

Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича

Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ОНЧУЛЕНКО МИХАЙЛО ІВАНОВИЧ

УДК 2-1:141.7:316.74:2

Дисертація

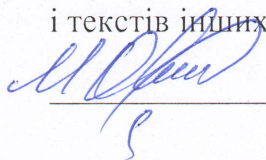
**ПОСТСЕКУЛЯРНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ТА ПЕРСПЕКТИВИ
ООНОВЛЕННЯ РЕЛІГІЙНОГО: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ
КОНЦЕПТИ І ТРАДИЦІОНАЛІСТСЬКА КРИТИКА**

033 – Філософія

03 – Гуманітарні науки

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії

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



М. І. Ончуленко

Науковий керівник: **Рупташ Ольга Василівна**, доктор філософських наук, доцент.

Чернівці – 2026

АНОТАЦІЯ

Ончуленко М. І. Постсекулярні трансформації та перспективи оновлення релігійного: соціально-філософські концепти і традиціоналістська критика. – Рукопис.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії за спеціальністю 033 Філософія. Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича. Міністерство освіти і науки України. – Чернівці, 2026.

Дисертаційне дослідження присвячене соціально-філософській концептуалізації постсекулярних трансформацій як поля взаємодії релігійного і світського після незворотної модерної диференціації. Постсекулярність інтерпретується не як «кінець» секуляризації або її заперечення, а як зміна конфігурацій присутності релігійного у публічному просторі, режимах знання та формах легітимації, що потребує коректного розмежування описових і нормативних вимірів секулярного дискурсу.

Актуальність дослідження зумовлена емпіричними та концептуальними викликами, які постають перед класичними теоріями секуляризації (плюралізація релігії, повернення релігійних аргументів у публічну сферу, конкуренція смислів у пізньомодерних суспільствах), а також необхідністю одночасного врахування двох методологічних оптик – просекулярної (соціологічної, модерністської) і прорелігійної (традиціоналістської).

Мета дисертаційного дослідження – здійснення соціально-філософської концептуалізації постсекулярних трансформацій шляхом аналізу провідних теоретичних інтерпретацій секуляризму, традиціоналістської критики модерну та визначення перспектив оновлення релігійного в сучасному світі.

Завдання дослідження охоплюють: термінологічну демаркацію секуляризації, секулярності, секуляризму та суміжних понять; реконструкцію соціологічної рамки секуляризації і її періодизаційних моделей; аналіз традиціоналізму як інтелектуальної опозиції модерну і його української рецепції; розгляд теорії десекуляризації П. Бергера як передумови

постсекулярного мислення; зіставлення концептів постсекулярності Ю. Габермаса і Ч. Тейлора з використанням біоконцептографічного підходу; обґрунтування типології традиціоналізмів та визначення місця «відкритого (поміркованого) традиціоналізму» як нормативної моделі узгодження традиції з плюралізмом.

Об’єкт дослідження – постсекулярні трансформації як соціально-філософський феномен взаємодії релігійного і світського в сучасних суспільствах. **Предмет** дисертаційної роботи – провідні соціально-філософські концепти постсекулярності, з урахуванням традиціоналістської критики модерну та перспектив оновлення релігійного, що розгортаються у полі двох визначальних координат постсекулярного.

Методи дослідження: історико-філософський, порівняльний (компаративний), герменевтичний, концептуально-аналітичний (із залученням елементів дискурс-аналізу), генеалогічний, а також біоконцептографічний підхід для аналізу концептуальних біографій Ю. Габермаса і Ч. Тейлора.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає у соціально-філософській концептуалізації постсекулярних трансформацій шляхом типологізації секулярного та традиціоналістського підходів через двовимірну систему координат – просекулярну та прорелігійну, які задають основні варіанти філософсько-методологічних інтерпретацій спостережуваних змін у публічних дискурсах. Отримані результати характеризуються такими аспектами наукової новизни:

Вперше:

- розкрито методологічну евристичність синтезу соціологічного, соціально-філософського і філософсько-релігійного аспектів дослідження закономірностей постсекулярних змін та простежено українські тенденції в цій дослідницькій площині на тлі сучасних світових дискурсів; напрацьовано критерії експлікації ціннісного підґрунтя альтернативних підходів до інтерпретації цих змін;

- здійснено біоконцептографічну реконструкцію постсекулярних ідей Ю. Габермаса та Ч. Тейлора як спосіб виявлення зв'язку між концептуальними рішеннями і формативними елементами їхніх інтелектуальних біографій;
- обґрунтовано типологію традиціоналізмів (від радикальних езотеричних і конфесійних стратегій до «відкритого» тейлорівського традиціоналізму) як рамку аналізу перспектив відновлення сакрального у постсекулярному контексті.

Уточнено та розширено:

- тлумачення співвідношення секуляризації, секулярності та секуляризму, а також розмежування десекуляризації, контрсекуляризації і постсекулярності як аналітичних категорій секулярного поля;
- розуміння соціологічної матриці пояснення секуляризації через її періодизаційні моделі та позитивістський горизонт модерної секулярності (зокрема у зв'язку з контівською тріадою, спенсерівським еволюціонізмом та дюркгеймівською соціологією релігії);
- характеристику української рецепції традиціоналістських мотивів як селективної і контекстуально «перекладної» присутності традиціоналізму у вітчизняних культурологічних, богословських та релігієзнавчих студіях.

Набуло розвитку:

- інтерпретація теорії десекуляризації П. Бергера як концептуального переходу від класичної теорії секуляризації до постсекулярної проблематики, з урахуванням контрсекулярного та плюрального векторів цієї концепції;
- запропоновано авторську аналітичну характеристику габермасівської моделі постсекулярності як форми «витонченої

секуляризації»; показано, що вимога комунікативної перекладності релігійних смислів функціонує як процедурний механізм їх нормативної легітимації та включення в публічний дискурс;

- визначення «відкритого традиціоналізму» як нормативної моделі узгодження традиції з плюралізмом, що окреслює горизонт оновлення релігійного, але має обмежене інституційне втілення.

Теоретичне значення результатів полягає у поглибленні соціально-філософського розуміння постсекулярності як рамки аналізу сучасних трансформацій секулярного поля, а також у систематизації поняттійного апарату секуляризаційного дискурсу та методологічно вивіреному зіставленні секулярних і традиціоналістських підходів до оцінки модерну і ролі релігії у публічній сфері.

Практична цінність отриманих результатів полягає у можливості їх використання в освітньому процесі під час викладання курсів із соціальної філософії, філософії релігії, філософії культури та релігієзнавства, а також у підготовці навчально-методичних матеріалів і фаховому аналізі публічних дискусій щодо співіснування релігійного і світського в сучасних суспільствах. Крім того, результати можуть бути використані як концептуально-методологічна основа для експертного обговорення питань міжсвітоглядної комунікації та толерантного співіснування релігійного і світського у публічному просторі.

Ключові слова: релігія, релігійне життя, соціальна функціональність релігії, суспільство, соціальна і гуманітарна безпека, держава, церква, наука, методологічний, цінності, секуляризація, постсекулярний, свобода, толерантність, культура.

ABSTRACT

Onchulenko M. Post-secular Transformations and Perspectives on Renewing the Religious: Social-Philosophical Concepts and Traditionalist Critique. – Manuscript.

Thesis for obtaining the scientific degree of Doctor of Philosophy in the specialty 033 – Philosophy. Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University. Ministry of Education and Science of Ukraine. Chernivtsi, 2026.

This dissertation examines post-secular transformations through a socio-philosophical lens, conceptualizing them as a dynamic field of interaction between the religious and the secular following the irreversible differentiation of modernity. Post-secularity is interpreted not as the “end” or negation of secularization, but as a complex reconfiguration of religious presence within the public sphere, epistemic regimes, and modes of legitimation. This approach necessitates a rigorous distinction between the descriptive and normative dimensions of secular discourse.

The *relevance* of this research arises from the empirical and conceptual limitations of classical secularization theories, particularly in light of religious pluralization, the resurgence of religious discourse in public life, and the competition between systems of meaning in late-modern societies. Furthermore, the study addresses the necessity of integrating two distinct methodological perspectives: the pro-secular (sociological, modernist) and the pro-religious (traditionalist).

The *aim* of this dissertation is to develop a socio-philosophical conceptualization of post-secular transformations by analyzing prominent theoretical interpretations of secularism and the traditionalist critique of modernity, while identifying the prospects for the rearticulation of the religious in the contemporary world.

To achieve this aim, the study pursues several *objectives*:

- to provide a terminological delineation of secularization, secularity, secularism, and related concepts;
- to reconstruct the sociological framework of secularization and its respective periodization models;

- to analyze traditionalism as an intellectual opposition to modernity and examine its specific reception within the Ukrainian context;
- to examine Peter L. Berger's theory of desecularization as a conceptual precursor to post-secular thought;
- to conduct a comparative analysis of the post-secularity models proposed by Jürgen Habermas and Charles Taylor using a bioconceptographic approach;
- to develop a typology of traditionalisms, identifying "open (moderate) traditionalism" as a normative model for reconciling tradition with pluralism.

Object and subject of the study. The research focuses on post-secular transformations as a socio-philosophical phenomenon, reflecting the intricate interplay between the religious and the secular in contemporary societies. The inquiry centers on key socio-philosophical concepts of post-secularity, incorporating the traditionalist critique of modernity and the prospects for religious rearticulation as they unfold within the field of two defining post-secular coordinates.

The *methodological framework* integrates historical-philosophical, comparative, hermeneutic, and conceptual-analytical approaches (including elements of discourse analysis), alongside genealogical analysis. A unique bioconceptographic approach is employed to trace the evolution of ideas in the works of Habermas and Taylor, linking their conceptual positions to formative intellectual biographies.

The *scientific novelty* of the research consists in the socio-philosophical conceptualization of post-secular transformations by integrating secular and traditionalist approaches within a two-dimensional coordinate system. This model, defined by pro-secular and pro-religious axes, establishes the key philosophical and methodological frameworks for interpreting observed shifts within contemporary public discourses.

Key contributions of the study are as follows.

First, the thesis demonstrates the methodological heuristic value of combining sociological, socio-philosophical and philosophy-of-religion perspectives in the analysis of post-secular change. It also identifies Ukrainian discursive trends in this

research area within a broader global context and proposes criteria for explicating the value foundations underlying competing interpretations of these transformations.

Second, it offers a bioconceptographic reconstruction of the post-secular ideas of Jürgen Habermas and Charles Taylor, revealing the connections between their conceptual positions and formative elements of their intellectual biographies.

Third, the dissertation develops a typology of traditionalisms that includes radical esoteric and confessional strategies as well as an “open” Taylorian form of traditionalism, which is proposed as a framework for analyzing the prospects for the rearticulation of the sacred in post-secular contexts.

The study further clarifies the conceptual relationships between secularization, secularity, and secularism, and distinguishes between desecularization, counter-secularization, and post-secularity as analytical categories within the secular field. It also refines the understanding of the sociological explanatory matrix of secularization through its periodization models and through the positivist horizon of modern secularity, particularly in relation to the ideas of Auguste Comte, Herbert Spencer, and Émile Durkheim. In addition, the dissertation provides a more precise characterization of the Ukrainian reception of traditionalist motifs, describing it as a selective and contextually “translated” presence of traditionalism within Ukrainian cultural, theological, and religious studies scholarship.

The dissertation also advances the interpretation of Peter Berger’s theory of desecularization as a conceptual bridge between classical secularization theory and contemporary post-secular debates, emphasizing its counter-secular and pluralistic dimensions. Furthermore, it proposes an original analytical characterization of the Habermasian model of post-secularity as a form of “refined secularization,” demonstrating that the requirement of communicative translatability of religious meanings functions as a procedural mechanism for their normative legitimation and inclusion in public discourse. Finally, the study conceptualizes “open traditionalism” as a normative model for reconciling tradition with pluralism, outlining a potential horizon for the renewal of religion while acknowledging its limited institutional realization.

Theoretical significance. This research deepens the socio-philosophical understanding of post-secularity, treating it as a robust analytical framework for examining contemporary shifts in the secular landscape. It systematizes the conceptual apparatus of secularization discourse and offers a methodologically nuanced comparison of secular and traditionalist perspectives on modernity and the public role of religion.

Practical significance. The findings provide a foundation for higher education curricula in social philosophy, religious studies, and the philosophy of culture. Additionally, the study offers valuable insights for scholarly analyses of public debates regarding the coexistence of religious and secular worldviews in contemporary societies. Moreover, the conceptual and methodological framework developed in the dissertation may serve as a basis for expert discussions on inter-worldview communication and the tolerant coexistence of religious and secular actors in pluralistic public sphere.

Keywords: religion, religious life, the social functionality of religion, society, social and humanitarian security, state, church, science, methodology, values, secularization, post-secular, freedom, tolerance, culture.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Наукові праці у виданнях, включених до переліку наукових фахових видань України:

1. Ончуленко М. Світоглядне положення «Секулярної доби» Чарльза Тейлора в постсекулярній філософії. *Вісник Львівського Університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2023. №47. С. 120–126.
2. Ончуленко М. Філософсько-традиційний підхід в дослідженні феномену секулярності. *Вісник Львівського Університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2024. №52. С. 199–206.

3. Ончуленко М. Теорія секуляризації Огюста Конта в неповному та повному позитивних значеннях. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. 2024. №4. С. 204–209.

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

4. Ончуленко М. Концепт «повнота» в постсекулярній філософії Ч. Тейлора. *Соціально-гуманітарні дискурси сьогодення: світоглядні та ціннісні аспекти* : матеріали всеукраїнської науково-практичної конференції, 27–28 жовтня 2023 р. м. Чернівці : Чернівецький національний університет ім. Ю. Федьковича, 2023. С. 53–56.
5. Ончуленко М. Полівимірність феномену секуляризації. *«Платон мені друг, але істина дорожча»: теоретико-практичні та методологічні аспекти розвитку сучасних гуманітарних наук* : матеріали II міжнародної молодіжної конференції, 1 березня 2024 р.) Чернівці: Чернівецький національний університет ім. Ю. Федьковича, 2024. С. 41–42.
6. Ончуленко М. Сайєд Хусейн Наср про екологію та медицину. *Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу* : матеріали VI міжнародної науково-практичної конференції присвяченої пам'яті свт. Луки (В. Ф. Войно-Ясенецького), 11–12 червня 2024 р. Київ : Видавництво НМУ ім. О. О. Богомольця, ПП “Видавництво “Фенікс”, 2024. С. 157–160.
7. Ончуленко М. Контрсекуляризм та традиціоналізм у концептуальних візіях Р. Халікова. *Філософський дискурс XXI століття: Зміст, Перспективи, Соціально-практичні виміри* : матеріали круглого столу до Міжнародного дня філософії, до 190-ча Українського державного університету імені Михайла Драгоманова, 21 листопада 2024 р. Київ: С. 128–130.
8. Ончуленко М. Два виміри теорії секуляризації Огюста Конта. *«Молодіжна наука заради миру та розвитку»* : матеріали III міжнародної науково-практичної конференції, 12-14 грудня 2024 р. Чернівці: С.313-315
9. Ончуленко М. Соціальні виміри десекуляризації: просекулярний і традиціоналістський протестантизм. *«Платон мені друг, але істина*

- дорожча»: між вірністю пам'яті та пошуком істини. : матеріали III міжнародної молодіжної конференції, 3-4 березня 2025р.)* Чернівці: Чернівецький національний університет ім. Ю. Федьковича, 2025. С. 21–24.
10. Ончуленко М. Інклюзія як постсекулярна стратегія соціальної інтеграції у філософських концепціях Ю. Габермаса та Ч. Тейлора. *«Світоглядно-ціннісні засади соціальної інтеграції й інклюзивні практики в Україні»* матеріали міжнародної науково-практичної конференції 30–31 жовтня 2025 року м. Чернівці: Чернівецький національний університет ім. Ю. Федьковича, 2025 С. 28–31.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	14
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ	
ДОСЛІДЖЕННЯ СЕКУЛЯРНОСТІ.....	21
1.1. Основні дослідницькі стратегії осмислення секулярності.....	22
1.2. Соціально-філософське тлумачення секуляризації: історико-теоретичні витоки та дискурсивні моделі.....	29
1.2.1. Соціологія як базова рамка аналізу секуляризації.....	30
1.2.2. «Теорія секуляризації» і «секуляризаційний дискурс».....	32
1.2.3. «Теорія секуляризації» у вузькому і широкому значеннях: проблема точки відліку.....	34
1.2.4. Періодизація секуляризаційного дискурсу і зміна оптики.....	36
1.2.5. Позитивістський горизонт модерної секулярності: контівська тріада, спенсерівський еволюціонізм, дюркгеймівська соціологія релігії.....	38
1.3. Традиціоналізм як інтелектуальна опозиція модерну: західні витоки та українська рецепція.....	49
1.3.1. Р. Генон: традиція, «примордіальне» та циклічний образ історії як альтернатива модерному прогресизму.....	50
1.3.2. С. Х. Наср: секуляризм як десакралізація знання і редукція Інтелекту до раціональності.....	52
1.3.3. Українська рецепція: селективна присутність традиціоналістських мотивів у дослідженнях секуляризації.....	59
1.3.4. Р. Халіков і «контрсекуляризація»: межі збігу з традиціоналізмом.....	73
Висновки до першого розділу.....	79
РОЗДІЛ 2. ПОСТСЕКУЛЯРНЕ МИСЛЕННЯ: ВЕКТОРИ	
ОСМИСЛЕННЯ РЕЛІГІЇ В СУЧАСНОСТІ.....	81
2.1. Теорія десекуляризації як передумова постсекулярного мислення.....	83

2.1.1. Значення особистості П. Бергера у розв’язанні проблеми концептуалізації постсекулярного.....	84
2.1.2. Десекуляризація як перша спроба концептуалізації феномену постсекулярного: контрсекулярний та плюральний вектори розвитку концепції.....	86
2.1.3. Соціальні реалії контрсекулярного та плюрального векторів теорії десекуляризації: просекулярний та традиціоналістський протестантизм....	95
2.1.4. Плюралізація релігії: західні дискусії та уточнення П. Бергера.....	103
2.2. Ю. Габермас і Ч. Тейлор: два концепти постсекулярності.....	115
2.2.1. Постмодерн як передумова й альтернатива постсекулярного мислення.....	117
2.2.2. Біоконцептографічна рецепція постсекулярних ідей Ю. Габермаса...	122
2.2.3. «Витончена секуляризація» постсекулярного концепту Ю. Габермаса.....	132
2.2.4. Біоконцептографічний аналіз постсекулярних ідей Ч. Тейлора.....	136
2.2.5. Трансцендентна вертикаль постсекулярного концепту Ч. Тейлора і традиціоналізм.....	146
2.3. Відновлення сакрального: традиціоналістські акценти у сучасному постсекулярному контексті.....	157
2.3.1. Радикальний традиціоналізм.....	158
2.3.2. Відкритий (поміркований) традиціоналізм.....	176
Висновки до другого розділу.....	181
ВИСНОВКИ.....	183
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	187
ДОДАТКИ.....	202

ВСТУП

Актуальність теми дисертаційного дослідження зумовлена змінами у способах присутності релігійного в сучасних суспільствах та потребою методологічно коректної інтерпретації цих змін у межах соціально-філософського аналізу. Постсекулярні трансформації фіксують ситуацію, за якої секулярна структура модерності зберігається, однак більше не вичерпує всіх можливих режимів легітимації, самоопису і публічної комунікації. У цій перспективі постсекулярність не означає «скасування» секуляризації чи просте «повернення релігії», а радше позначає поле трансформацій присутності релігійного, зокрема у публічному просторі, режимах знання та формах легітимації, що вимагає нового алгоритму опису взаємодії релігійного і світського після незворотної модерної диференціації.

По-перше, класичні теорії секуляризації, що сформувалися як аналітичні описи модернізації, дедалі частіше стикаються з емпіричними і концептуальними викликами: зростанням релігійної різноманітності, повторною актуалізацією релігійних аргументів у публічній сфері, появою гібридних форматів на межі вірування і невірування, і, зрештою, загальною конкуренцією смислів у плюралістичних суспільствах. Це потребує переосмислення статусу секулярного і коректного розмежування описових та нормативних вимірів секуляризаційного дискурсу.

По-друге, постсекулярні трансформації актуалізують необхідність одночасного врахування двох методологічних оптик – просекулярної (соціологічної, модерністської) та прорелігійної (традиціоналістської). Перша забезпечує операційність опису через процедури диференціації, раціоналізації символічного і догматичного змісту та інституційних змін; друга проблематизує аксіологічні підстави модерну та висуває на перший план потенціал відновлення сакрального як екзистенційного, комунікативного, інтелектуального і соціального ресурсу. Їх зіставлення дозволяє уникнути редукції постсекулярності до одновимірних сценаріїв («занепад» / «реванш»)

і водночас робить видимими механізми конфліктного співіснування релігійного та світського.

По-третє, у сучасному гуманітарному дискурсі зберігається термінологічна невизначеність у використанні близьких, але нетотожних понять (секуляризація, секулярність, секуляризм, десекуляризація, контрсекуляризація, постсекулярність). Відтак актуальним є уточнення їх співвідношення, а також евристичного статусу поняття «трансформації» як аналітичного ключа до опису історично змінних конфігурацій сакрального і світського.

Отже, дослідження постсекулярних трансформацій як складного поля взаємодії релігійного та світського є теоретично і методологічно значущим для соціальної філософії, філософії релігії та сучасної філософської культурології.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження виконано відповідно до науково-дослідної роботи кафедри філософії та культурології філологічного факультету Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича на тему: «Ціннісно-смысловий потенціал філософії і науки: пошук відповідностей на виклики 21 століття» (№ держреєстрації 0120U102712), у межах якої аналізуються трансформації секулярного поля, постсекулярні тенденції та їхні соціально-філософські інтерпретації.

Мета дисертаційного дослідження – здійснення соціально-філософської концептуалізації постсекулярних трансформацій шляхом аналізу провідних теоретичних інтерпретацій секуляризму, традиціоналістської критики модерну та визначення перспектив оновлення релігійного в сучасному світі.

Для досягнення поставленої мети в дисертації розв'язуються такі завдання:

1. Окреслити проблему концептуалізації постсекулярності та уточнити евристичний статус поняття «трансформації» як аналітичного ключа до опису зміни форм присутності релігійного і світського.

2. Здійснити термінологічну демаркацію секуляризації як процесу, секулярності як структурного стану та секуляризму як нормативної програми; розмежувати десекуляризацію, контрсекуляризацію і постсекулярність.

3. Реконструювати соціологічну матрицю секуляризації як провідну дослідницьку традицію, окресливши її дискурсивні моделі, періодизаційні підходи та позитивістські витоки (О. Конт, Г. Спенсер, Е. Дюркгейм).

4. Проаналізувати традиціоналізм як інтелектуальну опозицію модерну (Р. Генон, С. Х. Наср) та простежити українську рецепцію традиціоналістських мотивів у дослідженнях секуляризації; уточнити статус «контрсекуляризації» у працях Р. Халікова.

5. Розкрити теорію десекуляризації П. Бергера як передумову постсекулярного мислення, зокрема її контрсекулярний та плюральний вектори, а також соціальні реалії відповідних форм протестантизму.

6. Зіставити два впливові концепти постсекулярності – просекулярний (Ю. Габермас) і прорелігійний (Ч. Тейлор) – та проаналізувати їх у контексті постмодерну і кризь біоконцептографічний підхід, з урахуванням габермасівської ідеї «витонченої секуляризації» та тейлорівської «трансцендентної вертикалі».

7. Обґрунтувати типологію традиціоналізмів у сучасному постсекулярному контексті та визначити місце «відкритого» тейлорівського традиціоналізму як моделі узгодження традиції з плюралізмом і як нормативного горизонту оновлення релігійного.

8. Узагальнити отримані результати, представивши постсекулярні трансформації як процеси, що розгортаються між просекулярною та прорелігійною (традиціоналістською) вісями координат, і показати механізми їх конфліктного співіснування, а водночас дослідити межі потенційного синтезу.

Об'єкт дослідження – постсекулярні трансформації як соціально-філософський феномен взаємодії релігійного і світського в сучасних суспільствах.

Предмет дисертаційної роботи – провідні соціально-філософські концепти постсекулярності, з урахуванням традиціоналістської критики модерну та перспектив оновлення релігійного, що розгортаються у полі двох визначальних координат постсекулярного.

Методи дослідження. У дисертаційному дослідженні застосовано сукупність взаємодоповнюваних методів. Історико-філософський та порівняльний (компаративний) методи використано для реконструкції інтелектуальних контекстів і зіставлення ключових концепцій секулярного і постсекулярного. Герменевтичний підхід забезпечив інтерпретацію джерельної бази та уточнення смислових відмінностей між близькими категоріями секулярного поля. Концептуально-аналітичний метод і елементи дискурс-аналізу залучено для термінологічної демаркації та виявлення різних режимів використання ключових понять з досліджуваної проблеми. Генеалогічний підхід застосовано для реконструкції логіки становлення секулярного поля та умов появи постсекулярного проблемного обрію. Біоконцептографічний підхід використано для аналізу концептуальних біографій Ю. Габермаса і Ч. Тейлора та для встановлення зв'язку між інтелектуальною біографією зазначених мислителів і специфікою їхніх постсекулярних концептів.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає у соціально-філософській концептуалізації постсекулярних трансформацій шляхом синтезу секулярного та традиціоналістського підходів у двовимірній системі координат – просекулярної та прорелігійної, які задають основні варіанти філософсько-методологічних інтерпретацій спостережуваних змін у публічних дискурсах. Отримані результати характеризуються такими аспектами наукової новизни:

Вперше:

- розкрито методологічну евристичність синтезу соціологічного, соціально-філософського і філософсько-релігійного аспектів дослідження закономірностей постсекулярних змін та простежено

- українські тенденції в цій дослідницькій площині на тлі сучасних світових дискурсів; напрацьовано критерії експлікації ціннісного підґрунтя альтернативних підходів до інтерпретації цих змін;
- здійснено біоконцептографічну реконструкцію постсекулярних ідей Ю. Габермаса та Ч. Тейлора як спосіб виявлення зв'язку між концептуальними рішеннями і формативними елементами їхніх інтелектуальних біографій;
 - обґрунтовано типологію традиціоналізмів (від радикальних езотеричних і конфесійних стратегій до «відкритого» тейлорівського традиціоналізму) як рамку аналізу перспектив відновлення сакрального у постсекулярному контексті.

Уточнено та розширено:

- тлумачення співвідношення секуляризації, секулярності та секуляризму, а також розмежування десекуляризації, контрсекуляризації і постсекулярності як аналітичних категорій секулярного поля;
- розуміння соціологічної матриці пояснення секуляризації через її періодизаційні моделі та позитивістський горизонт модерної секулярності (зокрема у зв'язку з контівською тріадою, спенсерівським еволюціонізмом та дюркгеймівською соціологією релігії);
- характеристику української рецепції традиціоналістських мотивів як селективної і контекстуально «перекладної» присутності традиціоналізму у вітчизняних культурологічних, богословських та релігієзнавчих студіях.

Набуло розвитку:

- інтерпретація теорії десекуляризації П. Бергера як концептуального переходу від класичної теорії секуляризації до постсекулярної

проблематики, з урахуванням контрсекулярного та плюрального векторів цієї концепції;

- запропоновано авторську аналітичну характеристику габермасівської моделі постсекулярності як форми «витонченої секуляризації»; показано, що вимога комунікативної перекладності релігійних смислів функціонує як процедурний механізм їх нормативної легітимації та включення в публічний дискурс;
- визначення «відкритого традиціоналізму» як нормативної моделі узгодження традиції з плюралізмом, що окреслює горизонт оновлення релігійного, але має обмежене інституційне втілення.

Теоретичне значення отриманих результатів полягає у поглибленні соціально-філософського розуміння постсекулярності як рамки аналізу сучасних трансформацій секулярного поля; у систематизації й уточненні поняттєвого апарату секуляризаційного дискурсу; у методологічно вивіреному зіставленні секулярних і традиціоналістських підходів до оцінки модерну та ролі релігії у публічному просторі.

Практична цінність отриманих результатів полягає в можливості їх використання в освітньому процесі під час викладання курсів із соціальної філософії, філософії релігії, філософії культури та релігієзнавства, а також у підготовці навчально-методичних матеріалів і фаховому аналізі публічних дискусій щодо співіснування релігійного і світського в сучасних суспільствах. Крім того, результати можуть бути застосовані як концептуально-методологічна основа для експертного обговорення питань міжсвітоглядної комунікації та толерантного співіснування релігійного, міжрелігійного і світського у публічному просторі.

Апробація результатів дослідження. Ключові ідеї та висновки дисертаційного дослідження обговорювалися на теоретичних семінарах і засіданнях кафедри філософії та культурології філологічного факультету Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, а також оприлюднювалися у доповідях на таких наукових заходах: Всеукраїнській

молодіжній конференції «Платон мені друг, але істина дорожча»: теоретико-практичні та методологічні аспекти розвитку сучасних гуманітарних наук» (2023); IV Міжнародній науково-практичній конференції молодих учених «Молодіжна наука заради миру та розвитку» (2024); студентському круглому столі до Міжнародного дня філософії «Соціально-політичні трансформації сучасності: ризики та перспективи» (2024); науковому круглому столі до Міжнародного дня філософії «Плюралістичність і секуляризація в сучасному світі: перспективи соціально-філософської рефлексії» (2024); Всеукраїнській науковій конференції з міжнародною участю «Філософія, психологія, педагогіка: ключові проблеми науки та практики в сучасному світі» (2024); I Всеукраїнській науково-практичній конференції «Проблеми інклюзивності та соціальної інклюзії: виклики та можливості» (2025).

Публікації. Основні результати дисертаційної роботи оприлюднено у вигляді 10 публікацій, серед яких 3 статті, кожна з яких розміщена у фаховому науковому виданні України, та 7 доповідей з публікуванням тез, опублікованих у збірниках матеріалів науково-практичних конференцій.

Структура та обсяг дисертаційної роботи зумовлені визначеними об'єкт-предметними елементами дослідження, його метою та відповідними завданнями. Дисертація складається зі вступу, двох розділів, що містять шість підрозділів і двадцять пунктів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертаційного дослідження – 204 сторінки. Основна частина викладена на 174 сторінках. Список використаних джерел становить 14 сторінок та містить 150 найменування, з яких 98 джерел іноземною мовою та 52 – українською. Додатки – 3 сторінки.

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ СЕКУЛЯРНОСТІ

Постсекулярні трансформації не можна коректно описати як «кінець» секуляризації або як її просте заперечення. Йдеться радше про ситуацію, в якій модерна секулярна диференціація вже відбулася й залишається незворотною, однак релігійний фактор знову стає видимим і значущим – як у структурі публічності, так і в інтелектуальних моделях опису сучасності. Саме тому для цього дослідження принциповим є розуміння постсекулярності як поля напруженої взаємодії релігійного та світського, де співіснування не усуває конфліктності, а інституційні зміни, культурні зсуви та зміна режимів знання формують нові конфігурації секулярного й сакрального [39].

Мета першого розділу – вибудувати методологічне підґрунтя подальшого дослідження, окресливши дві профільні перспективи, через які секулярне поле і постсекулярні трансформації набувають найбільш прозорої аналітичної артикуляції. У підрозділі 1.1 окреслено основні стратегії осмислення секулярності та евристичний статус поняття «трансформації» як ключа до опису зміни режимів взаємодії сакрального й профанного. У підрозділі 1.2 реконструйовано соціологічну рамку секуляризації – її термінологічні демаркації, пояснювальні моделі та періодизації, що сформували сучасний секуляризаційний дискурс. У підрозділі 1.3 розглянуто традиціоналізм як інтелектуальну опозицію модерну, його західні витоки та українську рецепцію, що дозволяє висвітлити альтернативний режим інтерпретації секулярного. У сукупності ці лінії забезпечують перехід до Розділу 2, де постсекулярні трансформації аналізуються в рамці двох координат постсекулярного поля – просекулярної (модерністської) та прорелігійної (традиціоналістської) – і де на цій основі розгортається подальша типологізація відповідних підходів.

1.1. Основні дослідницькі стратегії осмислення секулярності

Термін «постсекулярний» семантично споріднений із поняттям «секулярний». Феномен секулярності народився у європейському релігійному та соціокультурному просторах завдяки світоглядним наративам, закладеним у західноєвропейському культурному проєкті «modern».

У межах цієї роботи важливо від початку зафіксувати робочі розрізнення, без яких поняття «постсекулярності» легко редукувати або до простого «повернення релігії», або до продовження секуляризаційної парадигми в новій термінології. У цьому сенсі «секуляризація» розуміється як процес, «секулярність» – як стан або структура суспільного ладу та культури, тоді як «секуляризм» позначає ідеологічні або програмні настанови щодо ролі релігії і світського. «Постсекулярність», відповідно, осмислюється як аналітична рамка опису співіснування релігійного й секулярного після незворотної диференціації соціальних сфер, за якої релігійне не зникає, але змінює способи присутності та легітимації.

У соціологічних дослідженнях, зазначає К. Пашков, термін «постсекулярність» застосовували «для того, щоб вказати на феномен специфічного релігійного «ренесансу» кінця XX – початку XXI ст.» [40, с. 50]. Водночас у сучасному гуманітарному дискурсі сам концепт постсекулярності не має однозначного статусу і залишається предметом уточнення та переосмислення: «до кінця незрозуміло, чим є «постсекулярне»: поняттям, яке описує реальність, чи інструментом політичних технологій. Залишається дискусійним питання про те, які суспільства вважати постсекулярними» [48, с. 110]. Один із продуктивних шляхів такого уточнення полягає в аналізі секулярності як базової передумови для коректного розуміння постсекулярності.

Секулярність, своєю чергою, не є статичною категорією – вона зазнала суттєвих трансформацій від епохи Просвітництва до сучасності, змінюючи свої смисли в залежності від історичного, культурного та соціального контекстів [135]. Отже, дослідження постсекулярності вимагає комплексного

підходу, що включає аналіз взаємодії релігійного та секулярного, вивчення їхніх трансформацій у рамках модерну та постмодерну, а також спробу зрозуміти, як ці зміни впливають на суспільні та індивідуальні уявлення про світське, трансцендентне, сакральне, профанне. Постсекулярність постає не як фіксована категорія, а як відкрите поле для філософської, соціологічної та культурологічної рефлексії.

Ключовим мотивом такого аналізу є «трансформація» – процес перетворення одного в інше. У контексті дисертаційної логіки йдеться не про просту схему «зникнення» релігійного під тиском модернізації, а про тривалі зміни режимів співіснування релігійного та світського, а також про зміну способів легітимації й функціонування релігії та секулярних інститутів. Саме тому «постсекулярне» у цій рамці не витісняє «секулярне», а радше описує ситуацію, де секулярна структура модерності зберігається, водночас зазнаючи історично змінних переформатувань.

Термін «трансформація» доволі популярний в дослідженнях феномену секулярності. Його актуалізації у вітчизняній науковій думці можна завдячувати американському соціологу Л. Шайнеру, який застосовував його для позначення одного із концептуальних вимірів поняття «секуляризація» [131, с. 214]. Суть його полягала в тім, що той чи інший соціальний об'єкт, початково пов'язаний з релігією, у процесі секуляризації стає світським. Наприклад, школа, яка колись належала певній християнській конфесії, стає звичайною школою без релігійного наповнення. В ній знімають хрести зі стін, капличка стає коморою для приладдя, а зі шкільного розпорядку пропадають молитви, як і з переліку шкільних дисциплін – біблеїстика, текстологія, христологія тощо.

Разом із тим, поява концептів «постсекулярність», «контрсекулярність» уможливила ширше розуміння трансформацій секулярного поля: йдеться не лише про перетворення «релігійного» на «світське», а й про реорганізацію меж, ролей і форм присутності релігії та секулярного в публічних, інституційних і культурних практиках. У цьому сенсі «трансформації»

доцільно описувати як багатовекторну динаміку, а не як універсальну формулу «зворотного ходу» секуляризації.

М. Чікарькова звертає увагу на те, що «культура завжди розвивається як коливання між двома полюсами сакралізації та секуляризації, причому у будь-яку епоху й у будь-якому суспільстві завжди будуть наявні обидва» [51, с. 52]. Саме тому, наголошує дослідниця, «у розмові про сакралізацію неможливо уникнути таких концептуальних понять, як сакральне та профанне... у культурі завжди існує діалектика її сакральних і профанних аспектів, що, у свою чергу, і призводить до домінації сакралізації або десакралізації» [ibid, с. 53]. Цей момент, підкреслений дослідницею, має для нашого дослідження суттєве методологічне значення: полюси сакралізації та десакралізації виступають фоновим аналітичним виміром культурної динаміки, в межах якого далі формулюються вже власне методологічні орієнтації опису постсекулярного поля.

Питання часової «точки відліку» також пов'язане з вибором методологічної перспективи: залежно від того, чи реконструюється секулярне як тривала цивілізаційна траєкторія, чи як модерна конфігурація інституцій і практик, відрізнятиметься і спосіб концептуалізації постсекулярності. Відтак необхідним стає огляд основних стратегій осмислення секулярного, представлених у сучасному українському науковому просторі, та фіксація робочої рамки дослідження.

Однією з відомих типологізацій є підхід У. Луш, яка, спираючись на типологію В. Гараджи, подає класифікацію існуючих теорій секуляризації. У ній три групи інтерпретуються так: а) класичні теорії секуляризації, в яких секуляризація подається у вигляді «незворотного процесу невпинного занепаду і, врешті, цілковитого відмирання релігії, зумовленого витісненням її раціональним мисленням, наукою та світською етикою» [23, с. 14]; б) спростування класичного підходу, що супроводжувалося «покликанням на релігійне відродження» [там само]; в) новий підхід – «секуляризація тлумачиться як трансформація різних аспектів феномену релігії» [там само, с.

29]. Подальша авторська деталізація методології дослідження секулярного в У. Луц систематизована у схемі 1.1 [там само, с. 15]; у нашій роботі її розгорнуте обговорення є доречнішим у межах підрозділу 1.2, де формується соціологічна рамка аналізу секуляризаційного дискурсу.

Окрім зазначеної типології, згадаймо ще одну, розроблену авторами монографії «Вододіли секуляризації. Західний цивілізаційний проєкт і глобальні альтернативи» [4]. Вона містить два узагальнені вектори: «1) пошук більш релевантних сучасній дійсності концептів, що характеризували би сучасну релігійність без еволюціоністських конотацій, притаманних класичній теорії секуляризації (П. Бергер, Д. Ерв'є-Лежер, Р. Вазнов, Р. Старк, Дж. Вайгель); 2) намагання переосмислити «неокласичну» теорію секуляризації, врахувавши критику, якої вона зазнала (Д. Мартін, М. Чавес, С. Брюс, Х. Казанова, Ч. Тейлор)» [там само, с. 53–54]. В цій, як пише І. Горохолінська, «двовекторній класифікації підходів до секуляризації» [12, с. 81] фіксується тенденція до укрупнення аналітичних стратегій, що є корисним для картографування поля, однак потребує подальшого уточнення, якщо йдеться про робочу композицію конкретного дослідження. У порівнянні з нею типологія У. Луц виглядає більш повною – вона охоплює всі етапи дослідження секулярного.

З огляду на це, в межах нашого дослідження використовується узагальнена адаптація наявних типологій, яка дозволяє розвести матеріал за рівнями концептуалізації і водночас зберегти зв'язок із подальшою структурою Розділу 1. У цій адаптації виокремлено три групи підходів – юридичний, лінгвістичний та філософський. Останній поділяється на дві підгрупи – «соціологічний» та «традиціоналістський».

Юридична перспектива в межах секуляризаційної проблематики зосереджується на практиках інституційного розмежування держави й церков, а також на правових механізмах секуляризації – передусім на питаннях церковної власності (її вилучення або перерозподілу), статусу релігійних інституцій, визначення їхніх прав і обов'язків у публічній сфері та

формалізації «світського» у позитивному праві. Саме в цій площині секуляризація постає як найбільш «практично» занурений процес: вона фіксується не стільки у змінах світогляду, скільки в трансформаціях інституційного порядку, компетенцій і режимів легітимації.

Водночас у телеології нашого дисертаційного дослідження юридична перспектива виконує радше демонстративну функцію, ніж профільної оптики подальшого аналізу. Ми не будемо аналізувати правові підстави секулярних колізій, оскільки самі собою вони не мають для нас достатньої дослідницької цінності: у центрі уваги перебуває не опис юридичних процедур, а те, як секулярне й релігійне співвідносяться на рівні смислів, публічних дискурсів і соціокультурних трансформацій. Втім, згадка про юридичний вимір принципова й необхідна, адже саме він задає базові рамки модерної секулярності: через правове закріплення автономії держави від церковних інституцій, перерозподіл символічних і матеріальних ресурсів та нормативне визначення меж релігійної присутності у публічному просторі.

Лінгвістична стратегія, своєю чергою, зосереджується на аналізі термінологічного поля: етимології, граматики, семантичних інтерпретацій поняття «секулярний», а також на дискурсивних режимах, у яких секуляризація описується та концептуалізується. Змістовно-концептуальний блок довкола терміна «секулярне» інколи стає самостійною проблемою, що добре видно на прикладі логіко-семантичного аналізу, здійсненому Л. Шайнером [131]. Про лінгвістичну традицію дослідження секулярного згадує також дослідниця І. Горохолінська під час аналізу типології Д. Безнюка: прихильники лінгвістичного підходу «вважають, що вивчення секуляризації найбільш продуктивне за умови звернення до текстів й аналізу в них процесів секуляризації, бо тільки аналітика дискурсу дає найбільш чітке визначення тих процесів, які найадекватніше характеризують секуляризацію та секулярність» [12, с. 84].

Оминути лінгвістичний підхід не вдасться з огляду на те, що в дослідженні постсекулярності термінологічна дисципліна є умовою

аналітичної коректності. Водночас у межах нашого дисертаційного дослідження лінгвістична перспектива має допоміжний статус: вона використовується як інструмент уточнення, але не підміняє собою філософсько-методологічну реконструкцію. У цьому контексті важливим є те, що в авторських концептуалізаціях межі між спорідненими термінами не завжди спеціально підкреслено. Зокрема, виділяючи три рівні розуміння феномену «секулярності», Ч. Тейлор оперує цими дефініціями без суворого їх розмежування [141, с. 3–4]. Власне тому в роботі зберігається робоче розрізнення зазначених понять, однак терміни використовуються контекстуально, відповідно до логіки аналізованих підходів.

Філософська стратегія має для нас основне значення, оскільки вона пов'язана з двома профільними інтерпретаціями феномену секулярності – соціологічною та традиціоналістською¹. Перша зазвичай реалізується у межах соціально орієнтованих дисциплін (соціологія релігії, соціальна філософія, соціологічна культурологія, соціологія науки, політологія, соціальна психологія тощо). Друга тяжіє до релігійних, теологічних і філософсько-аксіологічних рамок (філософська культурологія, етика, аксіологія тощо). Це розрізнення не є твердженням про «несумісність» підходів; воно фіксує різні дослідницькі пріоритети та різні нормативні горизонти оцінки модерності й секулярного порядку.

Звідси випливає і відмінність дослідницьких цілей: у традиціоналістській перспективі акцент робиться на специфіці відокремлення стійких інтелектуальних уявлень від релігійного (сакрального) джерела та на наслідках антиметафізичної редукції знання; у соціологічній – на описі процесів зміни культурної значущості релігії та механізмів суспільної регуляції у світських інституційних конфігураціях. У такому контексті

¹ Такий поділ – креативне опрацювання ідеї демаркації соціологічного та філософського підходів у дослідженні феноменів секулярності І. Горохолінської: «Здебільшого якщо в науковій літературі ведеться мова про секуляризацію чи секулярність, то це зводиться або до презентації так званих соціологічних концепцій секуляризації, або до аналізу відповідних ідейних напрацювань філософів. При цьому можлива певна демаркація філософського і соціологічного дискурсів» [12, с. 73]. Схожий підхід є також і в інших вчених, наприклад в У. Луц [23, с. 11].

поняття «трансформації» зберігає евристичність як спільний знаменник, що дозволяє описувати не лише інституційну диференціацію, а й зміну форм легітимації, практик і дискурсів.

