс. Осуществление данной работы не должно быть осложнено социальной структурой и необоснованными представлениями о различиях противостоящих акторов. Именно артикуляции участников дискурса должны стать конституирующим фактором для определения границ этого противостояния. Тем самым в фокусе внимания должны присутствовать два момента: пределы дискурсивного пространства и места пересечений артикуляций с одной стороны, а с другой – «узловые точки дискурса» (nodal points), его наиболее стабильные по своему значению цепочки моментов[[72]](#footnote-72). Наконец, завершающим этапом является выявление степени и областей «закрытия» дискурса, когда фиксируется смысл (создается момент), происходит «временная остановка колебаний в значении знаков».

# **1.4. Фигуры памяти в дискурсе социального перформанса**

Теперь, прочертив методологические контуры исследования дискурсивных форм культурного смысла, нужно выработать инструменты для рассмотрения процесса конструирования прошлого в социальном перформансе. Эта проекция должна осуществляться в связи с дискурс-анализом, поскольку именно там определяются области дискурса, в которых актуализируется прошлое. Но более важной причиной является то, что лишь после проведения дискурс-анализа в логике социального перформанса можно выявить культурный смысл противостояния публичных акторов, что и позволит выяснить «вес» и значимость идентификационных конструкций прошлого.

В первую очередь необходимо различить обыденные воспоминания, воспроизводящие локальные общности, от тех, что в силу своей незакрепленности в социальном порядке и зачастую временной удаленности оказывают решающее воздействие на символический универсум. Один из наиболее убедительных путей такого различения предлагает Я. Ассман, используя понятия коммуникативной памяти в первом случае и культурной во втором. Культурная память, по мнению немецкого ученого, связана с истоком и происхождением, она временно застилает «дрейфующую лакуну» между биографическими воспоминаниями о «недавнем прошлом» и официальной традицией, что им предшествует[[73]](#footnote-73). Такие глубинные коллективные представления о прошлом оказываются свернутыми в символические фигуры, на которые наслаиваются воспоминания, транслируемые исполнителем социального перформанса. Здесь важно отметить, что понимание «воспоминания» Я. Ассманом близко герменевтической традиции, где эквивалентом этого понятия можно было бы назвать концепт «интерпретация». В этом смысле воспоминание всегда фигурально, оно так или иначе оказывается конкретизировано теми или иными местами и символами. Именно благодаря «фигурам памяти» воспоминанию удается придать целостную форму мифа и тем самым развернуть его в публичном пространстве[[74]](#footnote-74).

Такие мифы Р. Белла называл «конституирующими», так как «подлинным сообществом может быть лишь сообщество памяти»[[75]](#footnote-75). На основе этой посылки Дж. Олик предлагает прослеживать «фигурации» коллективной памяти; эти репрезентации прошлого в отличие от «фигур воспоминания» Я. Ассмана понимаются как более вариативные и динамичные. Такое переопределение оказывается необходимым для построения процессо-реляционистской методологии, в рамках которой Дж. Олик подвергает критике «четыре пагубных постулата» памяти, выдвинутые Ч. Тилли. (1) Единство коллективной памяти, (2) Миметическая связь с прошлым, (3) Коллективная память воплощена в материальных объектах, (4) Коллективная память отлична и отделена от других элементов культуры, а не вплетена в констелляции других смыслов. В противовес этим постулатам Олик выдвигает свои четыре концепта: *поле, средства передачи, жанр и профиль[[76]](#footnote-76).*

Итак, сначала социолог предлагает идентифицировать *поле* коллективной памяти. Под этим термином Дж. Олик понимает «объективную связь между позициями» участников дискурса о прошлом. Основанием такого определения является концепция поля П. Бурдьё, который предлагал отказаться от гипостазирования роли институтов и выделять эти дискурсивные области на основе эмпирического исследования[[77]](#footnote-77). В этом смысле понятие оказывается близким тому, что Дж. Александер предлагает называть «институциональными аренами». Последний концепт призван очертить речевые и контекстуальные возможности, которые сохраняют определенную устойчивость в исполнении, детерминированном гомогенными институциональными характеристиками[[78]](#footnote-78). Так, поле коллективной памяти может быть выделено на базе «насыщенного описание» публичных акций РПЦ в Санкт-Петербурге, а также обогащено спецификациями смысловых оппозиций, выделенных в ходе дискурс-анализа.

Далее нужно рассмотреть *средства передачи* моделей памяти. Важно понимать, что именно в ходе репрезентации прошлого («заявления» у Александера) конструируется само референтное событие, а потому медиумы, передающие первоначальное сообщение, участвуют в его трансформации. От средств передачи (газеты, кинохроники, альбомы, демотиваторы, публичные шествия, взаимодействия с местами памяти, политические фестивали) зависит то, какой социальный эффект окажет дискурс о событии: медиумы могут уверить (особенно в случае, если они конвенциональны), другие подвергнуть сомнению, одни соединить группы людей, другие разделить. Этот компонент «фигурации» памяти может быть соотнесен с медиаскейпом А. Аппадураи, позволяющим проследить зависимость компонентов идентичности, «различий», от тех опосредующих сил, которые их вводят в публичное пространство.

Третьим компонентом является *жанр*. Воспоминание, как говорит Дж. Олик, тоже текст. Когда мы вспоминаем что-то нас травмирующее, мы пробираемся (как чтобы вспомнить, так и для того, чтобы высказать) через чащу высказываний и дискурсов о прошлом. Поэтому нужно определить жанровые рамки, в пределах которых осуществляется вспоминание. Эти жанры могут быть выделены в ходе «насыщенного описания» социального перформанса или станут доступными к рассмотрению после дискурс-анализа.

Наконец, *профилем* Дж. Олик называет стечение обстоятельств, в условиях которых осуществляется вспоминание. Вопрос об актуализации прошлого, как уже отмечалось, коренным образом связан с вопросом об идентичности. «Внимание к профилю указывает на совокупность отношений полей, средств передачи и жанров — фигураций памяти; как коллективная память работает внутри символических систем в качестве источника смысла и идентичности, пусть и по-разному в разное время». Так, например, событие, с которым связан «процесс травмы», требует определения своей уникальности, описания политического смысла в конкретный промежуток времени. Например, Вилли Бранд, канцлер ФРГ, преклоняет колени перед мемориалом в варшавском гетто; Дж. Олик называет этот профиль «Мирная нация». Связь между этими четырьмя компонентами с определенными оговорками вписывается в логику матрешки, от более элементарных форм к более общим. Собирание профиля в ходе анализа культурной памяти является одновременно суммирующей и интерпретативной работой, поэтому его осуществление представляется возможным на материале осуществленных «насыщенного описания» и дискурс-анализа.

Резюмируя содержание главы, можно определить предмет исследования как редукцию вариативных артикуляций различных публичных акторов к стабильным дискурсивным формам, в которых противопоставляются друг другу две модели идентичности и которые в силу тотальности такого противопоставления приобретают культурное значение. Культура в этом смысле понимается как «распространенное измерение» дискурса идентификации (А. Аппадураи) и как контекст, который вырабатывается в ходе «насыщенного описания» события (К. Гирц). Публичное пространство также временно сужается до «мест», неохваченных полностью интерпретациями каждой из двух сторон и потому конституирующих пространственные представления участников. Наконец, увенчивающим компонентом предмета исследования являются коллективные практики воспоминания, конструирующие нарративы о прошлом, наполненные культурным содержанием. Теперь же следует перейти к эмпирической части работы, где на базе «насыщенного описания» и отдельного ивент-анализа (как более жесткой фиксации, с привязкой ко времени) двух рассматриваемых событий будет проведен дискурс-анализ в логике социального перформанса, а затем, анализ коммеморативных практик.

# **ГЛАВА 2. ЭМПИРИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ПРАВОСЛАВНОГО ДИСКУРСА ПУБЛИЧНЫХ АКЦИЙ**

# **2.1 Культурное содержание противостояния и работа с прошлым в дискурсе крестного хода**

Как уже было отмечено ранее, для эмпирического исследования отбираются два кейса событий, репрезентирующих вовлеченность православия в публичное пространство Санкт-Петербурга. Отобранные события различаются как по своей длительности, так и по первоначальным проблемам, артикуляции которых конституировали их событийность. Однако общность временных границ рассмотрения этих публичных акций (2017-2018 гг.) позволяет считать выборку достаточной для обнаружения некоторых культурных закономерностей. Временная общность также обогащена связью со значимым событием прошлого (столетие Февральской и Октябрьской революций, падение монархии)[[79]](#footnote-79) и приближающимися в 2018 г. выборами президента. Также в августе 2017 г. администрация города принимает решение о ликвидации гайд-парка на Марсовом поле, где в ходе споров по поводу передачи Исаакиевского собора в ведение РПЦ (9 января 2017 – декабрь 2017) проходили крупные митинги несогласных и встречи с депутатами. Эти обстоятельства, как уже отмечалось во введении, приводят к сужению публичного пространства и увеличению потенциала каждой коллективной акции к актуализации культурного противостояния.

Теперь, обозначив основные факторы отбора событий следует определить основные параметры эмпирического исследования*.* Так, *объектом* являются речи и высказывания участников публичных акций, опубликованные в СМИ, а также посты и комментарии в социальных сетях. *Предметом эмпирического исследования* выступают выявленные посредством дискурс-анализа конфигурации смысловых оппозиций, их динамика и связь с темой прошлого в логике социального перформанса. Следовательно, основной *целью* является выделение областей культурного смысла и возникающих моделей прошлого.

Для осуществления данной цели необходимо выполнить следующие *задачи:*

1. Осуществить «насыщенное описание» событий: Крестного хода и споров по поводу передачи Исаакиевского собора;
2. В качестве вспомогательного инструмента осуществить схематичный ивент-анализ для большей временной детерминации исследовательских интерпретаций в «насыщенном описании»;
3. Проведение дискурс-анализа на основе методологии Э. Лакло и Ш. Муфф. Выделение основных узловых точек и смысловых оппозиций;
4. Прослеживание динамики артикуляций и возникновения поздних, «вторичных», контекстов поляризации;
5. Дополнение результатов количественным анализом материалов социальных сетей;
6. Выявление культурного содержания противостояния;
7. Анализ практик коммеморации. Выделение моделей прошлого;
8. Сопоставление результатов по кейсам. Обобщение.

Наконец, следует описать *эмпирическую базу исследования*. Дискурс-анализ и «насыщенное описание» будут проводиться на основе речей и высказываний, опубликованных в материалах СМИ. Так, по теме крестного хода были отобраны за период от 20 августа 2017 г. по 30 октября 2017 г. 28 статей различных изданий (газет, информационно-аналитических газет, информационных сайтов, интернет-журналов и пр.), среди которых доминируют такие, как «Фонтанка», «Новая газета», «Русская народная линия», «Православие.ру» и сайт радиостанции «SaltZone». По более продолжительной теме передачи Исаакиевского собора РПЦ было отобрано за период от 1 января 2017 г. по июнь 2018 г. всего 84 статьи, где преобладают «РосБалт», «Фонтанка», «РБК», «Интерфакс», ИТАР-ТАСС», «ББС. Русская служба», «The village», «Медуза» и др. Материалы из социальных сетей были взяты за те же периоды во Вконтакте и в Одноклассниках[[80]](#footnote-80). В случае крестного хода были выделены 1037 комментариев. По теме Исаакиевского собора было собрано 2304 поста и 3592 комментария. В качестве *первой гипотезы* можно предположить, что в социальных сетях окажутся более востребованы дискурсивные формы и смыслы, противопоставленные участникам крестного хода и сторонникам передачи Исаакиевского собора РПЦ.

Теперь, кратко изложив программу эмпирического исследования, можно приступить к рассмотрению кейса крестного хода в честь перенесения мощей Александра Невского 12 сентября 2017 г. Эта ежегодная публичная акция осуществляется с 2013 г. и отсылает к событию перенесения мощей святого князя императором Петром I в 1724 г. Но несмотря на регулярность этой акции и её традиционную легитимацию в предыдущие годы не было столь взрывной реакции в дискурсе СМИ и социальных сетей. В этом смысле важно понимать обусловленность крестного хода связью с другими событиями, а также с длительными спорами по поводу передачи Исаакиевского собора РПЦ. Исходя из этого, можно сформулировать *вторую гипотезу к эмпирическому исследованию:* культурное противостояние будет выстраиваться не столько в тематизации православия и его символов, сколько в контексте прав на публичное пространство.

Если рассматривать крестный ход как социальный перформанс, то можно выделить следующие его элементы или даже фазы. В первую очередь это сценарии, в которых исполнитель пытается описать (предсказать) коллективные представления. В рассматриваемом кейсе сценарий представлен в нескольких проявлениях. Так, им бесспорно является опубликованное 1-го сентября А. Кураевым распоряжение администрации митрополии об организации сбора участников крестного хода (своего рода «утечка»)[[81]](#footnote-81). В то же время сценарием можно назвать историко-религиозную статью Ю. Соколова, представленную 29-го августа, где он описывает значение фигуры Александра Невского и крестного хода для современных россиян[[82]](#footnote-82). Наконец, третьим компонентом сценария является пресс-конференция епископа Кронштадтского Назария, которая состоялась 6 сентября и уже совмещает в себе как сценарную, так и исполнительскую составляющие[[83]](#footnote-83).

