

Юлія Сергіївна Тагліна

кандидат філософських наук,
доцент кафедри теорії культури і філософії науки
Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна,
майдан Свободи 4, м. Харків, 61022, Україна
<http://orcid.org/0000-0002-4961-6282>

Костянтин Володимирович Суспіцин

аспірант кафедри теорії культури філософії науки
Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна,
майдан Свободи 4, м. Харків, 61022, Україна
<https://orcid.org/0009-0005-1773-4590>

**КУЛЬТУРНІ РЕЖИМИ НЕВИЗНАЧЕНОСТІ: ВІД РЕНЕСАНСНОЇ ФОРТУНИ ДО
ЕКОЛОГІЧНОЇ СВІДОМОСТІ АНТРОПОЦЕНУ**

У статті досліджується еволюція культурних режимів невизначеності як історично змінних способів культурного осмислення випадковості – від ренесансної концепції Фортуни до екологічної свідомості антропоцену. Запропоновано поняття «культурний режим невизначеності» як авторську категорію для позначення сукупності символічних практик, образів і способів інтерпретації майбутнього, за допомогою яких культура прагне зробити невизначений світ зрозумілим і придатним для дії. Ренесансна культура розглядається як режим, у якому випадковість осмислюється через образ Фортуни та опозицію fortuna/virtù, а невизначеність постає як простір людської активності і реалізації свободи. Досвід Великих географічних відкриттів розглядається як практичне втілення цієї логіки ризику та відкритості до невідомого. Натомість екологічна свідомість антропоцену формує режим, у якому невизначеність постає не як тимчасовий наслідок нестачі знання, а як фундаментальна характеристика взаємодії людини з планетарними екологічними системами. Особливу увагу приділено концепту гіпероб'єктів Тімоті Мортон, який описує надмасштабні екологічні феномени, що перевищують межі людського досвіду. Порівняльний аналіз показує перехід від персоніфікованого до планетарного розуміння випадковості та від логіки освоєння невизначеності до логіки співіснування з нею, що відображає одну з фундаментальних трансформацій культурної свідомості на шляху від Ренесансу до антропоцену.

Ключові слова: **культурні режими невизначеності, випадковість, невизначеність, Фортуна, virtù, Ренесанс, антропоцен, гіпероб'єкти, екологічна свідомість, ризик, майбутнє, екологічна етика.**

Як цитувати: Тагліна, Ю., Суспіцин, К., (2026). Культурні режими невизначеності: від ренесансної фортуни до екологічної свідомості антропоцену. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна, серія «Теорія культури і філософія науки», (73), 103-112.* <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2026-73-12>

In cites: Tahlina, Y., Suspitsyn, K., (2026). Cultural regimes of uncertainty: from renaissance fortune to the ecological consciousness of the anthropocene. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Theory of Culture and Philosophy of Science, (73), 103-112.* <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2026-73-12> [In Ukrainian]

Постановка проблеми. Упродовж історії культура виробляла різноманітні способи осмислення невизначеності, прагнучи надати сенс подіям, які не піддаються повному передбаченню чи контролю. Водночас людський досвід незмінно стикається з випадковістю як чинником, що порушує усталені уявлення про порядок, причинність і можливість раціонального управління майбутнім. Саме тому проблема співвідношення культурних практик упорядкування світу та невизначеності як його невід'ємної характеристики залишається актуальною для різних історичних епох. Особливо показовими в цьому контексті є ренесансна

культура, у якій невизначеність осмислювалася через образ Фортуни та відкритість майбутнього для людської дії, і сучасна культура антропоцену, де вона дедалі частіше постає як наслідок складних екологічних процесів, що виходять за межі людського контролю.

Звернення до цієї проблематики набуває особливої актуальності в умовах сучасних глобальних трансформацій. Екологічні кризи, спричинені діяльністю людини, стрімкий розвиток цифрових технологій, поширення алгоритмічних систем управління та зростання масштабів глобальних ризиків ставлять під сумнів модерну віру в можливість повного контролю над майбутнім. Якщо модерна культура була зорієнтована на раціоналізацію та мінімізацію невизначеності, то сучасна ситуація дедалі частіше вимагає вироблення нових способів співіснування зі складністю, ризиком і непередбачуваністю. У зв'язку з цим особливого значення набуває дослідження історичних моделей культурного осмислення випадковості, що дозволяє простежити трансформацію уявлень про взаємодію людини з невизначеним світом від Ренесансу до антропоцену.

Ступінь дослідження та аналіз останніх публікацій. Стан розробленості проблематики культурних режимів невизначеності є фрагментованим: окремі елементи добре досліджені в межах різних традицій, однак їх концептуальна інтеграція як єдиного історичного процесу невизначеності залишається недостатньо розвинутою. Ренесансний вимір проблеми опрацьований насамперед в англо-американській інтелектуальній історії. Квентін Скіннер показує формування політичної агентності як дії в умовах контингентності [Skinner Q., 1978]. Джон Покок інтерпретує опозицію *virtù/fortuna* як модель осмислення історичної випадковості як структурної умови політики [Роскок J. G. A., 2016]. У цьому ж контексті Макіавеллі розглядається як автор, що концептуалізує ризик як внутрішню характеристику політичної дії. Культурно-історичні інтерпретації Ренесансу акцентують становлення індивідуальної агентності в умовах руйнування середньовічних структур стабільності [Burckhardt J., 1955]. Дослідження Великих географічних відкриттів у постколоніальній перспективі додатково підкреслюють досвід радикальної невідомості як чинник трансформації європейських уявлень про світ і майбутнє. Антропоценний вимір проблеми формує іншу конфігурацію невизначеності. Діпеш Чакрабарті вводить поняття кліматичної історії, фіксуючи розрив між людською та планетарною масштабністю процесів [Chakrabarty D., 2009; Simon Z. B., 2023]. Тімоті Мортон через концепт гіпероб'єктів описує надмасштабні екологічні феномени, що перевищують межі людського досвіду [Morton T., 2013]. Донна Гаревей акцентує мережеві форми співіснування в умовах екологічної кризи [Haraway D., 2015; Haraway D., 2016].