Окремі елементи розгортання філософської рамки можуть бути уточнені через критичні зауваги до існуючих типологій. Так, на тлі схеми У. Луц порушується питання представлення марксистської лінії в історії секуляризаційної думки, адже сама дослідниця підкреслює: «в марксизмі відбувається найповніше здійснення секуляризації: і як процесу витіснення релігії, що в марксизмі відображене через радикально атеїстичну позицію, і як змирнення в значенні радикальної реабілітації цього світової дійсності» [23, с. 73]. Подібні уточнення важливі насамперед як маркери складності історії секуляризаційного дискурсу; їхня систематична реконструкція є більш доречною у наступних частинах нашого дослідження, зокрема підрозділі 1.2.

Для робочої рамки дисертації принциповим є інше: полюси сакралізації та десакралізації становлять фоновий аналітичний вимір, у якому фіксується культурна динаміка. Натомість на методологічному рівні постсекулярне поле описується через дві орієнтації, що задають різні критерії аналізу й оцінки модерності та секулярного порядку. У соціологічній оптиці трансформації секулярного переважно описуються як різновиди та ступені десакралізації (або як наслідки диференціації соціальних сфер). У традиціоналістській оптиці увага зміщується до потенціалу відновлення сакрального – як у сфері інтелектуальних уявлень, так і в соціальних формах присутності релігії, зокрема у публічному просторі. Саме різниця цих нормативних горизонтів дозволяє уникнути редукції постсекулярності до єдиного сценарію та, навпаки, описати її як поле співіснування й напруг.

У цьому контексті симптоматичними є зауваги авторів, які фіксують актуальність перегляду спрощених секуляризаційних очікувань. Так, Р. Халіков зазначає: «релігійна динаміка в ХХІ ст. остаточно спростувала теорії секуляризації, через що науковці змушені наново відповідати на питання про майбутнє релігії» [50, с. 4]. У межах дисертаційної логіки це

розуміється не як підстава для «маніфестних» висновків, а як підсилення потреби в методологічно вивіреному описі постсекулярних трансформацій.

Отже, підрозділ 1.1 окреслює проблему концептуалізації постсекулярності, уточнює евристичний статус поняття «трансформації» та фіксує базові стратегії осмислення секулярного поля. Це задає робочу перспективу другого розділу: подальший аналіз вибудовується як послідовне розгортання двох профільних ліній, які забезпечують методологічну підготовку до концептуальних побудов наступного розділу.

Така композиція забезпечує не лише тематичну послідовність, а й аналітичну симетрію: соціологічна оптика прояснює внутрішню логіку секуляризаційного дискурсу, тоді як традиціоналістська перспектива висвітлює межі модерної раціоналізації та пропонує інший спосіб проблематизації співвідношення релігійного й секулярного у пізньомодерній ситуації.

1.2. Соціально-філософське тлумачення секуляризації: історико-теоретичні витоки та дискурсивні моделі

У цьому підрозділі аналізується формування соціологічної рамки, в межах якої поняття «секуляризація» набуло статусу одного з ключових інструментів опису модерних трансформацій. Саме соціологічна оптика зробила можливим систематичне осмислення секуляризації не лише як ідейної програми чи культурного гасла, а передусім як комплексу процесів, пов'язаних із диференціацією інститутів, змінами режимів легітимації та перебудовою публічної сфери. Водночас для завдань нашого дослідження принципово важливо уникати редукції секуляризаційного проблемного поля до єдиного «канону» і розрізняти аналітичні рівні, на яких функціонують пов'язані, але не тотожні поняття секуляризації, секулярності та секуляризму.

Відповідно, підрозділ 1.2 виконує подвійне завдання. З одного боку, він уточнює, у якому сенсі коректно говорити про «теорію секуляризації» і як вона співвідноситься з ширшим секуляризаційним дискурсом, у межах якого

змінюються періодизації, набори «класиків» і пояснювальні акценти. З іншого – він фіксує інтелектуальні передумови, на яких зростає соціологічне теоретизування секулярного, зокрема через позитивістську та класичну соціологічну спадщину. У загальній логіці дослідження це окреслює підстави просекулярної лінії опису модерності, що використовується для подальшого розгортання у другому розділі рамки взаємодії просекулярної та прорелігійної (традиціоналістської) координат. Що стосується специфіки традиціоналістського бачення секуляризації, то вона буде аналізуватися у наступному підрозділі.

1.2.1. Соціологія як базова рамка аналізу секуляризації

Проблемне поле досліджень секуляризації від початку формувалося у тісному зв'язку із соціологічним знанням, на що прямо вказує У. Луц: «поняття «секуляризація» стало популярним² саме завдяки соціології, і саме соціологічні дослідження посприяли розширенню меж цієї проблеми» [23, с. 13]. У сучасних інтелектуальних дискусіях цей зв'язок зберігає свою евристичну вагу: соціологічні та ширші соціально-філософські підходи формують один із провідних майданчиків, де секуляризація описується як комплекс процесів, пов'язаних із трансформацією інституцій, змінами культурних норм і переозначенням суспільної ролі релігії. При цьому важливо відрізняти аналітичний опис секуляризації як процесу від оцінних програм секуляризму та від фіксації секулярності як історично сформованого стану суспільних відносин.

Історично методологічні горизонти соціологічного осмислення секулярного значною мірою визначалися ідеалами «позитивної» науки та спробами побудови пояснювальних моделей суспільства, що мінімізують апеляції до метафізичних підстав. Саме в цьому контексті секуляризаційні моделі отримали мову опису, яка тяжіла до раціоналізації та інституційної

² Серед чисельних прикладів популяризації у науково-популярних виданнях варто згадати статтю Хосе Казанови «Епоха секуляризму», опубліковану в Українському тижні у 2013 році [16].

диференціації як базових механізмів модерних змін. Водночас така орієнтація не означає редукції соціологічного підходу до єдиної «цілі» або до однорідної ідеологічної програми: у межах соціологічної традиції співіснують різні версії інтерпретації секуляризації – від історіософських до емпірично-аналітичних, від нормативно забарвлених до методологічно стриманих.

Формування соціології як самостійної науки в ХІХ ст. супроводжувалося дискусіями щодо її статусу та співвідношення з політичною філософією й моральною теорією. Проте у процесі інституційного становлення соціології поступово утвердився її методологічний профіль, що поєднував пояснювальні претензії щодо «законів» суспільного розвитку з вимогою наукової верифікації. У цьому сенсі показовою є траєкторія розвитку позитивної соціології від поглядів О. Конта і Г. Спенсера до Е. Дюркгейма, який відіграв помітну роль у конституюванні соціології як наукової дисципліни. Саме цю тріаду дослідників у подальшому викладі доцільно розглядати як один із ключових інтелектуальних витоків соціологічних моделей секуляризації.

Разом із тим соціологічний підхід не залишався незмінним: він розвивався паралельно зі змінами позитивістської традиції та реагував на трансформації загальної методології науки. Відтак поява неопозитивізму та постпозитивізму супроводжувалася появою теоретичних версій секуляризації, які суттєво відрізнялися від ранніх позитивістських настанов. У цьому контексті доречно фіксувати різноманітність секуляризаційних концептуалізацій (зокрема у К. Маркса, М. Вебера, Б. Малиновського, П. Сорокіна), не зводячи їх до єдиного «канону» або однієї пояснювальної схеми.

Отже, в межах філософсько-соціологічного підходу центральними робочими поняттями виступають «секуляризація» та «теорія секуляризації», тоді як наступні підрозділи дослідження конкретизують їхній статус і співвідношення з ширшим секуляризаційним дискурсом.

1.2.2. «Теорія секуляризації» і «секуляризаційний дискурс»

Автори знакової монографії «Вододіли секуляризації. Західний цивілізаційний проєкт і глобальні альтернативи», присвяченої проблемі «дискурсу про секуляризацію», акцентують на тому, що для сучасного дослідницького тезаурусу продуктивно розглядати секуляризацію не лише як історичне явище, а й як категорію, що набула дисциплінарного статусу в соціології релігії: «Поняття «секуляризація» з'явилося в європейській свідомості ще кілька століть тому, проте в даному випадку варто розглянути секуляризацію не стільки як історичне явище, скільки як концепт соціології релігії, яким це поняття стало після праць Макса Вебера та його наступників, серед яких були Брайан Вільсон, Пітер Бергер, Томас Лукман, Карел Доббелере та інші дослідники – переважно, європейці, або європейці за походженням, які емігрували до США» [4 с. 18–19]. У цьому сенсі веберівська проблематика раціоналізації та зв'язку релігійних форм із соціально-економічними трансформаціями, справді, може розглядатися як один із інтелектуальних вузлів, через які поняття секуляризації закріплюється у соціально-науковому словнику. Зокрема, термінологічні згадки секулярного / секулярності пов'язують із текстом «Протестантська етика та дух капіталізму», написаним на початку XX ст. у два етапи: перша частина у 1904-му [146], а друга – у 1905 році [147]. Поряд із цим, М. Вебер часто розглядається як один із авторів, чії ідеї істотно вплинули на подальші моделі секуляризації в соціології релігії.

Водночас для методології нашого дослідження принципово уточнити, у якому сенсі коректно говорити про «теорію секуляризації» і як це поняття співвідноситься з ширшим «секуляризаційним дискурсом». Під «теорією секуляризації» в науковій літературі можуть мати на увазі: а) відносно цілісні пояснювальні моделі, що описують механізми секуляризаційних змін; б) ширший масив теоретичних позицій і дослідницьких програм, у межах яких секуляризація осмислюється на різних рівнях – інституційному, культурному, когнітивному тощо. Саме друга перспектива підсилює підстави для

«розширеного» вжитку терміна, який фіксує У. Луц: «секуляризація» – це складне багатогранне поняття, теоретичне осмислення якого не відбулося одномоментно і пройшло у три етапи: класичний, критичний та некласичний (новий або полівимірний) [23, с. 14], кожний з яких сформував свій специфічний підхід. У межах такого бачення стає можливим говорити про наявність у різних дослідників власних теоретичних інтерпретацій секуляризації, не зводячи їх до єдиного «канону».

Позицію У. Луц, у певному сенсі, коригують автори монографії «Вододіли секуляризації...». Зберігаючи можливість широкого вжитку поняття «теорія секуляризації», вони водночас вводять поняття «секуляризаційний дискурс» як ширше середовище, в якому теоретизації секулярного формуються, конкурують і набувають пояснювальної сили [4, с. 11]. У цьому ключі «секуляризаційний дискурс» можна розуміти як комплекс описових і нормативних наративів модерності, що визначають рамки постановки проблеми, добір «класичних» авторів і загальну структуру аргументації. Саме цю логіку відтворює наведений авторами фрагмент, який описує генеалогію секуляризаційної теорії через просвітницький і раціоналістичний горизонт: «Прокреслюючи закономірності будови Всесвіту, вчені прагнули відсторонитися від усього ірраціонального, неповторюваного та непридатного для експериментальної перевірки, і в цьому контексті найбільш впливовою цариною ірраціонального залишалася релігія. Просвітництво намагалось водночас уточнити позарелігійні координати світу, а згодом реалізувати цю умоглядну модель на практиці. Так виникла теорія секуляризації, що відстежувала закономірності функціонування релігії, раціональне очищення релігії та поступову заміну ірраціонального релігійного світогляду раціональним науковим» [там само, с. 17]. Важливо підкреслити, що в цьому формулюванні «теорія секуляризації» описується не лише як аналітичний інструмент, а й як продукт певної інтелектуально-історичної настанови, що задає власні нормативні акценти. Для нашого дослідження це є

показовим саме як приклад того, як «дискурс» структурує можливі значення «теорії».

Отже, перед нами теоретичний казус: з одного боку, К. Маркс, М. Вебер та Е. Дюркгейм – зачинателі «теорії секуляризації», а з другого – вагомі провідники секуляризаційного дискурсу, мета якого на їхньому класичному етапі полягала у просуванні більш загальних щодо нього дискурсів модернізації та раціоналізації [там само, с. 12, 18]. Саме тому подальший аналіз потребує розрізнення двох рівнів: рівня окремих теоретичних моделей і рівня ширшого дискурсивного середовища, в якому ці моделі стають концептуально можливими та набувають інтелектуальної легітимності.

1.2.3. «Теорія секуляризації» у вузькому і широкому значеннях: проблема точки відліку

Р. Бернхардт у статті «Нова парадигма? Пітер Бергер «Два плюралізми» [63] пов'язує «теорію секуляризації» насамперед із внеском П. Бергера у соціологію релігії. Відповідно, започаткування «теорії секуляризації» Р. Бернхардт відносить до часу виходу книги П. Бергера «Священний балдахін» [62], у якій секуляризація описується як процес, за якого релігійні інститути, практики та переконання втрачають своє соціальне значення. Водночас уже на рівні порівняння з підходом У. Луц і з логікою, запропонованою авторами праці «Вододіли секуляризації...», стає помітним, що Р. Бернхардт надає терміну «теорія секуляризації» більш «вузького» і водночас більш «сильного» значення, прив'язуючи його до конкретної авторської концептуалізації.

Схожа колізія виникає і при оцінці інших значущих внесків у соціологію релігії. Зокрема, вагомою працею вважається монографія британського соціолога та теолога Д. Мартіна «Загальна теорія секуляризації» [106], яку, за визначенням Х. Мола, слід трактувати не як звичайний опис феномену секуляризації, а як ширшу аналітичну рамку – «всеохопну схему відліку ... у якій складні та різноманітні політичні дані поєднанні воедино» [112, р. 77]. Ця

праця вийшла через одинадцять років після «Священного балдахіну» П. Бергера. Поряд із цим у літературі згадуються й інші автори, чиї теоретичні викладки щодо секуляризації оцінюються як суттєві (зокрема Т. Парсонс, Б. Вільсон, Т. Лукман). У результаті «точка відліку» теорії секуляризації варіюється залежно від того, що саме розуміється під «теорією» у кожному конкретному випадку.

У «сухому залишку» фіксується двозначність, яка виявляється як на рівні мовної інтуїції, так і на рівні аналітичного вжитку. В українській мові можливе буденне розуміння теорії як узагальненої думки або як «комплексу знань про щось», і наукове розуміння теорії як систематизованої пояснювальної конструкції, що претендує на інтерпретацію певного порядку речей. Для цілей цього підрозділу достатньо зафіксувати, що у науковому вжитку термін «теорія» може позначати як базову систематизацію дослідницьких положень, так і відносно цілісну пояснювальну модель, що претендує на концептуальну завершеність.

В англomовній літературі відмінність між «теорією» як конкретною пояснювальною моделлю та «теорією» як ширшим дослідницьким полем часто маркується на рівні формулювань. Зокрема, словосполучення «a/the theory of secularization» нерідко використовується для позначення окремої концептуальної версії пояснення феномену секуляризації, тоді як «secularization theory» частіше позначає сукупність підходів і корпус досліджень, у межах яких секуляризація осмислюється як багатовимірний процес. У цьому сенсі інтерпретація Р. Бернхардта тяжіє до «сильнішого» розуміння теорії як відносно цілісної концептуалізації, тоді як автори монографії «Вододіли секуляризації...» акцентують дискурсивне середовище, у межах якого такі концептуалізації формуються та набувають легітимності.

Якщо виходити з цього розрізнення, то аналіз праці П. Бергера «Священний балдахін» дає підстави трактувати її передусім як науковий опис і систематизацію секуляризації в межах соціології релігії, хоча подальший вплив цієї праці на розвиток галузі справді виявився значним. Саме тому в

частині інтерпретацій П. Бергеру приписується роль «засновника» теорії секуляризації у сенсі «theory of secularization». Натомість у випадку Д. Мартіна програмні претензії на «загальну теорію» артикульовані вже на рівні назви монографії: «A General Theory of Secularization» [106], що дозволяє розглядати її як спробу створення «theory of secularization» у сильнішому, концептуально-узагальнювальному значенні.

Отже, відсутність єдності щодо «точки відліку» є радше симптомом неоднакового обсягу поняття «теорія секуляризації», ніж свідченням суто фактичної розбіжності в датуванні. Для подальшого викладу методологічно виправданим є робоче поєднання двох перспектив: з одного боку, фіксувати «theory of secularization» як випадки претензії на відносно цілісну пояснювальну модель, а з другого – трактувати «secularization theory» як ширше поле теоретичних підходів і дискурсивних рамок, у межах яких секуляризація осмислюється на різних етапах і з різними акцентами. Саме це розрізнення дозволяє далі перейти до питання періодизації секуляризаційного дискурсу і зміни ракурсу його аналітичних оптик.

1.2.4. Періодизація секуляризаційного дискурсу і зміна оптики

Звернімо увагу, що «секуляризаційний дискурс» у літературі, справді, поділяється на певні етапи, однак критерії такої періодизації не є уніфікованими. У. Луц, застосовуючи типологію В. Гараджи, пише про «класичний», «критичний» (спростування класичного) та «некласичний» (новий) підходи у тлумаченні феномену секуляризації [23, с. 14–15]. Автори праці «Вододіли секуляризації...» загалом підтримують етапізацію, але вводять додаткові уточнення, виокремлюючи «класичні», «неокласичні» (мейнстрім середини ХХ століття) та «постсекулярні» (ті, що змінили неокласичну теорію секуляризації) теорії секуляризації [4, с. 25–26].

При цьому добір акторів окремих етапів у цих схемах не збігається. Так, до класичної теорії У. Луц зараховує О. Конта та Т. О'Ді [23, с. 15], тоді як у монографії «Вододіли секуляризації...» ці імена не згадуються, а роль

класиків відведена Ф. Тьоннісу, М. Веберу, К. Марксу та Е. Дюркгейму [4, с. 33]. У типології У. Луц ці автори, навпаки, опиняються серед акторів «некласичного етапу». Далі ситуація у типології У. Луц не стає простішою: Д. Мартін потрапляє і в блок критиків, і в блок представників некласичних візій [23, с. 15]. Цю ситуацію дослідниця пояснює так: «Необхідно зазначити, що згодом Д. Мартін... відходить від початкового радикального погляду на секуляризацію як фікцію та ідеологічний конструкт. У праці «Про секуляризацію: до переглянутої загальної теорії» [107] він робить висновок про те, що констатація секуляризації в суспільстві є обґрунтованою ... Відтак, як зізнається сам соціолог, його можна назвати як критиком секуляризації, так і її теоретиком» [там само, с. 27].

Отже, положення, за якого один і той самий дослідник може бути віднесений до різних етапних блоків секуляризаційного дискурсу, є методологічно припустимим: воно відображає відмінність критеріїв періодизації та / або еволюцію авторської позиції. Показовим у цьому сенсі є П. Бергер: у вітчизняній рецепції він може бути інтерпретований і як представник класичного підходу [12, с. 96], і як автор некласичних візій [12, с. 97; 23, с. 15], і як аналітик постсекулярної соціології релігії [4, с. 26]. Це означає, що періодизації варто читати не як «таблиці розсадження» імен, а як різні способи фіксації зміни аналітичної оптики.

Якщо перенести увагу з персоналій на зміну оптики, то класичний етап можна описати як час домінування сильної теоретичної позиції щодо секуляризації, коли вона загалом розуміється як: «процес зникнення релігії та релігійного життя з публічної сфери: звільнення різних аспектів суспільного життя від монопольного контролю церкви як соціального інституту, духовенства як соціальної групи та віри як морального регулятора» [8, с. 538–539]. Натомість некласичний етап у широкому сенсі означає послаблення цієї позиції, її перегляд або переозначення. Для У. Луц, некласичний пов'язаний, зокрема, з критикою уявлень попередників – коли їм інкримінують хибний

погляд на природний процес розвитку релігії в соціумі: «зміна у сфері релігії помилково підміняється поняттям занепаду» [23, с. 24].

На наш погляд, процес, названий дослідницею «критикою», доцільно інтерпретувати як частину ширшої динаміки перегляду дослідницьких рамок, яку Т. Кун у праці «Структура наукових революцій» пов'язував зі зміною наукових парадигм [102]. А. Берд [64] та Т. Ніклс [118] унаочнюють кунівську логіку через послідовність взаємопов'язаних фаз: 1) аномалії в тій чи тій науковій теорії – у ході досліджень накопичуються дані, які не вписуються в існуючу парадигму, через що її основні положення потрапляють під сумнів; 2) криза в науці – коли кількість аномалій досягає критичного рівня, наукове співтовариство усвідомлює необхідність глибших змін; 3) революція в науці – у відповідь на кризу з'являються нові ідеї та теорії, що пропонують альтернативні підходи до пояснення проблемних явищ; 4) зміна парадигми – поступове витіснення старої рамки новою, оскільки остання забезпечує кращі інструменти опису та пояснення.

У цьому сенсі «період критики» в типології У. Луц можна співвіднести з першими двома фазами (аномалії та криза), тоді як неklasичні або «постсекулярні» конфігурації опису охоплюють ширший спектр відповідей, пов'язаних із виробленням альтернатив і зміною оптики. Тому, враховуючи цей нюанс, а також структуру та формат нашого дослідження, далі зупинімося на аналізі позитивних витоків теорії секуляризації (в О. Конта, Г. Спенсера та Е. Дюркгейма). Саме вони, на нашу думку, стали питомим середовищем розвитку філософсько-соціологічного підходу – «нульовою точкою» в динаміці наукового осмислення феномену секуляризації.

1.2.5. Позитивістський горизонт модерної секулярності: контівська тріада, спенсерівський еволюціонізм, дюркгеймівська соціологія релігії

Зосереджуючись на «позитивних витоках» теорії секуляризації, ми уточнюємо той інтелектуальний горизонт, у межах якого секуляризаційний дискурс набуває виразної соціологічної форми: релігія починає аналізуватися

як соціальний інститут і як змінна суспільного розвитку, а не лише як питання приватної віри чи богословської істини. У цьому підрозділі акцент зроблено на О. Конті, Г. Спенсері та Е. Дюркгеймі – фігурах, що, попри розбіжності між їхніми проєктами, задають ранні поняттєві та нормативні координати модерної секулярності.

Роль О. Конта у появі секулярної теорії

О. Конт вважається засновником соціології та філософії науки. За У. Луцц, він також є засновником класичної теорії секуляризації, згідно з якою секуляризація є «незворотним процесом невпинного занепаду і, врешті, цілковитим відмиранням релігії, зумовленого витісненням її раціональним мисленням, наукою та світською етикою» [23, с. 14].

Можна сказати, що О. Конт – автор ідеї наукової модерної спільноти, який не тільки створив її, але і, умовно кажучи, рухав її «незримі важелі», корегував її вектори розвитку. Це добре видно, якщо поглянути на появу другого «постсекулярного» періоду його творчості, який наукове співтовариство не прийняло. Це був період, в якому він усвідомив власні помилки і намагався повернутися до метафізики, але вже у оновленій і специфічній формі.

Перший етап творчості О. Конта, на який припадає розробка «закону трьох стадій», у цьому сенсі справді задає секулярний горизонт модерної раціональності – як типову матрицю, з якої виростають ідеї секуляризму. Водночас для нашого аналізу принциповим є те, що у подальшій еволюції поглядів О. Конта виникає другий етап – «повний позитивізм», який змінює одновимірну логіку «відмирання релігії» і відкриває поле для більш амбівалентного трактування ролі релігійного в модерні.

У. Луцц, звертаючи увагу на творчий спадок французького мислителя, в першу чергу зосереджується на «законі трьох стадій», концепція якого була представлена О. Контом у «Курсі позитивної філософії» [там само, с. 14, 16–18]. Закон трьох стадій стосується першого періоду творчості О. Конта, який дослідники називають «позитивним» [58]. У межах нашого дослідження цей

закон виконує функцію «нульової точки» секуляризаційного дискурсу: він окреслює ранню позитивістську настанову на раціоналізацію пояснення світу і тим самим задає програму «переведення» сакрального на мову соціального та наукового опису.

О. Конт вперше виклав свої думки щодо позитивізму в роботі «Курс позитивної філософії» [69]. Це була серія розрізнених текстів, що публікувалися у проміжку між 1830 та 1842 рр. Згодом вони оформилися у шеститомний збірник. На цю роботу зазвичай посилаються вітчизняні дослідники, хоча більшою змістовною цінністю володіє наступна праця «Загальний погляд на позитивізм» [68] – зріліша і лаконічніша, подана у вигляді тезового викладу як конспект і пролегомени до «Курсу...» та як конспект до першого, другого і третього томів чотиритомної роботи «Система позитивної політики» [58].

Ідея позитивізму О. Конта суттєво вплинула на його сучасників. І навіть тоді, коли здавалося б, його філософія втратила статус домінантної парадигми, вона продовжила існувати як одне із джерел модерного уявлення про нормативну перевагу наукового опису. Це помітно, зокрема, у впливі контівських ідей на англійського світського діяча Дж. Холіоака, якому приписують популяризацію терміна «секуляризм» у типовому домінантному модерному значенні.

Дж. Холіоак був прибічником секуляризму, розумів його як нову форму життєладу, в якому суспільно значущі проблеми розв'язуються без апеляції до релігійного авторитету. Проте він визнавав важливість релігії для більшості населення, тому прагнув відстояти необхідність свободи віри та віросповідання.

Контівський секуляризм був пов'язаний з еволюціоністськими ідеями й загальною ідеєю поступу (прогресу), успадкованими від А. Р. Ж. Тюрго, Ж. А. Н. Кондорсе та К. А. де Сен-Симона. О. Конт екстраполював ідею поступу на людську культуру та цивілізацію у матеріальному, моральному, фізичному й інтелектуальному вимірах.

М. Бурдо у своїй енциклопедичній статті про О. Конта [58] виокремлює характерні риси цієї концепції. Людство у своєму розвитку проходить три послідовні стадії: теологічну, метафізичну та позитивну. Першу можна розуміти як точку відліку для людського інтелекту: події пояснюються втручанням надприродних сил. Друга стадія мислиться як модифікація першої: релігійні сутності перетворюються на розумові абстракції. Третя стадія остаточно відкидає метафізику і релігію та цілком зосереджується на науці; натомість, на місці богословських конструкцій з'являються емпіричні методи, експерименти та спостереження.

Згідно з М. Бурдо, теологічна стадія розглядає всі явища як результат дії надприродних агентів. Метафізична стадія зберігає настанову на «остаточне» пояснення, але замінює персоніфіковані сили абстрактними сутностями. Остання, третя, стадія – приклад нормального функціонування розуму, позбавленого впливу ідеалізацій. Абсолютні поняття заміщаються відносними: «Цей релятивізм третьої стадії є найбільш характерною властивістю позитивізму» [там само].

М. Бурдо також проводить аналогію, що порівнює теологічний, метафізичний та позитивний лади з пануванням військових, юристів і промисловців [там само]. У цій схемі теологічний «порядок» співвідноситься із військовою дисципліною та нормативною непорушністю, метафізичний етап – із юридичною раціоналізацією та множинністю тлумачень, а позитивний – із домінуванням промислового прогресу як мотору модерного «поступу». Для нашого аналізу проблематики секуляризації важливо, що тут фіксується зміна режимів легітимації: від сакральної санкції – через юридично-абстрактні конструкції – до науково-індустріального раціоналізму.

Деякі дослідники інтерпретують контівську тріаду як історіософський варіант гегелівської схеми «теза – антитеза – синтез», де теологічний етап може розумітися як теза, метафізичний – як антитеза, а позитивний – як синтез. Цю особливість контівського еволюціонізму відзначає і Г. Ленцер [104]. У контексті секуляризації така інтерпретація підкреслює, що релігійний

світогляд мислиться як історично первинна форма пояснення, проте вбудовується в наратив, де «позитивний» стан задається як загальний стандарт раціональності.

Стосовно секуляризації, еволюціонізм О. Конта показує нам картину, в якій релігійний світогляд – це «неминуче зло», необхідний початок, без якого не може відбутися панування «позитивного інтелекту». Цей момент влучно прокоментувала У. Луцц: «Закон трьох стадій яскраво демонструє звуження сфери впливу релігійного авторитету на метафізичному етапі розвитку людства, а тоді утверджує неминучість цілковитого витіснення релігії як феномену суспільного життя під впливом науки та позитивної філософії» [23, с. 17].

Якщо У. Луцц надає відносно «м'яке» розуміння радикалізму закону трьох стадій, то традиціоналіст С. Наср дає набагато жорсткішу критику цієї логіки: «Сучасні науки про людину народилися в атмосфері позитивізму, пов'язаного з такою постаттю, як Огюст Конт, який просто перевернув традиційний зв'язок між вивченням Бога, людини та природи, створивши свою знамениту триступеневу теорію людського поступу, яка базується на повному нерозумінні природи людини і є пародією на традиційні доктрини, які пояснюють існування людини на землі» [116, р. 147].

Втім, контівський проєкт не зводиться до однозначно «антирелігійної» програми. У другий період творчості О. Конт переходить до «повного позитивізму»: він проголошує необхідність існування релігії, хоча й у трансформованому, морально-нормативному вигляді, та розробляє модель «Релігії людства», яку, як зазначається, практикують і нині, проповідуючи контівську доктрину альтруїзму.

О. Конт позначив останній варіант свого вчення як «повний позитивізм», який на відміну від першого (неповного) позитивізму, поєднував науковий підхід з релігійним. У контексті оновленої позитивної філософії він звертав увагу не тільки на аналіз наук як раніше, а й на соціальні та духовні аспекти життя. Вчений прагнув створити всезагальну релігію, яка могла б

ґрунтуватися на науці. Новий альтруїзм, згідно з О. Контом, означав, що об'єктом «поклоніння» стають самі люди та їхній поступ.

Незважаючи на те, що нова доктрина зберегла загалом секулярний дух, вона була неоднозначно сприйнята прогресивною науковою спільнотою. Звернення О. Конта до релігії не зрозуміли багато його сучасників – послідовників секуляризму; чимало колишніх прихильників виступили з гострою критикою «Релігії людства», а в публічному просторі з'являлися навіть припущення про психічну нестабільність філософа. Для нашого аналізу ці реакції важливі як індикатор напруження між двома настановами позитивістської культури: раціонально-науковою та нормативно-компенсаторною.

Ще один аспект, пов'язаний із «повним позитивізмом», на який варто звернути увагу, – застосування О. Контом метафори «повноти». Аналізуючи концепт повноти у філософії Ч. Тейлора [46], ми звертали увагу на те місце, яке він займає у його теорії секуляризації. На думку канадського філософа, повнота людського життя досяжна тільки у разі звернення до Бога. Без віри в Бога або божественне людський досвід не може сформуватися повноцінно. Сам вчений пише про те, що очевидним постає значний контраст між розумінням людиною Бога як «першопричини, витоку, який «знімає» величезний тягар з нас» і відкиданням визнання того, що саме це «робить розумним існування» і «дає сили моральним зусиллям людини» [30, с. 24].

Отже, контівська теорія секуляризації має виразно позитивістський характер, однак не є концептуально однорідною. У ранньому варіанті вона задає модель «жорсткої» секуляризації, де релігійні форми витісняються раціональним знанням і світською етикою. Натомість у пізньому проєкті «повного позитивізму» з'являється настанова на морально-нормативну реконструкцію, покликану частково компенсувати наслідки радикальної раціоналізації. У цьому сенсі О. Конт постає не лише одним із формотворців класичної секуляризаційної парадигми, а й автором, чия внутрішня еволюція фіксує напруження між двома акцентами модерної культури – секулярно-

раціоналістичним і нормативно-компенсаторним, що згодом стане видимим у пізніших переглядах і модифікаціях секуляризаційного дискурсу в постсекулярній філософії.

Еволюціонізм Г. Спенсера і теорія секуляризації

Герберт Спенсер – провідний представник світової позитивістської традиції. Його «Система синтетичної філософії» [136] стала спробою побудови системної картини світу як синтезу сукупного наукового знання на еволюційних засадах із превалюванням принципу індивідуалізму.

Синтетична філософія Г. Спенсера прагне об'єднати знання про розвиток світу та суспільства в єдину еволюційну схему, що охоплює процеси від простого до складного, від однорідного до різноманітного. Саме Г. Спенсер був одним із перших науковців, що систематично почав вживати поняття «система», «структура», «функція», «інститут», які надалі стали базовими для соціологічної теорії.

Г. Спенсер був одним із найвідоміших інтелектуалів XIX століття, однак уже на початку XX століття інтерес до його спадку різко знизився. У 1937 році Т. Парсонс, звертаючись до читача з перших сторінок «Структури соціальної дії», іронічно запитує: «Хто нині читає Спенсера?» [121, р. 3]. Після Другої світової війни ситуація загострилася через асоціацію концепції Г. Спенсера з «соціальним дарвінізмом» – течією, яку часто пов'язують з його ім'ям, а також через етичну й політичну дискредитацію відповідних ідеологічних застосувань. Водночас сама історія поняття далека від однозначності: відома формула «виживає найсильніший» використовувалася Г. Спенсером у полемічному контексті щодо дарвінізму, а не як нормативний девіз «нової позитивної філософії». На цей факт вказують М. Тейлор [143, с. 148–149] та Д. Вайнштайн [148].

У будь-якому разі, Г. Спенсер залишається важливою фігурою для реконструкції позитивістських передумов секуляризаційного дискурсу. Це пов'язано не лише з його еволюціонізмом, а й із тим, як він структурував

соціологічну мову й запропонував модель «еволюції інститутів», включно з релігійними.

Позитивізм як інтелектуальна мода у вікторіанській Британії сформувався, зокрема, завдяки «Салону Чепмена» [143]. У цій групі Г. Спенсер був безпосередньо залучений до дискусій довкола «Соціальної статистики» та позитивізму загалом. Як зазначається, її ядро складали «найкращі молоді інтелектуали вікторіанської Британії», які «обговорювали позитивізм О. Конта, френологію, еволюцію, скасування церкви, секуляризм, біблійну критику, республіканізм та соціалізм» [там само, с. 14–15].

Як наслідок, формування секуляризму у вікторіанському суспільстві доцільно пов'язувати не лише з процесами десакралізації, а й з появою морально-політичних ідеалів модерну, які переосмислювали матеріальне процвітання як інструмент прогресу. У Британії середини XIX століття у середовищі інтелектуалів виник запит на філософську систему, яка би дозволила дивитися на світ поза догмами євангелізму. У цьому сенсі показовим є пояснення біографа Г. Спенсера М. Тейлора, який зауважує, що секуляризм був пов'язаний із формуванням таких ідеалів, котрі робили добробут засобом історичного поступу й у перспективі набували рис своєрідної «світської еволюційної теодицеї»: замість Бога як джерела сенсу та гаранта «запланованого кінця» історії в уяві модерної культури може поставати цілком світський носій цієї історичної місії [там само, с. 6–7].

Філософія О. Конта сильно вразила молодого Г. Спенсера. Однак практично одразу він виступив і його критиком, висловивши категоричну незгоду з низкою положень [78, с. 113]. В узагальненому вигляді ці заперечення можна звести до наступного: а) критика догматизму та авторитаризму; б) незгода з тезою про можливість «раз і назавжди» установлених соціальних законів; в) критика надмірного соціального регулювання і бюрократичних моделей перебудови суспільства; г) несприйняття контівського трактування секуляризації як лінійного відмирання релігії.

Спенсерівський проєкт синтезу виявляє ще одну методологічно важливу для теми секуляризації обставину. Синтез, що покликаний зменшувати напругу між опозиціями, водночас може ставати інструментом формування «правильної» картини історії та суспільства, тобто виконувати нормативну функцію. У цьому сенсі синтетична методологія здатна працювати і як раціоналізація вже прийнятої позиції. Саме тому не варто автоматично ототожнювати її з «примиренням»: у контексті секуляризаційного дискурсу синтез може підсилювати модерністсько-просвітницькі інтуїції, залишаючись критичним щодо релігійних (традиціоналістських) підходів.

У сукупності ці розбіжності особливо виразно виявляються в тому, що стосується секуляризаційної проблематики в Г. Спенсера. Його концепція, по-перше, не вкладається у класифікацію, запропоновану У. Луц: це не «звуження сфери впливу релігійного авторитету» і не «неминуче цілковите витіснення релігії як феномену суспільного життя під впливом науки та позитивної філософії» [23, с. 17]. По-друге, у спенсерівському проєкті мовиться радше про критику традиційних форм християнства (насамперед євангелізму) та про спробу синтезувати позитивістські інтуїції з певними елементами релігійного горизонту – у підсумку формується не нова релігія, а її функціональна заміна [143, с. 7]. Симптоматичною тут є й відмова Г. Спенсера від класичного теїзму на користь концепції «Непізнаного», яка дозволяє зберегти трансцендентний референт без конфесійно визначеного образу Бога. Зазначимо також, що у методологічному плані певні паралелі зі спенсерівською логікою можна виявити і в У. Луц: у передмові до монографії вона називає свій спосіб аналізу феномену секуляризації «синтетичним» [23], а тематизація «трансцендентного» в її викладі функціонально наближається до того, що як і у Г. Спенсера «Непізнане» виконує роль граничного поняття.

У підсумку зазначимо, що Г. Спенсер може бути розглянутий як один із важливих представників «позитивних витоків» секуляризаційного дискурсу, оскільки його синтетична еволюційна схема сприяла інституціоналізації соціологічної мови та зміцненню раціоналістичного горизонту модерну.

Водночас певні елементи його підходу – зокрема апеляція до «непізнаваного» і критика контівського догматизму – показують, що позитивістський проєкт не завжди замикається у простій логіці «відмирання релігії», а може виявляти складніші конфігурації взаємодії раціонального й нормативного.

У класичній соціології релігії можна виокремити два методологічні вектори, що по-різному вплинули на формування секуляризаційного дискурсу: позитивістсько-функціоналістичний, репрезентований Е. Дюркгеймом, і інтерпретативний, пов'язаний із М. Вебером та його «розуміючою соціологією» (*Verstehende Soziologie*). Оскільки в межах цього підпункту нас цікавить саме позитивістський генезис соціологічної оптики як «позитивних витоків», далі зосередимося на дюркгеймівській перспективі, тоді як веберівська лінія буде релевантно згадуватися в інших підрозділах дисертації.

Соціологія релігії Е. Дюркгейма

Е. Дюркгейм – французький філософ, який справедливо вважається одним із засновників соціології. Головний внесок вченого – утвердження соціології як науки, а не лише як підрозділу політичної філософії, як це часто було до нього.

Ст. Лукис у своєму аналізі біографічного та інтелектуального спадку Е. Дюркгейма [105] зазначає, що становленню Е. Дюркгейма як вченого сприяло захоплення позитивною філософією О. Конта та Г. Спенсера. Він, як і О. Конт, вважав, що дослідження соціуму має спиратися на факти; результатом цієї позиції стало ґрунтовне опрацювання поняття «факт» та створення категорії «соціальний факт». Іншою рисою, яку він перейняв від О. Конта, була безумовна опора на науку та науковий метод.

Французький соціолог приділяв значну увагу ролі соціальних інститутів, концепцію яких вперше розробив Г. Спенсер. Ідея соціальних інститутів була у нього тісно пов'язана з ідеєю соціальних фактів: Е. Дюркгейм намагався з'ясувати, як саме інститути функціонують у суспільстві, спонукаючи людей до певних дій. Через цю особливість його вважають передвісником «структурного функціоналізму» у соціології.

Розвиваючи концепцію соціальних інститутів, Дюркгейм надавав більшого значення колективу, ніж індивіду. Він запроваджує поняття «колективна свідомість». Цей концепт має прямий стосунок до бачення вченим процесу секуляризації в соціумі. Ось як про це пише У. Луц: «Е. Дюркгейм розглядає релігію як соціальне явище, релігійні уявлення – це колективні уявлення, що відображають колективні реальності; відтак будь-які зміни в суспільстві неодмінно відображаються на релігії» [23, с. 37].

У своїй праці «Елементарні форми релігійного життя» [79] Дюркгейм представив релігію як сукупність переконань, ідей та почуттів, які поділяють члени суспільства. Він вважав, що релігія є головним віддзеркаленням колективної свідомості. За Дюркгеймом, секуляризація відбувається тоді, коли колективна свідомість змінюється і релігійні переконання та практики починають втрачати своє колишнє соціальне значення або трансформуються.

На поглядах Е. Дюркгейма щодо секуляризації позначилися його еволюціоністські переконання. Так само як О. Конт та Г. Спенсер, він був переконаним еволюціоністом. Вчений вважав, що секуляризація є природним наслідком соціального прогресу. У традиційних суспільствах релігія посідає центральне місце і впливає на всі аспекти життя, а механічна солідарність переважає над органічною³. Однак із розвитком сучасних індустріальних суспільств інші соціальні інститути – наука, політика та освіта – стають чисельнішими й автономнішими.

Е. Дюркгейм зробив значний внесок у розуміння секуляризації, аналізуючи її як складову ширших соціальних змін. Його роботи допомогли сформувати підвалини соціологічного підходу до вивчення релігії та її ролі в суспільстві, а також надали інструментарій для подальших досліджень у цій

³ Е. Дюркгейм ввів поняття механічної та органічної солідарності для опису двох типів соціальної інтеграції, які характерні для різних суспільств. Перша: а) властива традиційним або примітивним суспільствам; б) заснована на схожості між індивідами, де всі виконують подібні функції та мають однакові цінності й переконання; в) суспільство з механічною солідарністю зазвичай має сильну колективну свідомість, що контролює поведінку індивідів і забезпечує соціальну єдність. Друга: а) характерна для сучасних, диференційованих суспільств; б) заснована на поділі праці, де індивіди мають спеціалізовані ролі та функції; в) соціальна єдність забезпечується взаємозалежністю людей, оскільки кожен виконує унікальні завдання, необхідні для функціонування суспільства в цілому.

галузі. Принципово важливо, що Дюркгеймова теза про зменшення суспільної ролі релігії у процесі еволюції не означає її простого «зникнення», а радше фіксує структурну трансформацію релігійного – через диференціацію суспільних інститутів, автономізацію світських регуляторів і переозначення функцій сакрального у межах модерного соціального порядку.

Отже, у підрозділі 1.2 соціологічна рамка секуляризації була реконструйована як домінантний спосіб опису модерності, в якому релігія мислиться передусім у категоріях інституційних змін, раціоналізації та диференціації. Ця перспектива окреслює «просекулярну» логіку пояснення – ту, що задає мову та критерії аналізу секуляризаційного дискурсу. Наступний підрозділ 1.3 присвячено іншому полю інтелектуальної карти – традиціоналізму як формі критики модерну і як альтернативному дискурсивному режиму інтерпретації секуляризації, що дозволяє конкретизувати контури опозиції, яку ми аналізуватимемо у Розділі 2.

1.3. Традиціоналізм як інтелектуальна опозиція модерну: західні витоки та українська рецепція

У підрозділі 1.3 традиціоналізм розглядається як специфічний інтелектуальний дискурс, що пропонує альтернативну щодо модерного проєкту інтерпретацію секуляризації, секулярності та секуляризму. Йдеться не про встановлення істинності традиціоналістських тверджень, а про реконструкцію їхнього понятійного апарату, логіки аргументації та тих критичних інтуїцій, які формують опозицію до модерного прогресизму, редукціонізму та десакралізації. У цьому сенсі традиціоналістська перспектива постає як одна з інтелектуальних форм артикуляції прорелігійної вісі постсекулярного поля, що в Розділі 2 аналізується у взаємодії з просекулярною вісю координат.

Структурно підрозділ поєднує два рівні аналізу: по-перше, західні витоки філософського традиціоналізму (на матеріалі Р. Генона та С. Насра), по-друге, українську рецепцію відповідних мотивів як спосіб локальної

переконфігурації загальніших інтелектуальних тенденцій. Така побудова має підготовчу методологічну функцію: вона окреслює критерії, що надалі стануть підставою для типологізації традиціоналізмів у підрозділі 2.3, зокрема того, що стосуватиметься відмінності їх метафізичного та конфесійного різновидів, ступеня нормативної радикальності й оцінки моделі співіснування релігії/традиції із секулярними / модерними формами світогляду.

