

ВЕРСИИ СООБЩЕСТВА: ОТ ИДЕНТИЧНОСТИ К БЫТИЮ-ВМЕСТЕ¹

Ольга Шпарага²

Abstract

The text considers two stages of formation of the theories of community. At the first stage that comes from the sociological constructs of the late 19th – early 20th cc. the emphasis is placed on the concept of identity, and the community finds its embodiment in the concept of nation. The second stage is connected with the perception of the massacre of World War II and is embodied in the idea of non-substantive community and Nancy was the first to speak about it in the 1980s. We consider the structure of such a community relying on the concepts of ‘social capital’ (Robert Putnam), ‘being-together’ (Jean-Luc Nancy) and ‘dissensus’ (Bill Readings). Also the functioning of these models of the community is viewed in the Ukrainian and the Belarusian cultural contexts.

Keywords: community, nation, identity, being-together, social capital, dissensus.

«Сообщество – не эрзац “общества”, не новая личина квазисубъекта или “социального организма”: его границы, как правило, легко проницаемы, сообщества налагаются друг на друга, пересекаются, часто являются эфемерными. Тогда все прочные прежде реальности – личностная идентичность, интерсубъективная нормативность, “объективный мир” – становятся зыбкими и текучими».

Владимир Фурс

Предложить предварительное обобщение ряда философских и теоретических высказываний о сообществе мне хотелось бы, отталкиваясь от гипотезы, что именно сообщества формируют сегодня ту среду, с которой мы, критики и тео-

¹ Этот текст является наброском к теоретическому и методологическому введению к коллективному украинско-белорусскому исследованию под руководством Юлии Голодниковой «Суб-, контр-, транскультурные контексты публичной сферы пограничья: сообщества, идеологии и поле критики», реализуемому в рамках программы Центра передовых исследований и образования CASE (Европейский гуманитарный университет, г. Вильнюс, Литва).

² Ольга Шпарага – кандидат философских наук, доцент Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва); редактор интернет-журнала *Новая Еуропа* (<http://n-europe.eu>).

ретики, связываем возможности продуктивных социальных изменений. При этом, говоря сообщества, на данном этапе я обращаюсь прежде всего к культурному измерению, солидаризуясь при этом с Альмирой Усмановой в том, что культура может выступать (и выступает) средством борьбы за свои права и признание различных социальных групп и служить в таком случае не только легитимации социального неравенства, но и возникновению новых способов его преодоления.³ Это значит, что культура понимается в этом тексте не только как многообразие специальных практик и институтов, а в первую очередь – в духе культурных исследований – как измерение самой социальной жизни, связанное с борьбой за признание. Разворачивается эта борьба в диапазоне от несогласия и критики до протеста и предложения коллективных ценностей и практик, в которых можно видеть альтернативу доминирующим культурным репрезентациям и нормам, а также способам их переплетения с политикой и потреблением.

Что же позволяет сообществу служить в качестве такой продуктивной среды? Поиск ответа на этот вопрос требует не только обращения к современным философским и социологическим теориям сообщества, но и прояснения связи этих теорий с социальными и политическими контекстами, в которых они формируются. В случае Беларуси и Украины эти контексты складываются, как минимум, из советского наследия с его практиками коллективизма сверху⁴; процесса и дискурса нациестроительства, нередко ориентирующихся на модель социальной интеграции XIX века, ставшей специальным предметом критики в послевоенной Европе; наконец, из самых разных новых форм объединения снизу – от профессиональных до эмапсипаторских движений новых социальных групп – феминисток, ЛГБТ, новых левых, – благодаря которым в постсоветской национальной повестке преломляются глобальные тенденции.

Представление ряда дискуссий о сообществе предполагает далее обращение, с одной стороны, к историческому генезису этого понятия, с другой – к его функционированию в современных исследованиях политики, общества и культуры. Различие между этими перспективами обусловлено несколькими важнейшими вехами осмысления самого сообщества. Отправным пунктом генеалогии этого понятия можно считать вторую половину XIX века, когда происходит более или менее чёткое отмежевание понятия сообщества от понятия общества, чего мы не наблюдали ранее.⁵ Более же глубоким условием этого размежевания можно считать

³ Ср.: Усманова А. Белорусский *détournement*, или Искусство обходного манёвра как политика, *ТОПОС*, 2/13 (2006), 99.