У сучасній дослідницькій літературі також активно розвиваються студії ризику та невизначеності (екологічна філософія, ризик-соціологія), однак вони переважно зосереджені або на ранньомодерному, або на сучасному етапі, без достатньо системного порівняльного аналізу між Ренесансом і антропоценом. Як показує огляд літератури з кліматичної гуманітаристики, дослідження здебільшого концентруються на етиці кліматичної відповідальності, моделюванні ризиків та критичній теорії антропоцену, тоді як історико-типологічне зіставлення різних культурних режимів невизначеності залишається менш розробленим напрямом.

Метою статті є дослідження еволюції культурних режимів невизначеності від ренесансної концепції Фортуни до сучасних форм екологічної свідомості антропоцену, а також виявлення змін у способах культурного осмислення випадковості, свободи, відповідальності та майбутнього. У межах дослідження поняття «культурний режим невизначеності» використовується як авторська категорія для позначення сукупності символічних практик, образів і способів інтерпретації майбутнього, за допомогою яких культура прагне зробити невизначений світ зрозумілим і придатним для дії.

Виклад основних матеріалів та результатів дослідження. Однією з визначальних рис ренесансної культури стало переосмислення місця людини у світі та формування нового ставлення до випадковості й невизначеності. Якщо середньовічна картина світу здебільшого інтерпретувала історичні події як прояв божественного провидіння, то культура Ренесансу поступово утверджувала уявлення про людину як активного учасника історичного процесу, здатного впливати на власну долю навіть за умов мінливості та непередбачуваності світу. У цьому контексті особливого значення набуває образ Фортуни, який стає одним із центральних символів культурного осмислення невизначеності. На думку Квентіна Скіннера, ренесансний гуманізм був пов'язаний із формуванням нового політичного та антропологічного ідеалу, в основі якого лежало переконання у здатності людини самостійно визначати власну долю та брати участь у творенні суспільного життя [Skinner Q., 1978]. Дослідник наголошує, що

італійські гуманісти поступово відходили від середньовічного фаталізму та розвивали уявлення про активного громадянина, який не лише підкоряється обставинам, а й прагне їх змінювати. Саме в цьому інтелектуальному середовищі виникає нове розуміння взаємодії між людською діяльністю та непередбачуваністю історичних процесів.

Найбільш послідовне вираження ця проблема отримала у творчості Нікколо Макіавеллі. У трактаті *Державець* мислитель пропонує оригінальне бачення співвідношення між *fortuna* та *virtù*, яке стало однією з ключових концептуальних моделей ренесансного осмислення невизначеності [Machiavelli N., 1988]. Для Макіавеллі *Fortuna* не є ані сліпою долею античної традиції, ані проявом божественного провидіння. Вона постає як символ мінливості історичних обставин, непередбачуваності подій і контингентності людського існування. Водночас *Fortuna* не визначає історію повністю. Макіавеллі зазначає, що *Fortuna* розпоряджається лише частиною людських справ, залишаючи простір для активності та рішень самої людини. У цьому контексті особливого значення набуває поняття *virtù*. На відміну від традиційного морального розуміння чесноти, у Макіавеллі *virtù* означає сукупність якостей, які дозволяють людині ефективно діяти в умовах невизначеності: рішучість, політичну мудрість, здатність до ризику, стратегічне мислення та готовність адаптуватися до мінливих обставин. Таким чином, людська діяльність постає не як реалізація наперед визначеного плану, а як постійне реагування на непередбачувані виклики світу. Саме ця особливість дозволяє розглядати концепцію Макіавеллі як одну з перших спроб культурного осмислення історичної контингентності. На це звертає увагу Джон Покок у праці *The Machiavellian Moment* [Роскоп J. G. A., 2016]. На думку дослідника, головною проблемою макіавеллівської політичної теорії є саме проблема життя та дії в умовах історичної нестабільності. Покок розглядає творчість Макіавеллі як відповідь на усвідомлення того, що політичний порядок не є вічним і гарантованим, а будь-яка людська спільнота існує в ситуації постійної загрози змін, занепаду або руйнування [Роскоп J. G. A., 2016]. Саме тому *virtù* виступає не лише особистою якістю правителя, а й культурною стратегією протистояння історичній випадковості. З погляду Покока, ренесансна політична культура вперше зробила проблему контингентності центральним питанням суспільного життя [Роскоп J. G. A., 2016]. Якщо антична та середньовічна традиції переважно шукали джерело стабільності у космічному порядку або божественному задумі, то Макіавеллі виходить із принципово іншого припущення: історія не має гарантованої рівноваги, а тому успіх політичної дії залежить від здатності людини діяти в умовах невизначеності. Це призводить і до переоцінки ставлення до ризику. Для середньовічної культури ризик часто асоціювався з відхиленням від встановленого порядку, тоді як у Ренесансі він дедалі більше починає розглядатися як необхідна умова діяльності. Людина більше не очікує пасивно на здійснення провидіння, а прагне активно втручатися в перебіг подій. У цьому сенсі ризик стає не загрозою свободі, а її передумовою. Здатність діяти попри невизначеність світу перетворюється на одну з головних характеристик ренесансного гуманістичного суб'єкта.

