

## ОТ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРАКТИК К РЕЛИГИОЗНЫМ НАРРАТИВАМ КАК СМЫСЛООБРАЗУЮЩИМ МОДЕЛЯМ ПОДДЕРЖАНИЯ СОЛИДАРНОСТИ В СООБЩЕСТВЕ

А. В. ПАНТЕЛЕЕВА

На основании базового допущения Э. Дюркгейма о солидаризирующей роли религии в обществе в статье предпринимается попытка проследить динамику изменения тех механизмов, которые позволяют религии выполнять эту роль в меняющихся условиях. В статье мы продемонстрируем, каким образом теоретическая программа Э. Дюркгейма, постулирующая первичность ритуальных практик, используемых для решения проблемы социального порядка и достижения культурных конвенций, обеспечивающих внутреннюю солидарность сообществ и регулирующих их взаимодействие с социумом, интерпретируется одним из его последователей, основателем культуросоциологии Дж. Александером, и используется в культуросоциологической методологии. Мы обращаем внимание на тот факт, что Дж. Александер остается внутри предложенной Э. Дюркгеймом парадигмы, в рамках которой когнитивные и социальные структуры соотносятся и взаимодействуют, но при этом он развивает веберовский подход, подчеркивающий важную роль таких символических систем, как язык, миф, нарратив в формировании человеческого поведения и сознания. Оставаясь на границе двух фундаментальных подходов к пониманию религии, Дж. Александер переопределяет религию как дискурс, как серию нарративов, транслирующих, с одной стороны, определенную традицию описания социальной реальности, но, с другой стороны, позволяющих эту реальность переписать, придав ей иной смысл. Автор статьи демонстрирует актуальность базового допущения Э. Дюркгейма о солидаризирующей роли религии, прослеживает преемственность подходов к изучению этого вопроса и вызванное этим процессом постепенное смещение акцента с легитимирующей функции религиозных практик к смыслообразующей функции религиозных нарративов.

Жизнеспособность любого общества, как считал Э. Дюркгейм<sup>1</sup>, зависит от его внутренней целостности и солидарности, позволяющей ему справляться с аноимией. При этом солидарность не имманентна обществу, она создается и поддерживается определенным образом. На материалах прежде всего социологических исследований религии мы проследим эволюцию механизмов, обеспечивающих внутреннюю целостность общества и солидарность его членов. И прежде всего мы обратимся к работам самого Эмиля Дюркгейма, одного из основоположников социологии религии. Кроме того, мы обратимся к работам учеников и последо-

<sup>1</sup> Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М., 1996. С. 20.

вателей Э. Дюркгейма, которые внесли довольно значительный вклад в дальнейшее развитие и переосмысление его идей, среди них — современный исследователь, автор «сильной программы» в культурсоциологии Джеффри Александер, обосновывающий значение религиозных паттернов и нарративов в поддержании социального порядка. Не менее важными теоретико-методологическими подходами, анализирующими механизмы, создающие солидарность внутри общества, являются дискурс-анализ и нарратология. Таким образом, в статье мы стремимся ответить на вопрос, почему религия не теряет своей значимости вопреки прогнозам самого Э. Дюркгейма<sup>2</sup>, а также М. Вебера и теориям секуляризации? Кроме того, мы проследим, каким образом в объяснительных моделях социологических теорий религии происходит замещение религиозных практик религиозными нарративами и паттернами.

Э. Дюркгейм обосновал важные для социологии и социологии религии категории солидарности, социального порядка и аномии и затронул тему противостояния индивидуального и социального, которая опирается на его исследования в области религии.

В рамках дюркгеймианской теории религия и религиозные практики на начальном историческом этапе выступают в качестве механизма, поддерживающего целостность общества, и являются источником солидарности, обеспечивающей жизнеспособность общества. Однако потенциально религия, поддерживающая эту солидарность лишь на определенной стадии формирования социума, вполне может и должна быть заменена. Что и продемонстрировано в его работе «О разделении общественного труда», обосновывающей закономерную необходимость замены религии и механической солидарности, которую она создает, солидарностью органической, создаваемой общностью (профессиональных) интересов.

