

Д.Я. Алиева

ПАРАДИГМАТИЧЕСКИЕ СДВИГИ В СОЦИОЛОГИИ ПОВСЕДНЕВНОСТИ: КОНЦЕПЦИЯ МИШЕЛЯ МАФФЕСОЛИ

АЛИЕВА Дильбар Якубовна — кандидат философских наук, доцент кафедры социологии Университета Яна Коменского (Братислава).

Участие в "постмодернистском повороте" с некоторых пор стало расцениваться чуть ли не как обязательное для представителей "всех социальных теорий и социальных философий" [1]. Однако современную западную социологию англо-американского образца, особенно ту, которую принято относить к так называемому "главному потоку" (mainstream), едва ли упрекнешь в этом смысле в излишнем рвении. Несмотря на известный интерес ряда американских социологов к идеям французских постструктуралистов и постмодернистов — Фуко, Деррида, Лютара и других, — большинство их коллег, втянутых в привычную практику социологического теоретизирования и исследования, продолжают воспринимать эти идеи более чем сдержанно. К языковым и культурным барьерам присоединяется чувство дисциплинарной настороженности, поскольку многим упомянутые концепции по-прежнему кажутся достойной интеллектуальной пищей скорее для философов, эстетиков, литературоведов, нежели для социологов [2]. Поэтому, как бы ни были остры и справедливы нападки представителей постструктуралистской и постмодернистской ориентации на позитивизм, он до сих пор продолжает оставаться надежным и испытанным парадигматическим "кровом" для большинства социологов "главного потока", в том числе тех, кто вовсе не считает себя намертво связанным с позитивистской доктриной. По свидетельству Б. Эггера, даже в этом случае в их исследовательской практике как бы незримо присутствует основной принцип позитивизма, согласно которому "можно рефлексировать мир без предпосылок, без вторжения философских и теоретических положений" [2, р. 1 Об]. Прочность подобного убеждения не смогла расшатать и интенсивная деятельность постпозитивистов 80-х годов во главе с Дж. Александером, стремившихся узаконить "философские и метафизические предположения" в качестве неотъемлемой части социологических теорий. Тем не менее это оказалось под силу сторонникам постструктуралистских и постмодернистских концепций, которые также настаивали на невозможности беспредпосылочного отображения "внешнего" мира и считали знание о нем глубоко погруженным в определенный исторический, культурный или личностный контексты. Утверждалось даже, что невозможно создание универсальной социальной науки, поскольку различные субъективные позиции отдельных людей и групп, будучи в сущности несоизмеримыми, не могут быть подчинены какому-либо общему принципу.

Именно в данном пункте социология "главного потока" кардинально расходилась с постмодернизмом. Последний констатировал, что игравшие существенную роль в науке эпохи Просвещения "большие нарративы", в которых

"герой знания работает вплоть до успешного этико-политического конца — всеобщего мира" [3], пришли в упадок. Среди исторических форм "больших нарративов" Лютар упоминал не только марксизм, но и структурный функционализм Парсонса [3, р. 24], выступавший в течение многих лет как основная социологическая теория, поэтому нежелание стандартно настроенных социологов принять постмодернистскую парадигму вполне понятно.

Надо отметить некую обоюдную антипатию в этом отношении. Представители постструктурализма, как и постмодернизма, тоже не спешили "внедряться" в современную социологию "главного потока", слишком зависимую от авторитетов позитивистской социальной науки — Конта, Дюркгейма и Вебера и превратившуюся в чрезвычайно дифференцированную, иерархизированную, техническую отрасль с сильной склонностью к математизации мира. Несовместимость этих дисциплин настолько бросается в глаза, что само словосочетание "постмодернистская или постструктуралистская социология" кажется Б. Эггеру "оксюмороном" [2, р. 125], то есть соединением противоположностей, логически исключаящих друг друга.

Создается впечатление, что современная западная социология в своих основных подразделениях — теоретическом и методологическом — не торопится разобраться в характере перемен "в обществах эпохи, называемой постиндустриальной, и в культурах эпохи, называемой постмодернистской" [3, р. 11]. Вместе с тем те ее отрасли, которые в большей степени приближены к реалиям "конца века", более чутко и быстро реагируют на вызов постмодернистской парадигмы. Одной из них является *социология повседневности*, сложившаяся в последние годы в подобласть социологического знания с ярко выраженным общественно-политическим профилем. Причина ее чрезвычайной отзывчивости на "запросы" постмодернистской ситуации кроется в самой природе этой субдисциплины, ориентированной на изучение жизни обычного человека в рамках обыденных, повторяющихся микроситуаций. Тем самым она как бы предназначена оторваться от "больших нарративов" философско-исторического толка, которыми была насыщена предшествующая социальная наука, и прислушаться к повествованиям людей, воспринимающих мир с позиций личного опыта. В этом отношении социология повседневности в своей феноменологической и этнометодологической версиях, исходящих из плюрализма субъективных позиций членов общества, перекликается с идеями постмодернистской философии.

