

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ ДЕРЖАВНИЙ
ТОРГОВЕЛЬНО-ЕКОНОМІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

ОБЛАП ПАВЛО ВАСИЛЬОВИЧ

УДК 141.7:316.42:008

ДИСЕРТАЦІЯ
ПРОДУКТИВНІ ІНТЕНЦІЇ РЕВОЛЮЦІЇ В ДИНАМІЦІ ПЛИННОГО СВІТУ
033 – «Філософія»

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ П.В. Облап

Науковий керівник – Ліпін Микола Вікторович, доктор філософських наук,
професор

Київ 2026

АНОТАЦІЯ

Облап П.В. Продуктивні інтенції революції в динаміці плинного світу.

– Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття ступеня доктора філософії за спеціальністю 033 «Філософія». – Державний торговельно-економічний університет, Київ, 2026.

Дисертація присвячена комплексному соціально-філософському дослідженню продуктивних інтенцій революції в умовах динаміки плинного світу XXI століття. Актуальність дисертаційного дослідження зумовлена зростанням динамічності, складності та нестабільності соціальних процесів сучасного світу, що актуалізує потребу у філософському переосмисленні механізмів суспільних трансформацій. Упродовж модерної епохи революція розглядалася як провідний спосіб радикального оновлення соціального порядку, однак у XX–XXI століттях її зміст і функції зазнають суттєвої трансформації в умовах глобалізації, технологічного прискорення та плинності соціальних структур.

Розширення сфери застосування поняття революції – від політичної до технологічної, економічної та культурної – зумовлює необхідність концептуального уточнення її змісту та меж, а також розмежування революційних змін і процесів інноваційного чи модернізаційного характеру. У сучасному плинному світі зростає ризик редукції революції до безперервного оновлення без якісного перетворення соціальних відносин, що ставить проблему збереження її продуктивного трансформаційного потенціалу. У зв'язку з цим особливої наукової значущості набуває соціально-філософський аналіз продуктивних інтенцій революції, спрямований на з'ясування умов, за яких революція зберігає здатність продукувати нові форми соціального буття та виступати чинником якісних історичних змін у динаміці сучасного плинного світу.

Метою дослідження є теоретичне осмислення революції як способу якісної трансформації суспільного буття, виявлення та систематизація її продуктивних інтенцій у плинному світі.

Об'єктом дослідження виступає революція як специфічна форма якісної трансформації суспільного буття.

Предметом дослідження є продуктивні інтенції революції та особливості їх реалізації в умовах плинності сучасного світу.

Методологічну основу роботи становить сукупність соціально-філософських підходів, зокрема історичний, діалектичний, феноменологічний, герменевтичний, компаративний та системний аналіз, що дозволили розкрити революцію як багатовимірний соціокультурний феномен у його темпоральних, ціннісних і цивілізаційних вимірах.

Дисертаційне дослідження виконано із застосуванням комплексу загальнонаукових і спеціально-філософських методів, що забезпечують багатовимірне осмислення революції як історичного, соціокультурного та антропологічного феномену. Методологічна стратегія дослідження спрямована на виявлення продуктивних інтенцій революції у синергії історичних трансформацій, смислових структур культури та темпоральної динаміки плинного світу.

У дисертації здійснено соціально-філософський аналіз трансформації феномену революції в умовах плинного світу XXI століття. Обґрунтовано концепцію «девальвації революцій», сутність якої полягає у постійному відтворенні революційного потенціалу без його переходу у якісні системні зміни соціального порядку. Доведено, що в умовах глобалізованого інформаційного середовища революційна енергія дедалі частіше інтегрується у механізми самовідтворення сучасних соціально-економічних систем, втрачаючи здатність до радикального історичного оновлення.

Розкрито роль креативного руйнування як системного механізму функціонування сучасних соціальних практик, який у плинному світі частково заміщує революцію як форму якісної історичної трансформації. Показано, що продукування новизни набуває характеру постійного соціального імперативу, спрямованого переважно на підтримання динаміки виробництва, споживання та інноваційної адаптивності пізнього капіталізму. Встановлено, що кількісне відтворення змін дедалі частіше підміняє продуктивні інтенції революції, орієнтовані на переосмислення базових засад соціального розвитку.

Обґрунтовано історичну мінливість запиту на нове та його поступове відокремлення від ідей прогресу, емансипації та історичного поступу. Виявлено, що характерною ознакою сучасних трансформацій стає програмована тимчасовість новизни, позбавлена стабільного нормативного змісту та пов'язана з відтворенням короткотривалих форм соціокультурної значущості.

Визначено феномен плинного світу як ключову характеристику сучасного соціального буття, що проявляється у фрагментації соціальних структур, нестабільності нормативних орієнтирів, домінуванні презентизму та зростанні непередбачуваності соціальних процесів. Доведено, що стабільність сучасних суспільств забезпечується не поступальним розвитком, а здатністю до безперервної адаптації через прискорене оновлення соціально-економічних структур.

Обґрунтовано парадокс сучасності, відповідно до якого перманентні зміни та технологічне прискорення одночасно підтримують функціональну стабільність соціальних систем і водночас послаблюють революцію як інструмент якісної трансформації. Показано, що в умовах плинного світу революція постає не винятковою подією історичного зламу, а безперервним

процесом креативно-деструктивних змін, спрямованих передусім на адаптацію існуючого соціального порядку.

Теоретичне значення дослідження полягає у розвитку соціально-філософського аналізу революції, уточненні її категоріального статусу та розширенні інтерпретаційних можливостей концепту плинного світу. Практичне значення роботи пов'язане з можливістю використання її результатів у філософських, соціологічних і політичних дослідженнях сучасних трансформацій, а також у викладанні дисциплін соціально-гуманітарного циклу.

Ключові слова: революція, трансформація, суспільство, свобода, протестний рух, цінності, сучасність, реформи, модерн, техніка, культура, сучасний капіталізм, нігілізм, соціальний розвиток, глобалізація.

SUMMARY

Oblap P. V. *Productive Intentions of Revolution in the Dynamics of a Fluid World*. – Qualifying academic work submitted as a manuscript.

Dissertation for the degree of Doctor of Philosophy in specialty 033 “Philosophy.” – State University of Trade and Economics, Kyiv, 2026.

The dissertation is devoted to a comprehensive socio-philosophical study of the productive intentions of revolution under the conditions of the dynamics of the fluid world of the twenty-first century. The relevance of the research is обусловлена the increasing dynamism, complexity, and instability of contemporary social processes, which актуалізує the need for a philosophical rethinking of the mechanisms of social transformation. Throughout the modern era, revolution was regarded as the primary means of radical renewal of the social order; however, in the twentieth and twenty-first centuries its meaning and functions have undergone significant transformation under conditions of globalization, technological acceleration, and the fluidity of social structures.

The expansion of the scope of the concept of revolution—from the political sphere to technological, economic, and cultural domains—necessitates a conceptual clarification of its content and boundaries, as well as a distinction between revolutionary change and processes of an innovative or modernization character. In the contemporary fluid world, there is a growing risk of reducing revolution to continuous renewal without qualitative transformation of social relations, which raises the problem of preserving its productive transformative potential. In this regard, particular scientific significance is acquired by the socio-philosophical analysis of the productive intentions of revolution, aimed at clarifying the conditions under which revolution retains the capacity to generate new forms of social being and to act as a factor of qualitative historical change within the dynamics of the contemporary fluid world.

The aim of the study is the theoretical comprehension of revolution as a mode of qualitative transformation of social being, as well as the identification and systematization of its productive intentions in a fluid world.

The object of the study is revolution as a specific form of qualitative transformation of social being. The subject of the study is the productive intentions of revolution and the peculiarities of their realization under conditions of contemporary fluidity.

The methodological foundation of the work consists of a set of socio-philosophical approaches, including historical, dialectical, phenomenological, hermeneutic, comparative, and systems analysis, which made it possible to reveal revolution as a multidimensional sociocultural phenomenon in its temporal, value-based, and civilizational dimensions.

The dissertation research was carried out through the application of a комплекс of general scientific and specialized philosophical methods that ensure a multidimensional understanding of revolution as a historical, sociocultural, and anthropological phenomenon. The methodological strategy of the research is aimed

at identifying the productive intentions of revolution in the synergy of historical transformations, semantic structures of culture, and the temporal dynamics of the fluid world.

The dissertation presents a socio-philosophical analysis of the transformation of the phenomenon of revolution in the fluid world of the twenty-first century. The concept of the “devaluation of revolutions” is substantiated; its essence lies in the constant reproduction of revolutionary potential without its transition into qualitative systemic changes in the social order. It is demonstrated that in the conditions of a globalized information environment, revolutionary energy increasingly becomes integrated into the mechanisms of self-reproduction of contemporary socio-economic systems, losing its capacity for radical historical renewal.

The role of creative destruction as a systemic mechanism of contemporary social practices is revealed; in the fluid world it partially substitutes revolution as a form of qualitative historical transformation. It is shown that the production of novelty acquires the character of a constant social imperative, primarily aimed at maintaining the dynamics of production, consumption, and the innovative adaptability of late capitalism. It is established that the quantitative reproduction of change increasingly replaces the productive intentions of revolution oriented toward rethinking the fundamental foundations of social development.

The historical variability of the demand for the new and its gradual separation from the ideas of progress, emancipation, and historical advancement are substantiated. It is revealed that a characteristic feature of contemporary transformations is the programmed temporariness of novelty, deprived of stable normative content and associated with the reproduction of short-lived forms of sociocultural significance.

The phenomenon of the fluid world is defined as a key characteristic of contemporary social being, manifested in the fragmentation of social structures, the

instability of normative orientations, the dominance of presentism, and the growing unpredictability of social processes. It is demonstrated that the stability of contemporary societies is ensured not by progressive development but by the capacity for continuous adaptation through the accelerated renewal of socio-economic structures.

The paradox of modernity is substantiated: permanent change and technological acceleration simultaneously maintain the functional stability of social systems and weaken revolution as an instrument of qualitative transformation. It is shown that under conditions of the fluid world, revolution appears not as an exceptional event of historical rupture, but as a continuous process of creative-destructive changes primarily oriented toward the adaptation of the existing social order.

The theoretical significance of the research lies in the development of a socio-philosophical analysis of revolution, the clarification of its categorical status, and the expansion of the interpretative potential of the concept of the fluid world. The practical significance of the work is associated with the possibility of applying its results in philosophical, sociological, and political studies of contemporary transformations, as well as in teaching courses within the social and humanities disciplines.

Keywords: revolution, transformation, society, freedom, protest movement, values, modernity, reforms, modern era, technology, culture, contemporary capitalism, nihilism, social development, globalization.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Наукові праці, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації

1. Облап П. Поняття «революція» та сучасність. *Humanities Studios: Pedagogy, Psychology, Philosophy*, 11(3), с. 69-75.

2. Облап П. Осмислення свободи в креативах революції, *Епістемологічні дослідження в філософії, соціальних і політичних науках*, 6(1), с. 118-124.

3. Облап П. Глобалізація у контексті цивілізаційного підходу до розвитку суспільства у XXI столітті. *Культурологічний альманах*, (2), с. 208–213.

4. Облап П. Питання цінностей в античній філософії. *Епістемологічні дослідження в філософії, соціальних і політичних науках*, 7(2), с. 67-74.

Наукові праці, що додатково відображають наукові результати дисертації

1. Облап П. Особливості французької та американської революцій в контексті становлення філософської думки епохи модерну. *Соціокультурні трансформації та геополітичні виклики в умовах багатопольярного світу: тези доп. Всеукр. наук.-практ. конф.* (Київ, 24 листоп. 2022 р.) / відп. ред. А. Кравченко. – Київ : Держ. торг.- екон. ун-т, 2022. с. 247–252.

2. Облап П. Історичний та неісторичний погляд на поняття «революція». *Соціокультурні засади економіки і політики: взаємозв'язки, тренди, суперечності* : тези доп. Всеукр. наук.-практ. конф. (Київ, 16 листоп. 2023 р.) / відп. ред. Н. В. Крохмаль. – Київ : Держ. торг.-екон. ун-т, 2023. с. 195–199.

3. Облап П. Політичне лідерство та революція. *Лідерство і обдарованість: сучасний науковий дискурс і освітня практика* : матеріали Всеукраїнської науково-практичної онлайнконференції (Київ, 14–19 лютого 2024 року). – Київ : Інститут обдарованої дитини НАПН України, 2024. с 668–676.

4. Облап П. Глобалізація та цивілізаційний підхід до розвитку суспільства у ХХІ столітті. *Фундаментальні та прикладні проблеми суспільства: історія, сьогодення, майбутнє* : тези доп. Міжнар. наук.-практ. конф. (Київ, 11 квіт. 2024 р.) / відп. ред. А. Кравченко. – Київ : Держ. торг.-екон. ун-т, 2024. с. 53–58.

5. Облап П. Виклики цифровізації для суспільних відносин у ХХІ столітті. *Фундаментальні та прикладні проблеми суспільства: історія, сьогодення, майбутнє: тези доп. II Міжнар. наук.-практ. конф.* (Київ, 17 квіт. 2025 р.) / відп. ред. А. Кравченко. –Київ : Держ. торг.-екон. ун-т, 2025. с. 171–176.

ЗМІСТ

ВСТУП	12
РОЗДІЛ 1. ДИСКУРС РЕВОЛЮЦІЇ В ПАРАМЕТРАХ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ	23
1.1. Джерельна база і методологічні основи дослідження феномену революції	23
1.2. Динаміка революції в трансформаціях сучасності: креативні та деструктивні виміри	59
РОЗДІЛ 2. ЕВОЛЮЦІЯ ТА РЕВОЛЮЦІЯ В СУСПІЛЬНОМУ РОЗВИТКУ	87
2.1 Ідея модерну в традиції Заходу	87
2.1. Свобода і народження нового в креативах революції	112
РОЗДІЛ 3. ТЕМПОРАЛЬНІ ВИМІРИ РЕВОЛЮЦІЇ В ТРАНСФОРМАЦІЯХ ГЛОБАЛЬНОГО СВІТУ	140
3.1. Переоцінка цінностей як атрибут культури «креативного руйнування»	140
3.2. Концепт революції в динаміці акселераціонізму	178
ВИСНОВКИ	209
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	216
ДОДАТКИ	233

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Зростання динамічності та складності соціальних процесів сучасної епохи зумовлює потребу в концептуальному осмисленні шляхів суспільного розвитку в умовах структурної нестабільності та плинності соціальних форм. Історичний досвід свідчить, що революція впродовж тривалого часу розглядалася як один із ключових механізмів радикальної зміни соціальних, політичних і культурних порядків. Події ХХ – початку ХХІ століття підтверджують збереження значущості революції як чинника трансформацій у локальних і глобальних вимірах соціального буття. У зв'язку з цим актуалізується необхідність дослідження продуктивних інтенцій революції в динаміці плинного світу та з'ясування особливостей її впливу на різні сфери суспільного життя.

У межах модерного проекту революція функціонує не лише як форма політичної дії, а й як загальний принцип соціальної динаміки, пов'язаний із переосмисленням усталених норм, інституцій і способів легітимації влади. Революційність поступово інтегрується в логіку соціального розвитку, набуваючи рис постійного оновлення та виходу за межі наявних структур. У цьому сенсі революція стає елементом ширшого процесу трансформацій, що охоплюють не лише політичну сферу, а й економіку, науку, культуру та комунікативні практики.

Упродовж ХХ–ХХІ століть поняття революції істотно розширює сферу свого застосування. Поряд із соціально-політичними революціями в науковому та публічному дискурсах фіксуються численні типи революційних змін, пов'язаних із технологічним, економічним і культурним розвитком. Така множинність уживань зумовлює необхідність розрізнення між революцією як подією якісної розвитку соціального порядку та процесами

інноваційного або модернізаційного характеру, які не завжди призводять до фундаментальних трансформацій суспільного устрою.

За цих умов постає проблема концептуального уточнення змісту й меж революції як способу якісного перетворення суспільного буття. Зростання кількості процесів, що позначаються як революційні, супроводжується ризиком редукції їхнього трансформаційного потенціалу та підміни глибинних соціальних змін кількісним оновленням наявних структур. Це визначає актуальність соціально-філософського аналізу революції з погляду її продуктивних інтенцій, а також з'ясування умов, за яких революція зберігає здатність продукувати якісно нові форми соціального життя в сучасному плинному світі.

У глобалізованому світі сучасність дедалі частіше пов'язується з процесами постійних змін, зростання темпів соціальної динаміки та оновлення соціальних форм. Орієнтація на мобільність і гнучкість набуває статусу загальнозначущої норми, що водночас супроводжується послабленням ролі суспільного часу як чинника послідовного розвитку особистості та соціальних спільнот. У таких умовах ускладнюється формування довготривалих життєвих і соціальних стратегій.

За цих обставин революційні процеси в сучасному суспільстві дедалі частіше фіксуються не в темпоральному, а в просторовому вимірі. Часова перспектива розвитку редукується до актуального моменту, що знижує значущість історичної наступності та довготривалих проєктів соціальних змін. Деформація механізмів індивідуації суспільного часу негативно впливає на функціонування соціокультурної пам'яті та обмежує можливості формування цілісних уявлень про майбутнє. У результаті соціально-філософське осмислення революції відбувається в ситуації звуження уявлень про альтернативні траєкторії суспільного розвитку. Майбутнє переважно інтерпретується як поступове вдосконалення наявних соціально-політичних і

економічних структур, а не як радикальна зміна їхніх засад. Це створює передумови для реалізації технологічних та організаційних інновацій за умов збереження чинного соціального порядку. Таким чином, інтенсифікація технологічного розвитку поєднується з відносною стабільністю базових соціально-політичних інституцій.

В умовах розгортання перманентного поштовху до оновлення революція поступово втрачає свій якісний вимір і оприявнюється у формі кількісного відтворення тотожного. Місце ідеї суспільного розвитку займає логіка прискорення, у межах якої «швидше» набуває значення «краще», а мобільність починає функціонувати як еквівалент свободи. За таких умов революційність дедалі менше пов'язується з якісною перебудовою соціального порядку і дедалі більше з інтенсифікацією наявних режимів існування. Динаміка постійного прискорення реалізує себе шляхом заперечення авторитету традиції. На місце спадкової нормативності вона покладає здатність самостійно впорядковувати суспільне буття на основі розуму, який проголошується універсальним принципом легітимації знання, дії та наявного соціального устрою. Саме у цьому контексті революція набуває статусу не лише політичної події, а й фундаментального способу саморозуміння модерного світу.

Водночас протиставлення себе минулому як форма історичної самодефініції не є унікальною ознакою доби Модерну. Апеляція до «modernitas» фіксується вже на ранніх етапах європейської історії: термін «modernus» використовується ще в добу раннього Середньовіччя для позначення відмінності християнської сучасності від язичницької античності. Принципово важливо, що в попередні історичні періоди заперечення минулого не означало його повної дискваліфікації: навіть за умов радикальних зламів «antiquitas» зберігала статус взірця, джерела смислу й нормативного орієнтира. Доба Модерну уперше послідовно відмовляється

від такого посередництва, визнаючи єдиним легітимним авторитетом автономний розум. Саме тут революція остаточно інтегрується в структуру раціонального проектування соціальної дійсності, перетворюючись на принцип постійного оновлення, а не виняткову подію історичного зламу. За цих умов постає необхідність концептуального аналізу взаємозв'язку розуму і революції, зокрема з'ясування того, яким чином креативний потенціал революції мислення трансформується в сучасному плинному світі та якими є межі його здатності продукувати якісні зміни суспільного буття. У зв'язку з цим виникає потреба у філософському переосмисленні концепту революції з урахуванням трансформацій соціальної реальності ХХІ століття та змін у способах політичної комунікації.

Стан наукового опрацювання проблеми. Проблема революції активно досліджується у працях багатьох науковців починаючи з доби Нового часу: Т. Гоббса, П. Гольбаха, Р. Декарта, Дж. Лока, Г. Гегеля, І. Канта, К. Маркса, Ф. Енгельса, Ф. Ніцше, А. Шопенгауера, К. Шмітта, Г. Арндт, Е. Фрома, Ж.-П. Сартра, Х. Ортега-і-Гассета, С. Жижека, Ж. Бодрієра, Ш. Муффа, Ж. Ранс'єра, А. Камю, З. Баумана, Ф. Ніцше, Т. Куна та ін. Окрім цього, точились дискусії навколо категорії «революція» і набули відображення у працях таких українських науковців як Т. Бевз, О. Білого, Є. Бистрицького, В. Бліхара, С. Борисенка, Я. Грицака, В. Горбатенка, А. Єрмоленка, О. Данильяна, О. Івченка, М. Кельмана, А. Колодій, В. Лімонченко, В. Кременя, Ю. Мацієвського, М. Мінакова, М. Михальченка, О. Майбороди, С. Наумкіної, Я. Паська, С. Пролеєва, С. Рябова, Ю. Романенка, В. Солдатенка, І. Танчина, Т. Травлос, Т. Розової, З. Самчука, Л. Ситниченко, В. Смолія, Л. Чорної, та інших.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами:

Дисертаційна робота виконана на кафедрі філософії, соціології та політології Державного торговельно-економічного університету та пов'язана

з кафедральними науково-дослідними роботами «Соціально-філософські та культурологічні рефлексії людини та суспільства» (номер державної реєстрації 0122U200186), «Соціокультурні та духовно-особистісні трансформації в епоху конкуренції ідентичностей» (номер державної реєстрації 0124U004638) а також у межах Стратегії розвитку вищої освіти в Україні на 2022-2032 роки, затвердженої розпорядженням КМУ від 23 лютого 2022 року №286-р.

Мета і завдання дослідження

Метою роботи є філософський аналіз революції як способу якісної трансформації суспільного буття, виявлення та систематизація її продуктивних інтенцій у плинному світі XXI століття.

Для досягнення мети поставлені наступні завдання:

- проаналізувати основні підходи до визначення концепту «революція» в перспективі соціальних трансформацій та в умовах динаміки сучасності;
- охарактеризувати структурно-функціональні трансформації феномену революції, зумовлених переходом від стабільних до плинних форм суспільного буття;
- проаналізувати співвідношення еволюції та революції як двох способів суспільного розвитку в умовах плинного світу;
- встановити сутнісний зв'язок та відмінності між поняттями «повстання», «бунт», «заколот» та «революція», а також дослідити логіку трансформації феномену «революції» у різні історичні періоди;
- окреслити межі революційної «переоцінки всіх цінностей» в умовах розгортання постмодерного нігілізму;

Об'єктом дослідження є революція як спосіб якісної трансформації суспільного буття.

Предметом дослідження є продуктивні інтенції революції в динаміці плинного світу.

Методи дослідження. Дисертаційне дослідження виконано із застосуванням комплексу загальнонаукових і спеціально-філософських методів, що забезпечують багатовимірне осмислення революції як історичного, соціокультурного та антропологічного феномену. Методологічна стратегія дослідження спрямована на виявлення продуктивних інтенцій революції у синергії історичних трансформацій, смислових структур культури та темпоральної динаміки плинного світу.

Історичний метод використано для реконструкції становлення поняття «революція» та простеження зміни його змісту від ранньомодерних політичних переворотів до сучасних форм глобальних соціальних трансформацій. Завдяки цьому стало можливим виявити інтелектуальні та культурні передумови революційної свідомості, а також показати історичну змінність функцій революції – від інструмента політичного оновлення до загального механізму породження соціальної новизни.

Логічний метод застосовано для концептуального впорядкування різних інтерпретацій революції, встановлення внутрішніх зв'язків між еволюційними та революційними формами розвитку суспільства і виявлення закономірностей переходу соціальних змін у фазу радикальної трансформації. Це дозволило теоретично осмислити революцію як структурний момент історичної динаміки, а не лише як окрему подію.

Феноменологічний метод забезпечив аналіз революції як пережитого історичного досвіду, що конститується у свідомості індивідів і спільнот. Звернення до феноменологічної перспективи дозволило розкрити революцію як форму колективної інтенційності, у якій виникають нові смисли свободи, майбутнього та соціальної можливості. Для дослідження суперечливого характеру суспільного розвитку, взаємодії стабільності та зламу, творення і

руйнування в революційних процесах використано діалектичний метод. Застосування цього підходу дало змогу проаналізувати революцію як момент переходу кількісних соціальних змін у якісно нові історичні форми та як механізм оновлення соціального порядку.

Екзистенційний метод дозволив розкрити антропологічний вимір революції через категорії свободи, відповідальності, вибору та історичної дії. У цьому контексті революція постає як ситуація граничного досвіду, у якій індивід і спільнота здійснюють акт самовизначення та відкривають можливість народження нового соціального буття.

Для інтерпретації понятійного поля революційної проблематики та з'ясування смислових відмінностей між такими формами радикальної соціальної дії як революція, повстання, бунт і заколот було застосовано герменевтичний аналіз, який дозволив показати історичну змінність значень цих понять і їх залежність від культурно-історичного контексту. Натомість компаративний метод було використано для порівняльного аналізу революцій різних історичних епох і цивілізаційних контекстів, що дозволило виявити інваріантні структури революційних процесів, а також специфіку їхніх проявів у модерному та плинному глобальному світі.

Новизна наукових результатів дисертаційного дослідження конкретизується у таких положеннях:

вперше:

– здійснено соціально-філософський аналіз трансформації революції в умовах плинного світу XXI століття, показано процес її «девальвації», що виявляється у втраті здатності до якісної трансформації суспільного буття та залученні революційної енергії до механізмів самовідтворення сучасних соціально-економічних структур; обґрунтовано, що в умовах глобалізованого інформаційного середовища революція дедалі частіше імітується та симулюється через медійні, культурні й політичні практики, втрачаючи

статус події якісної суспільної трансформації, а інновації й модернізація виконують компенсаторну функцію заміщення глибинних смислів суспільного розвитку;

– обґрунтовано розуміння процесу «креативного руйнування» як системного механізму відтворення сучасних соціальних практик, що у ХХІ столітті виконує функцію заміщення революції як способу якісного історичного оновлення суспільства; продемонстровано, що руйнування усталених форм соціального й культурного буття відбувається не з метою формування нового типу суспільного порядку, а як умова підтримання динаміки виробництва товарів, послуг і моделей споживання, що забезпечують адаптивність форм пізнього капіталізму;

– виявлено соціально-економічні, технологічні та культурно-комунікативні трансформації, що зумовлюють зміну функціонування революції та ідеї свободи в умовах плинного світу, що призводить до зміщення продуктивних інтенцій революції зі сфери політичної дії у сферу естетичних, інноваційних, комунікативних і підприємницьких практик, орієнтованих переважно на індивідуальну самореалізацію. Доведено, що деполітизація свободи та її редукція до приватного виміру істотно обмежують революційний та емансипативний потенціал якісних соціальних трансформацій.

уточнено:

– межі революційної «переоцінки всіх цінностей», що дозволяє відмежувати цей феномен від поширеного у сучасному соціально-філософському дискурсі ототожнення з абстрактною формою культурної критики, показавши різницю між продуктивною критикою культурних засад, що сприяє соціально-історичному оновленню, та постмодерним нігілізмом, який не продукує якісних соціальних і культурних трансформацій; продемонстровано, що сучасні умови глобальної плинності та

інформаційного прискорення посилюють схильність до поверхневого нігілізму, що істотно впливає на потенціал революційного оновлення суспільства.

– співвідношення еволюції та революції як альтернативних, але взаємопов'язаних способів суспільного розвитку, порівняно з поширеними трактуваннями їх як взаємовиключних процесів, зокрема у контексті плинності соціальних форм і нестабільності нормативних структур сучасності; що дає змогу показати, що еволюційні процеси забезпечують поступове, адаптивне оновлення соціальної системи, підтримуючи її структурну цілісність, тоді як революційні імпульси здатні формувати якісно нові соціальні практики та ціннісні орієнтири.

– зміст і обсяг поняття «революція» у співвідношенні з феноменами «повстання», «бунт» і «заколот», з урахуванням їхніх відмінностей за рівнем усвідомленості, ціннісної спрямованості та історичної результативності; на противагу їх частковому ототожненню у соціально-гуманітарному дискурсі, феномен революції відзначається системністю, здатністю до структурної трансформації суспільства та наявністю продуктивних інтенцій, тоді як інші форми колективної дії здебільшого мають локальний і фрагментарний характер.

– теоретичне осмислення революції в умовах глобальної нестабільності та прискорення соціального часу, порівняно з її класичним розумінням як одноразової події історичного зламу, де революційність проявляється не лише як виняткова історична подія, а як повсякденна риса мінливого світу, як перманентний процес соціально-культурних, політичних та економічних змін, що не впливають на траєкторію фундаментальних трансформацій у плинному світі.

набуло подальшого розвитку:

– інтерпретація поняття «політична революція» шляхом комплексного порівняльного аналізу вітчизняних і зарубіжних підходів, що, на відміну від інтерпретацій, сформованих у межах окремих національних або теоретичних традицій, дозволило систематизувати різні концептуальні моделі, визначити рівні їх узагальнення та виявити методологічні підходи до оцінки соціально-культурної продуктивності революцій.

– теоретичні положення щодо компаративного аналізу феномену революцій, зокрема в контексті взаємодії революційних та еволюційних процесів, структурних і культурних трансформацій, а також ролі нормативних і ціннісних орієнтирів у визначенні потенціалу радикальних змін, що, порівняно з підходами, зосередженими переважно на політико-інституційних аспектах революційних змін, розкриває їх значення для здійснення аналізу сучасних соціальних практик, де революційність проявляється у перманентних, фрагментарних та символічних формах.

Передбачувана наукова значимість результатів дослідження. Вперше детально проаналізовані продуктивні інтенції революції в умовах плинного світу. Представлений погляд на сучасний дискурс революції, зокрема, співвідношення феноменів бунту, повстання, революції, еволюції, авторитету і традиції. Досліджено суперечність продуктивних та деструктивних інтенції революційної енергії епохи «креативного руйнування».

Практичне значення одержаних результатів. Результати дисертаційного дослідження можуть бути використані під час викладання таких дисциплін як «Філософія», «Філософський світогляд ХХІ ст.», «Філософія особистості», «Філософія права», «Філософія політики», «Соціологія політики», «Соціальне лідерство», «Національні інтереси у світовій геополітиці та геоекономіці», «Політологія» тощо.

Передбачувана апробація результатів дослідження. Передбачається апробація результатів дослідження у вигляді наукових публікацій у наукових

фахових вітчизняних та іноземних виданнях, а також виступах на наукових конференціях і семінарах.

Публікації. Основні результати дисертаційної роботи опубліковано у 9 наукових працях (із них одноосібних – 9), у тому числі: 4 у наукових фахових виданнях України; 5 тез доповідей у матеріалах науково-практичних конференцій.

Обсяг та структура дисертації. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, висновків, списку використаних джерел (177 найменувань) та 1 додаток на 2 сторінках. Обсяг основного тексту дисертації складає 184 сторінки друкованого тексту.

РОЗДІЛ 1. ДИСКУРС РЕВОЛЮЦІЇ В ПАРАМЕТРАХ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ.

1.1. Джерельна база і методологічні основи дослідження феномену революції.

У сучасному світі феномен революції залишається одним із найбільш дискусійних, концептуально невизначених і водночас постійно актуальних об'єктів соціально-філософського та соціально-теоретичного аналізу. Попри численні прогнози щодо «вичерпання» революційного потенціалу модерних суспільств, революція продовжує функціонувати як аналітична категорія, політичний горизонт очікувань і форма радикального соціального уявлення. Розмаїття підходів до її осмислення свідчить не про маргіналізацію цього поняття, а про зміну контекстів, у межах яких воно набуває нових значень.

У науковій літературі кінця ХХ та на початку ХХІ століття простежується широкий спектр оцінок та інтерпретацій статусу революції. Так, Д. Порта ставить принципове питання: «Куди поділась революція?» [103], вказуючи на зниження її видимості у класичному вигляді масових насильницьких зламів політичного порядку. Аналізуючи ідеологічний клімат пізнього капіталізму, відомий дослідник культури постмодерну Ф. Джеймісон зауважує, що наприкінці минулого століття поняття «революція» зазнало суттєвої стигматизації, пов'язаної з досвідом тоталітаризму та поразок революційних проєктів [133]. Натомість С. Жижек наполягає на збереженні її принципового значення, вважаючи, що «політичною дією par excellence є революція» [177, с. 377], тобто саме у революційних подіях стає очевидним радикальний розрив із наявним символічним і соціальним порядком.

Скептичні оцінки революції доповнюються структурно-історичними інтерпретаціями. Так, наприклад, М. Манн підкреслює труднощі

теоретичного пояснення революційних подій, наголошуючи на їхній «випадковості і непередбачуваності» [142, с. 168], що ускладнює побудову їх універсальних моделей та робить «інтерпретацію революцій більш складною» [142, с. 168]. Інший відомий дослідник революцій Дж. Гудвін пов'язує зменшення ймовірності здійснення революцій із процесами демократизації, стверджуючи, що «виборча урна була труною для революціонерів» [118, с. 67]. Згідно з прогнозами вченого у XXI столітті відбувається істотне скорочення кількості революцій порівняно з попередньою епохою. А. Турен на початку 1990-х років висунув тезу про завершення «епохи революцій» [169, с. 140], пов'язуючи її з поширенням соціальних рухів і втратою революцією ролі головного механізму історичного поступу.

Водночас у сучасних дослідженнях наявна й протилежна, «оптимістична» позиція. Наприклад, Е. Селбін наполягає, що «революція/ї існує/ють» [157, с. 486], розглядаючи їх передусім у якості наративних та культурно вкорінених процесів колективної дії. Подібну точку зору поділяють Дж. Голдстоун і К. Саджадпур, які вважають, що можливість революцій у XXI столітті зберігається за наявності певних структурних передумов [153]. На їхню думку, сучасні події в Ірані демонструють реалізацію п'яти ключових умов успішної революції: фінансової кризи, розколу еліт, широкої опозиційної коаліції, переконливого наративу опору та сприятливої міжнародної кон'юнктури.

Зазначене розмаїття підходів свідчить про відсутність єдиного, усталеного розуміння революції в сучасному гуманітарному знанні. Революція постає водночас як історична подія, аналітична категорія, нормативний ідеал та проблема інтерпретації. Саме тому виникає потреба звернення до історичного розвитку самого поняття «революція», простеження змін його смислового навантаження та методологічних рамок

аналізу. Такий підхід дозволяє не лише систематизувати наявні теоретичні позиції, а й обґрунтувати логічну необхідність подальшого дослідження революції як феномену, що перебуває на перетині історії, соціальної теорії та філософії.

Починаючи з кінця XVIII століття революція постає одним із ключових питань, що привертала увагу філософів, громадських діячів, письменників, політиків, поетів та тих, кого в тогочасній традиції називали *hommes de lettres* (франц. - літератори), а сьогодні - інтелектуалами. Сам термін «революція» походить від латинського слова *revolutio* - «зміна», «поворот», «обертання», яке за змістом наближене до грецького μεταβολή - «поворот», «зміна», «перехід». В античному світі ці поняття не мали жодного політичного чи соціального значення й використовувалися винятково для опису процесів природного та фізичного порядку.

Хоча наведене не заперечує можливості екстраполяції відповідного принципу на сферу політичних процесів, в античній філософсько-політичній думці політичні та суспільні процеси концептуалізувалися як онтологічно тотожні за своєю природою й такі, що розгортаються в межах безперервного циклічного руху. Зокрема, платонівський кругообіг форм правління [149] відповідає циклічності природних явищ, таких як зміна пір року, чергування дня і ночі, рух Сонця по колу зодіаку тощо. Іншими словами, як у фізичному природному світі, так і в політичному світі, світі людей, процеси обертаються по колу та через певний час повертаються до початкової точки, після чого цикл повторюється. Незалежно від суб'єктивних дій чи волі суспільства або окремих осіб античного полісу, постійна «революція» або «метабола» у значенні кругообігу сприймалася як об'єктивний процес. Водночас Аристотель, наближаючись до поглядів теоретиків революції XIX століття, пояснює ці «метаболи» Платона наявністю власного економічного інтересу в кожній із соціальних страт [94].

У межах античної традиції термін «революція» як відображення процесів фізичного світу зберігав своє значення до кінця епохи Відродження та початку Нового часу. Ілюстрацією цього є назва однієї з класичних праць з астрономії Н. Коперника - *De revolutionibus orbium coelestium* (лат. «Про обертання небесних сфер») [44]. Уперше в контексті суспільно-політичних подій термін «революція» було застосовано в XVII столітті: реставрацію англійської монархії після подій епохи О. Кромвеля назвали «Славетною революцією» (англ. *Glorious Revolution*). Цікаво, що й у цьому випадку термін «революція» використано у значенні повернення до витоків і відновлення попереднього суспільного ладу.

Уперше термін «революція» у сучасному політичному розумінні було використано 14 липня 1789 року. Після доповіді герцога Ларошфуко про взяття Бастилії французький король Людовік XVI вигукнув: «C'est une révolte» (фр. «Це бунт»), на що отримав відповідь: «Sire, c'est une révolution!» (фр. «Ні, Ваша Величносте, - це революція») [91, с. 58]. Тобто акцент було перенесено з поступового циклічного руху на нездоланність та необоротність процесу.

Класичне розуміння революції визначає її як швидкий, незворотний процес, що супроводжується зародженням чогось нового, зміною стану або порядку. У політичній сфері такий процес часто супроводжується насильством або принаймні починається з нього; його підґрунтям є прагнення до свободи (включаючи будь-які її прояви) для більшості суспільства, що стає можливим за умови втрати авторитету попередньої влади.

У ширшому, позаполітичному контексті революція розглядається як докорінна та швидка трансформація всієї системи. Прикладом є промислова революція, яка передбачала перехід від ручного до фабричного виробництва з використанням механізмів і спричинила фундаментальні зміни в економіці,

політиці та соціальній сфері. Аналізуючи два ключові параметри - швидкість змін та глибину трансформації, - можна зробити такі уточнення: докорінна трансформація без швидкості змін розцінюється як еволюція; швидкі зміни без докорінної трансформації є переворотом, тобто заміною керівного механізму або окремих ланок без зміни самої суті процесу й не становлять революції.

Серед вітчизняних вчених які досліджували феномен революції необхідно виділити Т. Бевз, О. Білого, Є. Бистрицького, В. Бліхара, С. Борисенка, Я. Грицака, В. Горбатенка, А. Єрмоленка, О. Данильяна, О. Івченка, М. Кельмана, А. Колодій, В. Лімонченко, В. Кременя, Ю. Мацієвського, М. Мінакова, М. Михальченка, О. Майбороду, С. Наумкіну, Я. Паська, С. Пролєєва, С. Рябова, Ю. Романенка, В. Солдатенка, І. Танчина, Т. Травлос, Т. Розову, З. Самчука, Л. Ситниченко, В. Смолія, Л. Чорну тощо. У своїй праці «Вступ до революції» І. Танчин констатує, що незважаючи на розмаїття праць присвячених теорії революції до цього часу «не має загально визнаного понятійного апарату, а основні терміни, в тому числі й саме поняття «революція» мають різні тлумачення. Сьогодні в наукових роботах можна знайти десятки визначень цього поняття, але жодне з них не вважається універсальним і кожне вживається із застереженнями та уточненнями» [74, с. 16]. Разом з тим дослідник вважає, що «дефініції революції наголошують на аспекті силового захоплення влади» [74, с. 16], а сама вона «є винятково феноменом історії Нового і Новітнього часу» [74, с. 22].

Натомість Т. Бевз у праці *«Феномен «революції» у дискурсах мислителів, політиків, науковців»* доводить, що «революції це явища не лише нової та новітньої доби. Вони існували в усі часи» [8, с. 26]. Дослідниця погоджується з тим, що у багатьох «революціологічних розробках» визначення революції часто пов'язане з насильством, «тобто поняття

«революція» використовується для позначення дуже швидкого та насильницького переходу до нового ладу» [8, с. 5].

Разом із тим, незважаючи на поширене в теорії революції трактування цього явища як виключно деструктивного та згубного для історичного поступу, Бевз підкреслює, що в онтологічному вимірі революція має переважно конструктивний характер. Вона постає не як самоцільне нищення, а як особливий різновид соціальної творчості, спрямований на збереження та розвиток сформованого потенціалу продуктивних сил суспільства. «Усупереч твердженням окремих політологів, які намагалися показати революцію як явище завжди руйнівне і негативне у процесі історії, справжня революція за своєю суттю позитивна; це творча форма суспільного розвитку, націлена не на руйнування, а на порятунок і примноження головного суспільного багатства – уже створених суспільством продуктивних сил» [8, с. 3].

Деструктивний аспект революційних зрушень зазвичай обмежується ліквідацією тих структур і груп, які блокують суспільний розвиток і підпорядковують спільне благо вузьким приватним інтересам. Водночас можливі ситуації, за яких революційна динаміка, виходячи за межі власної історичної доцільності, починає руйнувати не лише сили спротиву прогресові, а й універсальні умови його відтворення. У такому випадку доречно говорити вже не про революцію у власному сенсі, а про її перетворення на якісно інший, деформований процес.

Інший вітчизняний дослідник феномену революції В. Солдатенко дає наступне визначення: «Революція це докорінний переворот підвалин життя, рішучий, стрибкоподібний перехід від одного суспільного стану до іншого в усіх галузях – в економіці, політиці, духовній культурі. ... Революція – не лише відмова від діючих правопорядків, знищення віджилих державних систем, а ще більшою мірою – запровадження нових укладів, нових

стосунків, захисту здійснених завоювань» [72, с. 211]. Він вважає, що революційні події пов'язані із вибором вектору соціально-політичного поступу нації з метою «покращення життя людей, що передбачає кардинальні зрушення у розвитку продуктивних сил і виробничих відносин» [72, с. 211]. Революція відбувається в такі історичні моменти, коли одночасно оприявнюється неспроможність «еліти» управляти по-старому та прагнення мас «жити по-новому».

У своєму дослідженні концепцій української революції В. Солдатенко свідомо уникає універсальної, суворої дефініції революції і характеризує соціальну революцію як «стрибкоподібний переворот» різноманітних аспектів суспільних відносин, що відбувається за участю великих мас людей.

Вважаємо за доцільне навести зазначене визначення у повному обсязі, оскільки воно акумулює низку концептуально значущих інтерпретацій феномену соціальної революції, які в подальшому будуть покладені в основу нашого дослідження. Зокрема, під соціальною революцією пропонується розуміти глибинний, радикальний і нерідко хронологічно стиснутий, стрибкоподібний трансформаційний злам у системі політичних, соціальних, майнових та ідеологічних відносин, що реалізується за умов масової, активної участі значної кількості соціальних акторів, безпосередньо впливає на поточне та перспективне буття широких верств населення й, як правило, здійснюється із застосуванням силових засобів. Такий процес здебільшого сприймається як нелегітимний у нормативно-ціннісних координатах попереднього соціального порядку, що зумовлює його насильницький характер, підвищений рівень жорстокості та нерідко криваві наслідки. Водночас за певних – переважно теоретично окреслюваних і значно рідше емпірично підтверджуваних – умов не виключається можливість відносно мирного сценарію революційного розвитку. [72, с. 21-22].

У сучасному розумінні, запропонованому Я. Грицаком, революція постає не у якості виняткової історичної катастрофи, або одноразового насильницького вибуху, а як специфічна форма глибокої суспільної реакції на системну дисфункцію. У найзагальнішому сенсі революцію можна визначити як процес, у межах якого відбувається зміна політичної влади, що супроводжується переорієнтацією ідеологічних засад і переформатуванням суспільного порядку. Принципово важливо, що революція згідно з поглядами Я. Грицака не зводиться лише до трансферу влади: вона включає зміну способу легітимації, ціннісних орієнтацій і суспільних уявлень. Він надає «просто» визначення революції як зміни політичної влади. «Але не просто політична влада міняється сама по собі, політична влада міняється разом з ідеологією, відбувається певне переформатування» [21]. Саме тому революція є не короткотерміновим явищем, а процесом тривалої трансформації, який не має чітко визначеного моменту завершення. Влучною тут є його метафора революції як ремонту: її можна розпочати, але неможливо остаточно завершити – лише припинити або перервати. «Всі революції тривають дуже довго» [21], – зазначає з цього приводу Я. Грицак.

Вчений наполягає, що у XXI столітті революції втрачають «велику» форму фундаментальних перетворень суспільства, стаючи частішими, менш сакралізованими і більш буденними. Вони дедалі рідше асоціюються з масовим насильством і дедалі частіше із переговорами, компромісами та символікою «круглого столу», що означає перехід від «революцій гільйотини» до «революцій діалогу». Таким чином, революція нового типу не заперечує політичної легітимності, а прагне її переосмислити й реконструювати.

У глибинному вимірі революція, на думку Я. Грицака, це не лише політичний феномен, а форма історичної незавершеності, коли суспільство знову і знову повертається до трансформацій, які не були здійснені раніше.

Сучасні революції тісно пов'язані із «революцією цінностей». Передумовою сучасних революцій, з точки зору відомого історика, «є не погіршення, а поліпшення економічної ситуації: чим вищий рівень життя, тим сильніші цінності самовираження, а тому більше невдоволення політичною елітою, яка цьому самовираженню перешкоджає. Відповідно революційні настрої в теперішніх умовах дедалі частіше пов'язані не з найбіднішими класами, а з відносно заможними верствами, насамперед із середнім класом» [22, с. 62]. Дійсна зміна влади передбачає зміну політичної культури, яка ґрунтується на своєрідній переоцінці цінностей. Саме ціннісні зміни призводять до появи «принципово нової політичної культури» [22, с. 59]. Зв'язок революції із ціннісними трансформаціями, на якому наполягає Я. Грицак, є важливим для нашого дослідження і у подальшому ми детально зупинимось на цьому аспекті революційних подій.

У трактуванні В. Лімонченко революція постає не лише як соціально-політичний феномен, а як гранична форма втручання людини у встановлений порядок буття, що має витoki в екзистенційній природі людини. Революційність у цьому сенсі пов'язується з творчим покликанням людини виходити за межі даного та з її здатністю здійснювати прорив до «іншого» виміру життя, що не зводиться до наявного соціального режиму існування.

Водночас дослідниця принципово дистанціюється від одновимірного розуміння революції як виключно політичного насильства або радикального соціального перевлаштування. Вона акцентує увагу на альтернативних способах радикального перетворення, які не спрямовані на зовнішню деструкцію, а мають внутрішній, духовний вектор. У цьому контексті революція, за В. Лімонченко, набуває амбівалентного характеру: з одного боку, вона виявляє здатність людини до рішучого подолання інерції буття, а з іншого є вірогідність, що містить ризик втрати смислу, якщо дія відривається від відповідальності, свідомості та етичного вибору.

У цьому контексті містика інтерпретується як специфічна форма революційності, яка не збігається з логікою зовнішнього активізму. Якщо революція в її класичному розумінні орієнтована на вибух подій, насильницьке переривання поступовості й експансію волі назовні, то містика спрямована на радикальну трансформацію самої свідомості, на внутрішній злам способу бачення і переживання реальності. «Революційність і містика, – як вважає дослідниця, – скоріше постають двома полюсами: перша супроводжується динамічною подієвістю різких змін і катастроф, друга є гранично статичною і тихою – термін «містика» перегукується з грецьким дієсловом «*tyein*» («тримати закритим рот»), який позначав таємні вчення давнини, приховані від непосвячених; перша орієнтована на перерив поступовості, перетворення, друга – на встановлення зв'язку та спілкування» [46, с. 60]. Теоретичні засади для подібного трактування взаємозв'язку містики та революційності містяться у дослідженнях революційних подій початку минулого століття, таких як, В. Верлін [174] та Е. Циммерман [158].

З точки зору В. Лімонченко, необхідно чітко розрізняти магічну та містичну установки: перша прагне влади над світом і природою, тоді як друга орієнтована на переображення суб'єкта, на рух до істини та сенсу, що не зводиться до користі або панування. Саме у цьому внутрішньому перевлаштуванні людини, у переході до вільної суб'єктивності, вона вбачає найбільш радикальний, хоча й непомітний тип революції такий, що не руйнує зовнішні структури життя, але підважує їх із середини, змінюючи засади людського буття, відповідальності та свободи.

Таким чином, дійсна революція передбачає творче перетворення людини, яке розуміється не як замикання у власній індивідуальності, а як становлення Іншим. «Неспляче врівноважене мислення відкриває і закоханість у світ смислу, у висоту – яким архаїчно-наївним і утопічним це не здавалося б – і жалість та повагу до низинного світу, до світу

страждаючого – яким би станом лузерства не загрозувало таке співчуття. Саме неспляча свідомість долає низький культурний рівень багатьох християн і революціонерів, їх вкрай вузький кругозір, що надає революційній перспективі характер врівноваженості та певної усвідомленої інтелектуальності» [46, с. 70], – констатує В. Лімонченко.

Необхідно зазначити, що історія використання терміна «революція» тісно пов'язана з осмисленням соціальних і політичних процесів у суспільстві та державі, пошуком моделей ідеального устрою, ідеального правителя, форм і порядку правління. Витоки явища, яке ми сьогодні називаємо революцією, сягають поняття «громадянського розладу» античного грецького полісу та римського терміна *mutatio rerum* [99] – «зміна обставин».

Саме під час «громадянських розладів» виокремилася перша ознака, що згодом стане характерною для революцій, – елемент насильства, проте без усвідомлення часу як лінійного процесу. У парадигмі нескінченного руху по колу ідея запровадження чогось кардинально нового була відсутня. «Громадянські розлади» передусім пов'язувалися з боротьбою за владу між різними елітними угрупованнями чи окремими особами.