Таким чином, аналіз концепцій *Fortuna* та *virtù* дозволяє розглядати культуру Ренесансу як специфічний культурний режим невизначеності, в межах якого випадковість перестає бути виключно негативним явищем або знаком недосконалості світу [Pitkin H. F., 1984; Роскоп J. G. A., 2016]. Тут вона постає як невід'ємна умова людської діяльності та простір реалізації свободи. Якщо для середньовічної культури головним завданням було включення випадковості в систему провіденційного порядку, то ренесансна свідомість починає осмислювати її як чинник історичної динаміки та людської самореалізації [Koselleck R., 2004].

Значною віхою стає Епоха Великих географічних відкриттів, які не лише змінили уявлення європейців про просторові межі світу, а й спричинили глибоку перебудову культурних моделей осмислення ризику, майбутнього та людської діяльності [Greenblatt S., 1991; Todorov T., 1984; Pratt M. L., 2008]. Подорож до невідомих земель стала не лише географічною чи економічною практикою, а й особливим способом переживання світу як відкритого простору можливостей і невизначеності [Greenblatt S., 1991; Pratt M. L., 2008]. У цьому сенсі Великі географічні відкриття можна розглядати як один із ключових культурних досвідів, що сприяв формуванню модерного типу свідомості. На думку Якоба Буркгардта, культура Ренесансу була епохою становлення нового типу індивідуальності, для якої характерними стали прагнення до самореалізації, відкритість до нового досвіду та усвідомлення власної активної ролі у світі [Burckhardt J., 1955]. Якщо середньовічна людина сприймала себе переважно як частину наперед визначеного космічного та соціального порядку, то ренесансний суб'єкт дедалі більше усвідомлював себе як автономного діяча,

здатного виходити за межі традиційних горизонтів. Саме тому подорож набуває особливого культурного значення: вона стає символом виходу за межі відомого світу та готовності зустрітися з невизначеним майбутнім. У цьому контексті Великі географічні відкриття можна розглядати як практичне втілення тієї самої логіки, яка в політичній думці Макіавеллі була виражена через співвідношення *fortuna* та *virtù*. Мореплавці, купці та дослідники ранньомодерної доби діяли в умовах постійного ризику, коли результат експедиції неможливо було передбачити заздалегідь. Невідомі маршрути, природні небезпеки, відсутність достовірних знань про нові території та контакти з незнайомими народами створювали ситуацію радикальної невизначеності. Однак саме ця невизначеність починала сприйматися не лише як загроза, а і як джерело нових можливостей. Таким чином, подорож ставала культурною практикою освоєння непередбачуваності світу. Особливу увагу на цьому аспекті зосереджує Стівен Грінблатт у праці *Marvelous Possessions* [Greenblatt S., 1991]. Дослідник показує, що зустріч європейців із Новим Світом супроводжувалася досвідом подиву, здивування та когнітивної дезорієнтації. Нові землі, народи, природні явища та культурні практики часто не вписувалися в наявні системи знань. У результаті європейці опинялися перед необхідністю переосмислення власних уявлень про світ. Грінблатт підкреслює, що відкриття Америки стало не лише відкриттям нових територій, а й відкриттям самого факту існування невідомого як постійної складової людського досвіду. Подібну думку розвиває Тзветан Тодоров у праці *The Conquest of America: The Question of the Other* [Todorov T., 1994]. Аналізуючи відкриття та завоювання Америки, він розглядає цей процес як зустріч із радикально Іншим. Для європейської культури XVI століття корінні народи Америки виявилися явищем, яке неможливо було повністю пояснити через усталені категорії християнського або античного світогляду. Контакт із новими культурами поставив під сумнів універсальність багатьох європейських уявлень і продемонстрував множинність можливих способів організації людського життя. Таким чином, досвід відкриття Нового Світу став досвідом зустрічі з культурною невизначеністю, яка вимагала вироблення нових інтерпретаційних стратегій.

Як зазначає Райнгарт Козеллек у праці *Futures Past*, у ранньомодерну добу відбувається поступовий розрив між досвідом минулого та горизонтом очікування майбутнього [Koselleck R., 2004]. Якщо традиційні суспільства переважно орієнтувалися на відтворення вже відомих моделей життя, то модерна культура дедалі більше починає сприймати майбутнє як відкритий простір нових можливостей. У цьому контексті географічні відкриття відіграли надзвичайно важливу роль, оскільки вони наочно продемонстрували, що світ містить значно більше можливостей, ніж дозволяє побачити наявний досвід. З погляду Козеллека, саме в цей період формується специфічно модерне розуміння історичного часу, в якому майбутнє перестає бути простим продовженням минулого [Koselleck R., 2004]. Подорож до невідомих земель фактично стає метафорою нового ставлення до історії: людство більше не рухається в межах уже визначеного порядку, а відкриває простір потенційних сценаріїв розвитку. Невизначеність у такій перспективі починає сприйматися не лише як джерело небезпеки, а й як умова історичної новизни. Важливість цієї трансформації підкреслює також Джон Покок [Pocock J. G. A., 2016]. Аналізуючи становлення ранньомодерної політичної свідомості, він показує, що ренесансна культура дедалі більше усвідомлює контингентність історичного буття. Людина вже не може спиратися на уявлення про незмінний порядок світу, а змушена діяти в умовах постійної мінливості обставин. Великі географічні відкриття стали одним із найяскравіших практичних підтверджень цього нового досвіду історичної відкритості. Вони демонстрували, що світ значно складніший і менш передбачуваний, ніж вважалося раніше, а тому успішна дія потребує готовності до ризику та здатності адаптуватися до непередбачуваних змін [Greenblatt S., 1991; Todorov T., 1984]. Їх можна розглядати як один із ключових культурних механізмів формування модерного режиму невизначеності. Подорож до невідомого, ризик зіткнення з непередбачуваними обставинами та відкриття нових просторів поступово змінювали ставлення європейської культури до майбутнього. Якщо в середньовічній традиції невизначеність переважно прагнули підпорядкувати провідницькому порядку, то ренесансна свідомість дедалі більше починає сприймати її як невід'ємну умову людської діяльності та джерело нових можливостей [Burckhardt J., 1955; Koselleck R., 2004].

