

КУЛЬТУРОЛОГІЯ

УДК 304+172:364

Осадча Л.В.

Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв

БУНТАР ЯК КУЛЬТУРНИЙ АРХЕТИП «ТЕКУЧОЇ СУЧАСНОСТІ»

За умов текучої сучасності соціальна структура спільнот, як і культурна їх ієрархія, тісно пов'язані з превалюванням якоїсь із осей ідентичнісного хронотопу – часом або простором. Еліта може дозволити собі гнучкість щодо місця локалізації, бо вона не прив'язана до простору, вона номадична: еліта живе в актуальному «зараз», тоді як її «тут» весь час змінюється. Прив'язаність до місця, локальна вкоріненість – життєва ситуація менш привілейованої решти, котра, навпаки, має чітко визначене «тут», її ж «тепер» застигло у своїй статичності. Тому це «тепер» конструюється з міфологем про минуле та утопічних образів майбутнього. Сучасність для автохтона є ілюзорною, а його поведінка може виходити за межі логіки культурної системи, тим самим сприяючи формуванню нових ідентичностей та субкультур. Таким чином, сучасна соціокультурна реальність окреслюється двома типами архетипних акторів – мандрівником-номадом та мрійником-бунтарем. В межах даної статті ми детальніше зупинимося на аналізі культуротворчого потенціалу актора-бунтаря.

Ключові слова: номад, бунтар, текуча сучасність, незгода, революція, агональність культури

Осадчая Л.В. Бунтарь как культурный архетип «текучей современности». В условиях текучей современности социальная структура общества, иерархия и культурная идентичность его носителей, тесно связаны с превалированием одной из осей хронотопа – временем или пространством. Элита может позволить себе гибкость в отношении места работы и проживания, она не привязана к пространству, она номадична: элита живет в актуальном «сейчас», в то время как ее «здесь» – изменчиво. Привязанность к месту, локальная укорененность – это жизненная ситуация менее привилегированной части социокультурной системы, которая, наоборот, имеет четко определенное «здесь», ее же «теперь» застыло в своем постоянстве. И это «теперь» конструируется из мифологем прошлого и утопических образов будущего. Современность для автохтона является иллюзорной, а его поведение может выходить

за рамки логіки культурної системи, тем самым содействуя формированию новых идентичностей и субкультур. Таким образом, современная социокультурная реальность оперирует двумя типами культурных архетипов – путешественником-номадом и мечтателем-бунтарем. В рамках данной статьи мы детальнее проанализируем образ бунтаря.

Ключевые слова: *номад, бунтарь, текучая современность, несогласие, революция, агональность культуры.*

Osadcha L. Rebel as the archetype of «liquid modernity». *In liquid modernity conditions the social structure and cultural identity are closely linked with the domination of some axis of chronotope coordinates – time or space. Those who belong to elite could allow themselves to change places of their localization, the privileged aren't tied up in space, they are nomads. The elite lives in actual «now» and at the same time its «here» is changeable. Been closely linked with the space, strongly rooted into the place – it is the description of life situation for the rest who are less privileged. The space axis of their identity is clearly defined but it's not the same about time dimension. «Now» as the temporal measurement has been stiffened and became almost static. That's the reason why phenomenological «here» in that case could be constructed from mythologem about heroic past or from utopian images of the future. Current time turns into illusion at the glance of autochthonous resident, and his action can overcome the boundaries of cultural system, conducting by the way for the creation of new identities and subcultures. Thus nowadays sociocultural reality can be outlined by two archetypes of actors – nomadic wanderer and dreaming recusant. We are at analyzing in details the image of rebel.*

Key words: *nomad, rebel, liquid modernity, dissidence, revolution, agonistic culture*