Свобода в грецькому полісі розумілася через термін «ісономія», тобто відсутність пригноблення, однак це поняття застосовувалося лише до рівних громадян, тоді як інші верстви з неповними правами автоматично виключалися. У такій спільноті рівних елемент примусу було зведено до мінімуму: навіть засудженому на смерть лише підносили чашу з отрутою, символізуючи добровільність прийняття рішення суду.

Римське *mutatio rerum* і приховані за цим терміном соціально-політичні процеси більшою мірою наближені до сучасних уявлень про революцію. Зокрема, Тіт Лівій описує перший і другий вихід плебеїв із Риму [75]. Це, ймовірно, перший в історії приклад повстання широких народних мас або, у

термінології XIX століття, «цілого класу», що вимагав політичних і соціальних прав та участі в управлінні республікою. Проте цей праобраз ще не був революцією: повсталі прагнули реформування існуючої системи й залучення до прийняття спільних рішень, а не запровадження нової системи.

Тут доречно навести визначення понять, дещо схожих на революцію, але відмінних від неї. Зокрема, Д. Голдстоун у своїй книзі «Революції. Дуже коротке введення» наводить визначення понять «селянське повстання», «страйк», «бунт», «переворот», «громадянська війна», «суспільний рух», «заколот» тощо [116].

«Селянське повстання», характерне для традиційних аграрних суспільств, має локальний або локалізований характер та містить протест чи вимоги проти конкретних рішень землевласника, іноді – і проти окремих представників держави, але загалом не має на меті зміну влади. Страйк – у чомусь аналогічне попередньому явище, проте характерне для індустріального суспільства й таке, що містить вимоги, пов'язані з відчуженням праці та правами робітників. «Суспільні рухи» виступають повсякчас в інтересах конкретної групи, за розширення прав чи протидію дискримінації такої групи або ж за проведення реформ у тій чи іншій сфері. Переворот – елітарний заколот, коли одна елітарна група чи авторитарний лідер з метою захоплення влади зміщує існуючий уряд; у випадку використання масової мобілізації населення такий переворот набуває зовнішніх ознак революції. Аналогічно до заколоту, де суть зводиться до виступу з метою повалення влади, заколотником може бути як один претендент на владу, так і необмежено широке коло осіб. Отже, будь-яка революція включає в себе заколот, але не кожний заколот є революцією.

На думку відомого польського соціолога П. Штомпки, необхідно чітко розрізняти революцію як фундаментальну зміну суспільства та часткові трансформації, такі як переворот, путч або повстання. Дослідник визначає

революцію як «фундаментальний злам, розрив тяглості історичного процесу, перетворення всієї структури й способу функціонування суспільства, а також щоденного життя, ментальності та поглядів членів суспільства» [115, с. 665].

На відміну від інших типів соціальної трансформації, революції охоплюють практично всі виміри суспільного буття – економічні, політичні, культурні та повсякденні практики. Вони мають засадничий характер, ведучи до докорінного перегляду існуючих соціальних порядків у всіх сферах. Революційні перетворення відзначаються високою інтенсивністю та відбуваються у стислих часових межах, супроводжуючись різким зростанням суспільної активності, широкою мобілізацією населення та формуванням масових рухів. Крім того, вони вирізняються високою експресивністю та наочністю, а переживання революції супроводжується особливими емоційними станами, що підкреслює її значущість для історичного та соціального розвитку.

На основі зазначених характеристик П. Штомпка відрізняє революцію від перевороту, бунту та громадянську війну, які мають частковий, локальний або несистемний характер. Зокрема, державний переворот (або так званий «палацовий переворот», «усунення уряду») означає насильницьку зміну владної верхівки та перегрупування в межах політичної еліти, що зазвичай не супроводжується суттєвими трансформаціями соціальних чи політичних структур. Подібним за обмеженістю наслідків є і військовий путч, тобто захоплення влади групою офіцерів або генералів (військовою хунтою), яке, не передбачає глибокої перебудови суспільного устрою, а найчастіше призводить до звуження або скасування громадянських прав і свобод. Від революції слід також відрізнити повстання та народні бунти, що постають як масові, здебільшого стихійні форми протесту проти репресивної влади і зазвичай завершуються частковими поступками або компромісами, не змінюючи фундаментальних засад соціального порядку.

Окрему категорію становить громадянська війна, яку можна визначити як «силові зіткнення ворожих між собою соціальних груп, переважно з етнічних або релігійних, іноді – з ідеологічних мотивів, радше щоб здобути панівну позицію у межах наявного устрою, аніж змінити сам устрій» [115, с. 669] Нарешті, такі явища, як масові заворушення, безпорядки, соціальні потрясіння або маніфестації, являють собою емоційно насичені, експресивні спалахи суспільного невдоволення, що реалізуються у формі колективних дій, але зазвичай не спираються на цілісну програму соціальної трансформації. Усі ці процеси можуть супроводжувати революційні події як її елементи, але самі по собі вони не є тотожними революції як особливій формі радикальних і системних соціальних змін.

Отже, підсумовуючи викладене, слід констатувати, що всі перелічені суспільні явища – як у сукупному вияві, так і в автономному вимірі – можуть виступати складовими революційного процесу, однак можуть мати місце й поза його межами. Водночас саме їх поєднання та інтенсивність зумовлюють надання революції переважно насильницького характеру.

У цьому контексті показовим є визначення феномену революції, запропоноване Джеком Голдстоуном, відповідно до якого революція включає насильницьке повалення влади, масову мобілізацію, артикуляцію ідеї соціальної справедливості та формування нових політичних інститутів. Якщо поєднати цей підхід із концептуальною позицією Ганни Арендт, яка розглядала революцію як поєднання ідеї свободи з досвідом започаткування принципово нового, можна дійти висновку, що революція постає як насильницьке усунення існуючої влади за активної участі широких мас, спрямоване на виборення свободи та інституціоналізацію нових політичних і соціальних порядків.

Таким чином, феномен «революції» нерозривно пов'язаний із насильницьким поваленням існуючої влади, тобто розуміння революції

неможливе без розгляду насильства як методу політичної боротьби. Питання насильства в політиці досліджував один із основоположників політичної науки епохи Ренесансу Нікколо Макіавеллі, з творів якого вбачається, що наріжним каменем нового починання постає злочин (Каїн і Авель, Ромул і Рем тощо), тобто насильство, спрямоване не стільки на руйнацію попереднього, скільки на саму дію створення нового. Крім того, у працях Макіавеллі простежуються ще кілька важливих положень: уперше він намагається переглянути детермінований рух форм правління по колу, а також досліджує форми правління на предмет їхньої стійкості та стабільності, шукаючи надійний політичний устрій, якому притаманна довговічність і незмінність [51, с. 129–132].

Отже, по суті було зроблено два кроки назустріч революціям – легітимацію політичної боротьби насильницьким шляхом та визнання можливості запровадження стійкої, стабільної форми правління. Питання насильства досліджував і Томас Гоббс, який бачив перманентне насильство неодмінною складовою первісного стану суспільства – «війни всіх проти всіх» [19, с. 85]. Саме страх перед цією війною спонукає індивідів об'єднуватися в спільноти та, врешті-решт, утворювати державу.

Макс Вебер у своєму есе «Політика як покликання і професія» визначає, що «сучасна держава – це примусове об'єднання, що організує панування і монополізує легітимне право фізичного насильства як засіб панування» [172, с. 84]. Таке розуміння держави та ролі насильства в ній іде врозріз із класичним розумінням грецького полісу, де політика (слово, переконання) є несумісною з насильством [114].

Дж. Агамбен у своїй праці «Межі насильства», розглядаючи античне та сучасне ставлення до насильства в політиці, зазначає, зокрема, що «революційне насильство може бути описане як пристрасть у її етимологічному розумінні – самозречення та самопожертва» [114].

Револуційне насильство постає як сакральне жертвоприношення, здатне зупинити хронологічний час і викликати месіанський час, спроможний започаткувати нову хронологію та нову історію.

Ще одним знаковим символом, що стане характерним для революцій XIX століття, є їх повна секуляризація та відділення від християнської моралі. Той самий Макіавеллі остаточно виводить політику з-під християнських законів. У цьому ж напрямі мислить і Томас Гоббс, який відкидає суверенітет Церкви над політичною владою [19, с. 537–539].

Тобто політична площина, вже від самого початку позбавляючись християнської моралі, позбавляється й моралі загалом, оскільки іншої на той час не існувало. Загалом спостерігається намагання знайти заміну моралі (ціннісній, етичній системі): чи то у формалізованому адміністративному насильстві (законах), чи то на договірних засадах.

Суттєву роль у формуванні теоретичної бази майбутніх революцій відіграв Джон Локк – англійський мислитель, який обґрунтував право на «справедливе повстання» проти пригноблення. У своїй праці «Два трактати про правління» Джон Локк наголошує, що «коли законодавці намагаються відібрати та знищити власність народу або перетворити його на рабів деспотичної влади, вони ставлять себе у стан війни з народом, який, унаслідок цього, звільняється від обов'язку подальшого підпорядкування... і така влада повертається народу, який має право відновити свою первісну свободу та сформувати новий законодавчий орган» [48, с. 161].

Водночас варто зауважити, що йшлося ще не про «революцію» у сучасному розумінні цього терміна; акцент ставився радше на перезавантаженні політичної системи до первісних, нормативно закріплених параметрів. Не випадково, що в перших випадках застосування терміна «революція» до політичних процесів ішлося про реставраційні акти: зокрема,

«Славна революція» в Англії, як уже зазначалося, розглядалася переважно як форма політичної реставрації, а не радикальної трансформації системи.

Французькі просвітники, розвиваючи ідеї Д. Локка та Т. Гоббса, підготували теоретичний фундамент для перших класичних революцій. Вольтер у своїх творах, використовуючи іронію та сатиру, остаточно деконструював сакральність влади, висміював те, що вважав пережитками минулого, а також суттєво сприяв знищенню авторитету монархії, інших сучасних йому політичних інститутів та влади загалом [12].

Ж.-Ж. Руссо, на противагу Т. Гоббсу, запроваджує концепцію природного стану людини як взірцевого – позбавленого нерівності, приниження, насильства та примусу [68]. Хоча ця ідея є повністю утопічною, що визнавалося, зокрема, й сучасниками Руссо, вона містить кілька концептуальних положень, схвально сприйнятих майбутніми революціонерами: ідею соціальної справедливості через рівність – не лише політичну, а й економічну – зокрема через перерозподіл приватної власності [69].

Сучасна йому влада, на думку Ж.-Ж. Руссо та низки інших представників епохи Просвітництва, сприймалася як така, що поневолює та пригнічує індивідів, відбирає їхні природні права й у ширшому сенсі оцінюється як несправедлива та деспотична за своєю суттю.

Іншою складовою інтелектуальної спадщини Ж.-Ж. Руссо є ідея суверенітету народу як джерела влади. Народ, на його думку, має власну волю, сукупність якої становить джерело суверенітету; у теорії така воля може бути висловлена самим народом шляхом загального виборчого права [69] (хоча тут наявне очевидне протиріччя щодо формування «загальної волі» відносною більшістю). Загалом погляд Руссо на народ відображає подальше формування поняття «нації» та національної держави.

Ш. Монтеск'є у своїй праці «Про дух законів» [56] відстоює ідею природних прав і природної рівності кожної людини. У політичній площині він намагається вибудувати стійку систему державного управління шляхом поділу влади на три гілки – законодавчу, виконавчу та судову (ідея не настільки нова та революційна: подібний принцип, хоча й без чітко окресленої судової складової, окреслював ще Д. Локк).

Поєднання цих ідей і принципів у різних пропорціях сформувало певний інтелектуальний субстрат – поле уявлень про соціум, політику, владу та право, яким оперували перші революціонери. Ідеї європейського Просвітництва підготували потужну теоретичну базу для подальших соціальних і політичних перетворень.

До кінця XVIII століття було остаточно підірвано авторитет Церкви в політичному житті, ослаблено віру як у небесного, так і в земного сюзерена. Абсолютні монархії, які певний час виступали заміниками церковного суверена доби Середньовіччя, внаслідок власного волюнтаризму та, по суті, відсутності сакрального й загальноприйнятого права на владу почали стрімко втрачати авторитет.

Революціями, що фактично відкрили двері в епоху революцій, стали Французька та Американська революції, причому остання не схожа на більшість подальших революцій. Натомість Французька революція стала прообразом майже всіх майбутніх революцій і заклала типовий сценарій їх перебігу. Розглянемо їх детальніше.

Зокрема, Г. Арендт у своїй праці «Про революцію» [91] розглядає феномен революції через призму двох із них – Французької та Американської (які фактично були першими революціями в розумінні сучасної парадигми), – і доходить висновку, що більш вдала, на її погляд, революція, яка на певний час досягла своєї мети, залишилася забутою, тоді як відносно менш вдала

Французька стала взірцем для всіх подальших революцій із повторенням її помилок та невдач.

Фундаментальним невирішеним питанням Французької революції було «соціальне питання». Абсолютна бідність більшості населення, нерівність між стратами суспільства одразу спрямували Французьку революцію в одному магістральному напрямі. Унаслідок колонізації Північної Америки з'явився новий «політичний» континент зі специфічною системою суспільних відносин. Відсутність там тотальної бідності та менша нерівність серед переселенців (без урахування населення, що перебувало в рабстві) у Новому Світі відповідно сприяли спрямуванню Американської революції в іншому напрямі, ніж Французька.

Віра в «бідну» людину як рушійну силу революції, яку необхідно звільнити від бідності та негативного впливу суспільства й повернути в «природний» стан, аби всі проблеми були вирішені, стала наріжним каменем ідей діячів Французької революції. За М. Робесп'єром, «чеснота притаманна насамперед злиденним, оскільки неможлива без страждання; а хто більше страждає, ніж злиденні?» [91, с. 98].

Теоретично Французька революція найбільш повно реалізувала ідеї, висунуті Ж.-Ж. Руссо, зокрема концептуалізацію проблеми соціальної нерівності, протиставлення «багатих – бідних», акцент на співчутті та необхідності визволення, а також введення категорії «народу» як єдиного цілого – сукупності природних людей і носія суверенітету. Ці положення мали визначальне значення для її перебігу.

Натомість діячі Американської революції фокусувалися не на акті визволення, а на започаткуванні принципово нової політичної структури – нової республіки та нового типу управління [91, с. 54]. Водночас визволення не тотожне свободі: хоча воно є необхідною передумовою останньої, саме по

собі має радше негативний характер і без розроблення подальшої позитивної програми приречене на невдачу [91, с. 56].

Початкові стадії обох революцій сприймалися їх учасниками як повстання проти тиранії та пригноблення. Учасники Французької революції розуміли це як повернення до періоду активної діяльності Генеральних штатів, тоді як американські революціонери – як відновлення дії «Білля про права». В обох випадках простежується апеляція до античного Риму. Отже, на ранньому етапі обох революцій спостерігаємо розуміння революції як форми реставрації, прагнення віднайти абсолют у минулому та водночас страх перед створенням чогось радикально нового.

Проте діячі Американської революції мали досвід побудови горизонтальних структур управління та інституцій. Конвенти міст, поселень і округів формувалися на основі угод, які укладалися між рівними та містили взаємні права й обов'язки; кожен учасник міг займатися публічною діяльністю та, за словами Т. Джефферсона, «людина має бути учасником справ уряду» [124].

Ще однією ключовою відмінністю між цими революціями було ставлення до поняття свободи та його оцінка. Американська революція повставала проти обмеженої монархії, французька – проти абсолютної, що, своєю чергою, позначилося на розумінні «свободи» як головної мети революції. Для діячів Французької революції це були природні права людини як фізичної істоти; для Американської – радше політичні права, право голосу та право участі в суспільних справах, тобто права «істоти політичної» за Арістотелем.

У цьому контексті для глибшого розуміння феномену революції важливо звернутися до дискусії між Ганною Арендт та Карлом Шміттом, що відбулася з нагоди виходу книги Арендт «Про революцію». Шмітт визначав революцію як процес, що передбачає переворот або рух «знизу вгору»,

реалізується у свідомості, забезпечує прогрес і розвиток людяності та розуму, супроводжується повстанням народу, який бере власну долю у свої руки, і, зрештою, характеризується радикальною зміною підстав легітимності влади в державі.

Арендт, аналізуючи ці положення, підкреслювала, що сама зміна правлячих еліт, наприклад прихід до влади Третього стану замість Першого, не відображає суті революції, оскільки численні перевороти в історії не набували її характеру. На її думку, справжньою ознакою революції є усвідомлення масами того, що йдеться не лише про прагнення правити, а про відмову від існування влади як такої.

Метою революції, за Арендт, є створення республіки, де верховний авторитет належить закону, а поділ на правлячих і підданих ліквідовано. Щодо оцінки Шмітта про прогрес, Арендт зазначала, що метою революції має бути не прогрес як такий, а свобода у політичному та суспільному сенсі – «свобода діяти». Саме в такому розумінні свободи, на її думку, полягає принципова відмінність між Французькою та Американською революціями.

Проте такий аристотелівський підхід до революції як до дії чистої політики, а також погляд на Французьку та Американську революції Г. Арендт поділяли не всі мислителі. Зокрема, Ю. Габермас у своїй статті «Історія про дві революції» зазначає, що політичні та соціальні питання не можуть бути розділені, а акт чистої політики без соціального контексту та підтексту навряд чи можливий. Ю. Габермас вважає, що умови свободи можуть бути розглянуті лише в контексті звільнення від панування [120]. У цьому сенсі революційні цілі Американської та Французької революцій були тотожними. Доти, доки політичний процес не пов'язаний із принципом загальної та вільної від примусу дискусії, звільнення від репресій – політична ціль усіх революцій XVIII століття – є химерою.

Підсумовуючи наведене, Американська революція відбувалася практично в позадержавному середовищі та пішла шляхом інституційного будівництва. Відсутність гострих соціальних проблем і протиріч дозволила пасіонаріям зосередитися на державотворенні. Фактично всі політичні та суспільні дебати майже відразу локалізувалися в межах сенатів, конвентів та інших представницьких інституцій.

Натомість Французька революція відбувалася в суспільстві з тисячолітньою історією державності, де накопичився складний «гордіїв вузол» станових, соціальних і майнових конфліктів та протиріч. У цьому суспільстві всі інститути й права вже були сформовані, розподілені та унормовані як писаним правом, так і звичаєвими практиками; при цьому формальний статус окремих груп часто не збігався з їхньою реальною соціальною позицією. Наприклад, значну частину Третього стану становила буржуазія – власники засобів виробництва та капіталів, які перебували у складних взаєминах з іншими соціальними прошарками. До того ж існувала відверта напруга між інститутом абсолютної монархії та старою аристократією, а також конфлікти між землевласниками, селянами, дрібними ремісниками та найманими робітниками.

За наявності такого «киплячого котла» нерозв'язаних соціальних та політичних проблем не дивно, що найбільш дієвим інструментом політичного впливу ставала вулиця, яка залучалася для просування вузькопрофільних інтересів різних груп революціонерів. Спроби реформування старої системи під впливом домінуючих груп, широке використання народної мобілізації, відсутність чітко сформованої позитивної програми змін у поєднанні з наявністю яскравих лідерів, гучних гасел та чітко вираженої негативної програми (проти абсолютизму, аристократії, духовенства, релігії, старого порядку тощо) закономірно призводили до повторюваних соціальних наслідків. Революційні гасла часто

оприявнювалися в реальності у своїй протилежності, а радикальні рішення застарілих проблем стимулювали виникнення нових протиріч: на одне вирішене питання з'являлися два нових.

Французька революція, яка стала прообразом більшості революцій XIX–XX століть, продемонструвала як позитивні, так і негативні наслідки масових політичних змін, що були предметом осмислення протягом усього XIX століття. У загальному контексті тематика революції залишалася ключовою проблемою соціальної філософії цього періоду.

Окрім революційного духу, що вітав західний світ XIX століття, у цей період остаточно сформувалися три світські «релігії» – ідеології лібералізму, соціалізму та консерватизму, догмати яких мали заповнити сакральну порожнечу, що вже суттєво оприявилася у Французькій революції. Кожна з великих ідеологій має власний погляд на революцію. Як зазначають Ю. С. Кононенко та С. В. Джолос у монографії «Держава і революція» [36], «з точки зору лібералізму право на повстання є правом народу, що впливає із суспільного договору та сприяє утвердженню природних прав людини, зокрема свободи, рівності та демократії» [36, с. 22]. Фактично зазначене є узагальненням ідей Д. Локка та французьких просвітників. «З точки зору соціалізму, за висловом К. Маркса, “революції – це локомотиви історії”, адже, на думку прихильників марксизму, саме революції сприяють переходу від однієї суспільно-економічної формації до іншої, що є важливою засадою історичного поступу» [36, с. 22]. У даному випадку революція сприймається радше як неминуча подія, що має ознаменувати перехід до нового соціально-економічного ладу. Це подія світового масштабу, покликана завершити буржуазний (ліберальний) порядок і відбутися незалежно від окремих персоналій, станів чи конкретних ситуацій. «Натомість, на думку основоположника консерватизму Е. Берка, революція – це “жахливий трагікомічний спектакль”, “хаос легковажності і люті... (за якого) всі види

злочинів змішуються з усіма видами безумств» [36, с. 23]. Як видно, кожна ідеологія по-своєму інтерпретує феномен революції, окреслюючи її сутність, причини, природу та наслідки.

Одним із найбільш визначних теоретиків революції XIX століття був Карл Маркс та його послідовники, які заклали розуміння революції в межах соціалістичної парадигми. Маркс, наслідуючи концепцію «духу історії» Гегеля, розглядав революцію як неминуче стихійне явище, невід'ємну складову історичного процесу. У «Маніфесті комуністичної партії» Карл Маркс та Фрідріх Енгельс наголошують, що вся попередня історія є історією боротьби класів, історією поділу суспільства на стани й класи з неоднаковим обсягом прав і привілеїв [52].

Сучасне буржуазне суспільство того часу постає як суспільство, у якому поділ на класи не зник, а, навпаки, сформувалися нові привілейовані верстви та змінилися механізми пригноблення й протистояння. Теоретики марксизму поділяють суспільство на два великі класи – пролетаріат і буржуазію, що являє собою суттєве спрощення, зведення складної соціальної ієрархії до економічних параметрів, зокрема наявності або відсутності права власності на засоби виробництва.

Водночас історія сприймається діалектично: буржуазія на ранніх етапах свого формування виступала революційним класом щодо феодального середньовічного ладу. Як зазначають Маркс та Енгельс, «буржуазія відіграла в історії надзвичайно революційну роль. Там, де буржуазія досягла панування, вона зруйнувала всі феодальні, патріархальні, ідилічні відносини» [52, с. 5].

Проте така концентрація на економічних та майнових аспектах не залишалася непоміченою самими авторами «Маніфесту»: вони вказують, що «крізь панування буржуазії ... не залишилося між людьми жодного іншого зв'язку, крім голого інтересу та холодних розрахунків. Святі поривання

набожної мрійності, лицарського ентузіазму, міщанської сентиментальності вона втопила в холодній воді егоїстичних розрахунків» [52, с. 9].

Таким чином, економічний детермінізм марксистської концепції поєднується з критичним усвідомленням культурних та моральних наслідків панування буржуазії.

Карл Маркс та Фрідріх Енгельс відзначали характерну рису капіталістичної формації, яка набула нового резонансу вже у другій половині ХХ століття: «буржуазія не може існувати, не революціонуючи постійно засобів виробництва, продуктивних сил, тобто і всіх суспільних відносин у їх сукупності» [52, с. 10]. Ця позиція означає необхідність постійної трансформації капіталізму, його оновлення та модернізації, тобто неможливість стабільного й застиглого функціонування системи.

Як зазначають автори, «всі міцні, закам'янілі відносини з відповідними до них, віками освяченими, поглядами і уявленнями руйнуються; всі новоутворені старіють, перш ніж встигнуть закам'яніти» [52, с. 10]. Детальніше ця проблематика розкрита у фундаментальній праці Маркса «Капітал»: «Крім того, розвиток капіталістичної продукції робить доконечним невинне збільшення капіталу, вкладеного в промислове підприємство, а конкуренція накидає кожному індивідуальному капіталістові іманентні закони капіталістичного способу продукції як зовнішні примусові закони. Конкуренція примушує його невинно збільшувати свій капітал, щоб зберегти його, а збільшувати його він може лише за допомогою прогресивної акумуляції» [55, с. 505].

Інакше кажучи, капіталістичній формації для збереження свого статусу необхідно постійно рухатися вперед, забезпечуючи безперервну інновацію та розвиток виробничих сил. Загалом Маркс не прагнув створити узагальнену теорію революції й навіть не надавав власного визначення цього феномену, користуючись загальноприйнятими на той час дефініціями, що розглядали

революцію як переворот у сфері суспільних і політичних відносин. Його зацікавленість була зосереджена на передумовах та особливостях революційного процесу.

У цьому контексті Гегель у статті, присвяченій «Англійському біллю про реформу» 1831 року [17], відзначав характерну ознаку революції, яка відрізняє її від заколоту чи перевороту, а саме активну участь широких народних мас. Спочатку маси залучаються суб'єктами політичного процесу, проте швидко втрачають контроль над розвитком подій, що трансформують локальну опозицію в масовий рух «знизу». Гегель зазначав: «третьою силою є народ, і опозиція, сформована на протилежній існуючому парламенту основі та відчуваючи свою нездатність перемогти в парламенті партію влади, могла б піддатися спокусі й звернутися по допомогу до народу, що призвело б не до реформи, а до революції» [17, с. 413].

К. Маркс у притаманній йому манері розглядає такі масові рухи як наслідок переходу від одного способу виробництва до іншого, тобто базовий переворот має відбутися у виробничих відносинах, що, своєю чергою, повинно призвести до політичних перетворень і переворотів [55]. Таким чином, розуміння революції в ХІХ столітті розширюється: від трактування її як «визволення», «повалення тиранії» чи відстоювання «природних» або, принаймні, політичних прав – до ширшого бачення, пов'язаного із засобами виробництва, капіталом, економічним пануванням, науково-технічним прогресом, зміною соціального устрою та залученням широких мас, передусім міських робітників. Якщо перші революції – зокрема Американська та Французька – відбувалися переважно в руслі ліберальної ідеології, то ХІХ століття додало до революційного «коктейлю» соціалістичну складову.

Наприкінці ХІХ століття сформувався й консервативний погляд на революцію. Окрім зазначеного вище несприйняття революції як такої,

показовою є праця Алексіса де Токвіля, у якій, по-перше, доводиться зв'язок революційних подій не з погіршенням економічної та соціально-політичної ситуації, а, навпаки, з її покращенням; по-друге, постулюється, що загальний стан (політичний, соціальний, економічний) після революції може не покращуватися, а навіть погіршуватися.

Зокрема, як зазначає сам Токвіль з приводу Французької революції: «Отже, французи вважали своє становище тим гіршим, чим пропорційніше воно покращувалося. Революції не завжди спричинені поступовим занепадом від поганого до гіршого» [168, с. 280]. Американську революцію він оцінює так: «Ненависть, яку люди відчують до привілеїв, зростає в міру того, як самі привілеї стають усе більш рідкісними та менш значущими. Можна сказати, що вогнище демократичних пристрастей розгоряється тоді, коли для нього залишається все менше палива» [167, с. 272].

Український дослідник С. А. Єрохін вказує, що революційна ситуація може скластися тоді, коли на тлі покращення соціальних умов і розширення можливостей відбувається розчарування населення, що виникає як наслідок породження очікувань, які неможливо виправдати. За словами автора, «ця соціальна практика отримала назву “ефекту” або “парадоксу Токвіля”. Він виникає тоді, коли на ґрунті покращення соціальних умов і збільшення можливостей у суспільстві стрімко поглиблюється розчарування. Вочевидь, зазначені практики передбачають безпосередній зв'язок між соціальною рівністю або поступками режиму й непередбачуваними наслідками, оскільки соціальні реформи можуть породити очікування, що їх неможливо виправдати» [132].

З одного боку, з наведеними визначеннями та прикладами можна погодитися, однак, з іншого, наступна велика хвиля революційних подій початку ХХ століття відбулася саме на ґрунті війни, зубожіння, військової цензури та різнопланових утисків свободи. Вал революцій 1900-х років

охопив не лише європейські країни, а й поширився на Азію. Революції мали різний характер – буржуазний, соціалістичний, і часто перетікали з одного типу в інший. Такий масив нових, оприявнених у реальності революційних феноменів спонукав до появи нових підходів і спроб осмислення цього явища.

Наступний етап осмислення революційних подій пов'язаний із революціями першої половини ХХ століття та формуванням так званої «теорії революції», яка з'являється передусім у зв'язку з працями П. Сорокіна. Тут, окрім загальних соціально-економічних причин, розглядаються й суб'єктивні чинники, що спонукають індивіда чи групу індивідів стати на революційний шлях.

Зокрема, П. Сорокін відзначає певну внутрішню схожість усіх революцій (навіть попри їхні зовнішні відмінності), однак ця схожість полягає не в причинах, обставинах чи гаслах, а саме в динаміці перебігу та глибинних внутрішніх процесах. Він наголошує, що революція складається з етапів, і складовою частиною цих етапів є, на перший погляд, протилежне явище – реакція. Так, «реакція не є явищем за межами революції, а невідвратною частиною самого революційного періоду – другою його половиною» [161, с. 30]. Тобто консервативна «революція» також може мати місце, але у формі реакції.

П. Сорокін, поряд з іншими вже згадуваними авторами, також відзначає виняткову роль насильства в революційних подіях. Щодо причин революції, то, за Сорокіним, ними є насамперед пригнічення базових інстинктів великих груп населення. Сама ж революція розглядається як «насамперед певні зміни поведінки членів суспільства, з одного боку; їх психіки й ідеології, переконань та вірувань, моралі та оцінок – з другого» [161, с. 32].

Зміни поведінки, у свою чергу, викликані «зростанням “пригнічення” головних інстинктів у великої частини суспільства, неможливістю їх мінімального, необхідного задоволення, чим би і ким би таке зростання не спричинялося» [161, с. 360].

До таких базових інстинктів належать як індивідуальні – потреба в їжі, інстинкт самозбереження, необхідність мати житло, одяг і тепло хоча б на мінімально прийнятному рівні, статеві інстинкти, інстинкт власності та можливості самовираження, – так і групові, зокрема інстинкт групового самозбереження, коли утиски стосуються членів певної родини, партії, релігійної спільноти або відбувається знищення святинь такої групи чи репресії щодо її членів.

П. Сорокін пропонує навіть теорему революції та ступеня участі в ній тих чи інших страт, яка полягає в таких твердженнях: «1. У передреволюційний період ми маємо знайти винятково сильне придушення низки основних інстинктів мас. 2. Постатями та групами, схильними до революції в будь-якому суспільстві, будуть ті постаті та групи, у яких ті чи інші основні інстинкти придушені. 3. Оскільки кількість придушених інстинктів і характер їх придушення в різних постатях і групах неоднакові, то, згідно з теоремою, саме ця кількість і якість визначатимуть та пояснюватимуть наступне: а) як далеко зайде революційність кожної групи; б) які з них і в якому порядку відпадатимуть від революції» [161, с. 320].

Американський соціолог Л. Едвардс розглядав революцію як один із базових механізмів заміщення одних соціальних груп іншими. Виводячи свою теорію, Л. Едвардс виходив із аксіоматичної моделі необхідності задоволення чотирьох видів базових потреб індивіда: нового досвіду, безпеки, визнання та взаємного почуття. У стабільних суспільствах ці базові потреби задовольняються на інституційному рівні. У суспільствах, що перебувають у передреволюційному стані, задоволення цих потреб виходить

за межі державних чи офіційних соціальних інституцій. Рівень жорстокості майбутньої революції залежить від ступеня придушення цих потреб у передреволюційний період в індивідів та соціальних груп. Також застосовується біхевіористичний (поведінковий) підхід до аналізу революції.

Доповненням ідей П. Сорокіна щодо безпосередніх виконавців революції – «інакомислячих» – є введення Л. Едвардсом поняття «стрейнджерів» [108, с. 25], тобто індивідів, які перебувають у суспільстві, але водночас залишаються чужинцями. Вони перебувають поза межами історичного контексту суспільства, мають культурні та звичаєві відмінності, виносять судження про стан суспільства «свіжим», неупередженим поглядом і акцентують його вади.

Проте існують і інші, окрім поведінкового, підходи до революції. Зокрема, Д. Девіс вводить поняття «J-кривої» – зв'язку між тривалим економічним зростанням та соціальним благополуччям і його різким спадом (перевернута латинська J). Однак це стосується рівня суспільства; на рівні індивіда та груп індивідів спрацьовує принцип відчуття несправедливості. Навіть за умов злиденного життя, якщо воно сприймається індивідами та групами як справедливе й закономірне, революційна ситуація не виникає. Натомість навіть незначний спад добробуту й поява відчуття несправедливості серед широких мас можуть бути індикатором настання передреволюційної ситуації. Відчуття несправедливості може виникати або зі страху втратити те, що було здобуто під час стрімкого зростання в попередній період [100, с. 55], або з розриву між реальними здобутками та очікуваннями [119, с. 43].

Такий підхід до аналізу революцій отримав назву психологічного, оскільки він акцентує увагу на внутрішніх мотиваціях, масовій свідомості та поведінкових механізмах учасників революційних процесів. Структурний підхід, навпаки, зосереджується на взаємодії великих соціальних груп і

класів. Його представницею є американська соціологиня Т. Скочпол, яка розглядає революцію як радикальний механізм модернізації держави у випадку її нездатності ефективно конкурувати на міжнародній арені [159, с. 79]. У цьому сенсі революція постає як продукт поєднання внутрішніх класових конфліктів і зовнішнього тиску.

Політичний підхід, зокрема представлений Чарльзом Тіллі, редукує рушійні сили, механізми та причини революцій до боротьби за владу, трактуючи революцію як екстраординарний політичний процес у межах протистояння між владою та опозицією [166, с. 95]. Поряд із прагненням соціології, політології та суміжних дисциплін виявити базові закономірності революції, у ХХ столітті здійснювалися й спроби її осмислення безпосередніми учасниками подій.

Насамперед до таких інтерпретацій належить праця Лева Троцького, одного з лідерів Жовтневої революції, – «Перманентна революція». Троцький висуває концепцію безперервної революції, у якій революційний процес не має зупинятися на окремій фазі. За його моделлю, першим кроком великі капіталісти за допомогою мас ініціюють ліберальну революцію, повалюють старий режим і руйнують традиційні інститути. На другому етапі маси та їхні лідери перехоплюють процес, і ліберальна революція переходить у соціалістичну фазу. Троцький зазначає: «перманентна революція, в тому значенні, в якому Маркс надав цьому поняттю, означає революцію, що не толерує жодної форми класового панування, не зупиняється на демократичному етапі, а переходить до соціалістичних практик і до війни проти зовнішньої реакції; революцію, кожний наступний етап якої закладений у попередньому, і яка може завершитися виключно повною ліквідацією класового суспільства».

З іншого боку, будь-яка національна революція, за цією логікою, має виходити за межі національної держави. Тобто революція, по-перше, є

безперервною, а по-друге – глобальною. Якщо безпосередні ідеї Троцького щодо пролетаріату, соціалізму та Комінтерну з часом значною мірою втратили актуальність, то концепція безперервності перетворень і їх глобального виміру тією чи іншою мірою стала характерною для другої половини ХХ століття.

Починаючи з середини ХХ століття дискурс революції, або ж революційних змін, починає зміщуватися з політичної площини в площину культури, соціальних відносин і навіть екзистенційного життя людини. Г. Маркузе у своїй статті «Революція цінностей» окреслює проблематику сучасного йому капіталізму через категорії «надспоживання» та «надвідчуження», що призводять до соціальної несправедливості та пригніченості індивіда. Водночас вихід він убачає не в політичних революційних перетвореннях, а в революційній трансформації цінностей. Йдеться не про зміну політичної системи чи державних інститутів, а про зміну самого індивіда, його стимулів, життєвих цілей та орієнтирів.

На думку Г. Маркузе, стан суспільства надспоживання стимулює надлишок відчуженої праці, що за сучасних економічних умов стає надмірною та ірраціональною. «У відповідності з цією стадією розвитку поступово з'являється нова модель соціальних змін, а саме – можливість революції на основі забезпечення базових потреб і незабезпечення трансцендентних потреб. Це буде революція, викликана вітальною потребою в самовизначенні, потребою в радості, в тому, щоб не бути деталлю в механізмі» [135, с. 125].

Г. Маркузе виводить необхідність «свободи та рівності» з цінностей, притаманних самій соціальній системі капіталізму. Згідно з його думкою, кожній соціальній системі притаманний набір цінностей, які, з одного боку, обмежені існуючим порядком, а з іншого – потенційно його долають [135, с. 120]. Для феодального суспільства характерною була цінність особистої

гідності, що відображала чітку ієрархічність і підпорядкованість, побудовану не лише на праві сили, а й освячену традицією та договором. Свобода й рівність є об'єктивною необхідністю капіталістичного способу виробництва – вільного змагання між відносно рівними суб'єктами.

Водночас таке змагання в межах капіталістичної моделі породжує необхідність кількісного прогресу та зводить статус індивіда виключно до результатів соціально необхідної, але відчуженої праці, що, своєю чергою, посилює експлуатацію людини. Маркузе виступає критиком кількісного прогресу, який розглядається як саморозкручувана спіраль експлуатації та відчуження. Однак цінність «свободи та рівності» постає як проекція найкращої форми людської взаємодії, що досі не реалізована. Г. Маркузе наголошує на революції цінностей – переході від кількісного прогресу до якісного, від «цінності користі» до «естетичних цінностей».

Інші представники Франкфуртської школи також виходять із критики сучасних їм як соціалістичних, так і капіталістичних суспільств. Зокрема, Т. Адорно звертає увагу на неможливість класичної революції в сучасних капіталістичних країнах із розвиненими засобами масової інформації, індустрією культури та суспільством надспоживання: «Ошукані маси значно більшою мірою, ніж ті, хто досяг успіху, стають жертвами міфу про успіх, адже вони керуються власними бажаннями. І тому вони непохитно відстоюють саме ту ідеологію, за допомогою якої їх перетворюють на рабів» [128, с. 27].

Ю. Габермас намагається змістити акцент революції з площини політики та економіки в площину комунікації та пошуку порозуміння між індивідами й соціальними групами. Засоби примусу (економічні, політичні) мають бути замінені засобами переконання, що ґрунтуються на належній аргументації. Вільне публічне висловлення позиції та її відстоювання в публічних дебатах, а також формування суспільного консенсусу мають

служувати своєю «дорожньою картою» політичних і соціальних змін [14, с. 58].

У підсумку друга половина ХХ століття характеризувалася розчаруванням у соціалістичних революціях та тоталітарних режимах, що виникали після їх перемоги, а також у капіталізмі й капіталістичній системі загалом. На зміну прямому примусу приходила система маніпуляцій, омани, спокус і брехні. Питання свободи та рівності не вирішувалися інституційним шляхом: диктат держави змінювався диктатом бажань і реклами. Звідси – спроби вивести революцію з політичної, економічної чи науково-технічної площини в площину культури, цінностей, комунікації, особистості тощо.

На новий виток актуалізація проблематики революції вийшла з 1990-х років у зв'язку з тріумфом лібералізму та крахом соціалістичної системи. Зокрема, Ф. Фукуяма у своїй праці «Кінець історії та остання людина» [111] відзначає домінування західної ідеї та глобалізму. Єдина всесвітня ідеологія – лібералізм, єдина форма політичного устрою – ліберальна демократія, єдина економічна система – капіталізм і відкритий ринок. Відповідно, світ постає як глобальна система, що невідворотно рухається в напрямку лібералізму й ліберальної демократії, хоча й із наявними відхиленнями у формі авторитарних чи тоталітарних режимів або спроб коригування економічної та культурної політики.

У таких реаліях революція розглядається вже не стільки як корінна зміна системи соціально-політичних відносин, скільки як прикладний спосіб коригування існуючої політичної системи в бік лібералізму та демократії. Якщо раніше революція уособлювала гнів мас і майже невід'ємно супроводжувалася насильством, то починаючи з 1990-х років вона дедалі частіше постає як інструмент повалення політичного режиму, що не відповідає прийнятним стандартам, і може здійснюватися нелегально, але визнаватися легітимною, а також у мирний і ненасильницький спосіб.

З одного боку, відбулася інструменталізація революції та її виведення з повністю нелегального й нелегітимного поля у сферу відносної легальності та легітимності; з іншого, часткова втрата нею власної суті та відсутність кардинальних системних соціально-економічних чи політичних змін. Сучасна революція дедалі частіше постає як своєрідний спектакль або карнавал, що символізує виступ мас проти тиранії та водночас забезпечує можливість одній політичній групі захопити владу й усунути іншу.

Проблеми капіталістичної системи та культури надспоживання, описані ще у ХІХ–ХХ століттях, не зникли, а навпаки, у поєднанні з викликами інформаційного суспільства в 2010–2020-х роках сприяли формуванню нової течії суспільної думки – акселераціонізму.

Представники цієї течії, серед яких Жиль Дельоз, Фелікс Гваттарі, Нік Срнічек, Марк Фішер та Нік Ленд, виходять із тези, сформульованої ще Карлом Марксом, про те, що капіталізм є системою, яка постійно революціонує саму себе, безупинно розширюється, змінюється та проходить через метаморфози. Потреба в постійному оновленні технічних засобів неминуче породжує потребу у відповідних трансформаціях соціальних відносин.

У цьому контексті представники акселераціонізму дійшли висновку, що в умовах капіталістичної системи традиційна революція практично неможлива, оскільки будь-які спроби змін миттєво поглинаються й інтегруються самою системою. Оськовою тезою акселераціонізму, сформульованою Жилем Дельозом та Феліксом Гваттарі, є питання: «Але яким є революційний шлях? Чи існує він? Чи, можливо, слід піти в протилежному напрямку – ще далі, тобто в русі ринку, розкодування та детериторіалізації? Бо, можливо, потоки ще недостатньо детериторіалізовані, недостатньо декодовані з точки зору теорії і практики дуже шизофренічного характеру. Не виходити з процесу, а йти далі, “прискорювати процес”, як

казав Ніцше: у цьому питанні правда полягає в тому, що ми ще нічого не бачили» [25, с. 128].

З точки зору акселераціоністської концепції, капіталістична система постійно самопоновлюється й модернізується, причому швидкість її розвитку лише зростає. У результаті рано чи пізно сама система має подолати власні обмеження та радикально трансформуватися у щось принципово нове. Таким чином, революція в розумінні акселераціоністів постає як єдина фінальна подія – момент, коли система досягає межі власної самореалізації й переходить у нову форму існування.

Отже, проведений аналіз джерельної бази та методологічних підходів до дослідження феномену революції засвідчує складність і багатовимірність цього поняття в соціально-філософському дискурсі. Осмислення революції історично формувалося як у межах політичної теорії, так і в ширшому контексті філософії історії, соціальної антропології та теорії модерності, що зумовило наявність різних інтерпретацій – від нормативно-прогресистських до критично-скептичних.

У межах нашого дослідження за основу взято визначення об'єктивної складової революції як насильницького повалення влади за участі широких мас із метою виборення свободи та створення нових політичних і соціально-культурних інститутів. Водночас уточнення цього визначення потребує врахування суб'єктивного виміру революційного процесу, зокрема мотиваційних і поведінкових чинників, пов'язаних із переживанням масових утисків, фрустрацією базових соціальних потреб та мобілізацією колективної дії.

Важливо відрізнити революцію від близьких за формою, але відмінних за змістом явищ, заколоту, бунту, повстання, державного перевороту. Здійснення подібного розмежування дозволяє уточнити системний характер феномену революції та його зорієнтованість на якісну зміну суспільного

буття. У цьому контексті окремої уваги потребує теоретичний аналіз трансформації революції після «епохи ідеологій», коли вона починає втрачати однозначну телеологічну спрямованість і дедалі більше інтегрується у кількісну логіку перманентних соціальних змін.

1.2. Динаміка революції в трансформаціях сучасності: креативні та деструктивні виміри

Огляд питання революцій сучасності, а також можливості чи неможливості класичної революції в межах сучасного суспільства варто розпочати з розгляду понять «сучасність» і «модерн». «Сучасність», а точніше питання «що є сучасним», розглядали І. Кант у своїй праці «Відповідь на питання: Що таке просвітництво», М. Фуко, який переосмислює роботу Канта, а також Дж. Агамбен у тексті «Що є сучасним?». Дж. Агамбен пояснює, що сучасним є той, хто не зливається повністю зі своїм часом, хто бачить його темряву, його «не-час», хто не цілком відповідає його вимогам, а зберігає здатність «бачити невидиме» та прозирати майбутнє; це не той, хто живе в «сучасності», а той, хто залишається відстороненим і бачить «тінь» часу, що минає [1, с. 46]. Ю. Габермас та український дослідник А. Баумейстер у своїй книзі «Біля джерел мислення і буття» [6, с. 46] також присвячують свої роздуми розкриттю поняття «модерн».

Слово *modernus* уперше було використане ще у V столітті н. е. як спосіб відокремити новосформовану християнську дійсність від римсько-язичницького минулого. У подальшому контекст цього слова зазнавав змін, проте воно використовувалося для означення епохи щодо попередніх у значенні переходу від «старого» до «нового». Модерними, тобто сучасними, вважали себе і піддані імперії Карла Великого, і містяни міст-республік Італії

та Північно-Західної Європи XII–XV століть. Сучасними вважали себе й схоласти епохи Середньовіччя.

Проте до XVII століття взірцем і прикладом для наслідування в культурному та соціальному сенсі вважалася *antiquitas*, тобто стародавність. Лише з появою ідеалів досконалості, наукових уявлень про безмежний прогрес і рух до вдосконалення соціальних та моральних практик, характерних для французького Просвітництва [123, с. 7], *modernus* стає визначенням сучасності без необхідності апеляції до авторитету попередніх епох. Більше того, формується уявлення про *modernus* як про звільнення від будь-яких зв'язків із минулим і як про стан, просякнутий духом протистояння традиційним уявленням у культурній, духовній, політичній та соціальній сферах.

У цьому контексті важливо згадати соціологічний принцип рефлексії – безпосередній вплив знання та суспільної думки на подальший розвиток самого суспільства. Тобто уявлення людей про соціальні зміни стають безпосереднім рушієм їх імплементації в суспільне життя. Накопичення теоретичного знання у сфері соціальних відносин і політичних формацій, а також удосконалення й поглиблення теоретичних моделей сприяють більш усвідомленому характеру діяльності індивідів, соціальних груп, політичних течій, організацій і суспільно-політичних рухів [165, с. 15].

Водночас цей зв'язок має і зворотний напрям: діяльність пасіонарних особистостей (тих, кого Г. Арндт означувала як «людей революції»), революційних рухів та суспільно-політичних діячів сама по собі стимулює виникнення й поглиблення теоретичних уявлень про суспільство, державу загалом і революцію як особливу форму суспільних перетворень та розвитку. Разом із тим така взаємодія має й проблемний вимір, що проявляється у формуванні поширеного переконання про те, що «історія починається з нас», тобто у схильності знецінювати попередній історичний досвід, розглядати

його як несуттєвий або другорядний і виходити з уявлення про можливість повного «перезапуску» чи радикальної перебудови суспільства без урахування історичної тяглості.

З метою окреслення поняття «сучасного» для суспільства модерну можемо звернутися до праці І. Канта «Відповідь на питання: Що таке просвітництво?» [33], лейтмотивом якої є гасло: «Майте мужність користуватися власним розумом». Просвітництво, на думку мислителя, означає вихід людства зі стану неповноліття, коли «опікуни» та «няньки» (якими можуть виступати як духовна і світська влада, так і наукові доктрини) вирішують за людину, як їй вірити, як мислити і як діяти, прикриваючись турботою про її добробут і безпеку.

Отже, життя відповідно до власного розуму, постійний пошук і сумнів не лише викликають у людини страх, а й постають як потенційно небезпечні. Просвітництво передусім означає свободу, а точніше – свободу публічно користуватися власним розумом. Таким чином, суспільство і людина опиняються у становищі немовляти, яке ще не вміє ходити: з боку влади – політичної, духовної чи іншої – постійно лунають застереження, що самостійний рух нібито є небезпечним і загрозливим. Водночас ця небезпека значною мірою має уявний характер. Безперечно, процес набуття самостійності супроводжується помилками й неминучими «падіннями», однак саме вони становлять необхідну умову навчання та розвитку. Без такого досвіду становлення автономії та здатності до самостійного руху є принципово неможливим.

Саме це гасло свободи (на початковому етапі – свободи публічної думки) та потреба зміни свідомості індивіда, звільнення з-під опіки влади, духовенства й авторитетів, поява відкритої публічної дискусії (тобто політичного простору) стають першими кроками до модерного розуміння революції. Праця І. Канта утверджує ідею свободи розуму та його

безмежного потенціалу, що на наступному етапі трансформується у формулу: «сучасність = прогрес». Саме ця формула стає лейтмотивом усього XIX та початку XX століття. Проте вже з другої половини XX століття М. Фуко констатує безпідставність такого твердження та марність віри у «чистий розум».

Проте, як зазначалося в попередньому розділі, Французька революція, яка мала стати практичним втіленням ідей Просвітництва, завершилася встановленням тиранії, сплеском імперіалізму та двома десятиліттями безперервних воєн і конфліктів. Уже через пів століття К. Маркс у праці «Німецька ідеологія» [54, с. 14–15] наголошує, що звільнення людини неможливе лише шляхом зміни свідомості, так само як воно не є автоматичним наслідком трансформації виробничих відносин, яка нібито сама по собі повинна спричинити зміну суспільного устрою та соціальних взаємин.