1.3.1. Р. Генон: традиція, «примордіальне» та циклічний образ історії як альтернатива модерному прогресизму

Витоки філософського традиціоналізму як інтелектуальної опозиції модерному проекту стосуються насамперед вчення Р. Генона. У нашій дослідницькій оптиці він постає ключовою фігурою формування традиціоналістського дискурсу, що пропонує власну інтерпретацію модерну і тих процесів, які в соціально-філософських описах окреслюють як секуляризація. Зазначений дискурс не зводиться до конфесійного самовизначення і не претендує на статус емпірично-історичного «опису фактів» – радше йдеться про нормативно-метафізичну модель, у межах якої модерність отримує критичне прочитання через проблему втрати сакрального виміру.

Концептуальним ядром генонівської позиції є ідея «Примордіальної традиції»⁴. У тексті вона визначається як цілісна сукупність метафізичних знань сакрального походження, що стосуються Абсолюту, а також метафізичної реалізації людини як Людини. Наголос при цьому переноситься на специфічний спосіб доступу до такого знання: справжнє розуміння смислів, втілених у символах, можливе лише через інтелектуальну інтуїцію – надраціональну, але не ірраціональну. Згідно з Р. Геноном, ця традиція з'явилася в легендарній країні Гіперборея, а її подальша «прихованість» для більшості пояснюється диференціацією низки окремих традиційних форм –

⁴ Tradition primordiale, що з французької перекладається як «визначальна традиція».

різних містичних вчень, включаючи різні релігії. Не зважаючи на загалом міфопоетичне тлумачення Р. Генонем Примордіальної традиції, в наявній аргументації підкреслюється, що сама інтенція до пошуку «незмінної основи» мислення має певні паралелі у християнській філософії, зокрема у томістській концепції «*Philosophia perennis*» як означенні незмінного ядра філософської рефлексії.

Показовою для цієї парадигми є також генонівська настанова на циклічне тлумачення історії. Він, так само як Джамбаттіста Віко, виходить із припущення про повторюваність історичних феноменів – «*Nihil novi sub sole*». У такій рамці проблема сумірності світської та релігійної влади постає не як поодинокі історична колізія, а як мотив, що відтворюється в різних культурних конфігураціях. Саме цю логіку Р. Генон тематизує у праці «Духовне панування та світська влада», де наголошує: «Протистояння двох влад, духовної і світської, у тій чи іншій формі зустрічається майже в усіх народів, у чому немає нічого дивного, оскільки воно відповідає загальному закону людської історії та пов'язане з усією сукупністю «циклічних законів», на які ми вказували майже у всіх наших роботах» [86, с. 25]. У контексті розділу це твердження важливе тим, що задає характерне для традиціоналістського дискурсу «довге» бачення історичних процесів: модерні форми секулярності та секуляризму інтерпретуються не як унікальний і незворотний етап прогресу, а як один з моментів повторюваних структурних напружень між духовним і світським порядками.

Водночас варто зробити декілька застережень, які дозволять уникнути плутанини у подальшому аналізі близьких за назвою, але відмінних за змістом феноменів. По-перше, «інтелектуальний традиціоналізм» генонівського типу слід розуміти як метафізично зорієнтований проєкт, що працює з символом, доктриною і нормативною критикою модерності. По-друге, «побутовий архаїзм» або ностальгійна традиційність є радше соціально-культурною настановою на відтворення звичаїв, яка не тотожна традиціоналістській метафізиці. По-третє, традиціоналізм у цьому значенні не варто ототожнювати

з окультно-спіритуалістичними практиками, які можуть використовувати споріднену лексику, але належать до іншого типу релігійності й культурних практик. По-четверте, він не збігається з релігійним фундаменталізмом, оскільки фундаменталізм передусім означає конфесійно-нормативну стратегію захисту віровчення і дисциплінарних приписів, тоді як генонівський дискурс має інший рівень абстракції та логіку.

Зовнішнім коментарем до цієї позиції виступає заувага, сформульована індійськими вченими в межах проєкту «Особистість, суспільство та наука»: «Р. Генон загалом займався проблемою «обмеження знання нижчим порядком», під яким мався на увазі репресивний тиск сцієнтичних емпірично-аналітичних маніпуляцій» [129, с. 300]. У структурі підрозділу це спостереження важливе як вказівка на один із центральних мотивів традиціоналістської критики модерності – проблематизацію редукції знання до суто інструментально-раціональних процедур. Саме ця лінія надалі буде конкретизована в п. 1.3.2, де традиціоналістська оптика розгортатиметься через тему десакралізації знання та редукції інтелекту до раціональності.

1.3.2. С. Х. Наср: секуляризм як десакралізація знання і редукція Інтелекту до раціональності

Якщо у попередньому підрозділі окреслено загальний метафізичний каркас традиціоналістського дискурсу (Р. Генон), то в концепції Сейєда Хоссейна Насра ця рамка конкретизується через епістемологічний і культурно-історичний аналіз секуляризму як практики десакралізації знання. Саме тому С. Наср у межах традиціоналістської лінії часто розглядається як автор, що запропонував одну з найбільш розгорнутих концептуалізацій традиціоналістського прочитання феномену секуляризації. Зокрема, авторитетний філософ релігії – турецько-британський вчений Аслан Аднан у праці «Необхідність плюралістичного підходу в релігії. Релігійний плюралізм у християнській та ісламській філософії: думки Джона Гіка та Сейєда Хоссейна Насра» [55] наголошує на значущості авторської версії

традиціоналістського підходу до секуляризаційної проблематики у соціології релігії.

У вітчизняному академічному контексті рецепція С. Насра залишається обмеженою, що ускладнює залучення його аргументації до дискусій про секуляризацію та секуляризм. У зв'язку з цим доцільно подати стислу біографічну довідку, яка слугуватиме лише контекстом для реконструкції його позиції. Філософ народився в Тегерані в 1933 році в аристократичній сім'ї. Приставка «Сейєд» в його імені означає, що він належить до нащадків пророка Мухаммеда. В результаті ісламської революції 1979 року С. Наср був змушений з родиною покинути Іран і надалі працював у США, зокрема в Університеті Дж. Вашингтона. У західній гуманітаристиці С. Наср утвердився як одна з найбільш впливових постатей сучасної традиціоналістської філософії. Так, Г. Олдмедоу, характеризуючи стиль мислителя, відзначає його «сувору наукову методологію, енциклопедичну ерудицію... стійкість критичного мислення та виразну ясність поглядів» [120, с. 213].

Інтелектуальна траєкторія С. Насра поєднує природничо-наукову підготовку та зацікавлення історією науки з подальшим зверненням до метафізики і традиціоналізму. Кар'єру вченого він розпочав з навчання в Массачусетському технологічному інституті у Бостоні, де познайомився з британським філософом Бертраном Расселом, що, за викладом оригінального тексту, визначив його тривалий інтерес до філософії науки. Надалі важливим чинником стає звернення до метафізики та традиціоналізму Р. Генона на курсах відомого італо-американського історика науки Джорджо де Сантільяні. Отримавши диплом бакалавра фізики в 1954 році, Наср продовжив навчання в аспірантурі Гарвардського університету, здобувши ступені в галузі геології та геофізики, а також докторську кваліфікацію як «історика науки». Його перша монографія – «Наука та цивілізація в ісламі» [117] – важлива як свідчення раннього інтересу автора до взаємозв'язку наукового знання і цивілізаційно-релігійних форм.

Ключовим текстом для реконструкції насрівського підходу до секуляризації є праця «Знання та сакральне» [116], підготовлена на основі лекцій 1981 року в Единбурзькому університеті. Саме тут, у традиціоналістській перспективі, секуляризм описується як практика десакралізації знання, а секуляризація – як процес, спрямований на відокремлення людини від Бога. «Секуляризм для С. Насра, передусім, – практика десакралізації знання. Секуляризація загалом – це будь-які дії, спрямовані на те, щоб відокремити людину від Бога» [150, с. 53]. Змістовий центр цієї позиції полягає в тезі, що західна цивілізація у процесі власного становлення усунула трансцендентний вимір з інтелектуальних уявлень, залишивши лише емпіричний фактаж. У такій логіці Інтелект (розум плюс трансцендентне) був замінений на раціональність (розум мінус трансцендентне). Важливо підкреслити: у насрівському дискурсі йдеться не просто про зміну стилю мислення, а про фундаментальну трансформацію статусу знання, його стосунок до сакрального і, відповідно, про інший спосіб осмислення модерної секулярності та секуляризму.

Звернімо увагу, що пізніші постсекулярні інтерпретації розвиватимуть близькі мотиви. Зокрема, Ч. Тейлор у «Секулярній добі» вводить опозицію «трансцендентне / іманентне» [141, с. 15], яка стала продуктивною для подальших дискусій про структуру модерної секулярності.

На думку С. Насра, істинне знання нерозривно пов'язане із сакральним, і ця інтуїція, як стверджується в оригінальному викладі, присутня в ученнях провідних релігійних традицій. Водночас вчений пропонує специфічні історичні рамки для пояснення секуляризації: початок сучасного світу він зіставляє зі стартом епохи Ренесансу, а не Нового часу, і загалом розгортає «довгу» генеалогію десакралізації. Це показово для традиціоналістського підходу: на відміну від соціально-філософських моделей, які здебільшого концентруються на Модерні як часовому осередді секуляризаційних процесів, традиціоналістська перспектива бере до уваги ширший історичний горизонт –

від античності до сьогодення, пов'язуючи діахронічність із тлумаченням сакрального як трансцендентної вертикалі.

Власне цю «довгу» рамку С. Наср підкріплює низкою тверджень, що репрезентують традиціоналістське прочитання витоків десакралізації. Він окреслює початок секуляризації як процедури відокремлення стійких інтелектуальних уявлень від сакрального джерела ще в античності: «Процес десакралізації знань на Заході починається вже у стародавніх греків, серед яких у цьому циклі людської історії можна побачити перший приклад виникнення антитрадиційного суспільства. Втрата символістського духу, що вже засуджується Платоном, спустошення космосу від його сакрального змісту в олімпійській релігії, що веде до іонійської натурфілософії, виникнення раціоналізму як незалежного від інтелекту та багато інших важливих трансформацій відзначають цей процес десакралізації» [116, с. 29]. Принципове тут те, що раціоналізм трактується як «незалежний від інтелекту», тобто як форма пізнання, що втратила зв'язок із трансцендентним виміром. У розвиток цієї тези С. Наср деталізує, як, на його думку, грецька інтелектуальна історія сприяла затьмаренню сакраментальної функції знання: «Грецька традиція замість розвитку різних інтелектуальних поглядів, подібних до даршан індуїзму, стала свідком виникнення софізму, епікурейства, піронізму, Нової академії та багатьох інших шкіл, заснованих на раціоналізмі або скептицизмі, які майже повністю затьмарили сакраментальну функцію знання, спростивши її або до міркувань, або до простої розумової акробатики, що зробило необхідним розрізняти знання та мудрість» [там само]. У межах насрівської аргументації це розрізнення «знання / мудрість» є симптомом уже здійсненої редукції: знання втрачає трансформативний, сакрально зорієнтований вимір і починає розумітися як сукупність раціонально-операційних процедур.

Водночас С. Наср не подає античність суцільно в негативних категоріях, а вводить розрізнення між «антитрадиційними» тенденціями та тим, що він

називає «справжнє грецьке диво». Аналізуючи «грецьке диво»⁵, він акцентує увагу на появі метафізичних доктрин, пов'язаних з орфічними й діонісійськими містеріями, а також з такими фігурами, як Піфагор, Емпедокл, Платон, Плотін і Прокл, і навіть Аристотель: «появу в Греції мудрих доктрин систематичної метафізики з орфічних і діонісійських містерій. Вони були пов'язані з такими фігурами, як Піфагор, Емпедокл, Платон... Плотін і Прокл, і навіть Аристотель... усі вони – пояснює істинний зміст грецького дива С. Наср – пропонували по-справжньому метафізичні доктрини» [там само]. Додатково він зазначає, що мусульмани називають Платона пророком, а Піфагора та Плотіна – «провидцями». У структурі підпункту цей блок важливий тим, що дозволяє уточнити: насрівська критика спрямована не проти «раціональності як такої», а проти автономізації раціональності від Інтелекту і відриву знання від сакральної вертикалі.

Подальші етапи модерної історії С. Наср описує як послідовність трансформацій, що поглиблюють десакралізацію знання. Зокрема, значущими маркерами постають гуманізм Ренесансу, який зміщує фокус знання з Бога на людину, і раціоналізм Просвітництва, який, у цій інтерпретації, редукує людське знання до раціонального рівня. Секуляризація, отже, отримує визначення як поступове історичне затемнення людського інтелекту на Заході через позбавлення його трансцендентної потенції. С. Наср позначає цей процес як «десакралізація знання». Узагальнююче пояснення логіки такого підходу подане у передмові до «Знання та сакральне»: «На Сході знання завжди були пов'язані зі священною та духовною досконалістю. Знати означало бути трансформованим у процесі пізнання, так стверджувала західна традиція протягом століть, перед тим, як її затьмарили післясередньовічна секуляризація і гуманізм, що призвели до відділення знання від буття, а розуму від священного. Східний мудрець завжди уособлював духовну досконалість;

⁵ «Грецьке диво» – так на Заході називають екстраординарні досягнення інтелектуального, соціального і культурного характеру в Стародавній Греції, що історично збігаються в часі зі «Століттям Перикла». Тоді виникла філософія та театр, був збудований Парфенон тощо. Вираз належить Е. Ренану.

інтелект розглядався зрештою як таїнство, а знання було непорушно пов'язане із сакральним та його реалізацією через суть того, хто пізнає. І цей зв'язок продовжується скрізь і завжди, допоки традиція ще жива, незважаючи на всі мінливості сучасного світу» [там само, с. 3]. Ця цитата концентрує ключовий момент насрівської позиції: знання мислиться як таке, що має онтологічні й трансформативні наслідки для суб'єкта, а його «секуляризація» означає розрив між знанням і буттям, між розумом і священним.

У межах цієї логіки С. Наср вибудовує ієрархічну модель знання. Поряд з емпіричним та раціональним рівнями він акцентує на третьому рівні – сакральному. Пізнання на ньому, за насрівським описом, має об'єднавчу силу, яку він називає «аль-маріфа» або «іфрам» [там само, с. 14]. Саме з цією здатністю Розум перетворюється на Інтелект – особливу «універсальну здатність, яка є всередині людини, але виходить за межі її індивідуальності» [80]. Утримуючи це розрізнення, С. Наср трактує наслідки секуляризації не лише як культурний зсув, а як редукцію самого режиму пізнання: сакральний вимір маргіналізується, а раціональність починає діяти як самодостатня інстанція.

Наслідком такого зрушення, за С. Насром, стає зміна статусу знання в межах світської науки: «Знання, позбавлене свого, по суті, священного характеру, стало слугою світської науки, яка береться вивчати навіть найсвятіші доктрини та форми, що лежать в основі релігії, і робити це навіть без можливості зрозуміти об'єкт його вивчення (оскільки це стосується зовсім іншого) виміру, ніж той, у якому воно діє). Звідси зневага та забуття інтелектуального виміру» [там само]. У цій цитаті артикульовано тезу про «неадекватність» суто світського пізнавального інструментарію щодо сакрального предмету: проблема полягає не лише в секулярному вивченні релігії, а й у втраті умов розуміння того виміру, в якому, з традиціоналістського погляду, сакральне взагалі постає як реальність.

Звідси випливає й специфічне тлумачення сакрального як найвищого рівня реального – того, що надає сенс попереднім двом рівням. У насрівському

викладі, священне визначається «внутрішньою свідомістю і зовнішньою реальністю» [там само]. Людина, згідно з цією позицією, потенційно здатна працювати з усіма трьома рівнями реальності, однак доступ до сакрального ускладнений тим, що люди часто не усвідомлюють своєї визначальної природи (фітри⁶), в якій закладена можливість досягнення сакрального. Внаслідок цього секуляризація постає як історичний процес, що не лише «звільняє» знання від релігійних рамок, а й затемнює ті модуси пізнання, які забезпечували зв'язок знання зі священним.

У полемічній частині своєї аргументації С. Наср пов'язує кризу сакрального з гуманізмом Ренесансу та раціоналізмом Просвітництва. Показовою є його оцінка гуманізму як ідеології, що зміщує центр тяжіння з трансцендентного на антропоцентричне і тим самим запускає деградаційні процеси: «Тип гуманізму, пов'язаний із прометеївським бунтом епохи Відродження, лише за кілька століть призвів до (появи) справжнього нелюду, який загрожує не лише якості людського життя, але й самому існуванню людини на Землі [116, с. 159]». У межах даного підпункту ця цитата важлива не як прийняття або відкидання насрівського пафосу, а як симптом нормативної радикальності традиціоналістського прочитання модерності, що надалі враховуватиметься як один із критеріїв типологізації традиціоналізмів у другому розділі нашого дисертаційного дослідження.

Загальний хід модерної історії в такій традиціоналістській оптиці описується як хід секуляризації, десакралізації знань та занепаду, який позбавляє людство розуму, а космос – краси та сенсу. Раціоналізм, у цій логіці, приречений на агностицизм і продукування сурогату знань. Показово, що С. Наср інтерпретує окремі мотиви філософії І. Канта через відсутність сакрального (третього) рівня знання, пояснюючи введення німецьким філософом категорії «ноумен»: «оскільки мої раціональні здібності не можуть

⁶ «Фітра» – слово арабського походження. Воно означає «початковий характер», або «вроджена природа». В ісламі – це вроджена природа людини, що показує єдність у Бозі (таухід). Це може означати або стан чистоти та невинності, в якому, на думку мусульман, народжуються всі люди, або здатність обирати чи відкидати Боже керівництво.

знати ноумени, розум як такий нездатний до такого пізнання, і оскільки мій розум не просвітлений Інтелектом, який дозволив би мені пізнати ноумени за допомогою інтелектуальної інтуїції, ніхто інший також не може мати таку інтелектуальну здатність» [там само, с. 35]. У межах насрівської аргументації кантівський сюжет працює як приклад того, як модерна епістемологія фіксує межі раціонального пізнання, але не має доступу до Інтелекту в традиціоналістському сенсі, який ці межі мав би долати.

У підсумку зазначимо, що у контексті завдань нашого дослідження принципово те, що насрівський традиціоналізм постає передусім як метафізично-епістемологічний проєкт, тобто як спосіб опису трансформацій знання і пізнання, а не як конфесійно-програмна модель релігійного відродження. Відповідно, критика модерну в цій оптиці набуває виразно нормативного характеру та високого ступеня радикальності, оскільки модерність тлумачиться не лише як соціально-історична зміна, а як зсув у самих режимах знання – від сакрально зорієнтованого Інтелекту до автономізованої раціональності. Далі, у підрозділі 1.3.3, ці мотиви розглядатимуться в перспективі української рецепції – як приклад того, як подібні інтелектуальні лінії «перекладаються» у вітчизняний дискурс і набувають локальних конфігурацій. Водночас поза межами цього попереднього аналізу залишаються інші окремі сюжети насрівського дискурсу (зокрема, критика теорії еволюції Ч. Дарвіна та позитивне висвітлення ролі протестантизму), які не є суттєвими для нашого дослідження.

1.3.3. Українська рецепція: селективна присутність традиціоналістських мотивів у дослідженнях секуляризації

В українському профільному науковому просторі філософський традиціоналізм як автономний інтелектуальний напрям представлений радше фрагментарно, ніж системно: наразі складно говорити про стабільне відтворення традиціоналізму як самодостатньої методологічної програми або про формування дослідницької школи, що цілісно працює в цій рамці. Тому,

аналізуючи українську рецепцію традиціоналізму в темі секуляризації та постсекулярних трансформацій, доречно фіксувати не стільки наявність або відсутність «школи», скільки способи включення окремих традиціоналістських мотивів у ширші академічні конструкції – філософські, релігієзнавчі, культурологічні та соціологічні. У цих текстах традиціоналістські інтенції зазвичай функціонують як фрагментарні елементи аргументації, термінологічні запозичення або історіософські акценти, що активуються в ситуації, коли опис секулярного поля потребує врахування не лише просекулярних (модерністських), а й прорелігійних інтерпретацій.

Водночас така селективність не означає випадковості. У низці праць простежуються відносно стабільні тематичні «вузли», які традиціоналізм актуалізував ще у XX столітті, і які згодом увійшли до постсекулярних дискусій. По-перше, «довга» історіософська перспектива (вихід за межі суто модерної хронології); по-друге, пов'язання секуляризації з десакралізацією знання; по-третє, ув'язування секуляризаційних процесів із трансформацією режимів раціональності та наполягання на проблемі трансцендентного горизонту культури. Найближчою до традиціоналістського профілю працею, яку можна з обережністю асоціювати з відповідною перспективою, є книга Р. Халікова «Повстання проти секулярного світу» [50]. У цьому підрозділі здійснено вибірковий аналіз того, як зазначені тематичні вузли та мотиви виявляються у працях українських дослідниць: У. Луц, М. Чикарькової та І. Горохолінської, що дає змогу уточнити їхню роль і характер у вітчизняній рецепції традиціоналістської критики модерну.

Ознаки традиціоналістського підходу в дослідженнях феномену секуляризації можна знайти у монографії Уляни Луц «Феномен секуляризації: наближення до трансцендентного» [23], що вийшла друком у 2016 році. Виразності цим ознакам додає ґрунтовний аналіз дослідницею внеску Р. Генона в розвиток теорії секуляризації [там само, с. 169–171]. Зокрема, вона пише: «секуляризація, тобто процес витіснення сакрального світським, виступає у концепції Р. Генона в якості джерела кризи сучасної західної

цивілізації» [там само, с. 171]. Водночас загальна методологічна рамка дослідження У. Луц є синтетичною, що не дозволяє трактувати її працю як відтворення традиціоналізму у «чистому» вигляді: традиціоналістські елементи функціонують тут як частина ширшої, переважно соціологічно орієнтованої перспективи.

Методологічний ґрунт дослідження У. Луц справляє враження змішаності, що говорить про її постсекулярну спрямованість. Зрештою вона сама пише про це, зазначаючи синтетичний характер своєї наукової розвідки. У цьому можна переконатися, якщо звернути увагу на назву монографії. «Наближення до трансцендентного» – типова ознака традиціоналістського підходу, яку ми назвемо «пошук трансцендентного». Однак у межах соціологічних описів секуляризації така настанова зазвичай не є визначальною, тому поєднання її з темою секуляризації неминуче породжує концептуальну напругу. Саме вона і вказує на синтетичний (а не парадигмально традиціоналістський) характер побудови дослідження У. Луц.

В анотації до монографії зазначено: «автор пропонує синтетичний погляд на секуляризацію і доводить, що саме християнство створило умови для повноцінного розгортання цього феномену у специфічному середовищі європейської культури. Секуляризація простежується як тривала світоглядна трансформація, що розпочинається ще в Осьовому часі (VIII-II ст. до н. е.) і найповніше здійснюється у філософії Модерну (з XVII ст.). На певному етапі секуляризація хоч і заперечує трансцендентне (Бога), але, врешті, знову наближає людину до нього» [там само, анот.]. У цьому фрагменті важливо звернути увагу на кілька моментів. По-перше, відлік актуалізації феномену секуляризації починається з VIII ст. до н. е., тобто від початку епохи Античності. Таке визначення часових меж феномену секуляризації характерне для хронології, якої дотримується філософія традиціоналізму. На відміну від типового соціологічного трактування процесу секуляризації, традиціоналізм бере до уваги всю історію розвитку західної цивілізації, а не лише епоху Модерну. По-друге, трансцендентне прямо ототожнюється У. Луц з Богом.

Цей момент торкається одного з ключових смислових вузлів традиціоналістського дискурсу – легітимації сакрального горизонту. По-третє, в анотації фактично заявлено тезу про різні виміри секуляризації: один заперечує трансцендентне, а другий, навпаки, «знову наближає людину до нього». Саме така подвійність і вказує на зазначену нами раніше синтетичність рамки: для традиціоналізму мета «наближення до трансцендентного» не потребує секуляризації як «посередника».

Щоб конкретизувати, як у роботі У. Луц працює полівимірність секуляризації, звернімося до її методологічних опор. Робота над проблемою полівимірності феномену секуляризації, зауважує дослідниця, була розпочата американським вченим Л. Шайнером у статті «Поняття секуляризації в емпіричних дослідженнях» [131] в 1964 році. Дослідниця вказує на те, що Л. Шайнер займався проблемою розмаїття тлумачень феномену секуляризації – при розгляді цього концепту потрібно було робити контекстуальні уточнення, аби уникнути непорозумінь. Результатом роботи вченого став висновок про те, що «сформулювати однозначне просте визначення секуляризації неможливо, оскільки це явище об'єднує в собі три складні взаємодоповнюючі процеси: десакралізацію, диференціацію та трансформацію» [23, с. 44]. Враховуючи важливість цих понять для подальшої рамки дисертації, коротко зупинімося на їх тлумаченні Л. Шайнером.

«Диференціацію» вчений тлумачив у дусі Т. Парсонса: «Парсонс пропонує «диференціацію» як альтернативу тлумаченню сучасного суспільства як такого, що переживає процес секуляризації в сенсі «занепаду» релігії» [131, с. 213]. Далі вказано, що термін «диференціація» з'явився як більш м'яка альтернатива щодо терміну «розмежування» (disengagement), який був предметом суперечки в наукових та теологічних дискусіях про секуляризацію. Під «десакралізацією» Л. Шайнер розумів інтерпретацію тези М. Вебера про «розчаклування світу»: «Світ поступово позбавляється свого сакрального характеру, оскільки людина і природа стають об'єктом раціонально-причинного пояснення та маніпуляції. Кульмінацією

секуляризації буде абсолютно «раціональне» світове суспільство, в якому явище надприродного чи навіть «потаємного» не гратиме жодної ролі» [там само, с. 215–216]. І, нарешті, третій компонент – «трансформація». В оригінальному тексті застосовується термін «транспозиція» (transposition), або повністю – транспозиція релігійних вірувань та інститутів (Transposition of religious beliefs and Institutions) [там само, с. 214]. Оскільки щодо нього вживається також синонім «трансформація», У. Луцц обрала саме цей відповідник. Л. Шайнер визначає «транспозицію» так: «Знання, моделі поведінки та інституційні механізми, які колись спиралися на божественну силу, трансформуються у явища суто людського характеру... Кульмінацією цього типу секуляризації може стати поява повністю гуманізованої релігії і суспільства, що візьме на себе функції, які раніше виконувалися релігійними структурами» [там само]. Отже, полівимірність секуляризації виявляється не «випадковою багатозначністю», а структурованою тріадою процесів, що описують різні механізми змін.

Кращого, ніж Л. Шайнеру, результату у роботі над проблемою полівимірності феномену секуляризації вдалося, на думку У. Луцц, досягти К. Доббелеру. Вчений, у працях «Секуляризація: багатовимірний концепт» [76] та «До інтегрованого погляду на процес, пов'язаний з дескриптивним поняттям секуляризації» [77] пропонує розгляд секуляризації як полівимірного концепту, який може отримати цілісну дефініцію лише за умови врахування всіх аспектів його змістового розгортання. К. Доббелере пояснює, що феномен секуляризації має три прояви: макрорівень – як автономізація та функціональна диференціація соціальних інститутів; мезорівень – у межах релігійних структур, які в ситуації конкуренції переорієнтовуються на світське; мікрорівень – як приватизація релігії індивідом, що відкриває можливість вибору відповідно до духовних потреб, а не через зовнішній примус [23, с. 43]. Тим самим секуляризація набуває статусу багаторівневого аналітичного концепту, що потребує різних процедур опису залежно від рівня соціальної реальності.

Ще один вчений, на якого вказує У. Луц у зв'язку з дослідженням полівимірності феномену секуляризації, – це Р. Інгларт. Вона згадує дві його праці: «Сакральне і секулярне: релігія та політика у світовому масштабі» [99] та «Модернізація, культурна зміна та демократія: послідовність людського розвитку» [100]. У першій Р. Інгларт пише про обернену залежність між релігійністю й відчуттям безпеки: сучасне життя забезпечує більш комфортне існування індивіда, що знижує потребу в захисті зі сторони релігійних структур. У другій – про перехід від сталих форм релігійності, які підтримують поведінкові патерни захисту, до індивідуалізованих цінностей, що відповідають потребі у смислі та меті [23, с. 42–43]. Таким чином, у виборі методологічних опор дослідниця тяжіє до моделей, які здатні описувати секуляризацію як багаторівневу трансформацію інституцій, практик і цінностей, що пов'язані із соціальною і гуманітарною безпекою.

На цьому завершимо огляд методологічних основ, на які опиралася У. Луц, і підведемо підсумки. Опора У. Луц на ідею полівимірності феномену секулярного має двоякий методологічний ефект. Позитивним моментом є те, що такий підхід знімає суперечності під час тлумачення феномену секулярного в тому чи іншому історичному періоді, світоглядному контексті. Менш позитивним аспектом застосування підходу стає прикра синонімія, що шкодить ясному та прозорому тлумаченню феномена секулярності. Останній аспект усвідомлюється самою дослідницею, яка пише про «плутанину у визначенні секуляризаційного процесу» [23, с. 43], посилається на слова Х. Казанови про те, що «Секуляризація – «багатовимірне поняття» ... спроби звести його до одного визначення є марними, оскільки у кожному окремому випадку воно буде представлене іншими процесами» [там само, с. 46]. Отже, синтетична рамка У. Луц, з одного боку, відкриває можливості залучення традиціоналістських інтенцій (зокрема теми десакралізації та «пошуку трансцендентного»), а з іншого – утримує дослідження в полі соціологічної полівимірності, де традиціоналістські мотиви не стають домінуючою парадигмою.

Це добре видно й у загальній оцінці секулярності та модерної сучасності в роботі дослідниці. Методологічний підхід, оснований на ідеї полівимірності, став у монографії У. Луц провідником низки традиціоналістських тез, але водночас дослідниця чітко фіксує власну нормативну орієнтацію на позитивну оцінку секуляризації та модерну: «пропоную до розгляду аналіз різновекторної оцінки секуляризації, але не приховую, що врешті підштовхую читача до висновку про її позитивні наслідки та до оптимістичного погляду на сучасність» [там само, с. 9]. У цьому ж ключі формулюється теза, характерна для секуляризму: «Секуляризація не призводить до втрати трансцендентного чи відмови від нього – вона зумовлює іманентизацію трансцендентного, подолання прірви між досконалим божественним і нікчемним людським» [там само]. Отже, навіть за наявності традиціоналістських мотивів у проблематизації секуляризації, підсумкова інтерпретація лишається скоріше просекулярною, ніж традиціоналістською.

Наступна вітчизняна праця, на аналізі якої ми зупинимося, – це монографія М. Чікарькової «Сучасна культура. Проблеми аксіології і термінології» [51]. Основний предмет дослідження, на що вказано у назві, – це «Сучасна культура». Авторка, аналізуючи часові межі феномену, вказує, що «для визначення, бодай найгрубіших ... хронологічних меж «сучасного» треба брати речі не в форматі «мемуарів метелика-одноденки», а оперувати циклопічними за масштабами періодами ... Точкою відліку мають виступати цивілізаційні зсуви масштабу руйнації язичницької свідомості християнством або ж зворотна глобальна реакція паганізму в епоху Ренесансу» [там само, с. 13]. Цей підхід важливий для нашого аналізу тим, що він розширює часовий горизонт «сучасності» до цивілізаційних масштабів і тим самим зближує культурологічно-аксіологічну перспективу з історіософськими інтенціями традиціоналізму.

Отже, маємо ознаку хронології, прийнятої в філософсько-традиціоналістичному підході, – апеляцію до витоків модерну, що лежать за межами звичної хронології. При цьому авторка зазначає, що «при такій оптиці

зіщулюються деякі «непорушно» авторитетні концепції на зразок «прив'язування» початку Нового часу до XVII ст. або «прописки» у Ф. Фукуями Великого Розриву в рамках середини XX століття» [там само, с. 13–14]. У цьому моменті позиція М. Чікарькової зближується з установками традиціоналістської критики модерну, яка схильна розглядати секуляризацію як довготривалу зміну культурних підвалин, а не як суто інституційно-соціальний феномен.

Джерело десакралізації знання у С. Насра – Античність. При цьому, справжній початок секуляризації у нього відбувається зі стартом епохи Ренесансу. М. Чікарькова знаходиться на схожій позиції, коли розкриває свій підхід у розумінні феномену «сучасності»: «Усе почалося тоді, коли теоцентричний гуманізм Отців Церкви почав поволі витіснятися антропоцентричним гуманізмом неоязичницького характеру, що призвело врешті-решт до вигуку Ніцше «Бог помер!», до витіснення очікування Царства Небесного нетерплячими («тепер і зараз!») утопіями секулярних релігій і до багатомільйонних людських жертвоприношень ідолові Прогресу. Цей процес тягнеться вже півтисячі років. Оце і є наша сучасність» [там само, с. 14]. Цей фрагмент є показовим як приклад аксіологічно насиченої історіософської інтерпретації модерну, що тематично кореспондує традиціоналістським діагнозам секуляризації (через критику прогресизму, секулярних утопій та десакралізації).

Отже, 500 років – стільки, на думку авторки, триває «сучасність». В око впадає опозиція теоцентричного і антропоцентричного гуманізму, яку вона використовує як ключ до інтерпретації модерних трансформацій. М. Чікарькова наголошує на принциповій різниці між ренесансним і християнським гуманізмом, хоча обидва історично пов'язані з антропоцентризмом. «Християнський – зазначає О. Горбань у рецензії на монографію дослідниці – полягає в погляді на людину як відбиток образу Божого, істоту, що успадковує від Творця безцінний дар свободи волі та має розвинене почуття цінності власної особистості. Антропоцентризм же

антично-ренесансного гатунку трактує людину як частину Космосу, позбавлену особистісної самосвідомості й приречену незрозумілим фатумом на долю, яку вона собі не обирає» [10, с. 108]. У цьому сюжеті секуляризація культури фактично осмислюється як наслідок світоглядної переорієнтації гуманізму та зміни антропологічних підвалин європейської модерності.

Проблема трансформації «людини в Людину» – одна з центральних у С. Насра. Турбує вона і М. Чікарькову: «Антропоцентризм і гуманізм – ті наріжні камені, котрі, на нашу думку, формують як свідомість сучасної людини, так і світ навколо неї» [51, с. 15]. Дослідниця, хоча й не пропонує готових рецептів «виходу з кризи», надає їй суттєвого значення, пов'язуючи секуляризацію з політичними катастрофами ХХ ст. Секуляризація культури, на її думку, «призвела скоріше до непоправних втрат, а не до обіцяних здобутків» [там само, с. 197]. Висновок вченої звучить у стримано-песимістичному ключі: «Розв'язання усіх цих проблем можливе лише за врахування діахронічного руху культури, досягнень і прорахунків секуляризації, втрати морального стрижня. Можливо, варто повернутися до того моменту, з якого почався наш переможний «шлях в нікуди»...» [там само, с. 198]. Для нашого аналізу важливо, що у М. Чікарькової традиціоналістські мотиви проявляються не як доктринальна реконструкція традиціоналізму, а як історіософсько-аксіологічний каркас критики секуляризованої сучасності.

У підсумку зауважимо, що в монографії М. Чікарькової немає місця експериментам з «синтетичністю» або «полівимірністю». Дослідниця конкретна у своїх пріоритетах і висновках, зроблених на їх основі. Водночас саме така визначеність дозволяє фіксувати зближення її оцінок ренесансного гуманізму з традиціоналістськими діагнозами модерну, хоча методологічно це зближення реалізоване у культурологічно-аксіологічній, а не у метафізично-епістемологічній рамці.

Наступна праця, яка заслуговує уваги в контексті селективної присутності традиціоналістських мотивів, – монографія І. Горохолінської «Постсекулярність: філософські та богословські інтенції сучасної

релігійності» [12]. Для нашого дослідження вона є важливою передусім як приклад постсекулярного аналізу, що поєднує філософські та богословські оптики, а також як аналітичний приклад ґрунтовної термінологічної роботи, що дозволяє точніше розмежовувати близькі, але не тотожні концепти (секуляризація/секулярність, постсекулярність, десакралізація, десекуляризація, контрсекуляризація тощо). В означенні секуляризації та секулярності дослідниця фіксує їх у соціологічній площині: «Під секуляризацією слід розуміти процеси *суспільного* характеру, котрі стають очевидними на рівні соціальних інститутів – відокремлення Церкви і держави, Церкви і школи, релігійних норм і юридичних законів тощо. Секулярність – це стан світоглядного самовизначення, якість способу культурно-духовної й ціннісно-праксеологічної самореалізації особистості або спільноти» [там само, с. 77]. Отже, вихідний опис задає секуляризацію як соціально-історичний процес, а секулярність – як нормативно-інституційний стан.

Поряд із цим, у тексті присутні й мотиви, які зближують окремі фрагменти аналізу з традиціоналістською проблематикою десакралізації. У традиціоналізмі секуляризація – це «десакралізація» стійких інтелектуальних уявлень. Роль суспільних перетворень при цьому вторинна. У цьому контексті сакральність мислиться як еманация визначальної реальності, що «була одночасно буттям, знанням і блаженством» [116, с. 6]. Натомість десакралізація у І. Горохолінської визначається інакше: «втрата об'ємного світовідчуття, яке ґрунтується на переживанні реалій динаміки сакрального і профанного, священного і мирського» [12, с. 77]. Як видно, перша частина визначення (втрата цілісного сакрального горизонту) є тематично співзвучною традиціоналістській діагностиці, тоді як друга (акцент на переживанні) переносить проблему в площину психологічно-екзистенційного опису. Про цю особливість також свідчить використання поведінкового маркера: «без чуття сакрального немає благоговіння і пов'язаної з ним специфічно-мотивованої поведінки» [там само]. Для нашого дослідження варто зафіксувати, що у цьому випадку традиціоналістська проблематика присутня

радше як семантичний ресурс аналізу «сакрального/профанного», а не як прийняття традиціоналізму у якості метафізичної рамки.

Окремою ознакою, що зближує дослідження І. Горохолінської з традиціоналістськими інтенціями, є широка історична перспектива (від Античності до Сучасності). При цьому, як і у випадку з У. Луц, початок «чистої» секулярності пов'язується з Новим часом (Модерном) [там само, с. 381]. У тексті також актуалізовано мотив «наближення до трансцендентного», проте він розгортається не в традиціоналістському, а в синергійному методологічному ключі.

Синергійний підхід, який використовує І. Горохолінська, спирається на напрацювання О. Бродецького та концепт «гуманістична синергія релігійно-етичних ідей». У роботі підкреслюється, що цей підхід не є «синергетикою» у природничо-науковому розумінні, а належить до методологій гуманітарного аналізу. О. Бродецький визначає гуманістичну синергію як усвідомлений пошук мудрості (ущільнення ціннісних векторів конструктивного, гармонійного ставлення людини до світу та інших людей на засадах людяності, взаємоповаги, готовності до діалогу й солідарності), що дає змогу в різноманітні й плюралізмі уявлень, переконань, цінностей, форм життя та діяльності кристалізувати спільне ціннісне ядро як запоруку порозуміння їх носіїв [2, с. 27]. Ще одне визначення звучить так: «Гуманістичну синергію релігійно-етичних ідей можна визначити як методологічний орієнтир на взаємодію гуманістичних потенцій моральних ідей різних релігійних систем» [там само, с. 28]. Отже, синергія орієнтована не на змішування підходів, а на методологічно контрольовану взаємодію гуманістичних потенцій різних традицій.

У цьому ж контексті І. Горохолінська звертається до поняття гуманізму як світоглядної засади, наводячи розгорнутий фрагмент із дисертаційного дослідження О. Бродецького: «гуманізм – це світоглядна засада, згідно з якою людина визнається провідною соціальною цінністю та метою розвитку цивілізації і культури ... класичні форми гуманізму зазнавали нерідко

справедливої критики ... втім, з цього аж ніяк не випливає, що гуманізм вичерпав свій життєвий потенціал у принципі. Якщо розуміти гуманізм як чинник орієнтації на цінності поваги до людської гідності, шанування творчих можливостей людини в життєвому і культурному виборі, заохочення її конструктивно-реалізовуваної свободи поєднаної з соціально-практичною та духовною відповідальністю, то такий формат гуманізму є доволі значущим в умовах сьогоденних глобальних процесів та криз» [там само, с. 27–28]. Цей фрагмент індикатор того, що синергійний підхід І. Горохолінської концептуально пов'язаний із певною (просекулярною) гуманістичною орієнтацією, яка, однак, у монографії поєднується з богословським виміром постсекулярного дискурсу.

Розкриваючи специфіку власного методологічного підходу, дослідниця пише: «через сутнісний зв'язок з контroversійним світоглядним поняттям «релігійність» щодо явища секулярності / постсекулярності немає однастайності, і плюральні дослідницькі підходи щодо них взаємодіють та конкурують між собою. Але найчастіше різна парадигмальність його осягнення зумовлюється демаркацією між філософським, соціологічним і богословським баченням» [12, с. 380]. Відповіддю на цю демаркацію стає спроба вибудувати синергію релігієзнавства та богослов'я: «перевага релігієзнавства полягає в тому, що воно своєю дослідницькою специфікою охоплює і можливості філософії релігії, і нагромаджену соціологією релігії інформацію ... Богослов'я же доповнює це, дозволяючи поглянути на явища секулярності / постсекулярності з досвідом феноменологічного занурення в інтерес та інтенцію самої віри, уможлиблює «емпіричну включеність» у взаємодію із «предметом дослідження» [там само]. Завдяки цьому авторка формулює власний підхід як «синергію філософських і богословських гуманітарно-світських і віроповчально-конфесійних світоглядно-діяльнісних орієнтацій», що дозволяє їй утримувати постсекулярну проблематику в межах міждисциплінарного, але не еклектичного опису.

У контексті теми «наближення до трансцендентного» показовим є приклад, який дослідниця наводить при аналізі античних передумов: «для Піфагора філософія – це шлях пізнання Трансцендентного, адже саме в трансцендентних речах і криється істина, котра здатна розкрити істинно суще» [там само, с. 18]. Ця теза співзвучна традиціоналістській інтерпретації піфагореїзму [86, р. 99; 108, с. 14]. Однак підсумкове узагальнення в монографії фіксує інший, синергійний вектор: «розкриття змісту та атрибутів істинно сущого – мета праведного життя. Іншими словами, релігійність полягає в постійній синергії філософських та богословських рефлексій, інтелектуально-світських і культово-містичних практик» [12, с. 18]. Для нашого дослідження це важливо як приклад того, що навіть за наявності тематичних перетинів з традиціоналістською проблематикою, методологічна «оптика» І. Горохолінської не є традиціоналістською: традиціоналізм тут не виступає парадигмальною основою, а радше використовується як один із смислових ресурсів у межах постсекулярної рамки.

Отже, розглянуті розвідки демонструють, що у вітчизняному дискурсі дослідження секуляризації традиціоналістські мотиви проявляються селективно й мають контекстуально «перекладний» характер. У. Луц залучає генонівську лінію та інтенцію «пошуку трансцендентного», але вводить їх у синтетичну, соціологічно полівимірну рамку, яка у підсумку тяжіє до просекулярного прочитання секуляризаційних процесів. М. Чікарькова пропонує аксіологічно насичену історіософію «сучасності»: критика антропоцентризму та прогресизму тут структурно співзвучна традиціоналістським діагнозам модерну, однак не переходить у відтворення традиціоналізму як метафізично-епістемологічної парадигми і зберігає культурологічно-аксіологічний профіль. І. Горохолінська, зі свого боку, формує постсекулярний опис, у якому традиціоналістські перегуки (насамперед мотив десакралізації та проблематизація сакрального/трансцендентного горизонту) актуалізуються в межах синергійної рамки, що поєднує релігієзнавчі й богословські оптики та

супроводжується термінологічною роботою з близькими, але не тотожними концептами секулярного поля.

Для дисертації цей матеріал важливий у двох взаємопов'язаних відношеннях. По-перше, він окреслює реальний «поріг входження» традиціоналістської критики в український дискурс секуляризації: традиціоналістські тези найчастіше функціонують як діагностичні маркери кризи модерну (втрата сакрального горизонту, критика прогресистської міфології, проблематизація антропоцентризму), а не як послідовно відтворена доктрина зі сталою понятійною системою. По-друге, він показує, що навіть за прямого звернення до традиціоналістського корпусу традиціоналізм зазвичай використовується як один із інтерпретаційних ресурсів у межах ширших методологічних конструкцій – синтетичних або синергійних.