Тем не менее на начальной стадии религия, представляя собой аутопоэтическую систему<sup>3</sup>, создает солидарность группы и, соответственно, социальное, при этом социум наделяется способностью в свою очередь придавать статус религиозного тому или иному коллективному убеждению: «Черта, которую одинаково представляют все религиозные понятия, как и чувства, та, что они общи известному числу индивидов, живущих вместе, и что, кроме того, они имеют довольно высокую среднюю интенсивность. Известен факт, что, когда более или менее сильное убеждение разделяется группой людей, оно неизбежно принимает религиозный характер; ...религия соответствует весьма центральной области общего сознания»<sup>4</sup>.

Солидаризирующая, интегрирующая, а следовательно, позитивная роль религии противопоставляется Э. Дюркгеймом индивидуализирующей и, соответственно, дезинтегрирующей и негативной роли магии. Проводя такое противопоставление, следует помнить, что индивидуализация является необходимой составляющей перехода от механической солидарности к солидарности органической. Но это различие проводится на структурном уровне: это две взаи-

<sup>2</sup> См.: Дюркгейм. Указ. соч. С. 20.

<sup>3</sup> См.: Матурана У. Варела Ф. Древо познания. М., 2001. С. 224.

<sup>4</sup> Дюркгейм. Указ. соч.

моисключающие парадигмы, каждая из которых должна оставаться гомогенной и консистентной. При этом, поскольку со временем религия, исходя из логики рассуждения Э. Дюркгейма, с необходимостью будет замещена: «Но история ставит вне сомнения, что религия охватывает все более и более уменьшающуюся часть социальной жизни. В начале она простирается на все — все, что социально, религиозно; оба слова суть синонимы»<sup>5</sup>, для Дюркгейма становится важным найти основания и механизмы для нового типа солидарности, основывающейся на разделении труда.

Э. Дюркгейм отмечает, что «религиозное общество не может существовать без коллективного *credo*, и чем более распространено это *credo*, тем более сильным является общество»<sup>6</sup>. Однако, как отмечает Э. Роулз<sup>7</sup>, *credo*, или верования, в теории Э. Дюркгейма вторичны по отношению к коллективному ритуалу конкретно и практически создающему солидарность внутри коллектива. Таким образом, Э. Дюркгеймом отрицается понятийная, или повествовательная, обусловленность социальной реальности.

Исследовательница подчеркивает, что Э. Дюркгейм считал, что «настоящая цель ритуальных практик состоит в том, чтобы обеспечить выработку внутри собравшейся популяции людей некоторых базовых коллективных идей, без которых невозможны социальная кооперация и коммуникация»<sup>8</sup>. В соответствии с интерпретацией, предложенной Э. Роулз<sup>9</sup>, религия, в понимании Э. Дюркгейма, предполагает и акцентирует внимание на совместных практиках, способных произвести или вызвать у участников определенный эмоциональный опыт и переживания, соотносящиеся с важнейшими для человеческого разума идеями. И именно это обращение к идеям и выход за пределы «материальных целей»<sup>10</sup> делает возможным развитие человеческого разума и, соответственно, поддержание существования общества.

Здесь важно отметить, что Э. Дюркгейм исходит из первоначального и довольно спорного допущения, что общество солидарно в вопросе поддержания существующего порядка и/или его изменения. В рамках дюркгеймианской теории солидарность является показателем нормального состояния общества, в то время как социальные противоречия являются показателями аномии.

Социальное идентифицируется с сакральным, так как социальные концепты трансцендентны индивиду: они находятся вне его, не принадлежат его индивидуальному опыту, а производятся и разделяются группой индивидов. Свой сакральный статус эти концепты получают в силу того, что никому не принадлежат и никем конкретно не производятся, принимая форму безличных сил, довлеющих над человеком. Таким образом, в концепции Э. Дюркгейма отрицается возможность того, что социальные законы могут быть установлены каким-либо индивидом. При этом, в рамках его концепции, сакральное / социальное явля-

<sup>5</sup> Дюркгейм. Указ. соч.