Суспільство модерну концептуально ґрунтувалося на вірі в безперервність науково-технічного прогресу, у «царство розуму», настання якого мало забезпечити побудову ідеальної політичної системи та встановлення соціальної справедливості. Передбачалося, що не лише коректні політичні теорії та обґрунтовані філософські концепції, а й їхній безпосередній зв'язок із науково-технічним розвитком і зростанням матеріальної бази в підсумку приведуть до формування єдиної «правильної» політичної та соціальної системи (наприклад, комунізму або лібералізму).

Сучасність, з точки зору Маркса, визначається класовою боротьбою в умовах капіталістичного суспільства, де пригноблення здійснюється через механізм розподілу додаткової вартості та відчуження праці. К. Маркс розглядав працю і виробничі відносини як основу соціалізації суспільства та передбачав настільки значне зростання ефективності праці, що воно дозволить забезпечити вивільнення часу індивіда, який може бути

спрямований на творчий розвиток. За таких умов держава та її інститути поступово втраять свою необхідність і відімруть, а людина значною мірою звільниться від примусової праці.

Г. Арендт у своїй роботі «Між минулим і майбутнім» наводить подібність утопії К. Маркса до класичного афінського полісу: «Афінські громадяни, крім того, були громадянами лише в тому випадку, якщо вони володіли дозвіллям, тобто мали ту свободу від праці, яку Маркс передбачає для майбутнього» [3, с. 23].

Кінцева мета революцій за Марксом – вивільнення індивіда від праці і від політики, формування безкласового та бездержавного суспільства. Вивільнення людини та поява вільного часу мали б вивільнити і творчі сили. Проте, як показала практика ХХІ століття, поява вільного часу не пов'язана з усупільненням засобів виробництва і, тим більше, не веде до розквіту творчих сил людини. З цього погляду теорія К. Маркса виявилася радше утопічною, ніж прогностичною.

Послідовники К. Маркса певною мірою спростили й вульгаризували його утопічні уявлення, дедалі більше адаптуючи їх до аналізу економічних відносин, проблеми власності на засоби виробництва та діалектики пригноблення й визволення. Однак уже у ХХ столітті М. Фуко, відповідаючи на питання «Що таке Просвітництво?» [145], підкреслює, що сподівання мислителів ХVІІІ століття та їхніх пізніших послідовників на одночасний технічний прогрес і водночас удосконалення політичних і соціальних відносин (зокрема розширення свободи індивіда) виявилися передчасними й надто оптимістичними. Історично притаманний західним суспільствам рух до розширення прав (у широкому розумінні) та боротьба за індивідуальну свободу водночас породили нові форми владного контролю – економічне й соціальне регулювання, розвиток інформаційних технологій та різноманітні механізми маніпуляції.

У ХХ столітті постало питання, яким чином відокремити зростання економічних і науково-технічних можливостей від розширення владних повноважень, забезпечити необхідну організацію суспільної діяльності та водночас зберегти індивідуальну свободу. Самі поняття «держава» та «індивідуальна свобода» наприкінці ХХ століття набули нових, нетрадиційних форм. Державний апарат примусу, який історично асоціювався з владою, поступово трансформується у суб'єкта, що надає послуги. Натомість «індивідуальна свобода», попри формальне розширення своїх меж, нерідко веде до уніфікації потреб і бажань індивіда, звуження його особистісного виміру до безвідповідальності та крайнього егоїзму вчинків і намірів.

У ХХІ столітті співвідношення об'єктивного і суб'єктивного остаточно змістилося на користь останнього [32, с. 77]. Прискорення суспільної динаміки, розвиток інформаційних технологій, соціальних мереж і зростання можливостей споживання абсолютизують суб'єктивне «Я» індивіда, постійно розширюють його потреби, які соціальна система прагне задовольнити, але не здатна зробити це повною мірою. Така діалектична взаємодія потреб і можливостей нагадує спіраль, на кожному витку якої зростає потреба у змінах. Основними рушійними чинниками суспільного розвитку дедалі більше стають суб'єктивні імпульси: бажання, прагнення, амбіції, владні потяги, жадоба, інстинкти [32, с. 78].

Світ, насичений предметами тривалого використання, поступово трансформувався у простір речей одноразового споживання, призначених для швидкого використання та заміни [98, с. 2]. Водночас життєвий шлях, який у традиційному модерні мав форму лінії з визначеною кінцевою метою (шлях пілігрима), перетворився на сукупність відрізків без чітко окресленого спрямування, що починаються нізвідки й зникають у нікуди (шлях туриста).

Постмодерне суспільство абсолютизує принцип «тут-і-зараз»: теперішнє стає важливішим за минуле й майбутнє. Уся попередня наполеглива праця може виявитися марною, однак водночас це створює відчуття, що попередній досвід не має визначального значення; поразка в певній ситуації не сприймається як остаточна, а можливість вибору завжди залишається відкритою. Життя, яке в попередні епохи можна було порівняти з єдиною грою, нині постає як сукупність окремих, незалежних одна від одної ігор. Втрачає сенс прив'язаність до однієї професії чи до одного місця. Відмежування від минулого і майбутнього зумовлює орієнтацію на життя «одним днем», у межах якого існування редукується до послідовності дрібних, малозначущих подій [98, с. 3].

За таких умов не передбачається присвячення життя служінню єдиному ідеалу; так само небажаною вважається і глибока прив'язаність до інших людей, оскільки відсутня впевненість у тривалості зацікавленості ними та у визнанні їхньої значущості. Звідси виникає прагнення отримати максимум можливого вже тепер, не замислюючись над майбутнім. Стратегії життя стають короткостроковими, а людські взаємини – фрагментарними. Свобода та відмова від зобов'язань спричиняють утворення значної лакуни у моральній та етичній сфері індивіда. Переносячи це у політичний вимір, об'єкти та їхня сутність втрачають значення: важливим стає лише те, чи є вони «цікавими» та «захопливими». Завдання полягає у вилученні максимально можливого інтересу; все, що не викликає зацікавлення, оминається або розглядається поверхово [98, с. 4].

У такій логіці обов'язком кожного стає ведення приємного життя, а завданням будь-якої системи чи влади – забезпечення такого способу існування для підвладних, не допускаючи сумнівів у його можливості та реальності. Звичайно, на практиці виникає і невдоволення, яке виходить за межі повсякденності та потребує об'єднання й скоординованих дій. Проте в

логіці постмодерну такі об'єднання мають короткочасний і нестійкий характер, залишаються фрагментарними, не формують тривалих зв'язків і обмежуються вузькими цілями. В. Лімонченко констатує «К. Льовіт (1965) при осмисленні революцій інтелектуального руху від Гегеля до Ніцше відзначає таку характерну рису сучасності: «Нещастя сучасності полягає в тому, що вона стала лише “часом“, який більше нічого не хоче знати про вічність» [47].

Революція в такому суспільстві постає скоріше як вистава «революції». Гасла та «картинка» революції мають бути короткими, такими, що запам'ятовуються та привертають увагу; має бути належне візуальне оформлення; події мають відбуватися за чітко вивіреним сценарієм – саме в той момент, коли публіка починає втрачати інтерес до такої вистави. Як зазначає Гі Дебор, «Все життя суспільства, в якому домінують сучасні засоби виробництва, постає як величезне скупчення видовищ. Все, що було безпосередньо пережите, відчужене і перетворене на презентацію. Видовища постають не як набір образів, а як соціальний зв'язок між людьми, опосередкований такими образами» [101]. Сама «революція» має відбуватися в прямому ефірі з трансляцією по всьому світу, а ворог «революції» – існуючий режим – виставляється сумішшю кінематографічних антигероїв зі стрічок фільмів жахів та пародій.

Спробуємо окреслити поняття «революція», спираючись на розмежування «історичних» та «неісторичних» політичних понять. Така дискусія розгорнулася на сторінках *American Journal of Political Science*, зокрема у публікаціях Крейга Маккогріна «Неісторичний погляд на революцію» [109] та Джеймса Фарра «Історичні поняття у політичній науці: “революція”» [143]. Зокрема, К. Маккогрін намагається обґрунтувати можливість «неісторичного» трактування поняття революції та, як наслідок,

можливість формування «загальної теорії революції» – позачасової і позаісторичної, універсальної для різних епох.

К. Маккогрін, прогнозуючи трансформацію майбутніх революційних процесів, пов'язану з переходом до постіндустріальної епохи, припускає зміну їхнього ідеологічного підґрунтя у бік секуляризації. Основою майбутніх революцій стане не стільки зростання соціальної мобільності та вирівнювання соціальної ієрархії, скільки корекція соціальної політики, що відкриває можливість формування нового розуміння революції, яке стане межею між «старими» та «новими» революціями. Причинами нових революцій К. Маккогрін, зокрема, вважає підвищення матеріального добробуту, що змістить акцент революційних вимог у напрямі постматеріалістичної культури, ускладнення соціальної структури та появу нових, складних для контролю сфер у постіндустріальному суспільстві.

До цього рубежу поняття «революції» залишається історичним, тобто таким, що відображає соціальні кризи та потрясіння існуючого порядку, але не містить виразної прогностичної складової. Нові революції описуються автором як «теоретичні» або «потенційні»; у разі їхньої реалізації це, тією чи іншою мірою, дозволить говорити про формування нової загальної (неісторичної) теорії революції, незалежної від часових меж. На думку дослідника, кожна політична теорія (зокрема й теорія революції) повинна пройти шлях трансформації історичних понять у теоретичні, тобто позаісторичні. «Ми можемо, навіть маємо потребу в новому режимі формування понять: у такому, що як відправний пункт використовує не тільки минулі явища або (якщо ширше) загальний дискурс, але й повний спектр можливих альтернатив. Поняття більше не мають формуватися *a posteriori* (емпірично) з актуальних подій, а *a priori* – з усіх подій, що вважаються можливими» [109].

Натомість Д. Фарр, критикуючи наведені вище міркування, зазначає, що навіть у разі підтвердження параметрів і причин прогнозованих К. Маккогрінім майбутніх революцій це становитиме лише нове історичне трактування поняття «революція», яке описуватиме окремі постіндустріальні революції, характерні для відповідної історичної епохи. Отже, ми знову повертаємося до розуміння сутності поняття «революції», обмеженого певним часовим інтервалом. На думку автора, проблема революції має власну історію і належить до першого класу історичних понять. Відповідно, це поняття застосовується дослідниками до подій і явищ різних історичних періодів, у яких воно набувало різного змістового наповнення залежно від конкретних практик і концептуальних уявлень. До подібних понять першого класу, зокрема, М. Вебер відносить «культуру», Ф. Ніцше – «покарання», К. Маркс – «працю» [143].

У разі спроби сформуванню загальної універсальної теорії революції без урахування часових відмінностей може виникнути проблема некоректного тлумачення відповідних подій і явищ. Для уникнення цієї неоднозначності використовуються історичні поняття другого класу, які фіксують для понять першого класу певні хронологічні межі, наприклад: «середньовічний», «класичний», «модерний», «сучасний», а також префікси «прото-», «пост-», «перед-» тощо. У результаті формується поєднання понять першого та другого класу – наприклад, «класична революція», «антична культура» тощо.

Дж. Голдстоун у своїй праці «Революції. Дуже коротке введення» [116, с. 3], що видно вже зі змісту книги, пропонує класифікувати революції шляхом додавання історичних означень другого порядку, виокремлюючи, зокрема, «конституційні революції», «комуністичні революції», «кольорові революції», а також «революції в стародавньому світі». До останніх він відносить украй різноманітні історичні події – від зміни династій фараонів у Єгипті до вигнання царів із Риму та реформ братів Гракхів. Усі ці події мали

принципово різні соціальні передумови, відмінні рушійні сили та неоднакові наслідки, що зумовлює скептичне ставлення до коректності застосування поняття «революція» до подій Нового часу.

У цьому контексті Д. Фарр підкреслює неможливість створення всеохоплюючої універсальної теорії революції, оскільки будь-яка така теорія неминуче набувала б надмірно абстрактного характеру, що ускладнювало б чітке виокремлення самого феномену революції серед інших політичних явищ. Як уже зазначалося, визначення поняття «революція» та його зміст суттєво змінювалися залежно від історичного періоду та домінуючих способів інтерпретації цього явища.

Д. Фарр стверджує, що будь-яка теорія революції, яка пояснює, наприклад, неоколоніальні революції, повинна спиратися на історичні поняття і загалом не потребує охоплення всього спектра революцій різних історичних епох. Саме поняття «революції» змінюється залежно від історичних умов її виникнення. Крім того, поняття «революції», як і інші політичні категорії, трансформується не лише внаслідок змін у самій політичній науці, а й завдяки безпосередньому зв'язку з практикою політичних акторів, у нашому випадку – революційних діячів. «Адже дії, що відбуваються під час революції, відображають ідеї діячів» [143].

Неможливо теоретично окреслити поняття революції без з'ясування того, як саме його трактували конкретні революціонери, які, своєю чергою, по-різному інтерпретували це явище. За своєю природою поняття революції є суперечливим, що ускладнює формулювання універсального та всеохоплюючого визначення. За Д. Фарром революція є не просто історичним поняттям, а подвійно історичним [143]. Найповніше розкрити зміст поняття «революція» можливо лише шляхом дослідження традиції використання революційних практик у суспільному житті та простеження еволюції цього поняття в політичному дискурсі різних історичних епох.

Цікавий погляд на сутність суспільних змін відображає популярна у соціології ХХ століття «теорія систем», відповідно до якої суспільство може розглядатися як цілісна система, що складається з окремих чітко окреслених елементів різних рівнів. Кожний із цих елементів має свої межі, а вся система приводиться в рух складними взаємовідносинами між її складниками. Соціальні зміни у такому підході визначаються як будь-які зміни стану системи між різними часовими точками.

Такі зміни можуть відбуватися у складі системи (зміна окремих елементів – у нашому випадку зникнення або поява певних груп населення), у структурі (виникнення або припинення зв'язків між елементами), у функціях (зміна питомої ваги певних елементів), у межах (зміна якісних показників елементів) тощо.

Зміни можуть бути двох типів: адаптивні – поступові зміни окремих елементів системи, що не впливають на її цілісність, а лише поступово трансформують складові частини, тобто зміни відбуваються всередині системи, яка після цього залишається, по суті, тією самою. Такі зміни більш характерні для демократичних систем із поступовими реформами політичних і соціальних відносин. Другий тип змін – радикальна трансформація, що змінює саму систему, усі або більшість її компонентів і на виході створює кардинально іншу систему – нову порівняно зі старою. Саме такі зміни і є «революцією» у класичному розумінні модерну.

Водночас адаптивні зміни мають властивість накопичуватися та, досягаючи певного порогу, перетворюватися на радикальні: зміни всередині системи трансформуються у зміну самої системи [165, с. 22].

Закономірним відображенням теорій прогресу, що охопили всі сфери людського життя у ХVІІІ–ХІХ та на початку ХХ століття, у сфері соціальних відносин стали теорії розвитку. В їх основі лежить принцип спрямованого процесу – постійної зміни системи з поступовим її ускладненням та

поліпшенням, переходом на новий рівень. Саме в межах цієї концепції розвивалися різні варіанти теорій еволюціонізму та історичного матеріалізму, аж до теорії «соціального прогресу», яка вводить ціннісні категорії в механістичний процес розвитку системи та стверджує незворотність змін у якнайкращому з можливих напрямів (від несвободи до свободи, від бідності до заможності тощо).

Така зміна самоідентичності як індивіда, так і суспільства в цілому призвела до відповідного відображення в соціології. На зміну системному підходу дедалі більшого поширення набуває теорія динамічного соціального поля, відповідно до якої суспільство розглядається не як системно-організмична модель, а як динамічне поле подій. Провідної ролі набуває динаміка суспільних відносин, що зумовлює зміну акценту дослідження з об'єкта (соціальної групи) на соціальні процеси, які в ній відбуваються.

Суспільство постає не як статичний або статистичний об'єкт, а як постійний потік подій, де увага зосереджується на самих подіях, а не на речах, на процесах, а не на станах. Уся соціальна дійсність постає як безперервний потік змін, що відбуваються повільно або швидко, з різною інтенсивністю, динамікою, ритмом і глибиною.

Зазначене вплинуло і на сприйняття соціального об'єкта – сім'ї, колективу, групи, організації – не як статистичного утворення з чітко вираженими властивостями та межами, а як поля динамічних взаємозв'язків, що об'єднує індивідів. У цій моделі існують так звані «вузли» соціальних зв'язків, які є основоположними та фундаментальними для життя всієї системи і відповідають головним соціальним елементам системної теорії – групам, організаціям, співтовариствам, національним державам тощо. Проте з погляду теорії динамічного поля такі чітко виражені групи є радше ілюзіями, ніж реально існуючими об'єктами. Реальністю ж є постійні зміни

соціальних зв'язків – входження та вихід членів групи, зміна якості взаємозв'язків, трансформація цілей і пріоритетів певної соціальної групи.

Відбувається безперервне групування та перегрупування, організація нових груп, реорганізація існуючих, їх структурування і переформатування. Статичної моделі не існує – існує лише постійна зміна та перетворення [165, с. 27].

Це значною мірою впливає і на розуміння поняття «революція», характерного для суспільства постіндустріальної епохи. Зокрема, Д. Голдстоун у своїй роботі «До теорії революції четвертого покоління» [117] зазначає, що класичні уявлення про революції значною мірою підлягають перегляду у зв'язку з істотним ускладненням самого феномену «революції».

Відповідно до класичного підходу, стабільність державної влади є нормальним станом, тоді як поява революційної ситуації зумовлюється низкою факторів і чинників, які можуть бути виявлені, описані та зафіксовані. Тобто поява революційної ситуації може бути прогнозована, а відповідна теорія – мати прогностичну складову. Так, шляхом аналізу особливостей структури держави, її характеристик і системи зовнішніх відносин може бути виявлена нестабільність держави та потенційна криза існуючого режиму. Як наслідок, кінцевий результат революції вважається зумовленим існуючими структурними економічними факторами та зовнішньополітичним середовищем. Водночас конкретні дії лідерів революції, політичних партій чи протидія з боку існуючої влади розглядаються як другорядні або ж як такі, що також детерміновані наявними економічними та соціальними реаліями.

Проте історія останніх десятиліть ХХ століття та перших десятиліть ХХІ століття свідчить про невідповідність вищезазначеної теорії реальному стану речей. По-перше, виокремлення чіткого й невеликого переліку факторів, що сприяють виникненню революцій, навряд чи є можливим. По-

друге, стабільність окремих режимів (слово «режим» не має негативної конотації, а означає сукупність суспільних інститутів, що здійснюють політичне управління) та їх ураження революційними подіями можуть відбуватися зовсім по-різному, незважаючи на відносно рівні початкові умови.

Сприяти виникненню революційних подій можуть, зокрема, втрата авторитету влади, економічні потрясіння, культурні зрушення, конфлікти всередині еліт як економічного, так і неекономічного характеру, демографічні чинники, релігійні фактори, різні види залежності – політичні, економічні, культурні, інтелектуальні – від сторонніх щодо держави акторів, залишки структур колоніального режиму, авторитарна влада, поширення ідеологій, національні питання, рухи національного визволення, соціальні зв'язки між групами населення як на професійному, так і на територіальному чи будь-якому іншому рівні, а також як посилення репресивних методів з боку держави, так і поступки влади щодо опозиції. Наведений перелік є надзвичайно широким і не може вважатися вичерпним.

Класично виникнення революційної ситуації насамперед залежить від відносин у трикутнику влада – еліти – групи населення. Отже, здатність влади балансувати потреби держави з метою уникнення можливих революційних ситуацій може бути описана двома словами – ефективність і справедливість. У випадку неефективності (реальної чи уявної, але закріпленої в масовій свідомості) державного управління та управителя, але за збереження в суспільстві впевненості у справедливості дій влади, еліти та суспільство не схильні до мобілізаційних дій, які могли б призвести до революції. У ситуації ефективних, але несправедливих (з точки зору суспільства та еліт) дій влади виникнення революційної ситуації є можливим, проте революція з усіма наслідками, як-от зміна політичного устрою чи зміна правителя, є малоімовірною.

Д. Голдстоун [117, с. 14] виокремлює три соціальні чинники, що можуть призвести до підриву ефективності та справедливості існуючої державної влади. Перший – поразка у війні або, в м'якшій формі, втома від тривалого військового конфлікту. Людські та ресурсні втрати, особливо за відсутності суттєвих військових здобутків, мають наслідком погіршення економічного стану, втрату національної гордості, загальне культурне виснаження нації та підбивають віру суспільства в ефективність і справедливість управління.

Другий чинник – безперервне зростання населення. З одного боку, це збільшує тиск на наявну соціальну інфраструктуру, а з іншого – спричиняє перерозподіл ресурсів між соціальними групами та підбиває існуючий баланс інтересів. Важливим фактором у разі стрімкого зростання населення є посилення економічної нестабільності, хоча негативні ефекти можуть бути нівельовані вдалою економічною політикою та високими темпами економічного зростання.

Третій чинник – колоніальні режими та режими диктатури сильної особистості. Колоніальні режими, а також, дозволимо собі доповнити, імперські режими за своєю природою протистоять національним елітам. Поки владі такого типу вдається забезпечити баланс інтересів між місцевою елітою та центром, іншими словами – інтегрувати місцеву еліту в колоніальний або імперський проєкт, такі утворення залишаються стабільними. Проте у разі зміни балансу сил між центром та елітами, що спираються на підтримку місцевого населення і відрізняються в національному, культурному, релігійному чи іншому вимірі, виникнення революційної ситуації або громадянського смутку стає ймовірним.

Щодо диктатури сильного лідера, проблема полягає в обмеженості ресурсів, які розподіляються лише між вузьким колом наближеної до правителя еліти. У такому випадку більш легітимними в очах еліти та

більшості населення можуть виглядати диктатури, засновані на релігійній, класовій або національній основі. Водночас кожний із зазначених чинників окремо чи навіть усі разом не гарантують революції або навіть її спроби, хоча й сприяють виникненню революційної ситуації.

Виходячи із зазначеного, однією з необхідних передумов виникнення революційної ситуації є протистояння значної частини еліти з «владою» в особі лідера. Звичайного розколу еліти недостатньо – необхідне існування декількох угруповань, об'єднаних спільними цілями та ідеологією. Таке протистояння ще не може називатися революцією, а його наслідком зазвичай є заколот або переворот.

Для виникнення революційної ситуації, окрім кризи управління, викликаній розколом еліт, необхідна також мобілізація широких верств населення. Класичний погляд передбачає мобілізацію або через традиційні форми об'єднання такі, як сільські громади, професійні об'єднання (наприклад, профспілки), або через неформальні, нестійкі, короткострокові об'єднання громадян (у колі друзів, сусідів, колег тощо), які виникають як відповідь на кризову ситуацію. Такі традиційні та неформальні об'єднання, виступаючи самі по собі, призводять до акцій протесту або повстання й набувають масштабу революційних подій у разі координації з опозиційно налаштованою частиною еліти.

У зв'язку з ускладненням суспільно-політичного життя у ХХ столітті поширюється мобілізація населення через спеціально створені й контрольовані частиною еліти організації здебільшого це політичні партії та рухи. Проте, як уже зазначалося, друга половина ХХ століття й перехід до інформаційного та постіндустріального суспільства спричинили дроблення та значною мірою деконструкцію класичних форм об'єднань громадян. Загальні ідеологічні основи та постулати поступилися короткостроковим

імпульсам типу «цікаво – нецікаво», «справедливо – несправедливо», а довгострокові життєві стратегії – короткостроковим.

Отже, ідеологічність індивіда змінилася сукупністю ідентичностей. Провідну роль у мобілізації населення на революційні події відіграє протестна ідентичність. Така ідентичність виникає як самоусвідомлення причетності до групи однодумців, що мають спільні погляди на певну суспільну проблему, наприклад, феміністичні рухи чи студентські рухи за розширення громадянських прав. Більше того, існуюча державна політика у відповідній сфері не задовольняє членів такої групи, що спонукає їх до активних колективних дій.

Необхідною умовою формування протестної ідентичності є переконання в реальній здатності колективними й індивідуальними діями впливати на існуючий стан речей та змінювати його на більш сприятливий. Відповідно до Д. Голдстоуна [117, с. 19], формування протестної ідентичності зумовлюють три чинники.

По-перше, приналежність до певної групи виправдовує та легітимізує невдоволення окремих осіб, викликане існуючим порядком. З метою залучення нових прихильників протестні групи організують акції солідарності та символічні протестні дії проти існуючої влади, що мають вирішальне значення для згуртованості членів групи.

По-друге, якщо група ефективно реалізує конкретні цілі, захищає своїх членів, досягає позитивних результатів і змінює несприятливий для себе стан речей, вона надихає учасників і надає сенсу діяльності кожного індивіда, що, своєю чергою, стимулює подальшу активність.

По-третє, дії державної влади, яка, протидіючи групам, що вважаються деструктивними з точки зору чинного режиму, оголошує їх ворогами держави та вступає з ними в конфлікт, значною мірою сприяють їх легітимізації. Такі дії чітко розмежовують державу й представників цих груп,

що, як правило, лише посилює опозиційну активність і сприяє зростанню протестної ідентичності.

Протестна група здобуває нових прихильників, протиставляючи себе існуючій державній владі та наголошуючи на її несправедливості й неефективності. Водночас діяльність самої групи оголошується її членами апріорі справедливою та ефективною.

Виникнення протестної ідентичності й подальше об'єднання індивідів у протестні групи дедалі менше залежать від формально оформлених організацій (рухів, партій, союзів тощо). Це зумовлено, з одного боку, розвитком інформаційних технологій і засобів зв'язку – нині об'єднувальним стрижнем можуть бути групи в месенджерах чи соціальних мережах, а з іншого боку, нестійким характером таких груп і швидкою зміною ідентичності їхніх членів.

Прихильність до протестної ідентичності зберігається й закріплюється у випадку ефективної протестної діяльності, а також дрібних і символічних перемог, які мають бути висвітлені та інтерпретовані лідерами протесту під необхідним кутом.

Як уже зазначалося, виникнення та розвиток революційних подій залежать від ефективності й справедливості дій існуючої влади, проте це твердження більшою мірою стосується індустріального суспільства. В інформаційному суспільстві важливішими стають імідж ефективної влади та відчуття справедливості в громадській думці, тоді як фактична ефективність чи неефективність відходить на другий план. Ключовим стає уявлення про владу, яке панує в суспільстві. Іншими словами, чесноти та вади влади важливі тією мірою, якою вони сприймаються суспільством, і вирішальним є те, хто переконливіше доводить свою позицію чи влада, чи опозиційні сили.

Негативні явища, як економічний спад, зменшення купівельної спроможності, зовнішньополітичні поразки та невдачі, мають сприйматись

суспільством не як зумовлений об'єктивними обставинами процес, а як прямі наслідки некомпетентних дій влади. Навіть у випадку відсутності суттєвих об'єктивних кризових ознак, за вмілого використання сучасних інформаційних технологій та маніпуляції громадською думкою, опозиційно налаштовані еліти здатні хоча б на короткий період сколихнути значні протестні настрої у суспільстві.

Можливість існуючої державної влади та лідерів опозиції ефективно впливати на суспільні маси й формувати сприйняття суспільних подій значною мірою визначається відповідністю їхніх дій і уявлень про ці дії існуючим у суспільстві «культурним рамкам» [117, с. 20]. У контексті досліджень революцій під культурними рамками розуміються національні архетипи, цінності, міфи, шаблонні історії, а також, у ширшому значенні, символи, сукупність загальноприйнятих прагнень і уявлень про героїв, що сформувалися в конкретному суспільстві протягом тривалого історичного періоду.

Проблема наявних у суспільстві культурних рамок полягає в тому, що в межах однієї країни може існувати декілька їхніх наборів залежно від національного, релігійного складу чи територіального розміщення тієї чи іншої спільноти, і такі культурні рамки можуть пересікатись одна з одною, як кола Ейлера, а можуть навіть діаметрально відрізнятись. Завдання ж як влади, так і опозиційних лідерів, з метою збереження влади першими чи запуску революційних процесів другими, полягає у віднайденні такого набору культурних ознак, який був би найбільш співзвучним уявленням максимальної кількості суспільних груп.

Більшість успішних революційних рухів, навіть спираючись на існуючі глобальні метанаративи, все ж адаптували їх до домінуючих у конкретному суспільстві культурних рамок. Вони легітимізували свою діяльність, апелюючи до відомих історичних подій, використовуючи загальноприйняті

символи та узгоджуючи свої ідеологеми з уявленнями про національних героїв і визнаних культурних діячів.

Тепер розглянемо варіанти дій влади щодо розгортання революційних подій. Фактично державна влада в цьому випадку автоматично опиняється у ролі наздоганяючої сторони по відношенню до революційних лідерів, тобто змушена реагувати на вже розпочаті процеси чи дії, що відразу ставить її в більш програшне становище. Такими реакціями можуть бути або поступки революційним вимогам, або репресії по відношенню до протестних груп та їхніх лідерів. В обох випадках є приклади як вдалого перебігу революційних подій, так і вдалого збереження існуючого режиму.

Дії влади, лідерів революційного руху, антиреволюційних сил, громадськості мають різновекторний вплив і створюють надзвичайно широке поле ймовірностей у аспекті зміни групових ідентичностей, посилення чи затухання революційних процесів, зміни уявлень про ефективність і справедливість дій влади та опозиції.

Поступки з боку влади та започаткування реформ, що були метою виникнення протестного руху, у період, коли суспільний авторитет влади вже підірвано, призводять до того, що будь-які її дії сприйматимуться протестними групами як слабкість і привід збільшити вимоги з кінцевою метою повної зміни правлячого режиму або суспільного устрою. Це було зрозуміло ще Макіавеллі, який радив правителям розпочинати реформи виключно з позиції сили; зокрема, порушення цього принципу стало однією з причин успіху Французької революції з точки зору повалення існуючого режиму.

Водночас виключно репресії також можуть спричинити радикалізацію опозиційного руху та прямий перехід до повстання. Ефективність репресій залежить від сприйняття суспільством правителя. У випадку втрати авторитету, легітимності в очах суспільства та відчуття слабкості посилення

репресій матиме протилежний до запланованого результат і сприятиме радикалізації протесту та формуванню в суспільстві почуття невідворотності й необхідності зміни правителя.

Навпаки, у випадку існування в суспільстві стійкого відчуття могутності режиму, його непохитності, навіть якщо насправді це є сконструйованим міфом, системні та невибіркові репресії досягатимуть поставлених цілей і зменшуватимуть активність опозиції.

Проте владі складно заздалегідь правильно оцінити результати сприйняття суспільством тих чи інших кроків, повноцінно оцінити можливість і необхідність посилення репресивного тиску чи поступок. Цьому сприяють обмеженість комунікативних каналів отримання інформації правителем, розколи еліт усередині влади, різні позиції наближених до правителя державних діячів. Непослідовність дій, хаотичні коливання між поступками й репресіями лише підкреслюють неефективність і несправедливість як влади загалом, так і правителя зокрема.

У цілому влада, яка в очах суспільства зберігає образ могутності та непохитності у протистоянні зі слабкою опозицією, має значно більше можливостей для самозбереження. І навпаки, влада, що сприймається як слабка, навіть за наявності консолідованої позиції еліт і підтримки значної частини населення, має суттєво обмежені шанси на утримання своїх позицій.

Водночас могутність режиму, який здавався непохитним, через м'яку репресивну політику і надмірні поступки може в дуже короткий час втратити відчуття своєї непохитності в суспільстві. Особливо це характерно для сучасного інформаційного суспільства, коли будь-яка інформація поширюється миттєво, будь-які дії стають суспільно відомими, а інформаційну політику можливо проводити за межами відповідної країни, залишаючись невразливим для репресій.

Ключовим як для влади, так і для опозиції стає можливість якнайширше й найповніше контролювати інформаційні ресурси, доносити свою точку зору до суспільства та апіорі дискредитувати будь-яку інформацію, що надходить від протилежної сторони, а також уміння вибудовувати власний героїчний образ і максимально карикатурно зображати опонентів.

Опозиційні сили та революціонери наголошують на встановленні демократії, рівності, соціальної справедливості, економічному зростанні та підвищенні добробуту суспільства після повалення існуючої влади й проведення революційних змін. Проте на практиці такі твердження або не мали реальної реалізації, або були реалізовані в дуже обмежених межах.

Спроби революційних рухів насаджувати демократію та встановлювати демократичні режими часто виявляються приреченими на невдачу, оскільки необхідність протистояння внутрішнім контрреволюційним силам і зовнішнім загрозам сприяє висуненню авторитарних лідерів та утвердженню відповідних політичних режимів. У цьому контексті не випадково, що до відносно недавнього часу в науковому дискурсі домінувала теорія ірраціональності участі окремого індивіда в революційній діяльності.

Також дуже неоднозначними є наслідки революцій для економічного стану відповідних країн. Незважаючи на, здавалося б, значну кількість вивільненої економічної енергії, здебільшого темпи економічного зростання та підвищення добробуту населення в країнах, що пройшли через революції, відстають від аналогічних показників співставних країн без революцій. Це може бути пояснено розколом суспільства й еліт до і під час революції, а також великою кількістю не завжди послідовних політичних та соціальних змін, які порушують усталений порядок економічних зв'язків.

Неоднозначним залишається після революції і рівень прав етнічних чи релігійних меншин, статус яких у переважній більшості випадків

погіршується. Усі групи, етнічні, релігійні чи політичні, що не належать до превалюючої революційної групи та не відповідають її культурній рамці, викликають підозру в нелояльності до нового суспільного ладу й можуть тією чи іншою мірою бути позбавлені прав або зазнати репресій. Як правило, за гаслами свободи, рівності та благополуччя революції досягають іншої мети, а саме перерозподілу та приросту влади. Економічні чи соціальні надбання жертвуються заради політичних.

Окрім суспільних, соціальних, політичних чи економічних вимірів революції, існує також внутрішній, «екзистенційний» аспект буття революціонерів – їхнє перебування у світі революції. Як зазначає В. О. Кордун, ніцшеанська концепція «надлюдини» Фрідріха Ніцше у революційному контексті трансформується в образ «героя» революції у трактуванні П. Сорокіна.

Революціонери, за П. Сорокіним, постають як суб'єкти, що руйнують усталені форми соціального буття і принципово протиставляються «сірим людям» – масі, схильній до інерції та збереження статус-кво. У цьому сенсі вони функціонально подібні до ніцшеанської надлюдини, яка протистоїть масам, за своєю природою ворожим до будь-яких радикальних змін [37].

Дійсно, П. Сорокін у своїй роботі «Соціологія революції» [161] виводить формулу: революція породжує «героїв», так само як війна має породжувати «надлюдину», і вона ж їх знищує. Революція – це можливе поле для «героя», місце, де такий «герой» набуває сенсу і водночас втрачає це місце та сенс буття у постреволюційному суспільстві.

Суспільство – це постійний обмін енергією між людьми. У випадку її конструктивного використання соціальний ресурс зростає, у випадку деструктивного – зменшується. П. Сорокін намагався віднайти оптимальні шляхи організації суспільної енергії, у тому числі шляхом побудови «інтегрального суспільства», що об'єднало б позитивні риси

капіталістичного та соціалістичного укладів. Загалом соціальна енергія у трактуванні П. Сорокіна постає як сукупність психічної енергії індивідів, яка залежно від умов соціальної взаємодії та спрямованості діяльності може мати як ресурсозберігальний, так і ресурсовитратний характер.

Водночас неможливо не відзначити й особливість революцій, визначену П. Сорокіним. Незважаючи на погіршення соціально-економічних умов після революції та знищення нею своїх учорашніх кумирів, вона сприяє новаторству, зародженню нового та можливості свіжого погляду на звичні предмети й явища. У всякому разі революція як універсальний руйнівник старого порядку дає можливість побудови нового, проте це не робить такий порядок апріорі кращим.

Сучасний світ у трактуванні З. Баумана постає як «плинний світ» – уривчастий, нестабільний і мінливий. У своїй праці «Плинні часи: Життя в добу невпевненості» Бауман зазначає: «Основа, на якій мають спочивати наші життєві перспективи, є загалом хиткою, так само як наші робочі місця і компанії, що їх нам пропонують, як наші партнерські та дружні зв'язки, статус, яким ми тішимося у суспільстві, а також самоповага та самовпевненість, що з цього випливають» [5, с. 21].

Оцінюючи місце «прогресу» в сучасності, автор підкреслює: «Очікування щодо “прогресу” – колись найекстремальнішого прояву радикального оптимізму й обіцянки загальнодоступного і тривалого щастя – повністю перейшли на протилежний, антиутопічний і фаталістичний полюс: нині прогрес символізує небезпеку неослабної та невідвортної зміни, що замість передвістя миру провіщає хіба що кризу та напругу і позбавляє хвилин відпочинку» [5, с. 21].

У цих умовах індивід залишається наодинці з самим собою. Бауман зазначає: «Людські узи комфортно послабшали, але тим-то стали й жахливо

ненадійними, а солідарність тепер так само важко здійснити на практиці, як і досягнути її користь, ба більше, моральну перевагу» [5, с. 41].

Отже, аналіз динаміки революції в умовах плинного світу дозволяє констатувати істотну модифікацію її змісту та функціонального призначення. Плинна сучасність характеризується розмиванням стійких соціальних зв'язків, фрагментацією колективних ідентичностей та ідеологічних форм, поширенням на всі сфери суспільного буття турбулентних змін. У цих умовах революція дедалі більше втрачає характер якісного історичного зламу й набуває рис дифузного процесу, інтегрованого в логіку адаптивного оновлення соціальних структур. Креативні інтенції революції, які в добу Модерну були спрямовані на фундаментальне перетворення політичних і соціально-економічних інститутів, у плинному світі зміщуються в площину культурних, естетичних, технологічних та підприємницьких практик, пов'язаних із самореалізацією індивіда, виробництвом новизни та формуванням альтернативних соціальних форматів взаємодії.

Водночас така трансформація зумовлює амбівалентність революції, що виявляється у співіснуванні її креативних і деструктивних вимірів. До креативних вимірів можна віднести продукування нових форм соціальної суб'єктності, розширення простору індивідуальної свободи, інноваційне оновлення соціальних практик і відкритість до альтернативних моделей співжиття. Натомість деструктивні виміри проявляються у фрагментації соціального простору, ерозії спільних ціннісних орієнтирів, тимчасовості інституційних форм та редукції глибинних трансформацій до поверхневих зовнішніх змін. Отже, динаміка революції в сучасності визначається напруженою взаємодією її креативного потенціалу та ризиків деструктивної фрагментації, що потребує подальшого теоретичного дослідження перспектив революції в контексті продуктивних інтенцій соціальних трансформацій.

Висновки до розділу 1

Проведене історико-філософське дослідження дозволяє окреслити трансформацію розуміння революції від класичної моделі насильницького повалення влади з метою встановлення нових політичних і соціальних інститутів до сучасних інтерпретацій, у яких революція набуває рис дифузного процесу неперервної соціальної трансформації. Впродовж XIX–XX століть теоретичний аналіз революції поступово виходить за межі суто політичного дискурсу та інтегрується у ширший соціально-культурний контекст, охоплюючи економічні, антропологічні та ціннісні виміри суспільного буття. Водночас здійснюється концептуальне розмежування революції з такими формами соціальної дії, як переворот, путч, повстання чи бунт, що дозволяє уточнити її системний характер та орієнтацію на якісну реконфігурацію суспільного буття.

Аналіз феномену плинного світу як визначального параметра сучасності продемонстрував, що глобалізація, технологічне прискорення, експансія інформаційно-комунікаційних мереж і децентралізація традиційних інститутів зумовлюють радикальну зміну умов реалізації революційного потенціалу. У плинному світі стабільність забезпечується не поступальним розвитком, а безперервною адаптацією через інтенсифікацію інновацій і хвилеподібну зміну соціально-економічних структур. Це призводить до трансформації революції з події історичного зламу у форму креативно-деструктивної динаміки, інтегрованої в механізми відтворення існуючого порядку. У політичній, економічній та культурній сферах виявляється тенденція до хаотизації змін, прискорення інноваційних циклів та фрагментації ціннісних орієнтирів, що зумовлює маргіналізацію революційних настроїв.

Таким чином, можна констатувати, що революція у плинному світі функціонує в умовах структурної нестабільності та темпорального

прискорення, що породжує амбівалентність її креативних і деструктивних вимірів. Це створює необхідність переосмислення революції не лише як історичного феномену, а як специфічної форми соціальної енергії, потенціал якої в сучасності зазнає суттєвої трансформації.

РОЗДІЛ 2. ЕВОЛЮЦІЯ ТА РЕВОЛЮЦІЯ В СУСПІЛЬНОМУ РОЗВИТКУ

2.1. Ідея модерну в традиції Заходу

Як уже зазначалося в попередніх розділах, термін «модерновий» уперше був використаний у ранній християнській традиції як водорозділ між дохристиянською античністю та християнським світом, після чого застосовувався в кожному епоху як вираз протиставлення нового старому. Зрештою модерновий – новий став ледве не головною якісною характеристикою західної цивілізації. Прагнення до нового, постійне оновлення та протиставлення нового і старого виступали головним орієнтиром західного суспільства.

Не дивно, що всі провідні ідеологічні течії XIX–XX століть корінням сягають західноєвропейського інтелектуального простору. Звертаючись до етимологічних та концептуальних витоків цього поняття, необхідно зауважити його тісну інтерпретаційну взаємопов'язаність із виникненням християнської традиції. Антична та ведична традиції трактували зовнішній природний світ, політичні інституції, суспільну організацію та навіть людське життя як циклічні процеси. Це проявлялося в періодичній зміні сезонів у природі, чергуванні форм правління у політичному житті, а також у концепції перевтілення душі.

Інакше кажучи, у цих системах світосприйняття була відсутня категорія радикальної новизни: усе розгорталося в межах визначених циклів. У Фалеса Мілетського не існувало нічого кінцевого; усе характеризувалося «незнищуваністю», первинним походженням із води та неминучим поверненням у воду, включно з людською душею. У натурфілософії досократиків закони природи не відокремлювалися від закономірностей суспільного буття, утворюючи разом із ними єдиний і нерозривний комплекс.

Із Сократом та поступовим відходом від натурфілософської парадигми на користь антропоцентризму, а також у процесі відокремлення людини від природи, формуються нові уявлення про людське життя та організацію суспільства, що започатковують концептуальні основи сучасного розуміння індивідуального і соціального існування.

У платонівському діалозі «Федр» Сократ трактує безсмертя душі через призму внутрішньої самоактивності: «Будь-яка душа безсмертна, оскільки те, що рухається вічно, є незнищуваним. Те, що рухається лише через вплив іншого або приводиться в рух зовнішніми чинниками, неминуче зазнає припинення руху, а отже, і припинення існування. Лише те, що рухає саме себе, оскільки не підлягає зменшенню, не завершить своєї діяльності і залишається початком руху для всього іншого, що рухається. Початок, у свою чергу, не має власного виникнення: з нього постає все виникаюче, однак сам він не виникає ні з чого. Якби початок виник із будь-якого іншого, він уже не був би початком. Будучи позбавленим виникнення, він неминуче незнищений. Якщо б початок загинув, ніщо інше не могло б виникнути з нього; унаслідок цього небо й земля обрушилися б і зупинилися, і не виникло б жодне джерело нового руху. Оскільки виявлено, що безсмертним є все, що рухається саме по собі, закономірно прирівняти таку сутність до душі. Будь-яке тіло, рух якого визначений зовнішньою причиною, є неживим, тоді як те, рух якого походить із власної природи, є живим, оскільки така природа властива душі. Виходячи з цього, те, що рухається автономно, ідентифікується з душею; а оскільки воно є не чим іншим, як душею, з цього необхідно випливає її ненародженість та безсмертя» [62, с. 259].

Отже, платонівська аргументація демонструє інтеграцію принципів натурфілософів, зокрема концепції первісної субстанції без початку, подібної до води у Фалеса, а також ідеї «апейрона» Анаксимандра – вічного, невичерпного начала, у контексті людської сутності, до її найпотемнішої

частини, душі (чи, залежно від методологічної перспективи, свідомості та підсвідомості). Далі учень Сократа Платон, а за ним і Аристотель, відійшовши від натурфілософської зацікавленості природою та космогонією, зміщують фокус на людину, формулюючи концептуальні моделі влади, політичного устрою та організації суспільства загалом.

За Платоном існує п'ять типологічних форм державного устрою, які постійно переходять одна в одну, утворюючи своєрідний циклічний процес політичної трансформації [63, с. 240–271]. Аристократична держава розглядається як єдина нормативно «правильна» форма політичного устрою, що забезпечує гармонійне поєднання морального й управлінського принципу. Однак із часом вона піддається деградації через честолюбство управителів, внутрішні суперечки та фракційний поділ правлячих кіл, перетворюючись на тімократичну державу. У тімократичній формі конкуренція між управлінськими групами та прагнення до матеріального збагачення спричиняють подальший перехід до олігархічної держави. Олігархія, у свою чергу, характеризується концентрацією влади у вузькій правлячій еліті, що ігнорує потреби та інтереси широких верств населення і неминуче провокує соціальні заворушення та повстання, а відтак трансформацію в демократичну форму правління. Демократія, яку Платон вважав формою, схильною до надмірної свободи та рівності без порядку, створює умови для возвеличення однієї особи, яка завдяки власній рішучості та безпринципності здобуває надзвичайну владу і перетворює державу на тиранію – форму, у якій влада зосереджується в руках одноособового правителя.

Учень Платона Аристотель, переосмислюючи «Державу» Платона, виокремлює шість форм державного правління: три правильні та три спотворені – монархію і тиранію, аристократію і олігархію, політію і демократію, які з часом також перетікають одна в одну [4]. Важливо, що

Аристотель розглядає державу як природне утворення; у цьому простежується продовження традиції поширення законів природи на суспільні відносини.

Підсумовуючи наведене, антична думка не розглядала проблему появи чогось кардинально нового, необхідності оновлення чи модернізації. Термін «модерновий» був би радше незрозумілий і неприйнятний для античної традиції; це стосувалося як природних явищ, так і життя людини та суспільства. Що може бути новим, якщо все циклічне і рано чи пізно повертається до початку та знову рухається по колу.

Характерним у цьому контексті є діалог Платона «Тімей», де описується мандрівка Солона до Єгипту та його розмова з єгипетським жерцем: «Ах Солон, Солон! Ви, елліни, завжди залишаєтесь дітьми... оскільки ваш розум не зберігає жодного переказу, що споконвіків передається з роду в рід, і жодного вчення, посивілого від давнини. Причина цьому така: вже були і ще неодноразово будуть різні випадки загибелі людства... тим часом у вас та й в інших народів щоразу, щойно виникає писемність і все інше, необхідне для міського життя, з неба сходять потоки, як мор, залишаючи після себе лише неграмотних і невчених. І ви знову починаєте все спочатку, ніби щойно народилися, нічого не знаючи про те, що відбувалося в давні часи навіть на вашій землі та серед ваших предків» [150].

Відсутність лінійного часу та загальні уявлення про циклічність усіх процесів є об'єктивною перешкодою до виникнення самого прагнення новизни, бажання бути сучасним. Ще однією складовою античної свідомості є певною мірою імперативне ставлення до волі людини.

Платонівська концепція чесноти та блага розкривається через метафору «однієї правильної монети»: лише розуміння, тобто знання, становить єдину справжню цінність, за яку можна обміняти все інше; лише за умови володіння цим знанням можливе набуття непідробної мужності,

розсудливості та справедливості – словом, істинної чесноти. При цьому сутність чесноти не залежить від наявності супутніх переживань, таких як задоволення, страх чи інші афекти [62, с. 172].

У діалозі «Філеб» ця позиція розвивається далі. Філеб стверджує, що благо для всіх живих істот полягає в радості, задоволенні, насолоді та всьому іншому, що належить до цієї категорії. Платон, проте, заперечує це визначення, аргументуючи, що справжнє благо не зводиться до задоволення, а належить до сфери розуміння, мислення, пам'яті та всього, що їм споріднене, включно з правильною думкою та істинним судженням. Таке благо перевищує будь-яке задоволення для істот, здатних долучитися до цих форм розумової активності. Для таких істот, як сучасних, так і майбутніх, немає нічого кориснішого, ніж участь у сфері пізнання та розуміння.

Тобто, дещо спрощуючи, людина, яка володіє знанням, апріорі діятиме правильно та матиме необхідні чесноти, такі як справедливість, краса, доброта тощо. Не дивно, що існує спеціальний термін «калокагатія», який уособлює сукупність зовнішніх і внутрішніх чеснот людини.

Отже, поняття «свободи волі» у класичному розумінні фактично було відсутнє: знання ототожнювалося з добром, а вчинки людини визначалися не стільки її власними бажаннями чи суб'єктивними переконаннями, скільки ступенем обізнаності та пізнання. Подібна парадигма світосприйняття певною мірою була характерна і для римської цивілізації.

У практичній площині це проявлялося, зокрема, в обмеженому масштабі інноваційної діяльності як у сфері економіки, так і в наукових винаходах, та водночас у значній концентрації на вихованні особистості, її самовдосконаленні й пошуку блага, що насамперед розумілося як внутрішня гармонія із собою і лише вторинно – зі світом.

