

УДК 111:141.319.8:[1:316]

DOI: <https://doi.org/10.21564/2663-5704.62.310719>

**Мелякова Юлія Василівна**, кандидатка філософських наук, доцентка, доцентка кафедри філософії, Національний юридичний університет імені Ярослава Мудрого, м. Харків, Україна  
e-mail: [melyak770828@gmail.com](mailto:melyak770828@gmail.com)  
ORCID ID: 0000-0002-0200-1141

**Коваленко Інна Ігорівна**, кандидатка філософських наук, доцентка, доцентка кафедри філософії, Національний юридичний університет імені Ярослава Мудрого, м. Харків, Україна  
e-mail: [kinna087@gmail.com](mailto:kinna087@gmail.com)  
ORCID ID: 0000-0002-3156-9254

**Кальницький Едуард Анатолійович**, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого, м. Харків, Україна  
e-mail: [kalnitsky@ukr.net](mailto:kalnitsky@ukr.net)  
ORCID ID: 0000-0002-1777-9992

## ТРАЙБАЛІЗМ ЯК МОДУС СОЦІАЛЬНОГО, ПОЛІТИЧНОГО ТА МЕНТАЛЬНОГО

*Стаття демонструє теоретичну оцінку трайбалізму як актуального формату відносин між окремими суб'єктами, між суб'єктом та владою, суб'єктом та суспільством, суб'єктом та історією. Методологічний аналіз трайбалізму призводить до переавантаження індивідуальних схем поведінки, а також суспільних стандартів взаємодії між людьми. У своїй пріоритетності племінні спільноти змінюють онтологію індивідуального та соціального, забезпечують нові форми солідарності агентів. Трайби метамодерну вирішують питання ідентичності, суб'єктності, десоціалізації, аполітичності та втрати індивідуальної іманентності за допомогою мікрології та мікрополітики.*

**Ключові слова:** трайб, трайбалізм, іманентність, сакральність, метафізичний збиток, досвід, ритуал, суб'єктність.

**Постановка проблеми.** Критерії соціальності у глобальному та локальному масштабах суспільства останнім часом помітно змінилися. Це зумовлено їхньою синхронізованістю зі змінами самого суб'єкта та його відносин

з іншими суб'єктами. Утвердилися нові неораціональні моделі соціальної єдності, що ґрунтуються на агентному статусі індивідів і конвенціональному, ситуативному характері їхньої взаємодії. Однією з таких функціональних моделей є трайбалістична.

У цьому дослідженні трайбалізм розглядається як принцип формування та існування сучасних спільнот, архаїчна форма соціальності, укорінена в глибинах колективного несвідомого (нова архаїка). Йому надається концептуального значення у сфері методології розуміння та формування соціального середовища і не тільки. Детально аналізуються ментальні та політичні засади трайбалізму.

Перш ніж перейти до всебічного аналізу трайбалістських тенденцій у різних вимірах буття індивіда і суспільства, слід зацентувати увагу на трансформації суб'єктності як такої в умовах глобального індивідуалізованого простору. При цьому вихід на соціально-політичні відносини здійснюється через естетичний дискурс і за допомогою його прийомів. Мораль більше не володіє ситуацією і не здійснює впливу на соціальні дії; вона заміщена естетичним форматом взаємин в умовах перформативної суб'єктивності. Трайбалізм метамодерну дає змогу індивідові позбутися сакральності, стійкої ідентичності та іманентності, встановити новий незалежний характер відносин із владою.

Сучасна людина хоче естетичного розмаїття. Це для неї важливіше, ніж колективна соціальна безпека. При згадці естетизму йдеться про чуттєвість, у тому числі чуттєвість колективну, а трайбалізм як раз виступає психологічним механізмом колективної поведінки, яка заснована на гедонізмі, потязі й пристрастях. Усі модуси буття людини виявляють себе у відносинах і через відносини. Суб'єктність формується відносинами. Якщо суб'єкт модерну і постмодерну будувався через мову й соціальні структури, за допомогою яких він отримував самототожність та ідентифікувався, то становлення суб'єкта метамодерну, цифрового суб'єкта, перестало бути зорієнтованим на мову, моральні ідеї та стратегії, що були пов'язані з правами цього суб'єкта: правом на висловлювання, правом на політичне визначення, правом на інформацію, правом на владу [1; 2]. Відбулася криза великих наративів, про яку писав Ф. Ліотар [3]. Разом із десуб'єктивізацією відбувається деполітизація, втрата себе постійного, розчиненість, гнучкість, нестабільність, а також розширюється модус соціального [4]. Людина може кожного дня змінювати свою думку, переконання, принципи, політичну та громадянську позицію.

**Актуальності** статті надає нетипова для сучасного філософського дискурсу теза про природну потребу одиничної людини у приналежності до цілого, у солідарності дій та єдності поглядів, у колективних формах соціального. Виявляється, що навіть у симулятивній реальності неоліберальних

структур людина виявляє соціальну залежність, згуртованість, тяжіє до подібного, формує спільне і самоорганізується у складі довільно і природно згенерованих спільнот, груп або племен.

Усупереч теорії тотальності симулякрів, трайбалістично задовольняючи свої бажання, людина заповнює простір довкола себе інтимною органічністю, справжнім життям, тілесністю, оскільки керується своїми почуттями. Тут знову виникає щойно втрачене біологічне. Саме тіло диктує чуттєвість. Звичайно, нова соціальна цілісність позбавлена сакральних властивостей, там немає іманентності, як немає її і в окремого індивіда. Ідентичність агента мінлива. І тим не менш, трайбалістичні структури є свідченням природності й натуральності десакралізованого суб'єкта, актуальною формою позасоціальної солідарності, заснованої на ритуалі.

**Методологія.** Для дослідження суспільства, в аспектах його динаміки, структури, організації та логіки у статті застосовано метод дисипації і синергетичний метод, що дозволяють розглядати суспільство як складну, багатоврівневу, відкриту систему, здатну до самоорганізації. Своєю чергою, феноменологічний метод рефлексії використовується для досягнення альтернативних модусів буття агента в складі численних трайбів метамодерну.

При цьому за основу беруться постнекласичні онтологічні принципи сингулярності, локативності, ризомності, перформативності, працює неорациональна логіка. Філософія дії, акціонізму, ритуалу, агентності, у рамках якої розгортається дискурс, відповідає перформативній парадигмі, яка задає параметри існування як публічного дійства, ключовими аспектами якого є: *присутність, свідчення, відчуття і досвід* суб'єкта. Так практична філософія не вперше демонструє розуміння і розв'язання онтологічної проблеми іманентності за допомогою психологічних та художніх методів і категорій, з індивідуального здійснюючи вихід на соціальне.

Неабиякої актуальності в методологічному сенсі має також спосіб розв'язання категоріального питання в цьому дослідженні. Захід в онтологію через соціально-філософський «коридор» пояснює потребу оперувати соціологічними категоріями, зокрема такими як «трайб», «трайбалізм», прикладаючи їх у царину антропології в контексті проблеми суб'єктності та ідентичності.

