Надежда С. Воробьева

Независимый исследователь, Москва, Россия

Коммунитас как «сущностное Мы»: возможность диалогических отношений в общности

doi: 10.22394/2074-0492-2019-4-155-184

Резюме:
Статья посвящена пересмотру принятой трактовки коммунитас В. Тернера с учетом мало замеченного влияния философии диалога М. Бубера. Коммунитас традиционно рассматривается исследователями через призму дюркгеймианских понятий сакрального, солидарности и «бурления» и воспринимается как трансгрессивное коллективное переживание, которое предполагает растворение индивидуального «Я» в коллективном целом. Однако же сам Тернер многократно указывал, что в основе коммунитас лежат разработанные Бубером идеи «сущностного Мы» и диалогических отношений «Я-Ты». Реконструкция понятия и обращение к философии еврейского мыслителя позволяют прояснить и дополнить ключевые черты, отличающие коммунитас от прочих подобных концепций общности. Главной особенностью коммунитас оказывается заложенное в него представление об индивидуализированной общности, в которой индивиды сохраняют свою независимость и вступают в отношения друг с другом как с «целостностями». Понятие «целостности» восходит к идее «синтезирующей апперцепции» Бубера, означающей восприятие Другого во всей полноте его нередуцируемой личной уникальности. Необходимым условием «синтезирующей апперцепции» и соответственно отношения «Я-Ты» является «изначальное установление дистанции», позволяющее каждому участнику отношения не утрачивать «самость» и индивидуальную различимость. Среди других свойств коммунитас, роднящих его с отношением «Я-Ты» и «сущностным Мы», обнаруживаются его кратковременность и неустойчивость, нивелирование внешних и внутренних групповых разграничений, а также этическая составляющая, идеологически восходящая к иудаизму. Спонтанное коммунитас и отношение «Я-Ты» («сущностное Мы») оказываются тождественны в описаниях Тернера, который фактически встроил диалогическое видение отношений «Я» и Другого в антропологическую теорию группового взаимодействия в общности.

Воробьева Надежда Сергеевна — MA in Sociology (The University of Manchester). Научные интересы: философия диалога, антропология городских сообществ, environmental sociology. E-mail: elpisperling@gmail.com

Ключевые слова: коммунитас, общность, философия диалога, отношение «Я-Ты», «сущностное Мы», «бурление», Тернер, Бубер, Дюркгейм

Nadezhda S. Vorobyeva[1]

Independent researcher, Moscow, Russia

Communitas as the "essential We": The Possibility of Dialogical Relationships in a Community

Abstract:
This article aims to revise a common interpretation of V. Turner's concept of communitas in the context of the dialogical philosophy of M. Buber, whose influence has been mostly overlooked by researchers. Communitas is usually seen from the Durkheimian perspective and his notions of the sacred, solidarity and especially effervescence; it is conventionally defined as a transgressive collective experience when individual identities are supposed to submerge into a collective whole. Turner himself, however, has repeatedly noted that communitas is based on the ideas of the "I-Thou" relationship and the "essential We" developed by Buber. A reconstruction of the notion in question together with a recap of Buber's dialogical philosophy allow to clarify the key characteristics of communitas which make it distinct from other similar concepts of community. The main feature of communitas lays in its inherent idea of individualized community where individuals preserve their independence and relate to each other as "totalities". The notion of "totality" traces back to Buber's concept of "synthesizing apperception" which means the perception of the Other in full wholeness of his/her irreducible personal uniqueness. The "synthesizing apperception" as well as the "I-Thou" relationship require "the primal setting at a distance" which allows an individual not to lose his/her distinctiveness and personal "self". Other characteristics of communitas, which are making it similar to the "I-Thou" relationship and the "essential We", include its transience and instability, the dissolution of all inner and outer group boundaries, and its ethical component, which was found to be ideologically rooted in Judaism. Spontaneous communitas and the "I-Thou" relationship ("essential We") turn out to be almost identical in Turner's descriptions, who incorporated the dialogical vision of relationships between "I" and the Other into the anthropological theory of group interactions in a community.

Keywords: communitas, community, dialogical philosophy, "I-Thou" relation, "essential We", effervescence, Turner, Buber, Durkheim

1 Nadezhda S. Vorobyeva — MA in Sociology (The University of Manchester), independent researcher, Moscow, Russia. Research interests: anthropology of urban communities, dialogical philosophy, environmental sociology. E-mail: elpisperling@gmail.com

Введение

Понятие «коммунитас» было впервые представлено и описано Виктором Тернером в 1969 г. в работе «Ритуальный процесс: структура и антиструктура». Полвека спустя продолжают выходить многочисленные эмпирические исследования, концептуализирующие широкий спектр феноменов с помощью этого понятия. Хотя наиболее популярной областью его приложения остаются религиозные и квазирелигиозные движения, коммунитас обнаруживали в самых разных контекстах — у жертв наводнений [Jencson 2001], офисных работников [Letkemann 2002], волонтеров [Hayton 2018] и серфингистов [Beaumont, Brown 2018]. Несмотря на обилие эмпирических работ, коммунитас практически не оказывается в центре внимания социологической и антропологической теории последних 20 лет. Если его и рассматривают, то, скорее, в критическом ключе, нередко обвиняя использующие его эмпирические исследования в поверхностном и беспроблемном восприятии понятия. Саму же концепцию критикуют за идеологическую и религиозную ангажированность и сопряженную с этим утопичность, несоответствие эмпирическим данным, европоцентризм, а также трудности операционализации. В отличие от близких ему концептов сакрального и лиминальности коммунитас не было подхвачено, развито и доработано следующими поколениями исследователей и не смогло в полной мере вписаться ни в социальную, ни в антропологическую теорию. Чем же вызвано подобное сочетание востребованности коммунитас в эмпирике и его неприятия в теории?

С одной стороны, вероятно, за концепцией коммунитас стоит действительно значимая интуиция, способная указать на специфический класс явлений, стоящих изучения. В то же время его критика действительно имеет под собой серьезные основания. В первую очередь это касается упреков в размытости понятия, его идеологической ангажированности, а также в проблематичности его операционализации. До какой-то степени это является следствием отсутствия систематического описания коммунитас в работах Тернера. По признанию самого антрополога, природу отношений в коммунитас трудно адекватно облечь в слова, а его супруга Эдит Тернер считала, что сущность коммунитас полно передается лишь в живых свидетельствах — человеческих историях [Turner 2012: 1]. В связи с этим многие свойства коммунитас прописаны недостаточно четко и продолжают вызывать вопросы: так, например, в текстах не обнаруживается ясного описания спонтанного коммунитас и его конкретных проявлений в ритуальном процессе. Также Тернер неоднократно повторяет, что коммунитас предполагает отношения между индивидами во всей их «целостности», однако нигде не уточняет смысл

и содержание этой «целостности». Непроясненным осталось и темпоральное измерение состояния коммунитас: непонятно, может ли спонтанное коммунитас длиться на протяжении всего ритуала, ограничивается ли одной его стадией или же неуправляемо возникает лишь на мгновение. Стратегия ответов на эти вопросы может как снять ряд вышеназванных критических нападок, так и усилить их.

Мы полагаем, что спорность характеристик коммунитас связана не только с недостаточной ясностью описаний, но и с систематическими ошибками в их интерпретации. При разборе понятия авторы нередко опираются только на «Ритуальный процесс» без учета ряда дополнений и уточнений, внесенных Тернером в более поздних работах. Однако главную причину ошибочных трактовок мы видим в незамеченном влиянии философии диалога на формирование и содержание концепции коммунитас. Тернер известен в первую очередь как последователь дюркгеймианской традиции, а потому коммунитас воспринимается большинством исследователей через призму именно дюркгеймианских категорий, что только уводит нас от изначально заложенных в него смыслов. Между тем особые различения, проявленные в коммунитас, восходят к совсем другой традиции — философии диалога Мартина Бубера.

Обращаясь к работам Тернера, мы обнаруживаем, что практически в каждом описании понятия он указывает на преемственность или даже тождественность между коммунитас и «сущностным Мы» Бубера. Еще в «Ритуальном процессе» он обозначил, что именно Бубер создал наилучший способ говорения о природе отношения, выраженного в коммунитас [Turner 1991: 126]. Элементы философии диалога сделали коммунитас уникальной в своем роде концепцией общности и вместе с тем оставили в ней следы мистицизма и иррационализма, затрудняющие ее анализ. Безусловно, между диалогическим и дюркгеймианским пониманием общности есть определенные пересечения, которые способствовали возникшему наложению этих двух традиций. Однако, чтобы раскрыть эвристический потенциал понятия коммунитас, мы полагаем необходимым их развести. Таким образом, наша цель — предложить интерпретацию коммунитас с учетом заложенных в нем специфических различений, восходящих к философии диалога М. Бубера. Для осуществления этого нам потребуется сделать ряд шагов.