Следующей фазой социального перформанса является само исполнение. Оно начинается с богослужений в 9:30 в Казанском соборе, которое проводят митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Варсонофий и епископ Кронштадтский Назарий. Затем в 11:00 осуществляется сбор участников крестного хода возле Казанского собора: люди выстраиваются на Невском проспекте в колонну и в определенном порядке осуществляют шествие к лавре Александра Невского. После начинается малый крестный ход на территории лавры, в то время как для большинства участников на площади осуществляются выступления губернатора, спикера Законодательного собрания Санкт-Петербурга, митрополита Варсонофия и президента Санкт-Петербургского клуба кавалеров ордена Александра Невского. После завершения этих выступлений было проведено возложение венков к памятнику погибших членов ордена Александра Невского. В завершение мероприятия были исполнены музыкальные номера оркестром из студентов военных подразделений.

Для рассмотрения участников социального перформанса и символического сопровождения исполнения крайне важно, опираясь на материалы насыщенного описания, показать структуру крестного хода. Так, можно выделить пять основных частей шествия. В *первых* рядах шли священники и послушники, одетые в праздничные церковные одеяния и несшие иконы, лампады и пр. Сразу за ними, порой даже в одном ряду, шли губернатор Г. Полтавченко, вице-губернатор И. Албин, глава ЗакСа В. Макаров, а также депутаты Государственной думы В. Милонов и И. Дивинский. За политической элитой города в крестном ходе следовала большая группа чиновников. В качестве *второго* отличительного сегмента участников можно назвать студентов, шедших с табличками университетов (среди них: РАНХиГС, университет МВД, ВоенМех и пр.), к ним относятся курсантов и даже ученики футбольной школы «Невский фронт», являющейся подопечной команды «Зенит». *Третьей* группой были активисты, среди которых наиболее ярко себя представляли «Сорок сороков» и «Национально освободительное движение», они принесли большой плакат с изображением Николая II и его семьи, а также транспаранты с лозунгами «Матильда – пощечина государю!», «Честь государя – честь народа». Наконец, *завершающей* крестный ход группой, следовавшей за активистами, являются прихожане, их было довольно много (Санкт-Петербург, Ленинградская область и пр.), они несли в руках плакаты с изображением икон Девы Марии, Иоанна Кронштадтского, Николая II, а также названия своих приходов. В этой группе участников также были казаки, волонтеры и пр.

Теперь следует перейти к рассмотрению третьей фазы социального перформанса: культурному расширению и психологической идентификации аудитории с исполнителем. Здесь, как уже было описано в предыдущей главе, происходит редукция дискурса к наиболее стабильным темам и событиям. Так, еще в сценариях акторы стараются сжать фоновые значения культуры, изменяя их пропорции и увеличивая интенсивность, чтобы представить аудитории наиболее правдоподобную траекторию идентификации[[84]](#footnote-84). В этой связи рассмотрение третьей фазы социального перформанса не может ограничиваться временем осуществления шествия, но должно охватывать также дискурс этого шествия до приобретение им стабильных форм.

***Анализ дискурс социального перформанса***

Собрав из статей СМИ речи и высказывания участников дискурса о крестном ходе, которые были вписаны посредством насыщенного описания в событийную логику, удалось выделить основные артикуляции акторов. Так, примечательно, что первоначальные артикуляции, осуществляемые исполнителями, не получают развития в дискурсе о крестном ходе, продолжающемся после завершения шествия. К примеру, «Александр Невский» обозначался в сценарной части как «святой», как «благоверный князь», как фигура, выигравшая конкурс «Имя России» в 2008 г., как «пример героизма» и как тот, кто «первым увидел угрозу с Запада». Далее в ходе социального перформанса это множество артикуляций сужалось до двух основных контекстов, закрепившихся в выступлениях губернатора и митрополита на площади. Первый исполнитель представлял Александра Невского как «благоверного князя», «государственного деятеля» и «дипломата», в то время как второй обозначал его как «святого» и как «пример героизма и жертвенности». Эти артикуляции можно условно обозначить как светскую и религиозную, однако как первая, так и вторая не получают распространения в аудитории.

Лишь сценарное высказывание, что Александр Невский «первым увидел угрозу с Запада», вызывает противоположную реакцию. Но даже эта артикуляция приобретает свою стабильность в узловой точке, связанной с обозначением «Санкт-Петербурга». Эта стабильность состоит в том, что складываются две устойчивые позиции, дискурсивные формы которых противопоставлены друг другу. Так, с одной стороны Санкт-Петербург называется «православным городом», «православной столицей», «не-западный город», «форпост России против Запада» («Мы») и этому противопоставляется обозначение города как «части Европы» и «транспортной развязки» (Они). С другой стороны, Санкт-Петербург «основан как европейский город», где следует рассматривать «транспорт как права других» людей («Мы»), чему противопоставляется «противоречие собственной истории города» («Они»). Эта узловая точка дискурса сужает мизансцену социального перформанса и концентрирует взаимодействие с аудиторией вокруг оппозиции *западный / не-западный* город.

Схожим с темой Александра Невского образом выстраиваются и артикуляции «крестного хода». Так, в сценарной части приводятся три основные обозначения: крестный ход как «торжество православия» и «свидетельство веры», как «долг христианина», «дань предкам», «память» и, наконец, как «шествие в светском понимании». Так, если, опираясь на материалы СМИ, можно говорить, что первые две артикуляции не вызывают противоречий у аудитории, то последняя побуждает аудиторию к противоположным смысловым построениям.

Рассмотрим детальнее эту узловую точку. На сценарную артикуляцию «крестный ход – это шествие в светском понимании» реагируют депутат ЗакСа Б. Вишневский, а также «Новая газета» и издание Фонтанка, говоря, что «крестный ход согласован как публичная акция» и проходил с «политическими лозунгами». Это приравнивание шествия религиозного к шествию политическому, к митингу, позволило депутату требовать «отмены дурацких запретов» по отношению ко второму. Далее в ходе социального перформанса исполняемая партия поддерживается пресс-секретарем Донской митрополии И. Петровским, а также губернатором Г. Полтавченко в выделении «традиционности» как отличительного качества крестного хода. В целом же обозначить эту узловую точку дискурса о крестном ходе можно следующим образом. Со стороны исполнителей шествие называется «традиционным», «организованным», имеющим «общегородское значение» и «без транспарантов» («Мы»), что противопоставляется «несогласованному», «стихийному», «важному лишь для конкретной группы» и с наличием транспарантов «митингу» («Они»). Эту интерпретацию разделяет и часть аудитории, но для другой её части «крестный ход – это согласованное как публичная акция» шествие с «политическими лозунгами» (Они»), в то время как «митинг» есть не что иное как эквивалентная публичная акция, но «не согласованная властями» («Мы»). Здесь мы можем видеть, что исполнители социального перформанса уже постфактум отказываются от использования транспарантов в крестном ходе несмотря на то, что в сценариях было оговорено участие активистов движения НОД с лозунгами против фильма А. Учителя «Матильда». В этом смысле можно говорить о наличие диалога между двумя контрастирующими смыслами в этой узловой точке, что выражается в ограничениях, которые принимают на себя исполнители, сохраняя тем самым своё положение в противостоянии. Таким образом, в данной узловой точке противостояние принимает дискурсивные формы, которые можно обозначить оппозицией *традиционное / юридическое* обоснование крестного хода.

Также в ходе социального перформанса стабильный статус приобретают артикуляции, отсылающие к фильму «Матильда» и фигуре Николая II. Так, активисты движений «НОД», «Сорок сороков» и глава ЗакСа В. Макаров утверждают, что «авторитет царя есть опора государственности», «в основании власти царя лежит православная вера как объединяющая сила» («Мы»). Этому они противопоставляют фильм «Матильда» как «пощечину государю», где «честь государя – честь народа», а также как «фривольную трактовку прошлого… за государственные деньги» («Они»). В качестве реакции на эту интерпретацию в изданиях Газета.ру и Лента.ру передается слова горожан, где «Матильда» обозначается как «драматический фильм», где интерпретируется прошлое, которое «не должно быть неприкосновенным» («Мы»). В этой связи представители аудитории указывают, что исполнители проводят «крестный ход в честь Николая II» («Они»). Смысловую оппозицию можно назвать как *сохранение / интерпретация прошлого*. Данная узловая точка в сравнение с предыдущими оказывается менее соразмерной между артикуляциями двух обозначенных групп акторов и потому менее устойчивой. Однако игнорировать выделение такой темы в дискурсе крестного хода представляется опрометчивым, поскольку может оказаться значимой её динамика в ходе взаимодействия с другими артикуляциями.

Наконец, четвертую узловую точку можно выделить на основе артикуляций «Другого». Идентификационный фокус дискурс-анализа оказывается неисключаемым базовым различением артикуляций участников (исполнителей и аудитории), поэтому представляется последовательным выделение его наиболее «чистых» форм. Так, с одной стороны Другой обозначается как «либералы», фракция «Яблоко», «воинствующие богоборцы», «не заботящиеся о вопросе идентичности», те, кто «пиарятся» («Они»), в противоположность этому называются такие характеристики, как «православные», «верующие», «последователи Александра Невского», «единая семья», «верная традициям благочестивых предков» («Мы»). С другой стороны – «РПЦ», «мордовский десант», «не платят налоги», «жадные», «протягивают руку к бюджету», с «официозом», «ссорят Петербург с его самоощущением» («Они»). Этому противопоставляются такие значения, как «горожане», «налогоплательщики», «гражданские активисты», равные по правам с участниками крестного хода («Мы»). Данное сгущение дискурса довольно сложно обозначить смысловой оппозицией, поскольку первые артикуляции порождают противопоставление по линии нравственное (духовное) / политическое (личный интерес), в то время как вторые различают Другого и себя как не-честные / честные. В таком случае обобщенный вариант смысловой оппозиции можно назвать так: *не-честные / руководствующиеся политическим (личным) интересом.*

Таким образом, благодаря дискурс-анализу удалось выделить наиболее стабильные узловые точки дискурса крестного хода, в которых взаимодействие между исполнителями и аудиторией не принимает форму успешного социального перформанса, но производит новые общие контексты противостояния. При этом, как было установлено в методологической части, семантику этих контекстов, узловых точек и смысловых оппозиций («различий»), следует определять через их связи и динамику выстраивания последних с социальном перформансе. В этом смысле при обобщении сейчас важно проследить, каков локус каждой из узловых точек в длительности социального перформанса. Так, после опубликования сценариев значимым местом противостояния становится контекст Санкт-Петербурга как европейского или не-западного города; в это же время уже приобретают стабильность артикуляции Другого. В основной части исполнения социального перформанса контекст Другого становится еще более ярко выраженным, в то время как контекст Санкт-Петербурга уходит на второй план. К этому моменту публичное пространство уже начинает приобретать стабильные очертания: если артикуляции еще вариативны, то пул участников и социальных сил (social powers) достаточно определен. Со стороны исполнителей – это представители РПЦ, государственных и городских органов власти, активисты движений «НОД», «Сорок Сороков» и пр., в то время как со стороны активной части аудитории это депутат ЗакСа Б. Вишневский, дьякон А. Кураев, издания «Фонтанка», «Новая газета». В этой связи показательно, что совершенно другие акторы (издания Лента.ру и Газета.ру) артикулируют отношения аудитории к фильму «Матильда» и фигуре Николая II. Тем самым эти новые акторы обозначают все исполнение через деятельность наиболее радикальных групп («НОД»), что позволяет в данном случае различать исполнителей и конкретную социальную силу, их продвигающую. Это различение затем раскрывается уже после завершения крестного хода и выражается в смысловой оппозиции «традиционное или юридическое» обоснование шествия. Именно там, как было отмечено ранее, вырабатывается точка компромисса (религиозное шествие должно быть без транспарантов), что приводит к стигматизации самими исполнителями ранее выделенной аудиторией группы активистов («НОД» и «Клуб Имперский легион») и обозначение их характеристиками («кощунство», «антицерковная позиция»), ранее приписываемыми противникам упоминания фильма «Матильда» и Николая II в крестном ходе[[85]](#footnote-85). Также в дискурсе после завершения крестного хода значимым местом противостояния остается контекст Другого.

Таким образом, можно говорить о «закрытии» дискурса в культурной оппозиции, где с одной стороны провозглашается установка на традиционность, единство и организованность, чему противопоставляется преследование личных политических целей. С другой стороны, законность, равенство и гражданская активность, которым противопоставляется не-честность. Основываясь на данном обобщении, можно видеть, что в рассмотренном социальном перформансе смысловые оппозиции, охватывающие поле культурной войны, не включают православие, не смотря на избыток религиозной символики и тем в исполнении.

В этом смысле важно перейти к рассмотрению области дискурсивности. Однако перед этим следует убедиться в достаточности данного анализа, чтобы придавать тем смыслам, что были получены в результате, статус культурного значения. Представляется опасным не брать во внимание дискурс крестного хода, вымещенный в социальные сети, где, как можно убедиться, существует та же временная интенсивность, что и в дискурсе СМИ (см. Приложение 1. График 1.).

В этой связи на базе выделенных в качестве узловых точек дискурса конфигураций характеристик был проведен их поиск в материалах социальных сетей, отобранных по упоминаниям фразы «крестный ход». Так, среди 1037 комментариев в социальных сетях Вконтакте и Одноклассники удалось замерить частоту артикуляции четырех выделенных узловых точек (см. Приложение 2. График 3.). Этот подсчет осуществлялся по наиболее стабильным словам-индикаторам каждой из артикуляций (последних было выделено 13, чтобы измерить количество упоминаний каждой из сторон). Важно отметить, что слова-индикаторы сильно отличались от выделенных по результатам дискурс-анализа речей и высказываний участников, опубликованных в материалах СМИ. Такое несовпадение можно объяснить через различия медиа и речевой практики, поскольку прослеживая каждую из артикуляций словарь удается дополнить.