**Аналіз останніх досліджень та публікацій.** Дискурс про парадигмальне значення трайбалізму вибудовується здебільшого на висновках, зроблених після ознайомлення з працею французького соціолога М. Маффесолі «Людина постмодерну» [5]. Автор роботи вважає, що сучасне значення трайбу як базової структурної одиниці соціуму пов'язане зі зміною колективної чуттєвості, саме вона впливає на принцип, характер і формат відносин. На зміну універсальному громадянському суспільству, суверенній державі та неолібе-

ральній раціональності приходять численні цільові спільноти, десакралізовані племена, позбавлені іманентності, які вибудовують усередині себе мікрологіку і мікрополітику.

До досліджуваної тематики мають безпосереднє відношення і шизоаналітичні концепції Ж. Дельоза [6] про «тіло без органів» і «розсіяне тіло», які наведено в дослідженні з метою протиставлення розколотого суб'єкта постмодернізму агентів племінної спільноти епохи метамодерну.

Теза про десакралізацію суб'єкта трайбалістичного суспільства знаходить відгук у концепції *homo sacer* (сакральної людини) Дж. Агамбена [7], де політичний суб'єкт неоліберальної держави поданий як символ усунення сакрального на користь абсолютної суверенної влади, свавілля якої не робить постраждалого або вбитого нею громадянина її жертвою. *Homo sacer* особисто виправдовує насильство з боку сакральної влади, не претендуючи на причетність до неї і втрачаючи свою іманентність поза політичними ритуалами. На думку Агамбена, *homo sacer* – це образ представника «голого життя» в крайніх формах свого біологічного збитку, що доходить до досвіду Освенциму. Саме обстоювання свого біологічного існування і бажання бути захищеним, що властиві «сакральній людині», дають змогу порівнювати її з незалежним агентом трайбалістичних спільнот, який відходить від глобальної біополітики до локальної мікрополітики.

Біологічного акценту виживання в класовому суспільстві раціонального капіталізму торкається З. Бауман у своїй книзі «Актуальність Голокосту» [8]. Фактично теоретик пояснює раціоналізм і життєстійкість єврейської громади в умовах фашистського геноциду природно-генетичним трайбалізмом. Досвід травми того покоління євреїв дає коммеморативне підґрунтя для їхньої біосоціальної єдності сьогодні.

Біополітичний дискурс вибудовується в цій роботі на підставі концепції М. Фуко [9] про прогресивні стратегії влади щодо нагляду, контролю та управління громадянами; ця концепція потенційно орієнтована на біологію людського життя.

Свою оцінку травматичного соціального досвіду теперішнього покоління дають автори цієї статті у праці «Загроза – збиток – захист: антропологічні аспекти ризоморфної реальності» [10]. В умовах перманентної загрози, яку несуть багато аспектів сучасної реальності, однією з приємних форм порятунку і захисту виявляється номадизм. Єдиним підґрунтям для неколективних спільнот сепарованих агентів капіталістичного світу стає їхній спільний досвід збитку – єдина запорука емоційної єдності тривожних, ізольованих кочівників.

У попередній своїй статті [11] автори взяли колективний досвід збитку за умову і маркер виникнення фігури свідка тієї чи іншої історичної або пра-

вової події, такою подією виступає Голокост. Саме метафізичний збиток, афект, антропологічна травма, а не раціональні факти та наративи здатні локативно об'єднати «скалічені» тіла на одному больовому рівні екзистенціального та когнітивного простору, що їх розділяють, бо метафізика збитку часто перебуває поза рамками раціональності та критеріїв гуманістичної моралі.

Про концепт тіла в рамках теорії перформативності йдеться у статті Е. Кальницького та співавторів [12]. Суб'єкт розглядається тут як агент правових відносин в аспекті перформативного акціонізму. Саме тілесний аспект гарантує суб'єкту жест політичної волі, громадянської активності та здатність боротися за свої права. Будь-який акт міжсуб'єктних відносин має розглядатись як близькість тіл, спільне місце бажань, що притягує й об'єднує індивідів у дисипативну мікросистему [12, с. 71–72].

Теми сучасних корпоративних форм взаємодії торкаються у своїй роботі І. Коваленко і співавтори [13]. Неколективні спільноти, генеровані природними бажаннями і потребами автономних індивідів, являють собою цільові функціональні альянси, що руйнують інституціональний соціальний порядок і рольову систему ідентичностей традиційного неоліберального суспільства.

Про ментальний характер трайбалістичних практик свідчать комеморативні спільноти пам'яті, що об'єднують духовно близьких людей. Комеморативність історичного досвіду та ностальгії в аспекті герменевтичної логіки історії розглядається у статті зазначених авторів «Темпоральність і ностальгія в герменевтичній логіці історії» [14]. Історична пам'ять виступає тут як простір комунікації з минулим; при цьому дана герменевтична практика вибудовується на постструктуралістській методології, деконструктивізмі та теорії симулякра.

Таким чином, ступінь розробленості проблеми трайбалізму в контексті нових аспектів соціальної реальності й виниклих у зв'язку з останніми нових вимірів зазначеного феномену дає можливість обґрунтування неорационального, нетрадиційного для соціальної філософії підходу до трайбалізму як антропологічного, соціального та політичного явища, що маркує простір життя такими акцентами: відмова від універсалізму, світ-системності, ідентичності, сакральної цілісності та комунікативної парадигмальності. Таке обґрунтування і є *метою цієї статті*.

**Виклад основного матеріалу.** Почнімо з соціального формату трайбалізму, який виявляє себе в очевидній гетерогенності сучасної суспільної структури, що включає локальні функціональні утворення тимчасового прагматичного характеру. При цьому важливо, що тенденція трайбалістичної альтернативної локалізації абсолютно не приховує загрози гетерофобії як неприйняття і ворожості всього чужорідного. Одні й ті самі агенти вільно входять у багато трайбів

і змінюють свою локалізацію. На відміну від класу, громади, секти, стану, родового, етнічного або сакрального племені, касті, партії або суспільства, трайб не вимагає іманентної ідентичності та системної підпорядкованості. Трайбалізація здійснюється на принципах конвенційності та агентивності.

Відносини в трайб-спільнотах (автономних зонах) поступово ускладнюються, зростає кількість їх самих. Філософія відходить від традиційного визначення трайбу (англ. *tribe* – плем'я, каста) як сутнісної, стійкої, замкнутої групи. Вона розширює атрибутивність трайбу, зараховуючи до їх числа дедалі більше відкритих спільнот за ознакою професійної, майнової приналежності, зайнятості, хобі, локативності, політичних пріоритетів, інформаційних інтересів, вікових, статевих, гендерних, культурних, модних уподобань або прихильностей. У метамодерні трайбами виступають споживачі, чиновники, підприємці, виборці, олігархи, праві, ліві, квіри, натурали, трансгендери, мережеві фоловери, підписники, геймери, гравці в рулетку, любителі покеру, прихильники субкультур і торговельних брендів [13]. М. Маффесолі [5] пропонує три основні характеристики трайбу: значущість території (простору, зокрема віртуального), спільність смаків та повернення до постаті вічної дитини (у значенні натуральності, органічності, довірливості, щирості, грайливості учасників).