Ілюстративним прикладом ставлення до інновацій і прогресу є поведінка римського імператора Веспасіана: «Механіку, який запропонував

без значних витрат підняти на Капітолій величезні колони, він видав щедрю нагороду, але від його послуг відмовився, сказавши: “Дозволь мені підгодувати мій народ”» [15, с. 249]. Така позиція демонструє пріоритет соціальної стабільності та добробуту громадян над прагненням до технічних інновацій, що різко контрастує з практиками модерної Англії епохи Першої промислової революції та політикою «обгороджування» (enclosure), орієнтованою на інтенсифікацію виробництва й приватизацію ресурсів.

Постає питання, що ж таке модерн і звідки походить жага до прогресу та обожнювання всього нового, настільки характерні для західної цивілізації останнього тисячоліття. На думку українського філософа А. Баумейстера [6, с. 21], «західна традиція» сформувалася внаслідок поєднання трьох феноменів.

Перший – філософія, яка досягла розквіту в античний період і була підхоплена християнськими мислителями, діячами епохи Відродження та пізніше мислителями Просвітництва, формуючи безперервну традицію, що охоплює понад два тисячоліття. Другий – Євангеліє, християнство та спосіб життя і мислення, ними породжені. Поєднання цих феноменів спричинило формування ключових європейських інститутів і парадигм: теології, юриспруденції, академічної структурованої науки, що постала із середньовічних монастирських осередків.

Третій феномен, який позначається як «математичне природознавство», «проект Просвітництва» або «доба Модерну» [6, с. 21], полягає у прагненні опанувати природні сили та поставити їх на службу людині.

Водночас виникає концептуальна напруга у трактуванні поняття «доба Модерну»: що інтенсивніше «проект Просвітництва», який у низці інтерпретацій постає як період домінування радикальної новизни, то чіткіше окреслюються часові межі епохи «нового», зазвичай відлічуваної від Французької революції та ідейних концепцій, що їй передували. За такого

підходу поза межами модерну опиняються Середньовіччя, епоха Відродження і навіть ранній Новий час.

Подібна перспектива є методологічно звуженою та певною мірою редукціоністською, оскільки ігнорує спадкоємність культурно-інтелектуальних традицій і може набувати рис неявно антихристиянського трактування історичного розвитку.

На думку А. Баумейстера, саме прихід християнства позначений пафосом радикальної новизни: народження, смерть і воскресіння Христа здійснюють принциповий поділ історії, проводячи найглибше можливе розмежування між епохами. У цьому сенсі будь-яка епоха, що постає після християнства з претензією на новизну, а тим більше з вимогою радикальної «модерновості», неминуче вступає у смислову конкуренцію з новизною християнської Благовісті [6, с. 25].

Ідея новизни пронизує весь текст Нового Завіту, причому вже сама його назва задає відповідні акценти та визначає провідний мотив. Так, для того щоб побачити Царство Боже, людина має «знову народитися»; «нове вино» належить вливати у «нові бурдюки» (Мт. 9:17). Таїнство хрещення осмислюється як акт нового народження, що підтверджується словами Христа, зверненими до Никодима: «Істинно кажу тобі: хто не народиться від води й Духа, той не може увійти в Царство Боже...» (Ів. 3:5). Учням Христос дає «нову заповідь» (Ів. 13:34); апостол Павло говорить про «нове створіння» у Христі (2 Кор. 5:17), про «нову людину» (Еф. 2:15), «оновлений розум» (Рим. 12:2), «оновлення внутрішньої людини» (2 Кор. 4:16) та «оновлення духу» (Рим. 7:6). Сам Христос говорить про відродження (Мт. 19:28), а Його улюблений учень чує одкровення: «Ось нове все творю» (Об. 21:5) і споглядає «нове небо і нову землю» (Об. 21:1) [6, с. 26].

Отже, поєднання платонівської відкритості до аргументації та критичного мислення, традиції вибудовування логічного міркування і

формалізації логіки в аристотелівській спадщині, а також зосередженості на людині, її внутрішньому світі, цілях і обов'язку, характерної для римського стоїцизму, у взаємодії з вимогою радикальної новизни, притаманною християнству, зумовлює поступове проникнення відчуття новизни в усі сфери людського буття. Цей процес виявляється в різних формах людської діяльності та закладає підвалини західної традиції з її уявленням про динамічний розвиток як єдино можливий шлях безперервного оновлення. У підсумку така логіка історичного руху кристалізується в тому, що згодом постає як «епоха Модерну» або «проект Просвітництва», вже позбавлений безпосередньої опори на християнське вчення.

У цьому контексті слушною є теза, згідно з якою ідея Модерну, тобто невинної модернізації та реновації, була закладена в самій традиції як її невід'ємний елемент [6, с. 28]. Саме цим можна пояснити тривалі та інтенсивні наукові пошуки у природничій сфері, постійні релігійні зусилля, спрямовані на віднайдення «справжнього» християнства (зокрема діяльність чернечих орденів, рухи Реформації), безперервні політичні й соціальні експерименти, а зрештою – стійку творчу напругу та інноваційну налаштованість західної культури в цілому.

Ідею прогресу та настання визначальних одноразових «рубіконів» у розвитку людства послідовно формулює один із найвпливовіших християнських мислителів Августин у праці «Про місто Боже». Йдеться, зокрема, про вчення щодо існування двох паралельних людських спільнот, «граду Божого» та «граду земного»: перший має онтологічний вимір вічності, тоді як другий реалізується в історичному земному бутті.

У період григоріанської реформи та програмного «Dictatus Papae» Папа Римський Григорій VII, спираючись, серед іншого, на августиніанську традицію, прагне утвердити Церкву та її предстоятеля як своєрідного «стража» Небесного граду і водночас як суб'єкта виняткової влади у справах

граду земного. У цій логіці Папа постає як інстанція, наділена правом усувати світських правителів від влади у разі їхньої моральної або політичної негідності, позбавляючи їх легітимності та відкриваючи шлях до їх заміщення.

Саме в цьому, на нашу думку, закладено один із глибинних витоків подальшої секуляризації, а саме в тривалій і структурній боротьбі між світською владою та Церквою. Хоча на початкових етапах така конфронтація могла мати персоніфікований характер, як протистояння конкретного правителя конкретному Папі, сама модель примату духовної влади, що в окремих випадках претендувала також на безпосереднє політичне панування, не могла бути прийнятною для середньовічних сюзеренів. Відтак удари, свідомі чи несвідомі, спрямовані проти Ватикану та інституту папства, водночас підривали авторитет Церкви загалом.

Показовим у цьому контексті є приклад Т. Гоббса, який у своєму трактаті *«Левіафан»* [19] значну частину тексту присвятив аналізу взаємовідносин між світською та церковною владою. Підсумковим висновком його роздумів стало обґрунтування права абсолютного суверенітету світського правителя в межах держави, включно з верховенством у церковних справах. Водночас, поряд із політичними чинниками, існували й світоглядні передумови поступового дистанціювання від традиції, яка на початковому етапі історичного розвитку Заходу ототожнювалася передусім із Церквою.

Одночасно, як вже зазначалось, західна культура (традиція) має трьохчленне коріння і остання складова, яка формувалась як антитеза християнства, включаючи в себе критичний погляд на будь-які догми та піддання сумнівам будь-яких постулатів, протиставлення себе старому, усвідомлення себе як творців чогось зовсім нового і отримала в широкому розумінні назву «модерн» – «Нова доба». Визначення такого «модерну»

надає у своїх лекціях Ю. Габермас «Модерн може і прагне стверджувати власні орієнтаційні критерії, які вже не будуть моделями, скопійованими з інших епох; він мусить сам створити для себе власну нормативну базу» [122]. Для «модерну» в цьому розумінні характерною є проблема його історичної легітимації, яка проявляється у його вимогах здійснити радикальний розрив з традицією. В чому ж полягають витoki цього протиставлення нової традиції. Як вважає Г. Блюменберг в своїй книзі «Легітимність нового часу», це протистояння пов'язано з двома тенденціями, які можна поіменувати поняттями «ствердження людини» та «теологічний абсолютизм» [173, с. 29]. Теологічний абсолютизм сформований пізнім середньовіччям тоді, коли християнські теологи відходять від людини в бік абсолютної свободи Бога, його ірраціональності, непередбачуваності, неосяжності та непізнаваності.

Відхід від антропоцентричної філософської системи пізньої античності, від суб'єктивного до об'єктивного, при тому що це «об'єктивне» є нічим не обмежений, непізнаваний Бог. Людина залишається один на один зі світом, який не може бути раціонально пояснений чи логічно зрозумілим. Як протидія пізносередньовічної схоластичної традиції, виникає культура епохи Відродження, де знову чільне місце займає людина, епоха Відродження позиціонує себе у відродженні античної традиції (для початку в культурній сфері). Теологічний абсолютизм – кінцевий етап розвитку середньовічної теології, її найвища точка вона ж і точка надлому в середньовічній схемі «людина – світ – Бог». З появою та розквітом номіналізму та відмовою від універсалій у світі залишився один домінант, один суб'єкт, що має необмежений суверенітет – Бог.

Творець має нічим не обмежену могутність; його дії чи наміри не можуть бути досягнені людиною, лежать поза межами можливостей людського розуму, і світ, як був створений, так у будь-який момент може бути знищений. Воля та можливості Бога безмежні, можливий будь-який

варіант розвитку подій у будь-який час, варіативність можливостей Бога не має меж. Як наслідок, світ для людини стає таким, що не може бути раціонально пізнаний. Розум людини та Бога позбавляються будь-яких спорідненостей, аналогій чи відповідностей. Проте залишається питання творіння людини «за образом та подобою Бога». У самій природі людини, напевно, закладено бажання побудови логічно аргументованих, структурованих та узагальнюючих схем, і тут з'являється протиріччя між людським розумом, що прагне наявне знання класифікувати, структурувати, узагальнити та виокремити з нього абстрактні й універсалізуючі принципи, з одного боку, та постулатом абсолютної, раціонально неосяжної та нічим не обмеженої волі Творця.

Спочатку доба Відродження відновила цікавість до людини, її внутрішнього світу, взаємовідносин між світом, людиною та Богом, змістила акцент від теократичного абсолютизму та безмірної могутності й непередбачуваності Бога до гармонії та взаємозв'язку людини і світу, людини і природи, людини і людини. Уже «Новий час» повністю зосереджується на пізнанні законів світу, людини, влади, суспільства, місця людини у світі, намагаючись знаходити та виводити закони їх існування, полишаючи середньовічну проблему абсолюту. Відомий вислів французького астронома й математика кінця XVIII та початку XIX століття П'єра-Симона Лапласа, адресований Наполеону Бонапарту під час презентації своєї наукової праці, відповідь «Я не потребую цієї гіпотези» на запитання «А де ж у книзі Бог?», є показовою ілюстрацією типового ставлення до Бога з боку мислителів і науковців нової доби, тобто епохи Модерну в габермасівському розумінні (Юрген Габермас). У цьому контексті йдеться про ситуацію, за якої теологія, доведена до свого граничного ступеня абстракції та зосереджена виключно на трансцендентному, втрачає свою пізнавальну й пояснювальну функцію у структурі раціонального осмислення світу. Відтак апеляція до

Бога перестає розглядатися як необхідний елемент наукового чи філософського пояснення дійсності, поступаючись місцем автономному раціональному мисленню та іманентним моделям інтерпретації природи й історії.

Далекий, неосяжний, незрозумілий, втаємничений Бог із такими мотивами та вчинками є «мертвим Богом». «Там, де зникає довіра до Бога..., світ втрачає свій донині непорушний порядок, а людина – свою значущість; людина усвідомлює необхідність ... зосередитися на самій собі і, заради задоволення своїх потреб, оволодіти світом, зробивши його підвладним та контрольованим» [122, с. 33]. Незважаючи на майже повну протилежність, «Новий час» є логічним наступником доби Середньовіччя та номіналістів. Взагалі номіналісти посідають чільне місце у формуванні основ світогляду «Нового часу». Ідея відмови від універсалій, від чогось загального, сприйняття світу як сукупності окремих об'єктів із можливістю всебічного пізнання таких об'єктів є основою формування раціоналістичного «наукового» підходу до вивчення світу епохи раннього «модерну».

Оскільки буття людини вже не гарантовано «зверху», людина має віднайти власний шлях та самостійно піклуватися про своє буття, тобто самоствердитися. Окрім цього, головні постулати «Нового часу» також є плоть від плоті християнських теологічних постулатів, які сформувалися в процесі секуляризації суспільних відносин, зокрема: «Прагнення достовірності пізнання у новочасній гносеології – секуляризація християнської теми достовірного пізнання святих; трудовий етос Модерну – святість і пов'язані з нею форми аскези; постулат політичної рівності всіх громадян – секуляризація ідеї рівності всіх перед Богом» [6, с. 34]. Водночас легітимність самої доби «модерну» можна було б поставити під сумнів, якби всі її твердження, феномени та процеси були лише кривим дзеркалом спотворених теологічних процесів та змістів.

Модерна історія не є продовженням біблійної історії, а модерна ідея прогресу не є продовженням теологічних очікувань іншого, кращого життя після смерті; скоріше це прояв самоствердження людських істот у їх сукупності. Відповіддю на занадто великі надії, породжені християнством, на глобальні питання, підняті ним же, які за своєю суттю є надто складними та на які неможливо надати вичерпну відповідь, стала доба «модерну» з її побудовою технологічно-раціональної цивілізації, опануванням та науковим поясненням природи й навколишнього світу. Перший підхід до розгляду суті модерну полягає в його антитезі до епохи Середньовіччя, незважаючи на спільне етичне поле, культурну рамку чи секуляризацію окремих теологічних постулатів.

Проте такий підхід, заснований на антитезах (теологічний абсолютизм і самоствердження людини), піддає критиці, зокрема, київський мислитель А. Баумейстер, який наводить аргументи, що розподіл між «релігійним» та «світським» виник задовго до епохи «модерну», в епоху розквіту класичного Середньовіччя. «Обґрунтування прав автономного розуму, вчення про «природне світло», «природний закон», відмежування сакральної влади від світської – все це продукти інтелектуальної культури Середньовіччя» [6, с. 35].

Зокрема вже в XII столітті, на тлі протистояння Папи та імператорів Священної Римської імперії, історики – прихильники «папської партії» – розглядали західну історію через її рух від минулого через ряд етапів до нового майбутнього, а розмежування між «старим» та «новим» ставало ледь не головним мотивом їхніх праць. Своє теперішнє визначалося ними як кульмінація минулих етапів і позначалося окремими з них як «новий час» (*modernitas*) [126, с. 116–117]. Ще раніше, під час григоріанської реформи в XI столітті, яку називали «*reformatia*», а її наслідком стало нове канонічне право «*jus novum*». У світі, де до цього «церковне» та «світське» були майже

неподільні, після григоріанської реформи церковна та світська складові виокремилися, і церковна складова намагалася встановити свій примат над світською. Водночас ця подія поклала початок і протистоянню церковної та світської влади, що сприяло формуванню уявлень про державу нового часу. Тома Аквінський уже чітко розділяє сфери істин одкровення та істин, доступних для пізнання з боку «природного розуму» [6, с. 36]. Процес легітимації нової доби, епохи «модерну», лежить не лише на тлі «теологічного абсолютизму» та протиставлення «земного» і «небесного».

Перші мислителі «Нової доби», просвітителі, вбачають свій початок у Ренесансі, його гуманізмі та раціональній орієнтованості; зокрема Д'Амблер називає епоху Відродження «першою революцією серед революцій людського духу». Просвітники, виправдовуючи для себе свій раціоналістичний підхід до світу, звертаються до попередньої епохи, яку усвідомлюють як першопочаток епохи розуму. Відкриття людини як автономної розумової істоти є відправною точкою для самолегітимації «нової доби». Водночас Гегель розділяє епоху «Ренесансу» та філософію «Ренесансу»: епоха «Ренесансу» – це відродження мистецтв і наук, але не система нових ідей чи побудова нової філософської системи; «нова філософія» починається з Декарта та Бекона. Ренесанс радше не набір ідей чи концепцій, а доба, яка сформувала новий життєвий орієнтир, що, на думку Гегеля, проявив себе в «Реформації» [127]. На відміну від просвітників першої хвилі, Гегель бачить появу індивідуальності людини не в працях мислителів «Ренесансу», а в теології «Реформації»: людина у сфері пізнання повертається до самої себе, релігійний початок утверджується у духові людини, і людина вступає у прямі взаємовідносини з Богом.

Ніцше в свою чергу, у властивій йому різкій манері, підкреслює це напруження між отцями-просвітниками з їх зверненням виключно до Ренесансу та Гегелем з його оцінкою «Ренесансу» та «Реформації».

«Італійський Ренесанс містив у собі всі ті позитивні начала, яким сучасна культура завдячує своїм розвитком: звільнення мислення, критичне ставлення до авторитетів, захоплення наукою та науковою спадщиною людства, емансипацію індивіда... Ренесанс об'єднував ті сили, які й досі у нашій культурі не проявилися з такою потужністю. Це була справжня золота доба нашого тисячоліття...» [59, с. 111] Протилежно, німецька Реформація вирізняється як енергійний протест відсталих умів, які ще не повною мірою сприйняли світогляд Середньовіччя й відчули ознаки його розпаду, причому не з радістю, як це мало б бути, а з глибоким незадоволенням.

Отже, незважаючи на діаметрально протилежні оцінки, як Фрідріх Ніцше, так і Георг Вільгельм Фрідріх Гегель розглядають Ренесанс і Реформацію як витоки «нового часу». Дискусії щодо походження «нового часу», ролі нової християнської ідеї (Реформації) та значення Ренесансу як «нового» початку, легітимації сприйняття самого себе в категоріях «Нового часу» продовжувалися й у ХХ столітті. Зокрема, цю тему розробляє О. Розеншток-Гюсі у праці «*Великі революції*».

Спробуємо розглянути проблему виникнення Модерну крізь призму питання легітимації влади. Ця проблема існувала ще за часів античних держав, а також у східних деспотіях та Стародавньому Єгипті. Зокрема, погляди Платона та Аристотеля на державу як природне утворення та на теологічні витоки законів можуть розглядатися як приклад античної моделі легітимації. Окремі аспекти пізніших дискусій щодо співвідношення понять «легальності» та «легітимності» були присутні вже в античності: з одного боку, мислителі грецького полісу, на кшталт Платона та Аристотеля, з іншого це Рим із його інститутами, побудованими на принципах легальності. Відомою є римська формула *dura Lex, sed Lex* («закон суворий, але це закон»), тоді як легітимність Римської республіки виражалася через формулу *Senatus Populus Quiritium Romanus* («Сенат та народ Риму»). Пріоритет у

римській традиції віддавався саме легальності, що можна розглядати як праобраз пізнішого поняття «правової держави».

Ситуація змінилася з переходом Риму до імператорської форми влади, коли питання легітимності вийшло на перший план і було вирішено через боготворення імператора. Цей процес можна розглядати як репетицію того, що відбувалося в Європі під час Реформації та Просвітництва, але з протилежним вектором: акцент зміщувався від формальної легальності до сакральної легітимації влади. Повертаючись до Середньовіччя, григоріанська реформа чітко розділила світську та релігійно-сакральну владу, поставивши питання співвідношення прав Папи та імператора (монарха). Реформація починає руйнування цього дуалізму, зміщуючи на передній план світську юрисдикцію як гаранта мирного співіснування в умовах релігійного плюралізму. Зокрема, Томас Гоббс у праці *«Левіафан»* присвячує значну частину тексту джерелам світської влади та її співвідношенню з владою Папи, дійшовши висновку, що повнота влади як світської, так і сакральної на території державного утворення належить світському володарю, причому пріоритет має саме світське правління. Відомо, що робота Гоббса відлунює англіканську Реформацію та конфлікт між Папою і королем Англії Генріхом VIII, проте в ній уже помітна чітка тенденція до деклерикалізації сакральної влади.

«Автобіографія західної людини» так оцінює міфотворення навколо витоків нового часу: «Ліберальна ідеологія початку XIX століття не могла примиритися з думкою, що джерелом нової епохи, секулярної по суті, може бути релігійна ідея. «Французька революція 1789 року принесла з собою новий день природній людині і вона не могла допустити, щоб ця поєднана з надприроднім Реформація засудила і закінчила з єгипетським мороком Середньовіччя і розпочала «Новий час». «Новий час» німецького протестантизму, що розпочався і протягнувся в майбутнє без обмежень, мав

включити в себе Велику революцію 1789 року, чим принизити її значення.. акцент був зміщений з Реформації... на більш грандіозну епоху, з якою Реформація покінчила. Час розпаду церковного авторитету, що передував повстанню Лютера, було відрізано від інших періодів Середньовіччя і оголошено періодом світської емансипації. В підсумку історію почали перероблювати так, начебто 1540 рік вже віщував прихід гуманізму 1798 року». [152, с. 566-568].

До Вестфальського миру формула була знайдена: суверенітет монарха знаменує перехід до абсолютних монархій, який завершується Французькою революцією, що потребує зміни формули легітимації із суверенітету монарха на суверенітет народу. Проте «суверенітет народу» – поняття доволі відносне: під народом розуміється третій стан (церковна ієрархія та світська аристократія під визначення «народ» не підпадають). Ці дві формули легітимації протистоять одна одній протягом ХІХ століття. І перша, і друга формула є плодом модерну – тут ми стикаємося з подвійним значенням терміна «Модерн.

Джерела Модерну можна вбачати у справі Лютера і розуміти Модерн як втілення ідеї релігійної свободи («духу») у спільному бутті громадян. Однак можна вбачати джерела Модерну у радикальному Просвітництві, зростаючій секуляризації та в ідеях Французької революції. Саме в руслі цієї тенденції формується ідея, яку звикли вважати головною ідеєю Модерну. Її можна виразити у таких словах: політика і право для свого виправдання не потребують зовнішніх критеріїв та норм. Ці норми та критерії формуються поступово всередині політико-правової системи або спільного буття індивідів... Нарешті можна розуміти Модерн як паралельний розвиток і взаємодію цих протилежних сюжетів. Тоді однолінійні схеми на кшталт Маркса або Вебера слід вважати, якщо вже не цілковито хибними, то принаймні вельми однобічними» [6, с. 49–50].

У будь-якому випадку і Реформація, і революційні рухи, духовно народжені Просвітництвом, піддають сумніву духовні та мирські орієнтири Середньовіччя, ламають світосприйняття людини, її погляд на власне місце у світі та її внутрішній світ, безпосередньо впливають на суспільство, державу, відносини влади та підпорядкування, економічні й культурні підвалини, повністю змінюючи світ людини та світ навколо неї. Починаючи з 1789 року – року початку Французької революції – ми переживаємо століття потрясінь. «Власне, події 1789 року задумувалися як процес, що ніколи не закінчується (недаремно і більшовики у 1917 році беруть на озброєння термін «перманентна революція»). Так що проміжок часу у двісті років (1789–1989) можна розглядати і розуміти під кутом перманентної революції» [6, с. 51].

Сама революційність модерну, на думку української дослідниці В. Лімонченко має чимало спільного з гностичним світоглядом, у т.ч. дуальність світу, чіткий поділ на своїх та чужих, «Людина рятується через знищення злого світу – у цьому виразно присутній мотив революційного полум'я, яке запалає задля вибраних, і є справою тих, у кому палає божественна іскра, особливо свідомих» [45].

Дещо підсумовуючи наведене, можна стверджувати, що модерн певною мірою породжений постійною, перманентною напругою між цими двома полюсами: з одного боку іманентна легітимація (як продовження руху просвітників) шляхом процедур на підставі формальних (універсальних) принципів, з іншого боку – трансцендентна легітимація на основі змістовних принципів і цінностей. Багато мислителів сьогодення дотримуються думки, що останнє є антитезою, антимодерном [6, с. 51].

Розглянемо цю тезу більш детально. Трансцендентна легітимація означає тезу, що людське буття не може бути виправдане само із себе та потребує зовнішньої легітимації, що лежить поза межами індивіда (найбільш універсальною в даному випадку є ідея «Бога»); те саме стосується держави

чи будь-яких соціально-політичних практик. Інша відмінність полягає у погляді на принципи і цінності. У першому випадку маємо формально визначені практичні принципи та цінності, що виправдовують самі себе і виробляються безпосередньо під час здійснення тих чи інших практик та стають універсальними (оскільки породжують самі себе у процесі діяльності). З іншої точки зору принципи та цінності не можуть вважатися такими за відсутності у їх змісті зовнішнього посилення – трансцендентного начала, такого як «святість», «добродесність», «справедливість» тощо.

Знову ж таки наявне протиріччя, яке в загальних рисах найкраще окреслено, з одного боку, кантівською «автономною раціональною істотою» зі свободою волі, а з іншого – марксистським ученням про відсутність такого суб'єкта і необхідність його попереднього створення. «Поняття свободи, закладене у трансцендентальний аргумент, має спиратися на онтологічний фундамент, але втрачає свою слухність і вагу в рамках цього аргументу... поняття більшості, демократичні процедури... не є виразом трансцендентальної ідеї свободи, а радше є конкретно-історичними формами втілення такої ідеї» [6, с. 54–55].

Вважаємо за можливе навіть загострити це твердження українського мислителя: такі поняття є не формою втілення такої ідеї, а радше спробами її втілення, не завжди вдалимими. Розвиваючи свою думку далі та деконструюючи теорії легітимації «модерну» Габермаса, Баумейстер зазначає, що універсальний консенсус і консенсус більшості – різні речі. Оскільки універсальний консенсус у рамках трансцендентального аргументу передбачає можливість суперечити конкретно-історичним консенсусам або волевиявленням тієї чи іншої більшості. Дійсно, хибне твердження не стане істиною навіть тоді, коли в нього вірять усі розумні індивіди на планеті, а можливість заперечувати та сперечатися із волею більшості є одним із можливих проявів справді універсальної волі. Водночас ця проблема також

не є новою: зокрема, в «Апології Сократа» та в діалогах, що слідують за подіями, описаними в апології, порушується питання ухвалення більшістю хибного рішення та отримання суто арифметичного консенсусу.

Проте існує протилежна думка з цього приводу, яка є навіть домінуючою сьогодні – комунікативна теорія. Її прихильники вважають, що кращий аргумент є єдиним легітимним засобом примусу, оскільки це є примус розуму. Зокрема, Габермас розглядає загальне обговорення практичної норми як єдине можливе її виправдання, що і є основною ознакою модерної концепції розуму на відміну від антично-середньовічної концепції раціональності. Для виправдання практичної норми ми не потребуємо жодних трансцендентних підвалин; постметафізичне мислення за Габермасом – сутнісна характеристика Модерну.

Переходячи до нашого часу, варто розкрити проблему так званого «постмодерну». У визначенні цього поняття повернемося до Габермаса. Однак префікс, що виступає в таких позначеннях думок та напрямів, не завжди має одне й те саме значення. Загальний сенс «ізмів», створених за допомогою префіксів «після» чи «пост», полягає у дистанціюванні.

Вони виражають досвід перерваності та по-різному ставляться до минулого, від якого дистанціюються. Терміном «постіндустріальний» соціологи говорять лише про те, що індустріальний капіталізм продовжив розвиватися, а сектор послуг розширився за рахунок безпосередньо виробничої сфери. Натомість постструктуралісти прагнуть не лише подолати, скільки завершити відомий теоретичний підхід [13, с. 88].

Так само і термін «постмодерн», який виник у середині ХХ століття як позначення окремої літературної течії – однієї з багатьох у межах пізнього модернізму. Пізніше цей термін набув значення у політично-суспільному житті та був взятий на озброєння одразу двома протилежними таборами – неоконсерваторами, що прагнули відмежуватися від «нової ворожої

культури» на користь класичного модернізму (капіталізму) і традицій, та, навпаки, прихильниками бурхливих нововведень, які бачили своїм завданням подолати модерн з його жагою панування індустрії, конвеєризацією та капіталізмом.

Знову маємо подібний дуалістичний підхід: начебто протилежні за своєю суттю тенденції позначають себе одним поняттям. Проте спільним у всіх цих випадках використання префікса «пост» є відчуття дистанції теперішнього до минулого, усвідомлення перерваності з формою, що раніше користувалася сліпою довірою. Так, на думку Габермаса, «епоха Просвітництва безповоротно порвала континуум того, що було для неї сучасним, зі світом безпосередньо пережитих традицій, як грецьких, так і християнських переказів» [13, с. 14].

Проте історичне Просвітництво, на думку того ж автора, не визначало історичну думку до кінця XIX століття: у класиків, народжених XIX століттям, було відсутнє рефлексивне усвідомлення перерви в безперервності. Звідси – бурхливий розквіт ідеалізму в мистецтві та філософії в першій половині окресленого століття. «Лише в другій половині XIX століття люди підготувалися до того, щоб жити при плюралізмі стилів... лише тоді великі досягнення історичних наук про дух вдруге після Просвітництва дистанціювалися від минулого, відзначившись у подібній до дволикого Януса історичній свідомості».

З одного боку, історизм означає продовження та радикалізацію Просвітництва, які ще гостріше характеризують умови формування ідентичності модерну; з іншого боку, історизм, при ідеальній одночасності, робить загальнодоступними історичні традиції і слугує можливістю неспокоїного перевдягання в ідентичності, що беруться напрокат, коли сучасність біжить сама від себе...» [13, с. 89].

Бурхливість і різноманітність одночасних стилів у мистецтві, що є дзеркалом духовної дійсності людства, породили «класичний модерн» і водночас із його народженням та означенням як «класичного» виникло усвідомлення того, що це ще не кінцева стадія і що існує простір для подальшого руху та перетворень. Загалом сучасність у роботах Габермаса – це щоразу «перехід до нового; вона живе, усвідомлюючи прискорення історичних подій і очікуючи «інакшого» майбутнього. Епохальний початок... наче повторюється в кожний момент часу, породжуючи нове» [13, с. 15].

Сучасність – безперервне оновлення та безперервний розрив із минулим. Як уже зазначалося вище, самолегітимація Модерну, за Габермасом, виходить із того, що ця епоха більше не потребує черпати орієнтири чи зразки з попередніх епох: епоха Модерну сприймає себе через призму самої себе та формує власну нормативність із самої себе. «Віднині справжнє сучасне знаходиться в точці, де продовження традицій схрещуються з новаторством» [13, с. 15].

Немає нічого постійного, немає загальноприйнятих орієнтирів; існує постійна необхідність знаходити власні принципи, виправдання та сенси. Час перетворюється на місце зіткнення політичних, соціальних та інших практик і конфліктів. Час формується під впливом двох протилежних течій – історичного мислення та утопічного. Історичне мислення критикує утопічне, тоді як утопічне відкриває альтернативи для можливих дій, що мають виходити за межі історичної безперервності. Загалом епоха Модерну – це епоха Революцій, а самі революції є горизонтом, за яким мають зійтися історичне мислення та утопічні ідеї, тобто переходом утопічної енергії в історичну свідомість. «Пронизане сьогоденною необхідністю політичне мислення, яке намагається встояти під тиском проблем сучасності, підживлюється утопічною енергією, але водночас ці надмірні очікування

необхідно контролювати консервативною протипагою історичного досвіду» [13, с. 16].

Проте на порозі ХХІ століття, як зазначає той самий Габермас, утопічна ідея західної культури значною мірою вичерпала себе (звісно, про це можна говорити лише як про загальну тенденцію, що не заперечує окремих сплесків). Це простежується як у працях інтелектуалів-футурологів ХХІ століття, так і в популярній культурі, науковій і ненауковій фантастиці тощо. Майбутнє видається невизначеним, напрям подальшого розвитку – незрозумілим; переважають антиутопічні «пророцтва», пов'язані з появою штучного інтелекту, нейронних мереж, суттєвим зменшенням середнього класу та приходом на його місце корпорацій, не обмежених ні кордонами, ні секторами, зростанням соціальної нерівності та можливостей соціального контролю.

Немає навіть більш-менш загальноприйнятого (чи кількох) позитивного образу майбутнього. Уже навіть впливовий економіст К. Шwab у своїй книзі «Велике перезавантаження» [156] розглядає епідемію коронавірусу як можливість внести суттєві корективи у сценарій майбутнього, тобто кардинальні зміни без кардинальних потрясінь не розглядаються як можливі, а без таких змін неможливий вихід із сучасних негативних тенденцій. Подібні песимістичні думки проголошуються і в другій половині знакової книги Ф. Фукуяма «Кінець історії. Остання людина», де відсутність ідеологічної альтернативи може призвести до втрати життєвої сили суспільства, зникнення жаги боротьби та занепаду мистецтва.

Габермас відзначає, що породження технічної цивілізації, які на початкових етапах її формування слугували поживним ґрунтом для утопічних ідей та позитивних образів майбутнього, у процесі ускладнення набувають протилежного значення: «фактично слугують перетворенню

автономії в залежність, емансипації в пригноблення, раціональності в непорозуміння» [13, с. 160].

І, як уже зазначалося, така критична оцінка сьогодення є магістральною лінією розвитку філософії другої половини ХХ століття. «Із гайдегерівської критики «Нового часу» Дерріда робить висновок, що для того, щоб перестати тягнути лямку західноєвропейського «логоцентризму», нам необхідно покінчити зі спробами впоратися з непередбачуваними випадковостями світу та прийняти таємничо закодовані випадковості як засіб, через який світ проявляє себе».

Зі свого боку Фуко радикалізує критику інструментального розуму та перетворює її на теорію споконвічного повернення влади» [13, с. 162]. Наразі, знову, через два століття історичне усвідомлення, позбавлене утопічних ідей, набуває світського характеру, тоді як «очікування раю» знову переноситься в метафізичну, релігійну площину, а ідея побудови «раю на землі» не знаходить навіть можливого теоретичного уможливленого вираження. Класичний погляд соціальної теорії ХІХ–ХХ століття характеризується підвищеною увагою до проблеми побудови соціальної держави через трудове суспільство та повну зайнятість індивіда. Громадянин, який є клієнтом бюрократичної держави та споживачем товарів масового вжитку, у разі набуття певного рівня купівельної спроможності (та її постійного зростання) отримує, так би мовити, компенсацію за свій статус повністю залежного найманого працівника. У будь-якому випадку кінцева мета зазначеного переслідує дві цілі: першу – соціальну (повна зайнятість населення з метою зниження конфліктного потенціалу), другу – економічну (збільшення купівельної спроможності). Проте зазначений механізм, характерний для європейських соціал-демократій у другій половині ХХ століття, уже на початку ХХІ століття зазнає докорінних змін.

Так, за Ю. Харарі [82, с. 80–88], подальший технологічний розвиток, розвиток систем, заснованих на штучному інтелекті, алгоритмах та машинній обробці великих масивів даних, призведе до значного скорочення робочих місць (найбільшого в історії). Майже всі професії, що передбачають ручну працю, будуть автоматизовані та роботизовані; більше того, навіть професії службовців, які потребують високого рівня кваліфікації, як-от юристи, управлінці та навіть медики, можуть бути замінені програмами штучного інтелекту з відповідними алгоритмами та доступом до великих масивів даних. Змінюватиметься сама парадигма та сутність соціального протесту. У класичному розумінні це соціальний протест, що безпосередньо передуює революційним подіям і викликаний протистоянням пригноблених із гнобителями.

Предмет такого протистояння в різні епохи змінюється – зокрема земля у феодальну епоху, засоби виробництва та безпосередньо відчужувана праця в епоху капіталізму, – але сутність цих процесів тотожна: ті, хто позбавлені доступу до ресурсу, намагаються його отримати, тоді як ті, хто акумулює відповідний ресурс, прагнуть не допустити його відчуження. Наразі може йтися про появу великого прошарку «зайвих людей» [82, с. 76–77]. За Ю. Харарі, це люди, участь яких у виробничих та економічних процесах є не обов'язковою: їхня праця просто не потрібна роботодавцям (корпораціям чи державі), більше того, навіть їхня функція споживача стає зайвою. Останнє пояснюється, з одного боку, подальшою автоматизацією та роботизацією виробництва, а з іншого – корпоратизацією секторів виробництва та встановленням сталих виробничих ланцюгів (де обмін відбувається всередині самих корпорацій). Поява та зростання прошарку «зайвих людей» закладе підґрунтя для нового типу соціального протесту – протесту непотрібних та забутих, які протестують не проти несправедливої

експлуатації, а заради того, щоб бути поміченими та проголосити про своє існування.

Підсумовуючи наведене, можна сказати, що «Модерн», коріння та початок якого, за різними підходами, припадають на епоху Відродження, Середньовіччя, Реформацію та Просвітництво і водночас закладені в самому християнському вченні, є надзвичайно мінливим і водночас стійким феноменом. У ньому, немов у величезному котлі середньовічного алхіміка, змішуються й набувають нових (подекуди протилежних до первісних) властивостей старе і нове, традиція та радикальна новизна, ідеалістичне та матеріалістичне, раціональне та ірраціональне, дух і матерія. Термін «Модерн» охоплює все, постійно оновлюється, самолегітимується та шукає опору в попередніх епохах, виробляє нові політичні, соціальні й економічні практики, конкурує сам із собою вчорашнім. Він ставить питання і не знаходить остаточних відповідей. І, попри отриманий префікс «пост», усе ще триває головне питання: чи може він узагалі завершитися, чи й надалі охоплюватиме все нове, перебуваючи в безперервній метаморфозі.

2.2. Свобода і народження нового в креативах революції

Сьогодні містить безліч викликів та невизначеностей. Як уже зазначалося в попередньому розділі, позитивний образ майбутнього не має чіткого теоретичного відображення, а епоха Модерну чи Постмодерну охоплює всі можливі варіативності та має видову ознаку постійно змінюватися й оновлюватися. Ця властивість накладає свій відбиток і на всі аспекти суспільного життя. У другій половині XX століття – на початку XXI століття відбувся весь спектр можливих політичних революцій, наприклад: релігійна (в Ірані), соціалістичні (країни Південно-Східної Азії), демократичні (на теренах колишнього соціалістичного табору), національні

(там само, а також країни Азії та Африки), так звані «кольорові» революції, які містять у собі ознаки демократичних, національних, а подекуди і релігійних революцій. Окрім політичних революцій, не припиняються революції й в інших сферах людської діяльності: науково-технічна, сексуальна, інформаційна, революція зайнятості тощо.

Окремі сфери життя вже протягом багатьох десятиліть існують у формі перманентної революції, а саме інформаційної чи сексуальної. Більш консервативним суспільним інститутом є інститут права, де вже понад століття домінує питання – як за допомогою позитивного права «побудувати» асоціації вільних і рівних громадян. Це «окреслює горизонт пов'язаних із емансипацією очікувань, який спрямовує погляд на протидію дійсності, що виглядає нерозумною» [121, с. 10].

Гегелівське «громадянське суспільство», де «моральне тут губиться у своїх власних крайнощах» [17]. Розуміння суспільства в окремих соціологічних роботах ХХ століття втрачає свою суб'єктність. «Суспільство – це всього лише рубрика, під якою зводиться напруга, протиріччя і сумнівні явища, що виникають у результаті дії ідей свободи та рівності» [140]. Незважаючи на еволюцію поглядів на революцію, метаморфозу її сутності залежно від історичного, соціального чи суспільного контексту, гасло першої класичної революції «Свобода! Рівність! Братерство!» зберегло свою актуальність донині.

Отже, однією з ключових революційних цінностей є свобода. Як уже зазначалося, тією чи іншою мірою феномен «свободи» розглядали і античні стоїки (внутрішня свобода), і християнські філософи та богослови (свобода волі), і філософи Просвітництва. Свобода Локка – це можливість вільно користуватися своїм майном і своїм життям, спираючись на особисте переконання та діючи в межах природного закону; свобода Канта – це можливість вільно користуватися власним розумом. Гегель визначав свободу

як головний орієнтир історичного процесу та прояв самоусвідомлюючого духу, а державу – як необхідний простір, у якому тільки й може існувати свобода: «свободу завжди сприймають упереджено, визнаючи її лише у формальному, суб'єктивному сенсі, не беручи до уваги її суттєвих предметів та цілей; таким чином, обмеження потягів, бажань, пристрастей, належних лише приватним особам як таким, обмеження свавілля приймається за обмеження свободи. Навпаки, такі обмеження є умовою, що надає змогу до визволення, а суспільство та держава є такими станами, в яких здійснюється (реалізується) свобода» [18, с. 23].

Відповідно до твердження Розової Т. В. та Чорної Л. В., основним принципом саморозвитку Абсолютної Ідеї у сфері самоусвідомлюючого духу є свобода. Вся історія суспільного розвитку є історією розвитку і реалізації принципу свободи [67].

Ф. Енгельс у цьому визначенні йде ще далі й зазначає, що свобода полягає в пануванні над самим собою і над зовнішньою природою, заснованому на пізнанні природної необхідності; отже, вона є необхідним продуктом історичного розвитку. Перші, виокремлені від тваринного світу, люди були в усьому суттєвому невольні, як і самі тварини, але кожен крок уперед на шляху культури був кроком до свободи [30].

Вбачається поступова еволюція у трактуванні феномену «свободи», який є однією з головних революційних цінностей, – від свободи у первісно-природному стані у мислителів раннього Нового часу до свободи як усвідомленої необхідності, що виникає та розвивається в історичному русі (чи то в державі, чи безпосередньо в культурному та суспільному розвитку). Розвиток суспільства споживання та поширення ідей консюмеризму в значній мірі вихлостила у ХХІ столітті свободу до свободи споживати. Як зазначають А. Морозов та С. Гудков «береться до уваги тільки той аспект індивіда, який стосується його як споживача; тільки той аспект свободи, який

стосується його споживацької свободи; тільки той аспект рівності, що стосується рівності прав споживачів» [57].

Другою основоположною цінністю революції є рівність. Тут також рівність може проявлятися по-різному – соціальною, культурною, релігійною тощо. Питання свободи та рівності, їх розуміння індивідами, групами індивідів і великими прошарками суспільства безпосередньо впливають на внутрішню стабільність соціуму. Усі конфлікти у сфері публічної політики на національному чи міжнародному рівні живляться за рахунок «нормативного самоусвідомлення» [121, с. 11], відповідно до якого соціальна нерівність є наслідком не природних процесів, а недосконалості суспільства та його інститутів і, отже, принципово може бути виправлена.

За Габермасом, починаючи з 1989 року, дедалі більше європейських політиків втрачають віру в теоретичну можливість повного вирішення таких конфліктів і займаються переважно їх згладжуванням та пом'якшенням. Така тенденція зберігається донині, посилюється з часом і в 20-х роках XXI століття набула всеохопного характеру, перейшовши з категорії загрозливих у критичні.

Безліч різнопланових проблем сучасного світу, зокрема зайнятість, зменшення доходів населення, скорочення питомої ваги середнього класу та диспропорції в розподілі доходів, формують складне соціально-економічне тло глобального розвитку. До цього переліку належать також напруга між секуляризованим західним світом і релігійним ісламським світом, депопуляція населення в одних регіонах і вибуховий демографічний приріст в інших, а також диспропорційна структура світової економіки. Окрему групу викликів становлять надзвичайне зростання незабезпеченої грошової маси, дефіцит демократії (навіть у країнах класичної західної демократії), міграційні процеси та зіткнення культур. Суттєвого значення набувають також екологічні й епідеміологічні загрози. Уся сукупність цих проблем

може бути трансформована у політичний порядок денний за умови наявності адресата, який володіє суб'єктивністю, політичною волею та інституційними інструментами для їх розв'язання.

«Діагноз соціальних конфліктів перетворюється у список політичних викликів, що їм відповідає лише завдяки тому, що егалітарні інтуїції раціонального права поєднуються ще з однією умовою – з припущенням про те, що громадяни, об'єднані в демократичне суспільство, здатні формувати соціальне середовище і можуть розвинути в собі можливість до дій, необхідних для втручання в конфлікти» [121, с. 15]. Таке трактування демократичного процесу, тобто можливість суспільства свідомо впливати саме на себе, характерне для європейських післявоєнних демократій – масової демократії та «республіканської автономії» Канта і Руссо, яка виникла та змогла інституціоналізуватися в національній державі внаслідок революцій (американської та французької).

Існування таких динамічних уявлень про демократичний процес нерозривно пов'язане з ідеєю національних держав. Нині «національні держави» перебувають під тиском глобалізації, а існування такої форми демократії, як і демократії загалом у майбутньому, опиняється під питанням. Розглянемо більш детально проблему глобалізації.

Розпад соціалістичного блоку ознаменував завершення ідеологічного протистояння, яке майже протягом усього ХХ століття виступало центральною віссю політичної та соціальної напруженості, своєрідним імпульсом суспільного життя. Завершення епохи ідеологічної конфронтації спричинило новий етап наукових досліджень і роздумів щодо подальшого розвитку глобалізаційних процесів. Зокрема, проблематика глобалізації або, якщо висловитися більш категорично й водночас точніше, питання «Куди ми прямуємо?» та чи існує взагалі «ми» в умовах глобального суспільства і

глобальної цивілізації, стала предметом осмислення багатьох мислителів. У цьому контексті доцільно звернутися до низки концептуальних підходів.

Окремої уваги заслуговує теза Ю. Харарі щодо існування у світі лише однієї цивілізації. На думку Ю. Харарі, сьогодні у світі фактично сформувалася єдина глобальна цивілізація. Для обґрунтування цієї позиції автор наводить низку прикладів, звертаючись до крайніх радикальних проявів сучасного суспільства, зокрема до боротьби проти «Ісламської держави», у якій спільно діяли США та Іран. Фактор «ісламського фундаменталізму» він інтерпретує не як результат зіткнення «ісламської» та «західної» цивілізацій, а як радикальний прояв глобальної цивілізації, своєрідне «патологічне утворення» на її тілі, «блудний паросток спільного світового культурного дерева, а не гілка загадкового чужого дерева» [82, с. 189]. У такому випадку закономірною видається і поява радикальних відхилень у межах спільного цивілізаційного простору.

Подібний підхід логічно узгоджується з контекстом реалізації концепції «відкритого суспільства», сформульованої Карлом Поппером у 1946 році, відповідно до якої сучасне суспільство має ґрунтуватися на принципах відкритості та глобальної взаємодії і включати широкий спектр ідеологій, поглядів і концепцій, що загалом мають толеруватися суспільством.

Окрім того, Карл Поппер, критикуючи теорію суверенітету, зокрема принцип влади більшості, звертається до «парадоксу демократії» та «парадоксу свободи», тобто до ситуації, коли більшість демократичним шляхом може обрати тиранічну форму правління. У відповідь він пропонує власне трактування демократичної політики, що полягає у створенні «стійких політичних інституцій, здатних урівноважувати владу та запобігати встановленню авторитарних режимів, оскільки основоположним суспільним

благом є свобода, без якої неможлива повноцінна самореалізація особистості» [64, с. 300].

Карл Поппер вбачає спосіб подолання «парадоксу свободи» у створенні таких інституційних механізмів, які б «унеможливлювали обмеження свободи навіть за умов свідомого вибору більшості» [64, с. 302], а отже, будь-яка, навіть недосконала демократія є кращою за будь-яку, навіть ефективну, тиранію. Водночас дискусійним і неоднозначним виглядає запропонований К. Поппером підхід до розв'язання так званого «парадоксу толерантності», який передбачає допустимість нетолерантного ставлення до тих, хто виступає проти загальної рівності та принципу терпимості.

Праця Карла Поппера побудована на значному історичному матеріалі та спирається на європейську філософську традицію (від Платона до К. Маркса та його послідовників). Критикуючи принцип історизму в політиці, автор фактично виносить за межі розгляду історично сформовані цивілізаційні відмінності й специфіку окремих суспільств. У результаті пропонуються універсальні політичні моделі побудови демократичного суспільства західного типу, які, за цією логікою, можуть бути реалізовані незалежно від історичного контексту розвитку конкретного суспільства. «Ні природа, ні історія не можуть сказати, що нам слід робити. Факти природи чи історії не можуть прийняти рішення за нас, не можуть визначати цілі, які нам слід обирати. Саме ми впроваджуємо мету та сенс у природу й історію. Люди не однакові, але ми можемо вирішити боротися за рівні права. Людські інститути, такі як держава, не є раціональними, але ми можемо вирішити боротися за те, щоб зробити їх раціональнішими» [64, с. 302].

У цьому контексті доцільно також звернутися до праці Ф. Фукуями «Кінець історії та остання людина» [111], у якій стверджується, «що після розпаду соціалістичного блоку у світі фактично залишилася одна домінуюча ідеологія – лібералізм – і один прийнятний тип державного устрою –

ліберальна демократія» [112, с. 11] . У зв'язку з цим відмінності між національними державами поступово зменшуватимуться та згладжуватимуться, що дає підстави говорити про формування єдиної глобальної цивілізації, а глобалізацію трактувати як завершальний етап соціокультурної еволюції. У статті 1989 року «Кінець історії?» [110], яка передувала цій праці, мислитель окреслює основні положення своєї концепції.

У межах концепції Фукуяма країни Заходу з усталеними інститутами ліберальної демократії, а також окремі держави Азії, де впродовж останніх десятиліть закріпилися ліберальні політичні принципи, поступово переходять у стан постісторії. Водночас значна частина інших держав, передусім країни так званого Третього світу, ще певний час «залишатиметься в межах історичного процесу з його конфліктами та суперечностями» [112, с. 276]. Постісторична стадія характеризується відносною відсутністю великих глобальних конфліктів і системних протиріч, тоді як на перший план виходять економічне зростання, підвищення рівня добробуту та розвиток споживання. У таких умовах «суспільство постісторії постає як суспільство матеріального достатку й стабільності, позбавлене серйозних викликів» [112, с. 276], але разом із тим і тих потужних культурних та філософських імпульсів, які традиційно народжуються у процесі боротьби, напруження та історичного протистояння.