В целом по результатам анализа очевидно, что дискурс той, части аудитории, которая противопоставляет себя исполнителям, заметно больше представлен в социальных сетях, нежели в материалах СМИ. Это заметно как по преобладанию числа стабильных индикаторов артикуляции Другого (63) в сравнении со сторонниками исполняемой партии (6), так и по появлению новой негативной интерпретации крестного хода (70), куда смещается артикуляция отношения «Матильды» и Николаю II, где последние наименования становятся лишь предикатами крестного хода (см. Приложение 2. Таблица 1.). Также можно говорить, что узловая точка дискурса о Санкт-Петербурге, образовавшаяся еще в сценарной части социального перформанса, оказывается невостребованной в дискурсе крестного хода в социальных сетях. В то же время сохраняются и обогащаются новыми индикаторами прежние контексты противостояния, связанные с обоснованием крестного хода и обозначением Другого (см. Приложение 2. График 3.).

Теперь, когда основные узловые точки дискурса выделены и обоснована их достаточность, следует очертить область дискурсивности. Как уже было отмечено, православная тематика остается достаточно вариативной в дискурсе крестного хода и не приобретает стабильных культурных значений. В то же время в области дискурсивности остаются фигура Александра Невского, а также многие очевидные для исследователя характеристики крестного хода: участие военных курсантов, учеников футбольной школы, студентов, казаков, изображения Иоанна Кронштадтского и пр.

***Конструирование прошлого в крестном ходе***

Таким образом, область дискурсивности, где осуществляется также и конструирование прошлого как значимой составляющей социального перформанса, оказывается недоступной для дискурс-анализа. Однако коль скоро проблематика прошлого является ключевым компонентом предмета исследования, необходимо на базе насыщенного описания крестного хода провести анализ практик коммеморации, руководствуясь методикой Дж. Олика.

В первую очередь следует обозначить *поле*, в рамках которого происходит актуализация прошлого. Здесь можно выделить три области: историческая (в сценарной части и в ходе выступления на площади; прослеживается в артикуляциях Александра Невского и крестного хода), административная (также в сценарной и основной частях социального перформанса; выражается в организации самого мероприятия, приурочиванию его к годовщине Ништадтского мира, церемониям кавалеров ордена Александра Невского, что оправдывает присутствие большого числа военных) и, наконец, правовая (завершающая часть дискурса крестного хода; легитимация шествия через традицию).

Теперь следует выделить основные *средства передачи*. В качестве традиционных каналов использовались газеты, интернет-издания, а также лозунги и растяжки. Вместе с тем публиковались фотографии и посты в социальных сетях (в том числе для отчета перед организацией, обязавшей к сбору) и проводился фотоконкурс «Крестный ход», который представлял собой публикацию фотографии с хэштегом (однако фотоконкурс почти не репрезентирует прошлое). В этой связи преобладание традиционных средств передачи в коммеморативных практиках роднит крестный ход с оппозиционными митингами и в особенности с акцией «Бессмертный полк», проходящей 9 мая. Это сходство становится очевидным и в ходе анализа *жанров коммеморации*. Так, одной из самых распространенных форм выражения памяти были таблички с изображением семьи Николая II, Иоанна Кронштадтского и реже Александра Невского, по стилистике схожие с атрибутом уже упомянутого шествия «Бессмертный полк» в День победы. Еще одним жанром можно назвать парадно-концертный формат выступлений губернатора, главы ЗакСа, митрополита и главы петербургского клуба кавалеров ордена Александра Невского. Показательно, что на площади Александра Невского, перед одноименной лаврой, была построена сцена со звуковыми колонками и большими экранами, передававшими изображение выступавших. Наконец, третьим жанром является «возложение венков» к памятнику погибшим кавалерам ордена Александра Невского (где никто не похоронен). Последняя коммеморативная практика имеет отчетливое сходство с церемониями 9-го мая, впрочем, как и первая. Парадно-концертный формат же является наиболее типичным атрибутом всякого организованного городской администрацией праздника. *Профиль* же можно сформулировать как «единый народ», что отвечает претензиям православных исполнителей социального перформанса на тотальность.

В этом смысле такая модель памяти, остающаяся в области дискурсивности, может быть квалифицирована как само собой разумеющееся, однако это не возводит её в ранг автономной структуры и не придает её культурного значения. Скорее описанные фигуры памяти сохраняют вариативность смыслов в отношении к более или менее стабильным означающим. Это обобщение легко проиллюстрировать на примере акции оппозиции в защиту мессенджера Telegram 1-го мая 2017 г., где во главе шествия активисты несли изображение П. Дурова в стилистике иконы. Действительно устойчивые сцепки символических фигур и смысла прослеживаются лишь в рассмотренных узловых точках дискурса крестного хода, в пределах которых и осуществляются культурные войны в публичном пространстве.

# **2.2. Культурное содержание и актуализация прошлого в дискурсе передачи Исаакиевского собора РПЦ**

В сравнение с сюжетом крестного хода, где рассматривалась одна публичная акция и ее дискурс, в данном кейсе будет рассматриваться дискурс о передаче Исаакиевского собора, длящейся в течение всего 2017-го года и частично захватывающий первую половину 2018-го года. В ходе споров о передачи собора проходили и публичные акции, лишь с учетом которых наш предмет становится доступным для рассмотрения. В этом смысле, если кейс крестного хода рассматривался как социальный перформанс, актуализирующий состояние культурной войны, то в случае споров по поводу передачи Исаакиевского собора РПЦ в поле внимания оказываются несколько социальных перформансов. Они осуществляются каждой из сторон культурного противостояния, сужая тем самым публичное пространство города до фигуры Исаакиевского собора и относимых к нему смыслов и дискурсивных форм.

Также, как и в предыдущем параграфе, основанием дискурс-анализа и анализа фигур памяти является насыщенное описание, составленное на базе речей и высказываний участников дискурса о передаче Исаакиевского собора, опубликованных в СМИ. При рассмотрении данного кейса важно понимать, что в виду его продолжительности дискурс-анализ должен проводиться вплотную с насыщенным описанием, чтобы не утратить возможность проследить выстраивание узловых точек и не уйти в сторону абстрактных обобщений. Таким образом, проводя анализ в связке с последовательностью событий, нельзя допускать, чтобы дискурсы и контексты рассматривались в логике причинно-следственной связи. Следует лишь выделить наиболее стабильные узловые точки и показать значимую интенсивность артикуляций (динамику дискурса).

Так, социальный перформанс представителей РПЦ и администрации города, представляющий передачу Исаакиевского собора как способ объединения горожан, оказывается подвергнут сомнению и критике со стороны аудитории еще на этапе первичных согласований на заднем плане исполнения. Начиная с девятого января, некоторые оппозиционные депутаты ЗакСа (Б. Вишневский и М. Резник) констатируют наличие «разговоров» о принятии решения по передачи собора церкви и обращаются к губернатору Г. Полтавченко с просьбами разъяснить происходящее. Уже десятого января глава города отвечает, что «вопрос решен» в ходе личных договоренностей с патриархом РПЦ. В этот же день, реагируя на заявление губернатора, Б. Вишневский указывает на нарушение процедуры принятия такого решения (отсутствие заявки о передачи от РПЦ) и обещает подать в суд, в то время как М. Резник говорит о необходимости отставки губернатора. Также десятого января среди горожан появляются призывы подписать петицию против передачи Исаакиевского собора. Пресс-секретарь губернатора, реагируя на эти заявления, акцентирует внимание на том, что памятник архитектуры будет передан в «безвозмездное пользование» церкви, оставаясь в собственности государства. Теперь, следует продолжить рассмотрение последовательности событий через логику дискурс-анализа.

***Анализ дискурса передачи Исаакиевского собора. Выделение стабильных узловых точек***

С девятого января также начинает разворачиваться и дискурс участников, артикулируются темы, которые приобретут в дальнейшем стабильные характеристики. Так, в качестве первых из них были выделены «содержание собора» и «судьба музея», на следующий день диапазон дискурса дополняется темой, которую можно назвать «собственность». Последняя узловая точка приобретает устойчивые черты противостояния, где с одной стороны речь идет о пользовании под контролем государства («Мы»), с чем контрастирует представление о «музейных работниках» как о правообладателях экспонатов и контролирующих их использование («Они»). С другой стороны, установка о том, что собор «принадлежит городу» и «никогда не был имуществом церкви» («Мы») противопоставляется намерениям «забрать», «отдать» Исаакий, приводящим к приобретению облика «невежи» («Они»). Таким образом, смысловую оппозицию можно сформулировать как *«используется церковью / принадлежит городу».* Артикуляция собственности в ходе противостояния длится всего четыре дня (10-14 января), в дальнейшем же прослеживается лишь в узловой точке, которая была названа автором «прошлое Исаакия».

Еще одним устойчивым местом дискурса является «судьба музея», оказывающаяся востребованной в ходе всего дискурса о передаче Исаакиевского собора (9. 01. 2017 - 04. 04. 2018). Противостояние состоит с одной стороны из утверждений, что «сначала храм, а потом музей», «сохранится и разовьется музейная функция» собора, откроется «собственный музей – древнехранилище», где «многие экспонаты используются в службе» («Мы»), с чем контрастирует представление о том, что нынешний музей является лишь «музеем архитектуры собора», который можно «переместить в другое здание» и запретить «проводить экскурсии во время службы в храме» («Они»). С другой стороны, судьба культурного учреждения артикулируется как «уничтожение музея», ликвидация «образовательно-просветительских программ», невозможность «быть самоокупаемыми без собора», а также оставление без работы сотрудников музея («Мы»), в то время как противостоящие группы представляются теми, кто «сожрёт затем и Спас-на-Крови», «ограничит музейную деятельность», «не соберёт новый музей», а «доходы… оставит себе» («Они»). В этой связи смысловая оппозиция может выглядеть следующим образом: *«музей при храме / дотационный музей*».

Также к наиболее стабильным узловым точкам можно отнести обозначение самого Исаакиевского собора. Так, с одной стороны его называют «храмом», «твердыней православия», «святыней», «главным храмом Российской Империи», «знаковым собором», местом, которое призывает к единству» и пр. («Мы»), чему противопоставляется понимание собора как «визитной карточки города», как «музей», «экспозиция» и т. д. («Они»). С другой стороны, Исаакий означивают как «памятник», «объект всемирного наследия», «один из великих музеев», «объект туристической инфраструктуры», «творение архитектуры Монферрана» («Мы»), с чем контрастирует видение собора как «храма», «места молитвы», «имеющего религиозное предназначение» («Они»). В этом смысле противостояние выстраивается вокруг оппозиции *«православная святыня / символ города»*.

Следующим стабильным местом дискурса является «доступ к храму». Так, с одной стороны объявляется «бесплатный вход» в собор для «всех конфессий», где при этом «можно помолиться» («Мы»), в контрасте с чем представляется «отсутствие экскурсий для воинствующих безбожников» («Они»). С другой стороны, сотрудники музея констатируют, что «для церкви доступ всегда открыт», «верующим всего хватало», существуют возможности для посещения «людей с ограниченными возможностями», а также есть «детские просветительские программы» («Мы»), в противоположность чему предполагается «ограниченный доступ для неверующих», «сокращение деятельности музея», «ограничение доступа для инвалидов» и спад потока туристов («Они»). Таким образом, выстраивается вполне четкая оппозиция: *«открыто для всех / рассчитано (оборудовано) на всех».*

Наконец, пятой стабильной узловой точкой дискурса следует назвать «единство», которое артикулируется в ходе всего обсуждения проблемы передачи собора. Единство обозначается в речах и высказываниях группы участников социального перформанса как «собор, являющийся местом объединения», «передача и возвращение храма» РПЦ, чему противопоставляется «разжигание ненависти», «устраивание баррикад и революций», превращение «дома молитвы в причину раздора». Принципиально иную позицию отстаивают другие участники: «храм посещали и простые горожане, и верующие», «мир важнее имущества», «верующим всего хватало». С этим контрастирует их видение противоположной установки, где достижение единство допускает «создание проблем и накала в обществе», «агрессивный реваншизм» попытки «нас православных поссорить между собой». Здесь смысловая оппозиция «единства» может быть сформулирована как *«передача собора / собор общий для всех».*

***Социальный перформанс и динамика дискурсов. Выделение и анализ новых контекстов***

Эти пять стабильных узловых точек дискурса наряду с темами «содержания музея» и «справедливости» разворачиваются с начала споров по поводу передачи Исаакия, однако только первые пять приобретают основные смысловые очертания уже в начале января. В контрасте с этим «содержание музея» и «справедливость» несмотря на свою востребованность в течение всего дискурса о передачи собора оказываются многосоставными и динамичными. Так, узловая точка «содержание музея» уже 13 января приобретает смежный вектор артикуляции, который условно можно назвать «доходы от собора», а «справедливость» в это же время сближается с темой «протеста», которая актуализировалась после объявления о проведении митинга 13 января возле собора несогласными с передачей горожанами. Наконец, появляются и артикуляции «прошлого Исаакиевского собора», которые, как уже было отмечено, в середине января замещают тему «собственности». Эти три узловые точки можно назвать вторичными контекстами, которые возникают уже при сформировавшихся темах и смысловых оппозициях, становятся новыми «предметами беспокойства», и потому позволяют проследить развитие противостояния. В этой связи «доходы от собора», «справедливость» и «прошлое Исаакия» требуют отдельного рассмотрения в связи с артикуляциями «содержания собора», «справедливости» и «Другого».