Во-первых, необходимо выполнить реконструкцию коммунитас с опорой на тексты Тернера с учетом постепенной трансформации его теории, чтобы выявить и уточнить наиболее важные характеристики коммунитас. Акцент будет сделан на различении структуры и антиструктуры, индивидуального и коллективного, лиминального и лиминоидного, а также на особенностях реализации коммунитас в ритуале.

Во-вторых, нам потребуется восстановить линию преемственности между коммунитас и «сущностным Мы». Мы продемонстрируем степень родства между этими понятиями, а также углубимся в философию диалога Бубера для прояснения и укрепления некоторых аргументов о свойствах коммунитас.

В-третьих, мы рассмотрим, как в коммунитас наложились и смешались представления об отношении «Я-Ты» и антропологические концепции «общности». Для этого мы разберем ряд категорий, заложенных в дюркгеймианском понимании общности, и сопоставим их с уточненными характеристиками коммунитас. Все это позволит обозначить границы интервенции философии диалога и определить, в чем данные традиции сходятся до совпадения и где игнорирование их расхождений может привести к утрате специфических черт коммунитас.

Коммунитас: реконструкция понятия

Интересы и методы Тернера претерпели заметные изменения по ходу его карьеры. На первых этапах он, по его собственным словам, был «ортодоксальным британским структурным функционалистом», строго следовавшим принципам позитивизма, материализма и рационализма [Turner 1980: 558]. Однако в своих последних работах Тернер уже напрямую критиковал классическую антропологию за «систематическую дегуманизацию исследуемых людей, восприятие их как носителей внеличностной культуры [...] или как [субъектов], определяемых социальными, культурными и социопсихологическими “силами”, “переменными” и т. д.» [Turner 1988: 72]. Взамен этого он сосредоточился на «процессуальном анализе», предполагающим отказ от абстрактных и статичных систем в пользу исследования динамичных процессов, в которых участвуют «человеческие существа во всей их психологической конкретности» [Ibid.: 80].

Несмотря на трансформацию теоретической сетки Тернера, его взгляды на коммунитас были достаточно стабильными, хотя и степень интереса к нему менялась — на поздних этапах Тернер писал о нем сравнительно немного. Складывается впечатление, что, хотя Тернер продолжал утверждать о существовании и значимости коммунитас, со временем он все больше уверялся в его неустойчивости и труднодоступности. Так, в «Антропологии перформанса» он замечает, что «коммунитас очень динамично и едва ли оказывается в полной мере реализованным» [Ibid.: 84].

Обратимся к описанию основных свойств коммунитас, представленных в работах антрополога. Предварительно зафиксируем, что из трех выделенных Тернером форм коммунитас — нормативное,

идеологическое и спонтанное — мы сосредоточили свой анализ на спонтанном коммунитас.

Противопоставленность структуре является самым очевидным свойством коммунитас. Тернер определяет структуру (социетас) и антиструктуру (коммунитас)[1] как различные модели и модальности взаимосвязанности между индивидами, чередующиеся и диалектически связанные друг с другом. В противоположность структуре коммунитас предполагает отказ от любых статусных систем и делений и ставит под вопрос повседневное устройство социальной жизни. Порой коммунитас возвеличивает низкий непривилегированный статус, порой предполагает отсутствие статуса или бесстатусность. Стираются границы не только внутри группы, переживающей коммунитас, но и любые внешние границы, отделяющие эту группу от всех остальных: в антиструктуре заложено устремление к расширению вплоть до пределов всего человечества [Turner 1991: 112]. В коммунитас человек воспринимает Другого непосредственно, отринув призму социальных разграничений, и достигает с ним прямого, честного, равного контакта. Этот контакт возникает спонтанно, существует лишь в момент здесь и сейчас, и его нельзя в полной мере контролировать. Социальные роли отходят на второй план, а на первый выходят люди «в их целостности и полноте присутствия» [Ibid.: 128].

Мы полагаем именно стирание внутренних и внешних границ основной чертой, определяющей отличие антиструктуры от структуры. Можно сказать, что коммунитас в текстах Тернера предстает одновременно пограничным и «безграничным». Чаще всего при разговоре о сообществе мы предполагаем наличие внутренних делений (на своих и чужих, выше- и нижестоящих) и внешних границ, отделяющих эту группу или сообщество от всех остальных. Тернер настаивает, что в момент коммунитас каждая из этих границ разрушается. Стирание внутренних границ, отраженное в понятии лиминальности, мы обсудим ниже, сейчас же определим положение внешних границ. Было бы ошибкой считать, что участники коммунитас противопоставляют себя участникам внешних по отношению к ним социальных структур. Напротив, Тернер неоднократно повторяет, что в конечном счете коммунитас отсылает

1 Сделаем ремарку относительно степени синонимичности коммунитас и антиструктуры. С одной стороны, Тернер часто их использует во взаимозаменяемом смысле, и вслед за ним это делают другие исследователи, в том числе автор данной работы. Однако стоит обратить внимание на одно замечание Тернера: термин антиструктура охватывает и коммунитас, и лиминальность, и скорее подходит для описания доиндустриальных обществ, а потому является менее универсальным [Turner 1974: 75].

не к сообществу или обществу, а ко всему человечеству, т. е. во время ритуала индивид, вступая в антиструктурные отношения с другими его участниками, на символическом и на экзистенциальном уровне проживает также связность со всеми людьми. Как пишет Тернер, «нам дается „миг во времени и вне его", а также внутри и вне секулярной социальной структуры, который обнаруживает, хотя и мимолетно, признание (в символе, если не всегда в языке) всеобщей социальной связи» [Тэрнер 1983: 170]. Иначе говоря, в соответствии с рассуждениями Тернера, *проживая коммунитас хотя бы с одним человеком, индивид символически проживает коммунитас со всем человечеством*. Тернер даже допускает, что коммунитас может быть достигнуто в одиночку в том случае, если некто осознал и испытал чувство родства и связи со всем человечеством или даже со всеми живыми существами [Turner 1975: 203].

Второе важное свойство коммунитас — его связь с лиминальностью/лиминодностью. Хотя эта связь отмечается всеми интерпретаторами, мы считаем необходимым продемонстрировать ее контекст и ограничения, которые нередко оказываются упущены из внимания. Тернер выводит лиминальность за пределы изначальных смыслов, заимствованных у Арнольда ван Геннепа, и приписывает ей довольно размытое значение, относя к «любому состоянию, находящемуся за пределами или на периферии повседневной жизни» [Ibid.: 53]. Суть лиминальности он видит в «расщеплении культуры на составляющие и в их свободной или "игровой" рекомбинации во всевозможных сочетаниях» [Turner 1974: 61]. Несмотря на широту определения, сфера применения лиминального для Тернера оказывается ограничена и в большей степени распространяется на описания племенных и аграрных обществ [Ibid.: 75]. Это утверждение заставляет усомниться в незыблемости связки коммунитас — лиминальность и ставит вопрос о специфике коммунитас в контексте современных постиндустриальных обществ.

Тернер полагал, что лиминальность в виде, представленном в «Ритуальном процессе», не учитывает сложность и дифференцированность сегодняшних обществ, и потому он предложил понятие «лиминоидности», которое также несет в себе пограничный статус, однако проявляется иным образом в иного рода ритуалах. Разница между двумя понятиями может выведена из следующего высказывания: «в лиминоидных явлениях преобладает опциональность, а в лиминальных — обязательность» [Ibid.: 74].

Рассуждая в духе структурного функционализма, Тернер утверждает, что в обществах с «механической солидарностью» лиминальность обусловлена социокультурными «нуждами»: лиминальные феномены подчинены ритму коллективной жизни и транслируют ее смыслы (коллективные репрезентации) [Ibid.: 73]. В связи с этим

лиминальные ритуалы обязательны, а их правила отличаются строгостью и поддерживаются традицией, что делает участие в них своего рода «сакральной работой» [Ibid.: 67]. В этой схеме лиминальность оказывается частично слита с коммунитас, так как, с точки зрения Тернера, вне подобных ритуалов у индивидов мало шансов выйти за пределы социальных разграничений, поскольку их сознание слишком укоренено в коллективном.

В современных обществах мы уже не можем говорить о единственной относительно гомогенной структуре и абсолютно обязательных ритуалах и имеем дело с множественностью сообществ и идентичностей. Если лиминальное продолжает превалировать в религиозных действах и закрытых сообществах, то лиминоидное доминирует в сфере отдыха. Общим свойством обоих понятий остается статусная размытость, однако в лиминоидном акцент на усилении индивидуального становится больше, в то время как степень социального принуждения снижается — его «символы находятся ближе к личностно-психологическому, нежели чем „объективно-социальному“ типологическому полюсу» [Ibid.: 86]. При таком подходе связка коммунитас с лиминальностью и сакральным ослабевает, поскольку коммунитас порождается скорее индивидуальной потребностью, чем коллективной необходимостью, и мы обнаруживаем его уже не только в сакральных действах, но и в свободном игровом пространстве досуга. Хотя далеко не всякий лиминальный или лиминоидный ритуал нацелен на коммунитас, коммунитас все же предполагает его общий компонент в качестве необходимого условия. Мы представляем этот компонент в двухчастной форме: как нивелирование социального «Я» (роли, маски, персоны) и как усиление индивидуально-психологического «Я».