Економічна, ідеологічна та політична близькість держав у підсумку переважатиме культурні, релігійні та інші відмінності. Тріумф Заходу і його ліберальної ідеї, яка, на думку автора, не має життєздатних альтернатив, має привести до «кінця історії» та універсалізації ліберальної демократії як єдиної легітимної форми державного устрою. Держава, що постає наприкінці історії, є ліберальною, оскільки визнає й захищає через систему права

невід'ємні свободи людини, і водночас демократичною, адже базується на принципі суспільної згоди.

За твердженням Ф. Фукуяма, ідеологія ліберальної демократії нерозривно пов'язана з ліберальною економікою. Ліберальна економічна модель розглядається як історично неминуха, оскільки вона ефективніша за централізовані та планові системи, має більший потенціал економічного розвитку й модернізації. Держави з авторитарними режимами, навіть не маючи наміру політичних змін, змушені будуть запроваджувати принципи ринкової економіки задля забезпечення власного розвитку та конкурентоспроможності. У довгостроковій перспективі це, за логікою Фукуяма, створює передумови і для політичної трансформації, що зрештою може сприяти утвердженню ліберальної демократії.

Ф. Фукуяма також розглядає національні та релігійні концепції як можливі альтернативи ліберальній демократії, однак доходить висновку, що такі концепції зазвичай є досить стійкими, проте не здатні сформувати універсальну глобальну ідею та цілісну модель соціально-економічних відносин, а тому не можуть розглядатися як повноцінна альтернатива. Більшість подібних концепцій може бути інтегрована в межах ліберальної демократії та функціонувати в її полі, тоді як окремі радикальні прояви релігійного фундаменталізму чи етнічної нетерпимості здатні спричинити локальні конфлікти, але не можуть вийти на глобальний рівень з огляду на зазначені обставини.

Підсумовуючи, доречно навести слова самого автора: «Це не означає, що надалі жодних подій не відбуватиметься, адже лібералізм переміг поки що лише у сфері ідей та свідомості; у реальному матеріальному світі до остаточного тріумфу ще далеко. Існують вагомі підстави вважати, що саме цей ідеальний світ зрештою визначить світ реальний» [111].

Юваль Ной Харарі підкреслює, що наявність певних відмінностей у функціонуванні соціальних, економічних чи політичних систем не заперечує їхньої структурної цілісності та універсальності. Навпаки, регіональна диференціація, зокрема поділ ринку праці, можлива лише за умови існування глобального ринку як єдиного економічного простору. Подібним чином і політична модель національних держав має загальносвітовий характер: усі держави володіють усталеними атрибутами символічного суверенітету (державний гімн, прапор), дотримуються спільного дипломатичного протоколу та поділяють уявлення про базові форми політичних інститутів, таких як парламент чи виконавча влада, незалежно від конкретного змістового наповнення цих інституцій.

У цьому контексті, з певною часткою аналітичного волюнтаризму, можна окреслити умовну історичну траєкторію глобальної уніфікації: 1940-ві роки – формування спільних політичних моделей і загального бачення майбутнього для більшості суспільств; 1990-ті роки – утвердження домінуючої ідеології та єдиного світового економічного порядку; 2020-ті роки – становлення глобальної цивілізації зі спільним інформаційним і культурним простором. У межах такої парадигми культурні відмінності формально визнаються, проте їхня роль у формуванні соціальних і політичних відносин або ігнорується, або зводиться до обмежених рамок. Загалом позиція Харарі вписується в інтелектуальну традицію глобалістського мислення та передбачає критику не лише теорії «зіткнення цивілізацій», а й самої ідеї існування автономних, якісно відокремлених цивілізацій у сучасному світі.

Повертаючись до тези Ю. Харарі про існування єдиної глобальної цивілізації, у розвиток свого твердження він зазначає, що «Ісламська держава» значною мірою спирається на глобальну культуру, ніж Аравія у VII столітті, апелюючи до страхів і сподівань сучасної молоді, а не до уявлень

середньовічних селян чи купців [82, с. 188]. Крім того, на формування ідеології ісламського фундаменталізму істотно вплинули ідеї К. Маркса та європейських анархістів XIX століття, а не лише традиційні ісламські тексти.

Підтвердженням цього може слугувати активне використання «Ісламською державою» сучасних інформаційних технологій, соціальних мереж для пропаганди та мобілізації прихильників, а також застосування новітніх практик психологічного впливу і терору як інструментів політичної боротьби. У цьому контексті доречно згадати «якобінський терор» доби Французької революції, а також терористичні методи, що використовувалися європейськими анархістами та соціалістами XIX століття.

Ю. Харарі також підкреслює постійні трансформації, що відбуваються всередині спільнот різного рівня – релігійних, національних та інших. Дослідник заперечує існування стабільних і незмінних відмінностей між такими групами та вважає, що поступово відбувається процес їхнього зближення й інтеграції в єдину глобальну цивілізацію: «протягом останніх поколінь декілька цивілізацій, що залишилися, об'єдналися в єдину глобальну цивілізацію» [82, с. 199].

Розглянемо альтернативний – цивілізаційний підхід до осмислення процесів глобалізації. Концепція цивілізаційного підходу до історичних і соціальних процесів набула значного поширення у XX столітті – дослідженню цієї проблематики присвячували свої праці німецький філософ О. Шпенглер, німецький соціолог і філософ М. Вебер, французький історик Ф. Бродель, англійський історик А. Тойнбі та інші.

Зокрема, А. Тойнбі у своїй праці «Дослідження історії» [76] інтерпретує історичний процес як систему співіснування та взаємодії різних цивілізацій. Цивілізація, своєю чергою, постає як надспільнота людей, об'єднаних передусім спільною системою цінностей, фундаментом якої виступає релігійна належність. О. Шпенглер у праці «Присмерк Європи»,

заперечуючи існування універсальної загальнолюдської культури, трактує історію як співбуття окремих автономних культур. «Отже, життєвий шлях кожної культури зумовлений її долею, а конкретний зміст визначається своєрідною душею, зовнішнім проявом якої і виступає сама культура» [85].

Отже, на відміну від глобалістських концепцій, цивілізаційний підхід ґрунтується на розумінні культури у широкому сенсі – як комплексу міфологічних наративів, ціннісних установок і релігійної ідентичності – та трактує саме культурні відмінності як фундаментальну і визначальну константу існування соціальних спільнот. Від цієї культурної основи, відповідно до цивілізаційної парадигми, значною мірою залежать особливості економічного розвитку й політичної організації суспільств. У цьому контексті ідея формування єдиної всесвітньої цивілізації зі спільною системою цінностей, уніфікованими політичними інститутами та тотожним економічним порядком постає як концептуально малоімовірна або теоретично недостатньо обґрунтована.

На початку 1990-х років у межах подальшого розвитку цивілізаційного підходу до історії та суспільного розвитку була сформульована гіпотеза С. Гантінгтона «Зіткнення цивілізацій». Основні положення цієї концепції викладені у праці «Зіткнення цивілізацій і перебудова світового порядку» [129]. Книга була опублікована у 1996 році, однак її теоретичною основою стала стаття того ж автора «Зіткнення цивілізацій?» (1993), надрукована у журналі «Foreign Affairs» [130].

С. Гантінгтон наголошує, що більшість майбутніх конфліктів буде зумовлена не ідеологічними чи економічними чинниками, а культурними – «найбільш важливі кордони, що розділяють людство, та домінуючі джерела конфліктів визначатимуться культурою» [129]. При цьому національні держави й надалі залишатимуться ключовими суб'єктами міжнародних відносин, а конфлікти розгортатимуться між окремими націями або групами

націй – представниками різних цивілізацій. Історично головна вісь міжнародних конфліктів еволюціонувала разом із розвитком суспільних відносин.

Відповідно до концепції С. Гантінгтона, характер великих історичних конфліктів змінювався разом із трансформацією соціально-політичних форм організації світу. У період від Вестфальського миру 1648 року до Французької революції 1792 року основною лінією протистояння було суперництво між правителями та династіями. Від кінця XVIII століття до початку Першої світової війни 1914 року конфлікти дедалі більше набувають характеру боротьби між народами. У XX столітті, від Першої світової війни до розпаду СРСР, центральним виміром глобального протистояння стає зіткнення ідеологій. Водночас, як підкреслює С. Гантінгтон, усі ці конфлікти відбувалися переважно в межах Західної цивілізації й можуть розглядатися як своєрідні «громадянські війни Заходу» [130].

Із завершенням епохи ідеологічної конфронтації, на його думку, завершується і західна фаза розвитку міжнародної політики. Визначальним напрямом її подальшої трансформації стає взаємодія та протистояння західних і незахідних цивілізацій. Цивілізація, за Гантінгтоном, є культурною спільнотою найвищого рівня, тобто найбільш загальною формою об'єднання людей за ознакою культурної ідентичності. «Цивілізація визначається наявністю спільних рис об'єктивного характеру – мови, історії, релігії, звичаїв, інститутів – а також суб'єктивною самоідентифікацією людей» [130]. Водночас культурна самоідентифікація не є сталою, а здатна змінюватися, що, своєю чергою, призводить до трансформації цивілізаційних меж.

У межах різних цивілізацій формуються відмінні уявлення про характер взаємовідносин «між людиною і Богом, громадянином і державою, індивідом і суспільством, чоловіком і жінкою, батьками і дітьми» [130]. Відповідно різняться і розуміння співвідношення прав та обов'язків,

значення соціальної ієрархії, а також меж свободи і необхідності. Ці відмінності мають настільки глибинний характер, що за своєю природою породжують конфлікти, які проявляються передусім на стиках цивілізацій.

Не заперечуючи самого факту глобалізації, Семюел Гантінгтон доходить висновку, протилежного до глобалістських теорій. Він стверджує, що зі зростанням масштабів глобалізації та інтенсифікацією контактів між різними цивілізаціями посилюється усвідомлення ними власної культурної ідентичності. Це, своєю чергою, загострює вже наявні суперечності, витoki яких сягають глибини історичного розвитку. Подальше розгортання глобалізаційних процесів у поєднанні зі зниженням ролі національних держав, на думку Гантінгтона, сприятиме формуванню ідеологічного та ціннісного вакууму, який заповнюватиметься релігією, нерідко в її радикалізованих формах. За таких умов процеси самоідентифікації дедалі більше виходитимуть за межі національних держав і набуватимуть наддержавного, цивілізаційного виміру.

Із наведеного випливає й посилення протистояння між західною та ісламською цивілізаціями, яке, за Семюелом Гантінгтоном, має майже неминучий характер, а також виникнення і поширення радикалізованих проявів у межах останньої. Отже, процес глобалізації не нівелює цивілізаційні відмінності, а, навпаки, сприяє їх більш виразному окресленню та актуалізації. Зростання кількості точок взаємодії між різними соціальними спільнотами, з одного боку, веде до консолідації спільнот, що належать до одного цивілізаційного утворення, а з іншого боку, підсилює усвідомлення власної відмінності щодо тих спільнот, які належать до інших цивілізаційних груп. Це усвідомлення поступово трансформується у формування тіснішої регіональної економічної співпраці в межах одного цивілізаційного простору. У такому контексті виникає феномен так званих «братських народів», під якими розуміються національні держави, населення яких належить до однієї

цивілізаційної спільноти і, відповідно, схильне до координації дій із широкого кола питань, зокрема у сфері зовнішньої політики. Водночас існування наддержавних, хоча й неформалізованих, об'єднань, сформованих на основі цивілізаційної належності, неминує зумовлює практику застосування подвійних стандартів у міжнародних відносинах, сутність якої влучно передає формула «друзям усе, ворогам – закон».

З наведеного випливає, що інтерпретації сучасних суспільних процесів у працях С. Гантінгтона та Ю. Харарі суттєво відрізняються. Водночас дослідники погоджуються з тим, що сучасний світ характеризується посиленням глобалізаційних процесів, які проявляються у зростанні мобільності населення, поглибленні економічної та фінансової взаємозалежності, а також у розширенні комунікацій завдяки розвитку новітніх інформаційних технологій. Втім, інтерпретація наслідків цих процесів у їхніх концепціях є принципово різною. Ю. Харарі розглядає глобалізацію як поступовий рух до формування єдиної глобальної цивілізації, у межах якої відмінності між соціальними спільнотами поступово зменшуються. Хоча культурні особливості можуть зберігатися, вони не матимуть визначального впливу на політичну, соціальну чи економічну організацію суспільного життя. Натомість С. Гантінгтон трактує ті самі процеси як чинник посилення цивілізаційної ідентичності. Глобалізація, на його думку, сприяє консолідації спільнот у межах власних цивілізацій через усвідомлення їхньої культурної своєрідності та підкреслення відмінностей від інших. У такій перспективі світ дедалі більше структурується за цивілізаційним принципом, що формує поділ на «своїх» і «чужих».

Ступінь наближеності будь-якої теорії до істини значною мірою визначається, зокрема, її здатністю до прогнозування. З огляду на сучасні реалії можна зазначити, що принаймні у середньостроковій перспективі модель, запропонована С. Гантінгтоном, знаходить більше емпіричних

підтверджень у розвитку подій останніх трьох десятиліть. Водночас слід наголосити, що в сучасному світі простежуються діалектичні прояви обох розглянутих концепцій: з одного боку, відбувається подальше поширення глобалізаційних процесів, особливо в інформаційному просторі, а з іншого – посилюється консолідація народів у межах спільних цивілізаційних утворень, їхнє відмежування від інших цивілізаційних спільнот, а також виникають і загострюються конфлікти на цивілізаційних межах.

Глобалізація, на нашу думку, постає як складний дуалістичний процес, що у своїй сутності поєднує елементи інтеграції світового політичного, дипломатичного, фінансового та інформаційного простору, а з іншого боку виявляє і посилює ціннісні орієнтири, культурні відмінності та історичні суперечності. Попри розвиток однієї з можливих варіативних тенденцій, у подальшому, ймовірно, посилюватиметься явище, що отримало влучне означення «дефіциту демократії». Юрген Габермас підкреслює, що донині існування «масової демократії» було тісно пов'язане з національною державою, оскільки саме в її межах реалізовувалася так звана «республіканська автономія». Водночас альтернативою штучній простоті неоліберальної політики, що «розгорнулася» начебто сама собою, могло б стати формування адекватних для демократичного процесу механізмів управління і поза межами національної держави. [121, с. 14].

Демократичне самовизначення можливе за умови, якщо народ держави перетворюється на націю, що має можливість та бажання власноруч вирішувати свою долю. Така політична «мобілізація» потребує культурної інтеграції, тобто утворення спільної культурної рамки, прийнятної для більшості, і як наслідок – формування колективної ідентичності. Національна свідомість є неодмінною складовою територіального утворення, сконструйованого сучасним правом. Підходячи до питання глобалізації, Юрген Габермас відзначає чотири тенденції, які сьогодні набувають дедалі

більшого прискорення. Серед них він виокремлює розширення та інтенсифікацію торгівлі промисловими товарами, зростання ваги й впливу транснаціональних корпорацій із глобальними виробничими та соціальними цілями, а також безпрецедентне прискорення руху капіталів на фінансових ринках. Усі ці процеси разом призводять до значного загострення міжнародної конкуренції й становлять загрозу для національної державної форми своєю інституалізацією, порівнюючи їх із паводком на річці, який розмиває дамби прикордонного контролю і може спричинити обвал національного «будинку» [121, с. 14].

Габермас детально аналізує ризики глобалізації для «масової демократії», виділяючи чотири ключові аспекти: вплив на правову безпеку та ефективність адміністративної держави, суверенітет територіальної держави, колективну ідентичність і демократичну легітимність національної держави [121, с. 14].

Щодо першого аспекту автор зазначає, що хоча вплив держави на системи управління, пов'язані з розподілом і перерозподілом ресурсів, умовами конкуренції та безпековою сферою, зокрема боротьбою з транснаціональною злочинністю й глобальними проблемами, такими як екологія, може частково компенсуватися міжнародними інститутами, беззаперечне зменшення державних можливостей спостерігається у фіскальній сфері. Зокрема, мобільність капіталів і глобалізована фінансова система значно зменшили здатність держави фіскалізувати юридичних осіб, корпорації та великих бенефіціарних власників значних статків навіть за збереження відносної можливості оподаткування найманих працівників.

Виходячи з цього, національні держави стикаються з браком надходжень, що неминуче призводить до скорочення видатків, передусім соціальних. Процес ліберальної економічної глобалізації значно обмежує економічний суверенітет держав, оскільки економічні чинники дедалі більше

витісняють політичні. На відміну від політики, яка може бути більш або менш демократичною залежно від складу уряду, програмних цілей чи результатів виборів, гроші не піддаються демократизації.

Підсумовуючи попереднє, можна виділити кілька висновків. По-перше, дійсно відбувається процес глобалізації, особливо в економічній сфері, що зменшує роль національних держав, які виступають, серед іншого, представниками солідаризованого суспільства. По-друге, паралельно спостерігається процес цивілізаційного поділу світу на основі спільних культурних, релігійних і ціннісних характеристик. Навіть популярна культура, яка ще кілька десятиліть тому вважалася глобальною та побудованою на західних (переважно американських) моделях, нині регіоналізується. Прикладами цього можуть бути японське аніме та манга, корейські серіали, індійське й китайське кіно, які користуються значною популярністю у своїх регіонах і за результатами прокату в Китаї та сусідніх країнах у 2022–2023 роках перевершують голлівудську продукцію.

Це означає, що реальний дефіцит демократії, зростання ролі міжнародних економічних та інших об'єднань, а також збережені й навіть загострені культурні відмінності між націями суттєво зменшують публічну свободу, про яку писала Ганна Арендт. Незалежно від результатів виборів, гасел політичних рухів чи партій, кінцева політика держави не підлягає суттєвій зміні через численні зовнішні зобов'язання, інтеграцію у глобальні економічні ринки, участь у цивілізаційних об'єднаннях і міжнародних організаціях.

Водночас, як відзначає Юваль Ной Харарі, розвиток технологій і прагнення влади (у широкому розумінні цього терміна) контролювати суспільство зменшують приватні свободи. Такий контроль здійснюється під виглядом забезпечення безпеки індивіда та суспільства і включає системи відеоспостереження, доступ до месенджерів і телефонів, а також маніпуляції

отримуваним контентом не лише з боку держави, а й міжнародних корпорацій-гігантів.

Приблизно подібні тенденції спостерігаються і у сфері творчої та культурної свободи. У випадку, якщо думка автора, висловлена в художньому творі чи навіть у публічно висловленій особистій позиції, не збігається з мейнстримним уявленням про правильне чи неправильне, може застосовуватися так звана «культура відміни». Як зазначає Ю. Харарі, сучасні тенденції свідчать про загострення проблеми звуження свободи, що може проявлятися як з боку держави, так і з боку корпорацій. Одним із наслідків подальшої глобалізації та технічного прогресу є неминучість протистояння між державами і глобальними корпораціями, які за своєю суттю мають наддержавний характер. Конкуренція між ними зосереджуватиметься на доступі до великих масивів персональної інформації та її зборі, що, на думку Харарі, є ключем до ефективного управління суспільством і окремими індивідами [82, с. 107–120].

Великі масиви персональних даних дають змогу алгоритмам штучного інтелекту безпосередньо впливати на вибір, думки та емоції людей, маніпулювати їхніми рішеннями й обмежувати доступ до певних видів інформації. За Харарі, концентрація таких інструментів у руках держави за певних умов може сприяти формуванню цифрової диктатури, що характеризується тотальним наглядом, повним контролем і всеосяжною обізнаністю репресивних структур не лише щодо дій індивіда, а навіть щодо його поглядів і внутрішніх переконань. Водночас концентрація подібних інструментів у руках корпорацій також може мати негативні наслідки, зокрема пов'язані з непрозорістю ухвалення рішень. Наприклад, алгоритм може відмовити у доступі до послуг або інформації, тоді як причини такого рішення залишаються невідомими, а можливість оскарження відсутня, оскільки корпорація як приватний суб'єкт діє на власний розсуд.

Ю. Харарі доходить висновку, що з погляду суспільства більш бажаним виглядає обмеження влади корпорацій, однак варто зауважити, що будь-які обмеження з боку держави мають відповідати принципу легальності, тобто бути закріпленими у позитивному праві й передбачати механізми оскарження. Натомість приватні корпорації можуть застосовувати обмеження без прозорих процедур відповідальності. Таким чином, навіть у сучасному цифровому середовищі актуальним залишається кантівський імператив «Май сміливість користуватися власним розумом», що підкреслює важливість автономії та критичного мислення щодо технологічних і соціальних обмежень.

Отже, сучасні тенденції характеризуються як зменшенням політичної свободи, так і обмеженням приватної свободи. Як зазначалося в попередніх розділах, прагнення до свободи та протистояння пригнобленню виступають рушійною силою будь-якої політичної революції. Навіть відомий лозунг Французької революції «Свобода! Рівність! Братерство!» ставив свободу на перше місце, підкреслюючи її фундаментальну роль у суспільних трансформаціях.

Загалом питання свободи для України має особливе значення, що підтверджується, зокрема, Революцією Гідності, у якій свобода відіграла ключову роль. Як зауважено, «образ Майдану як своєрідний архетипічний образ волі та свободи містить смисложиттєві сили, спрямовані не лише на переживання дійсності чи моделювання майбутнього, а й на формування підґрунтя для цієї дійсності та майбуття» [20].

Л. Филипович відзначає, що «Майдан – це, без сумніву, подія вищого духовного гуманістичного порядку, яка стоїть над економічними інтересами, соціальними проблемами та навіть політикою. В основі Майдану – Людина, гідність якої була зневажена і яка вийшла з протестом проти неповаги до себе та своїх прав, передусім права на життя, проти нехтування свободами,

дарованими не владою чи законом, а Вищим Началом. Українці прийшли вирішувати екзистенційні, смисложиттєві проблеми не лише власні, а й усього народу. Саме тому головне значення Майдану є гуманістичним, адже йдеться про Людину та про олюднення простору, в якому вона живе і функціонує» [58].

Не дивно, що феномен свободи був предметом досліджень багатьох українських учених. Зокрема, свободу у правовому вимірі досліджували В. А. Гапоненко, О. І. Дунас, С. С. Сливка, О. О. Пунда та інші. На думку Л. В. Ярмол, свобода є фундаментальною характеристикою особи [89]. Водночас О. Пунда визначає свободу як можливість прояву суб'єктом «власної волі на основі усвідомлення законів розвитку природи й суспільства. За його концепцією, свобода – це здатність людини діяти відповідно до власних цілей та інтересів, спираючись на пізнання об'єктивної необхідності дійсності» [65, с. 12–13].

Не менш важливим і досліджуваним є феномен «свободи» у політологічному ключі. Зокрема, В. А. Гапоненко розглядає свободу як необхідний чинник політичної системи демократичного суспільства та підкреслює суттєвий вплив політичної свободи на ефективність функціонування демократичної політичної системи, тоді як її звуження призводить до кризи політичної системи [16].

«Активізація руху до громадянського суспільства стала результатом масштабних суспільно-політичних зрушень в Україні – сформувалися і продовжують формуватися соціальні групи, для яких суттєво зросла пріоритетність цінності людського життя, особистої гідності та громадянського самовідчуття себе як суб'єкта, активного перетворювача суспільної реальності» [39, с. 120]. Той самий автор зазначає: «Людина виховується для свободи» [39, с. 120].

Як наголошував Гегель, «Свобода – це Я», а С. К'єркегор додавав, що свобода є невід'ємною характеристикою людського існування – «свобода тісно пов'язана з вибором і, відповідно, з непередбачуваністю подій» [39, с. 120]. Підвищення рівня свободи, незалежно від того, чи йдеться про реальні можливості, чи про бажані горизонти, посилює варіативність буття та робить людське життя складнішим і більш багатогранним. Саме свобода сприяє розвитку «здатності особи конструктивно, логічно та критично осмислювати реальність, а також прогнозувати близьке і віддалене майбутнє. Іншими словами, чим більше свободи має людина, тим вищим є рівень її самовдосконалення, а процес прогресивного розвитку суспільства і держави стає більш динамічним» [39, с. 120].

Відповідно до позиції колективу авторів однієї з монографій, прагнення до свободи та протидія диктатурі розглядаються як невід'ємний елемент європейського шляху розвитку України. Серед основних цінностей Європейського Союзу, визначених у статті 2 Договору про ЄС, названо рівність, свободу, демократію, плюралізм, недискримінацію, справедливість і солідарність [2, с. 186]. Питанню свободи надається особлива роль у процесах державотворення та виховання [38].

За С. Кримським, свобода є не лише однією з ключових цінностей українців, а й своєрідним архетипом: «...принцип свободи проходить крізь увесь масив української історії від княжої доби до сучасності, що дозволяє стверджувати його архетипний статус» [43, с. 278].

Свобода, особливо в сучасному світі, є складним феноменом, який не має однозначного виміру і передбачає певну відповідальність. Так, за М. Ю. Чікарьковою, «свобода, як і інші духовні цінності, потребує вдумливого ставлення. Не вміючи та не звикнувши мислити, ми можемо лише копіювати системи цінностей інших або орієнтуватися на те, що здається корисним у даний момент. У такий спосіб у свідомості починають домінувати первинні

орієнтири – біологічний (жити заради життя), прагматичний (жити заради вигоди тут і тепер) або колективістський (сенс життя – у тому, що підтримується більшістю). Усе це не потребує метафізичних роздумів про складні екзистенційні проблеми» [86].

Розглядаючи феномен «свободи», неможливо не згадати Е. Фромма та його книгу «Втеча від свободи», у якій, з одного боку, за умов авторитаризму індивідові вигідно самотійно відмовитися від свободи, щоб бути «як усі», а з іншого – навіть за відсутності авторитаризму свобода апріорі передбачає відповідальність за власне життя та зіштовхує людину з проблемами зовнішнього світу один на один. Ілюстрацією цього Фромм наводить біблійний сюжет вигнання людини з Раю як перший акт людської свободи [79].

Загалом термін «свобода» розглядається і як внутрішнє відчуття людини, і як важлива складова політичної системи, а також як бажаний орієнтир суспільно-політичного розвитку держави. Водночас її звуження постає одним із ключових чинників розгортання революційних процесів (знову повертаємось до поділу свободи за Г. Арендт на публічну і приватну).

Як уже зазначалося, звуження свободи (як публічної політичної, так і особистої) є характерною ознакою сьогодення і відбувається різними шляхами. Йдеться і про формування авторитарних режимів у низці країн, і про запровадження додаткових засобів контролю та обмежень демократичними державами як відповіді на реальні чи уявні загрози безпеці. Епідеміологічні, терористичні та екологічні загрози супроводжуються розбудовою складних технологічних систем контролю і соціального рейтингу, електронного фінансового нагляду та самоцензури. Щодо звуження публічної політичної свободи, то, по-перше, спостерігається зменшення простору можливих політичних рішень навіть у разі перемоги на

виборах через обмеження, пов'язані з глобалізацією, а по-друге – відсутність чіткого концептуального бачення напрямів подальшого розвитку.

Для ілюстрації можна навести слова Президента Франції Е. Макрона, виголошені під час виступу на Всесвітньому економічному форумі в Давосі: «Якщо подивитися, як розвивався капіталізм ринків упродовж останніх десятиліть, то варто сказати, що він досяг успіху. Нам вдалося подолати бідність мільйонів людей. Але водночас у світі поглибилася нерівність. Крім того, ми маємо кризу демократії та кліматичні зміни. Капіталістична модель і модель, що базується на ринках, уже не працює» [50].

Якщо звуження свободи є одним із головних каталізаторів революційних процесів, то постає питання, чи означає це формування революційної ситуації та чи перебуває людство нині в стані перманентної революційності. На нашу думку, відповідь радше ствердна. Враховуючи специфіку Модерну, у якому закладено постійні зміни, оновлення і протиріччя, він приречений охоплювати все нове, постійно змінюватися та конфліктувати із власним минулим. Такі зміни можуть відбуватися або еволюційно, або революційним шляхом.

Водночас сама революційна ситуація не обов'язково призводить до революції. Для реалізації революційного потенціалу необхідна низка додаткових чинників. Найважливішим із них є наявність утопічної енергії, що формує позитивний образ можливого майбутнього, якому перешкоджає наявний порядок. У глобальному масштабі таким чинником виступає метанаратив, тобто ідеологія. Протягом ХХ століття більшість ідеологій зазнали краху, за винятком лібералізму, який і сам перебуває у кризі.

Звуження політичних і економічних свобод певною мірою компенсується свободою споживання – не лише товарів і послуг, а й інформації та ідентичностей. Крім того, для революції необхідний широкий прошарок заінтересованих суб'єктів і політичні лідери, які спираються на

більш-менш сформовані організаційні структури (партії, рухи, профспілки, релігійні спільноти або громадські організації). На думку української дослідниці О. Добродум інформаційне суспільство породжує нову форму соціальної нерівності – цифрову нерівність, що артикулює та посилює традиційні форми соціальної стратифікації. [28]. О. Добродум та Є. Мартинюк розглядають цифровізацію, як новий інтегральний культурний феномен, що буде визначати естетичний досвід людства, а специфіка такої цифровізації буде визначати набір культурних та етичних цінностей людства [106].

З огляду на цифровізацію суспільства постає питання можливості здійснення революції в онлайн-просторі, тобто без стійких формалізованих структур офлайн. Чи може, наприклад, спільнота у Facebook стати повноцінною альтернативою політичній партії або руху? Показовими у цьому сенсі є так звані «твіттер-революції» та події «Арабської весни», де важливу роль відігравали соціальні мережі, утопічні уявлення про майбутнє та підтримка молоді в урбанізованих середовищах.

Проте, попри значний вплив соціальних мереж на комунікацію та поширення революційних ідей, успішність революцій значною мірою залежить від офлайн-подій. Події «Арабської весни» у Єгипті та Сирії демонструють, що вирішальну роль відігравали не мережеві спільноти, а традиційні політичні та релігійні структури. Як зазначається, «революції Facebook» і «революції Twitter» починалися як проекти мережевих спільнот, однак після виходу у реальний простір їх очолили релігійні рухи та військові структури [82, с. 184]. Подібним прикладом є події в Білорусі 2020 року, де протестний рух значною мірою не зміг перейти з онлайн у офлайн і не спирався на стійкі соціальні спільноти.

Отже, в результаті дослідження було обґрунтовано, що свобода становить не зовнішню передумову революції, а її внутрішній структурний

принцип, який розкривається в публічному вимірі спільної дії. Свобода постає не як індивідуально-психологічний стан і не як абстрактна правова декларація, а як історично дієва здатність колективного суб'єкта ініціювати якісно нові форми соціального порядку. Саме через спрямованість на започаткування нового начала – інституційного, нормативного, символічного – революція набуває власне творчого змісту. У цьому контексті народження нового означає не механічну зміну владних конфігурацій, а відкриття можливості виходу за межі відтворення емпіричного кола існування, що виявляється у формуванні нових способів особистісного буття, політичної участі, солідарності та соціальної організації.

В силу зазначеного впливає, що революційна практика має виразний антропологічний вимір: перетворення соціальних умов супроводжується самотрансформацією суб'єкта дії, який у процесі історичної самодіяльності формує нові потреби, способи мислення та форми буття разом з іншими. У цьому сенсі креативність революції полягає не у руйнації як такій, а у продуктивному вивільненні потенціалів, заблокованих попередніми структурами влади, нормалізованими звичками та стереотипами, інституалізованими режимами відтворення наявного соціального стану. Водночас редукція свободи до приватного вибору або споживчої автономії істотно звужує горизонти революційної творчості, переводячи її у площину адаптивних змін. Отже, свобода, творчість і революційна практика утворюють єдину конфігурацію, у межах якої революція постає як форма історичного самовизначення суспільства та умова народження якісно нових форм соціального буття.

Висновки до розділу 2.

Ідея модерну, витоки якої можна простежити починаючи з християнської традиції, формує специфічний історичний простір, у якому

новизна набуває статусу нормативного принципу соціального розвитку. Необхідно зазначити, що її структура поєднує суперечливі елементи – традицію і радикальну зміну, раціональне та ірраціональне, духовне й матеріальне, що зумовлює перманентну внутрішню динамічність модерного світу. У цьому середовищі старі соціальні форми не просто зникають, а вступають у складні процеси перетворення, у яких минуле і майбутнє взаємно переосмислюються. Саме така історична логіка створює умови для виникнення революції як способу радикального оновлення соціального порядку, коли накопичені суперечності модерної цивілізації потребують не поступового коригування, а принципового переосмислення політичних, економічних і культурних структур.

У цьому контексті свобода набуває змісту, що виходить за межі індивідуального психологічного переживання або приватного права на вибір. Її сутність розкривається у здатності спільноти започатковувати нові форми соціального життя, перетворювати наявні соціально-економічні, культурні та політичні інституції та створювати інший порядок колективного існування. Тому революція осмислюється не лише як акт заперечення попередніх владних або соціальних конфігурацій, а як процес народження нового, у якому свобода виступає одночасно передумовою і результатом історичної дії. Саме через революційні практики з'являються нові способи політичної участі, форми солідарності та моделі суспільної організації, що відкривають можливість виходу за межі відтворення наявного порядку.

Разом із тим внутрішня логіка модерності, спрямована на безперервне оновлення та самолегітимацію, створює ситуацію, у якій революційний імпульс дедалі частіше поєднується з еволюційними механізмами змін. Постійна метаморфоза соціальних інститутів, економічних відносин і культурних практик спричиняє взаємопроникнення цих двох режимів історичного розвитку. Унаслідок цього революція не завжди постає як

винятковий момент історичного розриву, а дедалі більше включається в ширший процес трансформацій, у якому руйнування попередніх структур супроводжується їхнім поступовим переосмисленням і перебудовою. Таке поєднання еволюційної поступовості та революційної новизни визначає характер розвитку модерного світу, що продовжує перебувати у стані відкритої історичної динаміки.

РОЗДІЛ 3. ТЕМПОРАЛЬНІ ВИМІРИ РЕВОЛЮЦІЇ В ТРАНСФОРМАЦІЯХ ГЛОБАЛЬНОГО СВІТУ.

3.1. Переоцінка цінностей як атрибут культури «креативного руйнування».

Питання цінностей, їх переосмислення та переоцінки надзвичайно гостро постає перед українським суспільством щонайменше протягом останніх трьох десятиліть. Якщо загострити формулювання, то проблема формування (конструювання) системи цінностей є однією з ключових для принаймні двох останніх поколінь українців. Якщо наприкінці 1980-х – на початку 1990-х років ця тема переважно обговорювалася на університетських кафедрах або у спеціалізованих наукових виданнях, то з 2014 року дискусія щодо цінностей повною мірою, через сторінки газет, теле- і радіоефіри та соціальні мережі, вийшла у широкий суспільний простір.

Відповідно до позиції Ю. Шайгородського, «цінності – своєрідний культурний код. Його специфічність зумовлена тим, що кожна культура породжує власну, лише їй притаманну ціннісну систему. Цей код забезпечує процес культурної ідентифікації особистості, народу, нації, розвитку національної свідомості» [87].

Отже, закономірно, що система цінностей тісно пов'язана з процесами державотворення та, у ширшому сенсі, з цивілізаційним вибором суспільства. Зокрема Ю. Є. Щербакова у монографії «Цінності об'єднаної Європи» здійснює комплексний аналіз цінностей українського суспільства та їх співвіднесеності із загальноєвропейською ціннісною системою. Загалом система цінностей притаманна будь-якій сфері суспільного життя, а самі цінності виступають об'єктом міждисциплінарних досліджень і широко аналізуються в українській науковій традиції.

Наприклад, Г. Хорунжий [83] у праці «Академічна культура: цінності та принципи вищої освіти» розглядає систему цінностей вищої освіти як

невід'ємний елемент формування ефективної та якісної сучасної освітньої системи. Система цінностей становить основу професійної етики, юридичної деонтології, медичної етики, етики державного службовця тощо. С. Бабіна, А. Кравченко, О. Красильнікова, Н. Крохмаль та О. Горпинич також наголошують на важливості збереження ціннісних орієнтирів у процесі динамічної трансформації особистості в умовах цифрового світу [95].

Загалом проблематика аксіології привертала увагу значної кількості українських дослідників, зокрема В. Андрущенко, О. Бабкіної, В. Горбатенка, І. Кураса, Ю. Левенця, О. Майбороди, М. Мокляка, М. Панчука, П. Сліпця, Г. Щедрової та інших. Особливу увагу привертає дослідження Т. Реви «Культурні цінності як елемент гібридних загроз», у якому культура розглядається як один із ключових доменів атак у межах концептуальної моделі гібридних загроз. Відповідно до цієї моделі культура постає багатовимірним феноменом, що охоплює, з одного боку, сферу теоретичного знання – аксіологічні засади та культурні наративи, які безпосередньо впливають на формування національної ідентичності, а з іншого – практичний вимір, представлений культурними практиками та мистецькою діяльністю.

Зазначену концептуальну модель було розроблено у 2020 році Об'єднаним дослідницьким центром Європейської комісії (Joint Research Centre, JRC) – аналітичним підрозділом служби науки та знань Європейської комісії. У межах цієї парадигми аксіологічне поле постає як простір символічного протистояння між різними спільнотами, суспільствами та надсуспільними утвореннями. Система цінностей може функціонувати як інструмент гібридного впливу, спрямований на підрив або трансформацію чужої ідентичності, водночас виступаючи ефективним засобом захисту та збереження власної культурної ідентичності в умовах сучасних конфліктів.

У дослідженні А. Кравченко та А. Морозова «Інструментальна раціональність: нігілістичний і тоталітарний потенціал» розглядається проблематика появи тоталітаризму у зв'язку із раціоналізацією епохи Просвітництва з його суто позитивістською програмою, що породжує «раціо – анонімність – безвідповідальність» [41] Картина світу побудована виключно на інструментальному раціо – фактах, які є ціннісно нейтральними, та відкидає моральні, естетичні цінності, як щось зайве метафізичне.

В історії європейської філософської думки поняття «цінностей», яке традиційно осмислюється через інтерпретацію терміна «благо», бере свій початок ще в античній філософії, зокрема з антропологічного повороту Сократа та його роздумів про те, що є «прекрасним», «благим», «мужнім», «розсудливим» тощо. Водночас, судячи зі змісту відповідних діалогів, Сократ і його співрозмовники вже оперують майже сформованою системою цінностей (можливо, ще не повністю осмисленою й не концептуалізованою), що спирається на твори поетів, насамперед Гомера і Гесіода, а також на ахейський міфологічний епос. Уже Платон у праці «Держава» здійснює одну з перших спроб систематизації, фільтрації та навіть конструювання цінностей, пропонуючи, зокрема, цензурування окремих міфів і поетичних текстів.

Інакше кажучи, певний набір цінностей, ще не об'єднаний у цілісну систему, був притаманний суспільствам із міфологічним світоглядом, і саме Платон здійснив одну з перших спроб упорядкувати його, поєднавши та частково переосмисливши цінності, відображені у міфах і епосах того часу, з метою формування комплексної моральної основи існування суспільства.

Конструювання утопічної «ідеальної» держави у Платона починається з роздумів про природу «блага» та «справедливості»: ще до політичного моделювання держави аналізується система цінностей суспільства, яке має її

утворити. Більше того, весь перший том «Держави» Платона присвячений осмисленню поняття справедливості, а на початку другого тому постає, мабуть, одне з вічних етичних питань: «здаватися чи бути?». «...У нашому роздумі ми протиставимо йому справедливого – людину просту й благородну, яка, за висловом Есхіла, прагне не здаватися, а бути доброю. Усе показне тут необхідно відкинути. Адже якщо він буде справедливим лише напоказ, йому віддаватимуть почесні та даруватимуть дари, і тоді стане незрозуміло, чи є він справедливим заради самої справедливості, чи задля нагород і визнання... Згідно з цими міркуваннями, якщо я справедливий, але мене таким не вважають, користі мені з цього немає... Натомість для людини несправедливої, яка здобула собі славу справедливої, життя, як стверджують, є чудовим. Отже, якщо, як пояснюють мудрі люди, видимість переважає навіть істину й виступає головною умовою благополуччя, то саме на неї слід звернути всю увагу» [149, с. 185].

Окреслена проблематика – протиставлення буття та здавання, істини й соціально сконструйованої репутації – отримала нове концептуальне наповнення з початком постіндустріальної епохи. В умовах розвитку суспільства надспоживання та переходу до інформаційного суспільства зовнішня репрезентація дедалі частіше витісняє внутрішній моральний зміст, а символічний капітал – імідж, публічне визнання, медійну присутність – починає відігравати визначальну роль у соціальному успіху та легітимації особи. У цьому контексті платонівська ідея, сформульована ще в античності в межах філософських міркувань Платона, набуває особливої актуальності, трансформуючись у ключову аксіологічну проблему сучасної культури, де межа між істинною цінністю та її симуляцією стає дедалі розмитішою.

Дихотомія між «бути» і «мати» в контексті «суспільства споживання» розглядалася, зокрема, Е. Фроммом. Із переходом до інформаційного суспільства питання «бути» чи «здаватися» набуває нового значення у сфері

інформаційної, а подекуди й політичної легітимації. Найпростішим прикладом може бути ситуація, коли достатньо проголосити себе експертом у будь-якій галузі, бути харизматичним оратором чи вправним публіцистом і транслювати ті думки, які очікує почути потенційна аудиторія. У такому разі в очах цієї аудиторії (а в умовах соціальних мереж вона може налічувати десятки мільйонів людей) подібний «експерт» постає справжнім фахівцем і загально визнаним професіоналом, до думки якого дослухаються та яку активно тиражують.

Водночас Платон вводить поняття «ідеї (ейдосу) блага»: «Так ось, те, що надає речам, які пізнаються, істинність, а людину наділяє можливістю до пізнання, – це і є ідеєю блага, причиною знання і пізнання істини. Вважай, що і пізнавані речі можуть пізнаватися лише завдяки благу: воно ж надає їм і буття, і існування, хоча саме благо не є існуванням – воно перебуває за його межами, переважаючи його гідністю і силою» [149, с. 191].

Надалі Платон, поділяючи всесвіт на два виміри – світ речей і світ ідей, – поєднує їх спільним першоджерелом, поняттям блага. «В області видимого вона (ідея блага) породжує світло і його володаря, а в області осяжного для розуму – вона сама є володаркою, від якої залежить істина і розуміння, і на неї має орієнтуватися той, хто прагне свідомо діяти як у приватному, так і в суспільному житті» [149, с. 214].

Підсумовуючи сказане Платоном, «благо» як рушійна основа обох світів має універсальний характер. Його прояв у людському житті розкривається через такі поняття, як справедливе, прекрасне, розумне – своєрідні «прикладні» цінності, яким необхідно навчати як на прикладах міфології чи поезії, так і через опанування природничих знань та фізичне виховання. Освічена людина є людиною розумною, а отже моральною та наділеною необхідними чеснотами.

Окремо варто зазначити, що ідеї суспільного договору як джерела виникнення держави, які згодом матимуть важливе значення для теоретичного обґрунтування революції як радикального способу розірвання суспільного договору однією зі сторін унаслідок порушення його умов іншою, також беруть свій початок в античній традиції. Так, у «Державі» Платона один із співрозмовників Сократа наводить поширену серед досократиків теорію походження держави: «Говорять, що вчиняти несправедливість зазвичай буває добре, а терпіти її – погано. Проте, коли терпиш несправедливість, у цьому набагато більше поганого, ніж буває хорошого, коли її вчиняєш. Тому, коли люди скуштували і того, і іншого та вчиняли несправедливо і страждали від несправедливості, вони, не маючи можливості уникнути одного і зберегти інше, вирішили домовитися між собою. Звідси починаються законодавство та взаємний договір» [149, с. 44].

Сам Платон, не приймаючи повністю такого пояснення виникнення людських об'єднань, водночас не заперечує, що джерелом держави є певна форма спільної угоди між її засновниками, які об'єдналися задля більш раціональної організації життя через запровадження поділу праці. Отже, ще з часів досократиків існувало уявлення про державу як результат суспільної домовленості, а з епохи Платона формується також уявлення про те, що розумна (а отже благочестива) держава через діяльність законодавців має брати участь у формуванні системи цінностей громадян, зокрема через освіту та виховання (адже в античній парадигмі розумне, добре і прекрасне розглядалися як взаємопов'язані та майже тотожні категорії).

Подальші міркування про природу «блага» розвиває Аристотель. Відходячи від платонівської ідеалізації та концепції «ейдосу блага», Аристотель пропонує власне визначення: «благо» – це те, до чого всі прагнуть [93]. У його трактуванні «благо» постає як ціль, бажана сама по собі, досягненню якої підпорядковуються всі інші людські цілі. Виходячи з

цього, Аристотель вибудовує своєрідну ієрархію цілей, реалізації яких служать різні науки або мистецтва. «Необхідно, напевно, визнати, що найвище благо належить до відання найважливішої науки, яка головним чином здійснює управління. А такою вбачається наука про державу» [93, с. 13].

Таким чином, на відміну від платонівського уявлення про найвище універсальне божественне благо, віддзеркалення якого породжує цінності у природному світі, зокрема в людині чи людських спільнотах, Аристотель розглядає найвище благо як поняття «земної», суспільної, а не божественної природи. Держава, заснована на правильних принципах і належним чином організована, постає у нього джерелом такого найвищого блага як для окремих громадян, так і для політичної спільноти загалом.

Говорячи мовою сучасності, Аристотель визначає найвищою цінністю благо держави, зауважуючи, що хоча благо окремої людини є бажаним, більш прекрасним і божественним є благо народу та держави [93, с. 14]. Водночас Аристотель звертається і до пошуку найвищого блага для окремого індивіда – такого, що є метою саме по собі і ніколи не виступає засобом для досягнення іншої мети. Таким благом він вважає щастя, яке як кінцева мета людської діяльності постає чимось досконалим, завершеним, самодостатнім і остаточним [93, с. 18]. Мислитель визначає сутність людського щастя як діяльність душі відповідно до чесноти, а за наявності багатьох чеснот – відповідно до найвищої та найповнішої з них упродовж усього життя.

Загалом, розглядаючи «блага» або цінності як ієрархічну структуру, постає питання взаємозв'язку цінностей усередині цієї ієрархії. Якщо щодо співвідношення загальних цінностей, тобто блага держави, і приватних цінностей, зокрема щастя окремого індивіда, Аристотель однозначно надає перевагу загальному благу, то в межах ієрархії суто індивідуальних цінностей його позиція є більш обережною. Не розгортаючи детального

аналізу морального вибору, він зазначає, що доцільніше розглядати благо як загальне поняття – ейдос – і поставити питання про сенс його використання, навіть якщо такий пошук пов'язаний із труднощами, зважаючи на те, що вчення про ейдоси було започатковане людьми, близькими йому.

«І все ж, напевно, краще – у будь-якому разі наш обов'язок – заради порятунку істини відмовитися навіть від дорогого та близького, особливо якщо ми філософи. Хоча і те, і інше дороге, обов'язок благочестя полягає в тому, щоб шанувати істину більше» [93, с. 16].

Щодо взаємозв'язку між вищим суспільним благом, тобто державою, і приватним благом – щастям, Аристотель зазначає, що «інші блага одні є необхідною умовою щастя, а інші за своєю природою виступають допоміжними та корисними знаряддями» [93, с. 14]. Завданням науки про державу є визначення найвищого блага, адже саме держава повинна формувати громадян, найбільш повно наділених чеснотами. Наявність чеснот, у свою чергу, є необхідною передумовою досягнення індивідуального щастя.

Наступна масштабна етична картина людського існування була сформована стоїками у перших століттях до н.е. та у перших століттях н.е. Якщо увага досократиків була зосереджена передусім на космологічних і природничих питаннях, а мислителі класичної Греції, зокрема Платон та Аристотель, акцентували увагу на суспільстві й державі, вважаючи, що розумно організована держава є запорукою індивідуального добробуту, то Сократ певною мірою випадає з цієї логіки. Попри те, що Платон у «Державі» вкладає концепцію ідеальної держави в уста Сократа, це не повністю узгоджується зі змістом інших сократівських діалогів.

Сократ досить стримано ставився до державного управління та політичної діяльності, вважаючи моральним обов'язком філософа працювати над самовдосконаленням і вдосконаленням кожної людини, з якою його

зводить життя. Він не прагнув створювати утопічну державу чи впливати на маси, виголошуючи те, що вони хочуть почути.

Саме ці погляди, а також моральні імперативи Сократа – відмова від втечі після несправедливого суду та переконання, що краще зазнати несправедливості, ніж чинити її самому – стали важливими передумовами формування етичної доктрини стоїків. Зберігаючи античне переконання у взаємозв'язку знання і моральності, стоїки вважали кінцевою метою людського життя гармонію з природою: «кінцева мета – жити відповідно до природи, тобто жити добродісно – у житті, в якому ми утримуємося від усього, що заборонене всезагальним законом, а закон цей – розум» [105, кн. VII].

У стоїчній традиції благо розуміється як те, що приносить користь. Добродісність і пов'язане з нею благо можуть визначатися як благо, з якого виникає користь, як благо, через яке ця користь виявляється, або як благо, через яке вона реалізується. Існує також інше визначення блага – природна досконалість розумної істоти та її розумності [105, кн. VII]. Добродісність тісно пов'язується із знанням, тоді як вада постає наслідком його відсутності. Найвищими чеснотами стоїки вважали розумність, мужність, справедливість і розсудливість [29].

Особливе місце у стоїчній етиці посідає категорія «байдужого». Матеріальне багатство, фізична сила чи здоров'я не підлягають ані осуду, ані схваленню, а належать до сфери так званого байдужого. Діоген Лаертський зазначає, що стоїки поділяли все існуюче на благо, зло та те, що не є ані благом, ані злом. До останнього відносять багатство, славу, здоров'я, силу та подібні речі, оскільки ними можна користуватися як на благо, так і на шкоду [105, кн. VII].