Начнем с узловой точки дискурса, которая была названа «справедливостью». Здесь можно наблюдать довольно широкий спектр артикуляций, который включает как апелляцию к принадлежности и названию самого места «вернуть то, что принадлежало церкви», «в соборе должны вестись службы»; «служба важнее экскурсий», передача как «восстановление справедливости», так и юридическую аргументацию: «требование закона» («Мы»). Представления о справедливости другого приобретают такие формы, как «быстренько отслужили и выметайтесь»; «экскурсии важнее службы»; «будут правообладателем экспонатов»; «думают, что директор музея должен давать разрешение церкви» («Они»). Противоположными артикуляциями, конституирующими группу несогласных, являются такие представления о «справедливости», как «храм не должен принадлежать РПЦ», «все нужно оставить, как есть», нужно «усадить всех за стол переговоров», «музей не менее важная и традиционная институция, чем храм» и пр. («Мы»). Этому противопоставляют то, что «власти неверную тональность взяли», говоря, что «вопрос решен», «даже не разговаривают, просто забирают», «реституция отнимает деньги у горожан», «реституция вызывает неравенство», «в их решении нарушена процедура», «не выполняют закон полностью», «они не платят ни аренду, ни налоги» и пр. («Они»). Как можно видеть артикуляции «справедливости» не столь гомогенны, как те, что стабилизируются в пяти рассмотренных узловых точках. Смысловые оппозиции, таким образом, собираются в нескольких проекций: в качестве основной, *«возвращение храма / принадлежность храма всем»*, а также *«требование закона / следование процедуре закона»*. Кроме того, можно проследить артикуляцию выделенной в данной узловой точке группы («несогласные») «справедливости» как *«диалога / директивности»,* однако эта оппозиция не вызывает реакции со стороны поддерживающих передачу, что вынуждает признать её маргинальной.

После объявления о проведении «народного схода» у Исаакиевского собора сначала Л. Калинин от РПЦ, а затем и Б. Вишневский артикулируют «протест». Так, с одной стороны, он обозначается как «не выполнение закона – провокация», «строить баррикады и устраивать революцию», «никаких пикетов», «переговоров быть не должно», «мы не умеем так выражать недовольство», «мы не собираем митинги» («Мы»), где отдельно выделяется выступления «против Православия», желание «великих потрясений»; «нагнетание страсти», «разжигание национальной ненависти», что «действия несогласных спланированы заранее, вне норм закона и морали» («Они»). Также дается вычленить из дискурса и иное видение протеста: «защита», «протестные акции», «подписание петиции», «мы собираемся», «инициативная группа»; «как тогда смогли отстоять, так и сейчас» и пр. («Мы»). Этому находятся следующие противопоставления: «спор имеет идеологическую подоплеку», «огульное охаивание всего и вся», «начинают видеть националистическую подоплеку», «у граждан хотят забрать собор, а кто именно хочет – вопрос не первый» («Они»). Как можно видеть, артикуляции «протеста» в большей степени направлены против несогласных с передачей Исаакиевского собора, тогда как сторонники данного решения свои публичные акции, в большей степени крестные ходы, «протестом» не называют. Это не удивительно в виду того, что данные артикуляции были инициированы представителем митрополии. Так, в первой половине января данная узловая точка дискурса концентрировалась вокруг оппозиции *«революция / защита прав»*. Но после того, как депутат ГД В. Милонов обвинил активистов, что они «разжигают ненависть к религиозной группе, а значит и к национальной», и после того, что после объявления депутатом П. Толстым, что основные препятствия чинят люди, которые являются «внуками и правнуками тех, кто рушил наши храмы, выскочив из-за черты оседлости с наганом в 17-м году»[[86]](#footnote-86), артикуляции «протеста» приобрели конкретный объект, митинги несогласных с передачей собора, («Они» у первой группы) и сформировали следующую смысловую оппозицию: *«антиправославные и антинациональные / против передачи»*.

Таким образом, на примере артикуляций «протеста» нам удается увидеть, как происходит динамика культурной войны. Коль скоро противостояние уже утвердилось в пяти рассмотренных узловых точках, которые с малым диапазонам вариаций воспроизводят содержание своих артикуляций в течение всего года, исполнители социального перформанса (сторонники передачи собора РПЦ) стремятся сжать, упростить и объединить смыслы и символы в еще не задействованных областях дискурса. Именно в этом смысле мы можем говорить о сужении мизансцены социального перформанса до артикуляций «протеста», а также «дохода от собора», «прошлого Исаакия» и «Другого».

Теперь, зафиксировав эту сцепку социального перформанса и дискурс-анализа, мы можем, руководствуясь новорожденным контекстом «антиправославного и антинационального протеста» и интерпретативной логикой К. Гирца, проследить путь символической борьбы без жесткой привязки к другим артикуляциям и последовательности высказываний. Так, удается обнаружить данный контекст в довольно диверсифицированных артикуляциях «Другого», которые можно выразить в виде смысловых *оппозиций «безбожники / верующие», «провокаторы / решальщики»*. Кроме того, контекст «антирелигиозного и антинационального протеста» прослеживается наиболее ярко в публичных акциях несогласных с передачей Исаакия РПЦ. Так, 12 января городские активисты организовали чтение конституции на ступенях собора на коленях, имитируя стиль молитвы[[87]](#footnote-87). В тот же день представители движения «Весна» вывесили на колоннаде собора баннер с надписью «НЕ-РПЦ»[[88]](#footnote-88). Затем верующие, но несогласные с передачей собора РПЦ люди участвовали в крестном ходе вокруг Исаакия, организованном митрополией. Они прикрепили к верхней одежде синие ленты и обозначали себя как православные защитники музея[[89]](#footnote-89). Наконец, уже во время «народного схода» 13 января, организованного депутатами ЗакСа, некоторые участники раздавали и зажигали друг другу восковые свечи, предлагая помянуть утраченный Исаакием статус музея[[90]](#footnote-90), что также отсылает к ритуалам церковной службы.

Таким образом, представляется очевидной неуспешность попытки исполнителей социального перформанса вписать протестующую часть аудитории в двоичную модель православные / безбожники. Эта разомкнутость сохраняется благодаря убедительной символизации себя как православных некоторой частью противников передачи собора РПЦ. В этом смысле необходимо отметить, что перед нами исполняются одновременно два социальных перформанса. Причем второй, противопоставленный сторонникам передачи собора, имеет не только исполнительскую часть, описанную в предыдущем абзаце, но и манипуляцию с социальными властями (social powers). Так, глава Союза музеев России и Эрмитажа М. Пиотровский пишет письмо Патриарху, минуя митрополита и говоря, что «мир в душах людей и согласие в обществе важнее любого имущества»[[91]](#footnote-91). Рассмотрев этот контекст, следует раскрыть и другие, поскольку именно эти места дискурса являются смыслообразующими.

Теперь, обратимся к узловой точке дискурса «содержание собора». Здесь с одной стороны планируют, что «текущие затраты будут за счет церкви», а «капитальный ремонт за счет субсидий», также отмечают, что «храмы-памятники у нас не разваливаются», «церковь – хороший хозяин», «все отреставрировано в срок и за небольшие деньги» и пр. («Мы»). Этому противопоставляются музейщики, которые «наживаются на храме», а «в государственных реставрациях накручено три цены», и в их представлении «у церкви все начнет рушиться», священники «обдерут все стены и позолоту» («Они»). С другой стороны, в дискурсе прослеживается, что в музее Исаакиевского собора путем «использования новых технологий» «удалось полностью оплатить реставрацию собора», в то время как «реставрация – это бесконечный процесс». Также «появились образовательно-просвещенческие программы», что подкрепляет коллективное представление: «сохранение храма – это государственная функция» («Мы»). В контрасте с этим участникам социального перформанса, что «церкви не по силам» содержать собор, а «платить будут горожане», как «будут платить за бесплатный вход», «отвечать будет городской комитет по охране памятников», «свечи будут коптить», «прикладывание к иконам ускорит потребность в реставрации», кроме того, они «меняют стиль» и «хотят забрать отреставрированное» («Они»). На основе этих артикуляций можно выделить следующие смысловые оппозиции: *субсидии / самообеспечение, хозяйственность / технологичность,* а также, сопоставляя артикуляции «Они» каждой из сторон, *бизнес / бремя*. Именно последняя оказывается для нас принципиально важной, так как порождает новый контекст «доходов от собора». Попытаемся её разобрать в рамках узловой точки «содержания музея». Так, если рассматривать те артикуляции, что конституируют позицию группы сторонников передачи, то можно обнаружить, что церковной экономии они противопоставляют государственную расточительность. В этом смысле то, что мы выделили в третьей смысловой оппозиции как «бизнес», оказывается соотнесено с государством и государственной расточительностью в контрасте с церковью.

Именно этот смысловой момент становится вторым новым контекстом. Рассмотрим узловую точку «доходы от собора» детальнее. Так, в артикуляциях будущей прибыли сторонники передачи отмечают, что собираются взимать «процент от туристических агентств», а также «колоннаду оставить платной» («Мы»). С другой стороны, они противопоставляют себе тех, кто «зарабатывают на соборе» и «имеют большие зарплаты» («Они»). Иначе артикуляции сгущаются вокруг противоположной позиции, утверждается, что «собор много зарабатывает и платит налоги», «мы должны заплатить по всем подписанным контрактам», «мы работаем на государство, а не на себя», также директор музея отмечает: «я никогда не занимался бизнесом» («Мы»). В контрасте с этим формируются представления о сторонниках передачи собора, которые «деньги оставят себе», а «платы за аренду не будет», сама же «передача направлена на обогащение РПЦ» («Они»). На основе этих артикуляций можно выделить следующие смысловые оппозиции: с одной стороны, доходы «только на реставрацию / для себя», а с другой – «эффективная работа на государство / обогащение церкви». Обобщая, можно сформулировать как *«на реставрацию / для государства»,* что говорит нам о появлении нового контекста «противопоставления церкви государству», до которого наряду с контекстом «антиправославного протеста» сужается дискурс культурного противостояния.

Пытаясь проследовать по траектории нового контекста, мы обнаруживаем, что одной из четырех оппозиций узловой точки «Другой» оказывается *«коммерсанты / непрофессиональные»*, что демонстрирует обостренность противостояния в этом месте. Кроме того, представляется важным, что федеральное министерство культуры в лице В. Мединского (09.01. и 17.05.2017)[[92]](#footnote-92) и В. Аристархова (16.02.2017)[[93]](#footnote-93) поддержало противников передачи Исаакиевского собора РПЦ, говоря о несвоевременности решения и необходимости внимательного контроля специалистов за памятником. Кроме того, среди несогласных активистов 17 февраля 2017 г. распространяется информация о том, что решение о передачи не согласовано с президентом России. Эти события иллюстрируют нам, что тандем церковь-государство, который выстраивался исполнителями социального перформанса оказывается разомкнут. Противникам передачи в ходе исполнения своей социальной драмы удается отделить «государство» как социальную власть от сторонников передачи собора. В то же время несогласные активисты вплетают государство в свою интерпретацию происходящего, что нам и удалось обнаружить в артикуляциях «содержания собора» и «доходов от собора». Так, можно проследить путь контекста «противопоставления церкви государству», связывающий несколько рассмотренных ранее узловых точек. Первоначальное представление сторонников передачи о дореволюционном положении церкви как «части государства» в качестве обоснования прав на владения («собственность») Исаакиевским собором критикуется историками, которые утверждают, что церковь никогда не управляла Исаакием, последний находился в ведении МВД («прошлое Исаакия»)[[94]](#footnote-94). Далее директор музея Исаакиевского собора 25 января в интервью заявляет: «мой работодатель – государство», а также «что такое церковная экономика я не знаю, у меня всегда была государственная»[[95]](#footnote-95). Именно после этого становится возможным апелляция к иным государственным инстанциям в поисках легитимации своего исполнения.