При размытии внутренних границ группы — растворении статусных, иерархических и прочих позиций — социальное «Я», складывающееся из этих позиций, неизбежным образом также ослабляется. Лиминальность и лиминоидность и есть временное растворение этих позиций, перемещающее индивида в «зазоры», «пустоты» структуры, на ее «границы», как выражается сам Тернер. Эта сторона аргумента кажется нам довольно очевидной, а вот усиление индивидуально-психологического «Я» требует куда больше пояснений.

Тернер настойчиво повторяет во всех своих работах, что отношения в коммунитас — это *отношения между* «конкретными», «историческими», «идиосинкразическими», «индивидуализированными», «целостными» (integral, whole, total) личностями. Для Тернера *«в коммунитас сохраняется индивидуальная различимость»* [Ibid.: 77]: «*коммунитас не предполагает слияния идентичностей*; оно освобождает их от подчинения общим нормам» [Turner 1975: 274]. «С этой точки

зрения поиск единства не означает бегства от разнообразия; единство призвано избавить от раскола, осознать недуальность» [Ibid.: 203]. «Коммунитас — это имплицитный закон единения, возникающий из *отношений между целостностями (totalities)*» [Turner 1988: 84]. Итак, *коммунитас не предполагает слияния индивидуального «Я» с коллективным*; коммунитас означает образование прямых отношений между индивидуальными «Я», свободными от необходимости играть социальные роли. Единственная общность, в котором символически укоренено подобное отношение, — общечеловеческая. Мы будет неоднократно возвращаться к вопросу о проблематичности подобных отношений, сейчас же наша задача зафиксировать: в своей сущности коммунитас для Тернера — это *не отношения индивида и некой особой социальной целостности, а отношения между индивидами как целостностями.*

Коммунитас предстает перед нами парадоксальной концепцией: с одной стороны, в ней содержится утверждение о существовании возможности особого единства между людьми, подспудно связывающего их со всем человечеством; с другой — она не допускает слияния между индивидами в этом единстве, а, напротив, позволяет максимально раскрыть и проявить индивидуально-психологическую сторону каждого из них. Что касается лиминальности/лиминоидности, то она выступает в первую очередь как условие подобного индивидуализированного единения. Хотя спонтанное коммунитас — это в первую очередь переживание, особый опыт отношения, он не связан с чрезмерной возбужденностью или экзальтацией — «это скорее глубокий, нежели чем яркий (intense) стиль межличностного взаимодействия» [Turner 1974: 79]. Этот опыт невозможно гарантировано вызвать одним только действием или усилием воли: человек может лишь сознательно создать условия, повышающие вероятность его проявления. Обращаясь к теологическому языку, Тернер рассуждает о коммунитас как о «Божьей благодати»: «его дух “веет, где хочет”[1], оно не может быть закреплено законодательно, поскольку само по себе является исключением, а не законом, чудом, а не обыденностью, исконной свободой, а не Ананке, причинной цепью неизбежности» [Ibid.: 80].

В этой связи хотелось бы также отметить кратковременность спонтанного коммунитас. Говоря о чувстве всеобщей связи, Тернер отмечает, что в миг его возникновения эта связь оказывается «уже прервавшейся и одновременно готовой к раздроблению на множе-

1 Здесь мы видим отсылку к Евангелию от Иоанна: «Ветер дует, где хочет. Ты слышишь его шум, но не можешь определить, откуда он приходит и куда уходит. Так же и с каждым рожденным от Духа» [Ин 3:8].

ство структурных связей» [Тэрнер 1983: 170]. Человек не может долго пребывать в состоянии коммунитас, поскольку оно отличается особой интенсивностью переживания и не соответствует материальным и социальным нуждам повседневной жизни. Поэтому в своих рассуждения Тернер представляет коммунитас как «мгновение», «озарение», «вспышку взаимопонимания». Правда, Тернер упоминает о кратковременности коммунитас лишь вскользь и не акцентирует на нем свое внимание, поэтому остается не до конца ясным, имеется ли в виду мгновение в буквальном смысле или мгновение в масштабах тягучей повседневности. Вторая интерпретация также возможна, поскольку Тернер говорил о трансформации переживания времени в коммунитас.

Как бы то ни было, коммунитас неизбежно заканчивается и вновь переходит в социетас, причем в динамике их сменяемости структура занимает значительно бо́льшие промежутки времени. Эта динамика разворачивается и в более долгосрочной перспективе: сообщества, культивирующие коммунитас, со временем неизбежно превращаются в обыкновенную структурную организацию. По этой причине сообщество, изначально ориентированное на всеобщее единство, в какой-то момент (скорее раньше, чем позже) начнет противопоставлять себя другим сообществам, например, отрицающим возможность подобного единства. В таком случае в сообществе могут сохраняться какие-то элементы идеологического и нормативного коммунитас, однако спонтанное коммунитас окажется куда менее доступным.

Выходит, что весь грандиозный проект достижения всеобщего единства хотя бы на уровне субъективного переживания обречен. Говоря о коммунитас, мы говорим в первую очередь о попытке достижения коммунитас, причем попытке, скорее всего, неудачной. И вместе с тем Тернер продолжал верить, что, пускай редко и ненадолго, но мы все же способны его достигнуть. Тернер так и не дает по-настоящему четкого, исчерпывающего «научного» определения коммунитас и в принципе не считает, что это возможно и необходимо. При этом мы видим много деталей, образов, примеров и повторяющихся сюжетов в его описании, что позволяет выделить ряд ключевых черт и различений, делающих коммунитас концепцией sui generis, и обозначить труднодоступные для интерпретации места.

Итак, коммунитас — это в первую очередь модальность и модель социальной взаимосвязанности, противопоставленная другой модальности и модели — структуре. Коммунитас как модальность (спонтанное коммунитас) оказывается экстраординарным опытом, доступным участникам ритуалов особого рода. Отличительная характеристика коммунитас — нивелирование внешних

и внутренних групповых разграничений, социальных ролей и позиций. С одной стороны, испытывая коммунитас с группой или хотя бы с одним человеком, индивид символически проживает связность со всем человечеством. С другой стороны, коммунитас не предполагает растворения индивидуального «Я» в коллективном целом, а, напротив, означает встречу между индивидами как целостностями, во всей их индивидуальной полноте и многогранности. Однако попытка достижения спонтанного коммунитас чаще всего обречена на провал. Если все же она достигает цели, то опыт его переживания все равно остается крайне неустойчивым и кратковременным.

Коммунитас как «сущностное Мы» М. Бубера

Уже в «Ритуальном процессе» при описании антиструктуры Тернер неоднократно ссылается на Бубера и нередко ставит знак равенства между коммунитас и категориями отношений «Я-Ты», «сущностного Мы» и общности, которые занимают центральное место в философии еврейского мыслителя. Порой он даже использует их во взаимозаменяемом смысле и говорит о том, что, в частности, общность в смысле Бубера — это «практически то же самое, что и спонтанное коммунитас» [Turner 1991: 137]. Тернер пишет, что «для Бубера общность — это «в сущности *модальность отношений между целостными и конкретными личностями*, между "Я" и "Ты". Подобные отношения — это всегда "событие", нечто, возникающее в момент *мгновенной взаимности*, когда каждый человек *в полной мере опытно постигает существо Другого*» [Ibid.: 136]. Тернер обращается к понятию «сущностного Мы» — «общности нескольких *независимых людей, обладающих самостью* и ответственностью за свои действия» [Ibid.: 137], в основе чего также стоит отношение «Я-Ты». Аналогичным образом, он интерпретирует «сущностное Мы» как неустойчивую модальность отношений между целостными индивидами и атрибутирует ему лиминальный характер [Ibid.: 137]. Кроме того, Тернер приписывает Буберу открытие «спонтанной, непосредственной и конкретной природы» коммунитас и связывает его со специфическим понятием, указывающим на пространство отношений между людьми — Zwischenmenschliche [Ibid.: 136], которое нам еще предстоит обсудить.

