

“Indie-rock¹ соціологія” Мішеля Мафесолі

Анотація

Ця стаття присвячена соціальній теорії сучасного французького соціолога Мішеля Мафесолі. Автор наголошує її відмінність від “академічної соціології” в контексті розгляду соціальних і культурних змін сучасного суспільства. Незалежна і місіями незвична точка зору М.Мафесолі на ці зміни підштовхує нас назвати його теорію “інді-рок соціологією” відповідно до відомого контркультурного руху в рок-музиці.

М.Мафесолі інтенсивно займається вивченням “взаємодії на публіці” і зосереджує увагу на невеликих групах і тимчасових угрупованнях, членами яких ми є в різний час упродовж дня. М.Мафесолі розвиває концепцію “неотрайбалізму” з метою вивчення цих груп через опис їх соціальної композиції, етики і символічного життя. Неоплемена — центральні і ключові соціальні факти нашого досвіду повсякденного життя. Отже, йдеться про внутрішній аналіз “соціальності в” суспільствах, який занадто часто, на думку М.Мафесолі, анонсується тільки через “симулякри” статистичної демографії.

Ключові слова: неотрайбалізм, неоварварство, постмодерна солідарність, нова соціальність

Аналіз та обговорення наявного стану та проблем розвитку суспільства має спиратися на чітке визначення предмета дослідження, яке, проте, вже

¹ Використання даного терміна є суто метафоричним і відсилає до жанрової диференціації в культурі рок-музики. Інді-рок (Indie-rock) — жанр альтернативного року, що побутує переважно в андеграунді, у незалежному інформаційно-комерційному просторі й бере свою назву від англійського слова “незалежний” (independent). Це радше не своєрідний стиль музики, але термін на позначення широкого діапазону музичних творів і стилів, об’єднаних причетністю до андеграунду і контркультури.

саме по собі виявляється досить непростим завданням, складність якого впливає насамперед із непереборної багатовимірності поняття “суспільство”. Феномен, що його покликана описувати категорія “суспільство”, постійно перебуває у процесі структурних і змістовних перетворень. Суспільство змінюється. У другій половині ХХ століття ці зміни інтенсифікувалися непомірно, віддзеркалюючи тектонічні рухи культурних пластів, непорушних доти основ соціального життя. Найвідчутніші поштовхи припали на 1960-ті роки, коли “Західний світ” переживав небувалі сплески контркультурних рухів, громадянської активності лівоналаштованої молоді, апогеєм яких став паризький травень 1968-го. Тоді ж у країнах Африки та Латинської Америки хвилею прокотилися революції та громадянські війни. Або навздогін, або передбачаючи масові хвилювання, західні гуманітарії традиційно пов’язують їх із соціальними проблемами, пропонуючи опис цих змін класичними категоріями марксизму або лібералізму: відчуження, справедливість, свобода.

До кінця 1960-х років адепти “антимодернізаційної парадигми” в унісон заявляли про кризу пізнього модерну і, напевно, резонно засуджували його за весь комплекс проблем, які навалилися на людство: як добре знайомих (паливні та фінансові кризи), так і абсолютно нових (екологічні катастрофи, смертоносні віруси), перед чим натиском капітулювали будь-які територіальні та державні кордони. Клаус Офе, Карл-Дитер Опп, а також неофранкфуртці, оперуючи онтологією і гносеологією К.Маркса, за інерцією розглядали капіталістичне суспільство під кутом зору класової диференціації та властивої йому експлуатації й нерівності. Їм вдалося досить повно описати характер змін структури західного суспільства. Щоправда, зростання середнього класу, розвиток сфери послуг, розшарування пролетаріату аж ніяк не привели до бажаного рівноправ’я, проте породили безліч дифузних систем владних ієрархічних структур. Для боротьби з ними Т.Адорно, М.Горкгаймер, Г.Маркузе, Ю.Габермас разом із постмодерністами на сторінках своїх книг пропонують інтелектуальне знаряддя, “катехизис” емансипації — необоротну та деконструювальну критику соціального порядку.