Из сказанного, однако, не следует, что социология повседневности совершенно чужда "больших теорий" или "больших нарративов". Как полагает Агнеш Геллер, склонностью к построениям подобного типа отличались не только структурный функционализм, который утверждал "квазиорганическую связь между макроструктурами и повседневной жизнью", и не только ортодоксальный марксизм, стремившийся обеспечить "понимание всех обществ". В создании "большого нарратива", оказывается, была повинна даже феноменологическая концепция одного из основоположников современной социологии Альфреда Шютца, поскольку она также стремилась построить универсалистскую концепцию понимания "жизненных миров" всех обществ" [1, р. 154]. С такой позиции уже нельзя было ответить на вопрос, "почему повседневная жизнь стала проблематичной здесь и сейчас" [4, р. 154]. Перед лицом перемен, пришедших с наступлением постиндустриальной стадии в развитии современного западного общества, все эти парадигмы, по мнению Геллер, обнаружили свою несостоятельность. Однако с их крахом проблематика повседневной жизни в социологии не только не закрылась, а, напротив, привлекла к себе интенсивный интерес. "Повседневная жизнь стала проблемой потому, что она сама стала проблематичной", — заключает Геллер. Действительно, ее предельная насыщенность новыми, неожиданными проблемами предоставляет социологам благодатную

возможность для неповторимых аналитических находок и озарений, которые позволяют интеллектуально освоить концептуально чуждый для них постмодернистский мир, релятивизирующий все до сих пор "установленные определенности" и перечеркивающий всеми признанные дихотомии.

Сосредоточив внимание на положении личности в постиндустриальном обществе, в котором старые социальные связи рушились в результате упадка "больших нарративов", а сложившиеся социальные общности приходили в состояние "массы, сложенной из индивидуальных атомов, вовлеченных в абсурдное броуновское движение" [3, р. 31], социология повседневности превратилась в чуткий регистратор перемен как в центре общественной жизни, так и на ее периферии. Она стала *поисковым* отрядом социологической дисциплины, не только отважившимся принять вызов постмодернистской парадигмы, но и попытавшимся найти нетривиальные ответы на поднимаемые ею вопросы о природе новых типов социальных общностей и месте в них индивида, о властных структурах, культурном плюрализме и релятивизме, о соотношении институционального и неинституционального в обществе и т. п. Благодаря своему контакту с эмпирией, социологии удалось в ряде случаев даже преодолеть горизонты постмодернистской и постструктуралистской философии, обнаружив и зафиксировав до сих пор неучтенные ею феномены сегодняшней действительности.

Способность социологии повседневности к сравнительно безболезненному восприятию постмодернистской парадигмы была, как ни странно, подготовлена ее модернистским прошлым. Сформировавшись в институционализированную отраслевую дисциплину (выступавшую, однако, в некоторых направлениях в качестве *базисной* теории) лишь в последние десятилетия, она по существу уже с середины прошлого века впитывала в себя все парадоксы развития "модернистского" общества с его высоким уровнем "индустриализации, урбанизации и бюрократизации" [5]. Залогом успешного продвижения такого общества была "функциональная рациональность" (М. Вебер), сводившаяся к выбору наиболее эффективных средств для достижения как индивидуальных, так и коллективных целей. Максимально рационализируя человеческие действия, "функциональная рациональность" оборачивалась в то же время бездушным расчетом, угрожая превратить человеческую жизнь "в серию технических проблем, которые должны быть решены наиболее эффективным способом" [5, р.10]. При этом не щадятся даже ее наиболее интимные сферы. Такие чувства, как любовь или "чувство дома", начали рассматриваться в качестве сугубо технических задач.

Однако подавленная стихия человеческих страстей и желаний мстит за себя, восстает против засилья технического разума, планирования, расчета, специализации. Повседневная жизнь человека всячески *сопротивляется* господству современных общественных институтов, над которыми довлеют "логика, технология, бюрократия и системное планирование" [5, р. 12]. По словам известного французского социолога Ж. Баландье, повседневное выступило как средство *диссидентства* в таких, например, формах, как "ретритизм" (уход в замкнутую частную жизнь), маргинальность или юношеский радикализм...; или как средство творческой *альтернативы* экспериментальных анклавов в тех же недрах "большого" общества [6]. Подобного взгляда придерживается и немецкий социолог П. Алхайт [7].