Якщо номад на осі координат хронотопу обирає сучасність, тобто актуальність у часі, то протилежною йому іпостассю є бунтар. Він притримується просторової сталості, рухаючись натомість у темпоральному вимірі. Цей тип суб'єктності має інший різновид викривлення координат самореалізації, аніж номад. Якщо останній – прагматик, що шукає комфорту, користі, зручностей, визнання, легко кидаючи топологічні виміри, то бунтар – мрійник. Він зживається з місцем, котре ховає в собі корені його ідентичності, але не приймає свого топосу у його буквальних вимірах. Бунтар, таким чином, є яскравим носієм етосу, а саме того характеру, світоглядного наративу, ментальності, що історично сформувалися на певній території. Для нього минуле може бути взірцем, за котрим повинно будуватися утопічне майбутнє. Бунтар, революціонер – це той тип культурної суб'єктності, котрому незатишно в сучасності. Саме полюси минулого й майбутнього, частіш за все ідеалізовані, утопічні, є базовими точками напруження його проблематичної темпоральної осі.

Описані вище характеристики бунтаря найлегше відшукати в соціокультурному дискурсі ХХ століття, що тематизує питання революційних рухів буремного століття. Особливо чітко це проглядається у французькій соціально-філософській традиції, зокрема, в Алена Турена, Шанталь Муфф, Жака Рансьєра. Саме у Франції мала місце «студентська революція» – бунт заради бунту, рух заради руху. На відміну від класичних

революцій – Великої Французької революції 1789-1799 рр. та Жовтневого перевороту в Росії 1917 року, – що шляхом масового повстання змінили форми правління своїх країн, «студентська революція» 1968 року не мала чіткої класової обумовленості. Не було також програмових вимог. Філософ Жак Рансьєр був безпосереднім учасником тодішнього студентського руху і вважає, що ті події кардинально оновили суспільне життя країни. За наслідками вони справді були революційними, хоча засновувалися на сліпій інтенції до незгоди, не на проекті, не на структурі й політичних вимогах. Молоді люди просто не бажали миритися зі «старим»: зі старими порядками, ієрархіями, правилами. Крізь солодке захоплення колективним протестом не проглядало ніякого конкретного майбутнього. Воно інтендувалося у своєму ідеалізмі. Учасниками тогочасних подій це пригадується як «міжчасся», як «загубленість», як стан «продуктивного хаосу».

В термінах класичної структурної революції, що походить з марксистської традиції, мало би бути присутнє зіткнення різних груп інтересів, соціальний конфлікт, щоб називати паризькі події 1968 року революцією. Однак чіткого соціального протиборства там не було. Швидше, це було зіткнення двох традицій, двох способів суспільної інтеграції – індустріальної та інформаційної. Тогочасні події, як і протестні рухи початку XXI століття – в Грузії, Україні, Туреччині, Єгипті – не піддаються іншому описові, як у термінах «зустрічі технологічних хвиль», запропонованих Елвіном Тоффлером.

У роботі «Третя хвиля» він окреслює темпоральний режим існування Другої індустріальної хвилі терміном «синхронізація». У традиційній культурі час сакралізувався й онтологізувався. Природа теж розумілася як непідвладна людині. Вона рухалася в часі, з часом. Вони – час і природа – перевершували людину, можливість їх обчислення просторовими мірками її тіла й життєвої тривалості. Тому вони належали онтологічній вічності. Просвітництво, взявши за мету підкорення природи, профанізувало також і час. Він перетворився не просто на історію, але й на продуктивність. Саме завдяки індустріальній максимізації виробництва, час почав споріднюватися не з простором, а з корисною дією, кількістю виконаних виробничих операцій, виготовленої продукції. Таким чином, час став грошима.

У традиційній культурі час взаємообумовлювався простором. Ці два виміри існували нерозривно, ними й окреслювалася природна життєва ритміка. Так, коли в аграрну епоху запитували в селянина, чи далеко розташований певний населений пункт, він відповідав, до прикладу «день ходу»: відстань оцінювалася часовою тривалістю її подолання. Індустріальна реальність зробила можливим інше пояснення – годину автобусом, годину автомобілем чи годину літаком. Якщо з тривалістю у даному прикладі все зрозуміло – година, що однаково відраховується на відповідних, наявних у кожного пристроях, то друге слово, яке вказує на тип транспортного засобу, – позначає не лише інтенсивність руху, але і його вартість. Час – це гроші.