<sup>6</sup> Durkheim E. *Suicide. A study in sociology*. Glencoe (Illinois), 1997. P. 159.

<sup>7</sup> См.: Роулз Э. Дюркгеймовская трактовка практики: альтернатива конкретным практикам и представлений как оснований разума // Социологическое обозрение. 2005. Вып. 4. С. 11.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> См.: Там же.

<sup>10</sup> Там же.

ется источником рациональной деятельности, в то время как индивидуальное порождает эгоистическое, направленное на следование и удовлетворение собственных страстей поведением.

Кроме того, социальное, являясь бытием *sui generis*, способно производить собственные смыслы и цели, не всегда совпадающие с потребностями индивида. Ритуал инициации, например, в очередной раз демонстрирует превосходство и первенство социального над индивидуальным. Индивидуальное, ассоциирующееся с эгоизмом и телесностью, должно быть преодолено в пользу социального приятия и включения в коллектив. При этом преодоление включает интериоризацию. То, что заставляет подчиниться требованиям отказа от индивидуальных желаний, превращается и ощущается как внутренняя потребность. Но источник этой внутренней потребности тем не менее находится вовне.

Социальные законы и нормы, довлеющие над индивидом, интериоризированные или трансцендентные, представляют собой безличную силу, которая в понимании Э. Дюркгейма приписывается или рассматривается индивидом в качестве божественной. Многие авторы отмечают тот факт, что в рамках подхода Э. Дюркгейма происходит не только десакрализация бога, но и наблюдается обратная реакция — обожествление общества. Религия, таким образом, предстает не только как социальный продукт, но и как обожествление самого социума.

Индивид и, соответственно, индивидуальное, в отличие от общества, не только не может быть источником социальных норм и законов, но он также оказывается неспособным создать или произвести категорию сакрального, как, впрочем, и категории времени и пространства. Категория сакрального, как и всё, что составляет внутреннюю и внешнюю жизнь индивида, является социальной производной. Но все же, как отмечает Э. Роулз, категория сакрального отличается от прочих категорий. И главное отличие заключается в том, что она является результатом практики и именно через практику создается и начинает существовать. Сами по себе, по мнению Э. Дюркгейма, объекты окружающего мира не являются ни священными, ни профанными, то или иное их толкование зависит от интерпретатора. За материальным объектом нет сверхъестественной реальности, причастность к которой делает рассматриваемый объект священным. Объект поклонения, являясь символом, репрезентирует не что иное, как само общество. Естественно, что в качестве интерпретатора обычно выступает группа индивидов или общество, персонализирующее социальную силу в виде объекта материального мира и избирающее выбранный объект для своего почитания лишь в силу того, что этот объект способен вызвать чувство единства. Таким образом, разделение на сакральное и профанное тоже является результатом деятельности социума, объединенного общим опытом и практикой или объединяющегося с целью совершить определенную практику и тем самым утвердить или легитимировать существование сакрального.

В результате постепенного отхода общества от механической солидарности, основанной на родстве и религии, к солидарности органической, в основе которой лежит разделение труда, религиозное чувство теряет интенсивность и насыщенность. По мнению Э. Дюркгейма, угасание религии и замещение религиозных практик неизбежно. Решая задачу поиска возможных альтернатив,

способных создать и поддерживать у общества то же чувство целостности и солидарности, Э. Дюркгейм предлагает концепцию религиозной социологии и заявляет, что любое секулярное общество в сущности является религиозным. Но не по содержанию присутствующих в обществе убеждений или идеологий, а по тому, как оно возникает, легитимирует и поддерживает социальный порядок.

Тем не менее последователи Э. Дюркгейма, в числе которых и Дж. Александер, считают, что религия утратила свою функцию и способность легитимировать процессы, действующие в социальном мире. Однако, несмотря на утрату легитимирующей функции, религия реконструируется под влиянием дискурсов, проявляющихся в обществе, оставаясь смыслообразующим элементом. Таким образом, для современных исследователей религия представляет интерес в том числе и потому, что через нее проявляются и раскрываются определенный дискурс и определенная система культурных кодов, к выхолащиванию которых, по мнению Дж. Александера, ведет именно секуляризация<sup>11</sup>.