Указуючи на актуальність даного дослідження, зазначу, що запропонована “терапія” є малоефективною, оскільки згадані щойно вчені, на мій погляд, встановили хибний “діагноз”. Тому мета цієї статті зводиться до розгляду альтернативного бачення соціокультурних змін, що відбуваються, запропонованих у соціальній теорії Мішеля Мафесолі. Сучасний французький соціолог висуває свою теорію на протигагу парадигмам анти- чи постмодернізації та загалом модерністичної традиції соціологічного теоретизування й декларує *повернення соціального*.

Першочергово треба сказати, що ця теорія вибудовується навколо сентенції, за якою колишній світ разом з усталеними соціологічними схемами його пояснення, інтерпретації та прогнозування поступається місцем “новому”: несформованому, незрозумілому і непередбачуваному. А отже, традиційний інструментарій не може бути застосований для аналізу соціальних ландшафтів сучасності — пливкої й неприборканої, як запевняє нас Зигмунд Бауман [Маффесоли, 1991].

Завдяки уважному вивченню нових реалій соціального життя на кшталт внутрішньої різноманітності суспільства, інтенсифікації електронного опосередкування публічної комунікації та розвитку наднаціонального виміру соціального життя М.Мафесолі позбавляється сприйняття сучасних суспільств у перспективі суто занепаду і деградації. Соціолог вказує на відкриття нових вимірів розвитку соціальності як центральної категорії аналізу. Йдеться не про кризу, але про складну трансформацію соціальності у сучасному суспільстві. Для нас таке розуміння солідарності поряд з реаліями сучасного життя і своєрідним соціокультурним контекстом здатне послугувати підставою для виявлення різних форм опозиційних або зовсім політично й економічно нейтральних соціальних асоціацій, а також тенденцій їхнього розвитку в конкретному суспільстві.

Соціологію М.Мафесолі можна віднести до “гібридних теорій” — таких, що зорганізуються на засадах міждисциплінарного синтезу у лоні соціальних наук, ба ширше — діалогу між гуманітарним знанням і мистецтвом, архітектурою, урбаністикою, літературою (їй, до речі, Мафесолі відводить важливе місце у своїх працях як матеріалові для інтерпретації та дослідницького натхнення). Гібридні теорії характеризуються еkleктичністю, бо сконструйовані на змішаній парадигмальній базі. Їм також притаманна мозаїчність проблематик: інтенція до пошуку нової “історичності”, характерний “культурний поворот”, інтерес до теми ідентичності, віртуальної реальності нових медіа, ризиків глобалізації, детериторизації соціального. Такими є теорії У.Бека, Е.Гіденса, М.Кастельса, певною мірою — З.Баумана.

Та міждисциплінарний плюралізм гібридних теорій, зокрема теорії М.Мафесолі, аж ніяк не орієнтований на пошук “загубленої” соціальної єдності шляхом створення нових або актуалізації старих гарантів трансцендентального сенсу (Держави, Нації тощо). Перетворити спільноту з фрагментованої на більш цілісну, гомогенну, домогтися абсолютної передбачуваності та прогнозованості або консолідувати людей навколо стрижневого змістотворчого знання про сьогодення та прогнозів щодо майбутнього — все це не є завданням такого роду теорій.

Логіка теоретизування М.Мафесолі вибудовується навколо певної *риторики*, на базі якої відбувається не просто виробництво істини з посиланням до автора, а й пошук форм істинності, запропонованих у розрізі подолання обмеженості конвенціональної мови науки через її “травлення”¹ структурами повсякденної мови. Соціолог виступає провідником процесу, в чиєму бурхливому потоці може виникнути принципово нова соціально-політична структура, яка геть відкидає модерні фундаментальні принципи наукової та соціальної організації.