Отже, ренесансна культура не прагнула усунути невизначеність, а виробляла культурні механізми співіснування з нею. Саме в цей період формується модель активного суб'єкта, здатного діяти в умовах відкритого майбутнього, що стало важливою передумовою модерного розуміння свободи, ризику та історичної динаміки. Ця трансформація створює підґрунтя для

подальших змін у способах культурного осмислення невизначеності, які в сучасну епоху набувають нового змісту в контексті екологічної свідомості антропоцену [Chakrabarty D., 2009; Haraway D., 2015]. Однією з найхарактерніших рис сучасної культури є зростаюче усвідомлення меж людського контролю над природними та соціальними процесами [Morton T., 2013]. Якщо модерний світогляд ґрунтувався на переконанні, що розвиток науки, техніки та раціонального управління здатний забезпечити поступове підкорення природи й мінімізацію невизначеності, то екологічні виклики XXI століття поставили під сумнів цю впевненість. Глобальні кліматичні зміни, деградація екосистем, втрата біорізноманіття та зростання масштабів антропогенного впливу на довкілля засвідчили обмеженість модерної моделі взаємодії людини зі світом. У цьому контексті особливого значення набуває концепція антропоцену, яка стала однією з центральних категорій сучасної екологічної гуманітаристики [Chakrabarty D., 2009; Haraway D., 2015].

Поняття антропоцену використовується для позначення нової геологічної епохи, у межах якої діяльність людини перетворилася на один із визначальних чинників планетарних змін. На відміну від попередніх історичних періодів, коли людство розглядалося переважно як частина природного середовища, антропоцен фіксує ситуацію, в якій людська діяльність сама набуває геологічного масштабу. Водночас ця обставина не означає зростання контролю над світом. Навпаки, усвідомлення глобальних наслідків антропогенного впливу дедалі частіше супроводжується відчуттям втрати передбачуваності та неможливості повного управління складними екологічними процесами. Цю проблему докладно аналізує Діпеш Чакрабарті [Chakrabarty D., 2009]. У своїй праці про кліматичні зміни та антропоцен дослідник наголошує, що сучасна екологічна криза руйнує традиційний поділ між людською та природною історією. Якщо модерність розглядала історію як сферу діяльності людини, відокремлену від природних процесів, то антропоцен демонструє їхню фундаментальну взаємопов'язаність. Людство вперше усвідомлює себе не лише як політичного чи культурного актора, а й як геологічну силу, здатну змінювати кліматичні та екосистемні процеси планетарного масштабу. Саме тому, на думку Чакрабарті, сучасна ситуація вимагає переосмислення традиційних уявлень про історичний розвиток, відповідальність та майбутнє [Chakrabarty D., 2009]. Особливістю антропоцену є те, що наслідки людської діяльності виходять далеко за межі безпосереднього досвіду окремих індивідів або суспільств. Одним із найпомітніших проявів цієї ситуації є проблема кліматичних змін. Хоча науковий консенсус щодо антропогенного характеру глобального потепління є достатньо усталеним, конкретні наслідки кліматичної трансформації залишаються значною мірою відкритими. Моделі прогнозування дозволяють окреслювати можливі сценарії розвитку подій, проте складність кліматичних процесів унеможливорює їхнє абсолютне передбачення. У результаті майбутнє дедалі більше сприймається не як простір раціонально керованого прогресу, а як поле потенційних ризиків і невизначених наслідків. З цим пов'язані ідеї Донни Гаревей, яка критикує модерну установку на панування над природою та пропонує іншу модель взаємодії людини зі світом [Haraway D., 2015]. У праці *Staying with the Trouble* Гаревей наголошує, що сучасна екологічна ситуація не може бути розв'язана через повернення до ілюзії повного контролю. Натомість вона пропонує навчитися «залишатися з проблемою», тобто визнавати складність екологічних процесів і шукати способи співіснування в умовах невизначеності [Haraway D., 2015; Horváth M., Lovász Á., 2025]. Такий підхід передбачає відмову від антропоцентричної позиції та визнання взаємозалежності людських і нелюдських форм життя. Ідеї Гаревей демонструють суттєву відмінність між модерним і сучасним екологічним світоглядом. Якщо модерність була орієнтована на подолання невизначеності через накопичення знання та вдосконалення механізмів контролю, то антропоцен дедалі більше спонукає до прийняття невизначеності як невід'ємної умови існування. Відповідно змінюється і культурне ставлення до майбутнього. Воно більше не сприймається як гарантований результат прогресивного розвитку, а постає як відкритий і значною мірою непередбачуваний горизонт, що потребує нових форм відповідальності та адаптації.