Якщо індивідом з традиційної культури час оцінювався як приналежний вічності, то для виробника індустріальної епохи він теж лишався зовнішньо детермінованим, завдяки виробничим ритмам, над якими він не владарював, сам ставши мовчазною і безправною його частиною. Сакральний час, таким чином, мав сенс, бо його

сакральне джерело розцінювалося в категоріях величі й блага. Індустріальний ритм втратив будь-яке якісне етичне виправдання, його вплив був дегуманізуючим і безжальним. Кількість, статистика, інтенція до максимізації – лишилися єдиними виправдальними аргументами. Життєвий ритм людини почав визначатися вартістю робочого часу, робочими годинами, коли вона поставала в іпостасі виробника. Головний атрибут дозвілля – звільненість від праці й виконання функції споживача.

Ситуацію, коли ритм роботи машини узалежнив ритм людського співжиття, Елвін Тоффлер і назвав принципом синхронізації: «Поширення фабричного виробництва, висока вартість машин та механізмів, висока взаємозалежність етапів трудового процесу вимагали більш точної й чіткої синхронізації... Таким чином, пунктуальність, що ніколи не мала високої значущості в сільськогосподарських общинах, стала соціальною необхідністю...» [1].

До злагодженого співжиття діти привчалися з ранніх років – у школі, куди потрібно приходити точно в зазначений термін чи заздалегідь. Навчання теж розбивалося на чіткі періоди зайнятості й відпочинку. Такого ж вишколу зазнала армія, всі виробничі й обслуговуючі сектори – громадський транспортний рух має чіткий маршрут і час для його подолання, всі лікарні, офіційні установи й крамниці працюють за графіком, навіть музика в індустріальну епоху стала ритмічно одноманітною, як ніколи до того.

Елвін Тоффлер звернув увагу на наростання гендерної конфліктності в індустріальну епоху, бо жіночі й чоловічі життєві ритми почали різнитися. Так, чоловіки, як актори зовнішньої дії у своїй сім'ї, швидше долучилися до ритму Другої технологічної хвилі. На жінці тягарем лишалися домашні обов'язки, що генеологічно сягають розміреності традиційної культури або ж Першої аграрної хвилі. Жінки розцінювалися чоловіками як марнотратні щодо часу, не пунктуальні, а отже позбавлені ділових якостей. «Жінки, зайняті домашніми справами, працюють в менш механізованих режимах. З цих же причин містяни схильні дивитися на вихідців із села звисока, як на повільних, не вартих довіри людей. Підстави для такого роду нарікань зводяться до відмінностей між працею Другої хвилі, заснованій на підвищеному взаємозв'язку та взаємозалежності, та працею Першої хвилі, зосередженої в полі та вдома» [1].

Які ж зміни мало принести зіткнення Другої та Третьої хвиль, зокрема в організації, інтендуванні часу? Третя хвиля, на думку Елвіна Тоффлера, поверне часові й суспільному життю його органічний смисл. Цього смислу часові надаватиме людський досвід, значущі події, що стануть точками рефлексії й координатами історії.

У феноменологічному підході, зокрема у «Феноменології сприйняття» Моріса Мерло-Понті, час описується як триваюча зміна «тепер станів», як сталість переживання самості на фоні зовнішньої змінюваності світу. Горизонт теперішнього обмежується недалекими моментами минулого й теперішнього. «... кожне теперішнє раз і назавжди встановлює деяку точку, яка вимагає визнання з боку решти точок, і об'єкт в результаті стає видимий з усіх часів – так само, як він видимий з усіх сторін, й завдяки тому ж самому засобу – структурі досвідного горизонту» [2, 104]. Ритміка часового потоку Третьої хвилі, таким чином, узалежнюється від індивідуального досвіду та пізнавальних здатностей людини.