Від цих узагальнень перейду до розгляду основних положень та концепцій теорії М.Мафесолі.

Соціологія М.Мафесолі — це дюркгаймівський напрям у соціології постмодернізму, її вузлові моменти опису сучасного суспільства можуть по-

¹ Термін запозичений з практичного словника металургії й означає обробку сталі шляхом домішування до основного хімічного складу легуювального компоненту задля покращення внутрішньої структури та властивостей металу.

служувати ефективним інструментом аналізу феноменів і процесів сучасного суспільства. Проблеми визначення, осмислення й артикуляції глибинних соціокультурних змін можуть бути описані через виведені Мафесолі властивості постмодерної солідарності. Головні її характеристики полягають у розпаді модерних форм усупільнення. Це відповідно змінює соціологічний метод аналізу утворюваних форм, зокрема через зниження описових і пояснювальних можливостей поняття “суспільство” та актуалізацію запропонованого Мафесолі в його центральній роботі “Час племен” [Maffesoli, 1996] концепту “неотрайбалізм” (від англ. tribe — плем’я), тобто розуміння суспільства як розсіяної мікроплемінної мережі. “Племенами я буду називати мікрогрупи, поява і поширення яких парадоксальним чином супроводжує масовізацію суспільства” [Maffesoli, 1996: р. 6], — твердить Мафесолі. Цим поняттям автор намагається описати широкий діапазон соціальних солідарностей: музичні субкультури, фанів телесеріалів, групи за інтересами (в межах культурного дозвілля), команди, утворювані навколо авангардних течій у мистецтві, антиглобалістів, екологічні рухи, молодіжні банди, релігійні спільноти, громадські об’єднання, блогерство, соціальні мережі в Інтернеті тощо — такі, що на противагу племенам у класичному антропологічному розумінні не мають власного історичного континууму й не є безсмертними у соціальному сенсі.

Неотрайбалізм — це концепт, із застосуванням якого М.Мафесолі аналізує об’єднання, структуровані згідно із “соціальною логікою” на противагу природній (домодерній) або економічній (модерній). Тобто йдеться про логіку, яка розгортається стосовно “спільного” і спрямована на “спілкування” як самоціль. Постмодерні племена виникають як об’єктивація ідеї “спільного” — фізичної конфігурації та ментальної матриці соціального життя. Спільне — це символ, а також місце соціального життя. Такі символи та місця для ком’юніті ототожнюються зі “спільним досвідом” (С.Джонс), “спільною долею” (Ю.Кристьянова), стилем життя тощо. Якщо спільнота пишається своїми символами, надихається ними та збагачує їх сенсом “власності”, як у матеріальному, так і у знаковому вираженні, тоді вона захищатиме їх і боротиметься за них. Тож спільне та спілкування як елементи базової соціальності повсякденного життя є складовими енергетичного підживлення постмодерної солідарності, й це відрізняє її від цілеспрямованих форм солідарності (“single-minded” за М.Волцером), які являють собою зрештою інструмент задоволення певних приватних потреб. Самоцінні поліфункціональні соціальні групи з їхніми неоднорідними соціальною та культурною композиціями, зі своєрідною структурою встановлюються напівупорядкованими практиками їхніх членів, звідки привноситься певна частка ірраціональності.

Соціальне життя не є фіксованим, а є динамічним, нерідко й конфліктним, тож М.Мафесолі визначає такі об’єднання як тимчасові, емерджентні соціальні мікроутворення. Авторів важливо зазначити процесуальність сучасних солідарностей: вони постійно встановлюються та розпадаються, оновлюються та модифікуються. “Постмодерні племена мають спиратися на свою гнучкість, своє вміння адаптуватися як до своєчасності, так і до відповідальності, бути специфічними та тимчасовими” [Maffesoli, 1996: р. 303].