⁴ В уже упомянутом тексте Альмира Усманова вводит в этой связи понятие *негативной коллективности*, см.: Усманова, указ. статья, 96.

⁵ На это, в частности, указывают немецкие социологи Н. Rosa et al., предложившие в 2010 коллективное введение в теории сообщества, к которому я буду ещё не раз обращаться по ходу размышлений в рамках этого текста; см.: Rosa H. u. a. (Hrs.) *Theorien der Gemeinschaft. Zur Einführung*. Hamburg, 2010, 34.

диагностированное в это же время рядом философов исчерпание метафизической парадигмы философии и рассмотрение в рамках постметафизики социальности в качестве важнейшего измерения самого бытия человека, что потребовало более дифференцированного подхода к различным измерениям общества (таким как, напр., одиночество или коллективный дух). Один из самых значительных философов сообщества XX века Ж.-Л. Нанси связывает это размежевание с попыткой «ответить на горький опыт переживания действительности в эпоху модерна»⁶. Обращение к генезису понятия сообщества служит, в таком случае, целям интерпретации его появления в философии и социологии конца XIX – начала XX века. Современные же дебаты о сообществе обнаруживают трансформацию этого понятия во второй половине XX века.

Генезис понятия сообщества

Первая веха обращения к сообществу связана с кризисом традиционных обществ, вызванным процессами модернизации. Затрагивающие понятие сообщества социологи конца XIX – начала XX века (Э. Дюркгейм, Ф. Тённис, М. Вебер, Г. Зиммель и др.) начинают проводить различия между типами сообществ (например, возникающими на основе родства, соседства и духа), с одной стороны, и обществом – с другой. Посттрадиционное сообщество, согласно Дюркгейму, опирается на солидарность, формирующуюся не на основе общности и схожести его членов, а на основе их *различия*.⁷ Эти различия стали заметны в процессе массовой миграции людей в города; секуляризации, или распада церковных общин; наконец, индустриализации, разрушающей прежние механизмы социальной – гендерной, профессиональной, возрастной – идентификации.

Посттрадиционное сообщество в таком случае выражает новую форму связности социальной жизни. Оно приходит на смену другой форме, носящей обозначение общины. Самой же ярко выраженной противоположностью сообщества становится социальная атомизация, с которой Х. Арендт связывала рождение тоталитарных движений, а затем режимов в условиях массовых обществ, ставших к 1930-м самым противоречивым продуктом процесса модернизации.

В рамках первой вехи осмысления сообщества, в качестве важнейшей его формы можно выделить нации – словами Э. Смита, «творения своих граждан, особенно лидеров и элит», базирующихся на институционализации «важнейших социальных функций, ожиданий и ценностей», а также на создании «инфраструктуры социальных коммуникаций: транспорта, бюрократии, языка, образования, средств массовой информации, политических партий

⁶ Цит. по: Rosa, op. cit., 38.

⁷ Ibid., 49.

и т. п.»⁸. Важность для формирования сообществ именно горизонтальных отношений находит, в конечном итоге, своё выражение в известном определении Б. Андерсоном нации как «воображаемого сообщества», предполагающего, что «независимо от фактического неравенства и эксплуатации, которые в каждой нации могут существовать, нация всегда понимается как глубокое, горизонтальное товарищество»⁹. Однако именно неудовлетворенность интерпретацией нации из этой перспективы, обусловленная в первую очередь целенаправленным уничтожением миллионов людей в период Второй мировой войны, становится импульсом к новому этапу осмысления сообщества во второй половине XX века.