Значення часові надає людина. Він перетворюється на досвід або на знак. Так, номад, мандруючи, отримуючи різні топологічні й комунікативні досвіди, робить свій час інтенсивнішим, змушуючи нещодавні точки минулого й очікуваного майбутнього миготіти частіше. Його враження інтенсивніші, різноманітніші, його теперішнє – насиченіше. У номада час, як і в добу традиційної культури, визначається через органічний зв'язок з простором.

Якщо ж індивід топологічно сталий, його часові точки самоспостереження в минулому й майбутньому мало змінювані. Його теперішнє відштовхується від певних Подій – досвідно-часових знаків. Такий осідлий мешканець глибше заглиблений в історію. Його час, теж подібно до схем аграрної доби, сакралізується, стаючи неоміфом. «Відбувається відрив від реальності простору, внаслідок чого людина, лишаючись один на один з часом, відчуває власну невідповідність йому, обезцінюючи себе й спільне буття з позицій абсолютизації часу» [3, 26]. Теперішнє обезцінюється, кожна подія – не самодостатня, цінності їй надає певна міфологізована Подія. Відбувається зациклення на минулому чи «месіанізація» майбутнього. Власне самосприйняття такого індивіда стає частковим, кліповим, самозамкненим.

Врешті цей тип суб'єктності не лише зациклений на часі, хоча й сумує за ним, бо не має адекватного розуміння теперішнього, він ще й надзвичайно самотній. Знецінивши триваючу будучність, він знецінив також свою соціальність, свою колективну включеність. Французький соціолог, дослідник постіндустріального суспільства Ален Турен наступним чином описав асоціальність бунтаря: «Щоб стати революціонером, актор має відмовитися від самого себе на користь законів природи, котрі так само можуть бути й Божими законами» [4, 105]

Ален Турен, досліджуючи феномен масових суспільних рухів, перевернув з ніг на голову класичне уявлення про причини революцій. Марксистська спадщина зробила аксіомою твердження про те, що революції виникають тоді, коли в суспільстві виникають антагоністичні групи інтересів, коли кожна з них є згуртованою, а владні інституції слабнуть й функціонують неефективно. Однак французький дослідник стверджує, аргументуючи це численними історичними фактами, що революція виникає тоді, коли зникають консолідовані суспільні рухи, коли девальвуються культурні цінності, що унормовували світоглядну рамку спільноти. Суспільні актори атомізуються, втрачають живий зв'язок один з одним, а отже й з реальністю. Бо за умов, коли наявні консолідовані конфліктні групи, вони борються за певний значущий модус теперішнього – економічні пріоритети, політичні перспективи тощо. Боротьба за правилами владних інституцій тримає їх у теперішньому, у системі. Це не революція, це звичайне життя демократичного суспільства.

Революція ж сприяє виходу з теперішнього, бо для бунтарів воно втрачає свої обриси. Кожен з них, як в тумані, не бачить іншого, не координується з ним. Тому постіндустріальна епоха, на думку Алена Турена, приречена на повторювані бунти, бо вона позбавлена сакральної чи індустріально-синхронної осі часу. Останній став індивідуалізованим, міфологізованим подіями власного досвіду атомізованих індивідів. Щоб з'ясувати характер реальності, повернути собі адекватне теперішнє, індивідуалізованим акторам потрібно періодично вириватись за межі системи,

створювати через бунти й заворушення нову реальність культури. Цей новий тип суспільного бунту, антиреволюція, здійснюється за відсутності соціальних акторів – консолідованих груп, тобто класів, страт тощо. Антиреволюцію підіймають тоді, коли власна фрагментарність індивідів стає для них нестерпною й безнадійною, тоді логіка історії, певного великого міфу починає превалювати над логікою системи. «Революція полягає не в вибиванні дверей, вона руйнує всю споруду. Сфера революції, відмінна від банального насильства, починається з того моменту, коли суспільний рух замінюється своєю протилежністю – суспільним антирухом, в якому актори розпізнаються вже не через їх конфліктні відносини з іншими акторами, але через їх розрив з усіма й заперечення їх буття як акторів... Світ революції – це світ сутності, а не змін, світ війни, а не політики» [4, 112].