В этом смысле появление категории "повседневная жизнь" в контексте социального мышления XX века в качестве одного из его "наиболее важных открытий" [5, р. 40] было по существу манифестацией *парадигматического сдвига*, обусловленного переходом к обществу высокоразвитого индустриального типа, ставшего синонимом "модернистского". Неся в себе, однако, сильный негативный

заряд по отношению к этому обществу, идея "повседневности" становится и наиболее подходящим "полигоном" для отработки любой антимодернистской или постмодернистской концепции.

Особенно отчетливо это проявляется в *неомарксистском* направлении. Исходя из марксовской концепции отчуждения, оно подвергает критике как капиталистическую, так и социалистическую версии индустриального общества, повседневная жизнь в котором, будучи сама полна "репрессивных противоречий" [5, р. 39], не позволяет раскрыться человеческому потенциалу. Поэтому поиски общественной формы, наиболее подходящей для развития полноценной личности, неомарксисты связывают с негативной оценкой не только "глобального общества", но и повседневной жизни, что в свое время привело многих из них к обнаружению коренных недостатков "реального социализма" (Лефевр, Косик, Геллер).

Несколько в ином ключе разворачивается критика современного индустриального общества в тех направлениях, которые отдельные комментаторы объединяют в некий условный блок под названием *феноменологического течения* [8], поскольку его идейные истоки связаны с феноменологией Э. Гуссерля и А. Шютца. Однако более детальный подход отделяет *феноменологическое* направление как таковое (А. Шютц, П. Бергер и Т. Лукманн, Дж. Псатас, Дж. Хип и Ч. Рот, М. Натансон) от идейно близких ему *символично-интеракционистского* (Э. Гоффман, Н. Дензин), *этнометодологического* (Г. Гарфинкель, А. Сикурел, Г. Сакс, Д. Саднау) и *экзистенциалистского* (С. Лаймэн и М. Скотт, Дж. Дуглас, Д. Алтейде, Дж. Котарба), получивших название "социологии повседневной жизни" [9]. Именно это своеобразное течение выступило альтернативой парадигме структурного функционализма в переломные 60-70-е годы. Острая критика привычных догм академической социологии и некоторых из упомянутых направлений переросла в неприятие *научной рациональности*, не способной справиться с реальными проблемами жизни. Однако и обращение к обыденному разуму, компетентность которого в этой области казалась неоспоримой, также вызывало законное сомнение из-за его отягощенности рутинными предрассудками. Критике подвергалась, таким образом, и сама повседневная жизнь, и обыденный человеческий разум, весьма далекий от истинных смыслов человеческого существования.

Как в неомарксистском, так и в этом направлении, в центре внимания оказалась судьба личности в современном индустриальном обществе. И в этом случае была поставлена под сомнение аутентичность поведения обычного человека в обыденной жизни, которого обстоятельства нередко вынуждают манипулировать впечатлениями, производимыми им на других людей (Гоффман), стараться "казаться, а не быть". Факт отчуждения личности в условиях господства рыночных отношений отмечался, следовательно, не только неомарксистами, но и представителями феноменологического крыла.

Несмотря на критицизм по отношению к развитому индустриальному обществу, все перечисленные течения тем не менее не вышли за рамки парадигмы "модернизма". Гораздо дальше в этом отношении продвинулись представители новейшей французской (и в целом франкофонной) социологии повседневности, которые сгруппировались в *метакритическое* (Э. Морэн, Ж. Бодрийар) и *эстетико-интуитивистское* (М. Маффесоли, А. Медам, П. Сансо и другие) направления [10] и включились в идентификацию самых разнообразных феноменов "постмодернистского" общества. Здесь сказались верность традиции, которая тянется еще со времен Э. Дюркгейма и Г. Тарда, а также тесный контакт с исследованиями французских историков, этнографов и культурантропологов. Соединяя собственные разработки с наследием европейской социологии (М. Вебер, Г. Зиммель, В. Парето, П. Сорокин),

французские ученые сумели сохранить концептуальную самостоятельность и оригинальность своих теорий. Несомненная автономность французской школы, опирающейся на многолетнюю деятельность таких известных социологов, как Ж. Баландьё, М. де Серто, Ж. Дюран, К. Жаво, К. Лалив д'Эпинэ, Э. Морэн, М. Маффесоли и другие, способствует тому, что она становится реальным соперником американской, выступавшей до недавнего времени в качестве теоретико-методологического эталона чуть ли не в мировом масштабе. Стремление преодолеть бытующие представления о повседневной жизни как воплощении ординарности, банальности, рутины, повторяемости, привычности, плодотворные исследования феноменов воображаемого (К. Касториadis, Ж. Дюран, П. Такюссель), чувственного (П. Сансо), священного (Ж. Дюран, Б. Рошетт), трагического (П. Бодри), эстетического (М. Маффесоли), ностальгического (И. Пеннакиони), игрового (Р. Кейуа, Ж. Ж. Вюне-бюрже), насильственного (М. Маффесоли, П. Бодри) и т. п. — все это свидетельствует о том, что французская социология повседневности переживает в последние годы процесс парадигматических сдвигов, которые отдаляют ее от традиционной, этнографически ориентированной версии этой дисциплины и приближают к новой концептуализации своего предмета в соответствии с требованиями постмодернистской парадигмы.