У цьому сенсі українська рецепція радше засвідчує роботу «з мотивами», ніж роботу «в межах парадигми». Традиціоналізм постає інтелектуальним резервуаром діагностичних категорій, який підсилює аксіологічну й історіософську критичність опису модерності; натомість просекулярні інструменти емпіричного та соціологічного аналізу забезпечують операційність і пояснювальну продуктивність, очікувані в академічному дискурсі. Саме така конфігурація є методологічно показовою для подальшого розгортання площини двох координат: вона демонструє, як традиціоналістська критика може взаємодіяти з просекулярною логікою опису, не розчиняючись у ній повністю, але й не встановлюючи над нею безумовної нормативної домінації.

Саме тому перехід до аналізу праці Р. Халікова [50] у наступному підрозділі є методологічно виправданим. Він дає змогу, з одного боку, уточнити межі традиціоналістського ресурсу у вітчизняному дискурсі (локальне залучення мотивів чи спроба більш послідовної перспективи), а з іншого – показати інший тип роботи з традиціоналізмом: не як набір селективних інтенцій у межах ширших рамок, а як спробу концептуального опису активної традиціоналістської реакції на секуляризм. Це уточнення

необхідне для подальшої типологізації постсекулярних трансформацій між просекулярною та прорелігійною (традиціоналістською) координатами, оскільки ступінь «доктринальної» представленості традиціоналізму прямо впливає на характер діагностики секулярного, на структуру аргументації та на можливі сценарії постсекулярного співіснування світського і релігійного в сучасних суспільствах.

1.3.4. Р. Халіков і «контрсекуляризація»: межі збігу з традиціоналізмом

Праця Р. Халікова «Повстання проти секулярного світу» [50] є показовою для українського дискурсу тим, що в ній запропоновано концепт «контрсекуляризації» як спробу теоретично описати активні форми реакції на секуляризм у межах модерної культури. У цьому сенсі підхід автора виявляється найближчим до проблематики, окресленої в попередніх підпунктах: він не лише фіксує конфліктні ефекти секуляризаційних процесів, а й вводить категоріальний апарат для опису релігійної мобілізації як структурно пов'язаного з модерністю явища. Водночас контрсекулярність у Р. Халікова не зводиться до філософського традиціоналізму і не збігається з ним за своїм смисловим обсягом, оскільки охоплює ширший спектр рухів і форм релігійності.

Ключовою для розуміння авторської позиції є теза про подвійне протистояння контрсекулярності: вона визначається як альтернатива секулярному модерному світогляду, але водночас як феномен, що дистанціюється від домодерної «традиційної» релігійності. Це прямо фіксується в дефініції: «Контрсекулярна релігійність, або контрсекулярність, є своєрідною антитезою секулярному модерному світогляду, але вона також протистоїть і традиційному» [там само, с. 6]. При цьому Р. Халіков спеціально зазначає, що сама ідея контрсекулярності була запозичена ним у П. Бергера: [там само, с. 7]. Відтак контрсекулярність у цій концепції задається радше через негативне окреслення меж (у термінах автора – апофатично), тобто через

ступінь віддаленості певних позицій від «ідеї модерну» та секулярного світогляду.

З огляду на методологічний профіль, працю Р. Халікова можна охарактеризувати як релігієзнавче та політологічне дослідження. У цьому контексті автор співвідносить її з монографіями «Велике повернення...» В. Єленського [17] та «Вододіли секуляризації...» [4], підготовленою авторським колективом «Українського інституту стратегій глобального розвитку і адаптації» під керівництвом О. Білокобильського. Додатково зазначається, що остання монографія вийшла друком у видавництві Р. Халікова, а в анотації до його книги присутня подяка О. Білокобильському за «плідні дискусії, що дозволили сформулювати тези книги». Водночас для нашого аналізу важливі насамперед не історіографічні паралелі, а те, що Р. Халіков пропонує альтернативне моделювання секулярного як амбівалентної динаміки, що продукує власний «контркультурний» вимір. Визначальною в цьому плані є дефініція контрсекуляризації як процесу, який не заміщує секуляризацію, а супроводжує її впродовж усього модерного періоду: «органічно пов'язана з секуляризацією, але вона не заступає місце секуляризації в певний час, а існувало та існує протягом усього періоду секуляризації та посилюється разом із посиленням останньої» [50, с. 5–6].

У концептуальній схемі автора ключову роль відіграє тріада суспільно-перетворювальних рухів: домодерна (традиційна) релігійність, секуляризація та контрсекуляризація. Відповідно, часова перспектива організується через розрізнення домодерної та модерної епох із виокремленням «сучасності» як проблемного горизонту інтерпретації: «ми подивимося на сучасні події, які багато кому здаються обнадійливими, а ще більшій аудиторії – загрозливими. Подивимося з точки зору зв'язку сьогоденної глобальної реальності з релігійною мобілізацією та протистоянням секулярному модерну» [там само, с. 9]. У підсумку розстановка рухів у часі подається як: домодерн – панування традиційної релігії; модерн – виникнення секуляризації і контрсекуляризації;

модерн А – переважання секуляризації; модерн В – переважання контрсекуляризації.

Окреслюючи зміст контрсекуляризації, Р. Халіков загалом оцінює Модерн як продуктивну епоху (наука, техніка, технології тощо), однак акцентує на тому, що секуляризаційні процеси, які початково не виглядали загрозливими, у другій половині ХХ ст. пов'язуються ним із виникненням тоталітарних рухів на зразок фашизму чи комунізму. У цій логіці контрсекуляризація розуміється як така, що покликана обмежити секуляризацію та водночас зберегти традиційну релігійність в умовах модерної культури, що дозволяє автору говорити про два варіанти модерності – релігійний та секулярний. Важливо, що контрсекуляризація у Р. Халікова визначається як модерний феномен; тому вона протистоїть домодерній «традиції», яку автор інтерпретує як ворожу сучасності. Саме через це філософський традиціоналізм, який сформувався в модерній культурі (Р. Генон, С. Наср та ін.), може бути зарахований до контрсекулярних рухів: він є реакцією на секуляризм, але виявляє себе в модерному інтелектуальному середовищі, а не як відтворення домодерної релігійності.

Показовою є також авторська позиція щодо термінів «постсекулярний» і «десекулярний». Р. Халіков підкреслює, що ці поняття використовуються для позначення нечітко окресленого стану сучасності після кризи секулярної модерності: «Поняття на кшталт “постсекулярний”, “десекулярний” та інші подібні покликані позначити цей нечітко прокреслений стан сучасності, коли секулярність Модерну вже втратила абсолютний авторитет навіть на Заході, а на зміну їй прийшло дещо нове» [там само, с. 5]. Натомість «контрсекуляризація» вводиться як концептуалізація модерну В, тобто як опис релігійної мобілізації, що поєднує традиційну релігію і модерн. Така постановка питання є важливою саме як приклад теоретичної конкуренції термінів у секулярному полі: вона дозволяє точніше відрефлексувати, які смислові навантаження закладаються в поняття, що претендують на опис «післясекулярного» стану.

Отже, традиціоналізм у Р. Халікова має два виміри – домодерний (архаїчний) і модерний (примордіальний). У такій схемі контрсекулярність протистоїть першому та виявляє спорідненість з другим. Загальна логіка цього розрізнення зрозуміла, однак з позиції концептуального аналізу тут виникає ризик надмірного розширення обсягу поняття «контрсекулярне» і, відповідно, змішування різнорідних феноменів під спільним маркером «реакції на секуляризм».

Перший проблемний вузол стосується способу інтерпретації еволюціоністської оптики в оцінках сучасного стану секулярного. У вступі до книги автор зазначає: «кажучи про десекулярний чи постсекулярний характер нинішнього стану речей, ми починаємо міркування з того місця, де певний період часу був секуляризацією, а нині відбувається або його трансформація, або повернення до більш ранньої стадії, тобто ми знову пояснюємо речі через еволюціоністську парадигму» [50, с. 5]. У цьому фрагменті ключовим є термін «повернення», що інтерпретується як ознака еволюціоністської моделі. Однак у біологічному та загальнонауковому тезаурусі «еволюція» описує процес якісних незворотних змін у часі й не передбачає буквального «повернення» як аналітичної операції; у випадках руху в протилежному напрямі зазвичай використовуються інші поняття (зокрема «регрес», «деволюція» або «дееволюція»). У перспективі порівняння з філософським традиціоналізмом показовим є те, що Р. Генон говорить саме про «циклічні закони», які керують світом традиції [86, с. 25], а циклічність, на відміну від еволюції, концептуально сумісна з мотивом повернення. Це створює додаткову напругу: критика «повернення» як ознаки постсекулярного або десекулярного стану може, за певних умов, бути екстрапольована і на традиціоналістські історіософські моделі. Водночас, навіть у межах циклічної перспективи, «повернення» не означає простого відтворення минулого, а радше вказує на повторюваність структур і фаз, що відновлюють певний цикл без можливості буквального «рециклу» історичного часу.

Другий вузол пов'язаний з тим, що концепт контрсекуляризації у Р. Халікова має діалектичний характер: він одночасно мислиться як узагальнювальний щодо традиціоналізму і як феномен, що об'єднує традицію з модерністю. У цьому контексті показовою є авторська реконструкція генеалогії контрсекулярної релігійності: «Підмуток контрсекулярної релігійності був закладений за часів Відродження та раннього Модерну», – далі автор фіксує трансформації середньовічної релігійності, виникнення «теософських, кабалістичних, масонських й розенкрейцерських організацій», поширення месмеризму, окультизму, а у ХХ столітті – неоспіритуалізму, нью-ейдж і фундаменталізму, що в підсумку пов'язується з формуванням «специфічного типу релігійності, на який впливає модерний світогляд» [там само, с. 12]. Для нас цей перелік важливий як симптом широкого розуміння «контрсекулярного», однак він потребує додаткового розведення понять, аби уникнути ототожнення інтелектуального традиціоналізму з окультино-спіритуалістичними практиками або з радикальними конфесійними програмами.

У цьому пункті корисним є власне уточнення Р. Халікова щодо генонівського традиціоналізму: «Відмінністю зрілого генонівського традиціоналізму від окультиного є очищення від власне окультиного спіритуалізму, столовертіння та перестукування з духами, спроба інтелектуального заперечення модерну» [там само, с. 91]. Саме ця теза дозволяє підкреслити: навіть у межах широкої генеалогії контрсекулярних рухів інтелектуальний традиціоналізм претендує на специфічний статус, який визначається не стільки формами «релігійної альтернативності», скільки метафізично-епістемологічною рамкою, критикою редукції сакрального та прагненням до концептуальної дисципліни. Отже, для подальшої типологізації доцільно розвести щонайменше три аналітичні площини. По-перше, мовиться про філософський традиціоналізм як інтелектуальний проєкт із власною метафізично-епістемологічною рамкою та претензією на концептуальну дисципліну. По-друге, слід окремо розглядати конфесійно-програмні форми

традиціоналізму й фундаменталізму, де нормативні вимоги формуються переважно в межах конкретних релігійних ідентичностей і практик. По-третє, необхідно відмежовувати окультино-спіритуалістичні та синкретичні практики, які справді можуть виконувати функцію контркультурної реакції на секуляризм, але не збігаються з традиціоналістською парадигмою у вузькому сенсі.

У підсумку аналіз праці Р. Халікова важливий насамперед як приклад послідовної концептуалізації активної реакції на секуляризм, яка вводить термін «контрсекуляризація» для опису модерної релігійної мобілізації, що історично співіснує з секуляризацією та посилюється разом з нею. Водночас для рамок нашого дослідження потрібно розвести споріднені, але не тотожні концепти: десекуляризація (у значенні емпіричних процесів повернення релігії у публічність), контрсекуляризація (як концептуалізація активної традиціоналістської реакції на секуляризм) і постсекулярність (як ширша ситуація співіснування секулярного та релігійного після незворотної диференціації). У цій перспективі контрсекуляризація постає не синонімом постсекулярності, а одним із специфічних варіантів прорелігійної (традиціоналістської) вісі координат, аналізувати яку ми будемо у наступному розділі нашого дисертаційного дослідження.

Саме така термінологічна демаркація і визначає методологічну функцію аналізу книги Р. Халікова у загальній логіці дисертації. По-перше, вона дозволяє відмежовувати емпіричні процеси «повернення релігії» у публічність (десекуляризацію) від концептуальних моделей активної реакції на секуляризм (контрсекуляризації) та не ототожнювати жодну з них із ширшою рамкою постсекулярності. По-друге, ця аналітика показує, що «контрсекулярне» може бути представлене в дискурсі по-різному: від локального залучення окремих мотивів і діагностичних тез до спроб цілісної концептуалізації модерної релігійної мобілізації як структурного «супутника» секуляризації. Це розрізнення є принциповим для підрозділу 2.3, оскільки воно задає критерії типологізації традиціоналізмів.

Висновки до розділу 1

Отже, у розділі 1 було сформовано методологічне підґрунтя подальшої концептуалізації постсекулярності та окреслено ключові аналітичні оптики, необхідні для реконструкції постсекулярних трансформацій. Показано, що постсекулярність не може бути коректно зведена до «скасування» секуляризації або до простого «повернення релігії». Натомість мовиться про поле співіснування і напруженої взаємодії релігійного та світського після незворотної модерної диференціації, де зміна статусу релігійного набуває форми трансформацій – як у публічній сфері, так і в режимах знання, легітимації та культурної самоінтерпретації.

У підрозділі 1.1 було окреслено основні дослідницькі стратегії осмислення секулярності та уточнено евристичний статус поняття «трансформації» як одного з продуктивних засобів опису зміни форм присутності релігійного й секулярного. Наголошено на необхідності послідовного розмежування секуляризації як процесу, секулярності як структурного стану та секуляризму як нормативної програми. Це дозволило уникнути змішування описових і програмних рівнів аналізу та задати коректну рамку для подальшої роботи з близькими, але не тотожними концептами секулярного поля.

У підрозділі 1.2 було реконструйовано соціологічну рамку секуляризації як провідну дослідницьку традицію, що сформувала сучасний секуляризаційний дискурс. Через термінологічну демаркацію, періодизаційні моделі та звернення до позитивістських витоків було показано, що секуляризаційний опис не є монолітною доктриною: він містить різні типи пояснювальних схем, змінює власні акценти і нерідко поєднує емпіричні діагнози з нормативними очікуваннями модерну. Важливим результатом стало прояснення того, як соціологічна оптика забезпечує операційність і пояснювальну продуктивність аналізу, але водночас задає межі, пов'язані з редукцією сакрального до соціальних функцій і з пріоритетом раціоналізаційно-модернізаційного горизонту.

У підрозділі 1.3 було проаналізовано традиціоналізм як інтелектуальну опозицію модерну, його західні витоки та українську рецепцію. Традиціоналізм позиціоновано як дискурсивний проєкт, що пропонує альтернативну інтерпретацію секулярного через метафізично-епістемологічну рамку, критику редукції знання та проблематизацію десакралізації. Одночасно показано, що в українському контексті традиціоналістські мотиви часто функціонують селективно – як ресурс діагностики кризи модерності та аксіологічного опису секулярного, а не як відтворення цілісної доктрини. Це, своєю чергою, дозволило уточнити статус концепту «контрсекуляризація» як специфічної форми традиціоналістської реакції на секуляризм і розвести його з поняттями «десекуляризація» та «постсекулярність».

У сукупності Розділ 1 забезпечив методологічну синхронізацію подальшого аналізу: соціологічна перспектива окреслює внутрішню логіку секуляризаційного дискурсу, тоді як традиціоналістська перспектива висвітлює його межі та альтернативні режими проблематизації секулярного. Саме ця двофокусна композиція готує перехід до розділу 2, де постсекулярні трансформації будуть інтерпретовані в площині двох координат постсекулярного поля – просекулярної (модерністської) та прорелігійної (традиціоналістської), а також стане основою для розгортання подальшої типологізації відповідних підходів.

РОЗДІЛ 2. ПОСТСЕКУЛЯРНЕ МИСЛЕННЯ: ВЕКТОРИ ОСМИСЛЕННЯ РЕЛІГІЇ В СУЧАСНОСТІ

У першому розділі показано, що секуляризація не зникає з появою постсекулярності, а трансформується й набуває нових форм. Вона не «скасовується» і не може бути повністю усунута: постсекулярне мислення неминуче містить у собі секулярний компонент. Саме тому в сучасних постсекулярних трансформаціях тією чи іншою мірою присутня секулярна програма, хоча вона вже не є єдиною і безальтернативною. Водночас постсекулярність є феноменом іншого ґатунку: у ній постає нова логіка осмислення взаємодії релігійного й світського, яку класичні секуляризаційні студії не лише не фіксували, а й не могли передбачити [123].

У подальшому аналізі важливо розмежувати низку споріднених, проте не тотожних понять. Під секуляризацією розуміємо історичний процес диференціації сфер суспільного життя та обмеження публічного впливу релігії. Секулярність у цьому контексті позначає структурний стан суспільства, в якому релігія вже не є єдиним джерелом легітимації і співіснує з іншими світоглядними опціями. Натомість секуляризм постає нормативною програмою, що наполягає на пріоритеті світської раціональності та максимальному витісненні релігійного з публічного простору. Поняття «десекуляризація» і «контрсекуляризація» фіксують різні типи реакції на цю динаміку: перше описує емпіричні процеси повернення релігії в публічну сферу та посилення традиціоналістських рухів, тоді як друге позначає теоретичні й ідеологічні стратегії критики секуляризму та спроби відновити пріоритет сакрального. Термін «постсекулярність» у нашій роботі використовується для позначення ситуації, в якій секулярна диференціація вже відбулася й залишається незворотною, однак релігійний фактор знову стає видимим і значущим партнером у структурі публічного простору. У поодиноких випадках послуговуватимемося також терміном «постсекуляризація» – лише в авторському значенні тих дослідників, які

спеціально його запроваджують; у нашій типології він не є самостійною аналітичною категорією.

Отже, визначення термінів потребує уточнення: постсекулярність не є фіксованою, раз і назавжди заданою категорією. Це радше відкритий простір інтелектуальної рефлексії, у межах якого конкурують і взаємодіють різні способи осмислення сумірності віри та розуму, релігійності та раціональності. Вона не заперечує секулярності, а включає її в себе, допускаючи нові формати взаємодії релігійного та світського. Саме ця внутрішня змінюваність робить постсекулярність концептуально гнучкішою порівняно з класичною секулярністю, яка будувалася насамперед на протиставленні сакрального й профанного.

Важливо враховувати й історичний контекст. Секуляризм і секулярність формувалися як парадигма раціоналістичного проєкту модерну, зорієнтованого на емансипацію розуму від релігійних форм авторитету. Постсекулярність натомість функціонує у постмодерному (або пізньомодерному) полі, де плюралізм світоглядів, конкуренція смислів і критичний перегляд усталених категорій стають базовими характеристиками. Вона виникає як відповідь і на секуляризаційні процеси, і на їх критику, відкриваючи можливість поєднувати релігійні та світські смисли в нових, подекуди несподіваних конфігураціях.

Отже, постсекулярність містить у собі секулярний вимір, який не вичерпав себе і, ймовірно, не зникне ніколи. Постсекулярне мислення працює не за логікою «виключення», а за логікою «трансформації»: замість повного заперечення секулярного воно постійно його переосмислює та перепрофільовує. Секулярність натомість історично була пов'язана з програмою витіснення релігії з публічної сфери або, принаймні, з її радикальним обмеженням. На відміну від секулярної парадигми, зорієнтованої на більш-менш окреслену телеологію (рух до секуляризованого суспільства), постсекулярність не має однозначної «кінцевої форми». Вона радше позначає ситуацію відкритого процесу, в якому конфігурація взаємин між релігією та

секулярністю залишається принципово незавершеною. У цьому й полягає специфіка концептуалізації феномену постсекулярності: маємо справу не з доктриною, а з динамічним полем напруження.

Попри це, процес концептуалізації постсекулярного вже давно характеризується наявністю відносно стабільних напрямків. Мета відповідних підходів не може бути зведена до однієї формули через різноманітність теоретичних інтерпретацій, проте серед них можна виокремити два найбільш змістовні вектори. Перший позначаємо як просекулярний модерністський, другий – як прорелігійний традиціоналістський. Вони є різноспрямованими, тому доцільно говорити про дві координати постсекулярного поля. У когнітивному просторі між ними формуються різні варіанти постсекулярних інтерпретацій, що й становить предмет аналізу цього розділу.

У підрозділі 2.1 розглянуто теорію десекуляризації П. Бергера як одну з ключових передумов постсекулярного мислення та як точку, в якій прорелігійна вісь координат вперше набуває виразного концептуального оформлення. У підрозділі 2.2 аналізуватимуться дві впливові моделі постсекулярності – просекулярна концепція Ю. Габермаса та прорелігійна концепція Ч. Тейлора, які задають методологічну рамку подальших побудов. Нарешті, у підрозділі 2.3 буде розгорнуто типологію традиціоналістських підходів у постсекулярному дискурсі, де прорелігійна вісь постане у спектрі від радикальних до поміркованих форм.

2.1. Теорія десекуляризації як передумова постсекулярного мислення

У цьому підрозділі теорія десекуляризації розглядається як одна з ключових інтелектуальних передумов формування постсекулярного мислення. Мовиться не стільки про заміну секуляризаційної парадигми її «дзеркальним запереченням», скільки про концептуальний зсув, що виявив обмеженість лінійних сценаріїв «зникнення сакрального» й змусив по-новому осмислити роль релігії в сучасних суспільствах. Вихідною точкою аналізу стає інтелектуальна еволюція П. Бергера: від критики класичної теорії

секуляризації й формулювання десекуляризаційного повороту у напрямку подальшого переходу до теорії плюралізації, у межах якої релігія мислиться як один із конкуруючих режимів легітимації в умовах структурної секулярності.

Подальший аналіз здійснюється у три кроки. По-перше, реконструйовано логіку бергерівської десекуляризації та показано, яким чином у ній вперше виразно окреслюється прорелігійна (традиціоналістська) вісь координат як відповідь на кризу секуляризаційної моделі. По-друге, проаналізовано перехід до концепції плюралізації та пов'язаний з ним зсув у бік просекулярної інтерпретації постсекулярного як поля конкуренції світоглядних опцій, а не «реваншу» релігії. По-третє, розглянуто рецепцію цих ідей в українському дискурсі (В. Єленський, І. Горохолінська, У. Луц та ін.), де напруга між десекуляризацією, контрсекуляризацією та постсекулярністю набуває специфічних форм і дозволяє чіткіше зафіксувати конфігурацію двох координат, на яку опирається методологія нашого дослідження.

2.1.1. Значення особистості П. Бергера у розв'язанні проблеми концептуалізації постсекулярного

Першим, хто ґрунтовно підняв проблему концептуалізації постсекулярного, – ще до моменту появи самого терміну «постсекулярність», – був Пітер Людвіг Бергер (1929–2017 рр.). І. Горохолінська охарактеризувала фігуру П. Бергера так: «Перипетії життя цього відомого соціолога склалися так, що і європейська, і американська модель функціонування релігії в суспільстві для нього були відомі не з розмов, а з особистого досвіду. Причому цей досвід охоплював різні моделі європейських систем облаштування релігійного життя» [12, с. 96].

П. Бергер – видатний американський соціолог австрійського походження, який зробив значний внесок у дослідження релігії та її соціальної функціональності зокрема, соціології знання та процесів секуляризації. Народився він 17 березня 1929 року у Відні, Австрія, а після Другої світової

війни емігрував до США, де згодом здобув освіту. Ступінь бакалавра він отримав у Коледжі Вагнера (Wagner College), а докторський ступінь з філософії – у Новій школі соціальних досліджень (New School for Social Research) у 1954 році.

Упродовж кар'єри П. Бергер викладав у провідних університетах США, зокрема у Бостонському університеті, де заснував Інститут культури, релігії та світогляду. Його наукова діяльність охоплювала широкий спектр тем, серед яких найбільший вплив мали дослідження соціального конструювання реальності та секуляризації.

У 1960-х роках він став одним із провідних теоретиків класичної теорії секуляризації, яка стверджувала, що модернізація неминуче призводить до занепаду соціальної функціональності релігії в суспільстві. Це бачення було детально розкрито в його праці «Священний балдахін» [62], в якій він аналізував релігію як соціальний феномен, що поступово втрачає свою роль у процесі раціоналізації суспільства.

Однак з часом П. Бергер переглянув свої погляди та став одним з перших, хто почав розвивати концепцію, що стосувалася феномену постсекулярності. У своїй праці «Десекуляризація світу» [57] він визнав, що релігія не лише не зникає, а й у багатьох регіонах світу переживає відродження. На його думку, секуляризація виявилася частковим і нерівномірним процесом, що охопив переважно освічені еліти Західної Європи, тоді як у більшості інших суспільств релігія зберегла або навіть посилила свій вплив. Цим П. Бергер започаткував дискусію про можливі кордони секуляризаційної парадигми та заклав основи подальших досліджень у межах постсекулярного підходу.

Науковий підхід П. Бергера поєднував емпіричні дослідження з філософською глибиною, що зробило його одним із найвпливовіших соціологів XX століття. Його концепція соціального конструювання реальності стала фундаментальною для гуманітарних і соціальних наук, а ідеї щодо десекуляризації та постсекулярності продовжують нині активно обговорюватися.

Помер вчений 27 червня 2017 року в США, залишивши по собі багатий інтелектуальний спадок, який і сьогодні залишається значимим.

Унікальність постаті П. Бергера у соціології та філософії релігії в тім, що він працював над концептуалізацією феноменів секуляризації та постсекуляризації. В першому випадку він був у кінці, а у другому – на початку зазначених процесів.

2.1.2. Десекуляризація як перша спроба концептуалізації феномену постсекулярного: контрсекулярний та плюральний вектори розвитку концепції

Аналіз П. Бергером того, що згодом стало зватися «постсекулярністю» починається із розробки концепції «десекуляризації»: «Я вважаю, що припущення, що ми живемо в секуляризованому світі, є хибним. Сучасний світ, за деякими винятками... такий само шалено релігійний, як і колись, а в деяких місцях більш ніж будь-коли. Це означає, що... «теорія секуляризації», є по суті помилковою» [57, с. 2].

Концепція десекуляризації цінна тим, що в ній вперше за довгий час доволі виразно позначено прорелігійну вісь, яку П. Бергер характеризує так: «На міжнародній релігійній арені майже всюди зростають консервативні, ортодоксальні чи традиціоналістські рухи» [там само, с. 6]. Інша справа, що ця ініціатива, не зважаючи на всю свою актуальність та своєчасність, не змогла отримати для опори достатньо міцного теоретичного фундаменту.

Отже, суть початкової версії концепції десекуляризації у проголошені «повернення релігії»: «повернення до традиційних джерел релігійного авторитету» [там само, с. 7].

Ця заява викликала гострі дискусії у світі, оскільки «повернення релігії» в цій концепції постало невідворотнім процесом. Ця теза прозвучала так само категорично, як і теза жорсткої версії теорії секулярності про скасування релігії.

Час спливав, і вже досить швидко з'ясувалося, що підстав для такої категоричності немає. Реальність показала, що і про справжнє скасування секулярного світу не мовиться, радше про крах політики витіснення релігії та її соціальної функціональності з суспільного життя. А це зовсім інша розмова.

Отже, недоліком ранньої версії концепції десекуляризації була опора на надто категоричний засновок, через що вона стала малопридатною в штудіях філософії та соціології релігії, факт, який зазначила, наприклад, У. Луц [23, с. 211–212]. Пізніше, цю ваду теорії десекуляризації спробував виправити сам П. Бергер та деякі з його послідовників. Вони переглянули у концепції роль релігії як безумовної світоглядної сили. Коли це завдання було досягнуте, науковому товариству була представлена концептуальна заміна у виді теорії плюралізації релігії. Але це не змогло виправити ситуацію, оскільки з цього моменту в концепцію проникла суперечність, яка суттєво підняла рівень теоретичної складності проблеми «повернення релігії». Саме тому теорія десекуляризації згодом поступилася постсекулярній концепції, в якій прорелігійна і просекулярна координати суспільного дискурсу були представлені у більш прийнятному вигляді: як учасників діалогу, а не непримиренних суперників.

Позначена нами вище амбівалентність поняття «десекуляризація» знайшла відображення й у дискусіях українських вчених у 2013–2019 рр.

І. Горохолінська у 2019 році на сторінках своєї монографії визначала поняття «десекуляризація» так: «Десекуляризація – це процес повернення релігії в публічний простір, представлення її, щонайменше, в іпостасі рівноправного «гравця» в царині регуляції соціальних процесів (залучення в освітню, культурну, громадську сфери тощо). Це визнання того, що релігійність є не лише приватною, інтимною, суб'єктивною справою, а зумовлена онтологічними засадами буття світу та природою людини як носія свободи вибору й відповідальності за якість її ціннісно-практичного і духовного самовизначення» [12, с. 77–78]. При цьому, звернімо увагу, що філософія окремо тлумачить поняття контрсекуляризації, – яке у раннього

П. Бергера практично означало те саме, що й десекуляризація [57, с. 3], – визначаючи його як сферу, що «має більший стосунок до ідейно-теоретичних напрацювань мислителів, громадських та культурних діячів, які аналізують секуляризацію, секулярність і деконструють їхні аргументи» [12, с. 78]. Водночас І. Горохолінська використовує ці поняття у своєму визначенні терміна «постсекуляризація»: «Постсекуляризація – це соціальна реальність, що характеризується десекуляризаційними та контрсекуляризаційними тенденціями» [там само].

Важливо зазначити також те, що постсекуляризація у баченні авторки не тотожна з «постсекулярністю». Остання, на думку дослідниці, є «станом світоглядно-ціннісного самовизначення в широкому значенні цього поняття (як на рівні свідомості, так і на рівні життєвої практики), коли однакових прав (і дійсних можливостей їх реалізації) набувають в соціумі та культурі і секулярний, і релігійний типи функціонування інституцій, облаштування особистого життя індивіда і спільнот індивідів» [там само].

Визначення, дане І. Горохолінською поняттю «десекуляризація», суттєво контрастує з тим змістом, що вкладав у це поняття В. Єленський у 2013 році.

Вчений зазначає, що, починаючи з другої половини 1990-х років, ідея десекуляризації світу набуває дедалі більшого поширення серед соціальних і гуманітарних наук. Незважаючи на очікування занепаду релігійності, релігія демонструє стійкість, видозмінюється, адаптується та залишається важливим способом задоволення людської потреби у трансцендентності. Окрім цього, вона активно впливає на глобальну та регіональну політику, формуючи політичні теології та пропонує власне бачення майбутнього як окремих націй, так і всього світу. «Релігія, – пише В. Єленський, – не задовольняється резерваціями, відведеними для неї в секулярних проєктах, і прагне поширити свій вплив на цілий світ» [17, с. 202]. Тобто, перед нами постає релігія яка прагне бути не лише в «іпостасі рівноправного гравця», а щонайменше гегемона. Цей контраст з визначенням, даним І. Горохолінською, демонструє амбівалентність смислів поняття десекуляризація. З одного боку, в ньому

присутня секулярна програма соціологічного підходу, натяком на що є «рівноправність» з іншими гравцями (соціальними інститутами), а з іншого – безкомпромісність традиціоналізму, з його домінуванням сакрального.

Праця В. Єленського вийшла в 2013 році, а монографія І. Горохолінської – у 2019-му. Контраст просекулярного та прорелігійного (традиціоналістського) показує поступ еволюції, що відбувся в концептуалізації цього поняття за шість років. Потрібно зазначити, що В. Єленський передбачив ухил концепції десекуляризації в просекулярну площину: «Відповідно, сьогодні робляться спроби концептуалізувати десекуляризацію, проаналізувати її чинники, моделі й режими, подивитися на неї як на процес соціальних змін, зрозуміти занепад і відродження впливу релігії на суспільства та культури не як наслідок зовнішнього впливу (наприклад, під тиском модернізації), а через внутрішню динаміку соціокультурних циклів» [там само, с. 203].

Дійсно, справедливість слів вченого підтверджує підхід У. Луц. Робота дослідниці «Феномен секуляризації: наближення до трансцендентного» [23] була опублікована у 2016 році. Вона проміжна між працями В. Єленського та І. Горохолінської. В ній доволі докладно розглядається десекуляризація. Бачення вченої повністю відображає тенденцію, передбачену В. Єленським, результат якої присутній вже у праці І. Горохолінської.

У. Луц, визначаючи поняття «постсекулярність», демонструє концептуальну еволюцію, в якій поняття «десекуляризація» займає проміжну позицію: «Поняття «секуляризація», ставши визначальною рисою Модерну, при спробах охарактеризувати останні десятиліття дедалі частіше витісняється поняттям «десекуляризація», яке покликане вказати на процеси відродження релігії. Покликаючись на емпіричні дані, сучасні дослідники роблять висновок про необхідність активного екуменічного діалогу в ситуації глобалізації та релігійного плюралізму. Відтак задля опису сучасної соціальної дійсності – епохи пост-Модерну з'являється нове поняття – «постсекулярність» [23, с. 205–206]. У цій послідовності звернімо увагу на те, що поняття

«секуляризації» співвідноситься дослідницею з модерном, а «постсекуляризація» – з постмодерном. До аналізу цього аспекту нам ще доведеться звернутися, оскільки візія зв'язку постсекуляризму із постмодернізмом займає доволі важливе місце у постсекулярній філософії.

Також, варто звернути увагу на акцент, зроблений дослідницею. Вона пише про «необхідність активного екуменічного діалогу в ситуації глобалізації та релігійного плюралізму», – це покликання передусім до позиції пізнього П. Бергера, який в «Десекуляризації світу» [57] на ці питання ще не звертав особливої уваги.

Загалом, У. Луц, розвиваючи свою концепцію «секуляризації як наближення до трансцендентного», дотримується позиції, що десекуляризація та постсекулярність – не на часі. Зокрема, вона пише про те, що звучать «передчасні заяви» про початок «десекуляризації» та «постсекулярності» як визначальних рис сучасності [23, с. 8].

Десекуляризація для дослідниці – явище, яке тільки має статися, але ще не сталося: «Ж. Марітен висловлює думку про *необхідність процесу десекуляризації* як шляху подолання суспільної й антропологічної кризи» (курсив наш – М. О.) [там само, с. 180]. Понад те, вона вказує, що «неминучість процесу десекуляризації, тобто християнського відродження» передбачав ще М. Бердяєв [там само, с. 189]. Тобто, П. Бергер виступає в неї послідовником, а не фундатором ідеї десекуляризації, при чому з тим же невдалим результатом, що і попередники.

У. Луц критикує десекуляризацію та доводить, що процес, описаний цим поняттям є неможливим [там само, с. 211–212]. Дослідниця звертає увагу, що сам факт повернення релігії у публічну сферу (деприватизація релігії), ще не означає десекуляризацію, адже релігія вже не може відновити свою монопольну роль у суспільстві так, як це було у Середньовіччі. Диференціація соціальних інститутів є незворотним процесом, і релігія тепер лише одна з багатьох впливових соціальних сил, а не одна єдина.

Ключовими моментами її аргументації є наступні тези: 1. Секуляризацію не можливо спинити. Просвітництво остаточно підірвало монополію релігії на соціально-політичний вплив. Навіть якщо релігія справді повертається у публічну сферу, вона вже не матиме того впливу, що раніше. 2. Релігія, попри усі заяви про її повернення, в сучасному світі не посідає пріоритетного місця. Це створює ситуацію, «яка виключає десекуляризацію». 3. Аргументи щодо «ісламського фундаменталізму» та «п'ятидесятницького руху в Латинській Америці» не є доказами десекуляризації, бо вони відбуваються в регіонах, які ніколи не були секуляризованими за європейським зразком.

Отже, У. Луц акцентує увагу на тому, що релігія може зберігати вплив, але вже не може повернутися до статусу головного регулятора суспільного життя, що повністю спростовує ідею десекуляризації. При цьому, звернімо увагу на те, що аргументи дослідниці теж не ідеальні.

Категоричність філософії цілком зрозуміла, якщо врахувати позицію, якої вона дотримується: «...секуляризація є процесом виникнення якісно нових (не обов'язково протилежних до теологічних, а інших) світоглядних орієнтирів, оформлених у систему в рамках модерної ідентичності» [там само, с. 218]. Тобто, секуляризація – вважає дослідниця – продовжується, лише в іншій формі. Безумовно, перед нами та вісь координат соціології / філософії релігії, яку ми називаємо «просекулярною».

Ця вісь набуває виразного вигляду, коли дослідниця говорить про переваги слів з префіксом «пост-»: «Відтак префікс “пост-” доцільно застосовувати для характеристики сучасності, тільки якщо ми говоримо про кінець секуляризму і в жодному разі не секулярності...» [там само, с. 219], а також завдання «постсекуляризму»: «Соціально-політичний аспект ситуації постсекуляризму полягає в тому, що позбавлена права на імперіалістичні амбіції секулярна Європа стикається з релігійністю решти світу, ліберальна конституційна держава отримує нові виклики, подолання яких можливе шляхом екуменічного діалогу, політики нейтральності держави стосовно релігій та впровадження принципу толерантності» [там само, с. 220]. Отже,

перед нами пропозиція усунення десекуляризації як поняття з неясним змістом і висунення замість нього іншого, більш конкретизованого. На авансцені концептуалізації феномену постсекулярного з'являється новий претендент, який володіє однозначною перевагою перед десекуляризацією – поняття «постсекулярність».

Але, ідея трансформації секулярної ідеї, яку розвиває У. Луц, чомусь не враховує потенціалу, прихованого у сакральності, яка теж може трансформуватися, при чому нічим не гірше, ніж секулярність, що змістовно відобразив Р. Халіков у своїй теорії контрсекулярності [50]. Саме тому ми говоримо про дві координати – просекулярну та прорелігійну (традиціоналістську). Десекуляризація дійсно постає недостатньо концептуалізованим поняттям. Це зрозуміло, адже воно відображає лише перші кроки на шляху «схоплення» феномену постсекулярності. В ньому відсутня чітка просекулярна орієнтація, через що воно виглядає неприйнятним для прихильників секулярного руху, включаючи пізнього П. Бергера, який у своєму плюральному тлумаченні секуляризаційних процесів, зрештою схилився до просекулярної позиції, відкинувши прорелігійну (традиціоналістську).

Понад те, У. Луц у зв'язку з тезою про «повернення релігії» відкидає аргументи П. Бергера про «ісламський фундаменталізм» та «п'ятидесятницький рух у Латинській Америці», як сумнівні: «така думка містить у собі логічну суперечність. Секуляризація – явище європейське, точніше, західноєвропейське. Світ поза Європою ніколи не був секулярним, щоб тепер десекуляризуватися» [23, с. 212].

Можливо, але ці феномени існують не тільки в азійській частині цього континенту чи південній півкулі. Варто згадати, що ісламський світ існував у Європі дуже давно – ще з часів Кордовського Халіфату (X століття) і він не пропав одномоментно, продовживши своє існування далі, нехай і пригніченому стані. А теза щодо п'ятидесятництва? Ця християнська євангелістична течія поширена усім світом: «Географічно цей рух охоплює ще

ширшу територію. Він залучив величезну кількість новонавернених у Східній Азії – серед усіх китайських спільнот (включно з материковим Китаєм, попри жорсткі переслідування), у Південній Кореї, на Філіппінах, по всьому Південному Тихоокеанському регіону, в країнах Африки на південь від Сахари (де він часто синтезується з елементами традиційних африканських вірувань), а також, імовірно, в окремих частинах посткомуністичної Європи» [57, с. 8–9]. Було би помилкою вважати, що вона проявила себе лише у Латинській Америці. Тим паче, що сам П. Бергер згадував п'ятидесятницький рух у Латинській Америці в контексті особливого прикладу загальної тенденції: «Найчисельнішою складовою цього руху є п'ятидесятництво, яке поєднує біблійну ортодоксальність і сувору мораль із екстатичними формами богослужіння та наголосом на духовному зціленні. *Особливо* в Латинській Америці навернення до протестантизму спричиняє культурну трансформацію – формування нових поглядів на працю та споживання» (курсив наш – М. О.) [там само].

Дійсно, місіонерська робота братів-п'ятидесятників продовжується в усьому світі з неменшим запалом та труднощами, ніж у Південній Америці. На користь тези про повернення релігії в секуляризовані раніше регіони, говорять сучасні дослідження 2024 року, наприклад, П. Мусевич зазначає в числі таких наступні країни: Грузія, Іран, Туреччина, Угорщина, Польща та ін. [114, с. 1022].

Підведемо деякі підсумки нашої гіпотези про концептуальну еволюцію поняття «десекуляризація» та його трансформацію у просекулярну візію.

У авторів колективної монографії «Вододіли секуляризації...» знаходимо ключ до пояснення суперечності, прихованій у концепції десекуляризації П. Бергера. У роботі чітко зазначено, що поняття «десекуляризація» та «контрсекуляризація» були практично тотожні у П. Бергера [4, с. 36]. Отже, на той момент бачимо концептуальну єдність цих понять, якої нині немає. Контрсекуляризація та десекуляризація постають сьогодні окремими поняттями. Р. Халіков – сучасний теоретик теорії контрсекуляризації –

зауважує, що «концепцію контрсекуляризації започаткував саме П. Бергер, але через вплив «модних» тенденцій, перейшов до інших концепцій, зокрема теорії плюралізації» [50, с. 7]. Цей факт згадується й у колективній праці «Вододіли секуляризації...»: «На сучасному етапі (у 2000-ні роки) П. Бергер сформулював альтернативну секуляризації парадигму, яку назвав теорією плюралізації» [4, с. 36]. Нагадаємо, що початково альтернативою була «десекуляризація», отже, фактично, маємо справу з розширенням вихідного концепту. Це розширення цілком можна тлумачити як перехід від прорелігійної до просекулярної візії.

Дійсно, характерними рисами десекуляризації на початковому етапі концептуалізації цього поняття постають наступні характеристики: а) секуляризація – один з елементів модернізації, що призвів не стільки до занепаду релігії, скільки до контрсекулярного руху та відродження ролі релігії в публічному житті, передусім, у мусульманській та євангелічній спільнотах, а також в індуїзмі, буддизмі та інших релігійних традиціях; б) існують лише дві важливих спільноти, в яких продовжує підтверджуватися теорія секуляризації – західноєвропейське суспільство та група освічених у західноєвропейському стилі інтелектуалів. «У решті світу, натомість, не спостерігається поступового і все більшого занепаду релігійності, а навпаки – світ сьогодні є бурхливо релігійним» [там само]. Як бачимо, контрсекуляризація – це пряма протилежність секуляризації. Але, коли до справи залучена теорія плюралізації релігії, ситуація змінюється: «Сутність процесу плюралізації полягає в тому, що індивіди повинні робити вибір, який не є обов'язковим, коли релігійні світогляди чи системи цінностей приймаються як щось цілковито зрозуміле. Тобто поява рівноправної та легітимної альтернативи призводить до можливості відмови від цінностей окремої релігійної традиції (наприклад, християнства), але не обов'язково ця відмова веде до обрання секулярних цінностей. Наприклад, людина в такому випадку може звернутися до цінностей ісламу чи буддизму, або створити

певну власну релігію, використовуючи інформацію з різних джерел» [там само, с. 37].

Концепцію «плюралізації релігії», зазначають автори монографії «Вододіли секуляризації...», П. Бергер розвинув у працях, написаних у співавторстві з видатними експертами в галузі соціології релігії: «Численні глобалізації: Культурне різноманіття в сучасному світі» (2002 р. – разом з С. Гантінгтоном [98]), «Релігійна Америка, Секулярна Європа» (2008 р. – разом з Г. Дайві та Е. Фокас [54]), «Діалог між релігійними традиціями в добу релятивізму» (2011 р. – одноосібно) [там само, с. 36–37].

Отже, плюралізація не означає ні посилення, ні ослаблення релігії загалом, а радше її диференціацію та розмаїтість. Така постановка питання повністю змінює початковий зміст концепції десекуляризації, виводячи наперед просекулярні інтенції.

Наступний аспект теорії десекуляризації, на якому ми докладно зупинимося – соціальні та історичні прояви просекулярної модерністської та прорелігійної традиціоналістської координат. Це на прикладі дасть змогу конкретизувати уявлення про подальший рух концептуалізації постсекулярного.