При первом же описании коммунитас Тернер ясно обозначил линию преемственности понятия и возвел ее именно к учению Бубера. Практически каждый раз, вводя понятие коммунитас в ту или иную работу, Тернер обращается к «отношению "Я-Ты" в смысле Бубера» как к одной из непременных составляющих его определения. Уже в позднейшей его работе «Антропология перформанса» мы

встречаем следующее: «коммунитас основано на „Я-Ты“ и „сущностном Мы“ Бубера» [Turner 1988: 84]. Что любопытно, Тернер при этом характеризовал самого Бубера «скорее, как одаренного информанта, нежели социального исследователя» [Turner 1991: 126]. Бубер также не считал себя философом и, тем более, социологом или антропологом, он видел себя скорее «учителем» или «рабби». По его собственным словам, он «не строил башни, а только возводил мосты» [Лифинцева 1999: 16], не создавал учения, а лишь «указывал на то в этой реальности, что до сих пор не было замечено или было замечено очень мало» [Там же: 17]. Как писал Р. Рорти, Бубер относится к роду «просвещающих» философов, которые не просто предлагают новые идеи или меняют стиль нашего мышления, а стремятся «вынуть нас из прежних себя властью странности, необычности, привести нас к нашему новому бытию» [Там же: 13].

Мы полагаем именно философию Бубера главным ключом к пониманию значимых свойств и различений, заложенных в коммунитас. Мы видим доказательства этого как в отсылках самого Тернера, открыто обозначившего значимость его влияния, так и в чертах самой концепции, где мы можем услышать многие отголоски диалогической философии. Некоторые из этих отголосков слышны уже в приведенных выше цитатах, однако без понимания устроения философии диалога они не столько проясняют понятие коммунитас, сколько продолжают порождать вопросы: что означает целостность личности, как возможна независимость в общности, как постигается существо Другого? Чтобы эти и другие вопросы перестали быть преградой, а, напротив, открыли путь к пониманию коммунитас, мы перейдем к детальному рассмотрению философии Бубера в контексте иудаизма и философии диалога, в частности, философии одного из его предшественников Г. Когена. За основу анализа взята программная работа «Я и Ты» (1923 г.), идеи которой Бубер дополнял и комментировал всю дальнейшую жизнь.

Внутри бытийной онтологии Бубер сосредотачивается на взаимоотношении и взаимосвязанности человека и человека, человека и мира, человека и божественного. Он наделяет статусом онтологической реальности «межчеловеческое» или die Zwischenmenschliche (своего рода «междунамье», если использовать неологизм поэта С. Соловьева). Именно с этой кажущейся пустотой «между» и соотносятся дихотомические формы взаимоотношения — диалог и монолог, отношения «Я-Ты» и «Я-Оно». Дихотомия диалога и монолога отражает двойственность подхода к действительности и ее познанию, причем один из этих подходов по сути и не является познанием, а лишь отношением. Двойственность «Я-Ты» и «Я-Оно» отражает двойственность «Я» человека, его соотнесенность с миром и мир

в целом [Бубер 1995: 16]. Аналогичным образом Коген полагал, что для осознания своего «Я» субъекту необходимо вначале помыслить «не-Я», и, поскольку «не-Я» может быть воспринято двойственным образом — как Другой («Он», «Оно») или «Ты», то и «Я» оказывается двойственным. Поэтому мы можем сказать, что нечто или некто стали для нас «Ты» или «Оно» не из-за неких внутренних свойств этого нечто или некто, а исключительно из-за порождения нашего к нему отношения. Эта двойственность является не столько дуальностью, сколько двусторонностью. Полагаем, что в этом же ключе Тернер рассуждал о подобии структуры и антиструктуры фигуре и фону в гештальт-психологии, где выход на первый план одного не отменяет и не исключает второго, а лишь отводит его на второй план [Turner 1991: 127].

Сфера Оно — это мир опыта, понимаемый как несимметричные отношения субъекта и объекта. Опыт — всегда в человеке, а не между миром и человеком. Человек испытывает его в одиночку, и мир ничего не добавляет к нему, как и опыт ничего не добавляет миру. О мире Оно можно говорить лишь на языке переходных глаголов, предполагающих *не*взаимное однонаправленное действие по отношению к объекту. Этот объект — нечто (thing, Etwas), которое ограничено и существует лишь в соотношении с другими нечто. В сфере «Оно» царствует причинность и привычная нам связность течения времени, причем жизнь объектов всегда относится к прошлому. «Я-Оно» никогда не говорится от «полного» или «всего» существа, то есть и «Оно», и «Я» в этом отношении представляют лишь свою часть. Добавим также, что мир «Оно» инструментален, в нем есть возможность для присвоения и использования познанного объекта. «Я основного слова Я-Оно проявляется как довлеющее себе особенное (Eigenwesen) и сознает себя как субъект (приобретения опыта и использования)»: такое «Я» проявляется в отделении от других [Бубер 1995: 51]. Такому «Я» приходится познавать и действовать опосредованно, и его взгляд всегда ограничен представлениями, выведенными из прошлого, и той целью, с которой он решил обратиться к объекту.

На уровне общества сфера «Оно» представлена институтами — «упорядоченными и более-менее согласованными структурами» [Там же: 39], в соответствии с которыми человек выстраивает себя и свою жизнь. Сфера «Оно» представлена нам как «такой мир, в котором приходится жить и в котором вполне можно жить, ибо он обеспечивает острыми и волнующими переживаниями, знаниями, деятельностью» [Там же: 35]. Мир «Оно» не плох и не хорош, он повсеместен и неизбежен. Бубер так резюмировал его место в нашем существовании: «Человек не может жить без [мира] Оно. Но тот, кто живет лишь с [миром] Оно — не человек» [Там же: 36].

Поэтому для полномерного участия в действительности необходимо установить с ней отношения «Я-Ты», и это участие будет «тем полнее, чем непосредственнее прикосновение Ты» [Там же: 51]. Главное, чем отличается «Я-Ты» от «Я-Оно» — это *способность обратиться к себе и к Другому как к «целостности» и взаимность подобного обращения*.

Для начала остановимся на взаимности. Если наше отношение к «Оно» определятся лишь страдательным залогом, то в действительном отношении «Ты» воздействует на «Я» в той же степени, как и «Я» на «Ты». Такое отношение означает выбирать и быть избранным, действовать и оказываться под воздействием. «Я» выходит навстречу своему «Ты» и сознательно вступает в прямые отношения с ним; но эти отношения даны лишь его «милостью», поскольку могут возникнуть только тогда, когда «Ты» само встречает его.

«Я-Ты» произносится и действие в нем совершается только от полного целостного существа. Когда случается встреча, «Ты» перестает быть «вещью среди других вещей и не состоит из вещей» [Там же: 19]. Тезис о целостности лучше всего иллюстрирует поэтичный пассаж Бубера о дереве. Обращая свой взгляд на дерево, Бубер может увидеть его как «Оно», если будет воспринимать лишь его часть. Он может разглядеть в дереве предмет живописи или движение жизненных соков, классифицировать его как вид и описать в научной терминологии, увидеть в нем выражение природных законов или набор численных характеристик. Однако также он может вступить в отношение с деревом, и тогда оно станет единственным в своем роде. Это не будет отменять каждую из отдельных его черт и свойств, различимых в «Оно», но дерево станет для него чем-то большим, чем сумма его частей и характеристик — оно уникально и являет себя перед ним здесь и сейчас. Отметим, что возможность взаимности со стороны дерева вызывает определенные вопросы, и Бубер соглашается с отсутствием уверенности в ней. Однако мы не будем заострять внимание на этой проблеме, поскольку здесь нас интересуют только межчеловеческие отношения.

Отношение «Я-Ты» определяется не только целостностью и взаимностью, но и рядом других свойств. В отличие от обусловленного восприятия «Оно» между «Я» и «Ты» нет никаких систем идей, предсказаний, фантазий; никакой цели, вожделения, враждебности, любое средство или стереотип будет лишь препятствием к нему [Там же: 21]. Именно поэтому Бубер утверждает, что связь между «Я» и «Ты» прямая, непосредственная. Это связь может разворачиваться только в настоящем, причем не в обыденном, а в «реальном наполненном настоящем», которое возникает только при полноте присутствия каждого из участников. Течение такого времени в чем-то подобно «длительности» А. Бергсона. Если индивидуальность «Оно» проявляется, отделяясь от других индивидуаль-

ностей, то личность в отношении «Я-Ты» выражает себя и видит Другого во всей «безграничности». Причинность, правящая в мире «Оно», также исчезает.

С точки зрения хасидизма, божественный дух есть в каждом человеке и в каждой вещи, а потому «все в божественном творении в мире, одушевленное и неодушевленное, взаимно соотносится посредством всеобщей связи со священным» [Лифинцева 1999: 81]. Следуя этой идее, Бубер полагает возможными отношения «Я-Ты» не только между человеком и человеком: для него диалог возникает и в контакте с другими живыми существами и неодушевленными сущностями, такими как животные, растения, произведения искусства и т. д. В этом плане он отличается от своего предшественника Когена, отрицавшего возможность отношений «Я-Ты» с кем-либо, кроме Бога и человека. Однако для обоих философов именно общий божественный дух является главнейшим условием отношения «Я-Ты».