Современные теории сообщества

Понятие сообщества становится снова предметом активного обсуждения в 1980-е годы – благодаря французскому философу Жан-Люку Нанси. В качестве главной проблемы доставшегося от прошлого понимания сообщества этот философ и его последователи – Р. Эспозито, Дж. Агамбен и др. – видят субстанциализацию сообщества или социальной связи (Б. Ридингс). В предисловии к немецкому изданию своей первой книги о сообществе *La communauté désœuvrée* (1986) Нанси поясняет, что «сообщество, о котором я говорю, не может быть изображено ни как произведение, ни как система или органическое тело», и оно вообще не представимо с того момента, как его представимость начала мыслиться – в виде народа, государства, духа и т. д.¹⁰ Из социальной перспективы это может, однако, означать, что превращение традиционных обществ в современные происходило не по одному образцу, что, на языке социальной теории, породило гибриды модерности. Национал-социализм и сталинизм как две разновидности тоталитаризма (Арендт) являются ярчайшими примерами таких гибридов. В них целое – народа (национал-социализм), совпадающего с государством общества (марксизм-ленинизм) – постулировалось как превосходящее отдельного человека, интересы и жизнь которого могли в силу этого приноситься в жертву целому.

Поэтому центральным вопросом новых теорий сообщества становится вопрос о том, как мыслить общность, которая не подавляла бы и не подчиняла себе отдельных её участников. Для уже упомянутой Арендт такое сообщество, обозначенное ею как человечество, обнаружило во Вторую мировую войну свою трагическую или противоречивую наличность, поскольку оказалось неспособным защитить тех, кто был вытеснен с целью последующего

⁸ Смит Э. *Национализм и модернизм. Критический обзор современных теорий наций и национализма*, Москва, 2004, 52.

⁹ Андерсон Б. *Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма*, Москва, 2001, 32.

¹⁰ Ср.: Nancy J.-L. *Die undarstellbare Gemeinschaft*, Stuttgart: Patricia Schwarz, 1988, 5.

уничтожения за пределы наций-государств, в которых в тот момент «национальный интерес стал выше закона»¹¹.

В повестке дня послевоенной Европы появился, однако, ещё один вопрос, оказавшийся реакцией на общественные трансформации 1970-х, – вопрос о недостаточно радикальном осмыслении того *различия*, которое с самого начала понималось как конститутивное для сообщества. Если в XIX веке главной и не во всех случаях безболезненной реакцией на новые социальные различия явилась нация, то в послевоенной Европе это понятие не только оказалось дискредитированным фашизмом, но и начало отказывать в исполнении своей интегрирующей роли ввиду транснационализации экономики, новых интеграционных процессов в Европе, а также вследствие разоблачения патриархатного и гомогенизирующего измерений нации представителями новых политических и культурных объединений. Нельзя тем не менее не отметить, что 1989 год внёс некоторые изменения в эту повестку дня, поскольку вопрос о нациестроительстве получил новое дыхание в странах бывшего Восточного блока и СССР, а «воображение нации» было призвано стать альтернативой советскому коллективизму сверху. Это значит, что применительно к указанным странам проблема нового понимания сообщества неизбежно формируется как-то иначе (о чем я скажу несколько слов в самом конце).

Сообщество как бытие-вместе, или От идентичности к социальному капиталу

Заявленная Нанси необходимость десубстанциализации общества также находит своё выражение в переносе акцента при рассмотрении сообщества с понятия *идентичности* на понятие *бытия-вместе*. Решающим для этой новой модели сообщества становится не формирование новой идентичности отдельных его участников или новой общей идентичности (что можно рассматривать в качестве задачи сообщества на первом этапе), а поддержание самой *совместности* или *взаимодействия*. Такая философская постановка вопроса отвечает и взгляду на сообщество современных социологов, выделяющих в качестве важнейшей его функции – наряду с обретением идентичности – формирование социального капитала.¹²

Социальный капитал, по определению Р. Патнэма, отсылает к связям между людьми, из которых вырастают сети социальных отношений (*social networks*), нормы взаимности и надёжности.¹³

¹¹ См.: Арендт Х. *Истоки тоталитаризма*, Москва, 1996, 371. Из противоречивости такого сообщества, как человечество, Арендт выводит и противоречивость прав человека, обнаруживаемую в невозможности быть защищёнными в том случае, когда люди лишаются своих гражданских и политических статусов.