Кожне плем'я формує топос існування, мислення, своє ментальне середовище комфорту, мову. В учасника створюється відчуття розширення своєї суб'єктності, примноження ідентичності за рахунок ритуалів, у яких він бере участь. Через символічну мову трайбу індивід досягає відчуття трансцендентного, уже будучи, по суті, позбавленим іманентного.

Діонісійський ритуальний жест гарантує стосунки, приналежність до певної єдності подібних, причетність до колективного досвіду, естетичну задоволеність своєю позицією, локацією, думкою, тілесністю. Входячи в одне з племен, людина поділяє дещо спільне, до якого вона неминуче тяжіє. Однак така ідентифікація зі спільним не підпорядковує, не замикає її, а навпаки, розширює й ускладнює її форму, примножує ідентичність. У цьому жесті, стаючи частиною ритуалу, людина трансцендентна, вона жадає виходу за власні межі. При цьому важливий не результат як злиття з божественним, важливий сам ритуал: відвідувати храм не заради абсолютної мети, а для того, щоб розчинитися в урочистому перформансі серед інших людей. Трайб здійснює ритуал з метою збирання безлічі мінливих ідентичностей.

Не буде зайвим торкнутися питання технологічного трайбалізму, представленого спільнотами в соціальних мережах. Їхні агенти мають плинну ідентичність: мають безліч нікнеймів, під якими можуть висловлювати протилежні позиції та думки, входячи до різних цільових альянсів. Ідентич-

ність самого суб'єкта руйнується, залишається тільки ідентичність груп. Система лайків та дизлайків здійснює жорсткий поділ і встановлює кордони, ідентифікує умовних учасників і нав'язує свої правила тим, хто вступив у гру. Мережеві ідейно-дискурсивні спільноти можна назвати високо ідеологізованою, проте безсуб'єктною реальністю. За естетичним тріумфом непомітно зникає екзистенція. Це ритуали, що не мають телеології, здійснюються не «заради чогось», без призначення. Ритуали як телепатія, можливість публічної дії, співучасті, створення іншого суб'єктного середовища, у контекст якого можна зануритися з метою чуттєвого задоволення. Дійство не має ніякої іманентності. Воно самодостатнє в собі, у своїй натурі, яка не є відмінною від форми.

Відбувається протиставлення цілей та форм певних явищ, і в їх конкуренції перемагає естетичне – форма. Ритуал (він же перформанс) вимагає, щоб у ньому всі дискурси розчинилися [12]. Якщо художній нарратив змушував персонажів функціонувати за заданою логікою сюжету і жанру, то в ритуалі персонаж замовкає, втрачає мову, перестає обслуговувати інтереси автора і служити ідеалам моралі, по суті, зовсім перестає бути персонажем, залишаючись тілом, учасником, гравцем, свідком, агентом. Таким чином, у різні моменти і в різних локаціях одна й та сама людина може існувати з абсолютно різними поглядами. Погляди та думки залежатимуть від того, у який саме момент її попросили ними поділитися. Середовище, умови, контекст, у які поміщено людину, диктують їй правила гри. Вона сама стає персонажем своєї ж власної книги.

М. Маффесолі [5] спробував показати, що суспільство рубежу тисячоліть було не настільки занедбане, як могло здатися з постмодерністського (зокрема бодріярівського) дискурсу про симулякри. Воно саморегулюється природним чином за рахунок трайбалістських спільнот, що існують локально, спонтанно і тимчасово, заради самого процесу існування й комунікації (Свідки Єгови, скінхеди, репери, політичні еліти, спортивні вболівальники, любителі скандинавської ходьби, батьки юних спортсменів, кулінарні співтовариства і спільноти домогосподарок). Ці трайби не потребують регуляції, вони самогенеруються, прагнуть системності та організованості. Позбавте їх дискурсу соціологічного – і «у них все вийде», усупереч Ж. Бодріару [15], який не залишає людині жодного шансу і стверджує, що світ загруз у симулякрах, а реальності більше немає. Маффесолі повертає нас до органічності, чуттєвості, можливості бути в цьому неоліберальному середовищі, яке все ж таки дає людині можливість жити, зберігаючи себе і не втративши реальності [5].

Розмова про суб'єктність сьогодні неможлива без згадки про буття і самореалізацію людини в мережі. Як зазначають А. Гетьман і співавтори, мереже-

ве суспільство, створене віртуальною реальністю, кіберпростором, новими інформаційними технологіями, які модифікували просторово-часові характеристики реальності і шляхи їх онтологічного обґрунтування, визначає практично всі сфери суспільного життя [16].

Так, мережеві спільноти, що розглядаються як трайбалістичні, створюють особливий рід дискурсу – дискурс у коментарях. Він несе дуже виразні маркери, символічні характеристики і яскраві асоціації, даючи змогу співвіднести «за» і «проти», особистий досвід і колективний, думки однодумців і опонентів. Усе це про формування «розколів». Діонісійський ритуал створює певні спільноти з тих, хто свідомо бере в ньому участь для набуття єдності «за» або єдності «проти». В одному трайбі підписників, в одному контенті з'єднується різнорідна мозаїка поглядів і думок. При цьому за наявності в одного агента кількох акаунтів він може вступати в дискурс із самим собою, що є нерідкою практикою. Відбувається зіткнення двох різних ідентичностей / аватарів одного й того самого суб'єкта і, як наслідок, протезування реальності нової уявної спільноти. У результаті внутрішня суперечність знімається, шизофренічне спадає, у цьому місці проявляється справжня множинність суб'єкта – тілесність, що накопичилася, самонадмірність, надлишковість самого себе.

У момент стосунків із самим собою ми потрапляємо зовсім не в дискурс іманентного, а в дискурс нової онтологічної естетики, що йде шляхом підвищення чутливості та розширення так званої тілесності, що збирається. Це означає, що немає більше раціонального класичного мислення, є тільки афекти, бажання і ритуали страху – ірраціональне, у якому тоніє суб'єкт. Традиційне іманентне більше не потерпає від деструкції та проникливості, не розсіюється і не кидається в безодню девіацій, параной і шизофреній, як це відбувалося в постмодернізмі. Воно зовсім відсутнє, вхід до нього закритий. Раціональне переможене природним і чуттєвим за допомогою перформативів і ритуалів. Політрайбалізм – це торжество природного хаосу над світлим розумом. Причому ця конструкція гендерно-метафізична, саме тіло диктує чуттєвість.

Оскільки трайбалізм – це форма архаїчної природності, він виступає опозицією ліберальному глобалізму та взагалі значною мірою аполітичний, у його основі не воля, а відчуття й смак. Трайби звичайним чином розростаються у своїй кількості та масштабах. Одна сучасна людина перебуває в безлічі трайбів одночасно. Трайбалістські простори локальні, незалежні та самодостатні, як і ті, хто присутній і діє в них. Таким чином, коло замикається: естетична свобода і чуттєва задоволеність призводить до втраченої спочатку свободи волі. Наприклад, демократичне голосування є вакхічним ритуалом у масштабах політичного трайбу.