2.1.3. Соціальні реалії контрсекулярного та плюрального векторів теорії десекуляризації: просекулярний та традиціоналістський протестантизм

У розділі «Глобальна релігійна ситуація» збірника «Десекуляризація світу» [57] П. Бергер пише про те, що у світі все більшої сили набувають «консервативні, ортодоксальні та традиціоналістські» рухи. Ще одним терміном для позначення цієї групи рухів є «фундаменталізм», який філософом не вважається вдалим, через те, що «несе у собі зневажливий відтінок», а також тому, «що зазначений термін сходиться до історії американського протестантизму, де він має конкретну відсилку, яка некоректно проєктується на інші релігійні традиції» [там само, с. 50]. Тим не

менше, П. Бергер вважає, що без цього терміну не обійтись – зафіксуємо цю особливість, щоб коректно розуміти, що саме він має на увазі, коли говорить про «релігійний фундаменталізм».

У межах нашого дослідження нас передусім цікавить традиціоналізм, але понятійний ланцюжок «консерватизм, ортодоксія та традиціоналізм», наведений американським соціологом, заслуговує уваги, адже містить вказівку на рухи різного характеру, причетні до феномену «повернення релігії». Вчений не розбирає докладно, що таке консерватизм, ортодоксія та традиціоналізм, але дає приклади конфесій, які можна з ними афіліювати: Католицька та Православна церкви, юдейські релігійні рухи, буддизм, іслам, індуїзм, синтоїзм, сикхізм та євангелізм. Загальна характеристика цих рухів, надана П. Бергером, стосується їх свідомої відмови від аджорнаменто та модернізму з його жорсткою секулярною програмою.

Термін «аджорнаменто» (італ. *aggiornamento* – оновлення), який вводить вчений, – це частина дуальної пари «аджорнаменто / рисорджименто» (італ. *il risorgimento* – відновлення), якою він позначає готовність релігії до модернізації та її адаптацію до сучасного секулярного світу. У Католицькій церкві цей термін потрапив в обіг після Другого Ватиканського собору (1962–1965 рр.), позначивши відкритість до діалогу зі світським світом, плюралізм і демократизацію внутрішньоцерковного життя.

Щодо терміну «рисорджименто», то під ним мають на увазі процес відновлення релігійної традиції, її повернення до автентичності та посилення ролі в суспільстві. У більш широкому сенсі цей термін згодом став застосовуватися соціологами релігії для позначення рухів, які прагнуть реінтеграції релігійних норм у публічний простір, гостро реагують на секуляризацію.

Отже, *аджорнаменто* може бути пов'язане з секуляризацією релігійних інституцій, тоді як *рисорджименто* можна розглядати як один із виявів десекуляризації або контрсекуляризації. Це важливе узагальнення, яке

дозволяє краще зрозуміти подальший хід думки П. Бергера щодо десекуляризації.

Тепер звернімо увагу на динаміку контрсекулярного та плюрального руху в сучасному протестантизмі. Звісно, у скептиків може виникнути цілком закономірне питання: «Чому саме протестантизм?». Відповідь у тім, що сам П. Бергер вважає протестантизм (у Сполучених Штатах Америки) найбільш «яскравим прикладом» підтвердження своєї концепції десекуляризації.

Треба зазначити, що сам філософ ідентифікує свою релігійну належність як ліберальний протестант, при цьому наголошуючи, що він ліберал за релігійним, а не політичним покликанням. Цей акцент багато говорить про світогляд філософа. Справа в тім, що в англomовному (і ширше – західному) дискурсі «ліберальний протестантизм» і «лібералізм» часто асоціюються, але означають різні речі.

Ліберальний протестантизм – це теологічний напрям, який відкидає буквально прочитання Біблії, підтримує критичний підхід до догматів, відкритий до модернізації віровчення та міжрелігійного діалогу, а політичний лібералізм – це практично секулярна ідеологія, яка виступає за індивідуальні свободи, демократію, права людини тощо.

Якщо спрощено подивитися на ситуацію, то секулярність політичного лібералізму⁷ виявляється у кількох ключових аспектах: а) розмежування релігії та держави: ліберальні демократії зазвичай підтримують принцип секулярної держави, що означає нейтральність держави щодо релігійних питань і рівність усіх релігійних та нерелігійних світоглядів перед законом; б) пріоритет індивідуальних прав: у політичному лібералізмі головною цінністю є автономія особистості, що може вступати в конфлікт із традиційними релігійними нормами, які регулюють життя людини відповідно до догматичних приписів; в) релігія як приватна справа: хоча політичний лібералізм не виключає релігію з суспільного життя, він зазвичай підтримує

⁷ Докладніше про секулярність політичного лібералізму – у статті Лаймана К. Г., Кемпбелла Е. Д., Джона К. Г., Сумактойо Г. Н.: «Секуляризм і американська політична поведінка» [126].

ідею, що віра є особистим вибором, а не загальноприйнятим суспільним або державним зобов'язанням.

При цьому не зайвим буде наголосити, що політичний лібералізм не антирелігійний – він такий, що забезпечує плюралізм і рівні умови для всіх світоглядних позицій, включаючи релігійні. У цьому сенсі він є секулярним, але не обов'язково секуляризаторським (примусовий дискурс, мета якого – нав'язування світського образу життя).

Ця дефініція, на якій зупиняється П. Бергер, є, що важливо, його реакцією на соціально-політичні та соціально-релігійні пошуки Ю. Габермаса, який у 1992 році написав працю «Фактичність та обґрунтованість: внесок у дискурсивну теорію права та демократичну конституційну державу» [89]. У своїй праці Габермас розвинув ідею про те, що демократична легітимність повинна спиратися на інклюзивний і раціональний дискурс, у якому всі зацікавлені сторони мають можливість брати участь у формуванні законодавчих норм. Цю ідею називають «концепцією деліберативної демократії».

Деліберативна концепція Ю. Габермаса пов'язана з політичним лібералізмом через акцент на публічному раціональному обговоренні як основі демократичного ладу. Вона передбачає, що легітимність політичних рішень має ґрунтуватися на їх вільному й аргументованому обговоренні громадянами, незалежно від їхніх релігійних чи світських переконань.

У контексті секулярності політичного лібералізму Ю. Габермас наголошує, що представники релігійних спільнот можуть брати участь в акціях публічного простору, але їхні аргументи мають бути «перекладені» мовою, зрозумілою для всіх (т. зв. перекладацький обов'язок). Це підтримує секулярний характер політичного лібералізму, оскільки публічна дискусія має спиратися на раціональні аргументи, прийнятні для всіх громадян, а не на суто релігійні догмати.

Що цікаво, П. Бергер у «Десекуляризації світу» виступає проти секулярного характеру політичного лібералізму. Але його пізніший підхід

плюралізації релігій майже співпадає з деліберативною концепцією Ю. Габермаса: сучасне суспільство не відкидає релігію, а радше визнає її однією із сил (голосів) у плюралістичній дискусії, в якій жоден світогляд (секулярний чи релігійний) не має монополії на істину.

Так ось, повертаючись до теми двох типів протестантизму, звернімо увагу на такі слова П. Бергера: «релігійні інститути та рухи, які доклали величезних зусиль для того, щоб відповідати сучасним реаліям, майже всюди перебувають у занепаді. У Сполучених Штатах це стало широко обговорюваним фактом: яскравий приклад – занепад так званого традиційного протестантизму та супутнє йому зростання *євангелізму*, і Сполучені Штати в цьому аж ніяк не унікальні» (курсив наш – М. О.) [57, с. 6].

Якщо детальніше, то прикладами конфесій «традиційного протестантизму» є: а) Єпископальна церква США (Episcopal Church USA) – американське відгалуження Англіканської церкви, що змогла зберегти деякі літургійні традиції, але в той же час суттєво секуляризувалася; б) Євангелічна лютеранська церква Америки (ELCA) – найбільша ліберальна лютеранська гілка протестантизму в США, яка еволюціонувала від класичного лютеранства до прогресивного богослов'я; в) Об'єднана церква Христа (United Church of Christ, UCC) – правонаступниця кальвіністських традицій, яка зараз глибоко занурилася у ліберальну філософію; г) Голландська реформатська церква (Dutch Reformed Church) – частково зберегла кальвіністську теологію, але на сьогоднішній день майже втратила свою соціальну значущість; д) Об'єднана протестантська церква Франції – історично пов'язана з кальвіністами-гугенотами, але на сьогоднішній день більш схильна не до початкової доктрини кальвінізму, а до секулярного гуманізму.

Що стосується «євангелізму», то це: а) П'ятидесятники (Pentecostals) – одна з найдинамічніших гілок євангельського протестантизму, що робить акцент на харизматичних дарах (говоріння мовами, зцілення, пророцтва); б) Баптисти (Baptists) – особливо південно-баптистські спільноти США, що мають значний вплив на політичне й суспільне життя; в) Євангельські

харизмати (Evangelical Charismatics) – течія, що поєднує консервативне богослов'я з харизматичними практиками; г) Неоєвангельські рухи (Neo-Evangelicals) – більш адаптовані до сучасного світу, але при цьому вони жорстко дотримуються у своїй доктрині консервативних поглядів на богослов'я та мораль.

Не всі з перелічених течій та Церков згадуються П. Бергером. Саме тому ми вирішили дати більш конкретну картину, в якій чітко – за персоналіями – видно, хто є хто.

Якщо говорити про перспективу позначених П. Бергером тенденцій в Україні, то цікавим прикладом однієї з таких тенденцій постає стаття Т. Гаврилюк «Протестантська антропологія – між секулярністю і постсекулярністю» [6]. Авторка пропонує досить глибокий аналіз процесу розвитку протестантського мислення в умовах суперечностей між домінуючою модернізацією, яка наближає його до секулярних форм, і необхідністю відродження сакрального виміру буття, властивого євангелістичним (контрсекулярним) рухам. Це резонує з поділом, сформульованим П. Бергером, де традиційний (секулярного типу) протестантизм орієнтований на раціоналізацію, плюралізм і пристосування до сучасної соціально-економічної реальності, а євангелістичний – виступає як своєрідна відповідь-заклик до відновлення духовних, сакральних основ і традиційної релігійності. Але, не зважаючи на плутанину з термінами, стаття, справді, є гарним прикладом того, як дихотомія, задана П. Бергером, розвинулася за п'ятнадцять років після виходу його «Десекуляризації світу».

За словами авторки, протестантська антропологія завжди перебувала в постійному процесі становлення, що виражається, з одного боку, у «антропоцентризмі» та прагненні адаптувати релігійний дискурс до викликів сучасності, а з іншого – у гострому усвідомленні кризи, що супроводжує втрату традиційних сакральних засад [там само, с. 83–84]. Саме ця дихотомія, яку можна порівняти з бергерівським поділом, знаходить своє відображення у тому як авторка бачить «секулярність» та «постсекулярність».

Звернімо увагу, що авторка використовує поняття «постсекулярність» у доволі широкому сенсі, включаючи повернення до релігійних цінностей, критику секуляризму і навіть соціальну активність протестантських спільнот. Проте не зовсім зрозуміло, чи вона дотримується якогось конкретного теоретичного підходу (наприклад, Ю. Габермаса чи Ч. Тейлора), чи просто констатує загальні тенденції. Це не додає ясності, оскільки «постсекулярність» у різних контекстах означає різні речі. Але, з іншого боку, це лише черговий раз підкреслює проблему трансформацій постсекулярного – концептуальної гнучкості цього поняття.

Дійсно, у традиційному секулярному варіанті протестантизму, як його описує Бергер, домінує модерністський імпульс – прагнення до раціоналізації, плюралізму й соціальної адаптації. Це виявляється, зокрема, у поширенні течій, які, хоч і зберігають християнську етику, орієнтуються на трансформацію суспільства через модернізацію, де індивідуалізм і свобода вважаються засадничими. Тому авторка говорить про «антропоцентризм у всіх сферах буття» та про те, як протестантизм одночасно підносить людину і знецінює її, що свідчить про внутрішню суперечність сучасного світогляду [там само].

Натомість євангельський (контрсекулярного типу) протестантизм, що виступає проти «бездушної» модернізації, прагне повернути людину до духовних цінностей і традиційної сакральності. Це простежується, зокрема, в його зв'язку з єкуменічним рухом⁸, який, попри плюралізм, об'єднує представників різних деномінацій довкола ідеї повернення до первинної сутності християнства. Як зазначає Т. Гаврилюк, «сучасна протестантська антропологія знаходиться в стані постійного становлення між полюсами парадигм секулярності та постсекулярності» – тобто між раціоналізмом модерну та потребою відновлення «світогляду, в якому Бог і людина знову

⁸ Головна особливість єкуменічного руху в сучасному протестантизмі полягає, на наш погляд, у суперечливих настановах, що знаходяться в його основі. Традиційний (просекулярний) протестантизм так само ратує за об'єднання, як і традиціоналістський. При різниці цілей обох гілок протестантизму досягнення головної мети – об'єднання Церков – стає неможливим.

знаходяться у безпосередньому контакті» [6, с. 89]. Така позиція узгоджується з бергерівським баченням: євангельський протестантизм постає відповіддю на кризу секуляризації, пропонуючи «контрраціональну» силу, здатну не лише відроджувати духовне життя, а й сприяти суспільному оновленню через повернення до глибших ціннісних орієнтирів.

Особливо виразно ці два підходи проявляються у реакції на соціальні та політичні виклики. Події Майдану, як зазначає Т. Гаврилюк, посиляючись на Л. Филипович, стали своєрідним каталізатором переосмислення ролі Церкви та протестантських конфесій у суспільстві, коли криза сучасного «світу без Бога» спонукала до повернення до духовних основ: «На Майдані народилося єкуменічне поняття «наша українська церква», яка не фокусувалася на конфесійних або церковно-інституціоналізаційних особливостях. Ніхто, як правило, не запитував, до якої церкви належить та чи інша молитовна палатка, священник якої юрисдикції править у ній» (Л. Филипович, с. 46, цит. за: [там само, с. 86]). Тут можна простежити суперечність між адаптацією до секулярного контексту й прагненням до відродження релігійних традицій – саме те, що відображає суть дихотомії П. Бергера.

Аналіз Т. Гаврилюк дає змогу не лише простежити еволюцію протестантської антропології, а й побачити, як у сучасному світі відбувається безперервна взаємодія між секулярними тенденціями модернізації та контрсекулярним імпульсом, притаманним євангельському протестантизму. Цей діалог між двома парадигмами важливий як для розуміння внутрішньої динаміки протестантизму, так і для аналізу ширших суспільних процесів, у межах яких консервативні ресурси традиції вступають у напруження з експансією раціоналістичного модерну.

У термінах нашої типології тут мовиться про внутрішню диференціацію саме прорелігійної (традиціоналістської) вісі координат: частина протестантського спектру тяжіє до радикального конфесійного традиціоналізму (фундаменталістські та неофундаменталістські течії, які відкидають модерн), тоді як інша частина рухається в напрямку відкритого,

діалогічного традиціоналізму, близького до тейлорівської моделі «пористого Я» в умовах секулярної доби.

Отже, протестантський досвід – у глобальному соціологічному прочитанні П. Бергера та в інтерпретації Т. Гаврилюк – виявляється показовим для розуміння десекуляризації не як фінального стану, а як проміжного етапу на шляху до постсекулярності. З одного боку, він підтверджує правоту бергерівської тези про те, що «сучасний світ... такий же шалено релігійний, як і колись, а в деяких місцях більш ніж будь-коли» [57, с. 2], руйнуючи ілюзії щодо безальтернативності атеїзму. З іншого – демонструє, що «повернення релігії» відбувається не як просте скасування секулярного проєкту, а як внутрішня диференціація та ускладнення конфесійних полів.

У цьому просторі радикальні та помірковані традиціоналістські моделі співіснують, конкурують і взаємно коригують одна одну, формуючи складний ландшафт постсекулярного світу. Саме в цьому сенсі протестантська орбіта стає важливою сполучною ланкою між бергерівською теорією десекуляризації та подальшими концепціями постсекулярності Ю. Габермаса і Ч. Тейлора, які ми детально розглянемо в наступних підрозділах 2.2 та 2.3.

2.1.4. Плюралізація релігії: західні дискусії та уточнення Бергера

Озираючись на процес концептуалізації феномену постсекулярності, неможливо не відзначити центральну роль концепції десекуляризації. Це поняття стало першим етапом трансформації постсекулярного дискурсу, прокладаючи шлях до більш зрілих і виважених форм його осмислення. Теорія постсекулярної спільноти Ю. Габермаса опосередковано резонує з десекуляризаційними інтуїціями П. Бергера, спираючись, зокрема, на тезу про «повернення релігії» як емпіричний факт. Подібним чином Ч. Тейлор, критично аналізуючи концепт постсекулярності, висвітлив складність релігійної ситуації у все ще секуляризованому світі.

Водночас саме у П. Бергера добре видно, як радикальна полеміка з жорсткою теорією секуляризації поступово змінюється більш

спеціалізованими моделями: від десекуляризації як контрсекуляризаційного «реваншу» до плюралізації як фундаментальної умови пізньомодерного суспільства. У цьому сенсі еволюція Бергера є концептуально показовою: рання інтуїція щодо десекуляризації була важливим антидогматичним кроком проти лінійного «зникнення релігії», але в цій версії вона сама нерідко набувала надто категоричного прояву. Подальший поворот вченого до плюралізації знімає цю категоричність і переводить дискусію з осі «Секуляризація vs Десекуляризація» на вісь плюралізму, де релігія дедалі виразніше постає одним із гравців у полі множинних раціональностей і соціальних форм життя.

Однак ці імена асоціюються передусім із переломним моментом у розвитку постсекулярної думки. Натомість у межах цієї частини дослідження доцільно звернути увагу на інших вчених – як послідовників, так і критиків ідеї десекуляризації в її просекулярному та традиціоналістському вимірах. Така вибірка, по-перше, дозволяє більш повно відобразити внутрішню динаміку десекуляризаційного дискурсу, а по-друге, висвітлює те, як із «бергерівської проблематики» поступово виростають риси майбутніх постсекулярних моделей та наша типологічна рамка двох координат.

Першим, на кого варто звернути увагу – Хосе Казанова. Американський соціолог іспанського походження, він відомий своїми дослідженнями у сфері соціології релігії. Народився вчений 1951 року в Сарагосі, Іспанія. Здобув докторський ступінь у Новій школі соціальних досліджень у Нью-Йорку. Нині є професором соціології в Джорджтаунському університеті та старшим науковим співробітником Центру Берклі з питань релігії, миру та світових справ.

І. Горохолінська, оцінюючи погляди Х. Казанови, дала їм таку характеристику: «Хосе Казанова є мислителем, що відкритий до сприймання та аналізу релігійних контекстів життя в різних куточках світу, адже вважає, що процеси секуляризації та контрсекуляризації наразі ще доволі активно перетікають один в одного як у межах одного регіону, так і в різних країнах

світу з різною амплітудою та під впливом найрізноманітніших чинників. Але достеменною очевидністю для нього є той факт, що європейські взірці таких процесів є особливим полем для дослідницької уваги, й актуальність звернення до них досі себе не вичерпала» [12, с. 130].

У своїй праці 1994 року «Публічні релігії в сучасному світі» [67] Х. Казанова критично переосмислює традиційну теорію секуляризації, яка передбачала неминучий занепад релігії в процесі модернізації. Він вводить поняття «деприватизації» релігії, стверджуючи, що релігія не лише зберігає свою значущість, але й активно повертається в публічну сферу, впливаючи на громадянське суспільство та політику. Цей підхід, з одного боку, підкріплює тезу П. Бергера про десекуляризацію як заперечення «жорсткого» секуляризаційного детермінізму, а з іншого – помітно зміщує акценти: у центрі опиняється не просто «більше чи менше релігії», а режими її публічної присутності та способи взаємодії релігійних акторів із секулярними інституціями.

Концепція «публічних релігій» Х. Казанови розкриває процес трансформації соціальної функціональності релігії в сучасному суспільстві, який не обмежується її приватизацією, як це передбачала класична теорія секуляризації. На думку Х. Казанови, релігія не лише зберігає суспільну значущість, а й активно бере участь у формуванні громадського простору, політичних дискусій і культурних процесів. Він показує, що в різних частинах світу релігія виходить за межі суто особистої сфери та відіграє ключову роль у демократичних рухах, питаннях соціальної справедливості та моральних дебатах. Х. Казанова аналізує цей феномен на прикладах католицизму в Латинській Америці, протестантських рухів у США та ісламу в Туреччині. Він наголошує, що релігія може бути модерною без обов'язкового занепаду або відходу у приватну сферу. Таким чином, його концепція «публічних релігій» критикує жорстку версію секуляризації й пропонує розглядати сучасність як відкритий процес, у якому релігія співіснує з іншими суспільними інститутами, наприклад, наукою.

Для українського контексту тут важливо ще одне: логіка Х. Казанови добре узгоджується з тими вітчизняними спробами диференціювати релігійне відродження, знявши спокусу його редукувати до «фундаменталістського реваншу». Зокрема, розрізнення «десекуляризації» та «контресекуляризації» дозволяє коректніше описувати випадки, коли релігія входить у публічний простір не як претендент на інституційну монополію, а як рівноправний учасник дискурсивних і практичних процесів у ситуації реального плюралізму.

Наразі наукові інтереси Казанови продовжують акцентуватися на вивченні проблем релігійного плюралізму, глобалізації релігії та ролі соціальної функціональності релігії в сучасних суспільствах.

Наступна фігура, яку доцільно згадати у зв'язку з оцінкою теоретичного спадку теорії десекуляризації, – Родні Старк. Це американський соціолог релігії, відомий критикою теорії секуляризації та розробкою теорії релігійної економіки. Десекуляризація для вченого радше постає наслідком конкуренції між різними релігійними традиціями. Р. Старк народився у США, здобув ступінь доктора соціології в Каліфорнійському університеті в Берклі. Викладав у Вашингтонському університеті, а пізніше став співзасновником Інституту дослідження релігії при Бейлорському університеті.

Р. Старк є одним із головних розробників теорії релігійної економіки, яка пояснює релігійну активність як результат конкуренції між релігійними групами. Він стверджував, що занепад релігійності в деяких країнах є наслідком монополії державних церков, а не невідворотного процесу секуляризації. Навпаки, у країнах, де існує релігійний плюралізм, релігійні організації змушені бути активнішими, що сприяє зростанню їх значимості. У своїй спільній з Роджером Фінком книзі «Діяння віри: пояснення людської сторони релігії» [140] він пропонує економічну та раціонально-вибіркову теорію релігії. Вони розглядають релігійну поведінку через призму раціонального вибору, стверджуючи, що люди беруть участь у релігійному житті так само, як у будь-якій іншій сфері життя – зважуючи витрати й вигоди.

У цьому місці показовим є те, що, критикуючи десекуляризацію як «контрсекуляризаційний реванш», Р. Старк водночас фактично підсилює пізній бергерівський акцент на плюралізації. Для Р. Старка плюралізм – не аномалія, а нормальний стан посттрадиційного суспільства, в якому монополія однієї конфесії неминуче руйнується, а умовою життєздатності релігії стає її здатність діяти в ситуації вибору та конкуренції. У поєднанні з бергерівською теорією плюралізації це дозволяє уточнити смисл десекуляризації: вона не означає повернення до «єдиного християнського світу», а радше описує посилення релігійного чинника в умовах уже заданого плюралізму.

Р. Старк критикував як класичну теорію секуляризації, так і концепцію десекуляризації в її традиційному контрсекулярному вимірі. Він вважав, що ідея масової секуляризації є хибною, а тому й теза про «десекуляризацію» як її заперечення непотрібна. На його думку, релігія завжди зберігала свою значущість, а зміни рівня релігійності в окремих регіонах пояснюються не глобальними історичними тенденціями, а конкретними соціальними факторами, такими як державний контроль над релігією або конкуренцією між релігійними групами. У своїх працях, таких як «Майбутнє релігії: секуляризація, відродження та культ» [139], та «Перемога розуму: як християнство привело до свободи, капіталізму та успіху Заходу» [137], американський соціолог підкреслював, що релігія процвітає в умовах релігійної конкуренції. Він стверджував, що зростання релігійності в сучасному світі – це не «десекуляризація», а природний наслідок ринкових механізмів у сфері релігії. На його думку, головна проблема теорії секуляризації полягала у хибному припущенні, що модернізація неодмінно веде до зникнення релігії.

У. Луц у своїй оцінці ідей американського соціолога зазначає: «Переосмислення секуляризаційного процесу ... на думку Р. Старка, свідчать лише про відсутність мужності зректися хибної теорії та про спробу підлаштуватися до невігідних фактів, – які суперечать класичному тлумаченню, але якими вже немає змоги нехтувати ... єдино можливий

аргументований та позаідеологічний спосіб визначення секуляризації полягає у розгляді його як етапу внутрішньої динаміки релігій» [23, с. 27–28].

Отже, критика Р. Старка полягає не у запереченні змін у релігійності, а у відмові від ідеї секуляризації у вигляді лінійного та універсального процесу. Р. Старк не підтримував десекуляризаційну тезу в сенсі повернення релігії, бо, на його думку, релігія ніколи не зникала. Він вважав, що соціологи просто неправильно інтерпретували дані й ігнорували значущість релігійних процесів. До кінця життя вчений досліджував історичні процеси релігійного зростання, роль християнства у формуванні західної цивілізації та взаємозв'язок між релігією та економічним розвитком. Одна з його останніх книг – «Чому Бог? Пояснення релігійних явищ» [138], що вийшла у 2017 році, підсумовує його ключові ідеї про релігію як раціональний вибір і фундаментальну соціальну силу.

Наступна особистість, яку варто згадати у зв'язку з оцінкою наслідків розвитку ідей теорії десекуляризації, – Грейс Деві. На жаль, ця вчена маловідома в українському науковому середовищі. Г. Деві – британська соціологиня релігії, професорка Ексетерського університету. Народилася вона у 1946 році. Вчена спеціалізується на вивченні релігії в Західній Європі та проблемі трансформації її ролі у сучасному пізньомодерному суспільстві. Вона вважається однією з провідних спеціалістів у цій сфері.

Соціологиня розвинула концепцію «заступницької релігії» (*vicarious religion*), яка описує ситуацію, коли невелика група людей (наприклад, духовенство або активні віруючі) підтримують релігійні традиції та практики від імені більшості, яка хоч і не бере активної участі, але визнає їхню суспільну значущість. Інша, ще більш важлива, соціологічна теорія Г. Деві – «віра без належності» (*believing without belonging*) – пояснює, що релігія не зникає, а трансформується. Дослідниця звертає увагу, що хоч рівень релігійної практики (наприклад, відвідування церков) знижується, самі релігійні вірування нікуди не зникають. Це означає, що люди продовжують мати певні духовні переконання, хоч і дедалі рідше пов'язують себе з інституційними

формами релігії. Ця ідея узгоджується з тезою П. Бергера про десекуляризацію в її плуральному вимірі.

Що стосується десекуляризації як контрсекуляризації, то Г. Деві не підтримувала цю ідею, але й не відкидала її повністю. На відміну від П. Бергера, який говорив про «повернення релігії» у глобальному масштабі, Г. Деві розглядала цей аспект у меншому, регіональному вимірі в межах Західної Європи. При цьому наголошувалося, що релігія саме трансформується, а не «відроджується» у прямому сенсі.

Соціологині імпонував поворот перспективи, здійснений П. Бергером. У своїй книзі «Європа, винятковий випадок: Параметри віри в сучасному світі» [73] вона подібно до П. Бергера зазначає, що Західна Європа є радше винятком, ніж нормою щодо секуляризації. Водночас у цій праці не робиться висновку про «десекуляризацію» як деяку загальну тенденцію. Також у книзі «Соціологія релігії: критична програма» [74] вона розглядає дебати навколо секуляризації та визнає, що релігія не зникла, але її форми змінилися. Вона підкреслює, що процеси секуляризації, десекуляризації та релігійної трансформації можуть співіснувати в різних регіонах. Тобто можна стверджувати, що вчена обрала поміркованішу позицію, визнавши складність релігійних трансформацій у сучасному світі. На задній частині обкладинки цієї книги – видання 2007 року – можна побачити слова П. Бергера з оцінкою Г. Деві як вченої: «Грейс Деві є одним із найкращих аналітиків релігії в сучасній соціології. Ця книга завершує видатний список досліджень релігії – спочатку Британії, потім Європи, а потім у всьому світі. Це майстерна праця, яку варто прочитати кожному, хто цікавиться місцем релігії в сучасному світі» [там само].

Підсумовуючи досягнення британської ученої, слід зауважити, що у своїх працях Г. Деві не оцінює термін «десекуляризація» як значимий концепт соціології релігії, однак приймає ключову інтуїцію, яка за ним стоїть. Зокрема, критикуються лінійні секуляризаційні моделі, які передбачають невідворотне зникнення релігії, натомість підкреслюється, що секуляризація в Європі має

унікальний характер і що глобальна релігійна ситуація значно складніша, ніж припускали класичні теорії секуляризації. Г. Деві не підтримувала десекуляризацію як глобальний тренд, але визнавала можливість її появи за певних умов. З її точки зору більш ймовірною ситуацією є не «повернення», а зміна та адаптація релігії до сучасного суспільства.

Останніми у цьому переліку, на кого варто звернути увагу, є Джон Мікелтвейт і Едріан Вулдридж. Ці дослідники у своїй спільній книзі «Повернення Бога» підтримують бергерівську тезу про те, що релігія не тільки не занепадає, а й повертається на глобальну арену. Дж. Мікелтвейт (народився у 1962 році) – британський журналіст, колишній головний редактор «The Economist» (2006–2015 рр.), а з 2015 року головний редактор «Bloomberg News». Закінчив Оксфордський університет, де поглиблено вивчав історію. Е. Вулдридж (народився у 1959 році) – британський журналіст і науковий оглядач, довгий час працював в «The Economist», де займався темами політики, бізнесу та культури.

Дж. Мікелтвейт і Е. Вулдридж досліджують роль релігії в глобальному контексті, спростовуючи класичну тезу про поступове зникнення релігії в модерному світі. Вони стверджують, що релігія не лише не відмирає, а й відроджується в різних формах по всьому світу. Найвідоміша праця, в якій розкривається їхня концепція релігійного відродження, називається «Бог повернувся: як глобальне відродження віри змінює світ» [110]. У цій книзі аналізується, як релігія змогла повернутися в публічну сферу і закріпитися там, а також як вона впливає на глобальні процеси, зокрема на політику та економіку. Автори звертають особливу увагу на відродження євангельського протестантизму, роль ісламу та зростаючу релігійну активність у країнах, які колись вважалися секуляризованими.

Їхній підхід перегукується з ідеєю П. Бергера щодо десекуляризації як у контрсекулярному, так і в плюральному вимірах. Дж. Мікелтвейт і Е. Вулдридж доводять, що релігія є не лише реакцією на модернізацію, а й активним гравцем у глобальному політичному та економічному ландшафті.

Водночас показується, що сучасний світ не є однорідно релігійним чи секулярним, а радше характеризується релігійним плюралізмом, де різні релігії співіснують і взаємодіють. Це узгоджується з ідеєю множинних модерностей Ш. Айзенштадта⁹ [81] і загалом із плюральною версією бергерівської теорії десекуляризації. Останнім часом ці автори більше уваги приділяють політичним та економічним питанням, однак релігійна проблематика як теза про релігію як впливову силу залишається важливим елементом їхніх досліджень.

Перелік учених, які працювали з проблемою «повернення релігії» та були послідовниками або критиками теорії десекуляризації П. Бергера, можна було б продовжувати, оскільки таких дослідників справді чимало. Однак, враховуючи, що проблема «десекуляризації як початкового етапу концептуалізації феномену постсекулярності» вже окреслена та розкрита, доцільно обмежитися приблизним переліком: Девід Мартін – британський соціолог релігії, один із перших критиків класичної теорії секуляризації, досліджував релігію в Латинській Америці; Адам Позаманський – польський дослідник, що вивчав десекуляризаційні процеси в Центрально-Східній Європі; Альфред Степан – американський політолог, вивчав релігію та демократію в порівняльному аспекті; Віталій Єленський – український релігієзнавець, досліджує релігійно-політичні процеси в Україні та глобальну десекуляризацію; Гіллес Кепель – французький соціолог, аналізує ісламський ренесанс і його вплив на політичні процеси; Ірина Горохолінська – українська релігієзнавиця, яка досліджує трансформації релігійних ідентичностей у контексті постсекулярності та секуляризаційних викликів; Уляна Луц – українська дослідниця, яка аналізує секуляризаційні й десекуляризаційні процеси в сучасних суспільствах і критично осмислює спроби їх

⁹ Мається на увазі концепція множинних сучасностей (англ.: «Multiple Modernities») Ш. Айзенштадта [81]. У цій роботі вчений критикує європоцентричний підхід до модерності та стверджує, що модернізація не є одноманітним процесом, а натомість розвивається по-різному в різних культурах і суспільствах. Його концепція стала основою для розуміння того, що існує не одна універсальна модерність, а множинні шляхи модернізації, які залежать від історичних, релігійних і культурних чинників.

концептуального переоформлення; Грейам Вард – британський теолог, один із представників радикальної ортодоксії; Мухаммад Аюб – ісламський теолог, який досліджував релігійні трансформації у мусульманських країнах; Нільс Г. Остергаард – данський соціолог, який аналізує зміну релігійних орієнтацій у сучасній Європі; Олів'є Руа – французький політолог, досліджує іслам, глобалізацію та релігійну ідентичність; Роман Халіков – український дослідник сучасних релігійних трансформацій, розробник оригінальної версії теорії контрсекуляризації; Славој Жижек – словенський філософ, розглядає релігію як політичний феномен у постсекулярну добу; Тарік Рамадан – швейцарсько-єгипетський мислитель, який розглядав повернення релігії в європейському контексті; Томас Лукманн – один із співавторів книги «Соціальне конструювання реальності: трактат із соціології знання» [59], працював із тематикою соціології релігії.

Окремо від цього переліку слід виділити фігури Ч. Тейлора та Ю. Габермаса – учених, що по праву вважаються фундаторами постсекулярної концепції. У межах нашої рамки покажемо, що кожен із них вибудовує власну вісь постсекулярності: Ю. Габермас – просекулярну модерну, а Ч. Тейлор – прорелігійну традиціоналістську.

Останнє питання, на яке варто відповісти у цій частині дослідження: «Що собою представляє теорія десекуляризації нині?».

П. Мусевич у своїй статті 2024 року «Секуляризація та десекуляризація: дискусія про парадигми» [114, с. 1028] звертає увагу на те, що теорія секуляризації виникла на основі специфічно обробленої соціологічною наукою ідеї сучасності (модерну). Цієї думки притримуємося і ми, поділяючи процес концептуалізації постсекулярних трансформацій на модерні та традиціоналістські рефлексії. У першій частині дослідження вже підкреслювалося, як пов'язані соціологія, модернізація та модерна культура, і чому саме модерн задав горизонти «класичного» секуляризаційного мислення.

Далі польський дослідник зауважує, що класична теорія не витримала випробування часом і була змушена модифікуватися, визнавши, наприклад,

більшу кількість сучасностей, ніж одну. Покращена теорія секуляризації змогла відбити частину критики, пояснивши окремі випадки релігійного відродження в деяких країнах, але все одно залишилася вразливою «до загальніших питань про парадигми та цілі соціології релігії».

Щоб розв'язати проблему з вразливістю теорії секуляризації, можна було далі адаптувати теорію, змінюючи її межі, або прийняти альтернативний підхід. У першому випадку, що ймовірніше за все, можливості модифікації швидко б вичерпали себе. У другому з'являлася реальна надія на нову теоретичну перспективу.

Пітер Бергер, як звертає увагу П. Мусевич, у праці «Десекуляризація світу...» якраз таки зробив спробу такого альтернативного підходу. Він заперечив загальноприйнятту тезу про те, що світ дедалі більше секуляризується, і запропонував змінити кут зору: замість того, щоб розглядати Європу як модель секуляризації, а інші регіони як винятки, він, навпаки, запропонував вважати Західну Європу винятком, а релігійну активність в інших частинах світу (зокрема зростання євангелізму, ісламу, індуїзму) – нормою. Ця ідея отримала назву «тези десекуляризації».

На жаль, що відмічає і П. Мусевич, ідея десекуляризації в П. Бергера не пішла далі свого маніфесту – «він не розвивав і не концептуалізував її». Можливо, саме через це історичну перевагу отримала постсекулярна концепція, початок якій поклав Ю. Габермас.

Звісно, ідея десекуляризації не пропала в часі – у неї були як послідовники, так і продовжувачі. Той же П. Мусевич згадує внесок В. Карпова у цьому напрямі. Але, за великим рахунком, сьогодні концепція десекуляризації не сприймається повноцінною теорією, залишившись у соціології релігії етапом становлення постсекулярного концепту. Власне, її головна історична функція полягає в тому, що вона руйнує лінійну модель «прогресу від релігії до секулярності» та повертає релігію в поле уваги соціальної теорії, але ще не дає достатньо чіткої відповіді на питання про нові

форми співіснування сакрального й секулярного в умовах плюралістичної демократії.

Саме тому надалі постає потреба в моделях, які поєднують десекуляризаційні інтуїції з визнанням структурної незворотності секулярної правової рамки. У такій перспективі десекуляризація природно виконує роль перехідної ланки: вона підважує догму «невідворотного занепаду» релігії, але її місце в сучасних суспільствах доводиться описувати мовою плюралізму, публічної сфери, нейтральної держави, конкуренції раціональностей та різних типів традиціоналізму. Це і є та точка, в якій із бергерівського сюжету та дискусій навколо нього (включно з українськими інтерпретаціями десекуляризації і контрсекуляризації) чіткіше вимальовується наша гіпотеза про дві координати: просекулярну, що робить акцент на публічному раціональному дискурсі, плюралізмі та нейтральній державі, і прорелігійну/традиціоналістську, що інтерпретує десекуляризаційні тенденції як ресурс релігійного відновлення і різних версій традиції. У підрозділі 2.2 ці координати будуть розгорнуті вже як системні концепції у працях Ю. Габермаса (просекулярний вектор) і Ч. Тейлора (прорелігійний, відкрито-традиціоналістський вектор), а у 2.3 буде окреслено спектр традиціоналістської вісі координат в її ключових варіаціях.

У підсумку підрозділу 2.1 можемо констатувати, що десекуляризаційний поворот, започаткований П. Бергером, виявився не стільки запереченням секуляризаційної парадигми, скільки першим кроком до її радикального перегляду. Проголошене ним «повернення релігії» як повернення до традиційних джерел авторитету [57] поставило під сумнів лінійні моделі занепаду сакрального, але виявилось концептуально недостатнім для опису складної динаміки пізньомодерного світу. Подальша еволюція бергерівського підходу – перехід до теорії плюралізації релігії [54; 57; 60] – задала нову оптику: релігія більше не мислиться як сила, що неминуче витісняється модернізацією, але й не відновлює беззастережної гегемонії. Релігія бачиться такою, що входить у режим конкуренції, співіснування та диференціації.

Українська дискусія навколо десекуляризації (В. Єленський, І. Горохолінська, У. Луц тощо) продемонструвала напружений діалог між прорелігійною вісю координат, що фіксує емпіричний «реванш релігії», та просекулярною, яка наполягає на незворотності модерної диференціації й неможливості реставрації монолітного сакрального порядку [17; 12; 23]. У цьому контексті десекуляризація постає як проміжна, перехідна категорія, що відкрила можливість мислити релігію в межах постсекулярності, але сама була витіснена більш гнучкими моделями плюралізму та постсекулярних трансформацій. Саме ця напрацьована напруга між просекулярною та прорелігійною координатами, окреслена як у глобальній, так і в українській науковій дискусії [114], створює концептуальне тло для аналізу двох ключових постсекулярних проєктів – Ю. Габермаса та Ч. Тейлора, яким присвячено підрозділ 2.2.

2.2. Ю. Габермас і Ч. Тейлор: два концепти постсекулярності

Після теоретичного оформлення десекуляризації як первинної реакції на кризу секуляризаційної парадигми постала потреба в глибшому осмисленні нової культурно-світоглядної реальності. Ця ситуація, що нині описується як постсекулярна, передбачає повернення релігії у публічний простір – не як домінантної сили, а як одного з рівноправних учасників дискурсивного поля пізньомодерного суспільства.

Два найбільш авторитетні та водночас концептуально розбіжні підходи до інтерпретації постсекулярності були сформульовані Ю. Габермасом і Ч. Тейлором. Хоча обидва мислителі визнають зміну культурної конфігурації сучасності та розглядають постсекулярність як нову фазу взаємин між релігією й секулярним, їхні підходи істотно різняться за методологічними та філософськими орієнтаціями.

Для Ю. Габермаса постсекулярність є результатом незавершеності модерного проєкту, що вимагає нової фази комунікативної інтеграції, де релігійні аргументи повинні бути перекладені на мову раціонального

публічного дискурсу. Натомість Ч. Тейлор тлумачить постсекулярність як простір відновленого визнання трансцендентного, в якому релігійні голоси мають право залишатися в межах власної смислової парадигми – без необхідності адаптації до секулярних рамок.

Зіставлення цих підходів дозволяє виявити принципову розбіжність у розумінні природи постсекулярного стану та окреслити дві координати постсекулярної думки: просекулярну модерністську та прорелігійну традиціоналістську. У цій частині дослідження ми аналізуємо постмодерні передумови постсекулярного мислення, підходи Ю. Габермаса та Ч. Тейлора з акцентом на біоконцептографічні онтологічні засади їхніх поглядів, ролі релігії у публічному просторі та можливості співіснування релігійного і секулярного в новому контексті.

Інноваційність запропонованого підходу полягає в тому, що постсекулярність розглядається як складне й поліфонічне явище, яке не може бути зведене до одновекторної інтерпретації. Дослідники на зразок І. Загребельного трактують постсекулярність як сферу подальшої секуляризації, зокрема – знищення релігійності [18]. Інші, як О. Ткаченко (з посиланням на К. Товбіна), змальовують її як імітаційний процес, що зводить духовність до віртуального симулякра [48]. Частково такі оцінки є справедливими, оскільки фіксують наявність просекулярної складової в постсекулярній динаміці. Дослідниця А. Довгочуб описує цю складову як інструментальну постсекулярність, або «постсекуляризм», розуміючи його як механізм пристосування та нейтралізації релігії в умовах секулярного порядку. До речі, вона прямо пов'язує цю модель з позицією Ю. Габермаса [13, с. 132].

Водночас без урахування прорелігійної координати уявлення про постсекулярність залишається однобічним. Виникає низка запитань стосовно різних форм постсекулярності: чи є сенс говорити про діалогічний зв'язок між просекулярною та прорелігійною формами постсекулярності? яке місце постсекулярності у постмодерністських візіях? чи можна трактувати традиціоналістську модель як відповідь на домінування секулярного дискурсу?

2.2.1. Постмодерн як передумова й альтернатива постсекулярного мислення

У сучасній філософській думці існує амбівалентна позиція щодо зв'язку між постмодернізмом і постсекулярністю. З одного боку, постсекулярність розглядається як спадкоємець постмодерної філософії; з іншого – як її критична реакція або навіть подолання. Відтак постає питання: чи є постсекулярна філософія продовженням інтелектуального проєкту постмодерну, чи, навпаки, формою виходу за його межі?

Після гострої кризи модерного раціоналізму й занепаду віри в «Прогрес», концепт секуляризації – як один із головних елементів модерністської програми – почав втрачати свою самоочевидність. Відповіддю на цю кризу став постмодерн – спроба деконструкції модерного спадку, пошуку причин цивілізаційної втоми й культурного надлому. Постмодерна філософія відмовилась від віри в абсолютне, поставила під сумнів усталені метанаративи, дестабілізувала уявлення про об'єктивність пізнання, істину, раціональність, суб'єктивність. І хоч її програму важко звести до єдиного вчення, сам постмодерн функціонував як філософська рамка, в якій став можливим перегляд секулярного проєкту.