¹² Ср.: Rosa, *op. cit.*

¹³ Putnam R. *Bowling alone. The collapse and revival of American community*, New York: Simon & Schuster, 2000, 19. Как отмечает Роза, это понима-

Социальный капитал как основанное на доверии совместное действие предполагает, что наилучшим средством решения вопросов, которые можно решить только сообща, является ставка на взаимное уважение и признание, не являющиеся, однако, самоцелью взаимодействия, а служащие ему, поскольку сами возможны только внутри взаимодействия. Целью взаимодействия в таком случае является само взаимодействие, то есть поддержание того нового пространства действий и смыслов, которое не может возникнуть как результат одного действия или как простая сумма отдельных действий, а требует доверия между его участниками, базирующегося на взаимном уважении и признании.¹⁴ Социальный капитал позволяет избегать субстанциализации и самого сообщества, и устанавливаемых внутри его отношений, поскольку и само сообщество, и эти отношения существуют ради признания участниками взаимодействия друг друга в качестве равных и друг другу открытых, притом что это признание, в свою очередь, неотложным образом возможно именно во взаимодействии, т. е. с необходимостью его требует.

Роберт Патнэм различает также *bonding* («связующий») и *bridging* («наводящий мосты») социальный капитал: если первый направлен на поддержание конкретной обратной связи и мобилизацию солидарности внутри сообщества и в этом смысле укрепляет наши ограниченные самости (его примеры – этнические объединения или элитарные клубы), то второй служит для установления связей с внешними фондами и для распространения информации, генерируя тем самым более широкие идентичности и обратные связи (примеры: движения за права человека или экологию).¹⁵ Важно отметить, что размышления о *bridging* социальном капитале разрушают традиционное представление о том, что одни сообщества существуют всегда в противоположность другим, и усиливают идею многообразия человеческих объединений, отвечающих многообразию самих человеческих потребностей и ценностей.

Можно также провести аналогию между двумя типами социального капитала в версии Патнэма и идеей публичности во множественном числе (гегемонической и *subaltern*, «подчинённых») Нэнси Фрезер. По мысли Фрезер, преодолеть тенденцию замыкания или превращения в анклав *subaltern* публичных сфер воз-

ние социального капитала отличается от того смысла, которым наделял его Пьер Бурдьё. Если Бурдьё делал акцент на «индивидуальных ресурсах, которыми распоряжаются отдельные члены общества как “капиталом отношений”, позволяющим им использовать социальные контакты для достижения своих целей», то примыкающие к коммунитаристской дискуссии теоретики социального капитала, к которым относится и Патнэм, делают акцент на ресурсе социальной связи как целого или как системного эффекта (цит. по: Rosa, *op. cit.*, 103).

¹⁴ Более подробно, хотя и вынося пока за скобки социально критический взгляд на феномен постфордизма, я говорю об этом в: Шпарага О. Доверие как *Дар* сообществу, *ТОПОС*, 2 (2011).

¹⁵ Putnam, *op. cit.*, 23.

можно за счёт решение ими задачи по распространению собственного дискурса на всё большие публичные арены.¹⁶ По существу, речь идёт о разъяснении представителям других публичных площадок значимости собственных проблем и для них (напр. проблем, поднимаемых феминистками). Для этого, можно предположить, необходимо признание «гетерономной инстанции Другого» (Ридингс) носителями другой ценностной системы, с которой тем не менее можно найти что-то общее или на язык которой можно и необходимо переводить собственные смыслы. «Общее дело» в таком случае может формироваться только на основе разъяснения для Другого своих проблем и в ходе этого их квалификации (или дисквалификации) как общезначимых.