Звідси випливає уявлення стоїків про природну рівність людей та можливість внутрішньої свободи незалежно від зовнішніх умов. У поєднанні

з християнською ідеєю рівності перед Богом ці погляди стали важливою передумовою формування ідей Нового часу та Просвітництва і знайшли політичне втілення у революційному гаслі «Свобода, рівність, братерство».

Загалом питання місця людини у світі, природи добра і зла та побудови належного способу життя об'єднують грецьких і римських стоїків і перегукуються з філософією екзистенціалізму ХХ століття. Питання «Як людині жити у світі?» було поставлене засновником стоїцизму Зеноном Дельфійському оракулу, а відповідь на нього формувалася наступними поколіннями стоїків аж до Марка Аврелія включно.

Загальним імперативом для стоїків було прагнення «бути безпристрасним, незворушним у ставленні до всього, що відбувається» [29]. Закони природи залишаються незмінними, тоді як змінюється ставлення людини до них. У межах античної традиції цей принцип поширюється і на обставини непереборної сили соціальної та психологічної реальності, тобто на світ людських взаємин. Завершили формування етичної парадигми стоїцизму представники Нової Стої, або римські стоїки. Передусім ідеться про Сенеку – одного з найвідоміших римських філософів-моралістів. Філософія Сенеки пройнята трагічним і водночас песимістичним сприйняттям світу.

Зокрема: «Терміни різні, але кінець один. Відстань між першим та останнім подихом мінлива і невідома; якщо вимірювати її труднощами шляху, вона велика навіть у дитини, якщо швидкістю – коротка навіть у старця. Усе ненадійне й оманливе, усе мінливе, мов погода. Усе мчить стрімголов і, за велінням долі, перетворюється на щось протилежне, і в цьому кругообігу людських справ немає нічого наперед визначеного, окрім смерті» [71, л. ХСІХ]. У цьому сенсі все життя постає як підготовка до єдиного незворотного, що рано чи пізно зрівнює всіх.

Водночас Сенека, продовжуючи етичну традицію стоїків – мужню й спокійну зустріч усіх життєвих змін і невдач, які неминуче супроводжують людське існування через непередбачуваність долі, – говорить про людину як про розумну, добродісну і, отже, внутрішньо вільну істоту, яка усвідомила трагічність буття (як індивідуального, так і суспільного) і повинна вистояти у боротьбі за самозбереження [29]. «Лише той по-справжньому звільнений і вільний, хто вийшов з-під влади необхідності, хто живе, завершивши життєвий шлях» [71, л. XXXII].

Загалом, як видається, філософія стоїцизму сформувалася як своєрідна відповідь на складні та трагічні обставини мінливого навколишнього світу. Спочатку це був занепад і надлом полісної системи елліністичного світу, що докорінно змінював усталені протягом попередніх століть суспільні відносини, а згодом – перетворення Римської республіки на величезну імперію.

Примирення стоїків із долею, по суті, було реакцією на події такого масштабу, які були неспівмірні з можливостями окремої людини. У швидко змінюваних умовах людина втрачала орієнтири та усталену систему цінностей, а її дії чи бездіяльність, на перший погляд, майже не впливали на грандіозні суспільні й державні перетворення та невблаганний поступ історії. Масштаб цих подій пригнічував індивіда.

Життя римських стоїків значною мірою відображало стан самого суспільства. Сенека – один із перших римських філософів-моралістів, водночас наставник і вихователь імператора Нерона, який вважається одним із найаморальніших правителів в історії. Марк Аврелій – уособлення платонівського ідеалу філософа-правителя, останній із «п'яти добрих імператорів» Риму – передав владу своєму синові, який занурив державу в одну з найглибших криз. Не дивно, що інтерес до стоїцизму часто відроджувався саме в переламні епохи або під впливом великих потрясінь.

У ХХ столітті Віктор Франкл у своїй книзі «Людина в пошуках справжнього сенсу» неодноразово звертається до етичної картини світу стоїцизму, формулюючи її центральний мотив: «Якщо не можеш змінити обставини – зміни своє ставлення до них» [78]. Деякі проблемні риси життя людини глобалізованого світу, що стали очевидними наприкінці ХХ і загострилися на початку ХХІ століття, – відсутність довготривалих життєвих орієнтирів, постійна трансформація та зміна професії і способу життя, безперервна переоцінка цінностей, свідома відмова від тривалих прив'язаностей з метою зменшення залежностей, поділ життя на відносно автономні відрізки – описуються, зокрема, З. Бауманом у статті «Від пілігрима до туриста» [98]. Ймовірно, подібні риси в певній формі були притаманні й «глобалізованому» суспільству Римської імперії та знайшли відображення в етичному світогляді стоїків: «...тим паче життя наше коротке, і самі ми ще більше скорочуємо його своєю непостійністю: щоразу починаємо жити заново. Ми розриваємо його на шматки» [71, л. ХХХІІ].

Пошук внутрішньої гармонії, життя у злагоді із собою та природою є одним із найважливіших інтелектуальних спадків стоїцизму, значення якого для людства з часом лише посилюється. Імператив Марка Аврелія «Роби, що належить – і будь, що буде» залишається зрозумілим і придатним для практичного застосування як в індустріальну, так і в інформаційну епоху.

Наступний період великої європейської переоцінки цінностей та формування нової етичної картини світу пов'язаний із приходом християнства. Складно віднайти сферу людського буття, яка б не зазнала трансформації після його утвердження. Етична система християнства є богоцентричною та зводить до абсолюту цінність «порятунку». Саме на шляху до порятунку людина має дотримуватись певних моральних норм та настанов, навчитися відрізняти добро від зла та загалом керуватися християнськими приписами упродовж усього життя. «Християнство

претендує на роль морального регулятора поведінки людини, пропонуючи цінності, норми й критерії оцінок» [61].

Загалом етична картина світу християнства побудована, з одного боку, на містичній «благодаті», а з іншого – на реалізації принципу свободи волі, яка здійснюється через любов та щире наслідування Ісуса Христа: «...приклад, щоб пішли ми слідами Його» (Петр. 2:21). Він постає безумовним моральним камертоном і взірцем людини. Знаковим для формування етичної картини християнства є спір між Августином Блаженным та Пелагієм і їхніми послідовниками. Пелагій (тут і далі ім'я використовується узагальнено, оскільки схожих поглядів дотримувалися численні християнські апологети раннього періоду) вважав, що воля та розум зумовлюють відсутність над людиною стану необхідності, а отже, вона не потребує жодної зовнішньої допомоги. «У тому, що ми здатні на те й інше (на добро і зло) і можемо діяти відповідно до вільного вибору, проявляється найбільш велична первинна благодать Бога-Творця. Здатність чинити добро дана Богом, воля і діяння належать нам...» [125, с. 193].

Зло розглядається як миттєва слабкість, яка не має довготривалого впливу на природу людини (що є благою, оскільки створена Творцем із благим задумом) і виникає внаслідок чуттєвості. Людина здатна протистояти будь-якому гріху, а отже її обов'язком є такий опір.

Таким чином, гріх завжди є справою волі, і каратися може лише власний гріх людини, вчинений як її особистий вольовий акт і вибір. Вільна воля зберігається і після гріха, проте гріховні звички обмежують і закріпачують її. Божественна благодать сприймається радше як закон природи, що наближує це бачення до стоїчної картини світу. «Людина внаслідок свободи волі незалежна від Бога. Крім того, у підсумку існує лише одна благодать – просвітницький, загрозливий та обіцяючий закон» [125, с. 195]. Християнська благодать, відповідно до цього підходу, надається людині

внаслідок її власних дій та вчинків. Загалом пелагіани «були новаторами, оскільки зберегли лише один полюс давньоцерковного вчення – вчення про свободу – і виключили інше містичне вчення про спасіння, жертвуючи релігією на користь моралі» [125, с. 196].

На противагу такому прочитанню християнської етики виступає вчення Августина, наріжним каменем якого є твердження про невід’ємну залежність спасіння від благодаті, що може бути отримана лише від Бога. Августин вважав вихідною точкою на шляху спасіння не свободу волі, а безпосередньо Бога і душу, яка усвідомлює власну провину перед Богом і водночас переживає Його благодать. Загалом людство постає відчуженим від Бога, і лише Христос своїм приходом та смертю приніс силу, що знову відкриває можливість спасіння.

Спасіння, у такій інтерпретації, постає як можливість, надана лише певній категорії обраних. Вони спасаються внаслідок Божого приречення, оскільки саме Бог наділяє їх необхідними силами та наснагою для добродійних учинків. Логіка спасіння тут виявляється перевернутою: не добрі діла ведуть до благодаті, а дарована благодать зумовлює саму можливість благих дій.

Спасіння здійснюється в Церкві через благодать, яка, по-перше, звільняє людину від гріховного стану й дарує добру волю через відпущення гріхів; по-друге, благодать входить у людину і, залежно від її міри, може повністю перетворити особистість, наповнивши її любов’ю та здатністю до духовних здобутків. Це відбувається через наповнення серця віруючого духом любові (у церковній практиці – через хрещення, покаяння, сповідь, відпущення гріхів та причастя), унаслідок чого людина поєднується з Христом, отримує нові настанови й здатність до добрих учинків та виправдання.

Такі прояви любові знаходять відображення у добрих справах. Не кожному дано досконалі вчинки, проте кожен виправданий має вчинки віри, надії та любові. По-третє, благодать надає обраним непереборність (*irresistibilis*). Вона розглядається як Божий дар, що надається не всім і не залежить від людських заслуг чи станів, а принцип його дарування залишається Божою таємницею.

Водночас Августин не відкидає значення моральної поведінки. «Безперечно, попри приреченість і суверенітет благодаті, на Страшному суді вирішальною є не лише “*adhaerere deo*” (наближення до Бога), а моральна поведінка. Врятованим буде тільки той, хто зможе вказати на заслуги (хоча вони і є Божим даром)» [125, с. 208].

Звісно, що такий примат детермінізму та приречення викликав сильний опір у широких церковних колах, незважаючи на надзвичайно високий авторитет Августина. Протест викликало безсилля волі, що, своєю чергою, суттєво нівелювало християнську проповідь. У підсумку ці два вчення в трансформованому вигляді сформували загальноприйняте католицьке вчення, де, з одного боку, визнається універсальний характер благодаті, а з іншого – власна відповідальність людини, заснована на свободі волі та значенні добрих учинків. Універсальний характер благодаті проявляється не у приреченості та фаталізмі, а у створенні Богом умов і можливостей для людського порятунку.

Загалом християнська етика може розглядатися таким чином: Бог, який є уособленням любові (або сам є любов'ю) та абсолютного блага, очікує від свого творіння, наділеного власною волею, свідомого вибору з дотриманням заповідей і Божих законів, що зрештою приводить до щастя людини та порятунку. Довіра та любов до Бога формують у людині необхідні внутрішні ресурси, здатні протистояти пристрастям. І в цій боротьбі – духовного (божественного) та благого з матеріальним (земним, тілесним),

продиктованим пристрастями, – людина може віднайти справжнє щастя та гармонію. Парадоксально, але людина, яка постійно переживає внутрішню боротьбу, битву із пристрастями, то перемагаючи, то програючи, відчуває справжнє задоволення від слідування Божим заповідям, і саме в цій боротьбі, з точки зору християнства, здобуваються щастя та гармонія існування людини.

Далі розглянемо етичну та ціннісну картину доби Модерну. Отже, початок Нового часу відображає спробу переосмислення поняття «вищого блага», а також цінностей, що мають допомогти у пізнанні та досягненні такого блага. На перший план у пізнанні (зокрема, а можливо, і насамперед Бога) виходить розум, що породжує (а можливо, і сам породжений) раціональність епохи та раціоналізацію суспільних, політичних і виробничих відносин.

Б. Спіноза розглядає Бога як породжуючу природу (*Natura naturans*), що творить породжену природу (*Natura naturata*) як сукупність модусів матерії, руху та розуму. Водночас загальна породжена природа з'являється через особливу породжену природу. Атрибут модусу розуму – пізнання. Щодо сутності добра та зла (хорошого та поганого) Спіноза зазначає: «Деякі речі знаходяться в нашому розумі, а не в природі і, таким чином, вони є нашим власним творінням і слугують для пізнання речей. Під ними ми розуміємо всі відносини, що стосуються різних речей, і ми називаємо їх уявними сутностями... Так як добре та погане – це відношення, то немає сумніву, що вони повинні вважатися уявними сутностями...» [163, с. 59].

Отже, саме по собі добре та погане лежить поза природою та залежить від співвідношення з іншим хорошим або кращим. Пристрасті ж виникають унаслідок помилкових суджень, а все зле в людині, що перешкоджає її досконалості, знаходиться всередині неї. Водночас пізнання, у своїй найвищій формі – пізнанні Бога, – є шляхом до вдосконалення людини та

набуття внутрішнього спокою. Головним інструментом пізнання є розум: «...говорячи одним словом, для нас неможливо, правильно користуючись розумом, не любити Бога» [163, с. 80].

Свобода людини, за Спінозою, «є міцним існуванням, яке наш розум отримує завдяки безпосередньому з'єднанню з Богом з тим, щоб викликати в собі ідеї, а поза собою – дії, які узгоджуються з його природою, причому його дії не повинні бути підпорядковані будь-яким зовнішнім причинам, що могли б їх змінити чи перетворити» [163, с. 149]. Враховуючи те, що під Богом Спіноза розуміє породжуючу природу (*Natura naturans*), це споріднює його з античними стоїками. Загалом думка про те, що розум і знання неодмінно приводять до правильного розуміння добра і зла та до єднання з Богом, перегукується із загальним рефреном античної філософії.

Зокрема, Бенедикт (Барух) Спіноза у передмові до однієї з частин своєї праці наголошує, що, переходячи до наступного розділу етики, він звертається до аналізу засобу або шляху, який веде людину до свободи. У цьому контексті філософ зазначає: «Таким чином, я буду говорити в ній про могутність розуму (*ratio*) та покажу, якою є його сила над афектами, а також у чому полягає свобода або блаженство душі; з цього ми побачимо, наскільки мудрий є могутнішим за невігласа» [73, с. 5].

Про розум як головний інструмент пізнання, зокрема пізнання Бога, говорить і інший видатний філософ раннього Нового часу Рене Декарт. Наслідуючи власний метод радикального сумніву, Декарт досліджує й саме існування Бога та доходить висновку про його існування як абсолютної досконалості, якої немає в людині чи будь-якому іншому матеріальному тілі, проте ідея такої досконалості присутня в людині.

Як пише Декарт: «Таким чином, залишається припустити, що ця ідея вкладена в мене тим, природа кого досконаліша за мою і хто об'єднує в собі всі досконалості, доступні моїй уяві, одним словом Богом» [104, р. IV, 76].

Тобто в процесі пізнання людина має спиратися на розум, у якому безпосередньо закладено зв'язок із Богом, і саме чіткі та ясні положення, що породжує наше мислення, слід вважати істинними. Помилкові ж судження можуть виникати внаслідок дії волі людини поза межами ясного та чіткого сприйняття речей. Такі судження стають можливими саме завдяки свободі та автономії людського розуму. Матеріальні тілесні пристрасті знову постають як відхилення від норми. Пристрасті розглядаються як своєрідна відповідь душі людини на зовнішні подразники, а слідування їм означає залежність від зовнішнього світу та втрату свободи.

На завершення, хоча хронологія могла б бути іншою, перед переходом до соціальних і політичних філософів на кшталт французьких просвітників, Локка та Гоббса, доцільно коротко розглянути етику та моральний імператив у філософії І. Канта. Як зазначає А. Єрмоленко: «Як представник європейського Просвітництва Кант розвивав ідею, що все має постати перед судом розуму, насамперед соціальні інституції, адже без просвітництва не було б сучасних європейських інституцій. Водночас і людина має керуватися насамперед розумом» [175].

І. Кант шукає також межі можливостей розуму, зокрема цьому присвячена одна з його головних праць «Критика чистого розуму». Емпіричною основою пізнання є відчуття, які виникають унаслідок впливу зовнішніх об'єктів. Емпірично можуть бути пізнані не самі речі, а лише явища, ними породжені (феномени). Відтак сутність самих речей, «речей у собі», є апріорі непізнаваною. До таких категорій належить і Бог. Чистий розум, позбавлений опори на емпіричний досвід, у своєму трансцендентальному використанні спрямований на три предмети: свободу волі, безсмертя душі та буття Бога. Це пояснюється тим, що відкриття, здійснені на цьому рівні, не можуть бути використані для практичного вивчення природи та її законів. «Тому, якщо ці три кардинальні положення

зовсім не потрібні для нашого знання, але постійно рекомендуються нашим розумом, то їх значення повинно стосуватися лише практичного» [34, с. 453].

Практичне у цьому випадку розуміється як можливе завдяки свободі. Проте прагматичні закони розуму, зумовлені нашою чуттєвістю, не можуть окреслити ті закони, які зрозумілі нам апріорі. Законами ж апріорі, що визначають межі можливого практичного застосування засобів для досягнення блаженства (об'єднання всіх цілей, які задаються нашими нахилами), є моральні закони. Підсумовуючи словами самого Канта, світ, відповідний усім моральним законам, називається моральним світом. Цей світ постає як уможливлений, оскільки в ньому ми відволікаємося від усіх умов і цілей, а також від усіх перепон для моралі. Відповідно він є лише ідеєю, проте практичною ідеєю, яка може і повинна впливати на чуттєво сприйманий світ, наближаючи його до ідеалу [34, с. 458].

На відміну від інших просвітників, І. Кант розглядає проблему пізнання не тільки як фундаментальне питання «що я можу знати?», але й як практичні етичні питання «що я повинен робити?» та «на що я можу сподіватися?». Знову процитуємо А. Єрмоленка: «Розв'язуючи ці питання, Кант надавав перевагу практичному розуму над теоретичним. Відрізняючи технічно-практичне від морально-практичного, Кант спирався на примат морально-практичного, основою якого є моральна філософія» [175].

Переходячи безпосередньо до морального імперативу Канта, який мав значний вплив на подальший розвиток філософії, історії та революційних ідей, філософ зазначає: «Таким чином, існує тільки один категоричний імператив, а саме: чини тільки згідно з такою максимою, керуючись якою ти водночас можеш побажати, щоб вона стала всезагальним законом» [134, р. 2]. Його морально-практичний варіант формулюється так: «Чини так, щоб ти завжди ставився до людства як у своїй особі, так і в особі будь-кого іншого як до цілі і ніколи не ставився до нього лише як до засобу» [134, р. 2].

Тобто етичні концепти філософів раннього Нового часу включали як античні корені (зокрема в тому чи іншому вигляді платонівські ідеї ейдосів), вчення стоїків щодо співзвучності природі, Аристотелеву етику, так і окремі риси християнської моралі, як-от постулат «полюби ближнього, як самого себе». Одночасно секуляризація суспільства, відкидання середньовічної схоластики, повернення інтересу до античних практик та загальний тренд раціоналізації всіх сфер суспільних відносин породили твори мислителів, спрямовані на іншу частину практичної філософії за Аристотелем, а саме на політику.

Перш за все слід звернутися до позиції Нікколо Макіавеллі, який апріорі не розглядає політичну систему з точки зору універсальної моралі або існування загальнообов'язкового морального закону. У праці «Державець» він прямо зазначає: «Нарешті, хай він не боїться стягнути на себе ганьбу за ті хиби, без яких важко врятувати державу; адже якщо вникнути як слід у все, то знайдеться щось, що здається чеснотою, але вірність їй була б загибеллю для Державця; знайдеться інше, що здається вадою, але, дотримуючись її, Державець прийде до безпеки й успіху» [51, с. 458]. Таким чином, правитель задля збереження держави не лише може, а й повинен відмовлятися від загальноприйнятих моральних норм у тих випадках, коли їх дотримання шкодить виконанню його функції як державця та носія верховної влади.

Подібну логіку, хоча й у відмінному теоретичному ключі, розвиває Томас Гоббс. У своїй праці «Левіафан» він також не визнає існування універсального морального закону як автономної підстави суспільного порядку. Навпаки, Гоббс виходить із припущення, що за відсутності законів, установлених земною владою, людство перебуває в первісному стані, який він характеризує як «війну всіх проти всіх». Сам мислитель формулює це так: «Звідси очевидно, що впродовж того часу, коли люди живуть без загальної

влади, яка б усіх тримала у страху, вони перебувають у становищі, яке називається війною, і це війна всіх проти всіх» [19, с. 153].

У цій концепції простежується певне повернення, хоча й у трансформованому вигляді, до сократичних ідей античної Греції щодо суспільного договору як засобу стримування індивідів від учинення несправедливості. Адже терпіти несправедливість виявляється більш обтяжливим, ніж її чинити, попри те що схильність до несправедливих дій розглядається як природжене бажання людини, зумовлене різноманітними, зокрема й об'єктивними, обставинами її існування.

Для Гоббса причини «війни всіх проти всіх» закорінені в самій природі людини. Зокрема, він виділяє три головні джерела конфлікту: «Отже, ми знаходимо в природі людини три головні причини для сутички: по-перше, суперництво; по-друге, невпевненість; по-третє, прагнення слави» [19, с. 152]. Таким чином, якщо Макіавеллі заперечує існування універсального морального закону для правителя, то Гоббс іде ще далі, стверджуючи відсутність такого закону для людства загалом.

У природному стані, за Гоббсом, існує не моральний порядок, а лише система «земних» законів, установлених верховною владою, які й стримують індивіда від вчинення тих чи інших дій. Цю тезу мислитель формулює так: «Стосовно цієї війни всіх проти всіх можна зробити також висновок, що в ній ніщо не може бути несправедливим. Для понять правильного і неправильного, справедливості і несправедливості тут немає місця. Там, де немає загальної влади, немає закону, а там, де немає закону, немає несправедливості. Сила й підступність є на війні двома головними чеснотами» [19, с. 154].

Життя людини в первісному (природному) стані Гоббс розглядає як абсолютно вільне, що цілком відповідає його розумінню природного права. Останнє визначається як «свобода, яку кожна людина має, аби

використовувати свою владу на власний розсуд задля збереження власної природи, себто власного життя, і, отже, це свобода робити все, що згідно з власною думкою і розумом (reason) людина вважатиме за найдоцільніший засіб для досягнення своєї мети» [19, с. 155].

Одночасно Т. Гоббс відзначає, що бажання укласти договір є природним прагненням індивідів з метою покласти край «війні всіх проти всіх». Уже в умовах цього договору мають застосовуватися так звані природні закони, тобто певною мірою універсальні категорії, які диктує розум людини, проте які не можуть бути реалізовані за відсутності централізованої влади та первісної угоди. Угода при цьому розглядається не в сучасному формальному значенні, а переважно як «мовчазна згода»: індивід, який не заперечує проти підкорення владі та виконує її приписи, фактично погоджується з підпорядкуванням і стає суб'єктом такої угоди.

Природний закон у Гоббса розглядається не як універсальна ідея, а як утилітарний принцип: задля самозбереження людині вигідніше прагнути миру та припинення війни всіх проти всіх, оскільки втрати від війни перевищують можливі здобутки, а ризики є надто непередбачуваними. Підсумовуючи, від природи всі люди рівні і в первісному стані перебувають у полі дії природного права, тобто повної свободи діяти на власний розсуд задля збереження існування та досягнення поставлених цілей. Однак обмеженість ресурсів і необмеженість людських бажань неминуче призводять до стану війни всіх проти всіх, унаслідок чого виникає природний закон прагнення миру, що реалізується через угоду, яка регулює співіснування людей, обмежуючи їхню свободу.

Ще один видатний мислитель раннього Нового часу Джон Локк також розмірковує над проблемами політичного управління, природного права та природного стану.

Зокрема, у своїй праці «Два трактати про правління» він надає власні визначення окресленого предмета. Природний стан за Локком – «це стан повної свободи щодо дій людей і розпорядження своїм майном та особистістю відповідно до того, що вони вважають необхідним для себе в межах закону природи, не питаючи дозволу будь-якої іншої особи й не залежачи від чужої волі. Це також стан рівності, за якого вся влада і вся юрисдикція є взаємними та ніхто не має більше, ніж інший» [48, с. 158].

На відміну від Гоббса, для якого свобода людини апріорі обмежується укладенням суспільної угоди з метою припинення первісного стану, у Джона Локка проблема свободи вперше чітко артикулюється як одна з найвищих «земних» цінностей. При цьому варто зауважити, що питання трансцендентної свободи розглядалося і раніше, а ідея внутрішньої свободи посідала центральне місце в етичних ученнях стоїків. Локк переводить свободу в площину фундаментального політико-правового принципу. У праці «Два трактати про правління» він прямо наголошує: «Того, хто в природному стані забажав би відняти свободу, котрою володіє будь-хто в цьому стані, необхідно вважати і таким, що хоче забрати і все інше, оскільки свобода є основою всього іншого».

Подібним чином і того, хто в суспільному стані прагне позбавити членів суспільства свободи, слід підозрювати в намірі позбавити їх і всіх інших благ, а отже вважати таким, що перебуває у стані війни [48, с. 161]. Свобода постає необхідним субстратом, на якому ґрунтуються питання власності, життя та благополуччя індивіда. Широко трактується і право народу на повстання проти тиранії та узурпації. Зокрема, «коли законодавці намагаються відняти або знищити власність народу чи обернути його в рабство деспотичної влади, вони ставлять себе в стан війни з народом, який унаслідок цього звільняється від обов'язку подальшого підпорядкування... і

ця влада повертається народові, який має право відновити свою первісну свободу і сформувати новий законодавчий орган» [48, с. 161].

Також привертає увагу акцент Локка на питаннях власності, нерозривно пов'язаних зі свободою та життям людини: «ми можемо стверджувати, що праця її (людини) тіла і робота її рук належать їй. Що б людина не вилучала зі стану, в якому природа це створила та зберегла, вона поєднує це зі своєю працею і приєднує до нього щось, що належить їй особисто, і тим самим робить це своєю власністю» [48, с. 172].

Макіавеллі, який сформував принципи того, що в пізніші епохи отримало назву «реальна політика», Гоббс, який розглядав суспільство і державу як породження договору (при цьому сама угода передбачає взаємні права та обов'язки сторін і в разі їх порушення може бути змінена або розірвана), та Джон Локк із чіткою артикуляцією ідеї базової свободи, власності і можливості, а подекуди й необхідності зміни влади – усі вони сприяли радикальній десакралізації влади.

Таким чином, від сакралізованої влади середньовічного сюзерена, джерело якої мало трансцендентний характер, відбувається перехід до соціальних конструкцій, що керуються розумом (природним законом) і самі організують систему влади на підставі договірних відносин. Фактично до кінця XVII століття вже були закладені ідеологічні підвалини майбутніх революцій: питання суспільного договору, особистої свободи, права на заколот та теоретичної можливості «ручного» формування державності (ідеї поділу влади, розподілу повноважень, представництва, виборності органів, системи стримувань і противаг тощо).

Ці ідеї були поглиблені в працях французьких просвітників та американських засновників, що своєю чергою породило першу хвилю революцій кінця XVIII століття. Повертаючись до Канта та його морального імперативу, варто зазначити, що він надав поколінням революціонерів

формулу, у межах якої замість «всезагального трансцендентного закону» могла підставлятися будь-яка ідеологія або революційна доцільність. Цим прийомом користувалися якобінці, більшовики та фашистська Німеччина [175].

Загалом проблема законності так і не була остаточно розв'язана в революційній парадигмі: революція завжди має екстраординарний характер, може апелювати до справедливості, доцільності або природного права, але перебуває в постійному конфлікті з позитивним правом і чинною законністю.

Наступна ітерація революційного руху була пов'язана з формуванням метанаративів і комплексних соціальних систем, зокрема соціалізму та комунізму, у межах яких проблема влади осмислювалася не лише як питання політичного управління, а як характеристика суспільно-економічної формації та механізмів регулювання відносин власності, зокрема власності на засоби виробництва. У такому підході влада постає як похідна від економічної структури суспільства й способу організації матеріального виробництва.

Загалом кожна нова історична епоха характеризується переоцінкою цінностей попередніх епох і водночас продукуванням нових ціннісних орієнтацій, які легітимують зміну соціального порядку й слугують ідейним підґрунтям трансформації політичних та економічних інститутів. Особливо це простежується в епосі Нового часу, де середньовічні християнські концепції «свободи волі», «цінності людини» (йдеться не про практичну їх реалізацію), «божого граду» та утопій загалом через епоху Відродження тісно змішалися з античними концепціями пізнання природного світу, засадами полісної організації життя, політичними уявленнями про державу як договірне утворення, а не божественно надану константу, ідеями всемогутності розуму та гуманізму, сформувавши гуманістично-раціональні системи.

Водночас Новий час із початком індустріальної епохи характеризується необхідністю постійних змін і трансформацій, а також появою нових ідей, що мають бути включені до загального інтелектуального простору. Таким чином, епоха Модерну – це постійне породження, переосмислення, змішування, включення та відкидання цінностей. Умовно Новий час можна поділити на кілька етапів: перший – формування позитивних образів майбутнього, заснованих на нових гуманістично-раціональних цінностях, які увібрали елементи етичних картин античності та середньовіччя й синтезували просвітництво та різні варіанти соціально-економічних формацій, зокрема лібералізм і соціалізм.

Другий етап, що умовно розпочинається на межі XIX–XX століть, характеризується радикально критичним ставленням до усталених систем цінностей. Насамперед ідеться про філософію Фрідріха Ніцше, який діагностує глибоку кризу європейської культури та її ціннісних підвалин. Він зауважує, що «зараз усе наскрізь оманливе, все є “слово”, все сплутане – або занадто слабе, або надмірне» [147, с. 26]. У цьому контексті Ніцше формулює проблему настання абсолютного нігілізму, коли «все втратило сенс... немає цілі, немає відповіді на питання “навіщо?”» [147, с. 27].

У спрощеному вигляді його тезу можна звести до такого міркування: відмова від Бога за одночасного збереження віри в абсолют і загальнообов'язкову мораль неминуче веде до нігілізму. За відсутності релігійного підґрунтя будь-які цінності постають продуктом людської творчості, а отже є історично змінними та позбавленими онтологічної необхідності. Те, що створене одними людьми, може бути переосмислене або зруйноване іншими.

У результаті зіставлення ідеалізованого світу без Бога з реальною дійсністю, сповненою пристрастей, пороків і суперечностей, виникає колізія, що не має розв'язання в межах старих ціннісних координат. Вихід із цієї

кризи, за Ніцше, можливий лише через проходження крайньої стадії нігілізму, яка відкриває шлях до радикальної переоцінки цінностей і відокремлення життєствердних цінностей від уявних та оманливих.

Головною рушійною силою людського буття, за Ф. Ніцше, є воля до влади. Водночас вона розкривається не лише як прагнення сили, а і як творча здатність, що повною мірою реалізується в ідеї надлюдини. Як зазначає І. З. Держко: «Всупереч такій системі цінностей стверджується повнота проявів людини й усього буття... цей стан Ф. Ніцше визначає терміном надлюдина» [27]. Н. Гусева та М. Ліпін зазначають «Подолання класичної метафізики, розпочате Ф. Ніцше, триває й сьогодні, не просто руйнуючи «метафізичні» цінності, а замінюючи їх «новими». Розум, порядок, раціональність і цілісність поступаються місцем інстинкту, хаосу, ірраціональності та відмінності». [141]

Окрім Ф. Ніцше, варто згадати датського філософа С. К'єркегора. Найбільшою втратою для нього є втрата власного Я, яке може бути поступово «задавлене» буденністю та монотонністю повсякденного життя. Як зазначає С. К'єркегор: «Найгірша з небезпек – втрата власного Я – може статися абсолютно непомітно...» [136]. Більше того, як зауважує П. Кравченко, навіть інтелектуальна діяльність може стати шляхом втечі від автентичного існування: «Інтелект і мислення... можуть бути шляхом занедбання власного “Я”» [42].

Справжнє людське існування, або екзистенція, постає як внутрішній стан, який неможливо повністю осягнути ні логосом, ні логікою, ні будь-яким іншим раціональним шляхом. Проте в нього можна зануритися через переживання, і саме в такому досвіді людина здатна віднайти свободу. Свобода за К'єркегором – це влада, що відкриває можливість самореалізації та духовного піднесення. Отже, буття, істину й сенс життя неможливо лише пізнати – їх потрібно прожити.

Ідеї Ніцше та С. К'єркегора мали суттєвий вплив на подальший розвиток філософії, зокрема екзистенціалізму загалом та Ж.-П. Сартра зокрема. Етика Ж.-П. Сартра базується на постулатах, дещо спрощено сформульованих як «один за всіх», а також на постулаті вибору добра за замовчуванням. Наведемо цитату самого Сартра: «Але коли ми говоримо, що людина відповідальна, то це не означає, що вона відповідальна тільки за свою індивідуальність. Вона відповідає за всіх людей... Суб'єктивізм означає, з одного боку, що індивідуальний суб'єкт сам себе обирає, а з іншого боку – що людина не може вийти за межі людської суб'єктності. Саме другий сенс і є квінтесенцією екзистенціалізму. Коли ми говоримо, що людина сама себе обирає, ми маємо на увазі, що кожна людина, обираючи себе, обирає всіх людей. Дійсно, немає жодної нашої дії, яка, створюючи з нас людину, якою б ми хотіли бути, не створювала б водночас образ людини, який, за нашими уявленнями, мав би бути. Обрати себе так чи інакше означає одночасно утвердити цінність того, що ми обираємо, адже ми в жодному разі не можемо обрати зло. Те, що ми обираємо, – завжди благо. Але ніщо не може бути благим для нас, не будучи благим для всіх» [154, с. 32].

Отже, людина є творцем не лише власного життя, а й образу всього людства, і кожен із мільйонів щоденних людських виборів впливає на загальний образ людства, застосований до всіх. Як зазначає В. В. Лях: «На думку Сартра, не існує цінностей а пріорі. Загальну мораль не можна пристосувати до кожного окремого випадку. Людина має постійно творити моральні цінності, так само, як митець створює витвір мистецтва» [49].

На нашу думку, у цій концепції закладено два характерні моменти, що відповідають сутності сучасного мінливого світу: по-перше, це не універсальна догматична мораль, а мораль, яка потребує постійного творення, утвердження та зміни; по-друге, важливість кожного окремого індивіда в контексті всієї спільноти. Зазначене доволі чітко вписується в нові

моделі революцій, зокрема «кольорових», де може бути відсутня загальна ідеологічна рамка (на кшталт соціалістичних, буржуазних чи релігійних).

Загалом, підсумовуючи наведене, можна зробити кілька узагальнень, а саме констатувати наявність коливань у розвитку цивілізації: ідеалістична картина світу та ціннісної системи класичної полісної Греції з поступовим переходом, починаючи з Аристотеля, до більш матеріалістичного світосприйняття римських стоїків або ж чуттєвого світосприйняття епікурейців; згодом – ідеалістичне середньовіччя з подальшим приходом матеріалістичного та раціоналістичного Нового часу. Поняття «ідеалістичне» та «матеріалістичне» тут уживаються в контексті протиставлення «небесного» та «земного», тобто світу ідей Платона та світу речей.

Водночас слід зауважити, що йдеться саме про картини світу та ціннісні системи, які поділяються суспільством і займають домінуюче становище, але ніколи не існують у чистому вигляді. Вони завжди містять елементи протилежного та доповнювального, а в кожній історичній епосі знаходилися мислителі, які формували концепції, що протистояли домінуючій картині світу. На такі коливання звернув увагу американський філософ і соціолог Питірім Сорокін.

Сорокін вводить поняття систем культури: «Почнемо з виділення двох глибоко відмінних типів інтегрованої культури, кожна з яких має власну ментальність, власну систему знань та істини, власну філософію та світогляд... специфічний тип особистості з особливим складом розуму і манеру поведінки» [160, с. 28]. Зазначені цінності та системи цінностей присутні в кожній культурній системі, однак їхня природа та сутність істотно відрізняються.

Сорокін виділяє три типи таких систем: ідеаціональну, чуттєву та змішану (ідеалістичну), які відображають різні підходи до пізнання світу, формування цінностей та організації соціального життя. Систематизація

здійснюється за чотирма критеріями: 1) природа реальності; 2) природа цілей і потреб, які мають бути задоволені; 3) ступінь, у якому ці цілі та потреби мають бути задоволені; 4) способи їх задоволення [160, с. 29].

Отже, характеристикою ідеаціональної системи є відсутність «тут» справжньої реальності (тут – у значенні земного, чуттєво осяжного). Справжня реальність постає як щось містичне, потойбічне, приховане за видимістю та відмінне від матеріального світу. Вона є нематеріальною, духовною та надчуттєвою. Цілі та потреби мають переважно духовний характер (спасіння душі, виконання священного обов'язку, служіння Богу, моральні імперативи тощо). Ступінь їх задоволення мислиться як максимальний і спрямований на найвищий рівень. Способом їх реалізації виступає обмеження фізичних потреб аж до аскези, а інколи й активні спроби поширити власний світогляд на інших (показовими є образи монаха-пустельника, який віддаляється від світу, та місіонера, що прагне «спастися» і власну душу, і душі інших).

Чуттєва культура вважає реальністю лише те, що дано органами чуттів, і відкидає існування надчуттєвої, потойбічної чи містичної реальності. Чуттєва реальність «помислюється як становлення, процес, зміна, течія, еволюція, прогрес, перетворення» [160, с. 32]. Цілі та потреби переважно фізичні, і робиться все можливе для їх задоволення. Спосіб їх реалізації полягає не у взаємодії та перетворенні внутрішнього духовного світу людини, а у перетворенні та експлуатації навколишнього природного світу.

Як і в ідеаціональній системі, у чуттєвій також існують різновиди. Активна чуттєва культура передбачає максимально ефективно перетворення зовнішнього світу, налаштування та переналаштування зовнішнього середовища. Йдеться про перебудову світу в широкому розумінні – технології, науку, медицину, суспільство, політичні та економічні системи (історичні діячі, завойовники та революціонери є характерними носіями

цього різновиду соціокультурної системи). Пасивна чуттєва культура передбачає максимальне задоволення потреб за рахунок паразитування на існуючій зовнішній реальності в тому вигляді, у якому вона існує (прикладом такої ментальності є установки «живи теперішнім», «життя коротке» тощо). Цинічна чуттєва культура охоплює «тих, хто звик змінювати свій психологічний “колір” і свої цінності задля того, щоб плисти за течією» [160, с. 34].

Змішаний тип культури поєднує елементи ідеаціональної та чуттєвої культур у різних пропорціях, які, за окремими винятками, залишаються внутрішньо суперечливими та неповними. Винятком є ідеалістична культурна ментальність, яка, за словами Сорокіна, «у кількісному відношенні є більш-менш збалансованим поєднанням ідеаціональних та чуттєвих елементів, але з превалюванням елементів ідеаціональних. У якісному відношенні вона синтезує посилення обох типів в одну внутрішньо узгоджену та гармонійну єдність» [160, с. 36].

Водночас жоден із зазначених типів або підтипів культури не існує у чистому вигляді – ні в межах окремої спільноти, ні групи, ні індивіда. Крім того, ці типи та підтипи розподіляються серед індивідів і груп нерівномірно. Як наслідок, коливання домінуючих типів і підтипів культури в межах історичного процесу формують відповідний тип суспільства та, ширше, цивілізації. Це проявляється у різних сферах, зокрема в мистецтві, способах пізнання істини, соціальних відносинах, а також у формуванні типів і форм морально-правової свідомості.

Аналізуючи такі коливання в історії західної цивілізації, Сорокін доходить висновку про наявність фундаментальної кризи сучасності: «Це криза чуттєвої культури, яка володарювала в західному світі протягом останніх п'яти століть і нині перезріла» [160, с. 506]. Сорокін відзначає постійне наростання криз різних форм, напрямів та інтенсивності, якими

охоплене все XX століття, і вважає чуттєву культуру останніх століть уже приреченою, агонія якої може тривати ще десятиліттями. За логікою історичного процесу домінуючий чуттєвий тип культури має трансформуватися в ідеалістичний або ідеаціональний.

Важливим є і визначення завдань, які, за Сорокіним, постають перед найближчими поколіннями з метою мінімізації негативних проявів кризи. Він зазначає, що в цих умовах величне завдання сучасного та наступного поколінь полягає не в безглуздій спробі воскресити те, що вже мертве, а у вирішенні інших проблем, зокрема у створенні конструктивних планів для майбутнього суспільства та культури [160, с. 507]. Як наголошує Сорокін, культурна й інтелектуальна криза поєднується з економічною кризою капіталізму.

Загалом настання кризових явищ відзначають різні мислителі – від Фрідріха Ніцше, який фіксує кризу моралі та цінностей, через екзистенціалістів, що усвідомлюють кризу людського буття, до соціальних теоретиків, зокрема Питирима Сорокіна, який констатує глобальну кризу культури, інтелектуальної діяльності, ідеології, економіки та міжособистісних відносин.

Виникає закономірне питання: чи може така криза стати каталізатором революційних змін? Відповідь на нього Сорокін шукає у праці «Соціологія революції», де аналізує соціальні механізми революцій як потенційного виходу з масштабних культурних та соціальних криз. Однак ця відповідь радше критична. Зокрема, «більш ясно, ніж раніше, вбачається ілюзорність раціоналістичного розуміння природи людини; перебільшеною здається роль її “ідей”, “розуму” і “логічної природи”, недооціненою – роль сліпих біологічних імпульсів, а надто оптимістичною – теорія “природної доброти людини”» [161, с. 35].

Сорокін виходить за межі традиційного марксистського розуміння революції, де її трактують у широкому сенсі як класове протистояння, а у вузькому – як конфлікт «багатих» і «бідних». Він розглядає революцію радше як явище, що має психічні, внутрішні причини, тобто як ураження та придушення ключових рефлексів індивіда. До таких рефлексів він відносить мовні рефлекси, рефлекси підкорення й управління, рефлекси власності, трудовий, статевий, релігійні, моральні та правові рефлекси тощо [9].

У підсумку Сорокін, хоча й негативно оцінює вплив революції на суспільство – зокрема через звуження його автономії та посилення державного контролю над громадським, духовним, культурним і економічним життям, – водночас діалектично визнає її позитивний ефект: «Революція – це трагічна школа життя, що сприяє новаторству і збагаченню суспільства новим досвідом... Виключність подій пробуджує від сну навіть найлінивіші уми, змушує їх мислити, пробуджує інтерес, знайомить із масою нових явищ, розширює світогляд і веде до «відкриттів» [9].

Загалом чи подолана криза, про яку зазначалося вище? Або ж які підходи чи спроби її вирішення здійснювалися протягом останніх ста років? І чи взагалі ця криза настільки фундаментальна, як здавалося із середини ХХ століття?

На нашу думку, зазначена криза цінностей, культури та самоусвідомлення людини все ще присутня, а можливо, в останні десятиліття навіть знову набирає обертів. До так і не вирішеного питання переоцінки цінностей Нового часу, кризи людського буття та кризи релігії додалися яскраво виражені прояви цивілізаційних і культурних конфліктів (про що, на основі робіт Гантінгтона, йшлося в попередньому розділі).

Щодо цивілізацій слід зробити важливе застереження: усе, що було розглянуто в цьому розділі, стосувалося передусім європейської цивілізації, яка далеко не єдина на планеті. Крім того, обмеженість можливостей

екстенсивного економічного зростання, зокрема майже вичерпана здатність провідних економік поглинати нові ринки через їх фізичну відсутність, спричинила кризу середнього класу навіть на європейському континенті.

Можливо, у першій половині ХХ століття виходом із такої кризи здавалася боротьба ідеологій, яка фактично стала засобом легітимізації соціальних трансформацій і перерозподілу ресурсів у глобальному масштабі. Ідеологія, що здобувала перемогу, отримувала можливість екстраполювати та утвердити власне бачення світу.

У момент перемоги лібералізму та короткочасного сплеску оптимізму навіть такий прихильник ліберальної демократії, як Фукуяма, у своїй відомій праці зазначав, що перемога лібералізму може призвести до застою творчих і життєвих сил суспільства. Водночас видається, що в момент свого тріумфу лібералізм уже перебував у стані перманентної кризи – кризи цінностей, культури, традиційних релігій, права та демократії.

Повертаючись до П. Сорокіна, важливо згадати його думку про те, що першим кроком для виходу з кризи має бути формування позитивного образу майбутнього. Нині такий загальноприйнятий позитивний образ складно уявити: як у масовій культурі, так і в працях мислителів переважають антиутопічні сценарії.

Розглянемо окремі аспекти цих кризових явищ.

Соціальна складова. Автоматизація та роботизація виробництва й державного управління спричинили появу значного прошарку «зайвих» людей, фактично виключених із робочого процесу та суттєво обмежених у соціально-економічних можливостях. Із появою більш розвиненого штучного інтелекту у поєднанні з глобальними метабазами даних прошарок таких людей може істотно зрости, включно з представниками висококваліфікованих професій – лікарями, інженерами, правниками.

Інформаційна складова. Надмірний обсяг доступної інформації, судячи з усього, веде не до розширення плюралізму думок та інтелектуального збагачення індивіда, а до формування інформаційних коконів і поверхневого сприйняття подій. Критерієм істинності дедалі частіше стає відповідність інформації власній картині світу. Дані, що не проходять внутрішній фільтр, апріорі відкидаються. Інформаційний потік знижує значущість окремої події та формує калейдоскоп, який постійно прискорюється, створюючи хаотичний фон, що стимулює короточасні емоційні реакції. У результаті в суспільстві толерується інфантильне світосприйняття, засноване на емоційних повідомленнях, які викликають реакцію, але не формують системної картини світу. Додатковим аспектом є можливість маніпулювання: алгоритми технологічних платформ уже сьогодні часто краще за індивіда знають його вподобання, рівень довіри та способи емоційного впливу.

Цивілізаційно-політична складова. Триумф ліберальної ідеології західної цивілізації спричинив помітний спротив інших цивілізацій. Цивілізація, як зазначалося раніше, є наддержавним утворенням, що об'єднує спільноту в межах єдиної культурної рамки, яка включає систему цінностей, релігію, світогляд та інші елементи. Відносна доступність науково-технологічного прогресу та зменшення технологічного розриву між країнами значною мірою нівелювали традиційну перевагу Заходу. Політична сфера також зазнала трансформації: класична демократія з верховенством права частково змістилася у бік демократії надзвичайних ситуацій. Практики управління, характерні для кризових умов, коли безпека переважає права, а швидкість рішень важливіша за процедури, дедалі частіше застосовуються і в повсякденному політичному житті.

Ціннісна криза, на нашу думку, суттєво не змінилася з часів Ніцше та його «Gott ist tot». Як уже зазначалося, протягом ХХ століття існували різні підходи до її подолання. Насамперед це була боротьба ідеологій, у межах

кожної з яких пропонувалися власні рецепти розв'язання кризових явищ і, що особливо важливо, формувалася морально-етична картина світу універсального характеру, покликана замінити релігійну.

У межах ліберальної парадигми, яка в підсумку перемогла, такими відповідями стали мультикультуралізм, узагальнені демократичні практики, концепція «відкритого суспільства», а також ідеї Франкфуртської школи з їх поєднанням лібералізму та марксизму, акцентом на обмеженні споживання, самообмеженні у сфері власності, звільненні від надлишкових форм соціальної детермінації та практиках позитивної дискримінації окремих спільнот.

Водночас, як зазначалося в попередньому розділі, ця криза є невід'ємною складовою епохи Модерну в його індустріальному та постіндустріальному вимірах. Особливістю цієї епохи є постійна зміна та здатність включати нові концепти, ідеї й інтерпретації. Парадоксально, але виходом із кризи може бути саме безперервне виникнення та подолання нових криз. Життя в умовах перманентної, але керованої кризи стає своєрідною нормою модерну, а за певних підходів і постмодерну, залежно від того, чи розглядати постмодерн як складову модерну.

У такому контексті кризові явища перестають сприйматися як виняткові та починають функціонувати як рушійний механізм соціальних, культурних і політичних трансформацій.

Суспільство постійного прискорення, оновлення, інновацій та фрагментованості, апріорі перебуваючи в кризовому стані, сприймає його як нормальний порядок речей. Дещо «карикатурна» гоббсівська «війна всіх проти всіх» переноситься у світ ідей, концепцій, спільнот, культур і цивілізацій. Її карикатурність полягає у постійному змішуванні, трансформації та корекції учасників цього процесу, насамперед конкретних індивідів. Непостійність у всьому постає головною константою.

За таких умов питання можливості класичної революції, її вигляду та функції залишається відкритим. Класична революція як радикальна зміна соціального, економічного й політичного ладу сьогодні виглядає дискусійною. Сучасний модерн, що включає та осмислює нове, часто підмінює революції інноваціями. Унаслідок цього він не породжує радикально відмінних форм, здатних стати підґрунтям нової революції.

Відомий економіст ХХ століття Й. Шумпетер у праці «Капіталізм, соціалізм і демократія», використовуючи термін В. Зомбарта «креативне руйнування», описує його як одну з ключових економічних характеристик капіталізму – «процес індустріальної мутації, який безперервно реконструює економічну структуру зсередини, руйнуючи стару структуру і створюючи нову» [155].