Суть трайбалізації в тому, що раціональне може зовсім зникнути, оголивши природне бажання людини просто бути з кимось, бути частиною чогось. Можна припустити, що нова раціональність пізнього постмодерну дійсно зводиться до сингулярності та індивідуалізму, та водночас людина легко відмовляється від неї, тяжіючи до сентиментальності та ірраціоналізму, прагне зберегти й розкрити в собі справді людське – те, що не зумовлене соціально-політичною та маркетинговою ситуацією. Ірраціональне проявляється не через ті стосунки, що продиктовані мотивацією та доцільністю, а через ті, що зумовлені чуттєвою потребою в естетичній насолоді й дають змогу цю потребу задовольнити. Отже, навіть індивідуалізованому агентові не чужий потяг до духовної спорідненості, спільності, до колективних форм свідомості, досвіду та пам'яті. У цьому – естетичний порядок денний сьогоднішнього онтологічного дискурсу.

В основі трайбів лежить аж ніяк не універсальна ідея й мислення, а розділена, але збірна чуттєвість, ментальність, страх самотності, бажання захищеності, потреба в племінному об'єднанні поза соціальними структурами і нормативними системами. Виразна відмова від раціонально-нормативного здатна породжувати радикально-ліву позицію трайбалізму. У своїх локальних трайбах анархо-ліві опозиціонери доходять до класичного кіберпанку: опір універсальним патернам, критика легітимної реальності та метафізична опозиція до неї. При цьому як лібералізм, так і комунізм – абсолютно раціональні, універсалістські, тоталітарні за своєю суттю ідеї, що виникли в Європі на основі універсалізму Християнства. Особливість у тому, що у східних релігійно-духовних практиках сакральне – атрибут не тільки бога, сакралізується сам суб'єкт, що трансцендує. Імовірно, анархо-лівий трайбалізм постмодерну у своїй опозиційності та виході за межі абсолюту успадковує саме східні культури.

Проблема трайбалізму полягає в наступному. Коли ми намагаємося вийти в розширену чуттєвість, то стикаємося зі страхом: мене бачать там, де я себе не бачу. Процес руйнування сакральної цілісності самого себе дуже болючий. Аналітика особистої позиції породжує захисну реакцію. І тоді опозиціонери переходять від макрології до мікрології. Іманентність остаточно відкидається, точніше, з'єднується з трансцендентним, вони, по суті, входять одне в одного, іманентне пронизується здатністю рефлексії (це Дельозівська процедура [17]). Таким чином, нова раціональність працює вже проти характерної постмодерну індивідуалізації, тобто аналізує, звідки говорить суб'єкт, який у нього досвід, який політичний інтерес, яка гендерна настанова тощо.

Суб'єкт виявляє себе через невідповідність остраху того, що він про себе думає, і того, чим він насправді виявляється. Битва відбувається не на рівні

розуму і великих схем, битва відбувається в мікрополітичній сфері переЗбирання власної локальності, або власної тілесності. Саме тому Маффесолі говорить про естетичний критерій. Сучасні політичний та онтологічний дизайн є естетичними. Постмодерністи (Дельоз, Гваттарі [6]) вже застосовували такий метод: перехід від індивіда в інтимному просторі (шизоаналіз) та в естетичному сприйнятті (тілесність) – до соціальної теорії та політики відносин і становлень.

Складно схопити сенс у вигляді об'єкта, речі. Однак можна схопити його у вигляді відносин. Будь-який суб'єкт не має тотожності, він буває різним, оскільки формується під впливом різних обставин. У кожній ситуації розділяючи дещо спільне, він тим не менш формується індивідуально. Індивідуалізація проходить не між мною і кимось іще, вона проходить усередині мене. Тому в трайбах немає стійких зв'язків, є мережеві, випадкові, але ефективні контакти та альянси. Наприклад, ми можемо бути певним чином індивідуалізовані через приємний дискурс, у якому нам комфортно. Але щойно ми позбудемося такої вдалої збірки в межах дискурсу, наприклад, збірка регулярно рватиметься і завдаватиме нам болю, у цьому разі ми повернемося до учасників зовсім іншим боком, проявимо інші свої якості, висловимо іншу думку. Цінність трайбалізму полягає в такого роду частковому злитті, локальній тут і зараз солідарності, яка може бути трансформована в соціальну мікрополітику.

Трайби як соціальні спільноти відрізняються від будь-яких інших суспільних груп своїм спонтанним, ситуативним, дисипативним характером, що не додає системності та інституціональності. Завдяки цьому трайби у своїй збірці та функціональності облишені нормативності, насильства, лінійної логіки, порядку та раціональності. Закономірною реакцією на них у суспільстві стають ультраправі реакційні групи, спільноти та контркультури, що породжують брутальні, репресивні та жорсткі наративи. Така їхня реакційність забезпечена з боку індивіда страхом повного розпаду або, щонайменше, переЗбирання в разі випадіння з лінійної легітимувальної структури тієї чи тієї групи, страхом десакралізації та делегітимації, втрати власної індивідуальності, суб'єктності, правового статусу та господарської ніші в рамках глобальної макрополітики.

Ці страхові онтології несвідомі й фундаментальні, універсальні та руйнівні. Метафізичний страх та грубі форми колективного афекту, що ним породжуються, на кшталт травматичного досвіду репресій, голоду, воєнного насильства, голокосту, тюремного ув'язнення, заслання, депортації, еміграції, не можуть бути охоплені лінійним поясненням або подолані раціональністю. Неминучим наслідком переживання метафізичного страху стають параної-

дальні антропології, втрата індивідуальності, моральна і психологічна ущербність, підконтрольність, емоційне страждання.

Хоча моделі співвіднесення між тілесними збірками і політичними формами абсолютно виправдані, проте теорія Фуко тут погано працює. Альтернативою глобальним структурам, безжальній раціональності й тотальній параної стає або шизофренічний розпад індивідуальності та розсіяна тілесність, або відкриття нового антропологічного ресурсу – власної мікрополітики локальних спільнот, тобто трайбалізму.

Сучасне цифрове середовище значною мірою зумовлює зміни в соціальній комунікації, поширенні інформації та знання, формуванні аксіологічних структур соціальних груп, самоідентифікації особистості, специфіці праці та відпочинку, впливає на економічну, політичну, юридичну та інші соціальні сфери, зрештою, на способи, можливості та функції культури в широкому сенсі [18, с. 63]. А множинні мікрополітики дають змогу перезібрати суб'єкта постмодерну, який напіврозпався та захопився шизофренічними практиками самоідентифікації. Він нарешті позбувся страху зникнення, що прийшов із втратою сакральності. Таким чином, онтологічна політика (у значенні політики існування, становлення, життя і безпеки) здійснюється не на рівні світсистеми і геополітичного простору, а на рівні індивідуальних та міжіндивідуальних психо-когнітивних процесів і явищ у контексті різних мініспільнот. При цьому політичний дискурс часто здійснюється за допомогою естетичних прийомів і засобів, що вибудовують особливого роду відносини на рівні почуттів і відчуттів. Тому сьогодні багато аналітиків, особливо феміністично налаштованих, визначають домінуючий політичний дискурс як аб'юзивний щодо цивільного населення. Він прийшов на зміну світсистемному дискурсу, що відмирає як пережиток універсалістської свідомості та глобалістських стратегій.