Таким чином, концепція антропоцену фіксує глибоку кризу модерної моделі контролю над світом. Екологічні ризики та кліматичні зміни виявляють обмеженість уявлень про можливість повного прогнозування природних процесів і сприяють формуванню нового культурного режиму невизначеності [Chakrabarty D., 2014; Morton T., 2013; Moore J. W., 2022]. У цьому режимі невизначеність уже не розглядається як тимчасова перешкода на шляху до знання, а усвідомлюється як фундаментальна характеристика взаємодії людини з планетарними екологічними системами [Chakrabarty D., 2009; Morton T., 2013]. Саме ця зміна

стає однією з ключових передумов формування сучасної екологічної свідомості. Усвідомлення масштабів екологічної кризи та обмеженості людського контролю над складними природними процесами сприяло формуванню нових підходів до взаємодії людини з довкіллям. Екологічна культура постає не лише як система знань про довкілля, а як сукупність практик, цінностей і моделей поведінки, спрямованих на співіснування з невизначеним світом.

Однією з ключових особливостей сучасної екологічної культури є поступовий перехід від логіки контролю до логіки адаптації [Haraway D., 2015; Haraway D., 2016]. Протягом тривалого часу модерна цивілізація виходила з припущення, що природні процеси можуть бути повністю підпорядковані людським цілям. Науково-технічний розвиток розглядався як засіб мінімізації ризиків і забезпечення передбачуваності майбутнього. Однак досвід екологічних криз продемонстрував, що багато наслідків людського втручання мають нелінійний і важкопрогнозований характер. Зміна клімату, деградація екосистем та порушення глобальних природних циклів засвідчили, що навіть найрозвиненіші технологічні системи не гарантують повного контролю над складними екологічними процесами. У цьому контексті особливого значення набувають ідеї Тімоті Мортон, який наголошує на необхідності переосмислення людського місця у світі [Morton T., 2013]. Однією з ключових концепцій для нього є поняття гіпероб'єктів. Під гіпероб'єктами Мортон розуміє явища настільки масштабні в просторовому та часовому вимірах, що вони виходять за межі безпосереднього людського сприйняття. До них належать кліматичні зміни, глобальне забруднення, радіоактивні відходи та інші планетарні процеси, наслідки яких розгортаються протягом тривалого часу та охоплюють великі території. Концепція гіпероб'єктів радикально змінює уявлення про випадковість і невизначеність. Якщо модерна культура пов'язувала невизначеність переважно з браком знань або недостатнім рівнем наукового розвитку, то в умовах антропоцену вона дедалі більше усвідомлюється як невід'ємна властивість складних екологічних систем. Навіть за наявності розвинених технологій і прогностичних моделей людина не здатна повністю передбачити всі наслідки взаємодії між природними та соціальними процесами. Аналізуючи феномен гіпероб'єктів, Мортон показує, що екологічні процеси не можуть бути зведені до локальних явищ або повністю включені в системи раціонального управління [Morton T., 2013]. Людина більше не може розглядати себе як зовнішнього спостерігача чи керівника природного середовища, оскільки сама є частиною складних мереж взаємодії між людськими та нелюдськими акторами. Відповідно, екологічна культура антропоцену дедалі більше орієнтується не на підкорення природних процесів, а на вироблення здатності жити в умовах їхньої принципової непередбачуваності. Ця зміна супроводжується трансформацією самого уявлення про взаємовідносини людини та природи. Для модерного світогляду була характерною опозиція між культурою та природою, де остання розглядалася як об'єкт освоєння, експлуатації та раціонального впорядкування. У сучасній екологічній думці така модель дедалі частіше піддається критиці. Зокрема, Донна Гаревей пропонує відмовитися від уявлення про людину як автономного та привілейованого суб'єкта, який існує поза природними процесами [Haraway D., 2016]. На її думку, сучасна екологічна ситуація вимагає усвідомлення множинних взаємозв'язків між людьми, тваринами, технологіями та екосистемами. У праці *Staying with the Trouble* Гаревей наголошує, що екологічна криза не може бути подолана шляхом повернення до проєктів тотального контролю або пошуку універсальних технічних рішень. [Haraway D., 2016] Натомість вона пропонує практику «співбуття» (*making kin*), яка передбачає формування нових форм солідарності між різними формами життя та визнання взаємної залежності всіх учасників екологічних процесів. У цьому контексті невизначеність перестає бути виключно негативною характеристикою світу і починає сприйматися як умова співіснування в багатовимірних екологічних мережах.

Наслідком цих трансформацій стає формування нових екологічних етик. Традиційні моральні системи переважно були зорієнтовані на взаємодію між людьми та спиралися на відносно стабільні уявлення про межі людської діяльності. Однак в умовах антропоцену стає очевидним, що людські рішення можуть мати довготривалі наслідки для екосистем, майбутніх поколінь і нелюдських форм життя. Це актуалізує необхідність розширення моральної відповідальності за межі безпосередніх соціальних відносин. У цьому аспекті важливими є також міркування Діпеш Чакрабарті, який підкреслює, що антропоцен змушує переосмислити самі підстави політичної та етичної відповідальності [Chakrabarty D., 2009; Chakrabarty D., 2014; Chakrabarty D., 2023]. Якщо раніше історичний суб'єкт мислився переважно як член певної нації, держави чи соціальної групи, то сучасні екологічні виклики висувують на перший план проблему відповідальності перед планетарними процесами, що виходять за межі окремих політичних спільнот. У результаті формується нове бачення людства як колективного учасника

глобальних екологічних змін. Водночас сучасна екологічна етика дедалі частіше відмовляється від пошуку остаточних рішень і звертається до принципів обережності, адаптивності та відповідальності в умовах невизначеності. Замість прагнення до повного усунення ризиків вона виходить із необхідності прийняття складності світу та готовності діяти за відсутності повної інформації про можливі наслідки власних рішень. Такий підхід відображає фундаментальну зміну культурного ставлення до майбутнього: воно більше не розглядається як цілком передбачуваний результат людського планування, а сприймається як відкритий горизонт, що потребує постійного коригування стратегій взаємодії зі світом.