Жак Рансьєр у роботі «Незгода» зазначив, що на межі, де культурні норми, цінності, регулятиви, все те, що складає світоглядний горизонт деякої спільноти, переходить в дію, тобто в реально значущу суспільну чи політичну дію, ніколи не може бути цілковитого розуміння ситуації. Політика – завжди про майбутнє, її стратегування пов'язане з бажанням, волінням, інтендуванням. Політика, таким чином, завжди домислювання цілого там, де є тільки частина, тільки часткова участь. Реальність завжди відрізнятиметься від наміру й проекту. Тому в цій сфері завжди будуть незадоволені. Незгода – це внутрішній принцип політичної сфери, того, що робить її продуктивною. Тому бунтар тут є обов'язковим гвинтиком системи. Інша річ, навіщо висловлюється незгода – чи є вона особистісною чи співпадає з позицію деякої групи.

Політичне співжиття не є природним станом. Природною є згряя, чисельність якої регулюється органічно й біологічно. Людська ж згуртованість може включати від 3-х індивідів у найпростішому колективі до 1 мільярда – населення деяких національних держав. Їх політична самоорганізація є досить умовною. Будь-який соціальний устрій, що тримається на цінностях, культурних нормах, є умовним, випадковим, рукотворним. Він не має природних підстав, ані божественних законів, що його обумовлюють. Тому щодо правил координації людського колективу (як завгодно великого) завжди виникатимуть протиріччя. Незгода є непрогнозованою й обов'язковою. В політиці гармонія неможлива. Феномен політичного покликаний до життя потребою з'ясувати спірні погляди. В основі нерівної рівності, порядку співжиття й політики лежить бунт проти нерівності, а ключовою фігурою політичного є бунтар. Він робить явними недоліки системи, намагає на короткий час чутливий нерв дійсності.

Життя спільноти, за Арістотелем, починається тоді, коли починаються дебати про справедливість. Мета політичного життя, таким чином, зводиться до того, щоб забезпечувати справедливість. Однак питання про те, що ж таке справедливість і є «яблуком розбрату» й предметом подальшого з'ясування.

За Жаком Рансьєром, незгода – це такий тип мовленнєвої ситуації, коли мовці й розуміють, і не розуміють один одного. Незгода – це не конфлікт. Останній виник би тоді, коли мовці одне й те ж явище називали один – «білим», інший – «чорним». Незгода ж існує тоді, коли опоненти обидва називають річ «білою». Але розуміють не одне й те ж, бо визначають «білизна» по-різному.

Незгода також не є нерозумінням. Останнє стається тоді, коли співбесідники в силу простого незнання чи оманливого судження не знають, про що йдеться. Вона також не є непорозумінням, бо воно стається тоді, коли немає «лінгвістичної економії» – співбесідниками не прояснені базові категорії, вони не досягають зміст використовуваних категорій. Якщо у випадку нерозуміння неочевидним для мовців є предмет обговорення, він ніби весь час вислизає з-перед їх очей, то у випадку *непорозуміння* страждає сама процедура з'ясування. Мовці сумніваються в доречності обговорення, в компетентності й незаангажованості один одного. Незгода ж – це вимога раціоналізувати, прояснити обидва ці аспекти – й об'єкт спору і його процедуру та підстави. За Жаком Рансьєром: «В структурах незгоди обговорення того чи іншого доказу зводиться до суперечки щодо об'єкта обговорення й статусу тих, хто здійснює це обговорення» [5, 17].