Універсалізм вимагав іманентності, раціональності та підтримання сакральності, особливо суверенної влади. Альтернативою суспільному універсалізму виступила на сьогоднішній день неораціональна мікрополітика трайбалізму. Саме з цієї причини трайбалізм вікіпедично визначається як такий, що несе небезпеку для держави і громадянського суспільства.

Оцінюючи дії суверенної влади з позиції мікрополітики, можна пояснити гіпермоделі політичних репресій і громадянських війн страхом із боку влади втратити іманентність, сакральність і хибну основу себе. Основним об'єктом цього афективного виливу виявляється громадянське суспільство, особливо таке, що заперечує іманентну метафізичність влади. Наприклад, на думку Дж. Агамбена [7], суверенна національна держава забирає людське життя з царини сакрального і водночас ґрунтує свою діяльність на свавіллі та на-

сильстві. Галуззю суверенного рішення слід вважати ту, у якій можна скоїти вбивство, не вчиняючи при цьому злочину, але й не здійснюючи жертвопринесення [7, с. 62–64].

Як вважає Агамбен, національній державі притаманні нестійкість і свавілля влади, а не сила закону. Антропологічним ключем до розуміння держави є *homo sacer* – основна форма політичного існування людини як підданої цієї держави. *Homo sacer* – «сакральна людина» (Римське право) – людина, засуджена громадянським суспільством за злочин, яка підлягає страті, але не принесенню в жертву (тобто страті поза ритуалом) – статус парадоксальний і амбівалентний. Це поняття лежить в основі біополітики: модель відносин між біологічним фактом людського життя і суверенною владою, коли об'єктом влади стає «голе життя» – біологічне існування людини.

Своєю чергою М. Фуко [9] пов'язував появу біополітики з поширенням дисциплінарних стратегій влади та технік нагляду. Расизм і геноцид розцінюються ним як дещо, що існувало від початку. Суверенна національна держава ставить біологічне життя в центр своїх розрахунків, тут поєднуються голе життя і влада. Однак сучасна політика здійснюється вже не на рівні соціогуманітарності, а на рівні інженерії – грубого розрахунку, ефективності, прагматизму та маніпулювання.

Технологія трайбалізму – це технологія розщеплення суспільної свідомості, актуальна сьогодні. Перебуваючи в різних трайбах одночасно, одна і та ж сама людина має можливість бути водночас і тим, і іншим. Але так чи інакше, ці можливості їй *надані* в певній кількості, й цими можливостями хтось маніпулює, привчаючи людину бути множинною, альтернативною, креативною, плюралістичною. А потім настає момент, коли якісь із цих можливостей зникають через маркетингову недоцільність, невиправданість, неефективність або звичайну некупність.

Для довідки, трайбмаркетинг (або племінний маркетинг) – це особлива стратегія продажів у ринковій діяльності, орієнтована на виявлення інтересів і вподобань покупців, зважаючи на їхній вік, стать, професію, соціальний і сімейний стан тощо. Тобто кінцева мета трайбмаркетингу – виявити, яку спільність інтересів і цінностей становить покупець, до якої групи належить. Ключова проблема маркетологів: вони часто оцінюють людей за тим, *хто* вони, а не яку спільноту представляють. Наприклад, якщо на перше місце ставиться демографія, з поля зору втрачаються певні тригери, що змушують клієнта купувати той чи інший продукт. У силу своїх цінностей, інтересів, уподобань, захоплень чи стилю життя люди є частиною певних трайбів. Це і є основний критерій для виявлення маркетингового сегмента.

Отже, трайбмаркетинг – це підхід, в основі якого розподіл і групування клієнтів за схожістю поведінки й цінностей. Наприклад, стереотип про те, що переважно усі геймери – це хлопчики-підлітки нарешті зруйновано через те, що вони перейшли до вікової групи геймерів середнього віку, не втративши своєї пристрасності до відеоігор. Отже, тепер віковий критерій перестав бути вирішальним для цієї аудиторії. І розробники цього товару не втрачають цей важливий момент. Тому ця індустрія іде в авангарді.

Однак інтереси і захоплення, уподобання і симпатії вельми нестійкі й мінливі. Тому і трайбспільноти мінливі, мобільні та динамічні у своїй структурі, до того ж вони перетинаються, нашаровуються одна на одну, водночас залишаючись незалежними й толерантними одна до одної. У суб'єкта трайбу завжди є легка можливість відмовитися від однієї зі своїх індивідуальностей, її буде скасовано, і нічого страшного не трапиться. Так відбувається розщеплення суспільної свідомості та адаптація її до корпоративних форм функціонування.

М. Маффесолі [5] стверджує, що ідентифікація була легалізаційним механізмом класичного класового суспільства, яке мало лінійно-ієрархічну політичну структуру. Ідентифікація вбудовувала індивіда в чітко окреслену функцію, ту, яку він мав виконувати впродовж усього життя. Тобто ідентифікація стабілізувала існування, несла охоронну функцію. Ідеологічна ідентичність інтегрувала людину в той чи інший функціональний прошарок: політичний, інтелектуальний, професійний, релігійний, господарський. Таким чином, панував порядок, структурна розстановка: політичні та профспілкові вибори, суспільні реакції, споживчі імпульси та мотивації перебували в залежності від цих заздалегідь визначених розстановок і відмінностей між ними.

Сьогодні ця прекрасна конструкція підривається трайбалістськими моделями стосунків, заснованими на поліідентичності індивідів. Саме цим продиктована мінливість думок, суджень, поглядів і цінностей індивідів, «піддослідних» соціальній інженерії та маркетингу, коли в різні моменти і в різних локаціях ці індивіди мають різну думку, і вона змінюється стрімко і без наслідків. Конструкції стійкої, стабільної індивідуалізації підірвані масмедіа, рекламою, модою, цифровізацією та мережевими формами активності – сферами життя, у яких домінує безпосередність (*sincerites*), біологічна потреба, тілесність – «голе життя», згідно з Агамбеном [7].