Конечно, не только Э. Дюркгейм прогнозировал замещение религии более рациональным способом поддержания социального порядка и солидарности, но и еще один классик социологии религии — М. Вебер, выдвинувший теорию рационализации. М. Вебер предложил концепцию понимающей социологии и предпринял попытку объяснить некоторые социальные явления через обращение к религии и религиозным нарративам, которые, в свою очередь, в рамках культурсоциологического подхода окажутся частным выражением культуры. Согласно взглядам М. Вебера, действия индивидов в обществе, даже в том случае, если и имеют вполне секулярные цели, мотивированы религией, а точнее теми «предельными или конечными целями», которые та или иная религия постулирует в качестве абсолютной ценности для данного общества. М. Вебер отмечает, что вслед за изменением в религиозной догматике и религиозном объяснении экзистенциальных проблем изменяется и социальное поведение индивидов.

Однако вопреки теории рационализации и утверждению М. Вебера, что мир развивается в направлении, которое в итоге должно привести к исчезновению религии и освобождению общества от тирании религиозных институтов, религиозные нарративы не утратили своего значения и влияния на современное общество и изменившиеся условия. Под изменившимися условиями мы имеем в виду утверждение секулярного характера общества, в частности западного общества, и утрату религией монопольного права определения мировоззрения и, соответственно, поведения индивидов.

Понятие секуляризации в том виде, в котором оно представлено в трудах классиков, остается неоднозначным: с одной стороны, в процессе секуляризации происходит поглощение и выхолащивание религиозных смыслов, присущих и изначально вложенных обществом в те или иные явления, с другой — использование религиозной метафоры в повседневном дискурсе секулярного общества позволяет религии сохранять довольно сильные позиции.

---

<sup>11</sup> С этим утверждением, разумеется, согласны не все современные исследователи. Х. Канзанова считает несколько иначе, утверждая, что внутри секулярного пространства возникают собственные смыслы, которые на протяжении долгого времени подавлялись смыслами религиозными.

Заявление Э. Дюркгейма о религиозных корнях любого секулярного общества, которое использует религию как легитимирующий и поддерживающий социальный порядок механизм, было подхвачено культуросоциологами. Однако в интерпретации культуросоциологов религия эксплицируется. Процесс фетишизации, обожествления признается имманентным и, более того, как указывает Ф. Смит<sup>12</sup>, в обществе всегда присутствуют религиозные нарративы, мифы и настроения. Получается, что функционирование общества не сводится лишь к объяснению через предложенную Дюркгеймом оппозицию «сакральное — профанное», оно также зависит и от смыслообразующих дискурсов и мифов, мотивирующих то или иное социальное поведение. Религия, таким образом, предстает как семиотическая система, которая влияет на отношения в обществе и процессы, в нем происходящие. В данном случае взгляды Дж. Александра приближаются в некотором смысле к веберовским: социальная реальность оказывается опосредована знаком, понятием, поведением, нарративом.

Как отмечает Дж. Александер<sup>13</sup>, «в последние две декады своей научной карьеры Э. Дюркгейм развивал “религиозную социологию”, которая могла бы переопределить структуру современного общества в терминах символических кодов... и солидарности». Религиозная социология в таком случае выступает как исследовательская оптика, где культура и религия как автономные области, способные формировать или влиять на социальные процессы. Как указывает Джеффри Александер, «Дюркгейм обратился к религии, потому что он хотел придать культурным процессам больше теоретической автономности... В религии он обнаружил модель того, как символические процессы работают по своим собственным правилам». И далее: «Дюркгейм настаивает на том, что религиозные символы не могут быть просто сведены к их базовому взаимодействию». Именно эти наработки Э. Дюркгейма выступают в качестве источника вдохновения для создания сильной программы в культуросоциологии и получают название «поздней дюркгеймианской программы».

Внутренняя солидарность группы поддерживается не только внутренними и внешними линиями границ, определяющими разделение «свой—чужой», но и гораздо более сложным процессом мифотворчества и нарративного переописания событий, которые, безусловно, в свою очередь формируются под влиянием и в результате взаимодействия внешнего, производимого наблюдателем, и внутреннего дискурсов.