Нова сила соціальності для М.Мафесолі полягає у неотрайбалізмі, міць ком'юніті — у його гнучкості та невразливості для технік влади на мікрорівнях. І хоч як це парадоксально, сили племені додає технічний прогрес, який уможливорює дистанційоване спілкування, швидкість реагування та гнучкість: "...сучасні племена — це колективності, ґрунтовані на ресурсі електронних медіа" [Maffesoli, 1996: p. 112].

Нова соціальність пов'язана, на думку автора, передусім із тенденцією дехристиянізації, викликаній кризою модерного порядку в другій половині ХХ століття, а саме дегуманізацією міського життя. Але на відміну від Ж.Бодріяра, який твердив про "кінець соціального" [Бодрийар, 2000], М.Мафесолі знаходить приклади нової соціальності у самоорганізованих та самокерованих спільнотах, покликаних розв'язати ці проблеми власноруч, хоча і з використанням "продуктів" сучасної цивілізації.

Нагадаю, Ж.Бодрийар під висловом про "кінець соціального" мав на увазі колапс соціальних відносин та редукцію соціального до гомогенної "маси", яка не має атрибутів, предикатів, якісного виміру чи референцій. Ж.Бодрийар бачить населення сучасних західних країн таким, що не може діяти соціально, позаяк нейтралізує або абсорбує соціальні та політичні рухи, які є "електричним зарядом" суспільства як такого. Як наслідок це населення існує тільки у своєму масовому мовчанні. Цей процес абсорбції відбувається тому, що люди ідеалізують знаки та стереотипи публічних спектаклів, принесених засобами мас-медіа. Автор резюмує: соціальних відносин ніколи не існувало. Ніщо ніколи не функціонувало як соціальне; не було нічого окрім симуляції соціального та соціальних відносин. З цього приводу немає сенсу мріяти про "реальну" соціальність; існують лише гіпостазис симулякрів [Бодрийар, 2000: с. 70].

Мафесолі не поспішає робити настільки апокаліптичних висновків. Він уникає "hard-rock" версії¹ "соціології Армагеддону" Ж.Бодріяра і пропонує опис соціального життя в модусі "indie-rock" соціології. Ідеться про фокусування на самостійних альтернативних формах організації, спілкуванні та взаємодії, уґрунтованих нерідко на нових електронних медіа, завдяки їх здешевленню, доступності та швидкості передання інформації. Наприклад, так званий "WEB 2.0" уможливорює появу складних горизонтальних мереж віртуальних племен. М.Мафесолі не втомлюється повторювати, що "людина може знайти себе тільки у стосунку з іншим, тому мій інтерес звернений до того, що єднає, а не розділяє" [Maffesoli, 1996: p. 10]. Те, що єднає сьогодні, — це "зачарованість світом" [Maffesoli, 1991], тобто модою і великим інтересом до всього ірраціонального, чудесного і водночас із цим натурального (вітального)². Людська пристрасть знаходить вихід для соціальної інтеграції у бажанні обопільно дивуватися чуду, що відбувається тут і зараз,

¹ Нагадаю, що термін "хард-рок" використовують для ідентифікації "важких" жанрів, таких як хеві-метал, гранжіт тощо, аби відрізнити їх від популярного комерційного року.

² Сьогоднішній світ, на думку автора, відрізняється "окультуренням природи та натуралізацією культури" [Fish, 2003: p. 263].

і байдуже де — на екрані мобільного гаджета, моніторі ПК або в кінотеатрі чи на рок-концерті.

Отже, ми бачимо намагання аналізувати постмодерну конфігурацію у світлі дюркгаймівського розуміння нонраціонального зв'язку, який існує між суспільством і релігією [Дюркгейм, 1991]. Е.Дюркгайм використовує термін нонраціональне, відсилаючи до емоційного боку соціального життя. До “емоцій” у цьому контексті належать і такі, як злість, страх, стурбованість, і такі, як радість, насолода та сором. Так само і Мафесолі наріжний камінь нової соціальності вбачає в емоційному вимірі соціального життя, який на сьогодні домінує серед консолідаційних чинників у суспільстві¹.