Багатолика персона, яка, по суті, уже персоною не є, виявляє себе в неоднозначності свого споживчого вибору, що диктується рекламою і ринком, а також у нішевій культурі, у нестабільності гендерної позиції, нерішучості й лояльності політичних думок, емоційній і психічній лабільності, нестійкості особистих і сімейних зв'язків та багато в чому іншому. Мода на унісекс і андрогінність, бісексуальність, татування та пірсинг,

попит на чоловічу косметику, гендерна альтернативність – усе це грає на «неправильностях» людського існування, тобто виході за межі норми, стандарту. Усе це – тінь Діоніса – «бога ста імен» – багатоликого, мінливого, символічної фігури фрагментарності. Ця тінь опускається на світ, що складається з трайбів. Тим часом феномен трайбалізму вперто не хочуть помічати праві політики, вірні ідеалам універсалізму. При цьому метамодерністські трайби специфічні й заслуговують на увагу, оскільки вже є формами буття. Вони представляють парадигму приналежності та ідею паралельних світів. До речі, феномен цифрового номадизму, що являє собою активність локальних цільових спільнот у глобальному світі, також відповідає тенденції трайбалізації [10].

Десакралізованість і полісуб'єктність сучасного індивіда уможлиблюють різноманітне й рівноцінне його існування в безлічі онтологічних світів. Він є учасником, свідком і агентом різноманітних середовищ, просторів, локацій, перформативів, трайбів і спільнот, контраверсійних, рівнозначних і нашарованих одне на одне. Індивід трансцендентно виходить і перебуває за межами самого себе, при цьому не втрачаючи своїх умовних кордонів, оскільки вже позбавлений іманентності, сутності, покірності абсолюту. Він безболісно розщеплює свою свідомість і тілесність, але не відчуває при цьому шизофренічного збитку розсіяного тіла і не намагається зібрати його в гібридному наративі реді-мейд.

Трайбалізм, а точніше, політрайбалізм, свідчить про спокійне паралельне існування людини в найнесподіваніших світах, спільнотах і відносинах. Наприклад, стримана, нефорсована тактика сучасної війни за допомогою високоточної зброї, але без застосування ядерної, дає змогу безмежно розтягувати часові рамки воєнних конфліктів, істотно змінюючи їхній характер на помірний і перманентний, а разом із цим змінюючи й онтологію суб'єкта. Живучи в умовах перманентної війни, тактика якої зведена до маркетингової інженерії, людина змушена суміщати потенційну загрозу і шкоду з бізнесом, освітою, мистецтвом, господарством, особистим життям, дозвіллям і навіть відпочинком. Потенційну метафізичну загрозу становлять також тероризм, епідемії, глобальна нерівність й диспропорції в соціально-економічному розвитку країн, політичні кризи та конфлікти, геополітичне протистояння, непрофесійне державне управління, пандемія, неефективна соціальна політика, розкол політичної еліти та низький рівень суспільної консолідації, нереалізовані запити громадян щодо соціальної справедливості тощо [19]. Закономірною реакцією на травматичний досвід воєнного насильства чи карантину стає в сучасному світі номадизм (географічний чи цифровий) – ризоматичне кохівництво: міграція, кіберсерфінг чи фрилансерство [10].

Усе це форми неіманентної належності до альтернативних реальностей у прагненні органічно поєднати різні грані життя: соціальну, біологічну, психічну. Позбавлення від іманентності й універсалістської виправданості якраз є захисною реакцією людини на перманентну метафізичну загрозу, яку вона відчуває. Першочерговим її завданням в умовах постійної ймовірності насильства і трагедії стає «голе життя». Так, життя в усіх трайбалістських, перформативних, тілесних формах однозначно домінує над наративом і соціальним гуманізмом. Тому вихід у сферу суспільного та політичного відбувається через афективно-біологічний формат.

«Осколкова» присутність індивіда в кожному з численних світів супроводжується його інтимним переживанням перманентної загрози. Через особистий збиток він переживає збиток колективний, соціальний, історичний. У суспільстві на подолання патологічного стану стресу працюють популярні прийоми преси, телебачення, реклами та бізнесу, що закликають до збереження ментального здоров'я. Під ментальним здоров'ям розуміють стан задоволеності собою, самоспівчуття, сміливу завищену самооцінку і загалом некритичне самосприйняття. Абсолютна концентрація на собі виводить на другий план усі колективні форми життя, співпраці, взаємин. У цьому разі індивід відчуває свого роду надмірність себе (самонадлишок), на кшталт відчуття зайвої ваги: фізичне і психічне страждання від надмірності власної натури. Причиною цього виступає нерозтраченість духовного ресурсу людини внаслідок соціальної та ментальної її ізоляції. В інший спосіб людина позбувається самонадмірності через присутність у різного роду віртуальних і реальних трайбах, які не нав'язують абсолютних цінностей та ідеалів, не привласнюють і не ідентифікують її, не шкодять ментальному здоров'ю.

Так чи інакше, трайбалізм є свідченням інстинктивної потреби людей у згуртованому існуванні. Найкращою підставою для згуртованості є спільна трагедія, лихо, інтимне її переживання, бажання подолати, або розділити спільний досвід, пам'ять, збиток. Тому до трайбалістських моделей можна зарахувати різного роду комеморативні практики та ритуали, що об'єднують людей у їх спільному ставленні до певних подій та особистостей (війн, революцій, катастроф, репресій, Голокосту тощо). Такі практики спрямовані на мобілізацію колективної пам'яті населення, реконструкцію взаємозв'язку минулого та сьогодення, збереження чи створення історичної спільності, солідарності інтересів [13]. Так, британський історик Е. Гобсбаум [20] назвав комеморацію пам'яті «винайденими традиціями» заради створення колективного досвіду тієї чи іншої трагедії в людей, до неї історично не причетних.

Досвід комеморативної пам'яті полягає лише в знайомстві з тригерами подій, які опосередковано маркують живий досвід безпосередніх свідків. Про

особливості травматичного досвіду учасника і досвіду свідка Голокосту докладно йдеться в нашій попередній статті [11]. Свідок Голокосту має справу із семантично неозначуваним, тому для входження у простір свідчення збиток обов'язковий. Відчуття особистого збитку веде до метаморфози самої природи свідка. Свідківський тип стосунків із реальністю не створює суспільної зони смислів у полі культури. Ментальна травма може бути сприйнята і розділена тільки суб'єктивно [11, с. 51–52].

Свою чергою Агамбен [7] приділяє особливу увагу темі архіву та свідка, посилаючись на той самий історичний досвід Освенцима. Через людський досвід концтабору біологічне існування або «голе життя» виступає в Агамбена як форма політичного, або, радше, біополітичного. У темі Освенцима Агамбен звертається до постаті свідка, ґрунтуючись на спогадах Прімо Леві [21]. Саме Освенцим виявляється тією граничною подією, яка проблематизує статус свідка насильства, примушуючи його свідчити про те, про що неможливо засвідчити, оскільки реальність неминуче більша, ніж сума її фактичних елементів. При цьому досвід загиблих у таборі, тих, хто сягнув дна, межі виснаження та приниження, зведених до стану «голового життя» людей може бути розділений комеморативною пам'яттю інших поколінь, які увійшли в афективний простір збитку та переживають цю травму індивідуально й суб'єктивно.