Саме в цьому контексті деякі дослідники, зокрема К. Пашков, вбачають у постсекулярності логічне продовження постмодерної деконструкції. На їхню думку, термін «постсекулярність» виник як концептуальна пара до «постмодернізму», позначаючи не повернення до традиційної релігійності, а її нову, плюралістичну, гібридну форму в добу розмитих ідентичностей. Наприклад, К. Пашков наголошує, що пафос постмодерну полягав у критиці модерну як такого, тоді як постсекуляризм є «спростуванням релігійним словом і ділом просвітницької впевненості в незворотності секуляризації» [40, с. 51].

Додатковий аргумент на користь зв'язку між постмодернізмом і постсекулярністю – це їхня спільна орієнтація на плюралізм, децентралізацію та відмову від домінування єдиної онтологічної чи епістемологічної

парадигми. Обидва проєкти – хоч і з різних позицій – відкривають простір для релігійного як одного з рівноправних голосів у культурному дискурсі. Особливо показовим є приклад Ж. Дерріди, який у пізній творчості (зокрема в праці «Дари смерті» [75]) розвиває концепт «релігії без релігії», де трансцендентне постає не як догма, а як відкритість до Іншого.

Однак слід зазначити і низку серйозних застережень. По-перше, постсекулярність – це не лише філософське, а й соціокультурне явище. Її поява тісно пов'язана з глобалізацією, міграційними процесами, відродженням публічної ролі релігії у несподіваних регіонах світу. По-друге, чільні теоретики постсекулярного, наприклад Ю. Габермас, критично ставляться до постмодерної філософії. Ю. Габермас, який запропонував концепт «постсекулярного суспільства», відстоює модерністську раціональність і бачить у релігії одного з партнерів комунікативного діалогу, а не метафізичну альтернативу.

Слушною є також позиція сучасних українських авторів, зокрема О. Рупташ, О. Мартиненка та Т. Радзін'як, які зазначають, що з початку другої декади ХХІ століття постмодерна тематика почала поступатися новому інтелектуальному імпульсу, спрямованому на переосмислення секулярності як культурного спадку модерну. За їхніми словами, «з часом постсекуляризм конкретизувався й посів відокремлену від постмодернізму нішу... намагаючись виявити чи то аналогії ідей, чи спадкоємність рис, хибно зараховуючи перший феномен до постмодерної філософії» [27, с. 79].

Підсумовуючи, варто зазначити, що постсекулярність не є прямим продуктом постмодерної філософії, проте вона не могла з'явитися поза контекстом постмодерну. Вона наслідує частину його діагностик (критика модерного раціоналізму, відкритість до множинності), але формує власний горизонт смислу – де релігія не лише сприймається з толерантністю, а й активно повертається в культурний, моральний та публічний простір.

Отже, постсекулярність формується в складному інтелектуальному контексті, де спадок постмодернізму відіграє не визначальну, але значущу

роль. Її філософія запозичує деякі критичні інструменти постмодерної думки, зокрема плюралістичний підхід до істини, але відходить від її релятивізму, формуючи нову етичну й онтологічну рамку, в якій релігія повертається як легітимний учасник публічного дискурсу. Цей поворот не є відродженням традиціоналізму в класичному сенсі, а радше спробою переосмислити трансцендентне в умовах постмодерної логіки: «про постсекулярну філософію ми можемо сказати, що це частина або продовження, постмодерну, який, своєю чергою, є антимодерном. Водночас проєкт модерну не втрачає своєї актуальності й акумулює потенції для протистояння традиції» [там само].

Виходячи з цієї рамки, можна зрозуміти, чому два провідні мислителі постсекулярності – Ю. Габермас і Ч. Тейлор – вибудовують концептуально різні, хоча й взаємодоповнювані діалогічні моделі взаємодії релігійного та світського¹⁰. Обидва вбачають у постсекулярності нову фазу культурного розвитку, однак акцентують на різних вимірах цього процесу: Ю. Габермас – на процедурі раціональної комунікації¹¹, Ч. Тейлор – на онтологічній відкритості до трансцендентного¹².

Тепер про постмодернізм, релігію і постсекулярність.

Позицію постмодернізму щодо релігії прокоментуємо словами українського філософа Р. Соловія: «у ставленні до релігії постмодернізм істотно відрізняється від спрямованого на секуляризацію модернізму насамперед тим, що він приймає релігійний досвід, релігійні сенси й символи, щоправда, не надаючи їм при цьому жодної переваги у порівнянні з іншими досвідами, змістами або символами» [42, с. 34]. Отже, відзначимо принциповий момент постмодерного мислення – воно вороже відноситься до модерну і сприятливо до релігії.

¹⁰ У. Луцк відзначає цей момент спорідненості у своїй монографії [див.: 23, с. 196-197].

¹¹ І. Горохолінська (посилаючись на В. Доморослого) зазначає: «Ю. Габермас – задля запобігання втрати осмисленості життєвого світу людини – пропонує інакший тип раціональності для суспільної самоорганізації. Це раціональність комунікації, ґрунтована на визнанні рівноправності й автономії всіх учасників раціонального «дискурсу». Ідеалом Габермаса є «ненасильницька комунікація», її мета – досягнення злагоди в суспільстві» [12, с. 109].

¹² Справедливість цього твердження підтверджує аналіз А. Довгочуб статті Фреда Далмаєра «Секулярне століття? Роздуми про Чарльза Тейлора і Раймона Паніккара» [див.: 13, с. 36-37].

Що стосується постмодерного погляду на постсекулярність, позицію так званих плюралістичних концепцій, то вони не вписуються безпосередньо в рамки зазначених нами просекулярної чи прорелігійної координати. Їх варто розглядати як нелінійний варіант постсекулярного мислення – полілогічно-плюралістичне поле, що поєднує відкритість до трансцендентного з визнанням множинних шляхів до істини. У цій перспективі релігія постає не як об'єкт секулярної легітимації чи носій універсального сенсу, а як рівноправний голос у поліфонії світоглядного полілогу. Тобто, якщо просекулярна та прорелігійна координати оживлюють¹³ постсекулярне мислення, народжуючи складні й амбівалентні смисли, то постмодернізм, навпаки, десакралізує такі структури, перетворюючи їх на «зомбі-ідеї» – позбавлені глибини повторення колишніх форм (симулякри). У цьому теж є діалектичний сенс: плюралістичні теорії, які виростили з постмодерної логіки – це не продовження живого постсекулярного бачення, а його концептуальна протилежність.

Помітним прикладом плюралістичного підходу є концепція «партисипативного плюралізму», запропонована Хорхе Н. Феррером у праці «Перегляд трансперсональної теорії: партисипативне бачення людської духовності» [82] і далі розвинена ним у книзі «Участь і таємниця: трансперсональні есе з психології, освіти та релігії» [83]. Цей підхід – не критика постсекулярності Ю. Габермаса в прямому сенсі, але його логіка суттєво відрізняється від габермасівської. Х. Феррер не зосереджується на питанні легітимації релігії через переклад у мову публічної раціональності, а формулює альтернативний постсекулярний підхід, заснований на онтологічному плюралізмі духовного досвіду, тобто, він все ж таки опонує Ю. Габермасу, використовуючи методи та логіку постмодерної філософії.

Партисипативний плюралізм на словах протиставляється як релятивізму, так і догматизму, акцентуючи увагу не просто на множинності істин або досвідів, а співучасті¹⁴ суб'єкта у конституції духовного змісту. Отже,

¹³ Тут – відсилка до концепції «життєсвіту» Є. Гуссерля з усіма її пізніми модифікаціями.

¹⁴ Англ. *participation*.

насправді релятивізм не чужий концепції вченого. І, хоч релятивізм формально відкидається вченим¹⁵, але структурно – його присутність доволі відчутна.

Для Х. Феррера істина в духовному вимірі не є заздалегідь заданим трансцендентним абсолютом, а формується в діалозі між людиною, спільнотою і трансцендентним виміром, що завжди має культурно-історичне вкорінення. Його модель не вимагає зведення всіх традицій до єдиного знаменника, але передбачає взаємне визнання і відкритість до істин, народжених у межах іншої духовної традиції. Тобто вчений радше дистанціюється від епістемологічного релятивізму, ніж від нього загалом.

Цей тип мислення має органічний зв'язок із філософським постмодерністським дискурсом. Онтологічна відкритість, множинність істин, критика єдиного епістемологічного порядку – все це відображає епістемологічну чутливість, успадковану від постмодерної філософії. Хоча Х. Феррер намагається подолати крайнощі релятивізму, його концепція постає як спроба осмислити духовне в межах постмодерного горизонту, в якому істина не є заданою, а твориться у взаємодії.

Цей підхід розвиває не один Х. Феррер. Зокрема, Рой Т. Кук у статті «Плюралізм про плюралізми» [70] пропонує класифікацію типів плюралізму – логічного, семантичного, онтологічного – і доходить висновку, що будь-який стійкий плюралізм потребує етичного горизонту узгодження. Його думка дещо резонує з партисипативним плюралізмом, оскільки передбачає об'єднання множинних систем через спільну участь, етичну відповідальність і відкритий полілог.

Партисипативний плюралізм Х. Феррера та метаплюралізм Р. Кука репрезентують альтернативні форми постсекулярного мислення, які пропонують відмінну від габермасівської та тейлорівської логіку – не адаптацію релігії до секулярної мови, а багатоголосе співіснування духовних традицій у просторі міжкультурної й міжсвітоглядної комунікації. Саме тут

¹⁵ Х. Феррер свідомо намагається дистанціюватися як від релятивізму, так і від догматизму, і позиціонує «партисипативний плюралізм» як третій шлях між цими двома крайнощами.

проявляється ще один аспект постмодерної спадщини – прагнення до відкритого полілогу між несумісними світоглядними рамками без редукції однієї до іншої.

Зазначимо, що концепція «партисипативного плюралізму» Х. Феррера має певну світоглядну спорідненість із пізніми поглядами П. Бергера, зокрема з його теорією релігійної плюралізації. Різниця лише в масштабах розуміння ролі суб'єкта у творенні трансцендентної вертикалі. Зокрема Х. Феррер акцентує увагу на внутрішній співучасті індивіда у формуванні духовного змісту, а П. Бергер (наприклад, у своїй книзі «Численні вівтарі сучасності» [58]) звертає увагу на групову соціальну обумовленість релігійного вибору в плюралістичному світі.

Обидва підходи, попри різні онтологічні передумови, відкидають домінуючу роль єдиної доктрини та обстоюють необхідність міжрелігійного і міжсвітоглядного полілогу. І для Х. Феррера, і для П. Бергера сучасна релігія втрачає характер універсального авторитету, але зберігає здатність слугувати джерелом смислу у відкритому, багатоголосому суспільстві.

2.2.2. Біоконцептографічна рецепція постсекулярних ідей Ю. Габермаса

У попередніх частинах дисертаційного дослідження ми вже неодноразово зверталися до аналізу окремих біографічних моментів у житті вчених, які відіграли ключову роль у формуванні секулярного та постсекулярного дискурсів. Такий підхід був зумовлений прагненням повніше зрозуміти логіку становлення певних ідей у контексті особистісного, культурного й історичного досвіду їхніх авторів. Проте у випадку із Ю. Габермасом – а, далі, і з Ч. Тейлором – доцільно застосувати більш поглиблену форму такого аналізу.

Йдеться не лише про масштаб габермасового інтелектуального впливу, а й про складність та еволюційну багатовимірність його філософської позиції щодо ролі релігії в сучасному світі. Саме тому в цьому підрозділі ми вирішили застосувати елементи біоконцептографічного підходу, що дозволяє простежити, як ідея постсекулярності виникає, змінюється й оформлюється у

філософській думці Ю. Габермаса. Такий метод не лише поглиблює наше розуміння витоків концепту, а й відкриває нові можливості для виявлення смислових зрушень, які відбувалися в його межах під впливом як зовнішніх, так і внутрішніх чинників.

Важливість такого персоналістсько-концептуального підходу була продемонстрована А. Довгочуб у дисертаційному дослідженні «Наративи секуляризації в концепції Ч. Тейлора». Окрім цінних змістових положень, праця цікава методологічно: у ній реалізований «біоконцептографічний підхід» – аналітична модель, що поєднує вивчення інтелектуальної біографії мислителя (в її випадку – це Ч. Тейлор) з аналізом ключових понять його філософії. У нашій роботі такий підхід узгоджується з загальною логікою історико-філософського аналізу, продемонстрованою, наприклад, в попередньому підрозділі, під час біографічного аналізу постаті П. Бергера. Коротко про цей підхід.

Методологічна опора методу – це, передусім, концептуальні напрацювання української вченої І. Голубович, уявлення про які можна отримати, познайомившись з її дослідженням: ««Подія», «подорож» і «ситуація» думки: до питання про можливості біоконцептографії» [9]. А. Довгочуб зазначає: «Біоконцептографічний підхід – один з можливих варіантів відповіді на те, яким чином можливо увести в науку біографічний досвід проживання в конкретній історичній ситуації» [13, с. 50].

В контексті дисертаційного дослідження А. Довгочуб метод отримав системне теоретичне обґрунтування, а тому може бути досить обґрунтовано охарактеризований як авторська інтерпретація, що відкриває нові можливості для дослідницької реконструкції складних концепцій. Водночас важливо зазначити, що сам підхід знаходиться в межах ширшого методологічного поля, що тяжіє до наратології та філософії історії ідей.

У центрі біоконцептографічного підходу – ідея реконструкції філософського мислення шляхом аналітичного простеження «життєвого шляху» певного концепту, його генеалогії, контекстів вживання, смислових

зрушень та функціональних навантажень. Як зазначає дослідниця, цей метод полягає у «поєднанні концептуального аналізу з елементами історико-філософського та біографічного підходів» [там само, с. 49–50], що дає змогу виявляти не лише логіку еволюції ідеї, а й смислову динаміку, що часто залишається поза увагою суто текстологічного або історико-дискурсивного аналізу. У такий спосіб поняття вивчається не як ізольована абстракція, а як жива одиниця культури, яка «переживає» свої кризи, переломні моменти, інтерпретаційні трансформації.

Цей підхід дає змогу поєднати реконструктивні елементи класичної історії філософії із більш чутливою до контексту наративною оптикою, що особливо важливо при аналізі філософських концептів, пов'язаних із особистісними ідентичностями або метафізичними позиціями їх авторів. Біоконцептографія відкриває можливість побачити, як життєвий і культурний контекст мислителя впливає на формування ключових ідей, не зводячи їх до біографізму, але й не абстрагуючи від особистісного досвіду. В цьому сенсі метод А. Довгочуб можна порівняти з герменевтичними інтенціями П. Рікера, який у першому томі своєї праці «Час і Наратив» [124] показує поєднання історичної логіки із філософською рефлексією над смисловими структурами досвіду.

У нашому дослідженні цей підхід має значення навіть у частковому¹⁶ його застосуванні, оскільки дозволяє осмислити постсекулярні ідеї Ю. Габермаса не як замкнений абстрактний концепт, а як результат філософської еволюції, що проходить крізь низку історичних викликів, етапів самоперегляду, теоретичних компромісів і критичних реакцій. Він дає змогу розглянути не лише зміст понять, а й логіку їх становлення в межах особистісного світогляду, як це має місце у випадку з переходом Ю. Габермаса від суворого просвітницького раціоналізму до більш плюралістичного постсекулярного мислення.

¹⁶ Ми розглядаємо цей підхід в редукованому вигляді, бачимо його застосування доповненням історико-філософського методу – більше історії філософії і менше наратології та філософії історії ідей.

Отже, біоконцептографічний метод є не лише інструментом «прояснення» змісту, а й способом філософського прочитання концептуальних ліній, що з'єднують особистісну та теоретичну площини мислення. Навіть обмежене його використання в нашій роботі дозволить вийти за межі формальної реконструкції і наблизитися до глибинного розуміння постсекулярності як світоглядного явища.

Тепер, опісля цієї короткої презентації біоконцептографічного підходу А. Довгочуб, перейдемо до аналізу біографії Ю. Габермаса. Наша мета – дослідження джерел його концептуального уявлення, яке ми називаємо «витонченою секулярністю».

Один із найавторитетніших біографів Ю. Габермаса – Стефан Мюллер-Дом у монографії «Біографія Габермаса» [113] зазначає, що майбутній філософ народився 18 червня 1929 року в місті Дюссельдорф. Дитинство він провів у типовій німецькій буржуазній родині. Його батько, Йоганн Август Фрідріх Габермас, очолював місцеве представництво торгово-промислової палати і був членом НСДАП, що зумовило пасивну лояльність родини до нацистського режиму. Як і багато однолітків, юний Юрген був членом гітлер'югенду, а в 1945 році попав під мобілізацію. Втім, участі в бойових діях йому вдалося уникнути. Післявоєнне знайомство зі свідченнями Нюрнберзького процесу та інформацією про нацистські злочини стало для нього глибокою моральною травмою і визначальним досвідом – те, що сам Ю. Габермас назвав першим «розривом у свідомості». Саме цей досвід, як можна припустити, зумовив його стійку недовіру до авторитарних ідеологій і надалі вплинув на формування його професійної критичної раціональності.

Після війни Ю. Габермас здобував освіту в провідних університетах Західної Німеччини. У 1949–1954 рр. він вивчав філософію, історію, психологію, німецьку літературу та економіку в Геттінгені, Цюриху й Бонні. Спочатку мав намір вивчати медицину, але прагнення осмислити смисли та моральні наслідки національної трагедії, пов'язаної з нацистським минулим, привело його до філософії. У 1954 році він захистив дисертацію в Боннському

університеті, присвячену проблематиці Абсолюту та історії в філософії Ф. Шеллінга. Уже в цій праці можна побачити інтерес молодого науковця до німецького ідеалізму та бажання поєднати історичну свідомість із філософською рефлексією над моральними засновками людської дії. Водночас саме політичні події повоєнного періоду та моральна невизначеність німецького суспільства відіграли провідну роль у визначенні напрямів його подальшого філософського розвитку.

Стосовно релігії. Відмітимо, що особистість Ю. Габермаса формувалася у суто протестантському середовищі. Понад те, його дід по материнській лінії був директором лютеранської богословської семінарії, тобто займав вагоме місце в релігійному житті місцевої спільноти. Однак, сам Ю. Габермас не демонстрував особливої залученості до цього аспекту життя. Його головними інтелектуальними орієнтирами були моральна філософія, теорія раціональності й політична етика. Водночас пізніше, вже у зрілому віці, він неодноразово звертався до теми релігії – передусім у контексті її ролі в сучасному демократичному суспільстві. У цьому контексті доволі відома його публічна дискусія з кардиналом Йозефом Ратцінгером (пізніше – Папа Римський Бенедикт XVI) у 2004 році, де було окреслено принципову позицію філософа щодо співіснування релігійної та секулярної раціональності в публічному просторі¹⁷ [4, с. 34–35].

Отже, повоєнний досвід, прагнення осмислити моральні засади суспільного буття та критичне ставлення до ідеологічних спрощень стали основою формування філософської позиції Ю. Габермаса. Саме вони заклали фундамент для його подальшого звернення до теми постсекулярності.

Важливою частиною інтелектуальної біографії філософа був його зв'язок із Франкфуртською школою та марксистською традицією. На початку своєї

¹⁷ Дискусія знайшла втілення у збірці лекцій «Діалектика секуляризації: про розум та релігію» [96], що вперше вийшла у Фрайбурзі в 2005 році. Ю. Габермас та Й. Ратцінгер представляють свої позиції щодо ролі релігії у публічному дискурсі сучасного секулярного суспільства. Ю. Габермас захищає ідею необхідності перекладу релігійних аргументів у загальнозрозумілу (раціональну) мову публічної сфери, тоді як Й. Ратцінгер наполягає на нормативній силі релігійної істини (схожої позиції притримується на нашу думку і Ч. Тейлор). Праця репрезентує зразок інтелектуального діалогу між секулярною та релігійною координатами, що є центральним у канонічній (габермасовій) концепції постсекулярності.

наукової діяльності Ю. Габермас працював у франкфуртському Інституті соціальних досліджень поряд із ключовими постатями критичної теорії – М. Горкгаймером, Т. Адорно та Г. Маркузе. Проте вже наприкінці 1950-х років окреслилося його дистанціювання від ортодоксального марксизму та песимістичної візії модерності, притаманної старшому поколінню Франкфуртської школи. Відомий лист М. Горкгаймера до Т. Адорно з критикою інтерпретації К. Маркса, запропонованої Ю. Габермасом, став відправною точкою для його звільнення з Інституту¹⁸ [109, с. XXXI].

На відміну від своїх попередників, які трактували модерн як інструмент репресії та домінування, Ю. Габермас бачив у ньому незавершений проєкт, що потребує відновлення на нових підставах. Його філософський шлях демонструє спробу зберегти раціоналістичну парадигму модерну, водночас критично переосмислюючи її обмеження. Особливо це стосується ставлення до релігії: редукція її до ідеології у межах класичного марксизму здавалася філософу непродуктивною в поясненні її сталого впливу на суспільство. Вже на ранньому етапі своєї творчості він почав шукати альтернативу, яка дозволила б інтегрувати релігійні смисли в модерний публічний простір без втрати раціонального ядра.

Хоча формально в 1960-х роках Ю. Габермас ще залишався в орбіті Франкфуртської школи, саме в цей період він починає окреслювати власну траєкторію філософського мислення. У 1962 році виходить його праця «Структурні перетворення публічної сфери», в якій публічність розуміється як простір суспільної раціональності, сформований через комунікативну взаємодію. Ця концепція стала основою для подальшого розгортання теорії комунікативної дії [94].

¹⁸ Варто зазначити, що остаточне розходження між Ю. Габермасом і більш радикальними послідовниками Франкфуртської школи проявилось під час студентських протестів 1967-1968 років [109, с. 35-65]. Спочатку він підтримував прагнення молоді до демократичних реформ і критичного переосмислення нацистського минулого. Проте після сплеску насильства з боку частини протестувальників, а також після зростання впливу маоїзму і революційного романтизму, Ю. Габермас засудив такі тенденції, охарактеризувавши деякі прояви студентського руху як «лівий фашизм». Цей виступ викликав гостру критику і ознаменував остаточний розрив із радикалами. Сам Ю. Габермас залишився послідовним прихильником еволюційної демократії, раціонального діалогу та інституціонального вдосконалення суспільства.

У двотомній праці «Теорія комунікативної дії» [94] Ю. Габермас здійснює спробу подолати обмеження марксистської критики, поєднуючи здобутки герменевтики, прагматизму та теорії мовленнєвих актів. Його підхід ґрунтується на ідеї, що соціальна інтеграція можлива не через насильство або маніпуляцію, а через вільний і раціональний діалог. Цей дискурс має бути відкритим для всіх учасників суспільства, включно з представниками релігійних традицій.

У межах цієї парадигми релігія більше не розглядається вченим як анахронізм чи загроза модерності. Навпаки, вона може виступати джерелом моральних інтуїцій, за умови, що її змісти будуть «перекладені» на мову, зрозумілу у публічному просторі. У статті «Релігія в публічній сфері» Ю. Габермас зазначає: «Релігійні традиції мають особливу силу висловлювати моральні інтуїції, особливо стосовно вразливих форм спільного життя. У разі відповідних політичних дебатів цей потенціал робить релігійну мову серйозним кандидатом на передачу можливого змісту істини, який потім можна перекласти зі словника конкретної релігійної спільноти на загальнодоступну мову» [93, с. 10].

У такий спосіб Ю. Габермас формулює підхід до релігії, який ми описуємо терміном «витончена секуляризація» – модель, що зберігає просвітницький ідеал раціональності, водночас визнаючи легітимність релігійного досвіду за умов його комунікативної адаптації. Саме ця позиція стала основою його постсекулярної концепції – як спроби оновити модерний проєкт без ідеологічного антагонізму між світським і сакральним.

Окреслюючи подальший інтелектуальний розвиток Ю. Габермаса, варто згадати його послідовну й водночас критичну взаємодію з представниками постмодерної філософії – зокрема Ж.-Ф. Ліотаром, М. Фуко та Ж. Деррідою. Хоча Ю. Габермас рішуче не сприймав основні постулати постмодернізму – передусім пов'язані з релятивізмом, недовірою до раціональності та деконструкцією просвітницьких наративів, саме в полеміці з цими авторами він сформулював одну з ключових ідей своєї філософії – концепцію модерну

як «незавершеного проєкту». У передмові до збірки «Модерн – незавершений проєкт» Ю. Габермас писав: ««Модерн як незавершений проєкт» – таку назву мала доповідь, яку я проголосив у вересні 1980 р. з нагоди отримання премії Адорно... Під впливом французького неоструктуралізму, який після виходу у світ відомої праці Ж.-Ф. Ліотара отримав назву «постмодернізм», її філософські аспекти дедалі активніше почали входити в суспільну свідомість. Вихідна проблема, обумовлена неоструктуралістською критикою розуму, створює перспективу, з якої я роблю спробу поступово реконструювати філософський дискурс Модерну» [5, с. 11].

Філософ визнає, що модерністські стратегії, засновані на тотальності раціонального дискурсу, не змогли врахувати зростання культурного плюралізму та потребу у взаємному визнанні відмінностей. У цьому контексті його позиція полягає не в поверненні до класичного модерну, а в його реконструкції з урахуванням критики постмодерну. Такий підхід дозволяє Ю. Габермасу зберегти прихильність до універсалізму просвітницької раціональності, проте у формі, відкритій до комунікативного плюралізму, міжсуб'єктивності та саморефлексії.

У цьому зв'язку показовими є також спостереження сучасних українських дослідників О. Мартиненка, О. Рупташ і Т. Радзиняк, які у статті «Ідея та перспективи філософського модерну» аналізують приховані взаємозв'язки між постмодерном і традиціоналізмом. Вони зазначають: «Вважається, що постмодерн – сила, що відібрала у модерну культурне лідерство. Така думка сучасна й вірна лише частково. Справжнім антагоністом Сучасності завжди була Традиція, і саме їй належать лаври перемоги над модерном. І, коли постмодерн протиставляє себе модерну, він неодмінно має вивершитися в ту чи ту форму Традиції¹⁹» [27, с. 84]. Зауважимо, що в цьому випадку не йдеться

¹⁹ Ю. Габермас цілком усвідомлював цей аспект. Ще на початку 1980-х років він критично окреслював постмодерні проєкти як замасковані форми контрмодерного або неоконсервативного мислення: «Постмодерна думка відкрито вимагає для себе трансцендентної позиції... Ми не можемо вже з самого початку відкинути те, що неоконсерватизм або естетично інспірований анархізм в ім'я відмови від Модерну просто ще раз робить спробу повстати проти нього. Можливо, що вони просто приховують свою співучасть із поважною традицією контрпросвітництва, представляючи її у формі постпросвітництва» [5, с. 16].

про ототожнення постмодерну з Традицією, а радше про її закулісну роль у стосунку до нього. У цьому формулюванні відчувається інструментальне трактування постмодернізму як засобу, за допомогою якого Традиція веде боротьбу із Сучасністю.

Автори також вказують на концептуальний зв'язок між постмодерністським мисленням і сучасними постсекулярними формами релігійної присутності в суспільстві: «В нинішніх розвинутих формах постмодерну риси Традиції яскраво виявляються в концепті постсекулярності, який описує феномени «повернення релігії», «постсекулярного суспільства», руху «New Age» та ін.» [там само]. Така інтерпретація дозволяє побачити постсекулярність не лише як реакцію на секуляризацію, а й як своєрідну реабілітацію традиційного у межах постмодерної парадигми, що, своєю чергою, підтверджує актуальність діалогу між модерном, постмодерном і традицією у філософії Ю. Габермаса.

Поворотною точкою в інтелектуальній біографії Ю. Габермаса стала промова «Віра і знання», виголошена 14 жовтня 2001 року під час вручення Премії миру німецької книжкової торгівлі [25, с. 116]. Саме в цьому зверненні філософом вперше чітко було артикульовано поняття «постсекулярне суспільство», яке згодом стане усталеним терміном у світовій соціально-філософській і політико-правовій практиці [4, с. 34]. Контекст виступу був позначений драматичними подіями 11 вересня 2001 року, що поставили під сумнів оптимістичну віру в лінійний прогрес і засвідчили актуальність питань співіснування релігійного і світського у глобальному світі.

У цій промові Ю. Габермас окреслює концептуальні засади постсекулярного ладу, в якому релігія знову набуває публічного значення, але не повертається у формі догматичної ортодоксії. Навпаки, навіть у суспільствах з високим рівнем секуляризації, релігійна свідомість, за його спостереженнями, зберігає здатність формулювати моральні інтуїції, що залишаються значущими для суспільного співіснування. Йдеться не про реставрацію доінституційного чи доконфесійного порядку, а про необхідність

перегляду взаємин між секулярною більшістю та релігійними громадами в межах демократичної публічності.

Філософ наголошує: світська культура не повинна залишатися закритою до етичного потенціалу релігії. Попри втрату нормативної монополії, релігійна традиція зберігає здатність продукувати ціннісні смисли, що можуть бути трансформовані у доступну для розуміння мову спільного публічного обговорення. Виступ «Віра і Знання» містить важливий інтелектуальний нюанс: модерні суспільства, на думку мислителя, повинні навчитися сприймати релігію, мораль і науку як автономні, але рівноправні форми раціональності. Вони не є частинами єдиної еволюційної лінії, а співіснують у поліконфесійній і поліетичній реальності пізньої модерності. Саме тому Ю. Габермас підкреслює, що постсекулярне суспільство повинне усвідомити, що і релігійна, і секулярна свідомість перебувають у навчальному процесі: кожна має вчитися взаємному перекладові без претензії на універсальну істину [87; 90; 92].

Габермасів концепт постсекулярності базується не на намаганні повернути втрачену духовну цілісність, а на прагненні створити відкритий комунікативний простір, у якому релігія визнається не віджитим анахронізмом, а повноправним учасником суспільного діалогу. Його модель постсекулярності – це витончена секулярність, яка, на відміну від класичної, не виключає релігію, а інтегрує її на умовах раціонального перекладу та публічного узаконення [95].

Як слушно зазначає А. Довгочуб, у такому підході виявляється прагнення не лише до толерантності й терпимості, але й до визнання релігії як джерела смислотворення, здатного збагачувати ліберальну секулярну традицію: «Філософ має на увазі, що діалог між релігією і філософією, який, на його думку, в передхристиянську епоху привів до збагачення філософії, тепер також може привести до збагачення – однак тепер уже секуляризованого ліберального світогляду на основі права» [13, с. 134].

Постсекулярне суспільство, у такому розумінні, не стирає межу між вірою і знанням, а вимагає взаємної адаптації: релігії – до норм комунікативної публічності, а світської культури – до визнання цінності трансцендентного як одного з джерел моральної орієнтації.

Зрештою, у промові «Віра і знання» Ю. Габермас уперше чітко дистанціюється від ранньої модерністської позиції, яка розглядала релігію як релікт архаїчного мислення. Замість цього, він визнає її евристичний потенціал у контексті кризи універсалістських метанаративів і зростаючої потреби в етичному взаєморозумінні. Отже, ця промова стала точкою кристалізації постсекулярного концепту у філософії Ю. Габермаса, заклавши підвалини для подальшого розвитку «витонченої секулярності».

2.2.3. «Витончена секуляризація» постсекулярного концепту Ю. Габермаса

Постсекулярний дискурс виникає як реакція на кризу класичної теорії секуляризації, що домінувала в соціології та філософії модерну протягом XX століття. Згідно з цією теорією, модернізація суспільства неминуче мала призвести до маргіналізації релігії, витіснення її з публічного простору та зведення до приватної сфери. Проте емпіричні реалії кінця XX – початку XXI століття, зокрема піднесення публічної ролі релігії в глобальній політиці, масові форми релігійного пробудження на Близькому Сході, а також відродження консервативних духовних рухів, спростували цю парадигму.

У другій половині XX століття один із провідних теоретиків класичної секуляризаційної парадигми – П. Бергер – несподівано змінив свої погляди, запропонувавши концепт десекуляризації. Цінність цієї концепції полягала у виявленні прорелігійної вісі координат сучасного світу. Проте її однобічність, зосереджена на контрсекулярних тенденціях, згодом спонукала самого П. Бергера до перегляду своєї позиції – у напрямі розробки постмодерністської ідеї плюралізації релігій.

Більш комплексне переосмислення ролі релігії у публічному просторі запропонував Ю. Габермас. Завдяки застосуванню комунікативної методології, його підхід не мав такої однобічності, як концепція десекуляризації П. Бергера. Вивчаючи феномен постсекулярного «повернення релігії», філософ вперше апробував ключові ідеї у промові «Віра та знання», виголошеній 14 жовтня 2001 року з нагоди вручення Премії миру німецької книжкової торгівлі [25, с. 116]. Завершеного концептуального оформлення постсекулярність набула у статті «Релігія в публічній сфері» [93].

Головна ідея постсекулярного концепту Ю. Габермаса полягає в тому, що модерне суспільство більше не повинно вимагати повної секуляризації релігійної свідомості, але й не може відмовитися від стандартів публічної раціональності. Відтак, релігія може зберігати суспільне значення за умови, що її змісти адаптуються до універсальної комунікативної форми взаємодії.

Такий підхід можна розглядати як «витончену» або «інклюзивну» секуляризацію – модель, що не виключає релігії з публічного простору, але дозволяє їй присутність за умови раціоналізації та комунікативної адаптації. Саме така інтерпретація постсекулярності – як витонченої форми секулярності – становить сутність просекулярної вісі постсекулярного дискурсу.

Цей підхід знайшов своє обґрунтування і в українському контексті. Зокрема, О. Мартиненко, О. Рупташ та Т. Радзіняк у спільній статті «Місце та роль філософії науки в постсекулярному дискурсі» [25] розглядають постсекулярність як продовження, а не заперечення секулярної програми модерну.

Вони аналізують ідею «постсекулярності» Ю. Габермаса в межах терміна «витончена секулярність», який автори вживають для позначення такої моделі співіснування релігійного й світського, де комунікація між цими сферами не веде до домінації жодної з них, але відкриває можливість «сполучення» у публічному просторі. На думку авторів, сучасне європейське постсекулярне суспільство не усуває релігію, а «приєднує її до публічного дискурсу», не порушуючи при цьому принципу диференціації, притаманного модерному

устрою. Саме ця здатність до поєднання – без інтегративного поглинання – і розуміється ними як «витонченість» постсекулярної секуляризації: «Постсекуляризація, не зважаючи на все інше, є прикладом витонченої досконалої секуляризації» [там само, с. 118].

Цей підхід цікавий і релевантний у контексті нашої мети виокремлення просекулярної вісі координат постсекулярного дискурсу. Проте варто зауважити, що таке тлумачення залишає поза увагою фундаментальні елементи габермасівського проєкту, насамперед – вимогу перекладу²⁰ та взаємного навчання релігійної і секулярної свідомості, яку він висунув у промові «Віра і знання». Адже саме вона, формує ядро постсекулярного підходу Ю. Габермаса: «Це вимога перекладу має розглядатися як спільне завдання, у якому також мають брати участь нерелігійні громадяни, щоб не покладати асиметричного тягаря на своїх релігійних співгромадян» [93, с. 11].

У Ю. Габермаса витонченість секулярності – це не просто делікатне проникнення світського до релігійного чи навпаки, а зобов'язання обох сторін до комунікативного зусилля, заснованого на визнанні когнітивної обмеженості кожної позиції. Релігія має подати свої етичні інтуїції у формі, зрозумілій для публічної раціональності, тоді як світська філософія – не має права заздалегідь дискваліфікувати ці інтуїції як ірраціональні. Саме в цьому і полягає принцип витонченої – або інклюзивної – секуляризації.

Отже, попри важливість аналізу постсекулярного явища, представлена у статті інтерпретація витонченої секулярності зводиться переважно до спроби соціологічного опису нового типу суспільної відкритості, не зачіпаючи при цьому глибинних філософських інтенцій, які визначають оригінальний задум Ю. Габермаса. У нашій роботі термін «витончена секулярність» зберігається, але уточнюється в напрямі онтологічної і комунікативної двоїстості постсекулярного стану, в якому релігія не лише допускається до публічності, а й трансформується через взаємну перекладність смислів.

²⁰ Нім. *Übersetzungspflicht*

Схожий погляд на постсекулярний концепт Ю. Габермаса можна знайти також у дисертації А. Довгочуб [13].

Дослідниця пропонує типологію постсекулярності, в якій концепція Ю. Габермаса віднесена до першого типу – «постсекуляризму як інструменту секулярного суспільства» [13, с. 132]. Вона розглядається не як справжній діалог світського й релігійного, а як спосіб інтеграції релігії до секулярного порядку через механізми комунікації, зберігаючи при цьому пріоритет розуму, нейтральності та універсалізму світської публічної сфери. Ю. Габермас, визнаючи вагу релігійних переконань у моралі, залишає за релігійними спільнотами лише одну легітимну стратегію – адаптацію до дискурсивних норм модерного суспільства через процедуру «перекладу» на загальнодоступну мову. З такої перспективи релігія зберігає місце в публічному просторі лише як функціональний елемент, а не як рівноправний партнер у формуванні змісту публічного розуму.

Цей підхід, попри його цілісність і важливість для розуміння концептуальної специфіки постсекулярного мислення, має низку вразливих моментів. Зокрема, він надто сильно орієнтований на просвітницьку модель розуму та виходить із припущення односторонньої адаптації релігійного до світського.

У цьому контексті запропоноване О. Мартиненком, О. Рупташ і Т. Радзиняк поняття «витонченої секулярності» видається методологічно продуктивнішим. Воно дозволяє краще висвітлити подвійність постсекулярної логіки: з одного боку, визнання легітимності релігійного голосу в публічному просторі, а з іншого – тонке переплетіння релігійного і світського, у якому жодна зі сторін не має монополії на істину. Автори справедливо підкреслюють, що така форма секуляризації не є відмовою від модерного принципу диференціації, але і не є його прямим продовженням – це форма обережної інтеграції, яка не вимагає асиміляції, але й не допускає ізоляції.

Термін «витончена секулярність» у тлумаченні вчених передає те, що у габермасівській моделі ризикує залишитися невисвітленим: взаємна

вразливість і відкритість релігійного та світського у добу, коли обидві сфери змушені не лише співіснувати, а й вчитись одна в одній.

У нашому розумінні, особливість підходу Ю. Габермаса полягає в тому, що його теорія дозволяє зберігати структурну домінанту модерного раціоналізму, вбудовуючи релігію у дискурс публічності за умови її перекладу у загальнодоступну мову. Попри декларовану рівність позицій світського та релігійного в діалозі, саме модерна норма раціональної аргументації визначає рамки легітимності публічного висловлювання. Отже, проєкт модерну продовжує виконувати функцію нормативного горизонту постсекулярної взаємодії. Звідси розуміння дієвої частини постсекулярного концепту Ю. Габермаса як процесу досконалої витонченої секуляризації.

2.2.4. Біоконцептографічний аналіз постсекулярних ідей Ч. Тейлора

Застосування редукованої версії біоконцептографічного підходу, апробованого нами під час аналізу просекулярної вісі координат постсекулярного концепту «витонченої секуляризації» у Ю. Габермаса, дає змогу послідовно реалізувати його і щодо постсекулярної теорії Ч. Тейлора. Йдеться про метод, що поєднує історико-філософський аналіз із реконструкцією концептуального розвитку в контексті біографічних і культурних чинників. У нашому випадку він використовується для аналітичного вибіркового виявлення підстав, що пояснюють один з ключових напрямів у філософії Ч. Тейлора – «прорелігійної традиціоналістської вісі координат постсекулярного мислення».

Такий підхід дозволяє простежити, як зазначений вектор формується на перетині особистісного досвіду, соціокультурної належності, інтелектуальних впливів і філософської рефлексії над феноменом секулярності. Спираючись на методологічні напрацювання А. Довгочуб [13], у цій частині дослідження ми зосередимо увагу на обраних етапах становлення цієї вісі в мисленні Ч. Тейлора, показуючи, як вона вкорінюється у специфічному досвіді

західного модерну, відкриває можливості для нових форм осмислення трансцендентного.

За біографічними відомостями, доступними у відкритих джерелах [64; 108], Чарльз Тейлор (повне ім'я англійською – Charles Margrave Taylor) народився 5 листопада 1931 року у місті Монреалі (Канада).

Його батько, Вальтер Маргрейв Тейлор, англomовний протестант, працював у сталеливарній промисловості, а мати, Сімон Маргеріт Боб'єн, франкомовна католичка, займалася пошиттям жіночого одягу. У сім'ї зростало кілька дітей, серед яких – сестра Гретта Чемберс, відома канадська журналістка, яка згодом обіймала посаду канцлера Університету Мак-Гілла.

Початкову та середню освіту Ч. Тейлор здобув у таких приватних навчальних закладах: Школа Селвін-Гаус (Selwyn House School, 1939–1946) та Триніті-Коледж (Trinity College School, 1946–1949). У 1952 р. він отримав ступінь бакалавра з історії в Університеті Мак-Гілла (McGill University), а згодом, як стипендіат програми Стипендія Родса (Rhodes Scholarship), завершив навчання в Оксфордському університеті, де у 1955 р. здобув ступінь бакалавра з філософії, політики та економіки. У 1961 р. він захистив докторську дисертацію під керівництвом Ісаї Берліна (один із провідних мислителів ХХ століття, відомий працями з політичної філософії та концепцією «позитивної» й «негативної» свободи).

Академічна кар'єра Тейлора пов'язана передусім з Університетом Мак-Гілла та Оксфордським університетом, де він обіймав професорські посади з соціальної та політичної теорії. Його інтелектуальні здобутки були відзначені низкою міжнародних нагород, одну з яких він отримав разом з Ю. Габермасом – премію імені Джона В. Клюга (John W. Kluge Prize) Бібліотеки Конгресу США за досягнення в галузі гуманітарних і соціальних наук [145].

А. Довгочуб звертає на це увагу і підкреслює, що постать Ч. Тейлора у сучасній гуманітарній думці співставна за масштабом і впливом з фігурою Ю. Габермаса [13, с. 40]. Канадський філософ, якого вона називає «живим класиком», залишається ключовою інтелектуальною фігурою глобального

академічного простору: «існують окремі курси у вишах США та інших країн, присвячені його ідеям, йому ледь не кожен рік призначаються премії за дослідження у різних галузях знань (соціологія, політологія, філософія), а читати лекції запрошують найавторитетніші дослідницькі центри» [там само, с. 34].

Бібліографічною опорою біоконцептографічного дослідження А. Довгочуб зокрема стали концептуально значущі праці зарубіжних авторів, що аналізують ключові аспекти інтелектуальної біографії та ідейного доробку Ч. Тейлора: «Аласдер Макінтайр, Чарльз Ч. Тейлор та занепад натуралізму» Дж. Блейклі, «Ч. Тейлор Чарльз. Дух і Літера» Р. Еббі, «Філософ сьогодні» Х. Ковена, «Біографія, почесні та нагороди» Д. Лера, «Чарльз Ч. Тейлор Секуляризм і свобода совісті» Ж. Маклура, «Інтерпретація соціальної теорії Чарльза Ч. Тейлора про релігію та секуляризацію: порівняльне дослідження» Г. Маккензі, «Що нас об'єднує: огляд філософських аргументів та філософії в епоху плюралізму – філософія Чарльза Ч. Тейлора під питанням» Д. Міллера, «По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби» Х. Казанови, «Відновлення людського парадоксу: християнський гуманізм Чарльза Ч. Тейлора, Поля Валадье та Йозефа Ратцінгера» Р. Оссеварде-Лоутто та «Самостійність та жертва: Рене Жирар та Чарльз Ч. Тейлор про кризу сучасності» А. Оше.

Український сегмент рецепції представлений, зокрема, працями У. Луц («Феномен секуляризації: наближення до трансцендентного»), Л.А. Ляпіної («Мультикультуралізм як визнання: соціологічна концепція Чарльза Ч. Тейлора»), М. Барчука («Чарльз Ч. Тейлор: Україна вже народилася з потенціалом розділення») та інших авторів.

Важливим історико-філософським ресурсом цього дослідження став і безпосередній епістолярний контакт А. Довгочуб із Ч. Тейлором, що дозволив уточнити окремі інтерпретаційні моменти та отримати додаткові відомості безпосередньо від самого мислителя [там само, с. 54].