Підтвердженням цього є приклади громадської активності у Північній Африці, широко висвітлені у соціальних мережах (Твіттер, Фейсбук) красномовними фото, відеодокументами та зворушливими дописами, тобто ці події репрезентовано насамперед з метою викликати емоційний відгук у реципієнта — потенційного учасника подій — і вже потім задля інформування. Підготовка та медійна агітація до такого роду дій, як правило, супроводжується так званим “самвидавом”, який використовує засоби іронії, карикатури тощо, щоб сформулювати чи переформулювати “соціальне уявне” (social imaginary) солідарності молоді Єгипту, Тунісу, Лівії, в якому ідеї громадянського суспільства, цінності свободи, справедливості — вже більше, ніж формальна декларація, вони набирають сили емоційного тяжіння.

Соціальне уявне — важлива ланка в теорії М.Мафесолі. Він розвиває ідеї свого вчителя, культурного антрополога Жильбера Дюрана, який працював над розвитком “симвології” — побудованої на твердженні, що сфера уявного та сфера мислення є взаємопов'язаними та рівноправними. Ми мислимо, завважував Ж.Дюран, як категоріями мови, так і образами [Dugand, 1986: s. 80]. “Символічне уявне” Ж.Дюрана — це інструмент проникнення за межі можливого, який дає нам змогу творити сенс і значення [Dugand, 1986, s. 82]. Ця думка є опозицією структуралізму, фрейдизму та історизму. Універсальні структури символічного, уявного лежать у підґрунті плюралізму культур. Але перед нами, пише Ж.Дюран, завжди постає “проблема символу — це проблема експресії іманентності самого символізуючого”. Тут ідеться про опосередкованість, а отже, нетотожність того означального і означуваного; знак — це завжди неповна об'єктивність, він не може охопити предмет цілком. Це завжди неоднозначність та амбівалентність. Тому використання М.Мафесолі концепту “соціальне уявне” обґрунтовується необхідністю вловити динаміку соціального життя, на що марно сподіватися від понять “стереотип” та “соціальна роль”. Соціальне уявне — це про шлях розпізнавання групами одна одної у процесі диспуту, в перебігу якого відбувається, так би мовити, тестування та реформування змісту релевантних значень і міфів (від понять естетики у мистецтві до дефініцій де-

¹ Паритет ірраціонального, емоціонального у справі (від)творення племені похідний від недовіри сучасної людини до тяжких і невиразних міркувань про майбутнє і вічне. Вона тяжіє радше до натурального і дійсного, ніж абстрактного та далекого. У такі моменти історія вичерпує себе у міфах і явно поступається місцем соціальній пам'яті (інтерес до якої також позначився на працях М.Мафесолі).

мократії в політичних науках). Концепт “соціальне уявне” також пояснює, чому соціальні групи діють і підтримують єдність навіть у тих випадках, коли вони дислоковані, розпоршені у просторі та часі [Maffesoli, 1996: p. 150–155].

Ще однією особливістю сучасної культури, на думку французького вченого, є ренесанс *трагічного* [Maffesoli, 2004]. Повертаючись із часів античності, воно приходить на зміну драматичності модерну. “У драмі модерну можна знайти оптимістичний заклик до тотальності: тотальності себе, світу, держави. У трагедії постмодерну є турбота про ціле, що веде до втрати окремих Его у більшій самоті природної чи соціальної інакшості. Нарцисизм індивідуального — драматичний; примат племінного — трагічний” [Maffesoli, 2004: p. 112].