Таким чином, екологічна культура антропоцену формує новий режим осмислення невизначеності, заснований на відмові від ідеалу тотального контролю та визнанні складності екологічних процесів. Перехід від підкорення природи до співіснування з нею супроводжується розвитком нових форм екологічної відповідальності та етичних моделей, що враховують взаємозалежність людських і нелюдських акторів. У цьому контексті невизначеність постає не як тимчасова проблема, яку необхідно усунути, а як фундаментальна умова існування в антропоцені, що вимагає нових культурних практик адаптації, співпраці та турботи про спільне майбутнє.

Порівняння ренесансної культури та екологічної свідомості антропоцену дозволяє простежити глибоку трансформацію способів культурного осмислення випадковості та невизначеності. Попри значну історичну дистанцію між цими епохами, обидві вони формуються навколо досвіду зустрічі з непередбачуваністю світу. Водночас характер цієї непередбачуваності, способи її інтерпретації та роль людини у взаємодії з нею суттєво відрізняються. Якщо ренесансна культура розглядала невизначеність як виклик, що відкриває простір для людської активності [Burckhardt J., 1955; Skinner Q., 1978], то екологічна свідомість антропоцену дедалі більше осмислює її як фундаментальну умову існування в світі складних взаємозалежностей, які не можуть бути повністю охоплені людським знанням і контролем [Chakrabarty D., 2014; Naraway D., 2016]. Одним із найбільш показових аспектів цієї трансформації є зміна символічних форм репрезентації невизначеності. У ренесансній культурі центральним образом випадковості виступала Fortuna. Вона уособлювала мінливість історичних обставин, нестійкість людської долі та непередбачуваність політичного життя. Проте навіть у своїй непостійності Fortuna залишалася явищем, з яким людина могла вступати у взаємодію. У політичній філософії Макіавеллі невизначеність не усуває можливості людської дії, а навпаки, створює простір для реалізації *virtù*, здатності приймати рішення, діяти рішуче та використовувати мінливі обставини на власну користь [Skinner Q., 1978; Pitkin H. F., 1984]. Невизначеність у цьому випадку постає як виклик, що вимагає активності та мужності. Натомість в антропоцені місце Фортуни займають явища принципово іншого порядку. Концепція гіпероб'єктів, запропонована Тімоті Мортонем, описує феномени, масштаби яких виходять далеко за межі людського досвіду [Morton T., 2013]. Кліматичні зміни, глобальне забруднення або деградація екосистем не можуть бути локалізовані в конкретній події чи просторі. Вони розгортаються одночасно на різних рівнях реальності та охоплюють часові горизонти, що значно перевищують тривалість людського життя. Якщо Fortuna залишалася персоніфікованим образом випадковості, то гіпероб'єкти репрезентують системну та розподілену невизначеність, яка не має чітких меж і не піддається безпосередньому контролю. Унаслідок цього відбувається перехід від персоніфікованого до планетарного розуміння випадковості.

Ренесансна культура формувалася в умовах становлення гуманістичної моделі людини, яка розглядалася як активний творець власної долі та учасник історичного процесу. Політична думка Макіавеллі, а також досвід Великих географічних відкриттів утверджували образ суб'єкта, здатного діяти всупереч несприятливим обставинам, розширювати межі відомого світу та підкорювати нові простори. Невизначеність у цьому контексті виступала перешкодою, яку необхідно долати через знання, волю та практичну діяльність. Екологічна свідомість антропоцену пропонує принципово іншу антропологічну перспективу. Як наголошують Донна Гаревей та Діпеш Чакрабарті, сучасна людина більше не може розглядати себе як зовнішнього спостерігача або господаря природи [Naraway D., 2015; Naraway D., 2016; Chakrabarty D., 2009; Chakrabarty D., 2014]. Усвідомлення глобальних екологічних змін демонструє, що людство є частиною складних мереж взаємодії між природними, технологічними та соціальними процесами. У цьому контексті людина постає не як підкорювач світу, а як співучасник процесів, наслідки яких вона не здатна повністю передбачити або контролювати. Якщо ренесансний суб'єкт прагнув опанувати невизначеність,

то суб'єкт антропоцену змушений навчатися співіснуванню з нею. Ця трансформація особливо помітна у зміні культурного значення ризику. Для ренесансної культури ризик був невід'ємною складовою відкриття нового [Greenblatt S., 1991; Pratt M. L., 2008]. Морські експедиції, торговельні подорожі та політичні авантюри передбачали можливість невдачі, проте водночас відкривали перспективи отримання знань, багатства та слави. Ризик сприймався як необхідна умова виходу за межі наявного досвіду. Саме тому культура Ренесансу часто інтерпретувала невизначеність як джерело можливостей. У культурі антропоцену ризик набуває іншого змісту. Сучасні екологічні загрози пов'язані не стільки з освоєнням нового, скільки з потенційною втратою умов існування [Chakrabarty D., 2009; Morton T., 2013; Colebrook C., 2022]. Кліматичні зміни, деградація екосистем, зростання частоти природних катастроф та інші наслідки антропогенного впливу ставлять під питання стабільність життєвого середовища. Якщо ренесансний ризик був ризиком відкриття, то ризик антропоцену дедалі більше стає ризиком виживання. Унаслідок цього невизначеність перестає асоціюватися виключно з перспективою нових можливостей і дедалі частіше пов'язується з усвідомленням екологічної вразливості.