Теперь, рассмотрим смежную с последним контекстом узловую точку дискурса «прошлое Исаакия». Так, одни артикуляции можно объединить по выделению религиозной доминанты: «основная функция – проведение служб», «церковь тогда была частью государства», «никогда не был музеем», «имела религиозное предназначение», «музей был храмом до музея» («Мы»). Этому противопоставляется представление о том, что противники «сделали антирелигиозный музей», «установили маятник Фуко», «разграбили собор», «незаконно отобрали храм» («Они»). С другой стороны, отмечается, что собор «всегда принадлежал государству», был «построен на государственные деньги», «все церковное имущество до 1917 г. было собственностью государство либо частных лиц», «еще до революции Исаакий был в ведении МВД, а не церкви», «вопреки советской власти музей перестал быть антирелигиозным и снял маятник Фуко», «сближение с церковью, отношения были теплыми», «духовный человек всегда ходил в музей», «музейные хранители спасали сокровища», а также признается, что «советская власть, как варварская орда» («Мы»). В контрасте с этим артикулируются представления сторонников передачи: собор «должен быть передан, потому что находился в ведении РПЦ», «главный враг – невежество», «большевики разрушили собор однажды, спустя сто лет попы разрушают музей» («Они»). На основе этих обширных артикуляций довольно отчетливо можно вывести смысловые оппозиции. Так, с одной стороны *«религиозное предназначение»* противопоставляется *«антирелигиозному музею»*, в то время как с другой – то, что собор *«не был в ведении церкви»* располагается в контрасте с мнением, что он *«находился в ведении церкви»*. В этом смысле общая смысловая оппозиция, выражающая значение противостояние можно обозначить как *«религиозное предназначение / не был в ведении церкви»*. Однако все же примечательно, что помимо указанной у сторонников нецерковного прошлого Исаакия можно также выделить более малочисленную оппозицию *«соратники церкви / разрушители храма».*

Таким образом, борьба за прошлое Исаакиевского собора начинается с вопроса собственности (государственной или религиозной) до революции 1917 г., после переходит к теме ведения и управления. Затем, как было показано при рассмотрения контекста «противопоставления церкви государству», доказывается, что собор был в ведении МВД во время Российской Исперии. В качестве реакции на это обоснование сторонники передачи Исаакия РПЦ утверждали, что важна лишь «буква закона»[[96]](#footnote-96), в соответствии с которой собственность должна быть передана, если имеет религиозное предназначение. Именно этот момент является местом, где рождается новый контекст противостояния, который условно можно назвать «властью над прошлым». Так, после апелляции церкви к закону появляются крайне консервативные по своему содержанию интервью и высказывания сотрудников музея, где ключевой сентенцией является фраза «сохраненное равно приобретенному»[[97]](#footnote-97). Прошлое как источник легитимации монополизируется противниками передачи собора РПЦ: больше не обсуждается дореволюционная судьба собора, а травматический опыт советского времени, где большевики отождествлялись с современными музейщиками, лишается своего основания. В этом смысле несогласные с передачей собора горожане начинают выстраивать своё исполнение вокруг идеи о необходимости «сохранения», «восстановления», «защиты от разрушения», которое чревато использованием экспонатов в церковных службах. В итоге мы видим, как радикально посыл сторонников РПЦ о «восстановлении справедливости» трансформируется в «требование закона», а позиция противников передачи о «новых технологиях» и «современных образовательных программах» «музея мирового уровня» превращается в «сохранение» и «защиту» музейного облика. И это приводит к тому, что уже к середине апреля 2017 г. основными исполнителями социального перформанса несогласных с решением о передачи собора становятся музейные работники и их директор.

Именно утрата прошлого дает дополнительные стимулы для развития противостояния в контексте «противопоставления церкви государству». После установления монополии над прошлым со стороны противников передачи собора начинаются попытки вписать социальные силы, которые ранее считались неотчуждаемыми от исполнения сторонников передачи. Так, 5 марта 2017 г. писатель Д. Гранин пишет письмо Д. Медведеву, после отправления и получения реакции на которое оглашает, что передача собора не является инициативой главы правительства[[98]](#footnote-98). Затем через 10 дней после проведения большого митинга или, как его назвали, «Марша в защиту Петербурга» (18.03.2017) городской избирком объявил, что предложение о референдуме поддержано[[99]](#footnote-99). Наконец, уже на следующий день, 29-го марта горожане-активисты пишут коллективное письмо В. Путину[[100]](#footnote-100). Таким образом, монополизация прошлого и отождествление себя с государством приводят противников передачи собора с одной стороны к уходу региональных властей из публичного пространства (с мизансцены), а с другой, к смене выдвинувшегося на лидирующие позиции в дискурсе директора музея Н. Бурова. Последнего 31-го мая заменяют на И. Вовненко, которая поддержала передачу собора церкви и тем самым вызвала взрыв несогласия, в следствие чего уже 15-го июня был назначен новый директор – Ю. Мудров. Однако замещение лидера не приводит к существенным изменениям в исполнении: уже в августе он объявляет, что его цель – «всё оставить, как сейчас». В итоге 13 декабря 2017 г. передачу Исаакиевского собора РПЦ отложили по формальной причине отсутствия письменного запроса от религиозной организации[[101]](#footnote-101).

***Культурное содержание и «структура» социального перформанса несогласных***

Теперь можно обобщить, что именно в этих трех местах, контекстах «антиправославного протеста», «противопоставления церкви государству» и «власти над прошлым» социальный перформанс сторонников передачи собора РПЦ оказывается неуспешным и здесь же осуществляется наиболее интенсивное противостояние, которое эксплицирует культурные смыслы. Примечательно, что динамика дискурса социальных сетей, показывая контраст объема постов и комментариев в январе и феврале 2017 с другими месяцами дает дополнительные обоснования релевантности трех указанных контекстов (см. Приложение 1. График 2.). Успешным социальным перформансом следует назвать исполнение противников передачи собора. Несмотря на реактивное происхождение от первого перформанса эта социальная драма оказывается тотальной по своим последствиям. Так, социальные власти, обеспечивающие убедительность интерпретации трудно отделить от самого исполнения, а мизансцена оказывается довольно сжатой, что, например, не позволяет актуализировать в контекстах противостояния тему фильма «Матильда» также легко, как это было сделано на примере Крестного хода 12 сентября 2017 г. Но наиболее заметными последствиями являются отказ Смольного (администрации города) организовать участие школьников в крестном ходе 1-го апреля 2018 г., как это было сделано годом ранее[[102]](#footnote-102), отставка губернатора Г. Полтавченко (3.10.2018), а затем и увольнение митрополита Варсонофия с поста управляющего делами Московской патриархии на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви 26-го февраля[[103]](#footnote-103). Здесь важно отметить, что такая очевидность трансформации социальной жизни избавляет от необходимости искать дополнительного обоснования в дискурсе социальных сетей.

Итак, три выделенных контекста являются точками интенсивности культурного противостояния или, используя определение политического Б. Латура, «предметами беспокойства»[[104]](#footnote-104). Конфликт по поводу передачи Исаакиевского собора РПЦ приводит к пересборке социального порядка и установлению новых моральных оппозиций, где последние оказываются фундирующими, а потому имеющими культурное значение. Руководствуясь формой обобщения результатов в виде таблицы с бинарным кодовым разделением (Зло / Добро), предложенной Дж. Александером в его анализе «Уотергейтского дела»[[105]](#footnote-105), была составлена аналогичная таблица применимо к вопросу передачи Исаакиевского собора (см. Приложение 3. Таблица 3.). Как можно видеть, из в культурном противопоставлении отсутствует в отчетливом виде идея светского государства, зато выдвигается православие как положительно окрашенная ценность. Скорее противопоставление церкви и государства, как один из трех ключевых контекстов, обозначается через выделение доминанты государственной собственности, гарантию доступа для каждого гражданина, а также путем превознесения государственной службы в связке с профессиональностью перед работой в прочих организациях (в том числе РПЦ). Также к этому образу прибавляется равенство и диалог как коллективные представления о политическом процессе. Наконец, последней значимой характеристикой, выражающей и вместе с тем конституирующей культуру, является установка на сохранение наследия прошлого и поиск достоверного обоснования в нем.

Соответственно, всему этому противопоставляются церковная собственность, «погоня за имуществом», неравенство, директивность принятия решений, следование «букве закона» без достаточных обоснований своих прав, непрофессионализм и порча артефактам прошлого путем их использования. Наконец, угрозы захвата и постепенного разрушения памятников находят близкого прототипа в большевиках. Помимо этого описания анатомии культурного содержания споров по поводу передачи Исаакия, была проиллюстрирована «структура» этого противостояния (см. Приложение 3. Таблица 2.).

***Конструирование прошлого в кейсе Исаакиевского собора***

Тема прошлого уже была существенно затронута в ходе дискурс-анализа и рассмотрения социального перформанса. Теперь же следует провести анализ по методике Дж. Олика, чтобы выделить конструкцию прошлого в данном культурном противостоянии.

В первую очередь нужно выделить *поля*, в которых осуществляется актуализация прошлого. В основном это историческое поле, где речь идет о строительстве Исаакиевского собора, об экспонатах и реликвиях, находящихся в нем, а также о разграблении храма большевиками, военном времени и т. д. Иной же аспект прошлого разворачивается в юридическом поле, где главным стимулом к воспоминаниям и историческим поискам является вопрос принадлежности собора (государству либо церкви). Также можно выделить и третье поле – политическое, оно уступает по своей востребованности первым двум, но также является значимым. В рамках него осуществляется вспоминание советского прошлого, репрессий против церкви, разрушения храмов, антирелигиозной пропаганды, но в то же время противостояния государственной идеологии и заботы о памятнике архитектуры со стороны музейных работников.

Следующим шагом необходимо обозначить основные *средства передачи* интерпретаций прошлого. Так, с одной стороны можно назвать монополистами публичного пространства СМИ, однако наряду с ними присутствуют и регулярный рассказ экскурсовода в музее Исаакиевского собора. Отдельно следует отметить мероприятия 27-го января, посвященные памяти блокадного времени, где проводились экскурсии и показывались артефакты того времени, связанные с «подвигом музейных работников»[[106]](#footnote-106). В тот же день проводилась и экскурсия, посвященная «подвигу священников» во время блокады города[[107]](#footnote-107). Таким образом, основными средствами передачи были статьи и интервью из СМИ, рассказы экскурсоводов и артефакты прошлого, отсылающие к блокаде Ленинграда.

Теперь следует выделить *жанры коммеморации*. В случает с годовщиной прорыва блокады у администрации города и митрополии доминирует образовательный жанр или жанр встречи власти с местными жителями, в то время как у музейных работников – экскурсионный. Важно, что акценты в этой символической борьбе принципиально различаются: у первых в центре внимания оказываются люди, которые выступают в центре зала с речами (губернатор, митрополит и прочие организаторы), в то время как в экскурсии музея Исаакиевского собора важны артефакты и их место в нарративе экскурсовода. Кроме того, говоря о реституции имущества, имеющего религиозное назначение, сторонники передачи собора РПЦ воспроизводят жанр травмы (в смысле церкви как жертвы репрессий). Ну и, конечно, коммеморация советского прошлого, как и истории происхождения Исаакия выражает жанр спора. Наконец, на основе обозначенного ранее культурного содержания противостояния можно сформулировать *профиль* конструирования прошлого как «сохранение наследия».

# **Заключение**

Как можно видеть по итогам эмпирического исследования, кейс крестного хода и кейс передачи Исаакиевского собора имеют принципиальные различия. В первом случае был рассмотрен один социальный перформанс, вызывающий поляризацию в публичном пространстве, в то время как во втором были выделены две разнонаправленные социальные драмы, где исполнение несогласных с передачей собора РПЦ можно назвать «успешным». Однако как в первом, так и во втором кейсе дискурс сузился до отчетливых смысловых оппозиций, отражающей противостояние двух сторон. Но если в случае крестного хода дискурсивных форм противостояния оказывается достаточно, чтобы говорить об обнаружении культурных значений и конституирующих смыслов, то продлившийся больше года спор по поводу передачи Исаакиевского собора церкви приобретает более завершенную форму социального перформанса.

Таким образом, в дискурсе крестного хода были выделены два основных места культурного противостояния, с одной стороны, где традиционное обоснование шествия противопоставляется юридическому, а с другой, где сохранение прошлого существует в оппозиции к желанию его интерпретировать. Примечательно, что эти две смысловые оппозиции оказываются характерны и для социального перформанса сторонников передачи Исаакиевского собора РПЦ. Схожие смыслы можно обнаружить в узловой точке «справедливости», где исполнители первого социального перформанса говорят о возвращении собора и восстановлении ранее попранной справедливости, а также в артикуляциях «прошлого Исаакия», где «религиозное предназначение» Исаакиевского собора противопоставляется сторонниками передачи «антирелигиозному музею», берущего истоки в «большевистском варварстве». Однако парадоксальным образом после монополизации темы прошлого и включения в свое исполнение новых социальных сил противники передачи собора РПЦ принимают недавнюю риторику своих оппонентов. Так, второй социальный перформанс оказывается направлен на сохранение первозданности артефактов прошлого, угрозой чему становятся представители церкви в их намерении использовать экспонаты в ритуальной деятельности. Вместе с тем несогласные с передачей Исаакия, как обладатели права интерпретации прошлого, в качестве легитимирующего основания указывают историческую достоверность, в то время как сторонники передачи собора апеллируют к «букве закона». Такая зеркальная картина поражает своей парадоксальностью и в то же время отчетливо демонстрирует работу социального перформанса.

Культурный смысл в дискурсе этих двух событий при этом можно эксплицировать как в большей степени опираясь на концепцию культурных войн в первом случае, так и на теорию социального перформанса во втором. Ключевой оказывается идея конструирования идентичности А. Аппадураи, позволяющая нам говорить об этих моделях лишь как о разных сборках «различий». В этом смысле культурное содержание может быть описано как в смысловых оппозициях противостояния в дискурсе крестного хода, так и в закодированных смыслах, сформировавшихся в ходе убедительной интерпретации одной из сторон. Этот тезис не следует рассматривать как опровержение второй теоретической гипотезы, поскольку все же, как было выявлено, анализ дискурса передачи Исаакиевского собора эксплицирует большие области культурного смысла, чем анализ дискурса крестного хода. Первую же теоретическую гипотезу считаю подтвержденной до очевидности в ходе эмпирического исследования.