Также стоит сказать о принципиальной неустойчивости отношения «Я-Ты». Наша жизнь в основном проходит в связи с «Оно», и пребывание в нем стабильно, относительно предсказуемо и дается нам легко. Однако мы не можем надолго сохранять связь с «Ты». Как пишет Бубер: «...в том и состоит возвышенная печаль нашей судьбы, что каждое Ты в нашем мире должно становиться Оно. Таким исключительным было присутствие Ты в непосредственном отношении: однако, коль скоро отношение исчерпало себя или стало пронизано средством, Ты становится объектом среди объектов, пусть самым благородным, но одним из них, определенным в границе и мере» [Бубер 1995: 24-25]. Отношение с «Ты» дается нам редко. Однако, если оно оказывается нам совсем недоступно, то, согласно Буберу, наша связь с собой, миром и другими людьми становится нездоровой, и поэтому жизнь составлена из чередования того и другого.

Пришло время резюмировать основные различия между «Я-Оно» и «Я-Ты» (табл. 1).

Табл. 1. Различия между отношениями «Я-Оно» и «Я-Ты» в философии М. Бубера
Fig. 1. Differences between the “I-Thou” and “I-It” relationships in M. Buber’s philosophy

Я-ОНО	Я-ТЫ
познание	отношение
сложность	простота

прошлое	настоящее
односторонность	взаимность
рациональное	нерациональное
монолог	диалог
обусловленное	непосредственное
обыденное	особенное
связное во времени	несвязное во времени
предсказуемое	спонтанное
частичный	целостный
разделение	близость
границы	безграничность
стабильное	неустойчивое
одно из многих	уникальное

Сделаем несколько комментариев относительно значимости индивидуальной уникальности и дистанции в отношении «Я-Ты». Отношение «Я-Ты» для Бубера является основой так называемого «сущностного Мы», которое определяет природу жизни в общности. Это не просто жизнь бок о бок друг с другом, но «жизнь в отношении друг с другом». Может сложиться впечатление, что в отношении «Я-Ты» индивид целиком отказывается от своего индивидуального «Я», растворяется в опыте связности с другим/другими, и это отношение само по себе образует единое целое. Однако это ложное впечатление. Само понятие «межчеловеческого», точнее, «*между* человеком и человеком», подразумевает дистанцию, которая и является условием отношения как такового — никакие отношения невозможны, если исчезают сами субъекты этого отношения. В эссе «Дистанция и отношение», посвященном как раз этому вопросу, Бубер пишет о двухфазности «синтезирующей апперцепции» — так он называл уже описанное восприятие чего-либо как целого. Подобное восприятие требует двух шагов: «из-

начальное установление дистанции» и лишь затем «вступление в отношение» [Buber 2002: 208].

Слиться в отношении также не позволяют нередуцируемая уникальность и отличность каждого человека. Бубер находил обоснование этому в хасидизме, в котором он увидел акцент на воспитании индивидуальности. Он пишет: «Бог не создает одну и ту же вещь дважды» [Buber 1958: 110], а потому «уникальность — это сущностное благо, данное человеку для раскрытия» [Ibid.: 111]. «Чистая уникальность и чистое совершенство есть одно» [Ibid.: 111], так что задача человека состоит в развитии своей индивидуальной уникальности и в духовном совершенствовании в соответствии с этой уникальностью. Однако в одиночку это оказывается затруднительным, поскольку индивидуальность становится различимой только в отношении с Другим, в общности. Здесь мы снова видим отсылку к тезису Когена о необходимости «не-Я» для обнаружения «Я». Поэтому, по мнению Бубера, нам необходимо отношение «Я-Ты» как взаимное отношение между одной уникальной целостной личностью и другой.

Эти аргументы позволяют Буберу разрешить парадокс о возможности сохранения своей «самости» в общности с другими. Более того, общность как «сущностное Мы» оказывается для Бубера условием для открытия и развития этой «самости». Поэтому, несмотря на кажущийся коммунитаризм, Бубера нельзя упрекнуть в коллективистском понимании человека. Приведем важный в этой связи фрагмент: «Если индивидуализм понимает только часть человека, то коллективизм понимает человека лишь как часть: ничто из них продвигается к полноте человека, к человеку как к целостности. Индивидуализм видит человека лишь в отношении с собой, а коллективизм не видит его вовсе, он видит только “общество”. В первом случае лицо человека искажено, во втором — скрыто маской» [Buber 2003: 237].

Дополним тезис о важности сохранения дистанции и индивидуальности понятием корреляции, которое использовалось Когеном для описания отношения «Я-Ты». Он определяет её как отношение, «члены которого не могут существовать друг без друга, но ни в коем случае не переходят друг в друга и не продуцируют другой член отношения из самого себя» [Сокулер 2008: 58]. Каким бы близким и интенсивным ни было бы отношение внутри корреляции, оно всегда предполагает определенную непреодолимую дистанцию между его участниками, делающим невозможным слияние или образование единого целого.

Заметим, что для Бубера отношение «Я-Ты» может быть проявлено только в этически положительном ключе. Интересно, что для Когена отношения «Я-Ты» являлись важным компонентом этики

религии разума и были нацелены на устранение страдания ближнего [Рома 1997: 207]. Коген считал любовь к ближнему «теснейшим выражением корреляции» [Сокулер 2008: 110] и полагал сострадание сущностью действования этического субъекта, поскольку, по его словам, «именно наблюдение за страданием человека способны превратить Другого из Он в Ты» [Рома 1997: 203]. При этом благодаря соотнесенности «Я» с «Ты» сострадательное отношение к другому делает нас также неравнодушными и к собственному страданию [Сокулер 2008: 98]. Таким образом, в философии Когена корреляция «Я» и «Ты» предполагает также признание собственной и чужой уязвимости.

Подводя итоги, получаем, что отношение «Я-Ты» — это непосредственное, равное, взаимное отношение к Другому как к уникальной целостности, в то время как «Я-Оно» — это опосредованное однонаправленное отношение лишь к одной стороне Другого. Восприятие как целостности («синтезирующая апперцепция») означает способность увидеть Другого как нечто большее, чем часть или даже сумма частей — как единое связное целое. Отношение «Я-Ты» всегда исключительно и обречено на обращение в «Оно», однако это отношение осуществимо и даже необходимо для полноценной жизни. «Сущностное Мы» или общность также выстраиваются в диалоге, подразумевающем сохранение дистанции и индивидуальной уникальности каждого его участника.

Какова степень сходства между спонтанным коммунитас и «сущностным Мы»? Надо признать, что Тернер добавляет мало нового к описанию самой природы взаимосвязанности в спонтанном коммунитас; его новаторство, скорее, выражено в помещении этого отношения в антропологический контекст группового взаимодействия в общности и добавлении ему символического и нормативного измерений. Встреча «Я-Ты», как и отношения в коммунитас, должна быть *прямой, непосредственной*, избавленной от привычных когнитивных схем и делений. Это отношение не может возникнуть без нашей воли, однако оно остается *неподконтрольным*, дается лишь «милостью». В момент его переживания человек оказывается *сосредоточен в настоящем,* и переживание времени для него меняется. Коммунитас и «Я-Ты» подразумевают *выход из мира причинности* и даны нам как своего рода «чудо» или «откровение». И то, и другое называют *экзистенциальным переживанием*, которое очень трудно выразить словами. Оба отношения оказываются *этически заряженными*, в них не может быть места ненависти и насилию, потому что тогда они перестанут быть собой и обратятся в структуру/Оно. Что еще мы можем узнать о коммунитас с помощью «Я-Ты»?

И Тернер, и Бубер настаивают, что взаимосвязанность в «Я-Ты» и коммунитас предполагает задействование не части личности,

не личности как части целого, а *личности как целостности*. У Тернера этот тезис выглядит не очень понятным, однако теперь мы можем его уточнить. Отношение к полному существу Другого не означает абсолютной слепоты к его обычным повседневным характеристикам, будь то набор ролей или социальных статусов. Эти черты также учитываются и сочетаются со многими другими скрытыми и явными психологическими и социальными свойствами личности, и, вступая в отношение с такой личностью, человек может в своем восприятии охватывать их все как связное целое. Мы также полагаем возможным вспомнить аргумент Когена об открытии человека страдающего в ближнем: слабое, уязвимое, страдающее «Я» чаще всего оказывается вытесненным из социальной репрезентации индивида, и именно в коммунитас могут быть созданы условия для безопасного обнажения этой стороны личности. Целостная личность не ограничивается лишь всей полнотой составляющих ее свойств, и именно ее *нередуцируемая уникальность* и способность открыться и максимально присутствовать в моменте здесь и сейчас образуют подлинную целостность.