Зміна ставлення до невизначеності супроводжується також трансформацією ширших культурних уявлень про людину та її місце у світі. Ренесансний гуманізм був заснований на оптимістичній вірі у творчі можливості людини, силу розуму та здатність активно формувати історичний процес [Burckhardt J., 1955; Skinner Q., 1978]. Людська діяльність розглядалася як джерело прогресу та вдосконалення світу. Натомість сучасна екологічна думка дедалі частіше виходить із постгуманістичних передумов, які ставлять під сумнів привілейований статус людини. Усвідомлення масштабів антропогенного впливу на планету поєднується з розумінням того, що людство не контролює всі наслідки власних дій [Chakrabarty D., 2009; Morton T., 2013; Lee H., 2024]. Звідси виникає характерне для антропоцену відчуття тривоги, пов'язане не лише з конкретними екологічними проблемами, а й із загальною нестабільністю майбутнього. У ренесансній культурі відкритість майбутнього переважно асоціювалася з можливістю. Розширення географічних горизонтів, розвиток науки та зростання ролі людської активності формували уявлення про світ як простір потенційного розвитку. Майбутнє залишалося невизначеним, однак ця невизначеність здебільшого сприймалася позитивно, як джерело нових перспектив. У культурі антропоцену майбутнє також залишається відкритим, проте його відкритість дедалі частіше переживається як проблема. Неможливість точно передбачити наслідки кліматичних змін, технологічних трансформацій або екологічних криз породжує усвідомлення того, що майбутнє більше не гарантує реалізації прогресистських очікувань модерності. Невизначеність набуває екзистенційного виміру та стає однією з головних характеристик сучасного досвіду.

Проведене дослідження дозволяє зробити висновок, що способи культурного осмислення випадковості та невизначеності не є сталими, а змінюються відповідно до історичних умов, панівних світоглядних моделей та уявлень про місце людини у світі. Аналіз ренесансної культури та екологічної свідомості антропоцену засвідчив існування різних культурних режимів невизначеності, кожен із яких формує специфічні способи інтерпретації ризику, майбутнього та людської діяльності. У культурі Ренесансу невизначеність осмислювалася через образ Фортуни та ідею активного суб'єкта, здатного впливати на перебіг подій за допомогою власної *virtù*. Великі географічні відкриття, розвиток гуманістичної думки та становлення нових форм історичної свідомості сприяли формуванню уявлення про світ як відкритий простір можливостей. У цьому контексті випадковість сприймалася переважно як виклик, що потребує рішучості, знання та готовності до ризику. Невизначеність не усувалася, але розглядалася як умова людської свободи та історичної дії. Натомість екологічна свідомість антропоцену формується в умовах усвідомлення планетарних наслідків людської діяльності та обмеженості можливостей контролю над складними природними системами. Концепції гіпероб'єктів, антропоцену та постгуманістичної взаємозалежності демонструють, що сучасна культура дедалі більше сприймає невизначеність не як тимчасовий наслідок недостатнього знання, а як фундаментальну характеристику світу. Відповідно змінюється і роль людини: від суб'єкта, який прагне підкорити непередбачувані обставини, до учасника мережі взаємозалежностей, змушеного адаптуватися до процесів, що виходять за межі його контролю.

Порівняльний аналіз показав, що головна трансформація культурних режимів невизначеності полягає у переході від моделі освоєння та підпорядкування випадковості до моделі співіснування з нею. Якщо ренесансна культура шукала способи перетворити невизначеність на простір людської активності та розширення можливостей, то культура антропоцену наголошує на необхідності визнання меж контролю, розвитку адаптивних практик

та формування нових етичних відносин між людиною і світом. Таким чином, висунута гіпотеза підтверджується: історичний розвиток культурних уявлень про випадковість і невизначеність демонструє перехід від антропоцентричних моделей, орієнтованих на подолання непередбачуваності через людську діяльність, до сучасних екологічних моделей, у яких невизначеність визнається невід'ємною умовою існування в складному та взаємопов'язаному світі. Саме ця зміна відображає одну з фундаментальних трансформацій культурної свідомості на шляху від Ренесансу до антропоцену.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ / REFERENCES