А. Довгочуб у своєму дослідженні переконливо демонструє, що формування концептуальних позицій Ч. Тейлора зумовлене не лише його зануреністю в академічний філософський дискурс, а й глибоким зв'язком із особистим біографічним досвідом та культурною ідентичністю. Одним із визначальних чинників становлення його поглядів є походження з родини, що належала до квебекської інтелектуальної еліти. Сам Квебек, з його складним поєднанням франкомовної католицької традиції та англomовного ліберального модерну, постає для мислителя символом цивілізаційного гетерогенезу – простором напруги й взаємодії між сакральним і секулярним вимірами. У цьому контексті, як слушно зауважує А. Довгочуб, можна говорити про формування у Ч. Тейлора «постсекулярної чутливості²¹» – здатності виявляти смислові горизонти сучасності, не редукуючи їх ані до суто релігійної, ані до виключно секулярної парадигми.

Двомовність і двоконфесійність родинного середовища не лише розширили його комунікативні горизонти, а й сформували здатність до інтерпретації глибинних структур ідентичності – як індивідуальної, так і колективної – у межах культурного діалогу [13, с. 65; 15].

Діалог, який вів Ч. Тейлор із модерністю та секулярністю, розгортався на тлі унікального соціокультурного контексту Квебеку, де співіснували кілька мовних, світоглядних і релігійних систем. Визначальною подією цього контексту стала Тиха революція 1960-х років, що започаткувала радикальну модернізацію та прискорену секуляризацію, істотно змінивши роль Церкви в суспільному житті [84]. Для Тейлора цей період став безпосереднім досвідом спостереження за тим, як під впливом історичних зрушень трансформуються культурні та моральні структури [13, с. 61; 77].

І. Горохолінська у своїй монографії називає це відчуттям «загрози модерну». Вона зазначає: «Тейлор, усвідомлюючи секулярність як прикмету

²¹ Термін «постсекулярна чутливість» (postsecular sensibility) не має чітко зафіксованого авторства, проте активно використовується в академічній літературі з філософії, соціології релігії, культурології та теології. Його можна знайти в працях таких авторів, як Грейс Деві, Джона Капуто, Томаса Карла Вальтерса, зокрема, в контексті тлумачення ними ідей Ю. Габермаса, Ч. Тейлора, Ж. Дерріди тощо.

сучасності – з її позитивними й суперечливими аспектами – та простежуючи її історичні витoki й сучасні вияви, бачить і небезпечні тенденції модерного західного суспільства щодо постулювання себе як суспільства «вільних поглядів». Адже тоді стирається горизонт їх розмиття, і ціннісні диспропорції можуть ставати величезними» [12, с. 135].

Саме досвід квебекської трансформації, що поєднував енергію модернізаційних зрушень із болісною втратою традиційних форм, став для Ч. Тейлора своєрідною «лабораторією» спостереження за динамікою релігійного й секулярного. Цей досвід не лише сформував його постсекулярні погляди, а й підживив формування прорелігійної традиціоналістської вісі координат в його філософії, орієнтованої на збереження вертикального, трансцендентного виміру у світі, що швидко секуляризується.

Його активна політична участь у лівоцентристській Ново-демократичній партії Канади та прихильність до комунітаристських ідей – Ч. Тейлор є лібералом з комунітаристськими поглядами [24, с. 24] – додатково поглиблювали інтерес до проблем колективної ідентичності, моральної інтеграції спільнот і взаємозв'язку між індивідуальною свободою та культурними традиціями. Показовою у цьому контексті є критична реакція філософа на ухвалення Хартії прав і свобод 1982 року, яку він розглядав як прояв правового атомізму – тенденції сприймати громадян передусім як ізольованих носіїв прав, ігноруючи їхню культурну укоріненість [13, с. 61; 64].

На наш погляд, саме сукупність цих біографічних, культурно-історичних і політичних чинників заклало підґрунтя для формування у канадського філософа того унікального бачення взаємодії релігійного та секулярного у сучасному світі, яке ми називаємо «прорелігійною традиціоналістською вісю координат постсекулярної філософії Ч. Тейлора».

Суттєвим у концептуальній біографії Ч. Тейлора є також постійне звернення до філософської спадщини європейської думки. Його дослідження ґрунтуються на глибокому аналізі класичних мислителів – від Августина й Р. Декарта до І. Канта, Й.-Г. Гердера, Ф. Гегеля, а також на творчому діалозі з

ідеями представників модерної та пізньомодерної філософії, таких як М. Вебер, Г. Ріккерт, Ю. Габермас. Як показує А. Довгочуб, саме ці джерела дозволяють Ч. Тейлору сформулювати власну концепцію «моральної топографії» – ідеї про те, що моральні уявлення завжди вкорінені у певному розумінні людської природи, яке не зводиться до емпіричних описів, а має глибинний онтологічний вимір. У межах цієї концепції особливого значення набуває поняття «інкорпорованої трансценденції», що позначає досвід, у якому трансцендентне не протиставлене іманентному, а виявляється його внутрішнім горизонтом, невід’ємною складовою людського буття.

Ця філософська перспектива, зазначає А. Довгочуб, тісно пов’язана з критичним аналізом стану сучасної культури, який Ч. Тейлор описує через метафору «хвороб сучасності» [13, с. 55–57]. Їх три: індивідуалізм, пріоритет інструментального мислення, втрата свободи.

Під індивідуалізмом Ч. Тейлор розуміє не лише прагнення до особистої свободи, а й втрату вищого смислу та героїчного виміру життя, що раніше забезпечували відчуття причетності до ширшої моральної та духовної спільноти. Пріоритет інструментального мислення постає як редукція раціональності до суто технічних та утилітарних міркувань, коли цінність явищ вимірюється переважно їхньою функціональною користю. Третя «хвороба» – втрата свободи розкривається через аналіз інституційної стандартизації та атомізації суспільства, внаслідок чого людина опиняється в межах структур, що обмежують її здатність до автентичного самовизначення.

Важливим контрапунктом до цих викликів є ідеал автентичності, який Ч. Тейлор розглядає як моральне прагнення бути собою у глибинному сенсі: залишатися вірним власному розумінню добра, не замикаючись у егоцентризмі та не підмінюючи самовизначення пасивним пристосуванням до зовнішніх норм. Автентичність, у його баченні, передбачає діалогічний вимір, оскільки ідентичність формується через взаємне визнання і співвіднесення з іншими.

На політичному рівні ці зрушення породили особливу форму секуляризму, яку Ч. Тейлор інтерпретує не як обов'язкове витіснення релігії з публічної сфери, а як вимогу до справедливого співіснування різних світоглядних позицій. Його модель політичного секуляризму ґрунтується на етиці діалогу, де жодна позиція – ані релігійна, ані нерелігійна – не отримує привілейованого статусу, але й не зазнає упередженого обмеження. Така перспектива узгоджується з його ширшим постсекулярним баченням, у якому релігійне та секулярне взаємодіють у межах спільного комунікативного простору.

У межах своєї філософської позиції Ч. Тейлор, як показує А. Довгочуб, дистанціюється від секулярного позитивізму, який репрезентує інший видатний квебекський інтелектуал – Стівен Пінкер [13, с. 63–64]. Якщо С. Пінкер, спираючись на ідеали радикального Просвітництва, репрезентує у своїй праці [122] модерністське бачення світу як упорядкованого простору раціональності, очищеного від релігійних нашарувань [13, с. 66; 114], то Ч. Тейлор рішуче заперечує цю редукцію людського досвіду. Його позиція полягає у визнанні того, що релігія є не просто культурним спадком, а ключовим джерелом морального сенсу, екзистенційної глибини та онтологічної орієнтації [там само, с. 66]. У цьому полягає фундаментальна розбіжність між двома представниками квебекської інтелектуальної традиції – один утверджує секуляризм як тріумф розуму, інший – стверджує постсекулярність як відкритість до трансцендентного.

Концепція секулярності у Ч. Тейлора ґрунтується на реконструкції ключових світоглядних зрушень, що визначили обличчя модерного світу. Серед них – процес «розчаклованості» світу, тобто відхід від сприйняття реальності як насиченої сакральними смислами; перехід від «пористого Я», відкритого для трансцендентних впливів, до «буферного Я», замкненого в межах іманентної рамки; виникнення «виключального гуманізму», орієнтованого суто на людські, а не божественні джерела сенсу; зникнення вищого сакрального часу, який структурував історію та досвід; а також втрата

гри між структурою та антиструктурою, що звузила динаміку культурних форм [там само, с. 59].

А. Довгочуб слушно зауважує, що Ч. Тейлор не заперечує секулярності як історичного факту, але водночас і не приймає її як нормативну рамку, що визначає межі мислення та духовного досвіду. Його філософія зосереджена не на протиставленні релігії секулярному світові, а на осмисленні процесів секуляризації, які зумовили формування сучасного плюралістичного мультикультурного контексту. У цьому середовищі релігія вже не є загальноприйнятою або обов'язковою, але водночас не виключена – вона залишається життєздатною і прийнятною. Такий підхід дозволяє Ч. Тейлору сформулювати концепцію третього типу секулярності, суть якої полягає не у витісненні релігії, а у створенні нових умов для її існування. Саме ця модель, яку він називає «секулярною добою», і становить постсекулярний вимір його філософії: релігійна віра не домінує над іншими формами світогляду, але й не підпорядковується світському раціоналізму – натомість вона співіснує з ним у полі культурної множинності [там само, с. 148–149]. Тобто, релігія не претендує на світоглядну гегемонію, але й не секуляризується – ні відверто, ні витончено.

У зв'язку з вищесказаним, дамо довідку щодо типології секулярності, яку Ч. Тейлор пропонує у «Секулярній добі». Нижче ми подаємо її у формі авторської реконструкції, яка вже використовувалась у нашій статті за 2023 рік [30, с. 123–124].

Ч. Тейлор розрізняє три виміри секулярності. Перша – це секулярність 1, що означає формування секуляризованого публічного простору, у якому інституції функціонують без апеляції до релігійних норм. Секулярність 2 передбачає зменшення впливу релігії на повсякденне життя, занепад вірувань і релігійної практики. І, нарешті, секулярність 3 – головний предмет філософського інтересу Ч. Тейлора – позначає нові умови для віри, в яких вона більше не є очевидною чи автоматичною. Як пише мислитель: «Отже, «секулярність 3», яка становить тут предмет мого інтересу, на відміну від

«секулярності 1» (секуляризований публічний простір) і «секулярності 2» (занепад вірувань і практик), полягає в нових умовах вірування. Ідеться про новий обрис досвіду, який спонукає до віри й визначається нею; про новий контекст, у якому мусять розвиватися всі пошуки й запитування стосовно морального та духовного» [46, с. 43–44].

Не менш значущим у формуванні прорелігійної традиціоналістської вісі координат є спосіб, у який Ч. Тейлор осмислює феномен віри в умовах «секулярної доби». У своїй однойменній праці він докладно аналізує культурно-історичні трансформації, що призвели до переходу від світу, у якому «важко не вірити», до світу, в якому «важко вірити». Проте цей зсув він не трактує як занепад релігії, а як її перехід у нову форму існування – відкрити до вибору, особистісної глибини й етичної відповідальності. Як слушно зауважує А. Довгочуб, для Ч. Тейлора принципово важливо не відновлювати традиційну релігію у її догматичному вигляді, а знайти нову мову для опису сучасних форм духовного пошуку, які виходять за межі інституційної релігії, проте не втрачають зв'язку з трансцендентним [13, с. 36–37].

Це бачення, втім, не залишилось без критики. Так, дослідниця звертає увагу на слова Ф. Далмайра, який аналізуючи «Секулярну добу», вважає її «натхненним захистом релігійної віри» і навіть закликом до «пробудження» та «покаяння». Також він закидає Ч. Тейлору одномірність викладу, зауважуючи, що попри спроби дистанціюватися від редукціоністських моделей секуляризації, автор у підсумку все ж змальовує картину виснаження – переходу від цілісної схеми, сприятливої до трансцендентного, до іманентної, що ворожа до будь-якої відкритості. Зауваження Ф. Далмайра, як відзначає А. Довгочуб, частково справедливе: Ч. Тейлору не завжди вдається уникнути впливу «історій віднімання²²», ...попри його намір вийти за їх межі [там само,

²² В оригінальному тексті А. Довгочуб ужито термін «відлущення» як переклад англійського «peeling». У працях Ч. Тейлора, зокрема в «A Secular Age», цей образ вживається метафорично – як поступове зняття шарів релігійних смислів або сакральних «оболонки», що нібито приховують раціональне «ядро». Ймовірно, йдеться про близький за змістом термін «the subtraction story», який Тейлор послідовно критикує. Цей наратив подає секуляризацію як автоматичне «віднімання» релігійного надлишку з історичної свідомості. Саме тому у нашому тексті використано більш точний переклад – «історія віднімання».

с. 36–37]. У цьому контексті особливо важливо зрозуміти, що саме Ч. Тейлор має на увазі, коли говорить про «історії віднімання». У найзагальнішому вигляді «історії віднімання» – це наративи, у яких релігія пояснюється як тимчасовий феномен, приречений на зникнення у світлі прогресу знання й раціональності. Як зазначає І. Горохолінська на сторінках своєї монографії: «Філософ констатує варіативність виявів таких поглядів (від концепцій ХІХ ст., що пояснювали природу релігії через страх та необізнаність, на ґрунті чого людина «ілюзорно» плекала віру в духовне заступництво, до дискурсу, накресленого психоаналітичним витлумаченням релігії з урахуванням чинника невротичних станів людини). У таких теоріях, за думкою Тейлора, динаміка наукового пізнання й технологічної інфраструктури, їхній прогрес подається як чинник, що в певній перспективі зробить релігію явищем, без якого легко можна буде обійтися, бо, мовляв, потреба в Богові зникне через розширення можливостей людства» [12, с. 135].

На завершення варто наголосити, що в реконструкції концептуальної біографії Ч. Тейлора А. Довгочуб спирається насамперед на такі його знакові праці: «Джерела себе» [43], «Секулярна доба» [46], «Мультикультуралізм і Політика визнання» [45], «Етика автентичності» [44], «Недуги часу» [142], а також на ранні роботи та численні статті, присвячені проблемам мультикультуралізму, ідентичності, моральної автономії та іншим аспектам його філософської думки.

Отже, біоконцептографічний аналіз дозволяє виявити ті складові інтелектуальної біографії Ч. Тейлора, що зумовили формування його постсекулярного підходу. Його концептуальна вісь координат – прорелігійна, традиціоналістська і водночас модерна – постає як відповідь на кризу секулярного імпульсу, що втратив універсальну переконливість. У цьому сенсі Ч. Тейлор не просто констатує повернення релігії, а окреслює її нову парадигму – таку, в якій віра не є ні відродженням минулого, ні релятивістським індивідуалізмом, а складною відповіддю на виклики нашого непростого часу.

2.2.5. Трансцендентна вертикаль постсекулярного концепту

Ч. Тейлора і традиціоналізм

Попри те, що значна частина філософської спадщини Ч. Тейлора, зокрема його праця «Секулярна доба» [46], присвячена історії та феноменології секулярності, самого автора цілком правомірно вважають одним із провідних постсекулярних мислителів сучасності. Така класифікація не є суперечливою – Ч. Тейлор досліджує секулярність не як її апологет, а як аналітик історико-культурних трансформацій, що уможливили існування світу без трансцендентного. Його позиція, втім, не є нейтральною – він не лише описує зміну духовного клімату, а й вбачає в ній потенціал нових форм релігійного досвіду.

Концепція «умов секулярності», запропонована Ч. Тейлором, задає рамку діалогічного світоглядного простору, в якому віруючі й невіруючі позиції співіснують без взаємної дискредитації та без претензії на привілейований статус. Визначальним тут є не заперечення секуляризму чи традиціоналізму як таких, а відмова від їхнього тріумфалізму – переконання в остаточності та універсальності однієї з позицій. Саме така інтенція дозволяє канадському філософу формувати особливий тип постсекулярного мислення, який можна охарактеризувати як м'яку, діалогічно орієнтовану форму традиціоналізму. Його філософія не лише відображає умови секулярного світу, а й рефлексує їхні межі, вказуючи на можливість мислення трансцендентного поза рамками догматизму і релятивізму. Цей підхід відображений в позиції О. Горкуші, яка підкреслює, що традиційні філософські й релігійні парадигми вичерпали себе як універсальні метадискурси та глобальні методології, а завдання релігії полягає не в обслуговуванні чи легітимації земних ідеологій, і не у творенні нових ідеологічних програм, а у «співвідношенні людини з її життєвою ситуацією із трансцендентним свідком – Богом» [11]. Водночас і світський дискурс не позбавлений ризиків тріумфалізму. Як слушно зауважує Л. Филипович, «до радикалізму і фанатизму можна додати ще й модернізм, під

яким розуміють форму й концепцію швидкої кардинальної зміни чинного стану речей» [49].

Звернемо увагу, що відмова релігії від тріумфалізму – позиція Ч. Тейлора, яка виразно проявилася під час дискусії 2011 року між ним та Ю. Габермасом [88], що відбулася через чотири роки після публікації «Секулярної доби». Ю. Габермас наголошує, що релігійні та світські підстави для аргументації відрізняються, оскільки перші передбачають належність до певної спільноти та пов'язані з екзистенційними переконаннями й практиками. На його думку, для участі в політичному дискурсі релігійні висловлювання слід перекладати на спільну, нейтральну мову, зрозумілу для всіх учасників. Натомість Ч. Тейлор заперечує, що релігія є особливим випадком: він вважає, що релігійні відмінності становлять лише один із різновидів глибоких світоглядних розбіжностей – поряд із культурними чи філософськими – і що неможливо повністю абстрагуватися від цих фундаментальних переконань у дискурсі.

Релігійний антитріумфалізм Ч. Тейлора на перший погляд може сприйматися як проєкція постмодерністської позиції – схожої на ту, яку ми вже аналізували вище, посиляючись на думку Р. Соловія щодо ставлення постмодерну до релігії [42, с. 34]. Подібну інтерпретацію можна знайти й у монографії «Вододіли секуляризації...», де зазначено: «Отже, де в чому концепція Тейлора схожа на теорію плюралізації Бергера, втім тут не йдеться про можливість робити вибір на користь тієї чи іншої релігії, а саме про можливість робити вибір на користь релігійного підходу чи секулярного підходу як загалом, так і в кожному окремому випадку» [4, с. 51]. Схожа аналітика є також у І. Горохолінської [12, с. 135–136] та у Р. Халікова [50, с. 16–18].

Однак ця подібність є радше зовнішньою, що, до речі, теж відчувається у цитаті, яку ми навели вище. Хоча Ч. Тейлор уважно стежить за ідеями постмодернізму, його ставлення до них критичне. Він не поділяє постмодерного релятивізму, епістемологічного скепсису чи іронічного дистанціювання від традицій. Навпаки, у центрі його філософії – пошук

етичної серйозності, онтологічної глибини та історичної спадкоємності, тобто тих орієнтирів, яких постмодерн здебільшого уникає. У цьому сенсі він ближчий герменевтичній традиції (Г. Гадамер, П. Рікьор) і в чомусь навіть до модерного проєкту, який намагається не деконструювати, а трансформувати з урахуванням постсекулярного виклику нової епохи.

Саме ця орієнтація на збереження та переосмислення глибинних смислів дозволяє, принаймні опосередковано, зараховувати Тейлора до традиціоналістського табору. Те, що на поверхневому рівні може здаватися близькістю до постмодерністських підходів, насправді виявляється вкоріненим у традиціоналістській інтенції.

Фігура Ч. Тейлора посідає виразне місце в історії постсекулярної філософії. Цілком обґрунтовано його називають одним із провідних теоретиків цього напрямку – услід за Ю. Габермасом, який започаткував ключовий дискурс публічного визнання релігії як рівноправного комунікативного партнера світського суспільства. Попри концептуальні розбіжності, підхід Ч. Тейлора розвивається в межах цього дискурсу, водночас вносячи до нього суттєве доповнення – через спробу відновити трансцендентну «вертикаль» у структурі постсекулярного мислення. У цьому сенсі його філософія задає прорелігійну вісь координат, яка виконує функцію навігаційного орієнтира в полі постсекулярних смислів, долаючи обмеженість суто горизонтального комунікативного виміру.

Імовірно, саме завдяки цій вертикальній спрямованості тейлорівська вісь може бути охарактеризована як традиціоналістська – вона демонструє змістовні паралелі з позицією С. Насра. Зокрема, іранський філософ у праці «Десакралізація знання», відповідаючи на питання «Що таке Традиція?», зазначає: «Традиція містить у собі розуміння істини, що має божественне походження і зберігається протягом великого циклу людської історії завдяки як передаванню, так і оновленню послання через об'явлення. Вона також передбачає внутрішню істину, що лежить в основі різних священних форм і є унікальною, оскільки Істина – одна. В обох значеннях традиція тісно пов'язана

з «*philosophia perennis*²³» – якщо цей термін розуміти як Софію, яка завжди була і завжди буде, і яка зберігається як через горизонтальне передавання, так і через вертикальне оновлення у контакті з тією реальністю, що була «на початку» і є тут і тепер» [116, с. 66]. Звернімо увагу: для С. Насра вертикальне є синонімом трансцендентного або сакрального [там само, с. 69].

Аналогічний вектор простежується і в підході Ч. Тейлора. У «Секулярній добі» він пише: «Моєю метою є дослідити формування в модерності того, що я називатиму «закритими» або «горизонтальними» світами. Під цим я маю на увазі форми нашого «світу» (у гайдеггерівському сенсі – тобто «світу» як значущого для нас), які не залишають місця для «вертикального» чи «трансцендентного», а так чи інакше закривають ці виміри, роблять їх недоступними або навіть немислимими» [141, с. 556].

Отже, Ч. Тейлор репрезентує вісь постсекулярного дискурсу, у якій відновлення вертикального/трансцендентного виміру постає як відповідь на обмеження модерного секуляризму. У цьому аспекті його підхід зближується з традиціоналістським баченням, подібним до позиції С. Насра, передусім у визнанні сакрального як джерела істини та вищого смислу.

Подібність ідей Ч. Тейлора до традиціоналістської парадигми простежується не лише у порівнянні з поглядами С. Насра, але й у певних аспектах із позицією самого Р. Генона. Засновник західноєвропейської версії *philosophia perennis* зауважував, що «дух сучасності перетворює теперішніх віруючих у носіїв зовнішньої оболонки традиції, які й не підозрюють про її внутрішній глибинний зміст» [85, с. 112]. У цьому доволі влучному твердженні Р. Генон окреслює одну з ключових проблем модерності – редукцію

²³ *Philosophia perennis* (від лат. *perennis* – «вічний») або перенніалізм – це філософська та духовна традиція, яка ґрунтується на ідеї, що всі великі релігії та духовні традиції містять спільну, універсальну істину. Ця істина лежить в основі всіх релігійних і містичних доктрин і є трансцендентною щодо будь-яких історичних чи культурних контекстів. Перенніалізм наголошує на існуванні сакрального порядку, який не залежить від часу чи місця, а доступний усім людям через метафізичне пізнання. Цей підхід найтісніше пов'язаний із такими мислителями, як Рене Генон, Саїд Хусейн Наср, Фрітьоф Шуон, Ананда Кумарасвами та іншими представниками традиціоналістської школи.

релігійного життя до формальних, ритуальних або культурних атрибутів без справжнього внутрішнього досвіду трансцендентного.

О. Бродецький, аналізуючи специфіку морального засвоєння комплексу релігійно-етичних цінностей у сучасному суспільстві, звертається до філософії Ч. Тейлора і демонструє нам в ній близьку філософії Р. Генона позицію. Канадський філософ у «Секулярній добі» описує перехід від суспільства, де віра була майже неминучою, до такого, де вона є лише однією з можливих життєвих опцій, причому навіть щиро віруюча людина живе у світі, де поряд з нею існують інші – не менш моральні та відповідальні – способи життя без звернення до Бога. Він пише: «...зміна, яку я хочу визначити й відстежити, веде нас від суспільства, де було практично неможливо не вірити в Бога, до такого, де віра, навіть для найстійкішого вірного, є лише однією людською можливістю з-поміж інших. Я особисто можу навіть не уявляти собі, як я зрікся би своєї віри; але поряд зі мною є інші (зокрема, це можуть бути дуже близькі мені люди), хто не сповідує жодної віри (принаймні жодної віри в Бога чи щось трансцендентне), але чий спосіб життя я не можу з усією щирістю просто відкинути як розбещений, необачний чи нищий... Секулярність у цьому значенні є характеристикою всього контексту розуміння, в якому здійснюється наш моральний, духовний чи релігійний досвід і пошук» [46, с. 17].

Виходячи з цього, О. Бродецький робить висновок, що в сучасному культурному просторі існує специфічний формат ціннісного самовизначення осіб, які не ідентифікують себе як віруючі, проте визнають значущість певних релігійних етичних комплексів, зокрема їх антропологічного виміру. Такі особи, навіть не сповідуючи сакральних чи культових аспектів конкретної конфесії, можуть інтегрувати у власну систему орієнтирів окремі елементи її етики, філософії, чи практик міжособистісної комунікації [2, с. 41–42].

Таким чином, як Р. Генон, так і Ч. Тейлор, хоч і належать до різних інтелектуальних традицій, відштовхуються від подібної діагностики стану сучасності: обидва наголошують на тому, що релігійна традиція може зберігатися у формальному вимірі, втрачаючи свій внутрішній смисл і зв'язок

із трансцендентним. Проте, на відміну від радикально критичного до модерності Р. Генона, Ч. Тейлор намагається переосмислити цю ситуацію у постсекулярному ключі, відкриваючи можливість діалогу між віруючими та невіруючими на ґрунті спільних етичних орієнтирів. Саме така інтерпретація секулярності – не як витіснення релігії, а як зміна контексту, в якому відбувається моральний та духовний пошук і визначає одну з осей його прорелігійної традиціоналістської вісі координат, що поєднує увагу до глибинного змісту традиції з визнанням плюралізму сучасного світу.

Наступні характерні риси, притаманні традиціоналізму, що є у постсекулярній концепції Ч. Тейлора, – концепція повноти та перреніалістична оцінка гуманізму.

Концепцію повноти ми доволі докладно розібрали у своїй статті «Світоглядне положення «Секулярної доби» Чарльза Тейлора в постсекулярній філософії» [31] та тезах «Ончуленко М. Концепт «повнота» в постсекулярній філософії Ч. Тейлора» [30].

Звернемо увагу на декілька інтерпретацій цього концепту в українських аналітиків.

Зокрема О. Білокобильський у своїй статті «Дискурс про секуляризацію як новий шлях саморозуміння модерну» пояснює його з соціологічних позицій. Науковець починає з тези про комфорт: «Людина – як жива істота і особистість – потребує певного простору комфорту, який дозволяє їй сформуватися та реалізуватися. Необхідною умовою створення комфортного середовища виступають не тільки ... екологічні чинники, а в першу чергу релевантність середовища людському розуму та дії» [1, с. 18]. На думку вченого, комфорт не лише передусє формуванню людини як умова, а й визначає характер цього процесу. «Людина, – пише О. Білокобильський, – позбавлена можливості осягати думкою навколишній світ, за визначенням позбавлена й можливості бути адекватною, тобто позбавлена дару бути людиною». Отже, мета – реалізація людиною самої себе: «З успішності осягнення себе, іншого, світу впливає глибина інтегрованості в існуючі культурні системи та спроможність

впливати на їх трансформації». Далі О. Білокобильський робить висновок, що співпадіння з власною сутністю або орієнтація на екзистенціальне буття «переживається як “безпосередня реальність”, яку можна вважати втіленням «повноти життя» [там само].

Зауважимо, що звернення до терміну «екзистенціальне буття» залишає від пояснення дослідника двозначне враження. Екзистенціальна філософія поділялася на світську та релігійну течії, через що слова О. Білокобильського можна розуміти в світському та релігійному контекстах. З нашої точки зору, тлумачення Ч. Тейлора однозначно релігійне. Філософ радше критикує секуляризм, ніж пропагує його. А те, що ми бачимо у О. Білокобильського, більше схоже на застосування іманентної редукції, ніж трансцендентної конвертації²⁴.

А. Довгочуб пов'язує концепт «повноти» Ч. Тейлора з феноменологією Е. Гуссерля [13, с. 90–91]. Для канадського філософа «повнота» є станом, якого прагне людина, і який нерідко досягається через досвід «порожнечі» (Ч. Тейлор, зокрема, проводить паралелі з буддизмом²⁵ [46, с. 21]). У цьому контексті А. Довгочуб звертається до феноменологічної концепції «очевидності» Е. Гуссерля як безпосереднього способу осягнення істини. Вона зазначає, що очевидність становить підґрунтя знання, хоча її сфера є обмеженою: у логіці вона виступає аргіогі-основою, тоді як у природничих науках потребує емпіричного підтвердження. «Очевидність», за її тлумаченням, надає предметам зрозумілості та ноематичної цілісності, наповнюючи інтенції змістом.

²⁴ Концепту «повнота» у поняття «комфорт».

²⁵ Звернімо увагу, що з точки зору традиціоналізму таке звернення абсолютно доречне. Справа в тім, що Р. Генон, А. Кумарасвами та Ф. Шуона розглядають буддизм, зокрема махаяну, не як виняток, а як автентичну репрезентацію «вічної філософії» (Традиції). Махаяна особливо близька до перреніалістського бачення через свій наголос на трансцендентному співчутті (каруна), концепції універсального визволення всіх істот та доктрині двох істин (відносної та абсолютної), яка уможливило поєднання умовного, феноменального світу з абсолютною реальністю. Для традиціоналістів ці положення відображають ту саму духовну вертикаль, що й у інших сакральних традиціях, хоча буддизм формально не апелює до персоніфікованого Бога. Отже, у перреніалізмі махаяна інтерпретується як один із повноцінних «шляхів» до надіндивідуальної, трансцендентної Істини.

Дослідниця вбачає аналогію між цим підходом та концепцією «повноти» у Ч. Тейлора: «порожнеча» у нього співвідноситься з феноменологічним «ἐλοχή», що відкриває шлях до «повноти життя» – усвідомлення сенсу, життєвих орієнтирів і сутнісних засад існування. Як зазначає Довгочуб, «частіше за все саме через цей крок можливо здобути «повноту життя», якого прагне людина» [13, с. 91]. Подібно до того, як очевидність у Е. Гуссерля часто залишається поза критичним аналізом, пов'язані з нею практики у Ч. Тейлора становлять фундамент мислення, висловлювань і дій. У такий спосіб А. Довгочуб демонструє концептуальну близькість двох мислителів.

Водночас у такій інтерпретації можна побачити деяку неузгодженість. З одного боку, дослідниця наголошує на феноменологічному вимірі «повноти» Ч. Тейлора, з іншого – підкреслює слова філософа про те, що «відчуття повноти притаманне людям віруючим». Це дає підстави припускати, що для нього релігійний аспект цієї категорії є не периферійним, а концептуально центральним. Певну паралель можна провести з традиціоналістичними тлумаченнями, які пропонує, зокрема, С. Наср. Він відобразив їх цитатою з праці Г. Л. Мартенсена «Якоб Бьоме» (Jacob Boehme): «Коли Бог усвідомлює та споглядає Себе зі святою насолодою, Він осягає не лише Себе, але й увесь Свій зміст – «повноту» Свого всесвіту. Цю повноту, яку найкраще розуміти як всесвіт ідей, що в множинності виливається від Отця, Син збирає в інтелектуальну єдність, а Дух оформлює у світ ідей, відмінний від Бога, але водночас нерозривно з Ним пов'язаний» [116, с. 52].

Порівняння з позицією Ч. Тейлора показує близькість цих поглядів: «для віруючих опис місця повноти вимагає звернення до Бога – себто до чогось вищого за людське життя та/або природу, – тоді як для невіруючих ... вони радше залишать кожний такий опис відкритим чи розумітимуть повноту в термінах натуралістично розтлумачених потенційних можливостей людських істот» [46, с. 24]. Отже, хоча феноменологічна інтерпретація А. Довгочуб пропонує універсальний аналітичний інструмент, тексти Ч. Тейлора свідчать

про те, що для нього релігійний вимір «повноти» має засадниче значення і може розглядатися як першочерговий щодо інших трактувань.

Що стосується «перреніалістичної оцінки гуманізму», то позиція Ч. Тейлора в окремих аспектах виявляє помітну близькість до неї. Це вже частково аналізувалося нами у першому розділі при зверненні до праць С. Насра, Р. Генона, І. Горохолінської, О. Бродецького, Р. Халікова, М. Чікарькової тощо.

Традиціоналістська критика гуманізму добре ілюструється на прикладі позиції С. Насра – одного з провідних представників сучасного світового традиціоналізму. Він розглядає модерний гуманізм як продукт секуляризації, який відкинув метафізичний і духовний виміри людського існування: «Тип гуманізму, пов'язаний із прометеївським бунтом епохи Відродження, лише за кілька століть призвів до воістину інфралюдського стану, який загрожує не лише якості людського життя, але й самому існуванню людини на Землі. Причина цього явища... цілком очевидна з традиційної точки зору. Вона полягає в тому, що говорити про людське – означає водночас говорити про Божественне» [116, с. 52]. Інакше кажучи, відкинувши Божественне, гуманізм, на думку С. Насра, відкинув і справжнє людське.

За його оцінкою, гуманізм Відродження – попри зовнішню відкритість до античної спадщини – заклав основи антропоцентризму, який поступово усунув Бога з центру буття. Секулярний і матеріалістичний гуманізм модерності є завершенням цього процесу: людина проголошує себе єдиним джерелом цінностей і сенсу, розриваючи зв'язок з Абсолютом. Наслідком цього Наср вважає не лише філософську, а й цивілізаційну деградацію, що веде до релятивізму та моральної дезорієнтації.

Ч. Тейлор, аналізуючи динаміку секуляризації у праці «Секулярна доба», пов'язує ренесансний гуманізм із радикальною трансформацією уявлень про світ, що призвела до «розчаклування» та витіснення сакрального з публічної та особистої сфери. Він вводить поняття «виключального гуманізму», яким позначає специфічний тип світогляду, що стверджує можливість «повноти

життя» без апеляції до трансцендентного [46, с. 51–53]. Водночас Ч. Тейлор підкреслює, що ця «повнота» є лише частковою: обмеження досвіду «іманентною рамкою» звужує горизонти людського саморозуміння та позбавляє його важливих джерел сенсу [там само, с. 19, 28, 36].

На відміну від С. Насра, Ч. Тейлор не відкидає виключальний гуманізм цілком, визнаючи його значення як історичного досягнення – зокрема, у забезпеченні автономії моралі від релігії, розвитку прав людини та емансипаційних рухів. Проте він вважає, що відмова від трансцендентного виміру призводить до концептуальної неповноцінності і втрати зв'язку з глибшими онтологічними підвалинами моральності.

Отже бачимо, що попри відмінність у смислових акцентах та методології, позиції С. Насра і Ч. Тейлора мають суттєві збіги. Обидва визнають, що світогляд, який цілковито відкидає трансцендентне, є історично новим і водночас проблематичним для повноти людського досвіду. Якщо С. Наср підходить до цього з радикально традиціоналістської перспективи, розглядаючи секулярний гуманізм як ознаку занепаду сакрального порядку, то канадський філософ займає більш помірковану, діалогічну позицію, розглядаючи «виключальний гуманізм» як обмежений, але легітимний варіант сучасного світогляду, що потребує співіснування з іншими – включно з релігійними – формами життя. Отже, хоча підхід Ч. Тейлора є менш радикальним і допускає діалог, їхні концепції радше подібні, ніж відмінні, особливо у визнанні необхідності збереження трансцендентного горизонту для цілісності людського буття.

Зауважмо, що постсекулярна концепція Ч. Тейлора, попри її діалогічну налаштованість і відмову від будь-якого тріумфалізму, виявляє суттєві структурні аналогії з традиціоналістським мисленням. Його наполягання на відновленні трансцендентної вертикалі, критика виключального гуманізму та акцент на глибинному змісті традиції дозволяють розглядати тейлорівську вісь як своєрідний міст між модерними досягненнями й вічними метафізичними орієнтирами. На відміну від радикальних традиціоналістів, він не прагне

повернення до передмодерних форм, а пропонує їх творчу інтеграцію в умовах світоглядного плюралізму. Саме ця інтеграційна стратегія робить його підхід релевантним для сучасної постсекулярної філософії, де пошук смислу передбачає одночасну відкритість до багатоманіття та вірність виміру сакрального.

У підсумку до підрозділу 2.2 зазначимо, що аналіз концепцій Ю. Габермаса та Ч. Тейлора дозволяє розглядати постсекулярний дискурс як поле напруженої взаємодії двох вісей координат – просекулярної та прорелігійної традиціоналістської. Перша, репрезентована проєктом «витонченої секулярності» Ю. Габермаса, наполягає на збереженні інституційної автономії секулярного розуму, процедурних механізмів демократичного діалогу та взаємної «перекладацької роботи» між релігійними й нерелігійними світоглядами. Друга, втілена в концепції «секулярного віку» Ч. Тейлора, повертає до уваги досвід трансценденції, наголошує на контингентності сучасної іманентної рамки й пропонує бачити віру як одну з рівноправних, але все ще нормативно наснажених опцій у плюралістичному культурному полі. Попри розбіжності у методології та оцінці модерного проєкту, обох мислителів зближує визнання неможливості повернення до монолітної сакральної культури та усвідомлення необхідності співіснування релігійних і секулярних горизонтів.

На цьому тлі постсекулярність постає не як заперечення модерності, а як її внутрішня трансформація, у межах якої традиція знову набуває публічної видимості, але вже в умовах нормативного плюралізму та «крихкості» віри. Просекулярна вісь Ю. Габермаса окреслює межі допустимої релевантності релігії в демократичному публічному просторі, тоді як прорелігійна вісь Ч. Тейлора показує потенціал традиційних смислових горизонтів у ситуації, коли віра й невіра стають взаємно прозорими й взаємно вразливими. Саме в цій точці перетину відкривається простір для аналізу традиціоналістських реакцій на постсекулярність, що стане предметом аналізу у наступному

підрозділі, де буде розгорнуто типологію радикального та відкритого традиціоналізму в їхніх езотеричних і конфесійних виявах.

2.3. Відновлення сакрального: традиціоналістські акценти у сучасному постсекулярному контексті

У цьому підрозділі традиціоналістську вісь постсекулярного дискурсу доцільно розглядати в типологічній перспективі. Критеріями розрізнення виступають, по-перше, ступінь нормативних претензій на структурне переформатування соціального порядку (від метафізичних проєктів «реставрації сакрального» до мінімальних політичних вимог), а по-друге, модель співіснування релігійної традиції з секулярним плюралізмом (від конфронтації та претензії на монополію до рефлексивного прийняття «крихкості» віри й необхідності діалогу). Саме в цій рамці стає можливим розрізнення між езотеричним метафізичним традиціоналізмом, радикальними конфесійними варіантами, що апелюють до реставрації «християнського світу», та відкритими, поміркованими формами традиціоналізму, подібними до тейлорівської моделі. Попри спільний мотив критики суто іманентної картини світу, остання принципово відрізняється від радикальних версій: вона не пропонує проєкту інституційної реставрації сакрального порядку, а окреслює спосіб життя з традицією всередині секулярного поля, визнаючи як його незворотність, так і нормативний плюралізм.

Сучасна постсекулярність не постає як стабільний і завершений стан, а радше як динамічний процес, що включає різні координати мислення й практики. У цьому процесі важливе місце посідає прорелігійна традиціоналістська координата, яка виявляє себе як спроба відновлення сакрального в умовах культурного плюралізму та секуляризованого середовища. Її особливість полягає в тому, що вона розгортається як спектр від радикальних до поміркованих інтерпретацій.

Радикальний традиціоналізм характеризується прагненням до реставрації сакрального порядку як універсального й нормативного принципу. У середині цього блоку можна виокремити два рівні. Перший – езотеричний (Р. Генон, Ф. Шуон, Ю. Евола, С. Х. Наср, сучасні інтерпретації М. Седжвіка), зорієнтований на метафізичне обґрунтування «вічної традиції» та критику модерності як епохи занепаду. Другий – конфесійний, репрезентований, з одного боку, аналітичними дослідженнями конфесійних контекстів і реакцій на модерн (П. Бергер, Т. О’Браєн, Ш. Ной), а з іншого – нормативними проєктами конфесійного традиціоналізму (А. Сагі, О. Ткаченко, Т. Крін, А. Фімістер, а також, із певними застереженнями, М. Шкрібляк), пов’язаними з практикою релігійних спільнот, які чинять опір секуляризаційним тенденціям і намагаються відновити суспільну роль релігії.

Відкритий (поміrkований) традиціоналізм, умовно позначений як тейлорівський (Ч. Тейлор та окремі сучасні культурно-філософські інтерпретації), виходить з іншої логіки: сакральне не відновлюється у формі монопольної норми, а шукає нових умов віри та форм присутності в межах культурного плюралізму. Цей підхід не зводиться до реставрації минулого, а орієнтований на інтеграцію духовного виміру в постсекулярні умови співіснування різних світоглядних позицій.

Отже, подальший аналіз буде зосереджений на співвідношенні радикальних та поміrkованих форм традиціоналізму, їхніх точках дотику й розходження, а також на можливих тенденціях розвитку в сучасному постсекулярному контексті.

2.3.1. Радикальний традиціоналізм

Езотеричне тлумачення

Езотеричний традиціоналізм – одна з найбільш цілісних та впливових форм критики модерності у XX ст. Його інтелектуальні витoki пов’язані з працями Р. Генона, Ф. Шуона, Ю. Еволи та С. Насра – творців концепту «вічної традиції» (*perennial philosophy*). У центрі цієї теорії знаходиться ідея про те,

що в усіх автентичних релігіях і культурах міститься спільне метафізичне ядро, яке є джерелом сакрального та істинного знання і становить основу належного порядку речей: «...«Традиція» у слові «традиціоналізм» означає не те, що зазвичай мається на увазі під цим словом, а радше групу сакральних учень, які, як вважається, передавалися з незапам'ятних часів і становлять основу належного порядку речей, а саме – сакрального порядку» [127, с. 4].

Телеологічна спрямованість езотеричного традиціоналізму полягає у відновленні цього втраченого зв'язку з трансцендентним і подоланні модерну, який трактується як епоха занепаду сакрального, розриву з метафізичними основами буття та редукції знання до суто емпірично-наукових форм. Його визначальними рисами є антимодерний пафос, що розглядає сучасність як відхилення від істинного шляху, метафізичний універсалізм, який вбачає єдиний сакральний принцип у різних релігійних традиціях, а також елітарний характер, орієнтований на езотерику, ініціацію та «таємне знання», доступне лише обраним. Важливим складником є й есхатологічний вимір: сучасність описується як «темний вік» (*калі-юга*), з якого можливо вийти лише через повернення до Традиції.

Ісламський мислитель Хаджі Мухаммад Легенсгаузен критикує езотеричний традиціоналізм, наголошуючи, що його варто розглядати як жорстку ідеологію. На його думку, «традиціоналізм є ідеологією у тому сенсі, що: а) він містить більш-менш всеосяжну теорію про світ і місце людини в ньому; б) визначає загальну програму соціальної та політичної орієнтації; в) передбачає власне виживання попри напади проти нього; г) не лише прагне переконувати, але й вербує відданих послідовників, вимагаючи від них певної форми зобов'язання; д) звертається до широкої публіки, але водночас надає провідну роль інтелектуалам» [103, с. 13].

Голландський дослідник В. Ханеграаф, на відміну від Х. Легенсгаузена, не вважає традиціоналізм ідеологією. Радше він інтерпретує його як метафізичну парадигму, що спирається на уявлення про первісну надлюдську

інтенцію (Традицію), яка за своєю природою й телеологією несумісна з модерністю [97, с. 1125–1135].

Ці ознаки демонструють, що традиціоналізм виходить за межі вузько релігійного чи культурного феномену. Зокрема, він вибудовує світоглядну систему з метафізичними претензіями на універсальність. Також він формує суспільно-політичний проєкт, орієнтований на відновлення сакрального порядку. Його легітимація відбувається через ідею історичної витривалості і створення спільноти учнів і послідовників, що часто функціонують у вигляді таємних організацій. І, нарешті, традиціоналізм показує виразний інтелектуальний вимір, де центральне місце займають духовні лідери харизматичного типу.