В отношении религии оба классика социологии приходят к схожим заключениям: у общества, по мнению Э. Дюркгейма, обнаруживаются религиозные корни, секуляризация, о которой говорит М. Вебер, оказывается невозможна. В силу того что религия связана со смыслообразованием в веберовской теории, а также с категорией сакрального в теории Дюркгейма, она оказывается достаточно значимым понятием и в социологической теории Дж. Александра.

<sup>12</sup> См.: The Cambridge Companion to Durkheim / J. C. Alexander, Ph. Smith, eds. Cambridge, 2005.

<sup>13</sup> См.: Ibid.

Как отмечает Дж. Александер<sup>14</sup>, категории религии продолжают существовать прежде всего в языке: мы говорим о таких базовых категориях, как сакральное и профанное, спасение — проклятие, чистое — скверное, а также необходимо упомянуть и этические категории: добро — зло. Эти категории не вытесняются и не заменяются никакими другими на протяжении существования общества, несмотря ни на какие события и идеологии.

В работе «О разделении общественного труда» Э. Дюркгейм отмечает достаточно любопытный факт: «Уменьшение числа поговорок, пословиц и т. п. по мере развития обществ является другим доказательством, что коллективные представления становятся также все менее определенными». И далее: «Но пословица — это сгущенное выражение коллективного представления или чувства, касающегося определенной категории предметов». И далее: «Орган атрофируется, потому что функция не имеет упражнения, т. е. потому, что есть меньше коллективных представлений, достаточно определенных, чтобы замкнуться в определенную форму»<sup>15</sup>. Дюркгейм, конечно, не ставил во главу угла представления и верования, но именно они выражаются в языке и формируют символическое пространство, в котором воспроизводится солидарность, и примечательно, что именно через них исследователь показывает процесс «атрофирования» религиозного органа.

Тем не менее, как было продемонстрировано еще М. Вебером и затем подтверждено Дж. Александером и культурсоциологами, религиозные нарративы сами по себе более или менее опосредованно соотносятся с понятием сакрального и другими религиозными или этическими категориями, регулирующими функционирование общества. И в этом вполне можно усмотреть одну из причин их актуальности в любом обществе.

Религия для Дж. Александера является частным случаем проявления культурных структур, имманентных обществу, этическим и, соответственно, практически ориентированным случаем. Сам Дж. Александер определяет религию как «дискурс (семиотическую систему), открывающий психическое и социальное структурирование социальных переходов»<sup>16</sup>. При этом дискурс «социализирует семиотические коды и проявляется как серия нарративов-мифов, определяющих и стереотипизирующих устои общества»<sup>17</sup>. Термин нарратив-миф, на наш взгляд, довольно удачно описывает восприятие религии в современном мире и предъявляемые к ней ожидания. С одной стороны, он подчеркивает важную для нашего исследования функцию религии, заключающуюся в трансляции мифов, объясняющих устройство мира, а с другой стороны, для современного общества оказывается важна динамическая составляющая религиозного мировоззрения: его способность и, что немаловажно, право создавать и пересоздавать социальные нормы. Способность эта выражается и подчеркивается Дж. Александером

<sup>14</sup> См.: Александер Дж. К. Обещание культурной социологии: технологический дискурс и сакральная и профанная информационные машины // Контексты современности / С. А. Ерофеев, сост., ред. Казань, 2001<sup>2</sup>.

<sup>15</sup> Дюркгейм. Указ. соч. С. 178.

<sup>16</sup> Александер. Указ. соч.

<sup>17</sup> Там же.

понятием нарратива: «Только осознав природу общественного нарратива, мы сможем увидеть, как практические смыслы продолжают упорядочиваться поиском спасения. Вопрос о том, как обрести спасение — как перепрыгнуть в настоящее из прошлого и затем в будущее, — все еще представляет собой насущную социальную и экзистенциальную проблему»<sup>18</sup>.