Так, мы видим, что культурное противостояние в смысловых оппозициях традиционного или юридического, сохранения или использования, руководство личным интересами или общими, исключительность или равенство и даже безбожник или верующий могут быть временно разрешены и, возможно, реконфигурированы путем исторически обоснованного различения церкви и государства, не допуская при этом отрицания православия как ценности (что в отличие от кейса крестного хода опровергает вторую гипотезу эмпирического исследования, но при этом не сильно противоречит её основному посылу). Такое исполнение в случае с передачей Исаакиевского собора РПЦ привело к консолидацией горожан и разделении социальных сил, стимулировавших первый социальный перформанс. В этом смысле, примечательно, что такие положительно окрашенные смыслы как равенство в значении прав на пространство, православие, государственная собственность, диалог и обсуждение, эффективная работа на город и государство и сохранение артефактов прошлого оказываются лишь отчасти представленными в дискурсе крестного хода.

Кроме того, следует обозначить роль мобильных контекстов, таких как фильм «Матильда» и 100-летие революции. Они не столько вносят чужеродные исходному посылу темы, сколько стимулируют появление дополнительных смыслов, раскрывают палитру содержания события. Так, в случае «Матильды» в крестном ходы появляются артикуляции монархизма и отношения к прошлому, в то время как 100-летие революции побуждает к использованию метафоры большевиков и организует артикуляции прошлого в логике до и после революционного времени. В этом смысле такие контексты могут объединять или точнее, являться проводниками смыслов межу различными событиями. Так, несмотря на отсутствие заметных проникновений между дискурсами крестного хода и передачи Исаакия РПЦ мобильный контекст 100-летия революции оказывается востребованным как в содержании одного, так и другого события.

Отдельно следует сказать об опасности, сопровождающей данное исследование. Она состоит в соблазне уйти в сторону теории общественных движений и теории конфликта и выделить заранее стороны конфликта. В данной работе несмотря на появляющиеся в русле культурсоциологической школы попытки синтеза теории социального перформанса и теории общественных движений предлагается описывать структуру противостояния на основе «насыщенного описания» и дискурс-анализа. Так, по результатам исследования можно говорить о наличии прочной связи между администрацией губернатора и митрополией, в то время как внутри ЗакСа есть как сторонники, так и противники православных публичных акций в той форме и с тем содержанием, что были характерны двум рассмотренным событиям. Кроме того, достаточно отчетливым представляется наличие зазора (отсутствие прямой поддержки) региональных властей федеральными в случае Санкт-Петербурга.

Также в рассмотренных кейсах очевидно, что публичное городское пространство сужается вместе с формированием культурных смыслов. Например, событие крестного хода выделило Невский проспект в качестве места, востребованного для других интерпретацией и дальнейшего культурного противостояния. В то же время Исаакиевский собор, также выступающий местом культурных войн, у него проходило множество публичных акций и драматических действий. Однако по итогам второго социального перформанса Исаакиевский собор оказывается временно вписан в интерпретацию «храм при музее», что уменьшает его потенциал как «предмета беспокойства».

Наконец, переходя к основному фокусу предмета исследования, следует отметить, то конструирование прошлого осуществляется как в первом, так и во втором кейсе. В то же время в дискурсе крестного хода не имеет той культурной значимости, которая характерна коммеморации во втором событии. Профиль «единый народ» оказывается по большей части односторонней конструкцией исполнителей социального перформанса, тогда как оппонирующие дискурсивные формы лишены проблематики прошлого. В случае с дискурсом передачи Исаакиевского собора РПЦ конструирование прошлого оказывается двусторонним и впитывает в себя ключевые контексты противостояния. В этой связи показательно, что в случае крестного хода преобладают административные по своим характеристикам жанры коммемораций, в то время как во втором кейсе наблюдаются как жанры общения городской власти с народом, так и жанры экскурсий.

# **Список использованных источников и литературы**

1. Александер Дж. Культурная травма и коллективная идентичность. // Социологический журнал. №3. 2012. С. 5-40
2. Александр Дж. Смыслы социальной жизни: культурсоциология. – М.: Издательство «Праксис», 2013. 640 с.
3. Арендт Х. Пространство публичного и сфера частного. / Vita active или о деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В. В. Бибихина; Под ред. д. М. Носова. - СПб.: Алетейя, 2000 г.
4. Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М. М. Сокольской. – М.: Языки славянской культуры, 2004.
5. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. / Беньямин В. Краткая история фотографии: эссе. – М.: ООО «АдМаргинемПресс», 2013. С. 60-113.
6. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть – 5-е изд. – М.: «Добросвет», «Издательство “КДУ”», 2015.
7. Брубейкер Р. Этничность без групп /пер. с англ. И. Борисовой; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012.
8. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности // СОЦИО-ЛОГОС. - М.: Прогресс, 1991. С. 39-50.
9. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики: пер. с нем. – М.: Прогресс, 1988.
10. Гирц К. «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры / Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. Санкт-Петербург. — Университетская книга, 1997. С. 171 – 202.
11. Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни / Пер. с англ. и вступ. статья А. Д. Ковалева — М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2000.
12. Дебор Г. Общество спектакля / перевод с фр. А. Уриновского. М.: Опустошитель, 2011.
13. Дудина В. И. Эпистемологическая реконфигурация социального знания: от репрезентации к перформативности. // Журнал Социологии и Социальной антропологии. 2012. № 3. С. 35 – 50.
14. Куприянов В. А. Шиповалова Л. В. Кризис репрезентации. Как возможен успешный исход? Случай наукометрии. // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 51. № 1. С. 171 – 187.
15. Латур Б. Коперниканский переворот в политической теории // Социология власти №6-7. 2012. С. 235-254.
16. Латур Б. Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии/ Пер. с фр. Д. Я. Калугина; Науч. ред. О.В. Хархордин. - СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2006.
17. Оже М. Не-места. Введение в антропологию гипермодерна / пер. с фр. А. Ю. Коннова. – М.: Новое литературное обозрение, 2017.
18. Олик Дж. Фигурации памяти: процессо-реляционная методология, иллюстрируемая на примере Германии // Социол. обозр. 2012. Т. 11, № 1. С. 40 – 74.
19. Рикёр П. Модель текста: осмысленное действие как текст // Социологическое обозрение Том 7. № 1. 2008 С. 25 – 43.
20. Серто М. де. Изобретение повседневности. 1. Искусство делать / пер. с фр. Д. Калугина, Н. Мовниной. — Санкт-Петербург.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013.
21. Тэрнер В. Ритуальный процесс / Тэрнер В. Символ и ритуал. Сост. В. А. Бейлис и автор предисл. М. Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. С. 104 – 264.
22. Урри Дж. Мобильности / пер. с англ. А. В. Лазарева. – М.: Издательская и консалтинговая группа «Праксис», 2012.
23. Фуко М. Порядок дискурса / Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / пер. с фр. – М.: Касталь 1996. С. 47 – 96.
24. Хабермас Ю. Структурное измерение публичной сферы: Исследование относительно категории буржуазного общества. С предисловием к изданию 1990 года / пер. с нем. В. В. Иванова. – М.: Издательство «Весь Мир», 2017.
25. Холл С. Культурные исследования: две парадигмы. // Философско-литературный журнал «Логос». — 2012. — № 1. С. 157 – 183.
26. Эйзенштадт Ш. Шлюхтер В. Пути к различным вариантам ранней современности: сравнительный обзор // Прогнозис. 2007. № 2 (10). С. 212–226.
27. Alexander J. C. Сultural pragmatics: social performance between ritual and strategy / Social Performance Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual. edited by Jeffrey C. Alexander Bernhard Giesen Jason L. Mast. Cambridge University Press 2006. P. 29-90.
28. Appadurai A. Modernity at large: cultural dimensions of globalization. University of Minnesota Press, 1996. P. 31.
29. Bellah R. N. Civil religion in America. // Dædalus Fall 2005. P. 40-55.
30. Bellah R.N., Madsen R., Sullivan W., Swidler A., Tipton S.M. Habits of the heart: commitment and individualism in American life. New York: Harper and Row. 1985.
31. Butler Judith. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. N.Y., L.: Routledge, 1990.
32. Galtung J. Transcend & Transform. An Introduction to Conflict Work. London: Pluto Press. 2004.
33. Hall, S. Representation: Cultural Representations and Signifying Practices / London: Sage Publications & Open University. 2009.
34. Hunter J. D., and Wolfe A. Is There a Culture War? A Dialogue on Values and American Public Life / Pew Research Center. Washington, D.C.: Brookings Institution Press. 2006.
35. Hunter J. D. The Culture War and the Sacred/Secular Divide: The Problem of Pluralism and Weak Hegemony. // Social research. The Religious-Secular Divide: The U.S Case. 2009. V. 76 No. 4. P. 1307-1322.
36. Phillips K. R. The spaces of public dissension: Reconsidering the public sphere, Communication Monographs. 63:3 1996. P. 231-248.
37. Laclau E., Mouffe C. Hegemony and Socialist Strategy. London: Verso, 2001.
38. Thomson I. T. Culture Wares and Warring about Culture / Thomson I. T. Culture Wares and Enduring American Dilemmas. University of Michigan Press, 2011. P. 1-30.
39. Turner V. The anthropology of performance. NY: Performing Arts Journal Publications. 1986.

***Электронные ресурсы***

1. Винокурова Е. «Беда в том, что рушится уникальная модель» // Интернет-газета «Знак». 25.01.2017. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.znak.com/2017-01-25/gendirektor_muzeya_isaakievskiy_sobor_o_peredache_pamyatnika_rpc> (Дата обращения: 19.05.2019).
2. Голубева А. Власти отложили передачу Исаакиевского собора РПЦ // Информационное агентство BBC Русская служба. 13.12.2017. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.bbc.com/russian/features-42185710> (Дата обращения: 19.05.2019).
3. Гранин попросил Медведева не передавать Исаакиевский собор РПЦ // Сайт Парламентская газета 07.03.2017. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.pnp.ru/social/2017/03/07/granin-poprosil-medvedeva-ne-peredavat-isaakievskiy-sobor-rpc.html> (Дата обращения: 19.05.2019).
4. Директор Эрмитажа попросил патриарха отложить передачу Исаакиевского собора РПЦ // Информационное агентство Интерфакс. 25.01.2017. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.interfax.ru/russia/546991> (Дата обращения: 19.05.2019).
5. Елена Куршук. Мы вспоминаем не только святого // сайт «Общегородской крестный ход». 27.08.2017. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://krestnyhod.spb.ru/2017/08/27/3368/> (Дата обращения: 19.05.2019).
6. Звезда С. «Нельзя всё мешать в кучу»: как изменится Исаакиевский собор в случае передачи РПЦ // Интернет-журнал «T-Journal». 9.01.2017. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://tjournal.ru/flood/39567-nelzya-vse-meshat-v-kuchu-kak-izmenitsya-isaakievskiy-sobor-v-sluchae-peredachi-rpc> (Дата обращения: 19.05.2019).
7. Избирком Санкт-Петербурга поддержал референдум об Исаакиевском соборе // Информационное агентство Deutsche Welle. 28.03.2017. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.dw.com/ru/%D0%B8%D0%B7%D0%B1%D0%B8%D1%80%D0%BA%D0%BE%D0%BC-%D1%81%D0%B0%D0%BD%D0%BA%D1%82-%D0%BF%D0%B5%D1%82%D0%B5%D1%80%D0%B1%D1%83%D1%80%D0%B3%D0%B0-%D0%BF%D0%BE%D0%B4%D0%B4%D0%B5%D1%80%D0%B6%D0%B0%D0%BB-%D1%80%D0%B5%D1%84%D0%B5%D1%80%D0%B5%D0%BD%D0%B4%D1%83%D0%BC-%D0%BE%D0%B1-%D0%B8%D1%81%D0%B0%D0%B0%D0%BA%D0%B8%D0%B5%D0%B2%D1%81%D0%BA%D0%BE%D0%BC-%D1%81%D0%BE%D0%B1%D0%BE%D1%80%D0%B5/a-38168778> (Дата обращения: 19.05.2019).
8. Иорданов А. Чего мы не увидим в Исаакиевском соборе, когда его передадут РПЦ // Интернет-издание «The Village». 27.01.2017. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.the-village.ru/village/city/city/255841-isaak-museum> (Дата обращения: 19.05.2019).
9. Исаакий в блокаду: подвалы собора тогда и сегодня // Информационное агентство «Карповка». 27.01.2017. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://karpovka.com/2017/01/27/319003/> (Дата обращения: 19.05.2019).
10. Кураев А. Что есть "подвиг" в эпоху ПК // LiveJournal. 01.09.2017. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://diak-kuraev.livejournal.com/1725776.html> (Дата обращения: 19.05.2019).
11. Лиханова Т. «Крыша» над куполом. Власти Петербурга передали Исаакиевский собор РПЦ, взяв на себя расходы по его содержанию. Что теперь? // Новая газета. 14.01.2017. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.novayagazeta.ru/articles/2017/01/14/71143-krysha-nad-kupolom> (Дата обращения: 19.05.2019).
12. Мединский о передаче Исаакия: "Богу богово, кесарю - кесарево" // Информационное агентство BBC Русская служба. 17.05.2017. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.bbc.com/russian/news-39947125> (Дата обращения: 19.05.2019).
13. Минкультуры предупредило об угрозе сохранности Исаакиевского собора // Информационное агентство «РБК». 16.02.2017. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.rbc.ru/rbcfreenews/58a5de3a2ae596c225320345> (Дата обращения: 19.05.2019).
14. Мухин А. Смольный не дал церкви школьников на крестный ход // Санкт-Петербургский журнал «Город 812». 04.04.2018. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://gorod-812.ru/kak-smolnyiy-ne-pomog-eparhii-s-krestnyim-hodom/> (Дата обращения: 19.05.2019).
15. Открытое письмо Президенту Российской Федерации Владимиру Владимировичу Путину от коллектива СПБ ГБУК «ГМП «Исаакиевский собор» // Сайт Государственного музея-памятника «Исаакиевский собор». 29.03.2017. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.cathedral.ru/news/759> (Дата обращения: 19.05.2019).
16. О праздновании Дня перенесения мощей святого Александра Невского рассказали в Доме журналиста // сайт Санкт-Петербургской митрополии РПЦ 06.09.2017. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://mitropolia.spb.ru/news/av/?id=121059> (Дата обращения: 19.05.2019).
17. Паченков О. Публичное пространство города перед лицом вызовов современности: мобильность и «злоупотребление публичностью» [Электронный ресурс] // Неприкосновенный запас 2012. №117. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2012/117/p33.html> (Дата обращения: 19.05.2019).
18. Пелин А. Протоиерей. Поведение «Клуба Имперский легион» на крестном ходе 12 сентября противоречило духу и смыслу праздника // информационно-аналитическая служба «Русская народная линия». 15.09.2017. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://ruskline.ru/politnews/2017/sentyabr/15/protoierej_aleksandr_pelin_povedenie_kl_uba_imperskij_legion_na_krestnom_hode_12_sentyabrya_protivorechilo_duhu_i_smyslu_prazdni/> (Дата обращения: 19.05.2019).
19. Петербургский митрополит Варсонофий больше не управделами Московской патриархии // Интернет-издание «Фонтанка». 26.02.2019. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://m.fontanka.ru/2019/02/26/098/> (Дата обращения: 19.05.2019).
20. Подвиг священников блокадного Ленинграда впервые удостоился выставки // Информационное агентство «REGNUM». 27.01.2017. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://regnum.ru/news/society/2232069.html> (Дата обращения: 19.05.2019).
21. Союз музеев доказал, что Исаакий не принадлежал РПЦ при императорах // Государственное информационное агентство. 17.01.2017. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://tass.ru/obschestvo/3948419> (Дата обращения: 19.05.2019).
22. Феофанов С. Баннер «Не РПЦ» на Исаакиевском соборе // Интернет-издание «The Village». 11.01.2017. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.the-village.ru/village/city/city/254511-banner-isaakiy> (Дата обращения: 19.05.2019).
23. Феофанов С. Чтения Конституции у Исаакиевского собора // Интернет-издание «The Village». 12.01.2017. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.the-village.ru/village/city/city/254617-konstitutsiya-isaakiy> (Дата обращения: 19.05.2019).
24. 500 верующих вышли на крестный ход вокруг Исаакия // Интернет-издание Фонтанка. 12.02.2017. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.fontanka.ru/2017/02/12/011/> (Дата обращения: 19.05.2019).