От консенсуса к диссенсу

Перенос акцента при рассмотрении сообщества с идентичности на социальный капитал в интерпретации Билла Ридингса, ещё одного последователя Ж.-Л. Нанси, известного своей книгой *Университет в руинах* (1996), означает и новый взгляд на социальную связь и Другого. По существу, размышления Ридингса об (университетском) сообществе отвечают определению сообщества у Нанси – как сообщества «тех, у кого нет сообщества (все мы, с этого момента)», как разоблачённой тайны бытия-вместе.¹⁷ Ридингс критикует – в силу её исчерпания – модель современного сообщества, базирующегося на *прозрачности коммуникации* или *априорном согласии*. Современное сообщество – это сообщество, в котором коммуникация не прозрачна. Это сообщество, неподкреплённое и неопределённое общей культурной (национальной) идентичностью как всеми разделяемым ядром, обеспечивающим социальную связь.¹⁸ Это сообщество конститутивной неполноты (Бланшо, Эспозито) или совместного отсутствия (Нанси), состоящее из сингулярностей (нередуцируемых единичностей). Так понятое сообщество не стремится к производству универсального субъекта истории и культуры. Сингулярности, скорее, попеременно занимают позиции говорящего и слушающего.

Это значит, что сингулярность «окутана сетью обязательств, над которыми индивид не властен», поскольку «мы никогда не сможем вернуть все наши долги»¹⁹. Другими словами, *социальная связь*, или *факт существования Другого*, сохраняет в этом сообществе характер вопроса, подрывающего наличность всякой коллективной, будь то этнической или рациональной («все мы люди»), идентичности. Именно в силу неустрашимости друговости и неисчерпаемости наших обязательств друг перед другом согласие не может быть достигнуто, что, однако, не должно (по)мешать нам

¹⁶ Fraser N. *Die halbierte Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

¹⁷ Nancy, op. cit., 29.

¹⁸ Ридингс Б. *Университет в руинах*, Минск, 2009, 239.

¹⁹ Ридингс, указ. соч., 240.

быть вместе. Для университета это означает его понимание с опорой на мышление, которое соседствует с другим мышлением и является совместным процессом, «не предполагающим ни идентичности, ни единства»²⁰. *Диссенс*, который приходит на смену консенсусу, является знаком того, что никакая коммуникация не может достичь полной прозрачности, поскольку мы не в состоянии понять до конца наши обязательства перед другими.

Словами Агамбена, это ведёт к солидарности тех, «у кого нет ничего общего, но кто волей случая оказался вместе»²¹. Словами Ридингса, мы должны говорить о *ситуативном сообществе обязательств*, разворачивающемся в гетерономном горизонте диссенса (как противоположности консенсуса). В этом горизонте никакой консенсусный ответ не способен снять вопрос, поднимаемый социальной связью (фактом существования других людей, языка). Это порождает задачу понимать обязательство сообщества как обязательство, перед которым мы в ответе, но на которое не можем дать ответа, и, значит, *допускать различия, не прибегая к идее идентичности*. Новые разрывы социальных связей, с которыми сталкивается сегодня всё больше людей – в силу коммерциализации образования, продолжающейся эрозии социального государства и пр., – должны требовать не разыскания общего основания, а *ситуативной артикуляции своих обязательств именно в этом месте и в этом времени или перед этим местом и этим временем*. При осмыслении места мы должны стремиться к тому, чтобы понимать (конструировать) его *как создающее условия для изменения позиции говорящего на позицию слушающего и наоборот*.

Такая постановка вопроса созвучна размышлениям ещё одного немецкого философа Б. Вальденфельса об отношении *своего и чужого*. Доминирующее ещё некоторое время назад представление о сообществе предполагало, что отношения между различными сообществами базируются на их *отграничении* друг от друга по принципу свой/чужой (друг/враг, напр.). Вальденфельс, опираясь на феноменологический анализ, с одной стороны, и многочисленные экскурсы в культурную антропологию – с другой, различает абсолютное и структурное чужое. Чужое всегда отделено от своего порогом (*Schwelle*). В случае абсолютного чужого нельзя находиться одновременно по ту и по эту сторону от порога. Примеры абсолютного чужого: молодость и старость, болезнь и здоровье. Относительное чужое, в свою очередь, пронизано элементами абсолютно чужого. В результате мы получаем различные порядки, которые противопоставляются мышлению в логике порядка и внепорядкового.²² С критической точки зрения это означает, что нам необходимо каждый раз обнаруживать за тем или иным чужим

²⁰ Ридингс, указ. соч., 247.

²¹ Цит. по: Ридингс, указ. соч., 241.