Під особливим кутом зору розглянутий Голокост З. Бауманом у його книзі «Актуальність Голокосту» [8]. Соціальні, культурні, моральні, логічні, політичні його аспекти зведено тут у єдиний антропологічний горизонт виживання, межі та норми якого обоюдно зумовлені соціальною інженерією німецької влади та індивідуальним раціоналізмом з боку керівників єврейських громад. Гарантована страхом смерті раціональність мислення потенційних жертв універсалізує індивідуальні свідомості євреїв і повертає фашистській державі сакральний та абсолютний характер влади й насильства як такого. На сучасному етапі розділений травматичний досвід Голокосту об'єднує реальних і потенційних свідків цієї трагедії в афективне ціле, так зване емоційне суспільство, подібно до того, як об'єднуються у спільноти перед обличчям спільної загрози люди, хворі на рак, або інваліди.

Спільноти учасників Голокосту, як і його свідків (у значенні «ті, хто поділяють пам'ять і досвід цього збитку») можна назвати окремими трайбами. Тут в основі трансцендентної єдності та ментальної солідарності лежать відверто афективні жести та вульгарні тілесні страждання прямих і непрямих свідків. Очевидно, що і ментальний, і соціальний, і політичний формат травматичного трайбалізму ґрунтується на естетичному дискурсі в категоріях: почуття, переживання, відчуття, афекти, страхи, жести.



Важливо зазначити, що якщо в Дельоза і Гваттарі [6] раціональному капіталізму як універсалістській системі було протиставлено шизоїдного індивіда («машину, що бажає»), тоді як шизоаналітик, він же соціальний інженер, виступав як механік суспільних машин (тобто громадянських капіталістичних суспільств), то з погляду теорії метамодерного трайбалізму неораціональне ліберальне суспільство розв'язує проблему десакралізованого індивіда не через шизоаналіз, а через трайбалістичне розщеплення його індивідуальної свідомості, тілесності, локативності та подальшого їх довільного збирання. При цьому когнітивна тактика зберігається: від психіки індивіда – до несвідомого суспільства або несвідомого спільнот. Патологія екстраполюється з особистого формату на соціальний формат. Ірраціональне індивіда стає моделлю суспільного ірраціонального.

**Висновок.** Таким чином, у запропонований у статті неораціональний, нетрадиційний для соціальної філософії підхід до рефлексії трайбалізму як антропологічного, соціального та політичного явища дав можливість встановити наступне. Феномен трайбалізму дозволяє виявити й продемонструвати актуальні тенденції десакралізації, локалізації, нішевої стратегії, нелінійності та мікрополітичності не лише в соціальних процесах як таких, а й у тому числі в культурі, бізнесі, цифровому середовищі існування людини, політиці, зокрема в найкритичніші для пересічної людини моменти політичного життя, пов'язані з радикалізмом влади. Трайбалістична приналежність індивіда дає йому змогу впоратися з особистим метафізичним збитком, антропологічною травмою самотності, ізоляцією, воєнною агресією чи Голокостом, здійснити Perezbirannya своєї суб'єктності, створити органічне, емоційне наповнення самого себе. Нова природність і нова раціональність уже не мають під собою сакральності, іманентності та універсальності, проте є свідченням подолання онтологічного розпаду, що його довелося пережити суб'єкту постмодерну, з його симуляцією, формалізмом і безперервною деконструкцією. Методологічний аналіз трайбалізму робить можливим говорити про нього як про новітню парадигму суб'єктності та соціальності, що задовольняє умовам нео-ліберального політичного простору.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Danilyan O., Dzeban A., Kalinovsky Y., Kalnytskyi E., Zhdanenko S. Personal information rights and freedoms within the modern society. *Informatologia*. 2018. № 51 (1/2). P. 24–33.
2. Danilyan, O., Dzoban, O., Kalynovskyi, Y. Digital man as a product of the information society. *Cogito*. 2023. Vol. 15, № 1. 142–158.

3. Lyotard J.-F. *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*. Publ. Manchester University Press, 1984. URL: <https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/fr/lyotard.htm> (дата звернення: 11.07.2024).
4. Danilyan O., Dzeban O., Kalynovskyi Y. Social instability as a global trend of the modern world. *Cogito*. 2022. Vol. XIV, №3. P. 141–161.
5. Maffesoli M., Perrier B. *L'homme postmoderne*. Paris: François Bourin Editeur, 2012. 216 p.
6. Deleuze G., Guattari F. *Anti-Edipus: Capitalism and Schizophrenia* / translated from the French by Robert Hurly, Mark Seem and Helen R. Lane; preface by Michel Foucault. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983. 400 p.
7. Agamben G. *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford : Stanford University Press, 1998. 228 p.
8. Bauman Z. *Modernity and the Holocaust*. Cambridge : Polity Press, 2008. 289 p.
9. Foucault M. *The Birth of Biopolitics. Lectures at the College de France, 1978–79* / English Series Editor: Arnold I. Davidson; translated by Graham Burchell. 2008. URL: [https://eclass.uoa.gr/modules/document/file.php/LAW353/%5BMichel\\_Foucault%2C\\_Michel\\_Senellart%2C\\_Arnold\\_I.\\_Davi%28BookFi%29.pdf](https://eclass.uoa.gr/modules/document/file.php/LAW353/%5BMichel_Foucault%2C_Michel_Senellart%2C_Arnold_I._Davi%28BookFi%29.pdf) (дата звернення: 10.07.2024).
10. Мелякова Ю., Коваленко І., Кальницький Е. Загроза – збиток – захист: антропологічні аспекти ризоморфної реальності. *Вісник Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого*. Серія: філософія, філософія права, політологія, соціологія. 2024. № 1(60). С. 56–79.
11. Мелякова Ю., Коваленко І., Кальницький Е. Досвід збитку свідка та суд як простір співпричетності. *Вісник Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого*. Серія: філософія, філософія права, політологія, соціологія. 2023. №3 (58). С. 38–57.
12. Kalnytskyi E., Meliakova Y., Kovalenko I., Zhdanenko S. Philosophy of Legal Actionism. *Cogito*. 2023. Vol. 15, №1. P. 59–79.
13. Kovalenko I., Meliakova Y., Kalnytskyi E., Nesterenko K. From a Subject to an Agent, from Society to Community in Conditions of the Market of Identities, Abilities and Freedoms. *Cogito*. 2023. Vol. 15, №4. P. 30–59.
14. Meliakova Y., Kovalenko I., Kalnytskyi E., Zhdanenko S. Temporality and Nostalgia in the Hermeneutic Logic of History. *Cogito*. 2022. Vol. 14, No. 4. P. 7–26.
15. Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція / пер. з фр. Володимир Ховхун. Київ : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. 230 с.
16. Getman A. P., Danilyan O. G., Dzeban A. P., Kalynovskyi Yu. Yu. Modern ontology: reflection on the continuity of cyberspace and virtual reality. *Revista de Filosofia*. 2022–3. Vol. 39, № 102. P. 78–94.
17. Deleuze G., Guattari F. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* / translation and Foreword by Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. 628 p.
18. Дзьобань О. П. Інформаційно-цифровий континуум як соціокультурний феномен: до проблеми концептуалізації. *Інформація і право*. 2024. № 2 (49). С. 62–75.