Динамику упомянутых сдвигов как нельзя лучше демонстрирует судьба концепции Мишеля Маффесоли. Он заведует кафедрой социологии в Университете Рене Декарта (Сорбоннский университет), руководит поистине уникальным Центром по исследованию актуального и повседневного в том же университете, а также Центром по изучению воображаемого в университете в Монпелье, является главным редактором журнала "Сосьетэ", ведущим серии известного парижского издательства Меридьен-Клинксик, организатором и координатором конференций и семинаров на общеевропейском уровне. Научный авторитет Маффесоли опирается на сотни статей, опубликованных почти на всех европейских и некоторых азиатских языках, на более чем десяток монографий, вышедших под его редакцией сборников. Среди наиболее значительных трудов ученого назовем "Логику господства" (1976), "Тоталитарное насилие" (1979), "Завоевание настоящего" (1979), "Тень Диониса" (1985), "Очерки банального и фундаментального насилия" (1984), "Обыденное знание" (1985), "Время племен" (1988), "Созерцание мира" (1993). В сферу личного интеллектуального влияния Маффесоли втянуты не только его соратники по Сорбоннскому университету и студенты, но и ученики и коллеги в других городах Франции, в Бразилии, Японии, Марокко, которые на основе предложенной им тематики осуществляют наблюдения за многочисленными проявлениями повседневной жизни в специальных социологических "обсерваториях".

Маффесоли без колебаний принял вызов постмодернистской парадигмы и внес собственный вклад в создание нового образа современной социальной действительности. Ему удалось прояснить те недоговоренности, которые делали постмодернистскую философию чуждой восприятию рядового социолога-эмпирика, и сумел наполнить конкретным социологическим содержанием отдельные ее тезисы.

Разумеется, открытая постмодернистская позиция формировалась в процессе постоянной полемики с наиболее влиятельными социологическими парадигмами. Основным противником для Маффесоли была и остается традиционная позитивистская социология, отягощенная бременем объективистских, рационалистических и экономоцентристских предрассудков. Свою цель он видит в формировании очередной версии понимающей (*comprehensive*) социологии, способной описывать объект исследования как бы "изнутри" (*du dedans*) [11]. По его мнению, находясь внутри изучаемого объекта, исследователь тем самым приобретает "интуицию" [11]. Эмпатия, или "вживание" в объект, со-участие с ним, становятся неотъемлемыми

составляющими процедуры понимания в социологии, придают ей особую специфику. Взамен постулируемого социологическим позитивизмом номинализма Маффесоли выдвигает принцип эмпатии, на место парадигмы объективации ставит парадигму участия (participation) и, наконец, холодному анализу противопоставляет "пылкое понимание" [11, p. 44]. Ученый не скрывает того, что предлагает концепцию пронизанной интуиционизмом "романтической" социологии [11, p. 19], во многом зависящей не только от Вебера, Зиммеля, но и Ницше. В то же время глобальный подход к изучаемым объектам сближает ее с холизмом, типичным для социологии Дюркгейма. И хотя тот, как известно, был представителем позитивистской парадигмы [1, p. 53-54], он остается для Маффесоли непреходящим авторитетом.

Вообще в своем отношении к авторитетам, на чьи идеи он старается опереться, Маффесоли проявляет если не эклектизм, то поливалентность, используя подчас элементы разноплановых, внутренне между собой не связанных концепций. При этом он сохраняет чувство стиля, объединяя прагматически выбранные "куски" чужих теорий под эгидой своей собственной "сверхконцепции", цели которой заранее продуманы и определены. Не приходится удивляться, что в стремлении свергнуть "миф позитивизма", который подобно статуе Командора постоянно возвышается над социологией [1, p. 43], он, не довольствуясь классическим арсеналом методов "понимающей" социологии, вводит в действие "революционную перспективу" [2] феноменологической социологии А. Шютца. Маффесоли, по-видимому, убежден, что крайности позитивистского рационализма, когда "все подчинено разуму, а каждая вещь должна себя обосновать" [1, p. 47], могут быть парализованы лишь с помощью крайностей же феноменологического субъективизма. Преувеличенный акцент феноменологии на человеческую субъективность служит ему в качестве необходимого "методологического рычага", если употребить выражение К. Лалив д'Эпинэ [3], или своеобразного трамплина, дающего возможность "более полного видения социетального существования" [1, p. 226].