Повернення трагічного сьогодні важко не помітити в сучасному мистецтві, кінематографі та літературі. Вони дедалі частіше являють світові образи “злого” та “поганого”, які п’янять нас вишуканістю руйнування, естетичною потворного та яскравою гамою безладу. Це багатий прикладами треш-арт і небувалий інтерес до жанру фентезі, це популярність ідеї “катастрофи”, захоплення “кінцем світу” (черговий очікується 2012 року, в чому красномовно нас намагався переконати однойменний голлівудський блокбастер). Це і величезна симпатія глядача до героїв-циніків (якщо не соціопатів) гучних серіалів на кшталт “Доктора Гауса”, “Ідеалу”, “Абсолютної влади” та багатьох інших хітів західної кіноіндустрії.

Повертаючись до нашого розгляду, слід додати, що античність для Мафесолі є періодом більш як цікавим, але: “звичайно, ми повинні розуміти “античність” метафорично, у значенні контроверсійному до багатьох категоричних імперативів, сформульованих модерним моралізмом, як стосовно сексуального, економічного, так і щодо ідеологічного” [Maffesoli, 2004: p. 115]. Тому, на думку М.Мафесолі, не раціональний вибір або універсальний етичний Закон є цементувальним для постмодерної солідарності, але загальна *пристрасть* і соціальна *симпатія* [Maffesoli, 2004: p. 116]. Симпатія та пристрасть — це складові концепту “оргії” як символічних дій племені, який він вибудовує на посланнях до дюркгаймівської “органічної солідарності”, але йде далі, оминаючи її жорстку демаркацію з “механічною” солідарністю та фетишизацією останньої. Для Мафесолі міркування з приводу соціальної історії не можна звести до чіткого поділу її на певні фази з притаманними їм конфігураціями соціальної структури та послідовною зміною одна одної. Він відмовляється від ідеї еволюції соціального життя, яка неминуче веде до раціоналізації та індивідуалізації соціуму. Для сьогодення не характерна перевага органічної чи механічної солідарностей, постмодерна композиція суспільства характеризується “складною солідарністю” (*complex solidarity*) афективних племен [Maffesoli, 1996: p. 6].

Ще одне місце, де М.Мафесолі відхиляється від дюркгаймівської традиції, — це артикуляція “темного боку” оргій у житті постмодерних племен; він схвально ставиться до насильства як невіддільної частини оргії: курсуючи вулицею в пошуку типових форм соціальної боротьби, автор жваво

описує сутички футбольних фанатів команд-суперниць [Maffesoli, 2004: р. 122–123]. Іноді задаєшся питанням, невже він є цілком серйозним, коли, наприклад, подає мафію як зразок солідарності, взаємодопомоги та лояльності [Maffesoli, 2004: р. 125].

Аморалізм М.Мафесолі для одного з його критиків, Р.Коллінза, є явним відображенням ніцшеанства: Діоніса — язичницького бога — він протиставляє як християнській чесноті, так і раціоналізму й індивідуалізму Просвітництва. Але тут важливо зазначити, пише Р.Коллінз, що “його аргументація спирається на магістральну соціологічну традицію. Оргія є метафорою конденсації емоціональної угоди, укладеної з космосом і з іншими” [Bauman, 2000]. Е.Дюркгайм, як відомо, також приділяв особливу увагу емоційній енергії групи [Дюркгейм, 1991]. У цьому прихований ключ до загадки соціальної поведінки в соціології емоцій.

Цікава також позиція М.Мафесолі стосовно соціологічних теорій демократії: “моралізатори сьогодення і критики популярної культури, як і “християнізатори” у минулому, є привілейованою елітою, яка намагається нав’язати своє панування. Але маси завжди залишалися здебільшого язичницькими. Вони керуються не тільки розумом, а й емоціями, почуттями, настроєм, усім нераціональним, що дано у світі” [Maffesoli, 2004: р. 130].

Сила теорії Мафесолі полягає в тому, як він розширює концепцію Е.Дюркгайма, зображуючи колективні емоційні сили у конфліктній перспективі. Та часом він приділяє надмірну увагу конфлікту, приписуючи всю динамічну енергію “темному бокові”, ніби тільки боротьба й аморальні дії можуть створити соціальну солідарність або спровокувати соціальні зміни.