Таким чином, за логікою міркувань професора із Сорбонни, політика є вищим проявом колективної співтворчості, де формуються самі принципи й правила співжиття, що витікають з органічного етосу колективу, з його історичного досвіду й культури. Але таке єднання є парадоксальним, бо воно засноване на суперечці. Незгода приводить в дію, робить реальною метою суспільну згоду. Якщо в суспільній комунікації індивіди беруть участь від імені груп, тоді має місце незгода й з'ясування. Якщо ж індивід виступає від свого імені, презентуючи свої утилітарні інтереси чи неузгоджені ні з ким проекти, тоді має місце скандал, а його виконавцем є бунтар.

Сучасна ситуація постправди, коли симулятивні або й завідомо брехливі інформаційні прецеденти завдяки ЗМІ сприймаються як реальні, їм більше вірять, аніж здоровому глузду й власним органам відчуття, робить іпостась скандального бунтаря незамінною. Нехай на мить, але він нагадує публіці про першопричину їх колективності – творення спільносвіту через незгоду й подальшу суперечку для мирного співжиття. І якщо бунтарі попередніх епох – Джордано Бруно, Галілей, Дарвін, навіть Маркс – підсилювали свої аргументи концептуальними знаннями, то бунтар інформаційної епохи вже не спирається на цілісний хронотоп. Його бунт є реакцією на ситуацію постправди, інформаційних шумів, котрі він не може перевірити наочно, а лише співвіднести з власним режимом існування у часі. Такий протест тим дієвіший, чим епатажніший.

За логікою Алена Турена, справжні революції, на зразок Великої Французької, вже є неможливими. Одинак не здатен зламати систему, з Хаосу породити нову систему речей. Бунтарі-одинаки здатні підійняти лише антиреволюцію. В тому ж топосі, в тій же логіці системи бунт стане скандалом і швидко згасне, згубивши свої сутнісні принципи, бо їх не зможе підхопити кліпове соціальне середовище, так само позбавлене цілісного виміру хронотопу. «Бунтар приречений тому, що бунтує заради неможливого, бунтує безцільно, однак не може не бунтувати вже хоча б тому, що саме через бунт наскрізною лінією проходить нерв його пасіонарної екзистенції, в якій він тільки й здатен віднайти власну справжність» [6, 56].

Під час історично успішних революцій за бунтарями йшли революціонери. Їх становище в інформаційну епоху є іншим – за ними ніхто не йде. Бунт, таким чином, нібито втрачає свій сенс. Однак ще одна французька філософія – Шанталь Муфф – не вбачає в даній ситуації трагедії. Соціокультурний порядок, що виник на гребені Третьої технологічної хвилі – інформаційної – настільки комплексний, що він має внутрішні

ресурси для самореференції. Йому не потрібен сторонній суддя, що перебуває поза системою, а саме революціонер. Комунікативні зв'язки інформаційного суспільства настільки щільні й розгалужені, що вони, навпаки, часом відбирають в комуніканта його індивідуальність. Реалії Третьої хвилі творять новий тип общинності – комунікативно-органічну. Якщо індивід Першої хвилі, будучи невіддільним від колективу, все ж не мав права вибору цього колективу, він був примусово вписаний в нього фактом власного народження, то індивід Третьої хвилі має право обирати, до якої спільноти належати. Саме в ній він є повноправним комунікантом. І саме в ній його бунт не лишиться непоміченим.

Аналізуючи паризькі події 1968 року, Шанталь Муфф за цією ж логікою стверджує, що тогочасний студентський бунт не був марним. Він викликав широкий суспільний резонанс, кодифікувався в устах політиків, спричинив реальну ревізію суспільних порядків – від університетських статутів до статей кримінального кодексу.

Саме тогочасні події можна вважати прикладом, коли відбулося переструктурування логіки системи самими ресурсами системи. За тих реалій імпульс бунтарів підхопили не революціонери, а політичні активісти. Бунт, за Шанталь Муфф, здатен змінити характер комунікативної ситуації.