В этом смысле для него не оценим опыт Шютца, сумевшего, опираясь на всю феноменологическую традицию, связать субъективность одинокого "Эго" с миром "Других". Маффесоли заимствует у него понятие "ориентации-на-Тебя" (Du-Einstellung), предполагающее, что каждый индивидум может пережить чувственный опыт другого ("Ты") как свой собственный, чем приближает к себе жизненный мир своего со-общинника и вступает с ним в определенную связь. "Именно это переживание другого, того, что им пережито посредством пережитого мною, и составляет основу понимания разных "миров", — пишет Маффесоли, имея в виду разделение Шютцем социальных миров на "мир современников" (Mitwelt), мир предшественников (Vorwelt), мир партнеров (Umwelt), т. е. все, что составляет мир пережитого, причина и следствие всех социальных ситуаций" [11, p. 213].

Таким образом, уже в первичном эмпатически переживаемом отношении Я к Другому неожиданно объявляется онтический параметр, превращающий его в основополагающую социальную связь, которая дает "ориентации-на-другого", субстрат всякого "совместного-бытия" (l'etre-ensemble) людей [11, p. 214]. Маффесоли в духе Зиммеля делает из этого субстрата чистую форму, т. е. своего рода архетип всевозможных социальных отношений. Так незаметно он перемещается из области эпистемологической в область онтологическую, где пытается определить внутреннюю природу куда более сложных социальных образований, нежели те, которые были представлены простейшим отношением Я к Другому.

Обращаясь к анализу различных общественных типов, он приходит к довольно четкому разграничению *социального* (social) и *социальности* (socialite), которое ассоциируется с различием общины и общества у Тенниса [14]. Если *социальное* (а

соответственно и *общество* эпохи модернизма) включает "механическую солидарность, инструментализм, проект, рациональность и целенаправленность" [2], то *социальность*, более типичная для эпохи постмодернизма, характеризуется "органической солидарностью, символическим измерением (коммуникация), "нелогическим" (Парето) и интересом к настоящему" [12, р. 1].

Маффесоли сознательно переворачивает смысл заимствованных у Дюркгейма понятий механической и органической солидарности. По его мнению, "функциональная органичность *упорядоченного целого*, пожалуй, является одним из главных свойств традиционных обществ, а то, что преобладает в наших обществах экономического типа, где царит атомизация и где отношениями руководит расчет, напоминает механизм" [11, р. 213]. Органическая солидарность возможна в той мере, в какой "индивидуальная личность теряется, будучи поглощенной коллективным организмом" [11, р. 215], тогда как механическая солидарность зависит от решений отдельных личностей.

Именно социальности стоят в центре внимания Маффесоли. Он считает их основным типом социальных связей в сегодняшнем обществе, противостоящим таким институтам, как "семья, работа, партии, церкви, государства и т.д." [12, р. 8], с помощью которых традиционная социология схематизировала богатство общественной жизни. В лоне этих социальностей, оказывающихся по своей природе воплощением "*общинной (communalisee) эмпатии*" [11, р. 186], разыгрывается ежедневная жизнь во всех ее мельчайших, незначительных и *банальных* фрагментах. Огромное значение банального и повседневности, (его можно сравнить с категорией *рутины*, которой оперирует феноменологическая социология) заключается в том, что они оседают на дно социальной жизни, создавая основу "социальной ткани" [11, р. 218].

Уже при анализе социальностей, которые с известными оговорками можно приравнять к *примарным группам* традиционной социологии, Маффесоли начинает испытывать методологические трудности с использованием феноменологической перспективы, поскольку акцент на субъективность мало соответствовал некоторым свойствам коллективных образований. Однако ему удается найти выход, мобилизовав такую категорию социологии Шютца, как *типизация (typicalites)*. Это, с его точки зрения, средство соединения частного и универсального, субъективного и объективного. Кристаллизованный в типизациях опыт субъекта мог быть объективирован, запечатлен в какой-либо форме, например, в произведении искусства, "которое не могло не найти отклик в других субъективностях" [11, р. 219]. Таким образом, намечался переход от *субъективности* к *интерсубъективности*, обеспечивающей связь между изолированными индивидуальными мирами отдельных людей.