# **Приложения**

**Приложение 1**

*График 1.*

*Описание:* Динамика постов и комментариев по теме «Крестный ход» за сентябрь и октябрь 2017 г. Синяя линия – посты; Оранжевая – комментарии. Максимальное число – 123 в участке с 11 по 13 сентября.

*****График 2.*

*Описание:* Динамика постов и комментариев по теме «Исаакиевский собор» за 2017 и 2019 гг. Синяя линия – посты; Оранжевая – комментарии. Максимальное число постов – 1235 в январе 2017 г. (тождественно наблюдениям по материалам СМИ). Значимым также является точка в 157 комментариев в ноябре, что связано с появлением информации о заморозке передачи собора, что и было официально высказано администрацией города в начале декабря.

# **Приложение 2**

*Таблица 1*

|  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
| **АН2** | полководец |  |  |  |  |  |  | **2** |
| **СПб1** |  |  |  |  |  |  |  | **0** |
| **СПб2** | культурная столица | часть Европы |  |  |  |  |  | **2** |
| **КХ1** |  память | испокон веков |  |  |  |  |  | **39** |
| **КХ2** |  торжество |  единение, единство | молитва |  |  |  |   | **23** |
| **КХ3** | пропаганда | пародия | показуха | против Матильды | против фильма | парад | клоунада | **70** |
| **Шествие1** | согласован | светское | перекрыт |  |  |  |  | **69** |
| **Шествие2** |  традиционно | мероприятие | разрешение |  мирно |  |  |  | **50** |
| **Матильда1** |  кощунство |  фривольно |  авторитет царя | государь |  страстотерпец |  |   | **2** |
| **Матильда2** |  художественный |  прошлое |  неприкосновенное |  |  |  |  | **0** |
| **Другой1** |  пиар | Европа | запад |  вопли |  |  |  | **6** |
| **Другой2** |  РПЦ | попы | клоуны  |  бюджет | налоги | веруны |  | **63** |

*Описание:* наименования расшифровываются как «Александр Невский», «Санкт-Петербург» (узловая точка не-западный / европейский город), «Крестный ход», «Шествие» (узловая точка традиционное / юридическое обоснование), «Матильда» (узловая точка сохранение / интерпретация прошлого), «Другой». «1» - это артикуляции сторонников Крестного хода, «2» - критиков. Оранжевым светом выделенная новая артикуляция негативного отношения к крестному ходу, в то время как тема «Матильды» (светло-коричневый) утрачивает свою стабильность в дискурсе социальных сетей.

*График 3.*

**

*Описание:* количество артикуляций, выраженное в графике. Расшифровку аббревиатур смотрите в *Таблице 1*.

# **Приложение 3**

*Таблица 2.*

|  |
| --- |
| **«Структура» споров по поводу передачи Исаакиевского собора РПЦ** |
| **«Зло»** |  | **«Добро»** |
| Смольный (здание администрации губернатора) и лавра Александра Невского |  | Исаакиевский собор и Марсово поле |
| Гонители музея |  | «Музейные хранители» |
| «попы», «решальщики», «любители скреп» |  | Гражданские активисты и «защитники Исаакиевского собора» |
| Губернатор Г. Полтавченко, митрополит Варсонофий |  | Б. Вишневский и М. Резник |
|  | *Администрация губернатора* | Избирательный комитет Санкт-Петербурга |
| А. Пелин |  | Н. Буров |
|  | *Патриарх Кирилл* | Президент РФ |
|  | *РПЦ* | Министерство культуры |

*Таблица 3.*

|  |
| --- |
| **Кодирование культурного смысла противостояния** |
| **«Зло»** |  | **«Добро»** |
| Церковная собственность |  | Государственная собственность |
| Неравенство |  | Доступность для каждого |
| Собственничество | *РПЦ* | Православие |
| Директивность («вопрос решен») | *Патриарх Кирилл* | Диалог и обсуждение |
| Бизнес (работа на себя) |  | Работа на город и государство |
| «Буква закона» |  | Историческая достоверность |
| Непрофессиональность |  | Технологичность |
| Большевики |  | Петр I, Александр II |
| Нарушение первозданности (использование экспонатов) |  | Сохранение |