1. Burckhardt J. *The Civilization of the Renaissance in Italy*. London : The Phaidon Press, 1955. 640 p. URL: <https://archive.org/details/civilizationofth005644mbp/page/n9/mode/2up>.
2. Chakrabarty D. *Climate and Capital: On Conjoined Histories*. *Critical Inquiry*. 2014. Vol. 41. № 1. P. 1–23. <https://doi.org/10.1086/678154>.
3. Chakrabarty D. *The Climate of History: Four Theses*. *Critical Inquiry*. 2009. Vol. 35. № 2. P. 197–222. <https://doi.org/10.1086/596640>.
4. Chakrabarty D. *One Planet, Many Worlds: The Climate Parallax*. Waltham, MA : Brandeis University Press, 2023. 144 p. ISBN 978-1-68458-157-3.
5. Colebrook C. *Extinction and the Anthropocene: to End or Mend the World? A Conversation with Claire Colebrook*. *New Formations*. 2022. No. 107–108. P. 112–130. <https://doi.org/10.3898/NewF:107-8.12.2022>.
6. Greenblatt S. *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*. Chicago : University of Chicago Press, 1991. URL: https://press.uchicago.edu/dam/ucp/books/pdf/course_intro/978-0-226-52504-4_course_intro.pdf.
7. Haraway D. *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*. *Environmental Humanities*. 2015. Vol. 6. P. 159–165. <https://doi.org/10.1215/22011919-3615934>.
8. Haraway D. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016. 312 p. <https://doi.org/10.1215/9780822373780>.
9. Horváth M., Lovász Á. *From the Anthropocene to the Capitalocene and beyond*. *The Anthropocene Review*. 2025. <https://doi.org/10.1177/20530196241270703>.
10. Koselleck R. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. New York : Columbia University Press, 2004. URL: <https://voidnetwork.gr/wp-content/uploads/2016/09/Futures-Past.-On-the-Semantics-of-historical-time-by-Reinhart-Koselleck.pdf>.
11. Lee H. *The Antinomy of the Anthropocene: The Narrative of Enlightenment in Dipesh Chakrabarty's Ecological Theory*. *Theory, Culture & Society*. 2024. <https://doi.org/10.1177/02632764241238997>.
12. Machiavelli N. *The Prince* / ed. by Q. Skinner, R. Price. Cambridge : Cambridge University Press, 1988. 164 p. (Cambridge Texts in the History of Political Thought). ISBN 978-0-521-34993-2.
13. Moore J. W. *How to Read 'Capitalism in the Web of Life'*. *Journal of World-Systems Research*. 2022. Vol. 28. No. 1. P. 1–16. <https://doi.org/10.5195/JWSR.2022.1127>.
14. Morton T. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 2013. 240 p.
15. Pitkin H. F. *Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*. Berkeley : University of California Press, 1984.
16. Pocock J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Rev. ed. Princeton : Princeton University Press, 2016. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1bmzkdg>.
17. Pratt M. L. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. 2nd ed. London ; New York : Routledge, 2008. URL: <https://archive.org/details/imperialeyestrav0002prat>.
18. Simon Z. B. *The Anthropocene and the Planet*. *History and Theory*. 2023. Vol. 62. No. 2. P. 320–333. <https://doi.org/10.1111/hith.12303>.
19. Skinner Q. *The Foundations of Modern Political Thought*. Vol. 1: *The Renaissance*. Cambridge : Cambridge University Press, 1978.
20. Suspitsyn K. *Randomness and the End of the World: Thinking Uncertainty through Hyperobjects*. *Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical-Political Studies*. 2026. Issue 64. P. 275–280. <https://doi.org/10.30970/PPS.2026.64.31>.
21. Todorov T. *The Conquest of America: The Question of the Other*. New York : HarperPerennial, 1984. 274 p. URL: <https://archive.org/details/conquestofameric0000unse>.

Стаття надійшла до редакції 08.01.2026
Стаття рекомендована до друку 23.03.2026

Переглянуто 15.02.2026
Опубліковано 25.05.2026

Yuliia S. Tahlina, PhD in philosophy, associate professor of the Department of Theory of Culture and Philosophy of Science, V. N. Karazin Kharkiv National University, Svobody sq. 4, Kharkiv, 61022, Ukraine, <http://orcid.org/0000-0002-4961-6282>

Kostiantyn V. Suspitsyn, PhD Student, Department of Theory of Culture and Philosophy of Science, V. N. Karazin Kharkiv National University, Svobody sq. 4, Kharkiv, 61022, Ukraine, <https://orcid.org/0009-0005-1773-4590>

CULTURAL REGIMES OF UNCERTAINTY: FROM RENAISSANCE FORTUNE TO THE ECOLOGICAL CONSCIOUSNESS OF THE ANTHROPOCENE

The article examines the evolution of cultural regimes of uncertainty as historically variable ways of culturally interpreting randomness – from the Renaissance conception of Fortune to the ecological consciousness of the Anthropocene. The notion of a “cultural regime of uncertainty” is introduced as an authorial category denoting the set of symbolic practices, images, and modes of interpreting the future through which a culture seeks to render an uncertain world intelligible and amenable to action. Renaissance culture is considered as a regime in which uncertainty is conceptualized through the image of Fortune and the opposition fortuna/virtù, where randomness appears as a space of human agency and the realization of freedom. The experience of the Great Geographical Discoveries is interpreted as a practical embodiment of this logic of risk and openness to the unknown. By contrast, the ecological consciousness of the Anthropocene forms a regime in which uncertainty appears not as a temporary consequence of insufficient knowledge but as a fundamental characteristic of the interaction between humanity and planetary ecological systems. Particular attention is given to Timothy Morton’s concept of hyperobjects, which describes hyperscale ecological phenomena that exceed the limits of human experience. The comparative analysis reveals a transition from a personified to a planetary understanding of randomness, and from a logic of mastering uncertainty to a logic of coexistence with it, which reflects one of the fundamental transformations of cultural consciousness on the path from the Renaissance to the Anthropocene.

Keywords: cultural regimes of uncertainty, randomness, uncertainty, Fortune, virtù, Renaissance, Anthropocene, hyperobjects, ecological consciousness, risk, future, ecological ethics.

Authors Contribution: All authors have contributed equally to this work

Conflict of Interest: The authors declare no conflict of interest

The article was received by the editors 08.01.2026
The article is recommended for printing 23.03.2026

The article was revised 15.02.2026
This article published 25.05.2026