Однако, пытаясь объяснить феномен массовых движений, Маффесоли в полной мере осознает когнитивные лимиты феноменологической парадигмы с ее "обостренным индивидуализмом". Чтобы *понять массы* как крупные, бесформенные, а благодаря своей "не-логичности" и труднопредсказуемые агрегаты, которые в определенные периоды становятся "действительным мотором" [13, р. 222], обычного феноменологического инструментария недостаточно. С его помощью трудно проникнуть в ядро *новых* форм социальности, которые рождались в современном свертехническом, рационализированном мире [12, р. 3]. Осознание "одномерности" феноменологического подхода лицом-к-лицу по сравнению с "многомерной" социальной действительностью вынуждало Маффесоли вместе с многими его соратниками перейти к другим парадигмам, способным справиться с реалиями постмодернистского мира. Большинство французских социологов повседневности отозвались на требование парадигматических сдвигов, что проявилось в интенсивном

поиске новых, еще не испробованных концептуальных подходов. В этом лихорадочном стремлении вырваться из-под влияния феноменологической парадигмы при одновременном сохранении сильной зависимости от нее как чуть ли не от классического *прототипа* исследования повседневности отчетливо проглядывают признаки того, что мы назвали *постфеноменологическим синдромом*. Степень успешности его преодоления была во многом обусловлена способностью французской социологии выработать свою оригинальную концепцию повседневности, которая вобрала бы в себя наиболее ценные результаты богатой традиции европейской социальной мысли.

Готовность Маффесоли к парадигматическим сдвигам наиболее выразительно проявилась в сознательном обращении к *инверсионной* интерпретации *повседневного*, наполнении этого понятия характеристиками, которые свойственны, скорее, его смысловой противоположности — *неповседневному*.

Попытки приписать обыденной жизни статус чего-то чрезвычайного, наполненного страстями и эмоциями, вполне укладываются в рамки уже упоминавшегося критического умонастроения, типичного для основных направлений социологии повседневности. Маффесоли доводит этот критицизм до логического конца, объявляя повседневность "привилегированным местом для альтернативных *дионисийских* ценностей", вопреки пресловутой экстравагантности и необычности связанных с этими ценностями *оргастических* и *экстатических* ритуалов и практик.

Задумываясь над характером многих феноменов в современной городской культуре — спортивных сборищ, музыкальных и политических манифестаций, культа тела, рассматриваемого как "объект наслаждения", танцев и празднеств с явно оргастическим подтекстом, карнавальных и первомайских шествий [15], Маффесоли приходит к выводу, что на наших глазах рождается новая форма дионисийского, Дионис возвращается в города.

Согласно культурологической концепции Ницше, являясь воплощением спонтанного, иррационального, экстатического, оргастического, "дионисийский" принцип выступает в качестве первичной *жизненной* основы человеческого бытия. Заимствуя это понятие, Маффесоли углубляет его первоначальное содержание, противопоставляя дионисийскому принципу не "аполлоническую" культуру, как это делал Ницше, а собственную метафору "прометеевской" культуры. Для нее типичны ценности прилежной работы, изобретения, прогресса, универсального *продуктивизма* [15, р. 37], столь соответствовавшего духу эпохи великих открытий. Можно сказать, что Маффесоли набросал образ "модернистского" общества, реализующего ценности Просвещения. Он постарался довести разницу между двумя культурными типами до острой этической противоположности, столкнув свойственную прометеевской *морали* универсальную категорию "должного" [16] с *этическим имморализмом* дионисийской культуры, признающей ценностный плюрализм. Как обнаружилось, эта этическая всеядность гораздо больше способствовала процветанию социального целого, нежели умертвляющая мораль прометеевского типа.

Именно в данном пункте проблематика дионисийского и оргастического оказывается в совершенно неожиданной позиции. Из феномена, производящего впечатление *аномического, деструктивного* элемента, рассматриваемого чуть ли не как "варварское извращение", от которого цивилизованные страны в течение двух последних веков старались избавиться, *оргастическое* преобразилось в заслуживающий уважение фактор, всецело способствующий консолидации социального целого. Причиной такого преобразования явилась способность оргастического укреплять "символические связи целого сообщества" [15, р. 13,14].

Уделяя этому феномену исключительное внимание, Маффесоли тем не менее не

сводит его к какой-либо известной форме дионисийских культов, которую он хотел бы внедрить в современное общество. Цель социолога — обнаружить смысловое ядро оргиастического, значительно перекрывающего первоначальные религиозные рамки. Суть его заключается в особом сочетании противоположностей жизни и смерти, творения и разрушения, страстного возбуждения и аскетизма. Многоликость центральных оргиастических фигур (Дионис, Шива) замечательно выражает "слияние характеров, размножение страстей с целью преодоления умертвляющей индивидуальности" [15, p. 59].