Для Дж. Адександера нарратив является, как и для многих других исследователей, в том числе К. Гирца, на которого он ссылается, инструментом, упорядочивающим социальные смыслы<sup>19</sup> и, соответственно, позволяющим конструировать ту или иную социальную и историческую реальность, что и продемонстрировано в очерке «О социальном конструировании нравственных универсалий: “Холокост” от военных преступлений до драмы травмы»<sup>20</sup>.

Попытки определить понятие нарратива обнаруживают его многозначность, однако в рамках нашего исследования мы считаем наиболее релевантным определение, предложенное Й. Брокмайером и Р. Харре: «Нарратив (*лат. narrare* — языковой акт, то есть вербальное изложение — в отличие от представления) понятие философии постмодернизма, фиксирующее процессуальность самоосуществления как способ бытия повествовательного (или, как писал Ролан Барт, “сообщающего”) текста»<sup>21</sup>. Акцентуация и фиксация процессуальности осуществления повествовательного текста в методологическом аспекте неизбежно приводит нас к конструктивистскому пониманию истории как социальной науки<sup>22</sup>. Однако чтобы избежать этой ловушки анализа субъективных восприятий и интерпретации исторического события через сведение его к индивидуальному переживанию и опыту, мы еще раз подчеркиваем свое намерение рассматривать нарратив в качестве дополнительного инструмента в рамках более широкого теоретического и методологического подхода — структурализма и дискурс-анализа. Различение дискурса и нарратива очень четко изложили Й. Брокмайер и Р. Харре в статье «Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы»<sup>23</sup>. С их точки зрения, «дискурс является наиболее общей категорией лингвистического производства. Человеческие существа общаются посредством большого числа способов, включая вербальный. Как правило, вербальное общение происходит одновременно и независимо от других материальных и символических способов, и именно в этом смысле мы называем лингвистический продукт (как процесс, так и результат) *дискурсом*»<sup>24</sup>.

Как далее указывают авторы, «термин был заимствован из историографии, где появляется при разработке концепции “нарративной истории”, рассматривающей исторические события как возникшие не в результате закономерных исторических процессов, а в контексте рассказа об этих событиях и неразрывно

<sup>18</sup> Александр Дж. Смыслы социальной жизни. М., 2013. С. 54.

<sup>19</sup> См.: Там же. С. 61.

<sup>20</sup> Там же. С. 114.

<sup>21</sup> Брокмейер Й., Харре Р. Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы // Вопросы философии. 2000. № 3 С. 29–42.

<sup>22</sup> См.: Шюц А. Методология социальных наук // Избранное: Мир, светящийся смыслом. М., 2004. С. 35; Александр Дж. Смыслы социальной жизни... С. 50.

<sup>23</sup> Брокмейер, Харре. Указ. соч.

<sup>24</sup> Там же.



связанные с их интерпретацией»<sup>25</sup>. Но у истоков нарратологии оказывается, по мнению исследователей<sup>26</sup>, французский социальный философ П. Рикер<sup>27</sup>. Безусловно, исследуя нарратив и его объяснительные возможности, П. Рикер опирается на уже существующую герменевтическую традицию, однако, как указывает А. В. Борисенкова, «именно Рикер ставит вопрос об универсальной объяснительной силе нарратива. В его рассуждениях нарратив выступает не как текстуральное образование, а как фундаментальная характеристика человеческого опыта, повседневного и научного знания»<sup>28</sup>.

В настоящее время интерес к нарративу проявляют почти все социальные дисциплины, обнаруживая в нем высокий научный и объяснительный потенциал. При том что нарратив стал предметом широкого научного исследования, он проявляет себя в том числе и в качестве нового теоретического подхода<sup>29</sup>. Р. Харре и Й. Брокмайер отмечают: «Все возрастающий интерес к изучению нарратива означает появление еще одной разновидности стремления к созданию “новой парадигмы”» и «должно рассматриваться как часть более значительных тектонических сдвигов в культурологической архитектуре знания, сопровождающих кризис модернистской эпистемы»<sup>30</sup>.