Сфера політичного передбачає як незгоду, так і змагальність. Велика політика є, фактично, двоколірною – чорно-білою, де консерватори протистоять лібералам, ліві – правим тощо. За умов такої антагоністичної демократії вже не йдеться про незгоду. Тут боротьба ведеться не з метою з'ясування, ставкою в ній є не перемога, а знищення конкурента. Незгода підміняється нерозумінням. Саме в такій ситуації виникає гостра потреба в бунтарі та наслідку його діяльності – груповому бунті, бо він збагачує монохромну дійсність додатковими кольорами. Нагадує про гіпотетичну можливість наявності третьої позиції в біполярному політичному діалозі. Так з антагоністичної демократія стає агональною.

Антагонізм є гострою формою конфлікту, де не може бути ані компромісу, ані консенсусу, бо позиції учасників є протилежними й взаємовиключними.

Термін же «агональність» походить від грецького «агон» – змагання за чіткими правилами; суперництво заради підкріплення принципу справедливості: «Агоністика – змагальність, де вціліти означає отримати суспільне визнання. Така агоністика передбачає «гру за правилами», гру без збільшення кількості кінцевих призів» [7, 21]. Так, крім всього іншого, ще й називалася площа в стародавніх Афінах, де збиралися громадяни для обговорення суспільно важливих питань й приймали консенсусне рішення. На Агоні кожен з учасників мав право на виступ і пропозицію, отожд цих позицій могло бути безліч. Найсильнішою вважалася позиція, підкріплена неспростовними аргументами. «Агон» як політичний принцип передбачає раціональне аргументування й процедурну легітимність.

Бунтар, виступаючи з власної позиції незгоди, здатен знецінити наявний антагоністичний порядок, розпочавши широкий суспільний діалог. Він робить можливим те, що Шанталь Муфф називає «агоністичним плюралізмом», коли кардинально змінюється ставлення до опонента: «...мета демократичної політики полягає в такому конструюванні «їх», коли «вони» вже не вважаються за ворогів, яких потрібно знищити,

а перетворюються на суперників, тобто тих, з чікими ідеями ми боремося, але в чієму праві відстоювати їх ми не сумніваємося» [8, 194].

Таким чином, бунтар є таким типом носія кліпової свідомості, котрий зацентований на топологічній осі хронотопу. А тому його темпоральна свідомість має специфічний режим існування, який ми позначили як неоміфологізацію власного життєвого досвіду завдяки сакралізації подій з минулого. Бунтар є атомізованими суспільним актором, укорінений в індивідуально значущі міфологеми. Однак креативний потенціал його кліпової свідомості полягає в тому, що він здатен вирватися поза межі логіки суспільного порядку, бути таким собі трикстером, котрий започатковує новий моральний діалог, знімаючи антагоністичність політичного дискурсу, роблячи його комунікативно відкритим, тобто агональним.

Література:

1. *Тоффлер Э.* Третья волна / Элвин Тоффлер. – Электронный ресурс. – Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/4821/4826>
2. *Мерло-Понти Морис.* Феноменология сприйнятия // Морис Мерло-Понти. – [пер. з фр.] – СПб: «Ювента», «Наука», 1999. – 608 с.
3. *Роговский А. М.* Репрезентация темпоральности в системе культуры: Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. Специальность 09.00.04 – философская антропология, философия культуры. – Харьков, 2010. – 399 с. [На правах рукописи].
4. *Турен Ален.* Идея революции / Ален Турен // Социологическое обозрение, 2014. Т. 13. - № 1. – С. 98-116.
5. *Рансьер Ж.* Несогласие: Политика и философия / Жак Рансьер. Пер. с фр. В. Е. Лапицкого. – СПб: Machina, 2013. – 192 с.
6. *Самойлов В.* На пороге инобытия. Зарисовки к новой метафизике // Виталий Самойлов. – СПб: Litres, 2018. – 183 с.
7. *Драч Г. В.* Агональность в культуре: история и современность // Фундаментальные проблемы культурологии: Т. 5: Теория и методология современной культурологии. – М., СПб.: Новый хронограф, Эйдос, 2009. – 624 с.
8. *Муфф Ш.* К агонистической модели демократии / Шанталь Муфф // Логос. – № 2 (42). – 2004. – С. 180- 197