Под влиянием формальной социологии Зиммеля Маффесоли стремится найти абстрактное подобие, некую чистую "форму" "социальной оргиастики", и находит ее в социетальном *хололизме*, подчеркивающим "целое или согласие между его различными частями" [15, p. 14]. Такое определение дает возможность продвинуть "оргиастическое" в ряд релевантных социологических категорий, пригодных для изучения повседневной жизни. Благоприятным объектом социальной оргиастики стали уже рассмотренные *социальности*, *новые* типы которых Маффесоли сумел подвергнуть тщательному анализу. По его мнению, характером своих внутренних связей и положением в них человека эти социальности (или микрогруппы) напоминают некогда существовавшие *племена* (*tribus*) с той лишь разницей, что образуются не по принципу кровного родства, а, скорее, на основе аффективного единства. Предметом интереса членов таких *новых племен* могут быть спорт, музыка, мода и т. д. В отличие от классического "трайбализма" с присущей ему стабильностью, "неотрайбализму" свойственны текучесть, пунктирные сборища и распыленность [14, p. 98]. Именно в подобных общностях, называемых Маффесоли ввиду их крайней неопределенности "аффективными туманностями" [14, p. 98], социальная "оргиастика" становится незаменимым фактором структурирования и постоянного обновления внутренних связей. Экстравагантность, эмоциональное волнение, спонтанность жизненных проявлений вплетены в текущую жизнь этих социальностей, образуют повседневность, своеобразно "вписываясь в обыденную банальность" [15, p. 237].

"Социальная оргиастика" не только не вступает в конкуренцию с сохраняющими свою автономию "банальными формами существования", но создает подходящее дополнение к ним. В этом смысле такие будничные явления, как, например, "кулинарное действо, праздничные мгновения, ежедневные прогулки, досуговые занятия и т. п. не могут более рассматриваться в качестве незначительных или фривольных элементов социальной жизни. В той мере, в какой они выражают *коллективные эмоции*, эти явления составляют подпольную центральность (*underground centrality*), неукротимую волю к жизни, нуждающуюся в анализе" [16, p. 90]. Повседневное и не-повседневное не только меняются ролями в жизни общности, но даже сливаются в некую странную смесь, создавая то, что Маффесоли называет "беспорядочным порядком" [15, p. 14].

Таким образом, инверсионная интерпретация повседневности — это не какое-то случайное заблуждение Маффесоли. Она вытекает из систематической переоценки реалий сегодняшнего общества, выразившейся в сознательном переходе от *индивидуалистической* парадигмы к парадигме *социетальной* [11, p. 219]. Если первая была сшита по мерке "модернистского" общества, оперировала понятиями "индивид", "группа" и "экономическо-политическая организация", то вторая уже схватывала "постмодернистское" расчленение социальной жизни в категориях "персона", "племена" и "массы" [14, p. 17].

Если индивидуалистская парадигма описывала индивида как носителя определенной функции в обществе, членом которого он становился благодаря своему участию в какой-то стабильной группе (партии, ассоциации и т. п.), то социетальная в

основу общества ставит общину племенного типа, состоящую из персон. В отличие от индивида, персону не выполняет какую-то одну, определенную функцию. Меняя сценические костюмы, "театральные маски", играя каждый день разные роли, персону обладает гораздо большей, чем изолированный, замкнутый индивид, способностью "преступить" границы своей индивидуальности и слиться с общностью, к которой принадлежит. Первичное растворение личности в коллективе предполагает переход к последующим фазам, когда она включается в еще более широкие и размытые конгломераты, называемые "массами". Этот процесс не составляет проблемы из-за крайней неопределенности границ, отделяющих "массу" или народ от "племен". Между ними, приходит к выводу Маффесоли, опираясь на многочисленные эмпирические наблюдения своих сотрудников в разных городах мира, возникает "постоянное встречное движение" [14, р. 17]. Не имеющая цели масса едва ли может быть субъектом истории, ее уделом стало то, что принято обозначать словами "кишмя-кишеть" [14, р. 17]. И хотя внутри этой массы постоянно кристаллизуются микрогруппы, метафорически именуемые "племенами", они тоже не отличаются устойчивостью, поскольку составляющие их персоны могут переходить от одного из них к другому. Начертанный Маффесоли образ постмодернистского общества очень точно передает ощущение "возрастающей хрупкости установленных определенностей, как религиозных, так политических и идеологических" [16, р. 92], к которым до сих пор было приучено европейское мышление. Одновременно он дает богатый материал для того, чтобы угадать ближайшие тенденции развития сегодняшнего общества. Используемые им *метафоры* и *аллегории*, отсылающие к далекому прошлому ("дионисийское", "оргиастика", "племена" и т. п.), позволяют предположить, что, не отрицая за мифами мобилизующей роли в определенные исторические эпохи и охотно черпая вдохновение из мировой сокровищницы мифов, Маффесоли в то же время старается преодолеть миф о прогрессе, считая его одним из реликтов модернистского мышления. В этом отношении он чувствует себя, как некогда Ницше, критиком "научного фидеизма" [1, р. 52].