19. Danilyan O., Dzoban O., Kalynovskyi Y., Saltanov M. Value aspects of the safe existence of social systems in an unstable world. *Cogito*. 2023. Vol. XV, №4. P. 60–78.
20. Hobsbawm E., Ranger T. *The Invention of Tradition*. Cambridge : Cambridge University Press, 2012. 320 p.
21. Леви П. Человек ли это? / пер. с итал. Елены Дмитриевой. *Дружба народов*. 2001. URL: [https://imwerden.de/pdf/levi\\_chelovek\\_li\\_eto\\_2001\\_\\_ocr.pdf](https://imwerden.de/pdf/levi_chelovek_li_eto_2001__ocr.pdf) (дата звернення: 10.07.2024).

## REFERENCES

1. Danilyan, O., Dzeban, A., Kalinovsky, Y., Kalnytskyi, E., Zhdanenko, S. (2018). Personal information rights and freedoms within the modern society. *Informatologia*, 51 (1/2), 24–33.
2. Danilyan, O., Dzoban, O., Kalynovskyi, Y. (2023). Digital man as a product of the information society. *Cogito*, Vol. 15, 1, 142–158.
3. Lyotard, J.-F. (1984). *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*. Publ. Manchester University Press. URL: <https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/fr/lyotard.htm>.
4. Danilyan, O., Dzeban, O., Kalynovskyi, Y. (2022). Social instability as a global trend of the modern world. *Cogito*, Vol. 14, 3, 141–161.
5. Maffesoli, M., Perrier, B. (2012). *L'homme postmoderne*. Paris: François Bourin Editeur.
6. Deleuze, G., Guattari, F. (1983). *Anti-Edipus: Capitalism and Schizophrenia* / translated from the French by Robert Hurly, Mark Seem and Helen R. Lane; preface by Michel Foucault. Minneapolis: University of Minnesota Press.
7. Agamben, G. (1998). *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
8. Bauman, Z. (2008). *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press.
9. Foucault, M. (2008). *The Birth of Biopolitics. Lectures at the College de France, 1978–79* / English Series Editor: Arnold I. Davidson; translated by Graham Burchell. URL: [https://eclass.uoa.gr/modules/document/file.php/LAW353/%5BMichel\\_Foucault%2C\\_Michel\\_Senellart%2C\\_Arnold\\_I.\\_Davi%28BookFi%29.pdf](https://eclass.uoa.gr/modules/document/file.php/LAW353/%5BMichel_Foucault%2C_Michel_Senellart%2C_Arnold_I._Davi%28BookFi%29.pdf).
10. Melyakova, Yu., Kovalenko, I., Kal'ny'cz'ky', E. (2024). Zagroza – zby'tok – zaxy'st: antropologichni aspekty' ry'zomorfnoyi real'nosti. *Visny'k Nacional'nogo yury'dy'chnogo universy'tetu imeni Yaroslava Mudrogo. Seriya: filozofiya, filozofiya prava, politologiya, sociologiya – Bulletin of the Yaroslav Mudryi National Law University. Series: philosophy, philosophy of law, political science, sociology*, 1(60), 56–79 [in Ukrainian].
11. Melyakova, Yu., Kovalenko, I., Kal'ny'cz'ky', E. (2023). Dosvid zby'tku svodka ta sud yak prostir spivpry'chetnosti. *Visny'k Nacional'nogo yury'dy'chnogo universy'tetu imeni Yaroslava Mudrogo. Seriya: filozofiya, filozofiya prava, politologiya, sociologiya – Bulletin of the Yaroslav Mudryi National Law University. Series: philosophy, philosophy of law, political science, sociology*, 3(58), 38–57 [in Ukrainian].

12. Kalnytskyi, E., Meliakova, Y., Kovalenko, I., Zhdanenko, S. (2023). Philosophy of Legal Actionism. *Cogito, Vol. 15, 1, 59–79*.
13. Kovalenko, I., Meliakova, Y., Kalnytskyi, E., Nesterenko, K. (2023). From a Subject to an Agent, from Society to Community in Conditions of the Market of Identities, Abilities and Freedoms. *Cogito, Vol. 15, 4, 30–59*.
14. Meliakova, Y., Kovalenko, I., Kalnytskyi, E., Zhdanenko, S. (2022). Temporality and Nostalgia in the Hermeneutic Logic of History. *Cogito, Vol. 14, 4, 7–26*.
15. Bodriyar, Zh. (2004). Sy'mulyakry' i sy'mulyaciya / per. z fr. Volody'my'r Xovxun. Ky'yiv: Vy'd-vo Solomiyi Pavly'chko «Osnovy'» [in Ukrainian].
16. Getman, A. P., Danilyan, O. G., Dzeban, A. P., Kalynovskyi, Yu. Yu. (2022-3). Modern ontology: reflection on the continuity of cyberspace and virtual reality. *Revista de Filosofia. Vol. 39, 102, 78–94*.
17. Deleuze, G., Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* / translation and Foreword by Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
18. Dz'oban, O. P. (2024). Informacijno-cy'frovy'j konty'num yak sociokul'turny'j fenomen: do problemy' konceptualizaciji. *Informaciya i parvo – Information and law, 2(49), 62–75* [in Ukrainian].
19. Danilyan, O., Dzoban, O., Kalynovskyi, Y., Saltanov, M. (2023). Value aspects of the safe existence of social systems in an unstable world. *Cogito. Vol. 15, 4, 60–78*.
20. Hobsbawm, E, Ranger, T. (2012). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
21. Levi, P. (2001). Chelovek li eto? / per. s ital. Eleny Dmitrievoj. Zhurnal «Druzhba narodov». URL: [https://imwerden.de/pdf/levi\\_chelovek\\_li\\_eto\\_2001\\_\\_ocr.pdf](https://imwerden.de/pdf/levi_chelovek_li_eto_2001__ocr.pdf)

**Meliakova Yuliia**, PhD in Philosophy, Associate Professor, Associate Professor of Philosophy Department, Yaroslav Mudryi National Law University, Kharkiv, Ukraine

**Kovalenko Inna**, PhD in Philosophy, Associate Professor, Associate Professor of Philosophy Department, Yaroslav Mudryi National Law University, Kharkiv, Ukraine

**Kalnytskyi Eduard**, PhD in Philosophy, Associate Professor, Associate Professor of Philosophy Department, Yaroslav Mudryi National Law University Kharkiv, Ukraine

## TRIBALISM AS A MODUS OF SOCIAL, POLITICAL AND MENTAL

*The article demonstrates the theoretical assessment of tribalism as an actual format of relations between individual subjects, between subject and power, subject and society, subject and history. A methodological analysis of tribalism leads to a reboot of individual behavior schemes, as well as social standards of interaction between people. In their*

*priority, the tribal communities change the ontology of individual and social, provide new forms of solidarity of agents. Metamodern tribes solve the issues of identity, subjectivity, desocialization, apoliticality and loss of individual immanence through microgenics and micopolitics.*

**Keywords:** *tribe, tribalism, immanence, sacredness, metaphysical damage, experience, ritual, subjectivity.*