Механізм, завдяки якому емоційні спільноти виробляють консолідаційну енергію, має загальний характер; він працює у церкві та у волонтерських громадських рухах так само, як і у мафії та бандах хуліганів. Різниця, як чітко розумів це Дюркгайм (і як вважала М.Дуглас), в тому, що деякі групи більш локальні й закриті, і відповідно їхні відносини зі сторонніми зазвичай відзначені символічними кордонами, атаки на які та оборона яких можуть супроводжуватися насильством (прикладом таких груп є, зокрема, горезвісні скін-хеди). З іншого боку, групи можуть бути більш універсальними й оперувати абстрактними символами, щоб залучити потенційних членів під один дах; для таких груп мораль спрямована радше на управління та підпорядкування насильства, щоб спонукати до умиротворення у групі з максимально широкими кордонами (наприклад, Свідки Ієгови).

Наголошу, що, на думку автора, кожне постмодерністське плем’я має щось на кшталт символічного спорядження, стилю життя та спільного смаку, так само як у кожного племені є свій тотем. Я хотів би окреслити специфіку теорії М.Мафесолі: для нього вкрай важливо було показати, що моральний чи раціональний універсалізм мертвий і що він ніколи й не працював. У своїй моделі, ба навіть сценарії сучасне суспільство він бачить як мережу *егоцентричних локальних* афективних груп, які отримують енергію за собами боротьби та насильства (деякі роблять це буквально, у фанатських сутичках із супротивниками, інші символічно, через мову, візуальні образи або практики споживання). Таким чином, можна інтерпретувати позицію Мафесолі як таку, що постулює наявність символічних кордонів у кожної

групи. Вони мають свої “шлагбаум” і “демаркаційну лінію”, між групами пролягають пустища, “тінь мовчазної більшості”; племена відокремлені огорожами у знаковому вираженні. Той, хто наважиться перетнути кордон, ризикує потрапити в пастку чи бути враженим променем агресії. Навіть якщо ідеї “суспільства” чи “держави” вже не відповідають дійсному стану речей, то, згідно з логікою М.Мафесолі, ця дійсність утворена зі свого роду міні-держав — закритих спільнот. Тільки ці держави можуть переміщатися, вони носять за собою свій простір і вимагають мита від кожного, хто хоче туди проникнути. Всіх розділяють кордони, і щоб увійти до цієї міні-держави, треба знати пароль.

Ці висновки насилу узгоджуються з головною тезою М.Мафесолі про *занепад індивідуалізму в масовому суспільстві*. Якщо це й відбувається на особистісному рівні, то на мікро- та мезосоціальному рівнях сучасність переживає радше розквіт індивідуалізму, але колективного, того, що автор називає “неоварварством”, із властивою для нього сильною солідарністю, слабкою дисципліною, гнучкою ідентичністю та ситуативним етосом [Maf-fesoli, 1996: p. 82–86].

Тут ми стикаємося з неузгодженістю у працях Мафесолі, виявленою Дж.Фішем [Fish, 2003], яка схиляє до думки, що останній радше неявно підтримує, а не спростовує тезу Ж.Бодріяра щодо “кінця соціального”. У такому разі чи не є концептуалізація таких понять, як “неотрайбалізм” та “неоварварство”, спробою сконструювати універсальну мову соціального агента (індивіда, групи)? Понад те, це можна проінтерпретувати, скориставшись біблійною притчею про Вавилонську вежу. Але у Мафесолі йдеться не про побудову такої вежі, а певною мірою про організацію, менеджмент децентралізованого процесу спілкування в такий спосіб, щоби з нього органічно випливало знання, яке має право на життя і є доведеним самим фактом своєї сформульованості.