Мы можем усилить наш тезис о кратковременности и неустойчивости коммунитас. Коммунитас, как и отношение «Я-Ты», дано нам усилием воли и своего рода смелостью, позволяющей принять сопряженную с ними неопределенность, непривычность и непредсказуемость. Повседневные отношения выводятся из законов, уже установленных в прошлом, в то время как в коммунитас они каждый раз рождаются заново в настоящем. Это обрекает подобные отношения на неизбежный и скорый распад: как мы помним, проживаемая в ритуале всеобщая связь практически сразу оказывается «прервавшейся и готовой к раздроблению». Можно сказать, что во время ритуала спонтанное коммунитас будто бы «мерцает» в нашем сознании, оно то возникает, то исчезает, мы прорываемся к нему и неизбежно откатываемся назад, к привычному структурному восприятию, не теряя надежды достичь коммунитас вновь. При этом структура, хотя и безусловно отсутствует в самом коммунитас, обязательно присутствует где-то поблизости, лишь временно превращаясь из фигуры в фон, на котором происходит краткое соприкосновение с чем-то принципиально иным по сравнению с ней. Помимо этого мы смогли выявить религиозные истоки представлений о едином равном человечестве и возможности стирания внешних границ. Примечательно, что они восходят не к католицизму, который исповедовал сам Тернер, а к рационалистическому (в случае Когена) и мистическому (в случае Бубера) иудаизму и еврейскому гуманизму.

Однако самое главное, что нам удалось обнаружить — это обоснование идеи о сохранении дистанции и индивидуальной уникаль-

ности в «сущностном Мы» и, как следствие, в коммунитас. Как мы уже говорили, именно указание на возможность особой индивидуализированной общности делают коммунитас уникальной в своем роде концепцией, и мы видим, что это же сочетание характеризует и отношение «Я-Ты». Интересно, что в «Антропологии перформанса», рассуждая о коммунитас, Тернер словами Бубера говорит об ограниченности индивидуализма и коллективизма, однако даже не заключает его цитату в кавычки: возможно, он настолько глубоко воспринял эту идею, что стал полагать ее своей собственной[1].

Коммунитас и дюркгеймианское понимание общности

Говоря об антропологическом понимании общности, которое доминировало в годы научного творчества Тернера, мы, конечно же, имеем в виду дюркгеймианский по происхождению и содержанию комплекс представлений. Сам Тернер признавал, что, несмотря на отход от структурного функционализма, его метод в основе своей остается именно дюркгеймианским. В этой связи неудивительно, что коммунитас нередко рассматривается в связке с различными категориями социологии Эмиля Дюркгейма: солидарностью, сакральным или «бурлением». Однако мы стоим на иной позиции и считаем, что в случае коммунитас ориентация на французского классика нередко может ввести в заблуждение. Делая этот шаг, мы осознаем, что «ступаем на тонкий лед». И дело не только в тотальном доминировании дюркгеймианских интерпретаций, но и в многочисленных пересечениях и общих источниках, которые обнаруживаются у философии диалога и дюркгеймианской антропологии/социологии.

Перейдем к непосредственному рассмотрению оппозиций, заложенных в социологии Дюркгейма, чтобы обнаружить точки пересечения и расхождения с дуализмом структуры и коммунитас. Необходимо удерживать в сознании, что коммунитас нам представляется индивидуализированной формой общности, нацеленной на стирание внешних и внутренних границ, и мы будем ориентироваться именно на эти признаки.

Для Дюркгейма центральной является оппозиция коллективное/индивидуальное, из которой можно вывести прочие формы дуальности, представленные в человеке. Как в своем научном проекте, так и в представлениях о желаемом устройстве современного ему

1 «Крайний индивидуализм видит только часть человека. Крайний коллективизм видит человека только как часть» [Turner 1988: 84].

общества, Дюркгейм стремился найти баланс между этими двумя началами. На этапе работы «О разделении общественного труда» поиск этого баланса нередко превращается в игру с нулевой суммой, где рост индивидуализма неизбежно приводит к ослаблению социальных связей и наоборот. В дальнейшем, особенно при разговоре о современном обществе, Дюркгейм преодолевает данные представления, и мы еще разберем это более подробно.

Тернер также признавал существование конфликта между коллективным и индивидуальным, однако он не выводит из него остальные значимые оппозиции, в том числе социетас и коммунитас. Хотя антиструктура дает больше индивидуальной свободы и спонтанности в отношениях с другими, она, безусловно, остается на стороне коллективного: Тернер подчеркивал, что коммунитас противостоит не только структурным взаимодействиям, но и следованию личным «психобиологическим порывам в ущерб окружающим» [Turner 1991: 105]. Собственно, восприятие коммунитас как парадоксальной концепции как раз связано с привычностью представлений об обратной зависимости коллективного и индивидуального. Внутри подобной дихотомии сложно представить такую модальность взаимосвязанности, в которой усиливается и то, и другое.

Еще более сложным выглядит вопрос об отношении коммунитас с сакральным. С одной стороны, Тернер не утверждал выводимость структуры/антиструктуры из оппозиции сакрального и профанного, хотя и соглашался, что между ними есть определенная связь [Ibid.: 96]. Так же, как и сакральное, коммунитас вынесено за пределы рутинных повседневных взаимодействий и сопряжено с особыми переживаниями. Кроме этого, как и сакральное не может сосуществовать с профанным в сознании в один момент времени, так и коммунитас не может сочетаться со структурой, ведь, как только в момент переживания спонтанного коммунитас вторгается структура, коммунитас распадается. Также оно, подобно сакральному, по-своему амбивалентно: доминирующая структура может относиться к представителям нормативного коммунитас и с почетом, и с отторжением.

Вместе с тем вопрос о связи коммунитас с сакральным скверным представляется нам неоднозначным. С одной стороны, как было замечено Д. Куракиным, и антиструктуру, и скверное действительно можно отнести к «сфере неартикулированного», более того, каждое из них в равной мере несет в себе трансгрессивный заряд, направленный на разрушение привычного социального порядка [Куракин 2011: 58]. Тернер также указывал, что с позиции структуры коммунитас нередко воспринимается именно как источник опасности, анархии, поскольку в нем фактически заложено обесценивание или

даже осквернение позиций социальной иерархии, которые, по его мнению, несут в себе элементы сакрального статуса. При этом именно лиминальные обряды перехода в племенных обществах являются источником сакрального статуса позиций социальной иерархии [Turner 1991: 97]. Не стоит также забывать, что в коммунитас заложена та же идеализация, что и в чистое сакральное: и то, и другое характеризовалось своими авторами как начало, скорее, созидательное, нежели разрушительное. В результате мы получаем очень противоречивую картину.

Дополнительную путаницу вводят фрагментарные рассуждения Тернера о связи этих двух понятий, где он, впрочем, не фиксирует двойственность самого сакрального. С одной стороны, мы помним, что в доиндустриальных обществах коммунитас действительно неотделимо как от лиминальности, так и от сакрального, поскольку эти свойства определяют природу ритуала, порождающего коммунитас. Однако за пределами племенных сообществ эта связь уже не носит обязательного характера. К тому же сакральное в понимании Тернера весьма относительно, особенно в современных обществах, и поэтому то, что воспринимается сакральным на фоне одного явления, на фоне другого будет скорее отнесено к сфере профанного. Поэтому неудивительно, что с позиции Тернера мы можем увидеть различные формы и проявления сакрального не только в коммунитас, но и в структуре, например, в социальной иерархии, и в то же время мы можем встретить коммунитас в относительно профанных практиках. К примеру, Тернер полагал, что сакральное в современном мире в большей степени относится к сфере работы [Turner 1974: 70], в то время как коммунитас сегодня чаще встречается в различных формах неформального досуга. Возможно, некоторые формы досуга действительно можно отнести, скажем, к сакральному скверному, однако это определенно не будет касаться их всех. Остается лишь признать, что связь коммунитас с сакральным, чистым или скверным, остается малопонятной и требует отдельного разбора, выходящего за рамки этой работы.

Напоследок сделаем несколько замечаний относительно сакрального и коллективного как божественного. Так, если бы Коген и Бубер оперировали категорией сакрального, они бы наверняка использовали ее в отношении «Я-Ты». Причины этого очевидны: для обоих мыслителей открытие в Другом «Ты» означает прикосновение к чужому и собственному божественному духу, а посредством этого к Богу (по выражению Бубера, к «Вечному Ты»). Что любопытно, для Дюркгейма сакральное уже находится в неразрывной связке с коллективным, причем само его представление об обществе, как показал Дж. Милбэнк, восходит к позитивистскому видению общества

как «божественного закона», «данности» или даже «божественного присутствия» [Milbank 2006: 52]. Сопоставление их позиций в этом вопросе будет, пожалуй, слишком спекулятивным. Мы бы хотели лишь обратить внимание на различную направленность действия, устремленного к божественному. В философии диалога индивид приобщается к Богу через обращение к конкретному уникальному Другому и, даже если речь идет о «сущностном Мы», в основе него остаются все те же индивидуальные отношения. В позитивистской логике речь идет не об отношениях с конкретными индивидами, а, скорее, о приобщении к определенному социальному целому. Возможно, это и лежит в основе отличия коммунитас как индивидуализированного единства от классического дюркгеймианского понимания общности.