Шумпетер наголошує, що постійна інновація та трансформація, які поступово знищують старі системи й об'єкти, є невід'ємною рисою капіталізму. Такий підхід, що передбачає не поступове вдосконалення існуючого, а конструювання нового після руйнування старого, має витoki у теорії біологічної еволюції. Перенесення цих принципів зі сфери природничих наук у гуманітарне знання, спочатку економічне, а згодом соціально-політичне, є доволі суперечливим. Якщо в економічній теорії це ще допускає простір для інтерпретацій, то в соціально-політичній та антропологічній площинах подібний дискурс може вести як до трансгуманізму, так і до концепцій перманентної революції.

Як уже зазначалося вище, подібно до морального імперативу Канта, який використовувався, зокрема, і в межах тоталітарних систем, необхідність «перманентної революції» як механізму постійних оновлень та інновацій може призводити до соціального напруження і руйнування, що в кінцевому підсумку (можливо, у віддаленій перспективі) здатне відбуватися вже без творчого потенціалу.

Водночас, повертаючись до наведених вище міркувань, революція розглядається і як можливість відкриття принципово нового. Масштабність і подекуди трагічність революційних подій стимулюють інтелектуальну діяльність, дозволяють переосмислити ситуацію під іншим кутом, а відтак народження радикально нових ідей і цінностей може відбуватися безпосередньо в процесі революційних трансформацій.

Отже, переоцінка цінностей постає не лише як морально-нормативний акт, а як особливий механізм історичної динаміки, через який культура переосмислює власні смислові орієнтири і змінює спосіб упорядкування та засвоєння історичного часу. Революційні процеси у цьому контексті пов'язані не просто зі зміною окремих норм або ієрархій, а з конституюванням нового аксіологічного горизонту, у межах якого здійснюється переосмислення інтерпретації співвідношення минулого, теперішнього та майбутнього. Європейська культурна традиція демонструє складну еволюцію цього процесу: від античного розуміння цінностей як взірців космічної гармонії або цілей політичного життя до християнських уявлень про лінійну історію та свободу як акту волевиявлення. Подальший розвиток модерної думки пов'язав цінності з автономією суб'єкта, моральним вибором та ідеєю історичного поступу.

У XX–XXI століттях криза великих наративів прогресу та зростання ролі технологічних і економічних показників призводять до трансформації самого статусу цінностей. Вони дедалі частіше постають не як стабільні метафізичні орієнтири, а як відкриті та тимчасові символічні конструкції, що перебувають у динаміці постійної зміни. У цьому контексті переоцінка цінностей інтегрується в логіку культури «креативного руйнування», де процеси оновлення здійснюються через швидке переміщення смислів, символів і культурних форм. Така динаміка одночасно послаблює

нормативну сталість культурних систем і створює умови для нових форм креативності та соціальної адаптації у плинному світі

Розділ 3.2. Концепт революції в динаміці акселераціонізму.

Відповідно до змісту попередніх розділів, сучасність, яку окреслюють як «модерн», його чергову ітерацію «постмодерн» або ж «метамодерн», постає як хаотична й динамічна соціальна структура, що перебуває у стані постійної трансформації та перманентної кризи. Така структура, подібно до сніжного кому, з часом охоплює дедалі ширше коло соціальних процесів і явищ, у тому числі й ті, що спричинили поточну кризу, після чого переходить до наступної її фази.

Можна припустити, що саме революції у всіх сферах суспільного буття зумовили перетворення жорстких структур традиційного соціуму на плинні та нестабільні. Як зазначається, «революції останніх двох століть були настільки стрімкими та радикальними, що змінили найбільш засадничу характеристику соціального ладу» [81, с. 456]. Якщо соціальний лад традиційного суспільства формував міф стабільності та тривалості, то розгортання плинного суспільства спирається на міф «перманентної революції».

Швидкість і плинність у цьому контексті взаємно підсилюють одна одну, оскільки прискорені соціальні зміни надають суспільному ладові динаміки й гнучкості. Саме тому, як зауважує Юваль Ной Харарі, сучасний соціальний порядок «існує у стані постійної переплавки» [81, с. 457].

Якщо сучасність походить з революції [90], тоді зрозумілим стає, у чому полягає її взаємозв'язок із надзвичайним станом, прискоренням і постійною кризою. «Надзвичайний стан, – на думку Д. Агамбена, – все більше і більше прагне стати домінуючою управлінською парадигмою

сучасної політики» [90, с. 2]. Загалом постійне прискорення є характерним для європейського життя, починаючи із доби раціоналізму, яку теоретично обґрунтували Р. Декарт, І. Ньютон, Д. Лок та Ф. Бекон, коли людство розпочинало перші кроки у вирішенні таємниць всесвіту, що спровокувало, з одного боку, промислово-економічну та географічну (фактичне відкриття й освоєння західної півкулі) революції, а з іншого боку ускладнило структуру суспільства, породило безліч нових страт, об'єднань та різноманітних взаємозв'язків між ними. Це, у свою чергу, ускладнило політичну структуру світу, породило такі поняття, як «нація», «капіталізм», «ідеологія» та ін.

Спрямованість у майбутнє, прагнення назавжди залишити «темне» минуле втілюються в ідеї безупинного прогресу та запускають процес секуляризації, що призводить до ствердження світських метанаративів – ідеологій, завдання яких полягає у побудові цілісної і раціоналізованої картини світу. Усі ці процеси комплексно спираються і одночасно спричиняють постійне прискорення, що динамічно змінює соціально-економічний, культурний та політичний ландшафт доби Модерну й утворює, згідно з П. Вірільо, визначальну для нашого часу самозамкнену циркуляцію «демократичного суспільства» [171].

На нашу думку, реальні причини постійного прискорення усіх процесів суспільної життєдіяльності обумовлені тим типом господарювання, що починає формуватися у період пізнього Відродження та остаточно стверджується в добу Нового часу. Ще К. Маркс у своїй праці «Капітал. Критика політичної економії», описуючи капіталістичні відносини, відзначає декілька характерних особливостей капіталізму. По-перше, це виокремлення «капіталу» від його «носіїв», тобто наділення капіталу власними властивостями, які спонукають будь-якого носія до використання обмеженого кола стратегій: «об'єктивний зміст тієї циркуляції – це зростання вартості і є його суб'єктивна мета, і лише остільки, оскільки дедалі більше

присвоєння абстрактного багатства є єдиним спонукальним мотивом його операцій, він функціонує як капіталіст або персоніфікований, наділений волею й свідомістю капітал» [53, с. 212]. По-друге, капітал існує не як стан, а як постійний процес безупинної циркуляції вартості. Саме тому, як писав К. Маркс, помилково вважати вартість безпосередньою метою капіталіста: «Не окремий бариш, а лише безупинний рух одержування баришу є його мета. Це абсолютне прагнення до збагачення, ця пристрасна гонитва за вартістю» [53, с. 212].

Що стосується самої вартості, на думку К. Маркса, вона також безпосередньо залежить від рівня розвитку науки та її технологічного застосування. Вона є суспільною комбінацією процесу виробництва, обсягом і дієдатністю засобів виробництва [55, с. 111]. Отже, капіталістичні відносини неодмінно сприяють розвитку науки та техніки, інноваційних засобів організації виробництва, що, у свою чергу, призводить до капіталізації, зростання вартості і так по спіралі. Технологічний поступ стимулює постійне прискорення. Можна стверджувати, що швидкість є атрибутивною рисою техніки як соціально-культурного феномену. Але необхідно розуміти, що тотальна технологізація суспільного буття також обумовлена капіталістичним способом виробництва. Так, наприклад, згідно з В. Гьосле, саме «капіталістичний спосіб виробництва зумовив переможний поступ сучасної техніки» [24, с. 112]. Справа у тому, що розвиток техніки потребує значних капіталовкладень. У свою чергу технологічні винаходи сприяють раціоналізації людського світосприйняття та способів господарювання.

Але, як зазначає В. Гьосле, зв'язок техніки та капіталізму є набагато глибшим [24]. Мова йде про вплив технологічних винаходів на формування характерної для порядку «відкритого доступу» [107] ідеї соціальної технології. Адже започаткований капіталізмом переможний поступ техніки

не завжди супроводжується глибокими змінами у способах організації суспільства. Як демонструє сучасна історія, соціальні порядки «природної держави» можуть співіснувати із впровадженням високих технологічних досягнень.

З точки зору нобелівського лауреата Д. Норта, сама по собі техніка не створює передумови переходу від домодерного суспільства до модерного. Саме перехід від природної держави до порядку відкритого доступу є «соціальною революцією, яка формує основу сучасності» [107, с. 41]. Цей перехід спричиняє низку політичних та економічних трансформацій, що призводять до зростання рівня участі громадян, забезпечення функціонування знеособлених політичних прав, більш прозорих інститутів, відкритого входу і конкуренції на ринках, вільної циркуляції товарів і людей у часі та просторі, можливості створювати організації для досягнення економічних цілей, «захисту прав власності та заборони на використання насильства для отримання ресурсів і товарів або примусу інших» [107, с. 41].

Зрозуміло, що перехід від порядку закритого доступу до соціального порядку відкритого доступу потребує поширення та всебічної реалізації ідеї соціальної технології. На нашу думку, сама революція живиться такою ідеєю, адже передбачає «технологічний» погляд на соціально-політичну систему і людину. Вона культивує переконання, згідно з яким можливо проектувати і організувати суспільство на основі раціональних засад. Від початку поява такої ідеї виявляється обумовленою зміною становища людини в добу Модерну.

Прискорені зміни, які супроводжують людство останні дві сотні років, уможлиблюються руйнуванням традиційних способів людського існування. Відокремлення індивіда, яке сьогодні набуває граничних форм абсолютизованого індивідуалізму, є не тільки і не стільки результатом чиєїсь злої волі, скільки наслідком руйнування традиційної спільноти [77]. Саме

поширення капіталістичних відносин вважається основною причиною її повсюдного руйнування.

Як вважав К. Поланьї, поширення ринкових відносин у Європі ХІХ ст. мало наслідком руйнування суспільних зв'язків між людьми, адже ринкова економіка вимагає становлення ринкового суспільства. Всебічне поширення ринкової економіки в ХІХ ст. дослідник називає «сатанинським млином» [151, с. 73], який перемелює людей на «маси». «Машинне виробництво в комерціалізованому суспільстві означає не що інше, як перетворення природної та людської субстанції суспільства на товари. Висновок, хоч і видається дивним, є неминучим – цілком очевидно, що катастрофічні зрушення, спричинені подібними процесами, руйнують людські зв'язки та створюють загрозу знищення природного середовища існування людини» [151, с. 42].

Знищення традиційної основи людського існування закономірно змушує індивіда шукати засади свого буття та співіснування з іншими людьми. Звідси бере свій початок поява ідеї «self-made man», згідно з якою людина повинна сама, на власний ризик, вибудувати не тільки власне життя, але й наново винайти та сконструювати суспільство. «Індивід може витворити себе тільки тоді, коли він по-новому, тобто раціонально, будуватиме свої стосунки з іншими індивідами, а тому ідея соціальної технології є закономірним і досить раннім продуктом розвитку техніки» [24, с. 112–114], яка стала наслідком «капіталістичної системи господарювання» [24, с. 110].

Необхідно зазначити, що більшість дослідників розглядає безконтрольний розвиток соціально-економічної системи як амбівалентний процес, який імпліцитно містить фундаментальну вразливість: занадто швидкий розвиток технологій і соціально-культурних умов існування призводить до відставання окремого індивіда від свого часу. У результаті

минулі практики, авторитети, звичаї та традиції руйнуються, а нові не виникають або старіють одразу після свого поширення, тому сприймаються як від початку штучні й несправжні. Як відзначають М. Ліпін та Н. Гусєва, «розвиток капіталізму спричиняє розгортання нігілізму як засобу «розрідження» твердих структур історії та світу, виступаючи способом емансипації індивіда від сил минулого, що обмежують його творчий потенціал» [131].

Другою фундаментальною проблемою динаміки капіталістичного прискорення є його конфліктний характер, який у ХХ столітті набув свого найвиразнішого втілення у двох світових війнах. Уже наприкінці ХІХ – на початку ХХ століття чимало мислителів фіксували глибоку кризу світосприйняття та самоусвідомлення людини, пов'язану з втратою чітких орієнтирів щодо цілей і сенсу людського існування [78].

Закономірним наслідком двох світових воєн стало подальше загострення зазначених кризових явищ, що проявилось як у філософських рефлексіях епохи, так і в соціальних трансформаціях модерного суспільства. Саме тому, на нашу думку, післявоєнний розвиток виробничих потужностей, підвищення якості людського капіталу, загальне збільшення добробуту та рівня життя не зробили людей щасливішими.

Помічений ще після Другої світової війни В. Франклом «екзистенційний вакуум» [78] західного суспільства намагалися заповнити спочатку великими ідеологіями, згодом практиками споживання і надспоживання, а сьогодні – соціальними мережами різного масштабу, неперервною «кризою ідентичності» [78] та профілюванням [146]. Розвиток інформаційних технологій, комп'ютеризація, безпрецедентне зростання мобільності, доступність побутових послуг і вал надлишкової інформації призводять до пресування часу та гіперприскорення процесів як життєдіяльності суспільства загалом, так і існування окремої людини.

У цих напружених і динамічних умовах політичні погляди, культурна рамка, самоусвідомлення та самоідентифікація можуть змінюватися майже миттєво; емоційні реакції стають вибуховими, але водночас швидкоплинними та мінливими. У результаті зазначених процесів усе, зокрема політичне життя, сповнюється популізмом – виникає необхідність говорити те, що маси хочуть почути саме в поточний момент.

Інформаційні повідомлення дедалі частіше орієнтуються на безпосередню емоційну реакцію, прагнучи маніпулювати настроями людей без апеляції до раціонального аналізу або складних теоретичних концепцій. Таке явище спричиняє формування інформаційних коконів: з одного боку, продукується те, що аудиторія хоче почути, з іншого – сама аудиторія об'єднується навколо спільного світогляду, який із часом стає домінуючим у межах цієї спільноти. При цьому думки та події, що не вписуються у сформовану картину світу, ігноруються або відкидаються.

Зокрема, згідно з думкою українських дослідників А. Кравченко, М. Ліпіна, О. Красильникової, Н. Гусевої та І. Кизименко, «у процесі занурення в цифрове середовище традиційні уявлення про сім'ю, мораль, людяність і комунікацію трансформуються: з одного боку, з'являються широкі можливості для самовираження та взаємодії з глобальними спільнотами, а з іншого – зростає ризик нівелювання локальних смислів, поверховості віртуальних контактів і виникнення нових форм технологічної залежності» [137].

Н. Гусева, Л. Філіпенко та В. Герасимович у дослідженні «Політична комунікація в епоху цифрових технологій: можливості та ризики для демократії» відзначають, що неоднозначність цифрової комунікації «провокує поляризацію суспільного дискурсу» та призводить до фільтрації інформації [23].

Загалом теорія прискорення, або теорія «акселераціонізму», бере свій початок у 70-х роках ХХ століття з праці «Анти-Едіп» Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі. Розмірковуючи про можливі шляхи розвитку – модернізації або революційної трансформації – капіталізму, дослідники порушували питання про можливість революції в умовах «пізнього» капіталізму. «Який він революційний шлях? Чи існує він? – запитували автори. – Вийти зі світового ринку, як радить Самір Амін країнам третього світу, у спробі відродження фашистського “економічного рішення”? Чи, можливо, рухатися у протилежному напрямку – ще далі в руслі ринку, декодування та детериторіалізації?» Потоки, на їхню думку, ще недостатньо детериторіалізовані та декодовані. Не уникати процесу, а піти далі – «прискорити процес», як висловлювався Ніцше; у цьому питанні правда полягає в тому, що ми ще нічого не бачили [25, с. 128].

Необхідно зазначити, що, попри свою концептуальну складність, праця «Анти-Едіп» здійснила значний вплив на світогляд інтелектуалів на зламі століть. Дослідники запропонували шукати джерела подолання капіталізму в його власних внутрішніх механізмах. Детериторіалізація та декодування не протиставляються ринку ззовні, а впливають із його сутності.

Як зазначав у передмові до українського видання цієї книги О. Шевченко, «парадокс подібного “неідеологічного заперечення” полягає в тому, що шизофренічна втеча пропонує досвід безопорного та негарантованого існування, відсутність “землі обітованої” наприкінці шляху і відмову від звичних орієнтирів – від усього, що створює комфортну ілюзію цілісності та єдності» [25, с. 5].

Твердження щодо «неідеологічного заперечення», на нашу думку, не є цілком коректним, оскільки дух твору містить чітке посилення на ідеї неомарксизму. Водночас мотив безопорного існування та відмови від авторитетів справді є одним із лейтмотивів сучасної масової культури.

Згідно з поглядами Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, сучасне людське існування можна осмислити через метафору механізму безупинного продукування бажань – «машини бажань» [25, с. 28]. Невпинний потік життя та природних процесів перетворюється на машинний конвеєр, де окремі елементи безперервно взаємодіють, формуючи інтенсивний потік без визначеного сенсу й кінцевої мети (якщо не вважати за такі миттєві бажання).

У цьому контексті людина постає «сукупністю органів» – механізмів, що взаємодіють з аналогічними механізмами інших людей, істот чи елементів природи. Капітал також трактується як «тіло без органів»: «він створює додаткову вартість, як тіло без органів само себе відтворює й розростається, простягаючись до останніх меж Всесвіту» [25, с. 32].

Таким чином, капітал постає єдиною цілісністю в цьому світі, інтегруючи індивіда не як завершену єдність, а як набір функціональних елементів механізму. Капіталізм у своїй сутності набуває екстериторіального характеру, спрямованого на безперервне розширення, оновлення та подолання сталих суспільних норм і форм – своєрідну перманентну капіталістичну революцію, що неминуче супроводжується перманентною культурною революцією.

Іншим важливим твердженням зазначених авторів є примат інформаційного суспільного поля над окремими елементами суспільства, такими як індивід або сім'я. У межах цього загального суспільного поля (межі якого, власне, проходять за цивілізаційними або культурними рамками відповідних спільнот) індивід від народження потрапляє у відповідне аксіоматичне поле, дві протилежні крайності якого визначаються «сегрегаційною» та «кочівною» моделями.

Перша модель передбачає приналежність до чогось, що є «вищим, сильнішим, важливішим» за інше; крайньою формою такої моделі виступає

фашизм. Друга модель, навпаки, має реверсивний характер і ґрунтується на антитезі, що заперечує приналежність до спільноти. У її межах індивід конструює позицію «я не такий, я не з вами, краще належати до пригнобленої меншості», що нерідко стає джерелом формування революціонерів, нігілістів та інших форм радикальної соціальної критики.

Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі у праці «Тисяча плато» [102], яка є органічним продовженням «Анти-Едіпу», вводять поняття «ризому». Воно позначає спробу виокремити єдине з множинності та конституювати його в особливий спосіб [102, с. 12]. Ризома відповідає принципам з'єднання та неоднорідності: будь-яка її частина може бути поєднана з будь-якою іншою.

Таким чином, ризома – це не дерево з корінням і чіткою ієрархічною структурою, а множинний набір взаємопов'язаних елементів, позбавлений фіксованого центру. Замість дуалізму тут постає множинність, замість територіальності – атериторіальність.

У площині соціальних спільнот автори протиставляють центричним системам ацентричні мережі – «сітки кінцевих автоматів», у яких комунікації здійснюються між будь-якими сусідніми елементами, де канали взаємодії не задані наперед, а індивіди взаємозамінні й визначаються лише поточним станом. У таких системах локальні операції координуються, тоді як глобальний результат синхронізується без участі центральної інстанції [102, с. 30].

Характеризуючи ризому, Дельоз і Гваттарі зазначають: «вона зроблена не з одиниць, а з вимірів, точніше – з рухомих напрямів. Вона не має ні початку, ні кінця, але завжди має середину, з якої розгортається і виходить за власні межі. Вона конституює лінійні множинності без суб'єкта та об'єкта. Така множинність змінює свої виміри, змінюючи власну природу і входячи в метаморфози» [102, с. 37].

Отже, автори намагаються схопити сутність суспільства постмодерну як невизначеної множинності, що перебуває у стані постійних змін, позбавлена чітко окресленого минулого та майбутнього й занурена у безперервно відновлюване теперішнє. Ця модель відкидає дуалізм, який фіксує явища у стабільних координатах (наприклад, «добре – погано»).

На противагу структурі, визначеній сукупністю точок і позицій, бінарними відношеннями між ними та двозначними логічними опозиціями, ризома складається лише з ліній сегментації та стратифікації, а також з ліній втечі або детериторіалізації, через які множинність проходить метаморфозу та змінює власну природу [102, с. 37].

У межах такого бачення сучасного суспільства постає закономірне питання щодо держави, яка апріорі є ієрархічним, структурованим і територіальним утворенням, що значною мірою виступає антиподом ризоматичної організації.

В одному з «плато» автори аналізують державу як дуалізм зовнішньої «машини війни» та державного апарату. У цій взаємодії держава здобуває перемогу, проте згодом сама зазнає руйнування – або під впливом зовнішньої воєнної машини, або через внутрішні трансформації. Як зазначають Дельоз і Гваттарі, «саме тоді, коли машина війни перестає існувати, переможена державою, вона найбільшою мірою свідчить про свою непереможність – вона множить у думках, у творчості, у революційних силах, здатних знову поставити під сумнів державу-переможця» [102, с. 596].

Отже, шаховій впорядкованості, де домінують законність (lex), ієрархічний розподіл фігур та суб'єктність, протиставляється гра го як простір чистих стратегій і множинності, у якій фішки є неперсоніфікованими. Лінійна, впорядкована шахова стратегія протиставляється територіальній стратегії гри го, що, своєю чергою, відображає протиставлення понять «нома» та «полісу».

Розвиваючи концепцію номадології, яка за визначенням є екстериторіальною, неієрархічною, децентралізованою та не обов'язково формалізованою, її можна розглядати як утілення «ризому» соціального середовища, що існує на противагу формалізованій державі. Як зазначає Жиль Дельоз, «державна – це суверенітет. Але суверенітет можливий лише над тим, що вона здатна інтеріоризувати та локально присвоїти. Не існує універсальної держави, а те, що перебуває по той бік держави, не може зводитися до «зовнішньої політики», тобто до сукупності відносин між державами. Те, що перебуває поза державою, проявляється одночасно у двох напрямках: великі світові машини, розгалужені по всій ойкумені та наділені значною автономією від держави (наприклад, комерційні організації на кшталт великих компаній, промислові групи або релігійні спільноти), а також локальні механізми банд, маргіналізованих груп і меншин, що продовжують відстоювати права сегментованих спільнот у протистоянні органам державної влади. Сучасний світ демонструє надзвичайно розвинені образи обох напрямів: з одного боку – глобальні світові машини, з іншого – неопримітивізм і нове племінне суспільство, як його описує Маклюєн. Утім обидва напрями присутні в будь-якому соціальному полі в усі часи» [102, с. 602].

За аналогією зі стародавніми кочівниками сучасні «кочівники» (як світові машини, так і анархічні групи, меншини тощо) об'єднуються у своєрідні племена – орди, що характеризуються власною аксіоматикою, специфічними формами господарювання та певною мірою прагнуть уникнути державного поля або принаймні зменшити його вплив. Подібно до ризом, такі утворення мають невизначену множинність і просторову невизначеність, водночас постійно взаємопроникають з іншими спільнотами та перебувають у стані безперервної метаморфози й оновлення.

Прикладами можуть слугувати мережеві утворення ісламських фундаменталістів, у економічній сфері – транснаціональні корпорації та глобальні бізнес-мережі, а в культурному й інформаційному полі – різноманітні субкультури та мережеві спільноти.

Як видно, спільними рисами цих структур є експансія як природний стан, відсутність чіткого центру, без якого існування системи було б неможливим, а також ігнорування локалізованих кордонів. Парадоксальна властивість «кочівників» полягає в тому, що, залишаючись, відповідно до власного внутрішнього переконання, на місці, вони водночас переміщуються у просторі.

Українська дослідниця М. В. Колінько зазначає: «Номадизм, як його розуміють Дельоз та Гваттарі, не обов'язково передбачає фізичне пересування. Можна залишатися на місці й бути кочівником. Номадизм – це спосіб існування. Він передбачає відмову від прив'язки до усталених категорій і визначень, зумовлену прагненням експериментувати, досліджувати, навчатися, зростати та сміливо виходити на творчі лінії польоту. Ризомна модель кочової культури, запропонована Ж. Дельозом замість моделі осілості, позначила установку постмодернізму на руйнування традиційних уявлень про структуру як стабільно визначену та сформувала радикальну альтернативу статичним і замкненим лінійним структурам із жорсткою осью орієнтацією» [35].

Загалом Дельоз окреслює дві лінії: державну та кочову. Державна лінія виводиться з перших міст-держав задовго до античного періоду, де ключові елементи державності простежуються майже з доісторичних часів і ґрунтуються на підпорядкуванні, локалізації, структуризації, наявності правової системи та культу. Вона має власну логіку розвитку – послідовність постатей царя-вождя та царя-законодавця-жерця (на кшталт Ромула і Нуми),

що зрештою приводить до формування та інституціоналізації державного апарату.

Інша лінія – кочова, пов'язана з ризомним елементом, який періодично «затоплює» впорядковані державні утворення та спричиняє їх руйнування або трансформацію. При цьому Дельоз принципово розмежовує апарат держави та військову машину: перший притаманний державній лінії, тоді як друга відповідає кочовій моделі, і ці феномени мають антиномічний характер.

Концепція кочівників, які приходять у «місто», не є новою. Ще Ібн Хальдун у XIV столітті у передмові до своєї історії зазначав: «мудреці підкреслюють, що людина за своєю природою – істота полісна. Це означає, що вона неминуче створює співжиття, яке вони визначають терміном “поліс”» [80]. Саме в цьому полягає сенс осілості. Така осілість, або співжиття, характеризується двома станами: першим – огороженим міським, другим – відкрито-просторовим, кочовим.

Міський спосіб життя сприяє зростанню добробуту та звільненню від безпосередньої турботи про виживання, унаслідок чого розкіш поступово перетворюється на звичку. Вишуканість страв, вибір пишного одягу, спорудження палаців і будівель складної архітектури, досягнення високого рівня розвитку ремесел і мистецтв набувають повної актуалізації. Люди оселяються у палацах, проводять водопостачання, вдосконалюють архітектурне оздоблення та прагнуть індивідуального покращення якості життя [80].

Водночас мешканці відкритого простору позбавлені подібних матеріальних можливостей. Якщо жителі міст стримуються державою та її репресивним апаратом, то просторові спільноти регулюються передусім звичаєм, родом і внутрішньою солідарністю. Як наслідок, такі спільноти часто виявляються більш згуртованими, ніж міські. У граничному прояві ця

згуртованість спрямовується на здобуття панування. Просторові спільноти за своєю логікою перебувають у напруженому протистоянні з міськими державними утвореннями.

Отже, концепції Дельоза та Ібн Хальдуна демонструють певну спільність. Проте у Дельоза дві форми можуть існувати паралельно, частково взаємодіючи, тоді як у Ібн Хальдуна вони мають радше еволюційний характер переходу від просторового до міського типу. При цьому міський державний тип у його концепції апріорно містить передумови занепаду та потенційного підкорення просторовими спільнотами.

Підсумовуючи, можна виокремити розгляд держави як апарату регуляції та примусу, заснованого на формальних правилах і ієрархіях, лише як одну з можливих форм організації суспільства. Поряд із нею існує кочова – мережево-децентралізована та антиієрархічна – форма соціальної організації.

Певною мірою подібний номадний, фактично ризоматичний підхід до організації суспільства у практичному вимірі пропонує К. Поппер у концепції відкритого суспільства [64]. Зокрема, у сучасних умовах елементи мережевих форм соціальної взаємодії частково реалізуються в інституційних та громадянських мережах глобального масштабу.

Іншим інтелектуальним джерелом акселераціонізму виступає французький мислитель Жан Бодріяр. Ним сформульовано концепцію симулякра – ідей, схем і моделей, які спочатку штучно створюються для заміщення реальних об'єктів чи феноменів, але з часом починають підмінювати собою реальність, формуючи псевдореальність.

Симулякр утрачає потребу в опорі на реальність, стає річчю в собі, самодостатнім утворенням, що не потребує посилянь на первісне відображення, яким він колись був. Людині достатньо опанувати симулякр,

після чого, обмінюючи один симулякр на інший, вона може прожити життя, не намагаючись осмислити реальність.

Більше того, сама людина, спершу втрачаючи свою божественну сутність, потім картезіанську особистість, а зрештою навіть функціональну цінність як одиниці виробництва, поступово перетворюється на симулякр.

Сучасне суспільство, з одного боку, розглядається у межах Франкфуртської школи як суспільство споживання. Проте, як зазначає Жан Бодріяр, на відміну від класичного підходу, споживання не обмежується безпосереднім користуванням речами та не зводиться до простого привласнення. Воно постає як споживання речей у статусі знаків, що існують і функціонують лише у взаємозв'язку з іншими знаками.

Отже, перш ніж стати об'єктом споживання, річ має перетворитися на символ. Споживаються не речі як такі, а соціальні відносини, які вони репрезентують. Як зазначає І. М. Вегеш, «обіг, купівля, продаж та присвоєння благ і речей як знаків формує мову культури та кодексу, згідно з яким члени суспільства комунікують» [11].

У світі симулякрів рівність відсутня, хоча варто зауважити, що її не існувало й раніше. Природні права людини, про які дискутували античні філософи та мислителі Просвітництва, розмиті концепцією формальної рівності та перетворені з філософського феномену на гасло, що постійно відтворюється без глибокої віри в нього як з боку того, хто трансліює, так і з боку того, хто сприймає.

Споживання у символічному вимірі також стає критерієм нерівності. Привілейовані страти мають ширші можливості символічного споживання товарів і послуг, які виконують функцію маркерів статусу. На думку Г. Савонової, «навіть індивідуальний прогрес є міфом, оскільки у суспільстві споживання відбувається колективно» [70].

Інша теза Жана Бодріяра, висунута у книзі «У тіні мовчазної більшості, або кінець соціального» [96], стосується соціальної інертності мас. Так, Олександр Білоусов у статті «Наслідки процесу масовізації соціального буття в сучасних соціумах» зазначає, що у Бодріяра соціальне обертається навколо мас – множини людей, які уособлюють інерцію та владу нейтрального, імплзивне поглинання випромінювання таких сфер, як Держава, Історія, Культура та Сенс. Маси, за Бодріяром, постають люмпенізованим ворогом соціального, своєрідною «чорною дірою», у якій воно розчиняється [7].

Життя соціальних мас зосереджується на принципі «тут і зараз»: для них фактично відсутні минуле й майбутнє. Символ або ритуал замінюється інституцією, що також є безособовою та позбавленою ідеалу. Соціальні зв'язки класичного модерну Бодріяр трактує як контракт, тоді як соціальні зв'язки постмодерну – як контакт, множинний і поверхневий, що функціонує у площині симуляції – просторі змішування реального та моделі, де формується гіперреальність як відмова від переконання у можливості будь-якої стабільної реальності [96].

Отже, маса у Бодріяра постає аморфною й анонімною структурою без чітко виражених ідеалів, сукупністю нестійких і хаотичних соціальних контактів, що характеризується імпульсивністю, відсутністю тривалого історичного горизонту та стратегічного бачення майбутнього.

Таке бачення співзвучне позиції Х. Ортеги-і-Гассета, викладеній у праці «Бунт мас» [60], де маси розглядаються як інертне соціальне утворення. Основу цієї маси становить нова людина ХХ століття, яка формується в умовах зростання рівня життя та матеріальної забезпеченості. Як зазначається, матеріальна доступність супроводжується життєвим комфортом і суспільним порядком, унаслідок чого життя сприймається як позбавлене серйозних загроз і перешкод [60, ч. 6].

Нова людина задоволена собою, а відповідно їй відповідає і новий світ, який завдяки ліберальній демократії та технічним інноваціям формує сценічний простір без традиційних соціальних бар'єрів.

Словами самого автора: «...той світ, що оточує нову людину з народження, не тільки не спонукає її до самоприборкання, не тільки не ставить перед нею жодних заборон і обмежень, але, навпаки, постійно збільшує її апетити, які, у принципі, можуть зростати нескінченно. Світ не просто демонструє свої беззаперечні досягнення та масштаби, але й вселяє своїм мешканцям, що особливо важливо, повну впевненість у тому, що завтра, ніби п'яніючи від стихійного та несамовитого зростання, він стане ще багатшим, ширшим і досконалішим» [60, ч. 6].

Отже, окресливши нову людину та світ її перебування, можемо перейти до сукупності соціальних спільнот цього світу, названих Ортегою-і-Гассетом масою. Так, «для нової маси природним станом стала повна свобода дій – узаконена та безпричинна. Ніщо зовнішнє не спонукає до самообмеження і, як наслідок, вона не рахується ні з ким, окрім себе, простодушню, без жодного марнославства намагаючись утвердити та нав'язати себе – свої погляди, пристрасті, потреби і смаки. Масова людина, вірна своїй природі, не стане рахуватися ні з чим, окрім себе...» [60, ч. 7].

Отже, масу як сукупність індивідів нової людини характеризують дві риси: безмежність життєвих бажань і засаднича невдячність щодо всього, що забезпечує її існування. Обидві риси формують відому психологію розпещеної дитини [60, ч. 6].

Атоми маси живуть без визначеного життєвого простору, знаходячи сенс існування у досягненні максимальної ідентичності з іншими [7]. Таким чином, масова людина позбавлена розкоші індивідуальності, яка можлива лише у межах коридору соціальної прийнятності.

Як працювати з масовою людиною? Відповідь на це питання теоретично й емпірично намагалися дати протягом ХХ століття. Йдеться як про реалізацію ідей ХІХ століття – вивільнення творчої природи людини через подолання відчуження праці та перерозподіл засобів виробництва у марксизмі або переоцінку цінностей у Ніцше, – так і про формування нових підходів.

Серед них: становлення суспільства споживання, орієнтованого на постійне задоволення та прискорення отримання нових благ, де людина розглядається як механізм споживання; перенесення людського життя у поле симуляції, в якому відсутнє стабільне «справжнє»; спроби атомізації маси шляхом поділу на численні групи; використання інформаційних технологій для маніпулювання громадською думкою та перетворення інформації на ключовий ресурс влади.

Загалом проблема маніпулювання інформацією була однією з центральних у ХХ столітті. Утримання влади як тоталітарними й авторитарними режимами, так і демократичними системами значною мірою спиралося на інформаційний контроль: у першому випадку – через відверту ідеологічну пропаганду, у другому – через більш витончене формування суспільних настроїв.

Робота Едварда Бернейза «Пропаганда» 1928 року починається з твердження, що свідомо та раціональна маніпуляція звичками і думками є важливою складовою системи демократичного управління [97, с. 9]. Досягнення науково-технічного прогресу та розвиток статистики вже станом на середину ХХ століття дали змогу накопичувати надзвичайно великі обсяги інформації. Однак до недавнього часу залишалися невирішеними дві проблеми. По-перше, швидка обробка й інтерпретація наявної інформації. По-друге, невідповідність публічного життя індивіда його справжнім

поглядам на суспільно значущі проблеми, а також його реальним бажанням і прагненням.

На нашу думку, феномен масової людини, описаний Ортегою-і-Гассетом, залишається актуальним і у XXI столітті. Велика етична криза модерну, що розпочалася у XIX столітті, не завершилася й сьогодні. Концептуальні шляхи її подолання через ідеологічні конструкції, характерні для кінця XIX і XX століть, на початку XXI століття зайшли у глухий кут. Як уже зазначалося у попередніх розділах, «кінець історії» так і не настав.

Революції, які у різних формах розглядалися як необхідний чинник переходу до якісно нового стану, також виявилися обмежено ефективними. Насамперед це пов'язано з тим, що жоден із ідеологічних концептів не запропонував вирішення фундаментальних питань, мав утопічний характер, не відповідав довгостроковим запитам масової людини та значною мірою спирався на маніпуляцію і пропаганду. Водночас ці концепти не сформували загальноприйнятого позитивного образу майбутнього.

Навіть найбільш інклюзивні варіанти лібералізму перебувають у змістовній кризі й не дають чіткої відповіді на питання про соціальну основу власної стабільності. Здавалося б, формується класична революційна ситуація, однак відсутні нові ідеї та концепти, заради яких могла б відбутися революційна трансформація. Нова людина, судячи з усього, у більшості випадків не здатна до тривалої ідеологічної позиції та жертвності комфортом, що необхідні для послідовного відстоювання переконань.

Останні десятиліття демонструють радше симулятивні форми революцій, які не призводять до глибокої зміни соціально-економічного устрою. Постає питання про те, які соціальні системи взагалі можуть бути сконструйовані на теоретичному рівні.

Повертаючись до Ж. Бодріяра, звернемо увагу на його працю «Фатальні стратегії» [10], у якій мислитель наголошує на неефективності

традиційних форм глобального протесту. Боротьба із системою постмодерну виявляється малоефективною, а її подолання, за Бодріаром, можливе лише через доведення існуючих тенденцій до крайньої межі, до стану абсурду та точки біфуркації. Фактично йдеться про принцип «жахливий кінець краще, ніж жах без кінця».

Влада у сучасному суспільстві, за Бодріаром, перестає бути зовнішнім примусом і перетворюється на режим функціонування системи, у межах якого розмивається суб'єктно-об'єктний зв'язок, зникає соціальний індивід, а натомість залишається симуляція. Революційний опір також втрачає ефективність, оскільки постмодерн здатний поглинати та інтегрувати будь-які ідеї й феномени, трансформуючи їх у симулякри, які згодом легко вбудовуються у систему.

Розвиваючи інтуїції Хосе Ортеги-і-Гассета, Жан Бодріяр зазначає, що на зростання виробництва маси відповідають зростанням споживання, на спроби їх активізувати – мовчанням, а на розвиток культури чи економіки реагують конформізмом. У підсумку постмодерний світ постає як своєрідний карнавал, у якому колись значущі феномени, зокрема соціальна структура, економічні теорії та соціальні закони, підміняються символами, знаками та образами. Такі символічні конструкції існують переважно в уявному вимірі, але водночас стають «реальнішими за реальне».

Ідеї, ідеали та цінності перетворюються на сукупність поверхневих знаків, оволодіння або поділяння яких створює у суб'єкта ілюзію опанування світом, тоді як насправді він дедалі глибше занурюється у простір ірраціональних символів. «Маса», за Ортегою-і-Гассетом, існує як специфічний спосіб соціального буття, притаманний певній соціальній верстві. Йдеться про особливий «спосіб бути людиною», у межах якого здійснюються насильницькі спроби змінити соціальний устрій із повним ігноруванням економічних закономірностей його функціонування.

Протягом ХХ століття склалася парадоксальна ситуація. З одного боку постає маса у розумінні Хосе Ортеги-і-Гассета, яка за своїми характеристиками відповідає критеріям ризоматичної структури у трактуванні Жюльєн Дельоза. Водночас ця сама маса виявляється інертною та компліментарною щодо держави у будь-якій її формі, оскільки саме держава виступає гарантом стабільності, порядку та соціального комфорту.

У такій конфігурації маса, з одного боку, не піддається класичним формам контролю та ієрархічної організації, а з іншого не демонструє прагнення до радикального виходу за межі наявної політичної та соціальної системи. Саме цю самовідтворювану замкнену систему Ж. Бодріяр розглядає як ключову характеристику пізньомодерного та постмодерного суспільства. Потенційний вихід із неї він убачає у радикальному прискоренні всіх соціальних, економічних та інформаційних процесів, яке після досягнення певної межі має спричинити не кількісні, а якісні зміни самої соціальної реальності.

На відміну від Дельоза та Гваттарі, які пропонували антагоністичну модель «держави» та «номадизму», А. Негрі та М. Хардт у своїй книзі «Імперія» висувають тезу, що новий суверенітет (нова Імперія) є поєднанням «державних» і «наддержавних», «наднаціональних» органів, тобто змішуванням елементів «державної» та «номадної» систем. Мовою самих авторів, «суверенітет прийняв нову форму, утворену низкою національних і наднаціональних органів, об'єднаних єдиною логікою управління» [144, с. 5].

Імперія сучасності, на думку А. Негрі та М. Хардта, постає як простір із відкритими кордонами, децентралізований та детериторіалізований, без прив'язки до конкретної території, що об'єднує певний управлінський апарат, «який поступово включає в себе весь глобальний простір у свої відкриті кордони, що постійно розширюються. Імперія керує змішаними,

гібридними ідентичностями, гнучкими ієрархіями і множинними обмінами через модулювання управлінських мереж» [144, с. 5].

Аналогічно до базової тези акселераціонізму, А. Негрі та М. Хардт пропонують не протистояти глобалізації та новій «Імперії» ззовні, а перенаправити її до нових цілей. «Ті творчі сили мас, що породжують силу «Імперії», здатні самотійно створити «контр-Імперію», яка розуміється як альтернативна політична організація глобальних потоків та обміну».

У такому контексті сутність революційної стратегії полягає у тому, щоб революціонізувати існуючий лад не ззовні, а зсередини. Як наслідок, суб'єкт революційної боротьби більше не може претендувати на репрезентацію інтересів народу. «Навпаки, революційна політична боротьба сьогодні повинна знову продемонструвати те, що завжди було її належною формою: вона є не репрезентативною, а конститутивною дією. Боротьба сьогодні – це позитивна, творча й новаторська діяльність. Саме в цій формі ми й усі ті, хто виступає проти панування капіталізму, визнаємо себе борцями, які творчо чинять опір імперському пануванню» [144, с. 13].

Акселераціонізм – процес постійного прискорення розвитку капіталістичного світу, у межах якого відбувається постійна «псевдореволюція»: в галузі економічних відносин у вигляді безперервних інновацій, оновлень, перетворень і стартапів, а в галузі соціокультурних відносин – у вигляді перманентної «культурної революції». Одночасно такі оновлення та зміни в динаміці не вирішують наявних проблем суспільства споживання, суспільства маси, людини як машини задоволення, а буття як симуляції, а лише поглиблюють їх.

Українська дослідниця О. Храброва у своїй статті «Зомбі-плоть (пост)капіталізму» підкреслює аналогію між сучасним суспільством і зомбі як популярними героями сучасної маскультури. Зокрема, «якщо тіло без органів є таки абстракцією, то рот – це конкретна машина поживання, що

забезпечує виживання й задоволення» [84]. Також дослідниця відзначає, що «саме ця бруральна конкретність зомбі-споживача поєднується з існуванням того, що в останній книзі відомого соціаліста Кріса Гармана отримало назву «зомбі-капіталізм», із існуванням зомбі-банків і зростанням безробіття» [84].

Тобто, «метафора зомбі щодо стану сучасного суспільства та постлюдського буття» [84] використовується у різних інтерпретаціях. Вона поширюється навіть на аналіз ринкового руйнування університету через запровадження економічно редукованих управлінських практик і феномен так званого зомбі-лідерства в його інституційних межах. Не менш показовим є й закріплення у повсякденному слововжитку дієслова «зомбіювати», яке безпосередньо описує специфіку інформаційного суспільства та корелює з метафорою «зомбі-медіа» [84].

Головне твердження акселераціонізму полягає в тому, що постійні зміни у своєму нескінченному прискоренні мають досягти якісної межі, після чого має відбутися народження нового світу. Тобто в кінцевому підсумку цей підхід частково погоджується з твердженням класичного марксизму про те, що капіталізм має призвести до смерті капіталу.

Словенський філософ С. Жижек відзначає: «Однією з нових форм історичного детермінізму є так званий акселераціонізм, який найбільш повно сформульований англійським філософом Н. Лендом. Центральне місце в теорії Ленда займає запозичене з «Анти-Едіпа» Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі уявлення, згідно з яким фундаментальною логікою капіталу є детериторіалізація – перманентна інтенсифікація розвитку та невпинне подолання всіх стійких форм соціального життя. Але, на відміну від Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі, Ленд наполягає на тому, що не існує жодної іншої детериторіалізації, крім логіки самого капіталу: всі спроби спрямувати цей процес за межі капіталізму, особливо ті, що здійснювали ліві, були поглинені нею» [31].

Проте логіка прискорення має власний фінал, у межах якого людство постає перед необхідністю або самоподолання, або наближення до межі самознищення. У саму динаміку прискорення вписаний граничний момент, за якого людина перестає бути тим, ким вона була в модерному сенсі, тобто суб'єктом, що володіє тілом і смертністю як визначальними характеристиками власного буття.

Як зазначає Н. Ленд, у цьому моменті відбувається радикальний злам класичних онтологічних розрізень. Уже сама назва його зібрання творів вказує на ситуацію, у якій кантівська відмінність між феноменами як реальністю, що переживається, і ноуменами як речами втрачає чинність. У такому стані суб'єкт більше не опосередковує реальність через пізнавальні структури, а безпосередньо занурюється в Реальне й водночас виявляється ним поглинутим [31].

Як бачимо, окрім марксистської (лівої) точки зору на акселераціонізм, існує й інший (правий) погляд, що отримав назву «темне просвітництво». Розглянемо детальніше цей підхід. Зокрема, Н. Ленд у своїй статті «Телеоплексія: замітки про акселерацію» зазначає, що як наслідок техніка та економіка, будучи двома компонентами капіталу, в історичних умовах вибухового зростання капіталу мають між собою лише обмежену формальну відмінність. Їх нерозривно поєднує здвоєна динаміка – технономічна (самостимулюючий комерційний індустріалізм). Акселерація – це технономічний час [139].

Акселераціонізм визначає базову модель сучасності як вибухову. Водночас вибухи, будучи небезпечними для будь-якої реальності, здатні тривалий час самопідтримуватися лише за виняткових умов. У цьому сенсі акселераціонізм постає як система контрольованих вибухів у соціальній, економічній та інформаційній сферах. Така контрольованість забезпечується

через мережу компенсаторів і регуляторів, покликаних утримувати вибуховий розвиток у функціональних межах.

На думку Н. Ленда, «основне» може залишатися непроговореним і неозначеним, тоді як «похідне», тобто компенсатори та регулятори, виходять на передній план і підлягають постійному коригуванню та зміні. Саме ці компенсаторні налаштування, що безперервно коригуються, забезпечують підтримку вибухової динаміки капіталізму або капіталу. Вони локалізуються у соціальній площині у вигляді ідей соціальної справедливості, в економічній площині – у формі макроекономічного регулювання, а також у культурній та символічній сферах.

У межах цієї концепції гроші розглядаються як соціальний акселератор, який прискорює та спрощує соціальні процеси, тоді як капітал постає як сукупність реальних цінностей і водночас як система прогнозів майбутнього обміну таких цінностей. Йдеться, таким чином, про віртуалізацію капіталізації, що проявляється як комерціалізація потенціалів. «Техономічний натуралізм» фіксує та проєктує історичну віртуальність, орієнтуючись на об'єкт, який здебільшого ще не реалізувався і залишається об'єктом майбутнього з катастрофічно непередбачуваними характеристиками [139].

Шляхом концентрації капіталу, його віртуалізації, кібернізації, розвитку штучного інтелекту, появи нових «агентностей», а саме корпоративних і віртуальних особистостей, така техноміка має прийти до свого логічного завершення – техномічної сингулярності або розпаду та знищення. Тобто йдеться про своєрідний кінець історії, кінець політичного та соціального. Прискорення, на думку Н. Ленда, є невід'ємною складовою капіталізму, поєднанням капіталізації та інновації, що прискорює саме себе.

Більше того, акселераціонізм безпосередньо пов'язаний із браком часу: якщо про нього починається публічна розмова, то вона вже є запізнілою.

Акселераціонізм пов'язує імплозію площини прийняття рішень із вибуховою сучасністю.

У своїй іншій статті «Коротке введення в акселераціонізм» Н. Ленд відзначає, що самознищення капіталізму – це те, чим є капіталізм. «Творче руйнування» – це весь капіталізм, за винятком лише його затримок, часткових компенсацій та гальмувань. Капітал революціонує себе більш ґрунтовно, ніж могла б будь-яка зовнішня «революція» [138].

Розглянемо теоретичні засади розвитку ідей акселераціонізму з боку таких сучасних мислителів, як Н. Срнічек та А. Вільямс. Серед іншого ними постулюється твердження, що капіталізм органічно пов'язаний з ідеєю прискорення. «Сам метаболізм капіталу потребує економічного зростання і конкуренції між окремими капіталістичними суб'єктами, що стимулюють технологічний розвиток з метою отримання кимось із них конкурентних переваг» [164].

Ідеологічна самопрезентація капіталізму в його неоліберальній формі зводиться до звільнення сил «креативного руйнування», тобто сил, що прагнуть технічних та соціальних інновацій. Хоча з останнім твердженням автори й не погоджуються, вони розглядають такі псевдоінновації як порожні самоповтори одного й того ж на вищому рівні або взагалі як симуляцію. Прогрес, на їхню думку, обмежується «межами доданої вартості, резервами трудової армії і вільним рухом капіталу» [164].

Сучасність зводиться до статистичних таблиць економічної ефективності, а соціальні інновації – до повернення пережитків колективного минулого. Тобто, на думку авторів, капіталізм не здатний до справжнього прискорення, хоча й здатний до збільшення власної швидкості.

Зроблений висновок у певному сенсі парадоксально відсилає до Фрідріха Ніцше з його ідеєю «подолання людини». У контексті акселераціоналістського мислення це означає подолання капіталізму не

шляхом його заперечення, а через радикальне пришвидшення його власної логіки. Лише після усунення внутрішніх перепон розвитку, зокрема механізму доданої вартості як обмежувального елемента, стає можливим перехід до справжнього прискорення як виходу за межі наявної соціально-економічної формації.