²² Waldenfels, B. *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Frankfurt am Main, 1997. Этим идеям Б. Вальденфельса посвящена отдельная глава моей книги, см.: Шпарага О. *Пробуждение*

его порядок и устанавливает природу того порога, который разделяет различные порядки. Это позволяет избегать маркировки иной формы жизни как чего-то абсолютно внепорядкового. Согласно Вальденфельсу, абсолютно чужое всегда даёт о себе знать в *сбытии ответа*: мы всегда уже сталкиваемся с вызовом со стороны чужих порядков, хотя и не всегда это понимаем или отдаём себе в этом отчёт.

Однако в рамках социального порядка такой вызов может подвергаться нормализации – например, через обозначение одного из порядков в качестве единственно значимого или возможного, так что собственный порядок оказывается порядком вообще, не соприкасающимся с порядками других сообществ и людей. В таком случае, согласно Вальденфельсу, важно мыслить общество в логике разграничения (а не отграничения – от природы либо неких ассоциальных форм человеческой жизни). Причём это разграничение может иметь разные подлогики (напр. конкуренции, игнорирования, признания, взаимодействия и т. д.).

Множество порядков и логика разграничения Вальденфельса отвечают идее «сообщества диссенса» Ридингса. Ситуативные обязательства перед местом дополняются рефлексией на счёт социальных границ, условий их порождения и возможностей преодоления. Поэтому неудивительно, что Нанси понимает этот новый тип сообщества и как условие демократии.

Ситуированное сообщество и *post sovieticum*

Обобщая всё сказанное о повороте в современных философских и социологических теориях сообщества, можно представить сообщество начала XXI века следующим образом. Сообщество в эпоху перехода от традиционной организации социальной жизни к современной возникло с той целью, чтобы каждый из нас смог найти свой уникальный способ социальной интеграции (или свою идентичность) в условиях динамичной, изменчивой социальной жизни. Тоталитарный опыт показал, что на смену традиционной общине вполне может прийти новая форма абсолютизации сообщества – народа или нации. Поэтому решающим для сообщества, которое способно служить социальной интеграции, с одной стороны, и противостоять тоталитарным поползновениям – с другой, должна стать его особая организация. Определяющим для неё должно быть *взаимодействие на основе взаимного признания*, где *взаимодействие* и *взаимное признание* отсылают друг к другу и являются важнейшими ценностями. Философы обозначают это новое сообщество с помощью понятия *бытия-вместе* и настаивают на том, что разногласия и друговость важнее согласия и тождества, а также подчёркивают его ситуативный характер. Социологи добавляют к этому момент открытости и публичности, что не позволяет

политической жизни. Эссе о философии публичности, Вильнюс, ЕГУ, 2010 (Глава V).

сообществу превратиться в анклав или гетто. Такому пониманию отвечает приведённое в эпиграфе определение сообщества белорусского философа Владимира Фурса:

«Сообщество – не эрзац “общества”, не новая личина квазисубъекта или “социального организма”: его границы, как правило, легко проницаемы, сообщества налагаются друг на друга, пересекаются, часто являются эфемерными. Тогда все прочные прежде реальности – личностная идентичность, интерсубъективная нормативность, “объективный мир” – становятся зыбкими и текучими»²³.

Следует, однако, добавить, что такая модель сообщества служит размыканию самого социального целого, позволяя нащупать его имманентные границы или вообще требуя мыслить какие бы то ни было границы как внутренние, а не внешние (сюда можно отнести и природу, напр.).

Наконец, современные теоретики подчёркивают *нормативное измерение* современного типа сообществ(а). Его участники обременены *обязательствами* друг перед другом, которые возникают в связи с неисчерпаемостью социальной связи (обусловленной как наличием различий между нами в настоящем, так и разными способами воспоминания о прошлом). Решающим является то, что источником этих обязательств выступает теперь не внеположная метафизическая инстанция, а нередуцируемое своеобразие каждого человека, которое может быть неотложным образом признано только внутри взаимодействия, основанного на доверии и взаимоуважении. Такое взаимодействие и есть сообщество, которое тем самым, с одной стороны, скрепляет социальную жизнь, с другой же – позволяет выявлять те социальные процессы, которые противоречат такому взаимодействию и, следовательно, являются опасными.