Некоторые исследователи, в частности, ЛаКапра [LaCapra 1972], полагают, что коммунитас является аналогом механической солидарности. Однако Тернер напрямую отрицал идентичность коммунитас и механической солидарности; не можем с этим согласиться и мы. В отличие от сакрального, статус которого в теории Тернера оказался несколько размытым, понятие механической солидарности используется им в понятном и привычном смысле при описании связности людей в доиндустриальных сообществах. В разделе о лиминальности мы уже упоминали, что в обществах с механической солидарностью может возникнуть коммунитас, однако оно будет скорее всего находиться в оппозиции к самой механической солидарности, которая, с точки зрения Тернера, невозможна без символической дихотомии свой/чужой [Turner 1991: 132]. К тому же механическая солидарность не лишена элементов структуры, а, как мы помним, структура и разделение на своих и чужих делают спонтанное коммунитас невозможным.

Куда продуктивнее провести сопоставление коммунитас и так называемого «бурления». Исследователи нередко обращают внимание на схожесть этих понятий и воспринимают введение концепта антиструктуры как своего рода продолжение разговора о коллективном «бурлении». Рассмотрим здесь некоторые выводы из статьи Т. Олавесон [Olaveson 2001], который уже проделал большую работу по их сопоставлению. И «бурление», и коммунитас вынесены за пределы нормального социального существования группы, что проявляется на нескольких уровнях. Так, обе модальности сопряжены с эмоциями высокой степени интенсивности, отделенными от переживаний обыденной жизни. Помимо этого оба состояния работают трансгрессивно, ослабляя или разрушая привычные социальные статусные границы. Также они способствуют творческому раскрытию участников, что позволяет им обновлять старые идеи и символы и создавать новые. В то же время и «бурление», и ком-

мунитас отличаются некоторой амбивалентностью, поскольку они могут проявиться как с созидательной, так и с разрушительной стороны. Несмотря на всю основательность проведенного Олавесоном анализа, мы вынуждены не согласиться с некоторыми его тезисами.

В первую очередь нам необходимо снова вернуться к вопросу амбивалентности, но с другого конца, чтобы прояснить возможность деструктивного потенциала антиструктуры. С одной стороны, антиструктура в каком-то роде действительно разрушительна по отношению к структуре, однако эта разрушительность никогда не увязывается Тернером с насилием и агрессией, в то время как Дюркгейм действительно писал, что «бурление» может выступить «с огнем и мечом». Олавесон сделал вывод о возможной деструктивности коммунитас на основании рассуждения Тернера о проявлении лиминальности в экстремальных ситуациях, таких как война, пытки, нахождение на грани самоубийства и т. д. Однако в том же пассаже, на который он ссылается, Тернер подчеркивает, что лиминальность связывается с коммунитас, лишь когда она проявлена в «социально позитивном» ключе [Turner 1979: 44]. Мы видим, что для Тернера спонтанное коммунитас окрашено исключительно положительно, что, вероятно, имеет корни в этической заряженности отношения «Я-Ты» Когена и Бубера, которые полагали его буквально «противоядием» к ненависти и насилию. Однако в случае Тернера нельзя, на наш взгляд, говорить о чрезмерной идеализации: даже если само спонтанное коммунитас отличается чрезмерной «благостью», оно настолько труднодостижимо и кратковременно, что мы едва ли успеваем его в полной мере испытать.

По этим причинам мы считаем, что определенная амбивалентность коммунитас может быть следствием его неустойчивости как в самом ритуале, так и в долгосрочной перспективе. Мы уже упоминали, что нормативное коммунитас нередко стремится расшириться до границ всего человечества, и Тернер отмечал по этому поводу, что некоторые такие группы теряют свой изначальный запал, и «их движение становится институтом среди других институтов, порой даже более фанатичным и воинственным, чем остальные, поскольку чувствует себя уникальным носителем универсальных человеческих истин» [Turner 1991: 112]. Эдит Тернер также обращала внимание на феномен ложного коммунитас, когда, к примеру, в тоталитарных обществах или религиозных культах за ширмой идеологического коммунитас выстраивается предельно жесткая иерархия.

Из этого можно сделать следующий вывод: в дихотомии созидательное/разрушительное спонтанное коммунитас оказывается исключительно на «светлой стороне», по крайней мере, в его изначальном определении. Мы не можем отрицать, что коммунитас об-

ладает выраженным потенциалом к распаду и деградации, а само устремление к коммунитас может закончиться деструктивными актами. В то же время это именно неудачные попытки, при которых коммунитас не достигается и/или превращается во что-то другое. В противоположность этому «успешная попытка» «бурления» может быть деструктивной, и это не будет противоречить его природе. Заметим также, что насилие чаще всего совершается по отношение к «чужому», а сам факт превращения фигуры Другого в «чужого» вступает в противоречие с идеологией и сущностью коммунитас.

Здесь мы подбираемся к важнейшему отличию коммунитас и «бурления», которое касается статуса индивида внутри данных общностей. Описывая «бурление», Дюркгейм неоднократно отмечал исключительную силу испытываемых эмоций: человека буквально захлестывает страстями, в которых он теряет себя и будто «становится кем-то другим». Он называет эти переживания своего рода «насилием над телом и сознанием» отдельного человека, вырывающим его из нормального жизненного ритма [Durkheim 1995: 228]. У исследователей нет больших разногласий по поводу того, что «потеря себя» и «слияние с целым/в целое» являются непременными характеристиками заложенного в «бурление» переживания. «Бурление» описывается как «человеческая масса, где индивид наполнен коллективным, и является уже не индивидуальной личностью, а воплощением коллективности» [Alexander 2005: 250]. «Лишенные своей отдельности, идентифицированные друг с другом внутри и посредством социального целого, участники рискуют утратить свое дифференцированное существование вместе с социальными различениями и запретами», причем эта утрата себя может доходить до символической или даже фактической смерти индивида [Ramp 2012: 142].

Для описания этого же состояния в контексте жертвоприношения Дюркгейм прибегает к религиозному понятию «всеединства» (communion), подразумевающему приобщение — причащение — к общему социальному целому. Как указывает Г. Юдин, данное понятие «отсылает одновременно и к надындивидуальному субъекту, и к процессу сообщения между частями общности» [Юдин 2013: 130]. Нам представляется очевидным, что в подобного рода общности не может быть места выраженному индивидуальному началу. Интересно, что сам Тернер не сравнивал коммунитас с «бурлением» или «всеединством» (communion) Дюркгейма, хотя однажды и отметил, что «бурление» — одна из лучших находок классика [Turner 1988: 77]. Вместе с тем у него можно встретить противопоставление коммунитас понятию communion в интерпретации Жоржа Гурвича. Гурвич определяет всеединство как такую форму социальности, при которой достигается максималь-

ная степень единения, «когда сознания раскрываются настолько широко, насколько это возможно, и самые недоступные глубины Я интегрируются в слиянии (которое предшествует состояниям коллективного экстаза)» [Gurwitch 1951: 487]. В ответ на это Тернер снова подчеркивает, что коммунитас не является для него «впадением в детство» или «погружением в фантазии» и не сводится к одним эмоциям [Turner 1974: 77].

Вероятно, за «бурлением» и коммунитас действительно стоит общая интуиция. В резюмированном виде коммунитас, как и бурление, — это эмоционально заряженное трансгрессивное коллективное переживание, противопоставленное повседневным взаимодействиям, с выраженным творческим потенциалом. Не исключено, что в ряде идентичных феноменов Тернер бы обнаружил проявления коммунитас, а Дюркгейм — «бурления». Но необходимо отметить, что, хотя это обобщенное определение более или менее исчерпывает наши представления о «бурлении», оно едва ли отражает знаковые для нас черты коммунитас. Хотя коммунитас и может проявиться в этически негативном ключе, это будет лишь свидетельствовать о его неудавшейся попытке или о распадении, в то время как насилие не входит в противоречие с «бурлением». Также, если «бурление» делает акцент именно на коллективном аспекте переживания и растворении каждого отдельного человека в социальном целом, то коммунитас больше высвечивает индивидуальную модальность отношения к Другому как к целостности. Здесь можно услышать отзвук столкновения философии диалога и позитивизма, определившего различие взглядов и задач Бубера и Дюркгейма. Все это позволяет нам с уверенностью утверждать, что, несмотря на всю степень влияния Дюркгейма на работу Тернера, понятие коммунитас вышло все же из других источников и лишь наложилось на уже существовавшие дюркгеймианские различения. Наличие некоторых общих черт и смыслов, а также определенная размытость каждого из этих понятий позволили интерпретаторам отождествить их. Однако, как мы показали, подобное отождествление не помогает нам увидеть сущностные черты коммунитас, а лишь прячет их за привычными категориями.