«Акселераціоналісти бажають вивільнити всі стримувані та латентні виробничі сили... Існуюча інфраструктура – це не стадія капіталізму, яку необхідно зруйнувати, і, скоріше за все, це трамплін для стрибка в посткапіталізм» [164].

Водночас акселераціоналісти не пов'язують реалізацію своїх ідей із революційними подіями у класичному розумінні. Це принципово відрізняє соціально-політичну думку ХІХ століття від інтелектуальних настанов ХХІ століття. Революція перестає сприйматися як різкий історичний злам і дедалі більше осмислюється як перманентний процес безперервних інновацій, оновлень і змін. Подібно до того, як факт «споживання» трансформується у символічний «процес споживання», революція з феномену радикальної зміни перетворюється на режим постійної модифікації.

У цьому контексті сприяння революції або очікування її настання органічно пов'язується з пришвидшенням уже наявних процесів без зміни їхньої сутності. Якщо у класичному розумінні революція означала зміну соціально-політичного ладу, то нині вона дедалі частіше сприймається як прискорення всіх процесів у межах існуючого соціально-політичного порядку з можливим додаванням нових символічних або декоративних елементів чи їх усуненням і спрощенням до базових налаштувань.

Повертаючись до концепцій Жюльєн Дельоза з його номадологією, а також до історико-соціологічних спостережень Ібн Халдуна, можна припустити, що сучасна держава тією чи іншою мірою навчилася інтегрувати сучасних «кочівників» у власні інституційні контури. Водночас вона так і не

здатна повністю атомізувати їх або розчинити в аморфній масі. Навіть у разі досягнення такого рівня контролю постає питання, чи не спричинить це нову форму того самого «повстання мас», про яке застерігали мислителі ХХ століття.

Варто також відзначити, що розвиток технологій, зокрема інформаційних, ставить перед суспільством принципово нові виклики, які наразі залишаються не до кінця осмисленими. Відповідно до логіки акселераціонізму зміни відбуваються дедалі швидше, тоді як часу на зважене ухвалення рішень або навіть на адекватне осмислення ситуації стає дедалі менше. У такій динаміці сам факт публічного обговорення певного явища часто означає, що воно вже втратило актуальність.

Отже, теорія революції в наш час дедалі частіше змушена враховувати логіку прискорення, яка визначає характер функціонування пізнього капіталізму. Постійне зростання, інновації та технологічні трансформації формують середовище, у якому динаміка змін стає внутрішнім принципом розвитку соціально-економічної, культурної та політичної системи. У цих умовах революційні імпульси не обов'язково проявляються у формі якісного зламу суспільного буття, натомість вони можуть інтегруватися в саму структуру економічного та технологічного розвитку, спричиняючи поступову трансформацію соціальних або культурних практик, інституцій і форм влади. Прискорення, таким чином, виступає не лише характеристикою технічного прогресу, а й специфічним режимом історичної темпоральності.

Зв'язок між інноваційною економікою та мінливістю соціального середовища формує ситуацію, у якій система здатна постійно оновлюватися завдяки внутрішнім механізмам самоперетворення. Деструктивні процеси у цьому контексті стають одночасно джерелом виникнення нових структур, що підтримують життєздатність капіталістичної системи. У межах акселераціоністського бачення революційний потенціал дедалі більше

переміщується з площини безпосереднього політичного волевиявлення у сферу технологічних, економічних і соціо-культурних трансформацій. У результаті революція розчиняється у безперервному процесі метаморфози наявних форм суспільної життєдіяльності, у якому прискорення змін підміняє собою необхідність практичного і теоретичного перетворення меж існуючого порядку.

Висновки до розділу 3.

Історичний вимір революційних трансформацій тісно пов'язаний із процесом переосмислення ціннісних орієнтирів культури. Переоцінка цінностей виступає не лише актом зміни моральних норм, а й механізмом, через який суспільство змінює власне ставлення до історичного часу і формує нові горизонти смислів. У різні історичні епохи цей процес набував різних форм: антична традиція поєднувала уявлення про цінності як про універсальні зразки буття і як про практичні орієнтири політичного життя, тоді як християнська культура радикально переорієнтувала темпоральність європейської свідомості, перевівши її від циклічного відтворення до лінійного розуміння історії. У подальшій секулярній перспективі Нового часу цінності дедалі більше пов'язувалися з автономією суб'єкта, моральною відповідальністю та можливістю раціонального формування майбутнього. Така еволюція призвела до того, що революційні процеси почали сприйматися не лише як політичні події, а як глибокі аксіологічні зрушення, що змінюють спосіб культурного осмислення часу.

У плинні часи руйнування великих ідеологічних наративів і зростання ролі та значення техніко-економічного поступу призводять до трансформації статусу цінностей. Вони дедалі частіше набувають характеру мінливих орієнтирів, що перебувають у постійному русі в залежності від циркуляції інформаційних потоків глобалізованого світу. У таких умовах процес переоцінки цінностей вбудовується в логіку культури «креативного

руйнування», де оновлення соціальних смислів здійснюється через швидке переміщення символів, уявлень та ідентичностей. Втрачаючи властивість стабільних нормативних підвалин, цінності водночас відкривають простір для нових форм творчості й культурної адаптації до прискореної динаміки сучасності.

Осмислення революції в умовах прискореного розвитку технологій і економічних процесів пов'язується з концепцією акселераціонізму, яка трактує прискорення як внутрішню характеристику сучасної соціально-економічної системи. Інновації, науково-технічний прогрес і цифрові трансформації створюють середовище, де механізми змін інтегруються в саму структуру суспільного розвитку. За таких умов революційна динаміка дедалі частіше проявляється через внутрішні процеси самоперетворення системи, у межах яких руйнування усталених форм супроводжується виникненням нових інституцій і соціальних практик. Прискорення соціального часу формує нові моделі стратифікації, політичного контролю та доступу до ресурсів, унаслідок чого революційний потенціал дедалі більше пов'язується не з одноразовим зламом влади, а з інтенсифікацією внутрішньої динаміки суспільства, здатної породжувати глибокі структурні трансформації.

ВИСНОВКИ

1. Класичні революції, зокрема Французька та Американська, формувалися як насильницьке повалення влади з метою виборення свободи та створення нових політичних і соціальних інститутів, що підтверджується аналізом праць англійських та французьких просвітників. Протягом XIX–XX ст. під впливом соціально-політичних подій та ідеологічних течій революція стає предметом систематичного теоретичного осмислення, де акцент поступово зміщується з виключно політичної дії на соціально-культурні, економічні та психологічні передумови, що визначають можливості її реалізації. Історичний розвиток концепції революції призводить до розширення її змісту за межі чисто політичного дискурсу у площину цінностей, буття особистості та комунікаційних практик, що фіксує трансформацію її сутності від разового політичного акту до процесу неперервної соціально-антропологічної трансформації.

Трансформація розуміння революції від класичного політичного визначення до концепції неперервної зміни передбачає поширення її проявів на різні сфери соціального життя, водночас політичний вимір зберігає центральну роль у забезпеченні умов для оновлення суспільних норм, переоцінки цінностей та формування нових соціальних практик. В умовах глобалізованого плинного світу спостерігається редукція трансформаційного потенціалу революції, унаслідок чого сучасні революційні процеси не завжди здатні забезпечити якісне перетворення суспільства.

Революція постає як всеохопний процес якісного перетворення суспільного буття, що охоплює економічні, політичні та культурні виміри соціальної реальності. Її визначальною рисою є радикальна трансформація соціального порядку, нормативних структур і форм колективної дії. Революційні процеси характеризуються високою інтенсивністю історичного часу, масовою мобілізацією та зростанням суспільної суб'єктності. Це

дозволяє відмежувати революцію від перевороту, військового путчу, повстання чи бунту, які мають локальний характер і не спрямовані на системну реконфігурацію суспільства. Державний переворот обмежується зміною владних еліт, військовий путч веде до концентрації влади, тоді як повстання й бунти зазвичай залишаються стихійними формами протесту, що не змінюють фундаментальних засад соціального порядку.

2. Феномен плинного світу постає як ключовий параметр сучасності, що характеризується фрагментацією соціальних структур, тимчасовістю нормативів, презентизмом і високою непередбачуваністю подій. Його передумовами є глобалізація, технологічне прискорення, експансія інформаційних комунікацій та децентралізація традиційних соціальних інститутів. У плинному світі стабільність суспільних систем забезпечується не класичними моделями поступового розвитку, а постійною адаптацією до викликів оточуючого середовища через швидке оновлення соціально-економічних структур і хвилі інноваційних рішень. Отже, плинний світ зберігає свою відносну сталість завдяки прискореній інтенсифікації різноманітних змін.

У політичній сфері плинний світ спричиняє девальвацію класичних революцій: зміни влади та хвилі соціальної мобілізації часто набувають медійного й епізодичного характеру та не формують довготривалих інституцій. В економічній сфері це проявляється у прискорених циклах інновацій, креативному руйнуванні й нестабільності ринкових структур, де кількісне оновлення витісняє якісний розвиток. У культурі плинність виявляється через швидкоплинність трендів, посилення індивідуальних практик самовираження, постійну переоцінку норм і символів та адаптацію творчої активності до безперервної циркуляції інформаційних потоків.

Плинний світ породжує парадокс сучасності: безперервні зміни та технологічне прискорення підтримують соціальну стабільність, водночас

послаблюючи революцію як механізм якісного перетворення соціально-політичного й економічного порядку. У цьому контексті сучасна революція постає не як поодинокі фундаментальна подія, а як безперервна серія креативно-деструктивних змін, спрямованих на адаптацію системи до нових умов.

3. Співвідношення еволюції та революції як принципів суспільного розвитку пов'язане з історичною трансформацією ідеї модерну, ядром якої є уявлення про прогрес і сучасність як особливий режим історичного часу. В античній традиції домінувало циклічне розуміння змін, у межах якого природа і суспільство мислилися частинами космічного порядку, що відтворюється через повторюваність. Запровадження лінійної темпоральності у християнському світогляді змінило цю перспективу, закріпивши можливість принципової новизни, розриву з попереднім станом і появи «нового» як незворотної події. Перенесення ідеї внутрішнього оновлення людини у параметри поцейбічного існування поступово сформувало уявлення про історію як простір трансформацій, відкритий для цілеспрямованого втручання.

У добу Нового часу ця логіка була секуляризована в ідеї прогресу, що поєднала лінійний час, раціональне пізнання та переконання у можливості безперервного поступу суспільства. Прогрес набув статусу універсального принципу легітимації політичних, економічних і культурних змін. У цьому контексті соціальна революція осмислюється як прискорена форма цілеспрямованого історичного розвитку, спрямована на радикальне оновлення соціального порядку, тоді як еволюція постає як результат поступових і некерованих змін.

Сучасність у цій перспективі постає як рефлексивна проблема для самої себе: бути сучасним означає одночасно належати своєму часові й дистанціюватися від нього, фіксуючи його суперечності. Унаслідок цього

ідея прогресу втрачає однозначний телеологічний характер, а революція дедалі частіше мислиться не як виняткова подія, а як елемент самовідтворення незавершеного проекту модерну. За таких умов еволюційні й революційні принципи розвитку співіснують у напруженій взаємодії, де революція ризикує втратити свій трансформаційний потенціал і редукуватися до форми постійного оновлення без якісного перетворення суспільного порядку.

4. Свобода постає ключовою характеристикою феномену революції, виходячи за межі індивідуально-психологічного тлумачення і набуваючи публічного, історично дієвого змісту. У класичній традиції свобода осмислюється не як атрибут окремого індивіда, а як форма спільної дії, спрямованої на народження нового соціального порядку. Саме у цьому вимірі свобода набуває революційного значення, оскільки реалізується через перетворення історичних умов існування.

Революція постає не лише як заперечення попередніх форм влади, а передусім як процес творення нових інституцій, практик солідарності та форм політичної дії. Свобода у цьому контексті виступає не стільки результатом, скільки умовою революційної динаміки – здатністю починати нове та виходити за межі відтворення наявного соціального порядку. Її звуження до приватної сфери або логіки споживчого вибору істотно обмежує продуктивний потенціал революції.

Революційна практика є специфічним типом діяльності, у якому трансформація соціальних обставин поєднується із самозміною суб'єкта. У цьому процесі індивіди та спільноти формують нові потреби, здатності й способи дії, а зміна світу супроводжується перетворенням самого суб'єкта.

Взаємозв'язок революції і творчості виявляється у продуктивному перетворенні наявних соціальних структур та вивільненні нових можливостей розвитку. Революція постає як момент концентрації соціальної

енергії, у якому свобода, творчість і практична діяльність поєднуються, відкриваючи простір для народження нових форм політичного, економічного й культурного буття. У цьому вимірі вона виступає не історичною аномалією, а формою саморефлексивного розвитку суспільства та відновлення його здатності до самозміни і творення власного майбутнього.

5. Процедура переоцінки цінностей реструктурує спрямованість історичного часу, постає одним із ключових темпоральних механізмів революційних трансформацій і водночас фундаментальним атрибутом культури «креативного руйнування». Революція у ціннісному вимірі не зводиться до заміни окремих норм або ціннісних ієрархій, а створює новий аксіологічний горизонт, у межах якого змінюється спосіб темпорального упорядкування культури і переосмислюється зв'язок між минулим, теперішнім і майбутнім.

Генеza європейських ціннісних уявлень бере початок в античній традиції, у межах якої сформувалися дві моделі розуміння цінностей: як трансцендентних зразків і як іманентних цілей політичного життя. Антична спадщина заклала підвалини уявлення про взаємозв'язок цінностей, держави та раціональності, а також про внутрішню свободу як спосіб ставлення до подій, що перевищують індивідуальні можливості суб'єкта. У ХХ ст. цей мотив набув нового осмислення в умовах масових катастроф і радикальної історичної нестабільності.

Поява християнства означала масштабну трансформацію цінностей, у межах якої циклічне розуміння часу поступилося лінійній історії спасіння, а свобода набула виміру волі та вибору. Подальша секулярна переоцінка цінностей у Новий час закріпила антропоцентричну перспективу, перевівши їх у площину практичного розуму, автономного морального вибору та ідеї історичного прогресу, що утвердило уявлення про можливість раціонального конструювання майбутнього.

Криза цінностей XIX–XX ст. постає як наслідок вичерпання прогресистських наративів та «оцифрування» цінностей, що редукувало їх до вимірюваних показників ефективності, зростання й користі. У цьому контексті переоцінка цінностей набуває характеру перманентного процесу, у якому відповідальність за смислотворення переноситься на повсякденний моральний вибір людини. Така динаміка посилює темпоральну нестабільність соціокультурної системи, водночас відкриваючи простір для індивідуальної та колективної креативності.

У глобалізованому плинному світі переоцінка цінностей інтегрується в логіку «креативного руйнування», де революційний акт набуває форми прискореної циркуляції значень, смислів і символів. Унаслідок цього цінності, з одного боку, втрачають статус стабільних орієнтирів, а з іншого – їхня відкритість і тимчасовість стають умовою адаптації культурної індустрії до прискорених ритмів інноваційної економіки.

6. Концепція акселераціонізму постає одним із ключових підходів до осмислення сучасних перспектив реалізації революційної уяви в межах капіталістичної системи. Прискорення та постійне зростання виступають не зовнішніми імперативами, а внутрішніми характеристиками способу господарювання, закладеними в його структурі та механізмах функціонування. Науково-технічний прогрес, інновації та технологічна модернізація створюють умови, за яких революційні сили інтегруються в системну динаміку, трансформуючи економічні, політичні та соціокультурні практики.

У логіці акселераціонізму капіталізм постає як система, здатна до внутрішнього «революціонування», де деструктивні процеси водночас продукують нові структурні утворення. Під впливом прискорення формуються нові моделі соціальної стратифікації та політичного контролю, у яких споживання, інформаційні симулякри та технологічні платформи

визначають доступ до ресурсів і ступінь соціальної інклюзії. За таких умов революційний потенціал зміщується від класичної зміни політичної влади до здатності системи мобілізувати креативні ресурси шляхом внутрішнього самоперетворення.

Перспективи революції у світі, структурованому режимом прискорення, пов'язуються з інтеграцією технологічного, економічного та соціального розвитку. Революція постає як процес безперервної метаморфози, у якому деструктивний потенціал спрямовується на формування нових форм соціальної організації, тоді як інтенсифікація внутрішньої динаміки системи стає джерелом радикальних змін, поступово витісняючи логіку зовнішнього руйнування.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Агамбен Дж. *Що є сучасним?* / пер. з італ. А. Соколовські. Київ : Дух і Літера, 2012.
2. Антонович М. М. та ін. *Українська революція гідності, агресія РФ і міжнародне право* / упоряд. і заг. ред. О. В. Задорожній ; Укр. асоц. міжнар. права. Київ : К.І.С., 2014. 1013 с.
3. Арндт Г. *Між минулим і майбутнім*. Київ : Дух і Літера, 2002. 321 с.
4. Аристотель. *Політика* / пер. з давньогрец. О. Кислюка. Київ : Основи, 2000. 239 с.
5. Бауман З. *Плинні часи: життя в добу непевності* / пер. з англ. А. Марчинського. Київ : Критика, 2013. 176 с.
6. Баумейстер А. *Біля джерел мислення і буття*. Київ : Дух і Літера, 2012. 480 с.
7. Білоусов О. *Наслідки процесу масовізації соціального буття в сучасних соціумах* // Політикус. 2019. Вип. 3. С. 10–15.
8. Бевз Т. *Феномен «революція» у дискурсах мислителів, політиків, науковців* : монографія. Київ, 2012. 176 с.
9. Бобіна О. В. П. *Сорокін, «Соціологія революції» і соціологія революцій – згадуючи дев'яносту річницю американського видання і десяту річницю українсько-російського видання праці «Соціологія революції»* // Гілея : науковий вісник. 2016. Вип. 106. С. 63–67.
10. Бодріяр Ж. *Фатальні стратегії*. Львів : Кальварія, 2010.
11. Вегеш І. М. *Місце та роль людини у структурі «Суспільства споживання» Жана Бодріяра* // Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Політологія. Соціологія. Філософія. Ужгород : Говерла, 2014. Вип. 17. С. 19–25.

12. Вольтер. *Кандід: філософські повісті* / пер. з фр. В. Підмогильного ; передм. та приміт. Я. І. Кравця. Київ : Ін-т літ. ім. Т. Шевченка НАН України ; Харків : Фоліо, 2011. 410 с.
13. Габермас Ю. *Філософський дискурс Модерну* / пер. з нім. В. Купліна. Київ, 2001. 424 с.
14. Габермас Ю. *Комунікативна дія і дискурс – дві форми повсякденної комунікації* // Ситниченко Л. *Першоджерела комунікативної філософії*. Київ, 1996. С. 84–90.
15. Гай Светоній Транквілл. *Життєписи дванадцяти цезарів* / пер. з лат. П. Содомори. Львів, 2012. 280 с.
16. Гапоненко В. А. *Свобода як чинник функціонування демократичної політичної системи* [Електронний ресурс]. URL: <http://www.dissert.com.ua/svoboda-jak-chynnyk-funktsionuvannja-demokratychnoyi-politychnoyi-systemy.html>.
17. Гегель Г. В. Ф. *Основи філософії права, або Природне право і державознавство* / пер. з нім. Р. Осадчука, М. Кушніра. Київ, 2000. 334 с.
18. Гегель Г. В. Ф. *Філософія історії* [Електронний ресурс]. URL: http://philotextes.info/spip/IMG/pdf/hegel_philosophie_der_geschichte.pdf.
19. Гоббс Т. *Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної* / пер. з англ. Р. Димерця та ін. Київ : Дух і Літера, 2000. С. 488–520.
20. Гридковець А. О., Гридковець Л. М. *Ключові слова: архетип, архетипічний образ, майдан, свобода, воля, екзистенційні переживання* // НіБіГП Київський інститут бізнесу та технологій. 2020. С. 312–313. URL: <https://kibit.edu.ua/wp-content/uploads/2021/08/Specvipusk-2020-1.pdf#page=313>.
21. Грицак Я. *Я/Вище. Революція* // Збруч. 11 січ. 2014. URL: <https://ucu.edu.ua/news/yavysche-revoljutsiya-yaroslav-hrytsak-zbruch/>.

22. Грицак Я. Й. *26-й процент, або Як подолати історію*. Київ : Фонд Порошенка, 2014. 136 с. (Серія «Жити по-новому»).
23. Гусєва Н. Ю., Філіпенко Л. В., Герасимович В. А. *Політична комунікація в епоху цифрових технологій: можливості та ризики для демократії* // *Politicus*. 2024. Вип. 5. С. 24–30. URL: http://politicus.od.ua/5_2024/6.pdf.
24. Гьосле В. *Чому техніка стала ключовою філософською проблемою?* // Гьосле В. *Практична філософія в сучасному світі*. Київ : Лібра, 2003. С. 98–119.
25. Дельоз Ж., Гваттарі Ф. *Анти-Едип. Капіталізм і шизофренія*. Київ : Карме-Сінто, 1996. 384 с.
26. Дельоз Ж., Гваттарі Ф. *Тисяча плато. Капіталізм і шизофренія*. Київ, 1996. 384 с.
27. Держко І. З. *Метафізика людини в концепції переоцінки всіх цінностей* Ф. Ніцше // Вісник Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут». Серія: Філософія. Психологія. Педагогіка. 2010. № 1. С. 17–21.
28. Добродум О. В. *Цифрове переосмислення сакрального: трансформація сімейних і релігійних практик у XXI столітті* // Вісник гуманітарних наук. 2025. № 11. С. 1–20
29. Дяченко М. В. *Етична парадигма давньоримських стоїків* // *Культура України*. Серія: Культурологія. 2016. Вип. 52. С. 19–28.
30. Енгельс Ф. *Анти-Дюрінг* [Електронний ресурс]. URL: <https://web.archive.org/web/20140427030924/http://www.marxists.org/archive/marx/works/1877/anti-duhring/index.htm>
31. Жижек С. *Діалектика Темного Просвітництва* [Електронний ресурс]. URL: <https://www.compactmag.com/article/the-dialectic-of-dark-enlightenment/>

32. Ільїн Г. В. Концепт "інновація": історія, сучасність, смисл. // *Феномен інновації: освіта, суспільство, культура* / за ред. В. Кременя. Київ: Педагогічна думка, 2008. С. 49-120.
33. Кант І. *Відповідь на питання: що таке просвітництво?* // Всесвіт. 1989. № 4. С. 135–138.
34. Кант І. *Критика чистого розуму* / пер. з нім. І. Бурковського. Київ : Юніверс, 2000. 504 с.
35. Колінько М. *Номадизм як соціальна стратегія* [Електронний ресурс]. 2021. URL: https://elibrary.kubg.edu.ua/id/eprint/35647/1/M_Kolinko_tesy_KNTEU_IFF.pdf.
36. Кононенко Ю. С., Джолос С. В. *Держава і революції* : монографія. Черкаси, 2022. 316 с.
37. Кордун В. О. *Герой революції як надлюдина Ніцше (концепти М. Михайловського та П. Сорокіна)* // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. 2014. № 1. С. 16–19.
38. Корженко В. В., Козирева Н. В. *Апробація патріотизму в сучасному науковому дискурсі* // Публічне управління у забезпеченні сталого розвитку країни : зб. тез наук.-практ. конф. за міжнар. участю (24 листоп. 2016 р.). URL: <http://kbuapa.kharkov.ua/ebook/conf/2016-5/doc/1/02.pdf>
39. Костючков С. К. *Соціально-біологічні передумови формування суб'єктів громадянського суспільства* // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії : зб. наук. праць. Запоріжжя, 2017. Вип. 69 (1). С. 119–124.
40. Костючков С. К. *Свобода людини як буття гідності: біофілософський контекст* // Філософські обрії сьогодення : зб. ст., тез і доп. V Міжнар. наук.-практ. конф. / за заг. ред. Г. Д. Берегової, Н. В. Рупташ. Херсон : ДВНЗ «ХДАУ», 2017. 364 с.

41. Кравченко А., Морозов А. Ю. *Інструментальна раціональність: нігілістичний і тоталітарний потенціал* // Освітній дискурс. 2021. URL: [https://www.journal-discourse.com/files/pdf/OD_31\(2-3\)-2021.pdf#page=7](https://www.journal-discourse.com/files/pdf/OD_31(2-3)-2021.pdf#page=7)
42. Кравченко П. А. *Аксіологічне осмислення автентичності людського буття С. К'єркегором* // Філософські обрії. 2013. Вип. 30. С. 15–21.
43. Кримський С. *Архетипи української ментальності* // Проблеми теорії ментальності / відп. ред. М. В. Попович. Київ : Наукова думка, 2006. С. 273–301.
44. Кульчицький С. В. *Революції* [Електронний ресурс]. URL: <http://www.history.org.ua/?termin=Revoliutsiia>
45. Лімонченко В. *Гностичний характер революційної свідомості як свідчення дехристиянізації сучасного світу* // Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія. 2015. Вип. 754–755. С. 189–193.
46. Лімонченко В. *Революційний зміст містики* // Людинознавчі студії : зб. наук. праць Дрогобицького держ. пед. ун-ту ім. І. Франка. Серія «Філософія». 2023. Вип. 47. С. 57–74. DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.4>
47. Лімонченко В. *Антропологічний матеріалізм Фюєрбаха як фантомна релігія сучасного світу* // Людинознавчі студії : зб. наук. праць Дрогобицького держ. пед. ун-ту ім. І. Франка. Серія «Філософія». 2025. Вип. 51. С. 218–241. DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.51.13>
48. Лок Дж. *Два трактати про правління* / пер. П. Содомори. Київ : Наш Формат, 2020. 312 с.
49. Лях В. В. *Концепт свободи в екзистенціалізмі Ж.-П. Сартра: зміна онтологічних підстав*. 2021.
50. Макрон Е. *Капіталістична модель економіки вже не працює* [Електронний ресурс]. URL: <https://minfin.com.ua/ua/2021/01/28/59184158/>

51. Мак'явеллі Н. *Флорентійські хроніки. Державець* / пер. з італ. А. Перепаді. Київ : Основи, 1998. 492 с.
52. Маркс К., Енгельс Ф. *Маніфест комуністичної партії* / пер. з нім. Київ : Вперед, 2010. 55 с.
53. Маркс К. *Капітал. Критика політичної економії*. Том III. Ч. I. Кн. III / пер. з нім. за ред. Д. Рабиновича, Київ, 1936, 440 с.
54. Маркс К., Енгельс Ф. *Вибрані твори*. Т. 2. Київ, 1984. 640 с.
55. Маркс К. *Капітал. Критика політичної економії*. Т. 1, кн. 1 / пер. з нім. Д. Рабиновича та С. Трикоза, Київ, 1933, 840 с.
56. Мироненко О. М. *Монтеск'є Шарль Луї* // Політична енциклопедія / редкол.: Ю. Левенець (голова), Ю. Шаповал (заст. голови) та ін. Київ : Парламентське видавництво, 2011. С. 465.
57. Морозов А., Гудков С. *Світогляд та ідеологія: філософсько-етичний аналіз* // Українські культурологічні студії. 2023. № 1 (12). С. 48–54. DOI: [https://doi.org/10.17721/UCS.2023.1\(12\).11](https://doi.org/10.17721/UCS.2023.1(12).11)
58. *Нариси історії України* [Електронний ресурс]. URL: http://history.franko.lviv.ua/Шк_4.htm
59. Ніцше Ф. *Повне зібрання творів*. Т. 6. *Людське, надто людське: книга для вільних умів* / пер. з нім. К. Котюк. Львів, 2012. 408 с.
60. Ортега-і-Гассет Х. *Бунт мас* // Ортега-і-Гассет Х. *Вибрані твори*. Київ : Основи, 1994. 424 с.
61. Пирог Г. *Морально-етичні основи християнських цінностей* // Історія релігій в Україні : праці XIII Міжнар. наук. конф. 2003. С. 49–53.
62. Платон. *Діалоги* / пер. з давньогрец. В. Шкоди, Г. Куц, Й. Кобіва. Харків, 2022. 352 с.
63. Платон. *Держава* / пер. з давньогрец. Д. Ковалю. Київ, 2000. 355 с.

64. Поппер К. *Відкрите суспільство та його вороги* / пер. з англ. О. Коваленка. Київ : Основи, 1994. 444 с.
65. Пунда О. О. *Право на свободу* : монографія. Харків : Евріка, 2006. 284 с.
66. Рева Т. *Культурні цінності як інструмент гібридних загроз* // Новітні дослідження культури і мистецтва: пошуки, проблеми, перспективи : матеріали Всеукр. наук. конф. 2023. С. 138–140.
67. Розова Т. В., Чорна Л. В. *Філософська система Гегеля як вчення про етапи розвитку абсолютної ідеї* // Гілея : науковий вісник. 2015. № 93. С. 226–230.
68. Руссо Ж.-Ж. *Вибрані трактати*. пер. з фр: О. Йосипенко, С. Осипенко, О. Хома. Харків: Фоліо, 2019. 608 с.
69. Руссо Ж.-Ж. *Про суспільну угоду, або Принципи політичного права* / пер. з фр. та комент. О. Хоми. Київ : Port-Royal, 2001. 349 с.
70. Савонова Г. І. *Спокуса злом суспільства споживання у філософії Ж. Бодріяра: етичний рудимент* // Гілея : науковий вісник. 2019. № 146 (2). С. 104–108.
71. Сенека. *Моральні листи до Луцілія* / пер. з лат. А. Содомори. Львів : Апріорі, 2017. 552 с.
72. Солдатенко В. Ф. «Криза», «революція», «громадянська війна» як складові концепту наукового відтворення суспільного поступу України в 1917–1920 рр. // Політологічний вісник. 2024. № 93. С. 208–223. DOI: <https://doi.org/10.17721/2415-881x.2024.93.208-223>
73. Спіноза Б. *Етика* / пер. Мультимедійне вид-во Стрельбицького. Київ : Андронум, 2020. 210 с.
74. Танчин І. З. *Вступ до теорії революції*. Чернівці : Місто, 2021. 128 с.

75. Тит Лівій. *Від заснування Міста. Книги I–V*. Київ : Laurus, 2022. 384 с.
76. Тойнбі А. *Дослідження історії*. Т. 1 / пер. з англ. В. Шовкуна. Київ : Основи, 1995. 614 с.
77. Тьоніс Ф. *Суспільство і спільнота* / пер. з нім. Н. Комарової, О. Погорілого. Київ : Дух і Літера, 2005. 262 с.
78. Франкл В. *Людина в пошуках справжнього сенсу. Психолог у концтаборі* / пер. з англ. О. Замойської. Харків : Клуб сімейного дозвілля, 2016. 160 с.
79. Фромм Е. *Втеча від свободи* / пер. з англ. М. Яковлева. Харків, 2019. 288 с.
80. Хальдун Ібн. *Мукаддіма (вибрані філософські фрагменти)* / пер. з араб. і комент. М. Якубовича // *Філософські пошуки. Філософія і життя: форми і шляхи взаємовпливів*. 2007. Вип. XXIII. С. 288–302.
81. Харарі Ю. Н. *Людина розумна. Історія людства від минулого до майбутнього* / пер. з англ. Я. Лебеденка. Харків : Клуб сімейного дозвілля, 2016. 543 с.
82. Харарі Ю. Н. *21 урок для 21 століття* / пер. з англ. О. Дем'янчук. Київ, 2022. 416 с.
83. Хорунжий Г. *Академічна культура: цінності та принципи вищої освіти*. Тернопіль, Навчальна книга – Богдан, 2012. 320 с.
84. Храброва О. *Зомбі-плоть (пост) капіталізму* // *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2020. № 62. С. 25–32.
85. Черноіваненко В. *Європа Освальда Шпенглера* // *Сучасність*. 2007. № 1–2. С. 150–156. URL: <https://ekmair.ukma.edu.ua/server/api/core/bitstreams/5b539764-63bb-49ca-8ab4-3bee0ce4fcd5/content>

86. Чікарькова М. Ю. *Культурна самоідентифікація сучасного українця: свобода духовного вибору* // Paradigm of Knowledge. 2016. № 2 (13). URL: <https://www.naukajournal.org/index.php/Paradigm/article/view/747/904>
87. Шайгородський Ю. *Цінності як детермінанти суспільного розвитку* // Сучасна українська політика. 2012. № 26. С. 219–228.
88. Щербакова Ю. *Цінності об'єднаної Європи*. Київ : Академвидав, 2013. 208 с.
89. Ярмол Л. В., Вандьо С. *Поняття, значення свободи та її взаємозв'язок із правом* // Вісник Національного університету «Львівська політехніка». Серія: Юридичні науки. 2015. № 825. С. 252–257. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/vnulpurn_2015_825_43
90. Agamben G. *State of Exception* / trans. K. Attell. Chicago : University of Chicago Press, 2005. 95 p.
91. Arendt H. *On Revolution*. London : Penguin, 2006. 540 p.
92. Arendt H., Schmid C. *Das Recht auf Revolution: Gespräch zwischen Prof. Dr. Carlo Schmid und der Philosophin Hannah Arendt (1965)* // HannahArendt.net. 2013. Bd. 7. Nr. 1. 1–16 p.
93. Aristotle. *Nicomachean Ethics* [Electronic resource]. URL: <https://books.google.com.ua/books?id=Rq3xAgAAQBAJ>
94. Aristotle. *The Politics of Aristotle* [Electronic resource]. URL: <https://classics.mit.edu/Aristotle/politics.1.one.html>
95. Babina S., Kravchenko A., Krasilnikova O., Krokmal N., Horpynych O. *Metamorphoses of personality in the information society: education, culture, identity* // AD ALTA: Journal of Interdisciplinary Research. 2024. Vol. 14/01-XXXIX. P. 73–78.
96. Baudrillard J. *In the Shadow of the Silent Majorities*. New York : Semiotext(e), 1983. 188 p.

97. Bernays E. L. *Propaganda*. New York : Horace Liveright, 1928.
URL: <https://archive.org/details/bernays-propaganda-in-english>
98. Bauman Z. *From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity // Questions of Cultural Identity*. London, 2000. P. 18–35. URL: https://pages.mtu.edu/~jdslack/readings/CSReadings/Bauman_From_Pilgrim_to_Tourist.pdf
99. Cicero. *On the Republic* [Electronic resource]. URL: https://www.researchgate.net/publication/355041379_Cicero_On_the_Republic
100. Davies J. C. *When Men Revolt and Why: A Reader in Political Violence and Revolution* [Electronic resource]. URL: <https://archive.org/details/whenmenrevoltwhy0000unse>
101. Debord G. *La société du spectacle* [Electronic resource]. URL: http://sami.is.free.fr/Oeuvres/debord_societe_spectacle_1.html
102. Deleuze G., Guattari F. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1987. XIX, 610 p.
103. Della Porta D. *Where Did the Revolution Go?: Contentious Politics and the Quality of Democracy*. Cambridge : Cambridge University Press, 2016.
104. Descartes R. *Discourse on the Method of Rightly Conducting the Reason, and Seeking Truth in the Sciences* [Electronic resource]. URL: https://en.wikisource.org/wiki/Discourse_on_the_Method
105. Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers* / ed. R. D. Hicks [Electronic resource]. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0258>
106. Dobrodum O., Martinuk E. I., Nykytchenko O. E. *Digitalization as a socio-cultural phenomenon: philosophical reflections // National Interest*. 2024. Vol. 3 (14). P. 29–35.

107. North D. C., Wallis J. J., Weingast B. R. *Violence and Social Orders: A Conceptual Framework for Interpreting Recorded Human History*. Cambridge : Cambridge University Press, 2009. 308 p.
108. Edwards L. P. *The Natural History of Revolution*. Chicago, 1970. 229 p.
109. Farr J. *Historical Concepts in Political Science: The Case of "Revolution"* // American Journal of Political Science. 1982. Vol. 26. P. 688–708.
URL: <https://www.historians.in.ua/index.php/en/statti/2315-dzhejms-farr-istorichni-ponyattya-u-politichnij-nautsi-revoljutsiya>
110. Fukuyama F. *The End of History?* // The National Interest. 1989.
URL: <https://pages.ucsd.edu/~bslantchev/courses/pdf/Fukuyama%20-%20End%20of%20History.pdf>
111. Fukuyama F. *The End of History and the Last Man*. New York : Free Press, 1992. 432 p.
112. Fukuyama F. *The End of History and the Last Man*. New York : Free Press, 1992. 432 p.
113. Giannopoulos G., Smith H., Theocharidou M. (eds.). *The Landscape of Hybrid Threats: A Conceptual Model. Public Version*. 2020. URL: <https://euhybnet.eu/wp-content/uploads/2021/06/Conceptual-FrameworkHybrid-Threats-HCoE-JRC.pdf>
114. Agamben G. *On the Limits of Violence* [Electronic resource]. URL: https://www.academia.edu/1870915/On_the_Limits_of_Violence_by_Giorgio_Agamben_translated_by_Elisabeth_Fay_Diacritics
115. Sztompka P. *Sociology of Social Change*. Oxford : Blackwell, 1993. 348 p.
116. Goldstone J. A. *Revolutions: A Very Short Introduction*. Oxford : Oxford University Press, 2014. 176 p.

117. Goldstone J. A. *Toward a Fourth Generation of Revolutionary Theory* // Annual Review of Political Science. 2001. Vol. 4. P. 139–187. URL: <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1531902>
118. Goodwin J. *The Renewal of Socialism and the Decline of Revolution* // Foran J. (ed.). *The Future of Revolutions: Rethinking Radical Change in the Age of Globalization*. London : Zed Books. P. 59–72.
119. Gurr T. R. *Why Men Rebel* [Electronic resource]. URL: <https://archive.org/details/whymenrebel0000tedr>
120. Habermas J. *Die Geschichte von den zwei Revolutionen (1966)* // Habermas J. *Politisch-philosophische Profile*. Frankfurt am Main, 1981. pp. 223-227
121. Habermas J. *Die postnationale Konstellation: Politische Essays*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1998. 255 p.
122. Habermas J. *Glauben und Wissen*. Frankfurt am Main : Börsenverein des Deutschen Buchhandels, 2001. pp. 9-15
123. Habermas J. *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*. Leipzig : Reclam, 1994. 282 p.
124. Hamilton A. *The Federalist No. 49* [Electronic resource]. URL: <https://guides.loc.gov/federalist-papers/text-41-50#s-lg-box-wrapper-25493416>
125. Harnack A. von. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Freiburg, 1889. URL: https://www.google.com.ua/books/edition/Lehrbuch_der_Dogmengeschichte/gp_NAAAAMAAJ
126. Berman H. J. *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* [Electronic resource]. URL: https://politicayderechoenlaedadmedia.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/07/berman_law_and_revolution_the_formatibookzz-org-1.pdf

127. Hegel G. W. F. *Introduction to the Philosophy of History* [Electronic resource]. URL: <https://archive.org/download/g-w-f-hegel-introduction-to-the-philosophy-of-history/g-w-f-hegel-introduction-to-the-philosophy-of-history.pdf>
128. Horkheimer M., Adorno T. W. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main : S. Fischer, 1969.
129. Huntington S. P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York : Simon & Schuster, 1996. 368 p.
130. Huntington S. P. *The Clash of Civilizations?* // Foreign Affairs. 1993. Vol. 72 (3). URL: <https://lib.chmnu.edu.ua/pdf/posibnuku/307/36.pdf>
131. Husieva N., Lipin M. *Dromology of Nihilism: Capitalism, Acceleration, Thinking* // Skhid. 2025. Vol. 7 (2). P. 49–56. DOI: <https://doi.org/10.21847/2411-3093.2025.727>
132. Ierokhin S. A., Knysh I. *Імовірність революцій: роль культурного середовища у формуванні протестних практик* // Aktual'ni Problemy Ekonomiky = Actual Problems in Economics. 2024. № 279. P. 6–15.
133. Jameson F. *Actually Existing Marxism* // Casarino C., Karl R. E., Makdisi S. (eds.). *Marxism beyond Marxism*. New York : Routledge, 1996. P. 14–54.
134. Kant I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [Electronic resource]. URL: <https://www.projekt-gutenberg.org/kant/sitte/chap001.html>
135. Kellner D., Marcuse H. *Herbert Marcuse: Towards a Critical Theory of Society. Collected Papers of Herbert Marcuse*. Vol. 2. London : Routledge, 2001. 256 p.
136. Kierkegaard S. *The Sickness Unto Death* [Electronic resource]. URL: <http://www.religion-online.org/book/the-sickness-unto-death/>
137. Kravchenko A., Lipin M., Krasilnikova O., Husieva N., Kyzymenko I. *The Digital Era as a New Stage of Sociocultural Transformation: A Philosophical View on Changing Values* // International Journal on Culture,

History, and Religion. 2025. Vol. 7 (SI1). P. 718–744. DOI:
<https://doi.org/10.63931/ijchr.v7iSI1.337>

138. Land N. *A Quick-and-Dirty Introduction to Accelerationism*
[Electronic resource]. URL:
<https://web.archive.org/web/20180113012817/https://jacobitemag.com/2017/05/25/a-quick-and-dirty-introduction-to-accelerationism/>

139. Land N. *Teleoplexy // Accelerate: The Accelerationist Reader*
[Electronic resource]. URL: <https://www.urbanomic.com/chapter/accelerate-nick-land-teleoplexy/>

140. Landshut S. *Kritik der Soziologie*. Neuwied, 1969. S. 85.

141. Lipin M., Husieva N. *The Productivity of Order and Chaos in the Metamorphosis of Creativity // Science, Technology, and Innovation: The Experience of European Countries and Prospects for Ukraine*. Riga : Baltija Publishing. P. 254–272. URL:
<http://baltijapublishing.lv/omp/index.php/bp/catalog/view/199/5650/11816-1>

142. Mann M. *The Sources of Social Power*. Vol. 3: *Global Empires and Revolution, 1890–1945*. New York : Cambridge University Press, 2012. 516 p.

143. McCaughrin C. *An Ahistoric View of Revolution // American Journal of Political Science*. 1976. P. 637–651.

144. Hardt M., Negri A. *Empire*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 2000. 245 p.

145. Foucault M. *Dits et écrits. 1954–1988*. Paris : Gallimard, 1994. URL:
https://kontur.media/m_foucault_enlightenment-2/

146. Moeller H.-G., D’Ambrosio P. J. *You and Your Profile: Identity After Authenticity*. New York : Columbia University Press, 2021. 300 p.

147. Nietzsche F. *The Will to Power: An Attempted Transvaluation of All Values* [Electronic resource]. URL:
https://www.gutenberg.org/cache/epub/52914/pg52914-images.html#Page_8

148. Plato. *Philebus* [Electronic resource]. URL: <https://standardebooks.org/ebooks/plato/dialogues/benjamin-jowett/text/philebus#philebus-text>
149. Plato. *The Republic of Plato* [Electronic resource]. URL: https://play.google.com/books/reader?id=Cg_QX4yoOSQC
150. Plato. *Timaeus* [Electronic resource]. URL: <https://standardebooks.org/ebooks/plato/dialogues/benjamin-jowett/text/timaeus>
151. Polanyi K. *The Great Transformation*. Boston : Beacon Press, 1957.
152. Rosenstock-Huessy E. *Out of Revolution: Autobiography of Western Man*. Prague, 2007. 795 p.
153. Sadjadpour K., Goldstone J. *Is the Iranian Regime About to Collapse?* // *The Atlantic*. URL: <https://www.theatlantic.com/international/2026/01/iran-revolution-protests-collapse/685578/>
154. Sartre J.-P. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris : Gallimard, 1996. 120 p.
155. Schumpeter J. A. *Capitalism, Socialism and Democracy*. 2nd ed. Floyd, Virginia : Impact Books, 2014. 460 p.
156. Schwab K., Malleret T. *COVID-19: The Great Reset* [Electronic resource]. URL: <http://reparti.free.fr/schwab2020.pdf>
157. Selbin E. *Resistance and Revolution in the Age of Authoritarian Revanchism: The Power of Revolutionary Imaginaries in the Austerity-Security State Era* // *Millennium: Journal of International Studies*. 2019. Vol. 47 (3). P. 483–496. DOI: <https://doi.org/10.1177/0305829819838321>
158. *Signposts: A Collection of Articles on the Russian Intelligentsia* / trans. and ed. M. S. Schatz, J. E. Zimmerman. Irvine, California : Charles Schlacks Jr., 1986. XXVIII, 179 p.

159. Skocpol T. *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*. Cambridge, 1979. 407 p.
160. Sorokin P. *Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships*. New York, 1985. 750 p.
161. Sorokin P. *The Sociology of Revolution*. Philadelphia : J. B. Lippincott Co. ; London, 1925. 428 p.
162. Spengler O. *The Decline of the West* / ed. A. Helps, H. Werner ; trans. C. F. Atkinson. New York : Oxford University Press, 1991. 396 p.
163. Spinoza B. *Short Treatise of God, Man, and His Well-Being* [Electronic resource]. URL: <https://archive.org/details/shorttreatiseofg00spin>
164. Srnicek N., Williams A. *#Accelerate: Manifesto for an Accelerationist Politics* // Johnson J. (ed.). *Dark Trajectories: Politics of the Outside*. P. 135–155.
165. Stomp P. *Sociology of Social Changes* / per. from English ; ed. V. A. Yadov. Moscow : Aspekt Press, 1996. 416 p.
166. Tilly C. *From Mobilization to Revolution* [Electronic resource]. URL: <https://archive.org/details/frommobilization00till>
167. Tocqueville A. de. *Democracy in America*. Chicago : University of Chicago Press, 2002. 722 p.
168. Tocqueville A. de. *The Old Regime and the French Revolution* / trans. J. Bonner. New York : Harper & Bros., 1856. 367 p.
169. Touraine A. *The Idea of Revolution* // Theory, Culture & Society. 1990. Vol. 7 (2–3). P. 121–141. DOI: <https://doi.org/10.1177/026327690007002009>
170. Vermeulen T., van den Akker R. *Notes on Metamodernism* // Journal of Aesthetics & Culture. 2010. Vol. 2 (1). DOI: <https://doi.org/10.3402/jac.v2i0.5677>

171. Virilio P. *Speed and Politics: An Essay on Dromology*. Los Angeles : Semiotext(e), 2006. 174 p.
172. Weber M. *From Max Weber: Essays in Sociology* [Electronic resource]. URL: <https://archive.org/details/frommaxweberessa00webe>
173. Wetz F. J. *Hans Blumenberg zur Einführung*. Hamburg, 1993. 211 p.
174. Woehrlin W. *Out of the Depths (De Profundis): A Collection of Articles on the Russian Revolution* / trans. and ed. ; introd. B. G. Rozenhal. Irvine, California : Charles Schlacks Jr., 1986. XL, 254 p.
175. Yermolenko A. *Практична філософія Імануеля Канта і сучасна етика відповідальності* // *Filosofska Dumka*. 2024. № 2. P. 7–29.
176. Yousef T. *Modernism, Postmodernism, and Metamodernism: A Critique* // *International Journal of Language and Literature*. 2017. Vol. 5 (1). P. 33–43.
177. Žižek S. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. London : Verso, 2009. 409 p.

ДОДАТКИ

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Наукові праці, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації

1. Облап П. Поняття «революція» та сучасність. *Humanities Studios: Pedagogy, Psychology, Philosophy*, 11(3), с. 69-75.
2. Облап П. Осмислення свободи в креативах революції, *Епістемологічні дослідження в філософії, соціальних і політичних науках*, 6(1), с. 118-124.
3. Облап П. Глобалізація у контексті цивілізаційного підходу до розвитку суспільства у ХХІ столітті. *Культурологічний альманах*, (2), с. 208–213.
4. Облап П. Питання цінностей в античній філософії. *Епістемологічні дослідження в філософії, соціальних і політичних науках*, 7(2), с. 67-74.

Наукові праці, що додатково відображають наукові результати дисертації

1. Облап П. Особливості французької та американської революцій в контексті становлення філософської думки епохи модерну. *Соціокультурні трансформації та геополітичні виклики в умовах багатопольярного світу: тези доп. Всеукр. наук.-практ. конф.* (Київ, 24 листоп. 2022 р.) / відп. ред. А. Кравченко. – Київ : Держ. торг.- екон. ун-т, 2022. с. 247–252.
2. Облап П. Історичний та неісторичний погляд на поняття «революція». *Соціокультурні засади економіки і політики: взаємозв'язки, тренди, суперечності* : тези доп. Всеукр. наук.-практ. конф. (Київ, 16 листоп. 2023 р.) / відп. ред. Н. В. Крохмаль. – Київ : Держ. торг.-екон. ун-т, 2023. с. 195–199.

3. Облап П. Політичне лідерство та революція. *Лідерство і обдарованість: сучасний науковий дискурс і освітня практика* : матеріали Всеукраїнської науково-практичної онлайнконференції (Київ, 14–19 лютого 2024 року). – Київ : Інститут обдарованої дитини НАПН України, 2024. с 668–676.

4. Облап П. Глобалізація та цивілізаційний підхід до розвитку суспільства у ХХІ столітті. *Фундаментальні та прикладні проблеми суспільства: історія, сьогодні, майбутнє* : тези доп. Міжнар. наук.-практ. конф. (Київ, 11 квіт. 2024 р.) / відп. ред. А. Кравченко. – Київ : Держ. торг.-екон. ун-т, 2024. с. 53–58.

5. Облап П. Виклики цифровізації для суспільних відносин у ХХІ столітті. *Фундаментальні та прикладні проблеми суспільства: історія, сьогодні, майбутнє: тези доп. II Міжнар. наук.-практ. конф.* (Київ, 17 квіт. 2025 р.) / відп. ред. А. Кравченко. –Київ : Держ. торг.-екон. ун-т, 2025. с. 171–176.