Перспектива мовної тотожності, що перебуває поза вежею, — поперівського нарощення логіко-наукового знання або габермасівської раціоналізації життєвого світу, — полягає не в русі до якогось Абсолюту, але, в певному сенсі, установленні якісно нового рівня соціальності: мобільної, тривкої, готової до своєчасної консолідації, активного захисту своїх прав та дотримання прав іншого. Йдеться про артикулювання ідеї демократії — не як влади “мовчазної більшості”, а як розгортання варіативних імпульсів приватності: активів непрофесійної креативності, самопошуку та самореалізації; про становлення демократичного ладу, упорядкованого *принципом публічності*, а отже, соціальності, прихильної до ізолюваності, індивідуалізації, яка від цього не тільки не втрачає, а й стає наснаженішою.

Підсумовуючи, ще раз зауважу, що, на відміну від способів існування традиційних племен, сучасне життя, на думку М.Мафесолі, характеризується появою постмодерних, або псевдоплемен, тобто належністю до багатьох так чи інакше пов'язаних між собою груп, які не мають сталої композиції чітко визначеної природи й у яких роль, що її виконує людина, стає джерелом ідентичності, що, подібно до маски, пропонує тимчасову ідентифікацію. Але це групи, які мають спільну територію (реальну та символічну). Тож соціальний статус набуває амбівалентного характеру, а теорія

Мафесолі, в такому разі, може бути корисною у практичному вивченні тенденцій та феноменів сучасного суспільства.

Однак увага може і має бути прикута до ефектів трайбалізації взагалі та організації племен зокрема. Це передусім передбачає фокусування на емансипаційному потенціалі племені; на гнучкості ідентичності й соціального уявного як засобів кооперації та перешкоджання діям негативних трайбо-подібних форм етнічного націоналізму, неофашизму тощо. Важливе також акцентування на виявленні механізмів впливу на формування чи оформлення ідентичності владними ініціативами та культурними індустріями. І останнє — завваживши евристичний потенціал теорії М.Мафесолі, треба сказати, що її слід розглядати не як кристалізовану всеосяжну аналітичну програму, втілену в догматичних положеннях та алгоритмах, а радше як відкрити для досліджень, доповнень та критики.

Джерела

Бодрийар Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального / Бодрийар Ж. — Екатеринбург, 2000. — С. 102.

Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии [Электронный ресурс] / Э. Дюркгейм // Социология религии : Реферативный журнал. — 1991. — № 4. — (ИНИОН РАН). Режим доступа : <http://nauka-i-religia.narod.ru/religioved/garadga/text4.html>.

Мафесолі М. Околдованность мира или божественное социальное / М. Мафесолі // СОЦИО-ЛОГОС. — М. : Прогресс, 1991. — С. 274–283.

Bauman Z. Liquid modernity / Bauman Z. — Malden : Polity Press, 2000.

Collins R. The Shadow of Dionysus: A Contribution to the Sociology of the Orgy by Michel Maffesoli, Contemporary Sociology/ R. Collins // Theory and methods. — Washington, 1994. — Vol. 23, Iss. 2/ — 318 p.

Durand G. Wyobraźnia symboliczna / Durand G. — Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1986.

Fish J.S. Stjepan Meštrović and Michel Maffesoli's “implosive” defence of the Durkheimian tradition: theoretical convergences around Baudrillard's thesis on the ‘end’ of the social / J.S. Fish // The Sociological Review. — Blackwell Publishing Ltd. — P. 259–275.

Maffesoli M. The Return of the Tragic in Postmodern Societies / M. Maffesoli // New Literary History. — Baltimore, Winter 2004. — Vol. 35, Iss. 1. — P. 105–142.

Maffesoli M. The Time of the Tribes. The Decline of Individualism in the Mass Society / Maffesoli M. — London : SAGE Publications ; Thousand Oaks, New Delhi, 1996.

Maffesoli M. Utopia or Utopias in the Gaps: From the Political to the “Domestic”, Diogenes/ Maffesoli M. — English edition. — Fiesole, 2005. — Vol. 52, Iss. 2. — P. 25.