Концепцию прогресса он заменяет идеей насыщения культурных ценностей данной эпохи, в результате чего на смену им со всей неизбежностью приходит совершенно иная система ценностей. Эту идею Маффесоли черпает у П. Сорокина (кстати он один из немногих современных западных авторов, отдающих дань глубокого уважения выдающемуся русскому социологу), но не доводит ее до логических выводов, типичных для концепции социокультурной динамики Сорокина. Однако можно предположить, что Маффесоли по существу исповедует ту же теорию флюктуации, что и Сорокин, или же верит в "вечное возвращение" подобно Ницше. Начертанный им образ сегодняшнего общества как бы на новом витке воспроизводит характеристики давно отживших, *архаических* обществ. Это относится прежде всего к повышению значения *общностей*, особенно тех, которые группируются вокруг таких "архаических" ценностей, как территория, экология, регионализм, гедонизм [5, р. 50], в противоположность *обществам*, что было типично для традиционного типа социальной культуры. О несомненной *архаизации* и даже "*ориентализации*", по выражению самого Маффесоли, сегодняшнего общества свидетельствуют преобладание в нем *племенной* (трайболистской) структуры, подавление *индивидуалистического* начала, *сенсуализация* и *иррационализация* внутригрупповых отношений, дающие о себе знать регулярными социальными пароксизмами в виде разных форм насилия, оргий, проявлений власти и т. д., возрождение *мифологического* в качестве средства для поддержания социетальной связи. Как ни странно, эти архаические черты постмодернистского общества уживаются с новейшими техническими достижениями — видеотекстом, кабельным телевидением и т. д. Хотя

предложенная модель и противоречит привычной для социологии категоризации, она, тем не менее, соответствует анализу постмодернистского общества, осуществляемого многими исследователями, которые также находят в нем ценный комплекс черт традиционных обществ. Именно в этом смысле Умберто Эко рассуждает о нашей эпохе как о "новом Средневековье" [17]. Маффесоли, пожалуй, отсылает нас еще дальше, в общество племенного типа. Будучи социологом с огромной культурологической эрудицией, он способен поймать в сеть своих понятийных схем явления, доступные далеко не каждому. Можно не соглашаться с некоторыми его взглядами или оспаривать способы конструирования некоторых понятий, можно упрекать ученого в излишней метафоричности или размытости концептов, однако ему нельзя отказать в исключительной проницательности и в особом социологическом чутье, благодаря чему он подмечает такие симптомы общественной жизни, которым суждено стать впоследствии ее *типичными* чертами.

Зародившись как анализ повседневной жизни современного общества, концепция Маффесоли в итоге переросла свои первоначальные задачи и превратилась в более или менее комплексную теорию, предлагающую нетривиальное понимание многих спорных проблем.

ЛИТЕРАТУРА

1. Heller A. The sociology of Everyday Life // Sociology: Pюш Crisis to Science? ed by U. Hinimelstrand. Vol II. London etc.: Sage Publications, 1986. P. 153.
2. Agger B. Critical Theory, Poststructuralism and Postmodernism: Their Sociological Relevance // Annual Review of Sociology. 1991. Vol. 17 P. 105.
3. Lyotard J.-F. La condition postmoderne Rapportsurle savoir. Paris: Les Editions de Minuit, 1979. P. 7.
4. Maffesoli M. The Everyday Perspectivte // Current Sociology. 1989. Vol. 37 № 1.P.V
5. Weigert A.J. Sociology of Everyday life. N.Y. etc: Longman, 1981, P. 9.
6. Balandier G. Essai d'indetification du quotidien // Cahiers intemationnaux de sociologie. 1983. Vol. LXXIV. P12.
7. Albeit P. AUtagsleben. Frankfurt a / M.: Campus, 1983.
8. Crespi F. Le risque du quotidien // Cahiers intemationnaux de sociologie. 1983. Vol. LXXIV. Pp. 39-40.
9. Douglas J. D. a. o. Introduction to the Sociologies of Everyday Life. Boston: Allyn and Bacon, 1980.
10. Tacussel P. Criticism and Undeistinging of Everyday Life // Current Sociology. 1989. Vol. 37 №1. P.62.
11. Maffesoli M. La connaissance ordinaire: precis de sociologie comprehensive. Paris: librairedes Meridiens, 1985. P. 19.
12. Maffesoli M. The Sociology of Everyday Life (Epistemological Elements) // Current Sociology. 1989. Vol. 37. № 1. P. 14
13. Lalive d'Epinaу Ch. La viequotidienne: Essai de construction d'un concept sociologuque et anthropologique // Cahiers intemationnaux de sociologie. 1983. VoL LXXIV. P. 22.
14. Maffesoli M. Le temps des tribus: Le declin de l'individual lisme dans les societes de masse. Paris: Meridiens Klincksieck, 1988. P. 80.
15. Maffesoli M. L'ombre de Dionysos. Paris: Meridiens, 1985-
16. Maffesoli M. Post-Modern Sociality // Telos. 1990. №85, Fall.P.89.
17. Эко У. Средние века уже начались // Иностранная литература. 1994. №4.

C.259.