Нарратив, как мы видим, претендует на статус парадигмального подхода, однако при этом обнаруживает весьма серьезные недостатки и противоречия. В отсутствие в научном сообществе более или менее ясных позиций относительно возможностей, достоинств и недостатков нарратологии и нарративного анализа в научной литературе представлена как апологетика этого подхода, так и критика. Среди апологетов можно назвать Й. Брокмайера и Р. Харре, утверждающих, что «с помощью нарратива мы осмысливаем и более широкие, более дифференцированные и более сложные контексты нашего опыта. В сущности, именно понятие нарратива было обобщено и расширено и в то же время специфицировано в широком спектре вопросов, которые включают исследование способов, посредством которых мы организуем нашу память, намерения, жизненные истории, идеи нашей “самости” или “персональной идентичности”»<sup>31</sup>.

Культурологи признают, что религиозные мифы и нарративы продолжают существовать и могут быть использованы для объяснения мотивации действий индивидов и общества в целом. Их влияние на социальный порядок выражается прежде всего в способности формировать новые паттерны в отношении, например, к другому, семейным ценностям, а также предельным вопросам и ситуациям, создавать интерпретации новых явлений.

<sup>25</sup> Брокмайер, Харре. Указ. соч.

<sup>26</sup> См.: Борисенкова А. В. Методология социального познания в трактовке Поля Рикера: Критический анализ оснований теории нарративов: Автореф. дис. ... канд. соц. наук. М., 2011. С. 5.

<sup>27</sup> См.: Рикер П. История и истина. СПб., 2002.

<sup>28</sup> Борисенкова. Указ. соч. С. 20.

<sup>29</sup> См.: Троцук И. В. Нарратив как междисциплинарный методологический конструкт в современных социальных науках. // Вестник РУДН. Сер.: Социология. 2004. № 6—7. С. 56.

<sup>30</sup> Брокмайер, Харре. Указ. соч.

<sup>31</sup> Там же.

Религиозные нарративы используются не только в связи с тем, что являются устойчивыми культурными кодами и имеют устойчивое положение и влияние на общество, проявляясь и выражаясь через дискурс.

Мы рассмотрели несколько теоретико-методологических программ с точки зрения их применения в изучении религии в современном мире: структуралистский подход, восходящий к идеям Э. Дюркгейма и наследуемый Дж. Александером, дискурс-анализ и нарратология, используемые не только в объяснительной модели культурсоциологической школы, но и, как мы пытались показать, используемые, в своей протOVERсии, в теоретических работах Э. Дюркгейма. И в результате мы проследили и выявили, с одной стороны, теоретическую преемственность в рассмотренных подходах, а с другой — возможности их взаимного дополнения. Поскольку теоретическое допущение Э. Дюркгейма о солидаризирующей роли религии сохраняет свою актуальность и в настоящее время, рассмотренные подходы позволяют нам понять, каким образом она обеспечивает солидарность общества на современном этапе развития.

*Ключевые слова:* Э. Дюркгейм, солидарность, религиозные нарративы, функции религии, дискурс.

### Список литературы

- Александр Дж. К.* Обещание культурной социологии: технологический дискурс и сакральная и профанная информационные машины // Контексты современности / С. А. Ерофеев, сост., ред. Казань, 2001<sup>2</sup>. С. 91–98.
- Александр Дж.* Смыслы социальной жизни. М., 2013.
- Борисенкова А. В.* Методология социального познания в трактовке Поля Рикера: критический анализ оснований теории нарративов. Автореф. дис. ... канд. соц. наук. М., 2011.
- Брокмейер Й., Харре Р.* Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы // Вопросы философии. 2000. № 3. С. 29–42.
- Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. М., 1996.
- Матурана У. Варела Ф.* Дерево познания. М., 2001.
- Рикер П.* История и истина. СПб., 2002.
- Роулз Э.* Дюркгеймовская трактовка практики: альтернатива конкретным практикам и представлений как оснований разума // Социологическое обозрение. 2005. Вып. 4. С. 3–30.
- Троцук И. В.* Нарратив как междисциплинарный методологический конструкт в современных социальных науках // Вестник РУДН. Сер.: Социология. 2004. № 6–7. С. 56–74.
- Шюц А.* Методология социальных наук // Избранное: Мир, светящийся смыслом. М., 2004. С. 7–50.
- Durkheim E.* Suicide. A study in sociology. Glencoe (Illinois), 1997.
- The Cambridge Companion to Durkheim / J. C. Alexander, Ph. Smith, eds. Cambridge, 2005.