1. Холл С. Культурные исследования: две парадигмы. // Философско-литературный журнал «Логос». — 2012. — № 1. С. 172. [↑](#footnote-ref-1)
2. Там же. С. 173, 178. [↑](#footnote-ref-2)
3. Дудина В. И. Эпистемологическая реконфигурация социального знания: от репрезентации к перформативности. // Журнал Социологии и Социальной антропологии. 2012. № 3. С. 38-39. [↑](#footnote-ref-3)
4. См.: там же. [↑](#footnote-ref-4)
5. Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни / Пер. с англ. и вступ. статья А. Д. Ковалева — М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2000. С. 52, 254, 273. [↑](#footnote-ref-5)
6. Идея о технической воспроизводимости не нова: еще до студенческих восстаний её довольно остро проблематизировал В. Беньямин. См. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. / Беньямин В. Краткая история фотографии: эссе. – М.: ООО «АдМаргинемПресс», 2013. [↑](#footnote-ref-6)
7. Дебор Г. Общество спектакля / перевод с фр. А. Уриновского. М.: Опустошитель, 2011. С. 12. [↑](#footnote-ref-7)
8. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть – 5-е изд. – М.: «Добросвет», «Издательство “КДУ”», 2015. С. 44, 52, 58. [↑](#footnote-ref-8)
9. Там же. С. 146, 149-151. [↑](#footnote-ref-9)
10. Куприянов В. А. Шиповалова Л. В. Кризис репрезентации. Как возможен успешный исход? Случай наукометрии. // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 51. № 1. С. 174-175. [↑](#footnote-ref-10)
11. Там же. С. 183-184. [↑](#footnote-ref-11)
12. Латур Б. Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии/ Пер. с фр. Д. Я. Калугина; Науч. ред. О.В. Хархордин. - СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2006. С. 92-94. [↑](#footnote-ref-12)
13. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. С. 152-153. [↑](#footnote-ref-13)
14. Appadurai A. Modernity at large: cultural dimensions of globalization. University of Minnesota Press, 1996. P. 31. [↑](#footnote-ref-14)
15. Ibid. P. 22, 33. [↑](#footnote-ref-15)
16. Ibid. P. 5. [↑](#footnote-ref-16)
17. Работа опубликована в 1986 г. после смерти В. Тернера. [↑](#footnote-ref-17)
18. Turner V. The anthropology of performance. NY: Performing Arts Journal Publications. 1986. P. 5-6. [↑](#footnote-ref-18)
19. Turner V. The anthropology of performance. P. 33. [↑](#footnote-ref-19)
20. Тэрнер В. Ритуальный процесс. Тэрнер В. Символ и ритуал. Сост. В. А. Бейлис и автор предисл. М. Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. С. 116, 135, 143, 168. [↑](#footnote-ref-20)
21. Turner V. The anthropology of performance. P. 4. [↑](#footnote-ref-21)
22. Ibid. P. 5, 13. [↑](#footnote-ref-22)
23. Alexander J. C. Сultural pragmatics: social performance between ritual and strategy / Social Performance Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual. edited by Jeffrey C. Alexander Bernhard Giesen Jason L. Mast. Cambridge University Press 2006. P. 54-55. [↑](#footnote-ref-23)
24. Ibid. P. 56. [↑](#footnote-ref-24)
25. Alexander J. C. Сultural pragmatics: social performance between ritual and strategy. P. 78. [↑](#footnote-ref-25)
26. Александр Дж. Смыслы социальной жизни: культурсоциология. – М.: Издательство «Праксис», 2013. С. 61. [↑](#footnote-ref-26)
27. Александер Дж. Культурная травма и коллективная идентичность. // Социологический журнал. №3. 2012. С. 18-20. [↑](#footnote-ref-27)
28. Дудина В. И. Эпистемологическая реконфигурация социального знания: от репрезентации к перформативности. С. 37. [↑](#footnote-ref-28)
29. См.: Phillips K. R. The spaces of public dissension: Reconsidering the public sphere, Communication Monographs. 63:3 1996. P. 231-248. [↑](#footnote-ref-29)
30. См.: Паченков О. Публичное пространство города перед лицом вызовов современности: мобильность и «злоупотребление публичностью». / Неприкосновенный запас 2012. № 117 / URL : <http://magazines.russ.ru/nlo/2012/117/p33.html> (Дата обращения: 19.05.2019). [↑](#footnote-ref-30)
31. См.: Арендт Х. Пространство публичного и сфера частного. / Vita active или о деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В. В. Бибихина; Под ред. д. М. Носова. - СПб.: Алетейя, 2000 г. с. 32-103. [↑](#footnote-ref-31)
32. Хабермас Ю. Структурное измерение публичной сферы: Исследование относительно категории буржуазного общества. С предисловием к изданию 1990 года / пер. с нем. В. В. Иванова. – М.: Издательство «Весь Мир», 2017. С. 39. [↑](#footnote-ref-32)
33. Паченков О. С. Публичное пространство города перед лицом вызовов современности: мобильность и «злоупотребление публичностью». [↑](#footnote-ref-33)
34. Урри Дж. Мобильности / пер. с англ. А. В. Лазарева. – М.: Издательская и консалтинговая группа «Праксис», 2012. С. 356, 360. [↑](#footnote-ref-34)
35. Серто М. де. Изобретение повседневности. 1. Искусство делать / пер. с фр. Д. Калугина, Н. Мовниной. — Санкт-Петербург.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. С. 218-219. [↑](#footnote-ref-35)
36. Оже М. Не-места. Введение в антропологию гипермодерна / пер. с фр. А. Ю. Коннова. – М.: Новое литературное обозрение, 2017. С. 84, 90. [↑](#footnote-ref-36)
37. Там же. С. 112, 114. [↑](#footnote-ref-37)
38. Паченков О. Публичное пространство города перед лицом вызовов современности: мобильность и «злоупотребление публичностью». [↑](#footnote-ref-38)
39. Эйзенштадт Ш. Шлюхтер В. Пути к различным вариантам ранней современности: сравнительный обзор // Прогнозис. 2007. № 2. С. 220. [↑](#footnote-ref-39)
40. Фуко М. Порядок дискурса / Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / пер. с фр. – М.: Касталь 1996. С. 82-83. [↑](#footnote-ref-40)
41. Там же. С. 62. [↑](#footnote-ref-41)
42. Там же. С. 79-80. [↑](#footnote-ref-42)
43. Брубейкер Р. Этничность без групп /пер. с англ. И. Борисовой; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. С. 99-100. [↑](#footnote-ref-43)
44. Там же. С. 96-97. [↑](#footnote-ref-44)
45. Butler Judith. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. N.Y., L.: Routledge, 1990. P. 147. [↑](#footnote-ref-45)
46. Appadurai A. Modernity at large: cultural dimensions of globalization. University of Minnesota Press, 1996. P. 4-5. [↑](#footnote-ref-46)
47. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности // СОЦИО-ЛОГОС. - М.: Прогресс, 1991. С. 48-50. [↑](#footnote-ref-47)
48. Там же. С. 42. [↑](#footnote-ref-48)
49. Appadurai A. Modernity at large: cultural dimensions of globalization. P. 13. [↑](#footnote-ref-49)
50. Ibid. P. 14, 46. [↑](#footnote-ref-50)
51. Ibid. P. 15. [↑](#footnote-ref-51)
52. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики: пер. с нем. – М.: Прогресс, 1988. С. 337-338, 341. [↑](#footnote-ref-52)
53. Рикёр П. Модель текста: осмысленное действие как текст // Социологическое обозрение Том 7. № 1. 2008 С. 29. [↑](#footnote-ref-53)
54. Там же. С. 28, 30. [↑](#footnote-ref-54)
55. Гирц К. «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры / Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. Санкт-Петербург. — Университетская книга, 1997. С. 189. [↑](#footnote-ref-55)
56. Там же. С. 183, 193-194. [↑](#footnote-ref-56)
57. . Там же. С. 186. [↑](#footnote-ref-57)
58. Alexander J. C. Сultural pragmatics: social performance between ritual and strategy. P. 5, 33, 51-52. [↑](#footnote-ref-58)
59. Alexander J. C. Сultural pragmatics: social performance between ritual and strategy. P. 61, 66. [↑](#footnote-ref-59)
60. Фуко М. Порядок дискурса. С. 60. [↑](#footnote-ref-60)
61. Alexander J. C. Сultural pragmatics: social performance between ritual and strategy. P. 7-8. [↑](#footnote-ref-61)
62. Ibid: P. 18, 30, 61. [↑](#footnote-ref-62)
63. Galtung J. Transcend & Transform. An Introduction to Conflict Work. London: Pluto Press. 2004. С. 39, 55. [↑](#footnote-ref-63)
64. Hunter J. D., and Wolfe A. Is There a Culture War? A Dialogue on Values and American Public Life / Pew Research Center. Washington, D.C.: Brookings Institution Press. 2006. P. 14-15. [↑](#footnote-ref-64)
65. Hunter J. D. The Culture War and the Sacred/Secular Divide: The Problem of Pluralism and Weak Hegemony. // Social research. The Religious-Secular Divide: The U.S Case. 2009. V. 76 No. 4. P: 1308, 1320. [↑](#footnote-ref-65)
66. Thomson I. T. Culture Wares and Warring about Culture / Thomson I. T. Culture Wares and Enduring American Dilemmas. University of Michigan Press, 2011. P. 6. [↑](#footnote-ref-66)
67. Hunter J. D. The Culture War and the Sacred/Secular Divide: The Problem of Pluralism and Weak Hegemony. P. 1313-1314. [↑](#footnote-ref-67)
68. Bellah Robert N. Civil religion in America. // Dædalus Fall 2005. P. 46, 50. [↑](#footnote-ref-68)
69. Холл С. Культурные исследования: две парадигмы. С. 162. [↑](#footnote-ref-69)
70. Hall, S. Representation: Cultural Representations and Signifying Practices / London: Sage Publications & Open University. 2009. P. 4. [↑](#footnote-ref-70)
71. Laclau E., Mouffe C. Hegemony and Socialist Strategy. London: Verso, 2001. P. 110. [↑](#footnote-ref-71)
72. Laclau E., Mouffe C. Hegemony and Socialist Strategy. P. 113. [↑](#footnote-ref-72)
73. Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М. М. Сокольской. – М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 50, 52-54. [↑](#footnote-ref-73)
74. Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. С. 55. [↑](#footnote-ref-74)
75. Bellah R.N., Madsen R., Sullivan W., Swidler A., Tipton S.M. Habits of the heart: commitment and individualism in American life. New York: Harper and Row. 1985. P. 153. [↑](#footnote-ref-75)
76. Фигурации памяти: процессо-реляционная методология, иллюстрируемая на примере Германии // Социол. обозр. 2012. Т. 11, № 1. С. 44. [↑](#footnote-ref-76)
77. Там же. С. 47-50. [↑](#footnote-ref-77)
78. Александер Дж. Смыслы социальной жизни: Культурсоциология. С. 284-294. [↑](#footnote-ref-78)
79. События 1917 года не артикулируются в дискурсе рассмотренных публичных акций по отдельности, но предстают в некотором размытом виде столетнего юбилея с очевидным преобладанием негативной коннотации. [↑](#footnote-ref-79)
80. Материалы по социальным сетям были собраны посредством ***ресурсного центра СПбГУ*** [↑](#footnote-ref-80)
81. Кураев А. Что есть "подвиг" в эпоху ПК // LiveJournal. 01.09.2017. URL: <https://diak-kuraev.livejournal.com/1725776.html> (Дата обращения: 19.05.2019). [↑](#footnote-ref-81)
82. Елена Куршук. Мы вспоминаем не только святого // сайт «Общегородской крестный ход». 27.08.2017. URL: <http://krestnyhod.spb.ru/2017/08/27/3368/> (Дата обращения: 19.05.2019). [↑](#footnote-ref-82)
83. О праздновании Дня перенесения мощей святого Александра Невского рассказали в Доме журналиста // сайт Санкт-Петербургской митрополии РПЦ 06.09.2017. URL: <http://mitropolia.spb.ru/news/av/?id=121059> (Дата обращения: 19.05.2019). [↑](#footnote-ref-83)
84. Alexander J. C. Сultural pragmatics: social performance between ritual and strategy. P. 58-60. [↑](#footnote-ref-84)
85. Пелин А. Протоиерей. Поведение «Клуба Имперский легион» на крестном ходе 12 сентября противоречило духу и смыслу праздника // информационно-аналитическая служба «Русская народная линия». 15.09.2017. URL: <http://ruskline.ru/politnews/2017/sentyabr/15/protoierej_aleksandr_pelin_povedenie_kl_uba_imperskij_legion_na_krestnom_hode_12_sentyabrya_protivorechilo_duhu_i_smyslu_prazdni/> (Дата обращения: 19.05.2019). [↑](#footnote-ref-85)
86. После чего Федерация еврейских общин России обвинила депутата в антисемитизме и потребовала от руководства Государственной Думы разъяснений. В. Володин сказал в защиту П. Толстого, что он имел в виду под вышедшими «за черту оседлости» «каторжников». [↑](#footnote-ref-86)
87. Феофанов С. Чтения Конституции у Исаакиевского собора // Интернет-издание «The Village». 12.01.2017. URL: <https://www.the-village.ru/village/city/city/254617-konstitutsiya-isaakiy> (Дата обращения: 19.05.2019). [↑](#footnote-ref-87)
88. Феофанов С. Баннер «Не РПЦ» на Исаакиевском соборе // Интернет-издание «The Village». 11.01.2017. URL: <https://www.the-village.ru/village/city/city/254511-banner-isaakiy> (Дата обращения: 19.05.2019). [↑](#footnote-ref-88)
89. 500 верующих вышли на крестный ход вокруг Исаакия // Интернет-издание Фонтанка. 12.02.2017. URL: <https://www.fontanka.ru/2017/02/12/011/> (Дата обращения: 19.05.2019). [↑](#footnote-ref-89)
90. Лиханова Т. «Крыша» над куполом. Власти Петербурга передали Исаакиевский собор РПЦ, взяв на себя расходы по его содержанию. Что теперь? // Новая газета. 14.01.2017. URL: <https://www.novayagazeta.ru/articles/2017/01/14/71143-krysha-nad-kupolom> (Дата обращения: 19.05.2019). [↑](#footnote-ref-90)
91. Директор Эрмитажа попросил патриарха отложить передачу Исаакиевского собора РПЦ // Информационное агентство Интерфакс. 25.01.2017. URL: <https://www.interfax.ru/russia/546991> (Дата обращения: 19.05.2019). [↑](#footnote-ref-91)
92. Звезда С. «Нельзя всё мешать в кучу»: как изменится Исаакиевский собор в случае передачи РПЦ // Интернет-журнал «T-Journal». 9.01.2017. URL: <https://tjournal.ru/flood/39567-nelzya-vse-meshat-v-kuchu-kak-izmenitsya-isaakievskiy-sobor-v-sluchae-peredachi-rpc> (Дата обращения: 19.05.2019); Мединский о передаче Исаакия: "Богу богово, кесарю - кесарево" // Информационное агентство BBC Русская служба. 17.05.2017. URL: <https://www.bbc.com/russian/news-39947125> (Дата обращения: 19.05.2019). [↑](#footnote-ref-92)
93. Минкультуры предупредило об угрозе сохранности Исаакиевского собора // Информационное агентство «РБК». 16.02.2017. URL: <https://www.rbc.ru/rbcfreenews/58a5de3a2ae596c225320345> (Дата обращения: 19.05.2019). [↑](#footnote-ref-93)
94. Союз музеев доказал, что Исаакий не принадлежал РПЦ при императорах // Государственное информационное агентство. 17.01.2017. URL: <https://tass.ru/obschestvo/3948419> (Дата обращения: 19.05.2019). [↑](#footnote-ref-94)
95. Винокурова Е. «Беда в том, что рушится уникальная модель» // Интернет-газета «Знак». 25.01.2017. URL: <https://www.znak.com/2017-01-25/gendirektor_muzeya_isaakievskiy_sobor_o_peredache_pamyatnika_rpc> (Дата обращения: 19.05.2019). [↑](#footnote-ref-95)
96. Федеральный закон от 30 ноября 2010 г. N 327-ФЗ "О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности". [↑](#footnote-ref-96)
97. Иорданов А. Чего мы не увидим в Исаакиевском соборе, когда его передадут РПЦ // Интернет-издание «The Village». 27.01.2017. URL: <https://www.the-village.ru/village/city/city/255841-isaak-museum> (Дата обращения: 19.05.2019). [↑](#footnote-ref-97)
98. Гранин попросил Медведева не передавать Исаакиевский собор РПЦ // Сайт Парламентская газета 07.03.2017. URL: <https://www.pnp.ru/social/2017/03/07/granin-poprosil-medvedeva-ne-peredavat-isaakievskiy-sobor-rpc.html> (Дата обращения: 19.05.2019). [↑](#footnote-ref-98)
99. Избирком Санкт-Петербурга поддержал референдум об Исаакиевском соборе // Информационное агентство Deutsche Welle. 28.03.2017. URL: <https://www.dw.com/ru/%D0%B8%D0%B7%D0%B1%D0%B8%D1%80%D0%BA%D0%BE%D0%BC-%D1%81%D0%B0%D0%BD%D0%BA%D1%82-%D0%BF%D0%B5%D1%82%D0%B5%D1%80%D0%B1%D1%83%D1%80%D0%B3%D0%B0-%D0%BF%D0%BE%D0%B4%D0%B4%D0%B5%D1%80%D0%B6%D0%B0%D0%BB-%D1%80%D0%B5%D1%84%D0%B5%D1%80%D0%B5%D0%BD%D0%B4%D1%83%D0%BC-%D0%BE%D0%B1-%D0%B8%D1%81%D0%B0%D0%B0%D0%BA%D0%B8%D0%B5%D0%B2%D1%81%D0%BA%D0%BE%D0%BC-%D1%81%D0%BE%D0%B1%D0%BE%D1%80%D0%B5/a-38168778> (Дата обращения: 19.05.2019). [↑](#footnote-ref-99)
100. Открытое письмо Президенту Российской Федерации Владимиру Владимировичу Путину от коллектива СПБ ГБУК «ГМП «Исаакиевский собор» // Сайт Государственного музея-памятника «Исаакиевский собор». 29.03.2017. URL: <http://www.cathedral.ru/news/759> (Дата обращения: 19.05.2019). [↑](#footnote-ref-100)
101. Голубева А. Власти отложили передачу Исаакиевского собора РПЦ // Информационное агентство BBC Русская служба. 13.12.2017. URL: <https://www.bbc.com/russian/features-42185710> (Дата обращения: 19.05.2019). [↑](#footnote-ref-101)
102. Мухин А. Смольный не дал церкви школьников на крестный ход // Санкт-Петербургский журнал «Город 812». 04.04.2018. URL: <http://gorod-812.ru/kak-smolnyiy-ne-pomog-eparhii-s-krestnyim-hodom/> (Дата обращения: 19.05.2019). [↑](#footnote-ref-102)
103. Петербургский митрополит Варсонофий больше не управделами Московской патриархии // Интернет-издание «Фонтанка». 26.02.2019. URL: <https://m.fontanka.ru/2019/02/26/098/> (Дата обращения: 19.05.2019). [↑](#footnote-ref-103)
104. Латур Б. Коперниканский переворот в политической теории // Социология власти 2012. №6-7. С.237,246. [↑](#footnote-ref-104)
105. Александр Дж. Смыслы социальной жизни: культурсоциология. С. 446-447. [↑](#footnote-ref-105)
106. Исаакий в блокаду: подвалы собора тогда и сегодня // Информационное агентство «Карповка». 27.01.2017. URL: <https://karpovka.com/2017/01/27/319003/> (Дата обращения: 19.05.2019). [↑](#footnote-ref-106)
107. Подвиг священников блокадного Ленинграда впервые удостоился выставки // Информационное агентство «REGNUM». 27.01.2017. URL: <https://regnum.ru/news/society/2232069.html> (Дата обращения: 19.05.2019). [↑](#footnote-ref-107)