В современном культурном европейском контексте можно найти множество примеров формирования такого рода сообщества (хотя открытым остаётся вопрос, не является ли оно всё ещё скорее ориентиром, чем реальностью). К примеру, сербская теоретик современных перформативных практик, куратор и критик Ана Вуянович в своей публичной лекции в «Европейском кафе» в Минске указала на то, что сегодня политичность, которую она понимает вслед за Арндт как совместно-публичное измерение жизни людей вообще, присуща самим способам работы в искусстве (ранее это была политичность содержания и политичность формы)²⁴. Важность политичности заключается в том, что она делает искусство важнейшей частью социальной жизни. Новые театральные и арт-платформы в Белграде, аналоги которых можно найти также в Бер-

²³ Фурс В. *Сочинения в 2-х тт*, т. 2, Вильнюс: ЕГУ, 2012, 38.

²⁴ Вуянович А. Перформативные искусства, активизм и социальные изменения, *Европейское кафе*, [Электронный ресурс] Точка доступа: http://n-europe.eu/eurocafe/lecture/2013/10/16/performativnye_iskusstva_aktivizm_i_sotsialnye_izmeneniya.

лине и многих других европейских городах, служат формированию такого рода новой политичности, выступающей, в свою очередь, образцом для организации социальной жизни вообще.

Что же получается в наших контекстах? Ответить на этот вопрос невозможно без помещения рассмотрения понятия сообщества в важнейшие локальные контексты – прежде всего наследия постсоветского патернализма, идеалов запоздавшего нацистроительства и нового объединения людей поверх национальных границ. Относительно нацистроительства стоит отметить, что ориентация на образцы XIX века связана не только с опасной гомогенизацией общества и культуры, но и с формированием традиционалистских образцов сообщества, интегрирующую роль в которых играют традиционная семья и религия, государству же отводится минималистская роль, так что решающей моделью взаимодействия оказывается конкуренция сильных, здоровых и молодых мужчин. Такая модель, как следствие, не имеет критического потенциала, значимого для установления контроля общественности над экономической и политической сферами.²⁵

Современное искусство в Украине, как отмечает украинская куратор и теоретик современного искусства Катерина Ботанова²⁶, реагирует на эту проблему несоответствия описанной модели нацистроительства современности, в том числе, делая сообщество специальной темой своего интереса. Немаловажно, что другими важнейшими темами оказываются также темы старости и болезни, насилия, прав женщин и квир-идентичности, политики, наследия, труда, потребления и искусства, которые едва ли могут рассматриваться без обращения к теме сообщества.

В Беларуси, однако, акценты оказываются расставлены несколько иначе, поскольку и сообщества, участники которых объединены вокруг задач нацистроительства, и критические в отношении его консервативного измерения альтернативные дискурсы и объединения оказываются сплочены более общей задачей – противостоять авторитарному политическому режиму. Размышляя об этой задаче в контексте выборов президента 2006 года в Беларуси, Альмира Усманова рассматривает именно горизонтальные коллективные культурные проекты в нашей стране – граффити, сетевую субкультуру и флэш-мобы – в качестве наиболее эффективного способа создания с помощью эстетических средств альтернативной публичной сферы, столь важной для «изобретения» или возвращения политики.²⁷

Исследования конкретных сообществ смогут показать, выступают ли эти сообщества в наших странах в качестве прототипа для

²⁵ Ср., к примеру: Журженко Т. *Гендерные рынки Украины: политическая экономия национального строительства*, Вильнюс: ЕГУ, 2008.

²⁶ Ботанова К. С чем работает современное искусство? Украинский контекст, *Европейское кафе*, [Электронный ресурс] Точка доступа: <http://n-europe.eu/eurocafe>.

²⁷ Усманова, указ. статья, 108.

новых форм объединения в публичном пространстве, а также импульса для критической оценки процессов нациестроительства, и, как следствие, способствуют ли они преодолению образцов патернализма, доставшихся нам от советских времён (а в Беларуси ещё и воспроизводимых на уровне государственной идеологии).