И все же мы встречаем у Дюркгейма сюжет, по-настоящему созвучный проекту Тернера. Однако обнаруживается он не в классических работах, а в небольшой статье 1898 г. «Индивидуализм и интеллектуалы». В этой статье он пытается понять, какую форму может принять религия в современных обществах, в которых давление коллективного, казалось бы, становится все меньше. Природные, экономические и культурные факторы делают рост индивидуализма неизбежным, и Дюркгейм ищет возможность сделать индивидуализм этическим.

Свое рассуждение Дюркгейм начинает с поиска того общего, что есть у всех представителей человечества. Как и Г. Коген, в своих построениях он отталкивается в числе прочего от этики И. Канта: «этическим поступком может считаться лишь такое действие, которое может быть применимо ко всем людям без исключения; иначе говоря, подобного рода действия должны подразумевать общее понятие “человека”» [Durkheim 1973: 45]. Дюркгейм полагает возможным сакрализацию человеческого, причем он говорит не только о человеческом в целом, но и его частицах, присутствующих в каждом отдельном человеке. В подобном «культе человека» индивид оказывается «одновременно и богопоклонником, и богом» [Ibid.: 46]. Сакральная сила помещается не вовне, а внутри индивида, однако это не означает эгоистического поклонения индивида самому себе, скорее, речь идет о поклонении идеализированному человеческому в себе. Так, отмечает Боуринг, Дюркгейм обращает негативную «свободу от» коллективного, приводящую к разобщенности и эгоизму, в «свободу для» развития уважения к себе и окружающим, к чужим и собственным гражданским правам [Bowring 2016: 26]. Интеллектуализм, который является спутником всякого индивидуализма, будет также служить поддержанию данной религии, ведь «свобода мысли есть первейшая из свобод» [Durkheim 1973: 49]. Именно наука и рациональное мышление помогут не попустить анархии мнений и помогут создать общее поле ценностей, основанное на разуме.

Конечно, видение Дюркгейма перекликается не только и не столько с этическим социализмом Когена. Мы можем усмотреть довольно много параллелей и с позитивной религией человечества Огюста Конта: здесь и попытка заместить любовь к Богу любовью к человечеству, и вера в науку как в основание для поддержания мировоззренческого единства. Однако именно в этом «незаконченном проекте либерально-коммунитарного гуманизма», как назвал его Ф. Боуринг, мы можем найти у Дюркгейма что-то действительно близкое к коммунитас.

Заключение

К понятию коммунитас хорошо применим закон «избыточной детерминации», по которому «заметные события в области истории идей можно всегда объяснить более чем одним способом» [Сокулер 2008: 43]. Мы же хотели продемонстрировать главное отличие коммунитас от предшествующих ему концепций и категорий: возможность индивидуализированной общности, подразумевающей отношения между индивидами как целостностями. Подобное отношение не означает слияния в коллективном целом, напро-

тив, оно предполагает наличие дистанции и восприятие Другого во всей полноте его нередуцированной индивидуальной уникальности. Эта целостность может включать в себя то, что не проявляется в повседневности, в частности, уязвимые стороны «Я» индивида.

В философии диалога М. Бубера возможность подобной «синтезирующей апперцепции» обосновывалась присутствием у каждого человека частицы «божественного духа». У Тернера это отозвалось идеей о предельной инклюзивности коммунитас, предполагающей стирание всех внешних и внутренних границ, и символическом приобщении ко всему человечеству. Однако коммунитас, как и отношение «Я-Ты», отличает труднодостижимость и крайняя неустойчивость, и потому коммунитас оказывается трудно уловимым как для человека, который хочет его испытать, так и для его исследователя.

Библиография / References

Бубер М. (1995) *Два образа веры,* М.: «Республика».

— Buber M. (1995) *Two types of faith,* M.: Respublika.— In Russ.

Куракин Д.Ю. (2011) Ускользающее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии. *Социологическое обозрение*, 10 (3): 41-70.

— Kurakin D. (2011) The elusory sacred: the problem of the ambiguity of the sacred and its meaning for the "strong program" of cultural sociology. *Russian Sociological Review*, 10 (3): 41-70. — In Russ.

Лифинцева Т.П. (1999) *Философия диалога Мартина Бубера,* М.: РАН Институт философии.

— Lifintseva T. (1999) *The dialogical philosophy of Martin Buber*, M.: Institute of philosophy RAS. — In Russ.

Тэрнер В. (1983) *Символ и ритуал,* М.: Наука.

— Turner V. (1983) *Symbol and ritual*, M.: Nauka. — In Russ.

Юдин Г. (2013) Коллективное и индивидуальное в философской антропологии Э. Дюркгейма. *Социологическое обозрение*, 12 (2): 122-132.

— Yudin G. (2013) The collective and the individual in the philosophical anthropology of E. Durkheim. *Russian Sociological Review*, 12 (2): 122-132.

Сокулер З.А. (2008) *Герман Коген и философия диалога*, М.: Прогресс-Традиция.

— Sokuler Z. (2008) *Hermann Cohen and the dialogical philosophy*, M.: Progress-Tradition.

Alexander J.C. (2005) The inner development of Durkheim's sociological theory: from early writings to maturity. J. C. Alexander, P. Smith (eds) *The Cambridge companion to Durkheim*, New York: Cambridge University Press: 136-159.

Beaumont E., Brown D. (2018) 'It's the sea and the beach more than anything for me': Local surfer's and the construction of community and communitas in a rural Cornish seaside village. *Journal of rural studies*, (59): 58-66.

Bowring F. (2016) The individual and society in Durkheim: Unpicking the contradictions. *European Journal of Social Theory*, 19 (1): 21-38.

Buber M. (2003) *Between man and man*, London: Routledge.

Buber M. (2002) Distance and Relation. A. Biemann (ed.) *The Martin Buber reader: essential writings*, New York: Palgrave Macmillan.

Buber M. (1958) *Hasidism and Modern Man,* New York: Horizon Press.

Durkheim E. (1973) *Emile Durkheim on morality and society*, Chicago: University of Chicago Press.

Durkheim E. (1995) *The Elementary Forms of Religious Life,* New York: The Free Press.

Gurvitch G. (1941) Mass, community, communion. *The Journal of Philosophy*, 38 (18): 485-496.

Hayton J. (2018) "They do treat us as a bit normal now": Students' experiences of liminality and communitas whilst volunteering on a sports-based outreach project. *International review for the sociology of sport*, 53 (7): 869-889.

Jencson L. (2001) Disastrous rites: liminality and communitas in a flood crisis. *Anthropology and Humanism*, 26 (1): 46-58.

LaCarpa D. (1972) *Emile Durkheim. Sociologist and Philosopher,* New York: Cornell University Press.

Letkemann P.G. (2002) The office workplace: Communitas and hierarchical social structures. *Anthropologica*, 44 (2): 257-269.

Milbank J. (2006) *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford: Blackwell Publishing.

Olaveson T. (2001) Collective effervescence and communitas: Processual models of ritual and society in Emile Durkheim and Victor Turner. *Dialectical Anthropology*, 26 (2): 89-124.

Poma A. (1997) *Critical Philosophy of Hermann Cohen,* Albany: SUNY Press.

Ramp W. (1998) Effervescence, differentiation and representation in The Elementary Forms. N. Allen, W. Pickering, W. Miller (eds) *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, London: Routledge: 136-148.

Turner E. (2012) *Communitas: The anthropology of collective joy,* New York: Palgrave Macmillan.

Turner V., Schechner, R. (1988) *The anthropology of performance*, New York: Performing Arts Journal Publications.

Turner V. (1973) The center out there: Pilgrim's goal. *History of religions*, 12 (3): 191-230.

Turner V. (1975) *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, New York: Cornell University Press.

Turner V. (1979) *Process, performance, and pilgrimage: a study in comparative symbology,* New Dehli: Concept publishing company.

Turner V. (1980) Encounter with Freud: the making of a comparative symbologist. G. Spindler (ed.) The making of psychological anthropology, Berkeley: University of California Press: 558–583.

Turner V. (1982) *From ritual to theatre: The human seriousness of play*, New York: Performing Arts Journal Publications.

Turner V. (1974) Liminal to liminoid, in play, flow, and ritual: an essay in comparative symbology. *Rice Institute Pamphlet-Rice University Studies*, 60 (3): 53-92.

Turner V. (1991) *The ritual process: Structure and anti structure*, New York: Cornell University Press.

Рекомендация для цитирования:

Воробьева Н.С. (2019) Коммунитас как «сущностное Мы»: возможность диалогических отношений в общности. *Социология власти*, 31 (4): 155-184.

For citations:

Vorobyeva N.S. (2019) Communitas as the "essential We": The Possibility of Dialogical Relationships in a Community. *Sociology of Power*, 31 (4): 155-184.

Поступила в редакцию: 29.11.2019; принята в печать: 14.12.2019

Received: 29.11.2019; Accepted for publication: 14.12.2019