## FROM RELIGIOUS PRACTICES TO RELIGIOUS NARRATIVES AS SENSE-MAKING MODELS SUPPORTING SOLIDARITY IN SOCIETY

A. PANTELEEVA

Taking into account Durkheim's declaration about religion as a base for human solidarity, this article aims to trace the dynamics of those mechanisms that allow religion to play this role in transient conditions. The paper demonstrates how E. Durkheim's theoretical programme is interpreted by one of his followers, the founder of cultural sociology J. Alexander, and how it is used in cultural and sociological methodology. The paper also draws attention to the fact that J. Alexander remains within the paradigm proposed by E. Durkheim, in which cognitive and social structures correlate and interact; however, at the same time he develops the Weberian approach emphasising an important role of such symbolic systems as language, myth, narrative in the organisation of human experience, behaviour and consciousness. J. Alexander draws on both approaches to the understanding of religion, but redefines religion as a discourse or as a series of narratives that transmits, on the one hand, a certain tradition of describing social reality, and, on the other hand, makes possible for this reality to be rewritten and to acquire a different meaning. The paper demonstrates the relevance of E. Durkheim's basic assumption about the solidifying role of religion and describes the way how the emphasis on the authorising role of religious practices is gradually moving to the sense-building function of religious narratives.

*Keywords:* E. Durkheim, solidarity, religious narratives, functions of religion, discourse.

### References

- Alexander J. C., "The Promise of a Cultural Sociology: Technological Discourse and the Sacred and Profane Information Machine", in: *Konteksti sovremennosti*, Kazan, 2001.
- Alexander J. C., Smith Ph., eds., *The Cambridge Companion to Durkheim*, Cambridge, 2005.
- Alexander J. C., *The Meanings of Social Life*, Moscow, 2013.
- Alexander J. C., *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*, New York, 2003.
- Borisenkova A. V., *Metodologiya sotsialnogo poznaniya v traktovke Paul Ricœur: kriticheskiy analiz osnovaniy teorii narrativov*, Moscow, 2011.
- Brockmeier J., Harre R., "Narrative: Problems and promises of an alternative paradigm", in: *Voprosi filosofii*, 3, 2000, 29–42.
- Durkheim E., "The Elementary Forms of Religions Life", in: *Mistika. Religiya. Nauka. Klassiki mirovogo religiovedeniya. Antologiya*, Moscow, 1998.

- Durkheim E., *The Division of Labour in Society*, Moscow, 1996.
- Gofman A. B., “Religiya v filosofsko-sociologicheskoy kontseptsii E. Durkheima”, in: *Sotsiologicheskie issledovaniya*, 4, 1975, 178–187.
- Maturana H. R., Varela F. J., *The tree of knowledge: The biological roots of human understanding*, Moscow, 2001.
- Rawls A. W., “Durkheim’s treatment of practice: Concrete practice vs. representations as the foundation of reason”, in: *Sotsiologicheskoe obozreniye*, 4, 1, 2005, 3–30.
- Rawls A., *Epistemology and Practice*, Cambridge, 2004.
- Ricœur P., *History and Truth*, Saint Petersburg, 2002.
- Schmaus W., *Rethinking Durkheim and his tradition*, Cambridge, 2004.
- Schütz A., *Izbrannoe: Mir, svetyaschiysya smislom*, Moscow, 2004.
- Trotsuk I. V., “Narrativ as an interdisciplinary methodological construct of contemporary social science”, in: *Vestnik RUDN, Sociology*, 6–7, 2004, 56–72.
- Weber M., *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. Izbrannie proizvedeniya*, Moscow, 1990, 44–271.
- Yereksheeva L. G., “K analizu sotsiologii religii E Durkheima”, in: *Sotsiologicheskie issledovaniya*, 12, 2008, 117–126.