Отже, езотеричний традиціоналізм не зводиться до консервації минулого чи захисту конкретних конфесійних інститутів. Він постає як радикальний проєкт, спрямований на відновлення метафізичного горизонту, що уособлює «єдино істинний порядок». Його вплив поширюється далеко за межі академічного кола: ідеї традиціоналізму лягли в основу не лише культурно-філософських дискусій, але й політичних рухів та духовних практик, які апелюють до «сакрального відновлення», наприклад, п'ятидесятництва у протестантизмі [Див.: 50].

У постсекулярному контексті езотеричний традиціоналізм займає подвійне місце. З одного боку, він є одним із найпослідовніших виразників радикального спротиву секулярності, так як пропонує універсальну альтернативу сучасному світогляду. З іншого – саме його максималістська установка, що прагне замінити плюралізм і діалог єдиним метафізичним порядком, робить його вразливим до звинувачень у фундаменталізмі та культурному ізоляціонізмі. Ця амбівалентність визначає і актуальність звернення до сучасних інтерпретацій езотеричного традиціоналізму, зокрема

у працях М. Седжвіка²⁶, – який намагається детально проаналізувати специфіку радикального проєкту «відновлення сакрального порядку» (sacred order) в умовах ХХІ ст.

Інтерес М. Седжвіка до традиціоналізму не згасає довгі роки. У монографії 2004 року «Проти сучасного світу: традиціоналізм і таємна інтелектуальна історія ХХ століття» він наголошував на подвійній природі традиціоналізму – як езотеричного вчення і, як ідеології з радикальними політичними наслідками. Зокрема, М. Седжвік зауважував, що еволіанська версія традиціоналізму «орієнтувалася на політику ультраправих, остаточно відокремлюючи себе від аполітичного геноніанства», а також підкреслював, що ідеї Ф. Шуона й С. Насра, коли вони набувають форми ідеології, можуть виявитися «небезпечними та руйнівними навіть для майбутнього ісламської віри» [127, с. 251]. Ця амбівалентність у подальшому дозволила йому окреслити традиціоналізм як «радикальний проєкт відновлення сакрального порядку» [128, с. 3].

Водночас позиція М. Седжвіка не залишилася без критики з боку традиціоналістів. Зокрема, Ч. Аптон наголошує, що редукція традиціоналізму до антимодерної ідеології ігнорує його внутрішній вимір – інтелекцію, тобто безпосереднє осягнення трансцендентної істини: «Лише через інтелекцію Традиція може бути передана у своїй повноті; якщо вона не осягнута інтелективно, то вона не була передана в жодному реальному сенсі, лише заархівована» [144].

М. Седжвік підкреслює, що традиціоналізм конструюється довкола протиставлення «сакрального порядку» і «сучасного безладу»: «Сакральний порядок, який колись походив із традиції, часто протиставляється сучасному безладу, і традиціоналізм є водночас антимодерним і метафізичним» [127, с. 4]. У цій дихотомії модерність постає як радикальний розрив із метафізичними

²⁶ Вчений не належить до традиціоналістів, хоч його праці є ключовими для осмислення сучасного стану радикального езотеричного традиціоналізму. Вченого можна охарактеризувати як теоретика і аналітика, що працює на межі інтелектуальної історії та релігієзнавства.

основами буття. Якщо для класичного модерного проєкту раціональність і свобода були головними досягненнями (як це наголошував Ю. Габермас у своїй реконструкції проєкту модерну), то в традиціоналістському баченні саме вони спричинили втрату цілісності та символічного виміру культури.

Ключовий мотив радикального традиціоналізму, виділений М. Седжвіком, – ідея «відновлення порядку». Йдеться про спробу відновити «онтологічний зв'язок між людиною, суспільством і трансцендентним», що, на думку традиціоналістів, був розірваний модерністю: «Традиціоналісти прагнули змінити світ і відновити сакральний порядок більш тихими способами» [там само, с. 7]. У цьому проявляється різниця між «жорстким» і «м'яким» традиціоналізмом: від радикальних проєктів реставрації єдиної традиції до спроб інтегрувати духовний вимір у сучасні культурні практики, як це пропонує Ч. Тейлор.

Особливе значення в аналізі традиціоналізму М. Седжвіком має концепт «критики модерності», який розглядається як фундаментальний для всіх варіацій традиціоналізму: «Традиціоналістська критика модерності постає як бачення сучасності, що протистоїть сакральному порядку» [там само, с. 11]. На відміну від часткових критик (К. Маркса, Ф. Ніцше чи Франкфуртської школи), традиціоналізм вибудовує всеохоплюючу негативну оцінку модерності, у якій секуляризація, лібералізм і технологізація життя постають ознаками занепаду. Саме тому «традиціоналізм є радикальним проєктом відновлення сакрального порядку, який знаходить свій ґрунт у метафізичній традиції й розглядає модерність як її протилежність» [там само, с. 19].

Ця аргументація відкриває можливість для постсекулярного прочитання. Хоча сам М. Седжвік прямо не використовує термін «постсекулярність» і не апелює до Ч. Тейлора чи Ю. Габермаса, його аналіз має концептуальні точки дотику з ними. Для Ю. Габермаса постсекулярність означає нову форму співіснування релігійного і секулярного, де релігія визнається рівноправним учасником публічного діалогу. Ч. Тейлор, у свою чергу, наголошує на «умовах віри» в секулярному віці, де релігія не зникає, а шукає нових форм вираження

духовної повноти. Ідея «сакрального порядку», яку описує М. Седжвік, у цьому контексті може бути інтерпретована як радикалізований варіант постсекулярного повороту: замість діалогу чи плюралізму пропонується реставрація єдиного метафізичного горизонту.

Показовим прикладом подібної радикалізації з точки зору М. Седжвіка є позиція С. Насра. С. Наср, розглядаючи феномен міжрелігійного діалогу, використовує теорію Ф. Шуона про «трансцендентну єдність релігій», відкидаючи універсалізм (як у Ю. Габермаса), який міг би нівелювати доктринальні відмінності. Для нього справжня єдність можлива лише на рівні езотеричного ядра, тоді як екзотеричні²⁷ форми можуть залишатися відмінними. Понад те, С. Наср стверджує, що діалог для мусульман відбувається не стільки з християнством, скільки з модерністю як такою [там само, с. 366]. У цьому виявляється принципове розходження з постсекулярною парадигмою – якщо традиціоналістська перспектива бачить у модерності головного опонента й апелює до езотеричної єдності як до альтернативи діалогу, то постсекуляризм ґрунтується на відкритому плюралістичному балансі.

Звідси ключове протиріччя. Якщо для постсекулярності головним є переважно плюралістичний баланс і відкритість до співіснування релігійних та нерелігійних позицій, то для радикального традиціоналізму – монополія сакрального, спроба утвердити «єдино істинний порядок».

М. Седжвік демонструє, що сучасний традиціоналізм зберігає потужний потенціал у постсекулярному контексті: він виявляє прагнення відновити сакральний вимір у світі, де модерність показала свої межі. Проте це прагнення має амбівалентний характер: воно може розвиватися у напрямку інтегративного сценарію (м'який традиціоналізм як ресурс збереження

²⁷ У традиціоналістській термінології «езотеричний» (*esoteric*) означає внутрішній, прихований рівень релігійної традиції, що відкривається через містичний досвід та інтелекцію (безпосереднє осягнення трансцендентного). Натомість «екзотеричний» (*exoteric*) позначає зовнішній, доктринально-ритуальний вимір, який відрізняє одну традицію від іншої. Саме тому, на думку С. Насра, автентична єдність можлива лише на езотеричному рівні, тоді як екзотеричні відмінності залишаються принципово неподоланими.

культурної пам'яті) або у напрямку конфронтаційного сценарію (радикальна реставрація сакрального порядку, що межує з фундаменталізмом). Для постсекулярного мислення, яке прагне уникнути крайнощів і шукати баланс між вірою та раціональністю, важливим є врахування обох можливостей.

Водночас і сучасні критики звертають увагу на певні слабкі місця концептуалізації М. Седжвіка. Зокрема, М. Мокрий у своїй рецензії зауважує, що «синтетичний і доступний для нефахівців виклад часом призводить до «проблематичних спрощень» і навіть «певних хибних інтерпретацій», особливо у випадку з філософією Ю. Еволи, яку М. Седжвік редукує до впливу Ф. Ніцше, оминаючи ширші інтелектуальні контексти» [111, с. 266]. Інший бік критики М. Мокрого – відсутність у М. Седжвіка чіткого визначення традиціоналізму: «ця відкритість дозволяє авторові добре відображати гнучкість і мінливість течії, проте водночас створює плутанину щодо того, на якій підставі він зараховує або не зараховує певних мислителів до традиціоналістів» [там само, с. 267].

Отже, сучасне дослідження радикального езотеричного традиціоналізму у прочитанні М. Седжвіка робить цей феномен доступним і концептуально зрозумілим у постсекулярному контексті, але водночас страждає на дефініційну невизначеність і ризик поверхового прочитання окремих аспектів традиціоналістської доктрини.

Конфесійне тлумачення

Уточнення меж конфесійного традиціоналізму потребує звернення не лише до нормативних проєктів, а й до тих постсекулярних моделей, які легко з ним сплутати, але які, по суті, залишаються описово-аналітичними. Показовим у цьому сенсі є емпіричне дослідження Т. О'Браєна та Ш. Ной, присвячене аналізу американського релігійного контексту як простору співіснування трьох світоглядних перспектив – традиційної, модерної та постсекулярної [119]. На основі латентно-класового аналізу автори показують, що більшість респондентів тяжіють або до модерного, або до традиційного

способу розуміння світу, надаючи перевагу відповідно науковим чи релігійним інтерпретаціям. Водночас виокремлюється третя, постсекулярна перспектива, яку поділяє приблизно одна п'ята опитаних і яка розглядає конфлікт між наукою та релігією як обмежений вузьким, але важливим колом питань [там само].

Постсекулярна установка, описана О'Браєном і Ной, не зводиться до еклектичного компромісу між вірою та раціональністю. Йдеться про формування «своєрідного світобачення, яке узгоджує науку і релігію майже в усіх аспектах, за винятком кількох окремих» [там само]. Представники цього латентного класу добре обізнані з науковими поясненнями, але в чутливих морально-екзистенційних сферах воліють спиратися на релігійні переконання, що дозволяє поєднати високий рівень раціональної компетентності з публічно релевантною вірою. Автори слушно зауважують, що «багато людей розглядають розум і віру як значно більш сумісні, ніж це зазвичай визнається» [там само].

На перший погляд, така модель може здаватися близькою до конфесійного традиціоналізму, оскільки вона передбачає збереження релігії як джерела публічної ідентичності та моральної орієнтації. Однак принципова різниця полягає в тому, що постсекулярна перспектива у трактуванні О'Браєна і Ной не містить програми радикального переформатування соціального порядку на основі однієї сакральної норми. Йдеться радше про інклюзивний світогляд, який визнає можливість продуктивної взаємодії науки й релігії в рамках плюралістичного суспільства. Цей тип світогляду я аналізував в своїй доповіді «Інклюзія як постсекулярна стратегія соціальної інтеграції у філософських концепціях Ю. Габермаса та Ч. Тейлора» до міжнародної науково-практичної конференції «Світоглядно-ціннісні засади соціальної інтеграції й інклюзивні практики в Україні», (Чернівці, 30–31 жовтня 2025 р.): «Сучасне суспільство дедалі виразніше постає як простір, у якому секулярні й релігійні смисли не протистоять, а взаємодіють. У цьому контексті поняття постсекулярності фіксує нову фазу культурного розвитку, коли релігія

повертається у публічний простір не як доміантна сила, а як один із рівноправних суб'єктів комунікації. Ідея такої взаємодії – ключ до осмислення соціальної інклюзії як філософської категорії. Постсекулярна епоха вимагає не тільки політичного чи соціального включення маргіналізованих груп, а й ціннісного включення Іншого – релігійного, культурного, морального – у горизонт спільного розуміння» [25, с. 28]. Саме тому цей підхід доцільно розглядати як постсекулярну, комунікативну модель співіснування віри та раціональності, а не як різновид радикального конфесійного традиціоналізму.

Натуральний конфесійний або «соціологічний» традиціоналізм розвивається на нашу думку не у сфері метафізичних доктрин, а у площині реальних релігійних спільнот та інституцій, які реагують на виклики секуляризації. На відміну від езотеричної течії, яка всю свою увагу зосереджує на універсальній «вічній традиції», конфесійний традиціоналізм проявляється у прагненні конкретних релігійних/конфесійних рухів зберегти чи відновити нормативний статус релігії в суспільному житті.

У цьому контексті повернемося до аналізу положень П. Бергера, який, досліджуючи протестантизм, показав протилежні моделі розвитку традиції: ліберальний протестантизм як приклад надмірної адаптації до секулярності та, відповідно, занепаду, і євангелізм як приклад «сильної» традиції, що змогла мобілізувати ресурси духовності й набути нового впливу в публічній сфері [57, с. 8–9]. Така дихотомія демонструє загальний принцип: виживання релігії у постсекулярному світі залежить від її здатності чинити опір редукції віри до культурного символізму та відстоювати власний нормативний зміст.

Конфесійний традиціоналізм може набувати різних форм: від консервативних течій у християнстві (католицизм, православ'я, євангелізм) до новітніх рухів в ісламі чи юдаїзмі. Його спільним знаменником є те, що він протиставляє секулярному світогляду альтернативний спосіб осмислення соціального порядку, де релігія постає не приватною справою, а джерелом публічної ідентичності та моральної орієнтації. У цьому виявляється його радикальний характер: прагнення не до діалогу чи плюралізму, а до

збереження або відновлення пріоритетної ролі сакрального у структурі суспільства.

Попри це, конфесійний традиціоналізм не є однозначним феноменом. Поряд із фундаменталістськими тенденціями, які схильні до монополізації істини, у ньому можливі й більш помірковані інтерпретації, зорієнтовані на збереження духовності як чинника культурної стійкості. Така амбівалентність робить його важливою складовою постсекулярного контексту, у якому традиціоналізм виявляє свою багатосарову динаміку.

Конфесійний традиціоналізм становить своєрідну соціально-релігійну реакцію на секуляризаційні процеси, що супроводжували модерність. На відміну від езотеричного традиціоналізму, орієнтованого на відновлення «вічної традиції» як метафізичного ядра, конфесійний тип розгортається у площині інституційного життя релігійних спільнот, які прагнуть зберегти нормативний статус віри у публічному просторі. Його телеологія – не у створенні нової доктрини, а у відновленні релігії як соціально значущої сили, здатної протистояти редукції сакральної сфери у приватну.

Ізраїльський філософ і теолог Аві Сагі – один із найпоміркованіших представників конфесійного традиціоналізму, який поєднує вірність релігійній традиції з критичною саморефлексією. Така характеристика означає, що незважаючи на належність радикальному конфесійному напрямку у цій філософії, він здатний об'єктивно оцінити її вади. Дослідження вченого загалом поєднують філософію релігії, герменевтику та моральну теологію. Центральна тема – динаміка релігійної традиції у сучасному секуляризованому світі.

У праці *«Традиція проти традиціоналізму»* [125] А. Сагі проводить принципове розмежування між традицією як відкритим, живим процесом смислотворення і традиціоналізмом як ідеологічною фіксацією цієї традиції. Він наголошує, традиція, на відміну від традиціоналізму, живе лише там, де вона зберігає здатність до саморефлексії та оновлення: «Саме тому, що ми є рефлексивними, а не спонтанними істотами, ми можемо звільнитися від

традиціоналізму та по-справжньому зрозуміти характер традиції як діалогу між поколіннями» [там само, с. 11].

Традиціоналізм, навпаки, зупиняє релігійну динаміку, перетворюючи духовну спадщину на соціальний регулятор: «Згідно з цим образом, традиційна культура – це та, якою керують замкнуті, встановлені та жорсткі рамки» [там само, с. 9]. Тобто, автор говорить про те, що традиціоналізм зупиняє динаміку традиції, перетворюючи структуру смислу на структуру влади. Таке перетворення робить релігію інструментом нормативного примусу – форма починає переважати над змістом, а сакральне ставати засобом соціальної дисципліни. Тут А. Сагі вбачає головний недолік актуальної версії радикального конфесійного традиціоналізму – прагнення замінити духовну автономію віри її ідеологічним диктатом. Сам він бажає звільнити Традицію від догматичної стагнації, властивої радикальному традиціоналізму, зробити так, щоб цінності Модерну не відкидалися «на автоматі», а приймалися до уваги. Показовою у цьому відношенні є його критика положень праць Джозефа Соловейчика «Галахічна людина» [133] та «Самотня людина віри» [134], в якій він розкриває механізм діалектичної напруги, яку Дж. Соловейчик не зміг повністю розв'язати, намагаючись примирити ортодоксальний юдаїзм із модерністю. А. Сагі стверджує, що Дж. Соловейчик фактично створює модель розділення релігійного та світського життя. З одного боку, Дж. Соловейчик приймає світську діяльність, науку та соціальне упорядкування як сферу «Величного Адама²⁸», яка є релігійно легітимною і навіть обов'язковою, оскільки вона наслідує божественний акт творення. Однак, зауважує А. Сагі, Дж. Соловейчик відмовляється визнати внутрішню автономію та ціннісну валідність тих

²⁸ Термін «Величний Адам» (англ. Majestic Adam) є ключовим філософським конструктом у діалектичній антропології Джозефа Б. Соловейчика, викладений у його праці «Самотня людина віри» [134]. Цей архетип уособлює людину дії та творення, що керується першим розділом Книги Буття (Адам І). «Величний Адам» прагне панувати над світом за допомогою науки, технологій та раціональної організації. Його мета – підкорити природне середовище, створити культуру і цивілізацію та розв'язати проблеми людства. У релігійному контексті ця діяльність розглядається як імітація Бога-Творця, проте вона секулярна за своєю суттю, зосереджена на емпіричній реальності та не вимагає безпосереднього спілкування з Богом. Цей аспект людського існування перебуває у постійній напрузі з його іншою іпостассю – «Адамом Завіту», який шукає трансцендентного спасіння та спілкування з Богом через Галаху та віру.

світських світоглядів, які є філософською основою цієї ж модерності. Таким чином, замість того, щоб досягти справжнього синтезу, його діалектика перетворюється на постійне хитання між двома світами, де релігійний ідеал (сфера «Адама Завіту») завжди має пріоритет і домінує над світським, обмежуючи його роль лише зовнішнім функціональним існуванням. А. Сагі розглядає цю позицію як певну форму традиціоналізму, оскільки вона обмежує діалог Традиції зі справжніми викликами сучасної автономної особистості та захищає Галаху від необхідної саморефлексії, яка могла б виникнути в результаті такого повноцінного ціннісного зіткнення.

На перший погляд така позиція може здаватися секуляристською, однак це не так – вона репрезентує саморефлексивний вимір конфесійного традиціоналізму. А. Сагі не заперечує значення релігії у публічному житті, але наголошує, що її життєздатність визначається здатністю до критичного осмислення власних меж і передумов. Саморефлексія постає не як прояв слабкості віри, а як форма її духовної автентичності. Адже традиція, позбавлена оновлення, неминує перетворюється на систему покори, яка підмінює внутрішню свободу совісті зовнішньою вимогою підпорядкування: «Екзистенційна діалектична напруга між свободою та підкоренням даному врівноважується діалогічним процесом, у ході якого особистісна ідентичність формується як вільне повернення до даного» [125, с. 12]. Релігійне зобов'язання має бути осмислене, а не просто виконане – без інтерпретації віра перетворюється на примус.

Звідси випливає і центральна етична формула його концепції – традиція підтримується не сліпою покорою, а моральною відповідальністю інтерпретаторів.

Таким чином, Сагі пропонує модель *рефлексивного конфесійного традиціоналізму*, який не заперечує сакрального, але прагне звільнити його від догматичної закритості. У постсекулярному контексті така позиція має особливе значення: вона поєднує віру з розумом, духовну автономію – з

відкритістю діалогу, що наближає її до комунікативної етики Ю. Габермаса та його ідеї публічної релевантності релігії.

Отже, Аві Сагі постає як мислитель, який належить до традиціоналістського поля і водночас критично його переосмислює. Його концепція пропонує філософську альтернативу радикальному конфесійному традиціоналізму – замість нормативного диктату сакрального – відповідальність інтерпретації; замість замкненості – етичну відкритість до іншого.

Подібний, але укорінений в українському інтелектуальному контексті підхід пропонує О. Ткаченко [48]. Для нього релігійна традиція не є архаїчним реліктом, а виступає ключовим ресурсом ідентичності й соціальної інтеграції в умовах постсекулярності: «Процес постсекулярності сучасного світу передбачає міру присутності релігійного фактору в національних державах. У соціокультурному вимірі релігійна традиція залишається головним засобом відтворення і трансляції духовних цінностей, без яких неможливо уявити собі будь-яку культуру. Релігійна традиція здатна посилювати колективну ідентичність, сприяти сталому розвитку суспільства, особливо в умовах духовної кризи і політичних трансформацій» [Ibid, с. 66].

Важливо, що О. Ткаченко репрезентує типову рису того, що ми називаємо «поміркованим конфесійним традиціоналізмом», якої дотримується і А. Сагі: він наголошує на необхідності осмисленої, а не суто реактивної відповіді на виклики модерності. «Ми повинні розуміти сучасність, як би ми її не називали – секулярною, постсекулярною, десекулярною – як вічний простір. У ньому потенційно завжди присутня можливість діалектичного явлення традиції, причетність до якої дозволяє піднести енергію історичного минулого до творчої енергії сьогодення. І Україна повинна виробити внутрішню відпорність на виклики сучасності і прислуховуватись до своїх духовних особливостей» [там само]. У цьому контексті показовою є його апеляція до думки Л. Филипович: «для українців природно перебувати у стані, коли

доводиться балансувати між багатьма ідеями, світоглядами, моделями поведінки» [49; цит. за: 48, с. 66].

Отже, в інтерпретації О. Ткаченка релігійна традиція постає як динамічний ресурс, що поєднує збереження нормативного ядра з відкритістю до історичної змінюваності. Це добре узгоджується з моделлю рефлексивного конфесійного традиціоналізму, яку ми бачимо в А. Сагі, але водночас фіксує специфічно український вимір постсекулярного досвіду – життя на перетині множинних світоглядних горизонтів.

Погляди А. Сагі та О. Ткаченка представляють поміркований варіант конфесійного традиціоналізму. У них він постає рефлексивною стратегією збереження релігійної традиції, що поєднує вірність сакральному порядку з готовністю до критичного діалогу з модерністю та постсекулярним плюралізмом. Однак конфесійний традиціоналізм має й іншу, більш сувору конфігурацію, яку можна характеризувати як «радикальний конфесійний традиціоналізм». Попередньо під цим словосполученням ми розумітимемо такий тип мислення, який не обмежується підтриманням публічної релевантності релігії, а спрямований на інституційне переформатування суспільства згідно з нормами «єдино істинної» конфесії – від надання їй привілейованого статусу в політичному порядку до відновлення ієрархічної «сакральної вертикалі» в законодавстві, освіті та моральній регуляції. Важливо підкреслити, що вживання терміна «радикальний» у цьому контексті має суто аналітичний характер і не несе морально-оцінювального чи публіцистичного змісту. Йдеться не про звинувачення в екстремізмі, а про позначення ступеня претензій на нормативну перебудову соціального порядку порівняно з компромісними поміркованими моделями, такими, як у А. Сагі та О. Ткаченка. Саме до цієї більш вимогливої, нормативно насиченої конфігурації ми звернемося далі, простежуючи її в католицькому інтегралізмі Т. Кріна та А. Фімістра, а також в українському інтелектуальному контексті – на прикладі аналізу статті М. Шкрібляка.

Показовим зразком радикального конфесійного традиціоналізму у релігійному середовищі є концепція інтегралізму, запропонована Томасом Кріном та Аланом Фімістром у праці «Інтегралізм – посібник з політичної філософії» [72]. Обидва автори – католицькі теологи й філософи, пов'язані з традиціоналістським крилом Католицької церкви. Їхній підхід виходить із настанови на повернення до середньовічної моделі співвідношення духовної й світської влади, за якої держава визнає примат католицької віри й підпорядковує політичний порядок «істинній релігії».

Інтегралізм у їхній інтерпретації – це не консервативна ностальгія за минулим, а чітко сформульований політико-філософський проєкт. Його ядро становить теза про те, що політична спільнота не може бути релігійно нейтральною, оскільки «справедливий політичний устрій покликаний спрямовувати людей не лише до земного блага, а й до їхнього найвищого надприродного призначення» [там само]. Інакше кажучи, держава, будучи природною інституцією, зобов'язана коригувати свої закони відповідно до вимог об'явленої істини. У цьому сенсі інтегралізм радикально заперечує секулярний принцип нейтральності: держава, на їхню думку, має офіційно визнавати католицьку віру та надавати їй привілейований статус.

Автори наголошують, що йдеться не про одну з можливих моделей християнської політики, а про онтологічну необхідність, закорінену в самій природі створеного світу й кінцевій меті людського існування. Будь-яка спроба побудувати політичний порядок виключно на засадах природного розуму, ігноруючи Божественне Одкровення, для них є фундаментально хибною, оскільки людина створена для мети, що перевищує її природні можливості – для вічного блаженства, неможливого без благодаті. Саме тому вчені визначають свою позицію як «безкомпромісну прихильність до Соціального Царювання Христа, тобто наполягання на моральному обов'язку людей і суспільств перед істинною релігією і перед єдиною Церквою Христа» [там само]. Суспільство як колективний суб'єкт, відповідно, має ті самі

зобов'язання перед Богом щодо публічного культу та визнання істини, що й окрема людина, і не може ховатися за маскою світського агностицизму.

Розвиваючи цю думку, інтегралісти піддають гострій критиці сучасні ліберальні концепції – насамперед ідею «суспільного договору» та автономних прав людини, які, на їхню думку, відривають право від його джерела – вічного закону – й перетворюють політику на інструмент задоволення приватних інтересів, а не досягнення спільного блага. Замість модерної моделі «відокремлення Церкви від держави» або навіть їхньої «співпраці» як відносно рівноправних партнерів, вони пропонують повернення до ієрархічної схеми, у якій світська влада (матеріальний меч) перебуває на службі у влади духовної (духовний меч). Показово, що, посиляючись на традицію папського вчителювання, автори схвалюють формулу Григорія Великого, згідно з якою «земне царство має служити небесному царству» (*terrestre regnum coelesti regno famuletur*) [там само].

Такий підхід істотно відрізняється навіть від близьких за риторикою проєктів, зокрема концепції «християнського націоналізму» Стівена Вульфа, що, попри різкі заклики до «боротьби із секуляристською та громадянською релігією» [149], радше розгортає ідею спільного блага в умовах національного й конфесійного плюралізму, а не в рамках жорсткої монополії однієї конфесії на політичний порядок.

У цій архітектоніці лише Церква постає як «досконале суспільство» (*societas perfecta*) у повному сенсі слова, оскільки тільки вона володіє всіма засобами, необхідними для досягнення своєї кінцевої мети – спасіння душ. Натомість політична спільнота, яку сучасні люди звикли називати «державою», розглядається як інституція, що, хоч і має власну сферу компетенції, онтологічно залежить від духовної влади – подібно до того, як тіло залежить від душі. Тож інтегралізм у викладі Т. Кріна та А. Фімістра постає як радикальна альтернатива всьому проєкту Просвітництва, пропонуючи структурну інтеграцію тимчасового порядку в сакральну

економію спасіння, де земні закони мають безпосередньо сприяти – або принаймні не перешкоджати – досягненню небесного блаженства.

Отже, у типологічній рамці нашого дослідження підхід Т. Кріна та А. Фімістра може слугувати зразком радикальної форми конфесійного традиціоналізму, оскільки він поєднує всі зазначені раніше ознаки цього світогляду: заперечення можливості нейтрального простору розуму, спрямованість на інституційне переформатування суспільства згідно з нормами «єдино істинної» конфесії та безумовний пріоритет сакрального над будь-якими формами світського самовизначення. На відміну від рефлексивних моделей, які визнають певну автономію секулярної раціональності й шукають способи перекладу релігійних смислів мовою сучасності, інтегралізм Т. Кріна та А. Фімістра орієнтований не на діалог, а на «реставрацію» політичної теології: єдино легітимним статусом для держави постає статус «провінції християнського світу», що визнає соціальне царювання Христа і «підкоряється авторитету Римського Понтифіка не лише у питаннях віри, а й у питаннях політичної моралі» [72].

До радикалізованих, але не інтегралістських форм конфесійного традиціоналізму в українському контексті з певним застереженням можна віднести позицію М. Шкрібляка. У статті «Науково-філософська еристика та методологічні основи дослідження постсекулярної соціально-психологічної актуалізації релігії» він послідовно наголошує, що християнська релігія та Церква залишаються «головними засобами відтворення і трансляції національних духовних цінностей» [52 с. 163], без яких неможливий розвиток не лише культури, а й держави та нації [34]. Водночас постсекулярний «релігійний ренесанс» він трактує як метафору, а подекуди – як ідейну конструкцію тих, хто «ще вчора бороться з релігією та Церквою» [там само], наполягаючи на безперервності живої віри й невразливості Церкви до ідеологічних атак.

Попри різкість деяких формулювань (зокрема критику гасла «рівності релігій» та наголос на відмінній сотеріологічній і культурній вазі

християнства), підхід М. Шкрібляка не переходить у програму повної інтеграції держави в церковну структуру. Радше йдеться про акцент на аксіологічному пріоритеті християнської традиції для української ідентичності та про необхідність перегляду параметрів співпраці держави й «україноцентричних церков», особливо в умовах війни та націстворення. У нашій типології це дозволяє говорити про національно орієнтований конфесійний традиціоналізм, який у певних моментах радикалізує критику секуляризму, але водночас зберігає простір для діалогу, інклюзії та оновлення церковно-державних відносин.

Отже, конфесійний традиціоналізм у постсекулярному контексті постає багатовимірним феноменом, що коливається між рефлексивними моделями збереження традиції та проєктами її нормативної «реставрації». У поміркованому варіанті, репрезентованому, зокрема, А. Сагі та О. Ткаченком, традиція мислиться як динамічний ресурс ідентичності, здатний до саморефлексії, внутрішньої критики та діалогу з модерністю [125, с. 41]. У цьому випадку конфесійний вимір не заперечує автономії секулярної раціональності, а радше прагне перекласти релігійні смисли мовою сучасності, зберігаючи при цьому нормативне ядро віри.

Радикалізований конфесійний традиціоналізм, натомість, виявляє іншу логіку: він спрямований не стільки на адаптацію традиції до умов плюралістичного суспільства, скільки на інституційне переформатування цього суспільства згідно з нормами «єдино істинної» конфесії. У католицькому інтегралізмі Т. Кріна та А. Фімістра це набуває форми вимоги офіційного визнання соціального царювання Христа та підпорядкування політичної влади духовній [72], тоді як у національно орієнтованому підході, репрезентованому М. Шкрібляком, якого з певним застереженням можна віднести до радикалізованих варіантів конфесійного традиціоналізму, — акцентується пріоритет християнської традиції для української ідентичності та необхідність перегляду параметрів співпраці держави з «україноцентричними церквами» [52].

Отже, конфесійний традиціоналізм виявляється не маргінальною течією, а одним із ключових векторів постсекулярної трансформації, що по-різному поєднує вимогу сакрального порядку з викликами сучасного плюралізму.

2.3.2. Відкритий (поміrkований) традиціоналізм

У нашій типології відкритий (поміrkований) традиціоналізм постає як альтернатива постсекулярним радикальним езотеричним і конфесійним традиціоналістським моделям. Його вихідною передумовою є прийняття секулярності не як «аномалії», що підлягає скасуванню, а як незворотної «умови віри», в межах якої релігійна традиція змушена переосмислювати власну публічну присутність. Спираючись на концепцію «секулярного віку» Ч. Тейлора, можна сказати, що йдеться про традиціоналізм, який усвідомлює радикальну контекстуальність віри в ситуації «Секулярність-3» (коли віра є лише одним з можливих варіантів життєвого вибору) [46, с. 43–44] і шукає не реставрації до-секулярного порядку, а способів осмисленого життя з традицією всередині «іманентного каркасу» сучасності.

Як слушно наголошує Джеймс Сміт, інтерпретуючи Ч. Тейлора, сучасний суб'єкт живе у «перехресному тиску» (cross-pressure) між досвідом іманентної завершеності та неспокоєм трансцендентного виміру, а секулярність означає радше «зміну карти уяви», ніж просте зменшення рівня релігійності [132]. Відкритий традиціоналізм виходить саме з цього опису ситуації: він відмовляється як від секуляристського проєкту «чистого» іманентизму, так і від інтегралістської вимоги повного підпорядкування політичного та культурного порядку «єдино істинній» конфесії. Замість цього пропонується модель, у якій традиція зберігає нормативне ядро, але реалізує його через діалог, переклад та публічну аргументацію, а не через політичну монополію.

У цьому сенсі тейлорівський відкритий традиціоналізм можна описати через такі суттєві особливості: по-перше, він визнає структурний плюралізм пізньомодерного світу і не прагне «повернути» ситуацію, в якій релігійний

наратив є єдиною очевидною рамкою смислу, – його завдання полягає не в скасуванні секулярності, а в умінні жити з нею, не втрачаючи глибини віри; по-друге, він поєднує високу оцінку духовного потенціалу традиції з критичною чутливістю до тих її форм, які перетворюють сакральне на інструмент влади чи культурної гомогенізації; по-третє, відкритий традиціоналізм визнає певну автономію секулярного розуму та інституцій (демократія, права людини, наука тощо), розглядаючи їх не як «ворожий табір», а як простір можливої співпраці, взаємної корекції та співжиття [115]. Тобто, він мислить постсекулярну публічну сферу як арену не «війни світоглядів», а як поле комунікативної взаємодії, де релігійні голоси можуть залишатися вірними власній традиції, водночас будучи здатними артикулювати свої переконання в загальнодоступних категоріях.

Якщо аналізувати концепцію Ч. Тейлора та її прочитання Дж. Смітом далі, то відкритий традиціоналізм постає саме тим, чим ми бачили її у розділі 2.2, – «помірковано-релігійною вісю координат постсекулярного поля». На відміну від радикальних конфесійних і езотеричних проєктів, які прагнуть реставрувати сакральний порядок або повернути релігії статус політичної домінанти, тейлорівська модель не претендує на інституційне переформатування суспільства за зразком «єдиного християнського світу», але й не розчиняє релігію в культурному символізмі. Її специфіка полягає в тому, що вона приймає секулярну «крихкість» віри як умову можливості більш відповідальної, рефлексивної та етично виваженої присутності традиції в публічному просторі сучасного світу.

У цьому контексті тейлорівську модель доцільно інтерпретувати як різновид відкритого (поміркованого) традиціоналізму, що виходить із визнання незворотності секулярних трансформацій. «Секулярний вік» для Ч. Тейлора – це не епоха лінійного занепаду віри, а нова конфігурація «умов віри», у якій релігійні й нерелігійні горизонти співіснують як рівноправні можливості. Саме тому, зауважує М. Кьоніг, інноваційна ініціатива канадського філософа полягає в тому, що він не натуралізує «іманентну

рамку», а демонструє контингентність її історичного конструювання, зближуючись у цьому з веберівською розуміючою соціологією [101, с. 29–30]. Секулярний спосіб бачення світу постає тут не як «природна даність», а як результат специфічної культурної траєкторії латинського Заходу.

Саме на цьому тлі з'являється можливість говорити про «відкритий традиціоналізм»: традиція зберігає нормативний вимір для віруючого суб'єкта, але вже не функціонує як самоочевидна рамка соціального життя. Вона стає усвідомленою опцією, що конкурує з іншими «логіками життя» в межах спільного культурного поля. Звідси й амбівалентність тейлорівської аргументації, на яку вказують його критики. Так, К. Браун та Е. Лінч, спираючись, зокрема, на позицію Т. Асада [47], підкреслюють, що Ч. Тейлор працює в режимі генеалогії: звертаючись від сьогодення до минулого, він «більше зацікавлений у викладі історичних подій з метою наведення аргументів, релевантних для сучасності, а не в поданні історичних фактів, що проливають світло на минуле, як це роблять професійні історики» [66, с. 158; 47]. У цьому ж ключі Дж. Шихан зауважує у праці «Коли відбулося розчаклування? Історія та секулярна доба» [130], що концепт «досвіду повноти» вже імпліцитно передбачає певну форму трансценденції, тож у «Секулярному віці» історичний аргумент постійно переплітається з теологічним [66, с. 162]. Відтак тейлорівський проєкт можна трактувати як м'яко ангажований на користь релігійної традиції, але без переходу до політичної програми її реставрації. У цьому сенсі слухним є зауваження Р. Белли, який у праці «Протистояння модерності: Маруяма Масао, Ю. Габермас і Ч. Тейлор» [56] підкреслює, що «Секулярний вік» є не стільки науковим дослідженням секуляризації, скільки спробою відповісти на питання, як релігійні люди можуть прийняти секулярний модерн з його інститутами [66, с. 153].

Читання Ч. Тейлора, запропоноване Дж. Смітом, додатково підтверджує таке витлумачення. Американський філософ інтерпретує канадського автора як духовного гіда для християнина, який живе в умовах «перехресного тиску»

між вірою та невірою у постсучасну епоху. Для нього тейлорівський опис «секулярного віку» – це не діагноз неминучого зникнення релігії, а своєрідна «карта місцевості», що показує, яким чином віруючий може залишатися вірним традиції, не виходячи за межі секулярного горизонту і не заперечуючи легітимності інших життєвих форм [132].

У цій перспективі традиція постає як «опція повноти», яка конкурує з іншими світоглядними проєктами, але не претендує на монополію в публічному просторі. Саме в цьому пункті тейлорівська вісь частково перетинається з постсекулярною моделлю Ю. Габермаса: обидва підходи виходять із визнання нормативного плюралізму та необхідності участі віруючих у спільній політиці, «заснованій на модерних секулярних логіках», без вимоги відмови від власних богословських способів саморозуміння [91; 92; 93]. Проте, на відміну від Ю. Габермаса, для якого релігія постає насамперед як один із дискурсивних ресурсів демократичного публічного простору, Ч. Тейлор зберігає пріоритет досвіду трансценденції та внутрішньої «повноти» віри. Тому йдеться не про зняття відмінностей між «просекулярною» та «прорелігійною» координатами, окресленими у підрозділі 2.2, а про їхню точку дотику: обидва проєкти відмовляються від моделі монолітного «християнського світу» та шукають форми співіснування віри й раціональності в умовах постсекулярного світу.

Отже, тейлорівський проєкт, доповнений інтерпретацією Дж. К. А. Сміта й критично осмислений крізь призму сучасних дискусій (М. Кьоніг, Т. Асад, Р. Белла та ін.), може бути розглянутий як зразок відкритого традиціоналізму. Він визнає цінність релігійної традиції, але відмовляється від політичної програми її реставрації як єдиного джерела суспільної легітимації. Водночас слід зауважити, що в сучасному соціокультурному контексті цей тип традиціоналізму є найменш інституційно втіленим: тейлорівська вісь радше задає нормативно-описовий горизонт можливого співіснування віри й секулярності, ніж фіксує вже усталений стан постсекулярних суспільств. Якщо радикальний конфесійний традиціоналізм (інтегралізм тощо) прагне

структурно переформатувати соціальний порядок відповідно до норм «єдиної істинної» конфесії, то тейлорівський традиціоналізм обмежується завданням опису й внутрішнього осмислення ситуації, у якій віра й невіра стають взаємно прозорими й взаємно вразливими. Саме тому він відіграє для нашого дослідження роль «поміркованої межі», що демонструє можливість традиціоналістської чутливості без переходу до радикальних програм відновлення сакрального порядку.

У підсумку підрозділ 2.3 показує, що традиціоналістська вісь постсекулярного дискурсу не є однорідним «антисекулярним блоком», а розгортається як складний спектр позицій – від езотеричного метафізичного традиціоналізму (Р. Генон, Ф. Шуон, Ю. Евола, С. Х. Наср у прочитанні М. Седжвіка) до конфесійних форм, що варіюються від рефлексивних моделей А. Сагі та О. Ткаченка до радикалізованих конфігурацій католицького інтегралізму (Т. Крін, А. Фімістер) і, з певним застереженням, національно орієнтованого українського конфесійного традиціоналізму (М. Шкрібляк). У всіх цих випадках спільним є прагнення відновити пріоритет сакрального над модерною автономією розуму, але ступінь нормативних претензій та готовність до діалогу із секулярністю істотно різняться – від проєктів майже повної реставрації «сакрального порядку» до стратегій саморефлексивного збереження традиції в умовах плюралізму.

На цьому тлі тейлорівський відкритий (поміркований) традиціоналізм постає як найменш інституційно репрезентована, але концептуально важлива вісь координат: вона задає радше нормативно-описовий горизонт можливого співіснування віри й секулярності, ніж фіксує вже сформовану суспільну реальність. Якщо радикальний традиціоналізм намагається переформатувати соціальний порядок відповідно до «єдиного» сакрального взірця, то тейлорівська вісь описує модель, у якій традиція зберігає свою глибину, але приймає «крихкість» віри, симетрію з невірою та необхідність життя всередині іманентного каркасу модерності. Таке розмежування дає змогу розглядати традиціоналістські акценти не лише як реакцію на секуляризацію, а як один із

ключових векторів постсекулярної трансформації – від фундаменталістських сценаріїв реставрації до більш поміркованих, діалогічних форм повернення сакрального в публічний простір.

Висновки до розділу 2

Отже, у Розділі 2 було окреслено теоретико-методологічні засади концептуалізації постсекулярності як конфігурації, що формується у взаємодії двох координат – просекулярної (модерністської) та прорелігійної (традиціоналістської). Вихідним пунктом стала реконструкція десекуляризаційного повороту в соціології та філософії релігії, зокрема через інтелектуальну траєкторію Пітера Бергера, яка засвідчує обмеженість лінійних сценаріїв секуляризації. Показано, що «повернення релігії» не скасовує секулярності, а переводить її в режим конкуренції легітимностей та посиленої плюралізації. Уточнення співвідношення секуляризації, секулярності та секуляризму, а також розмежування десекуляризації, контрсекуляризації й постсекулярності дозволило уникнути редукції постсекулярного до «реваншу» сакрального. Український інтелектуальний контекст введено як поле, де напруга двох координат набуває конкретних дискурсивних й інституційних форм та вимагає поєднання глобальної рамки з локальними конфігураціями. Це підготувало перехід до підрозділу 2.2, де постсекулярність розкрито як поняття, здатне не лише описувати зміни, а й задавати оптику їх філософської інтерпретації.

Подальша логіка розділу була зосереджена на зіставленні двох впливових концепцій постсекулярності – просекулярної (модерністської) моделі Ю. Габермаса та прорелігійної (традиціоналістської) моделі Ч. Тейлора. У габермасівському підході уточнено нормативний зміст постсекулярного: збереження секулярних процедур публічної раціональності за одночасного визнання легітимності релігійних мотивацій, які можуть входити до публічної сфери за умови комунікативної перекладності. Тейлорівська перспектива, натомість, висвітлює трансформацію «умов віри» в межах іманентної рамки та

демонструє множинність режимів вірування й невірування. На цій концептуальній підставі в підрозділі 2.3 розгорнуто типологію традиціоналізму: радикальні – езотеричні та конфесійні – стратегії співвіднесено з «відкритим» тейлорівським традиціоналізмом. Показано, що відкритий традиціоналізм є концептуально значущою моделлю узгодження традиції з плюралізмом, але водночас – найменш інституційно втіленим варіантом, який окреслює радше нормативний горизонт, ніж усталену соціальну практику.

У такий спосіб Розділ 2 замикає внутрішню логіку дослідження, узагальнюючи його результати в рамці двох координат і демонструючи, що постсекулярні трансформації не зводяться ані до лінійної секуляризації, ані до простого «повернення сакрального». Вони розгортаються у полі напруження між просекулярними та традиціоналістськими візіями, де можливими стають як радикальні програми реставрації, так і помірковані моделі відкритого традиціоналізму. Саме ця конфігурація задає підстави для загальних «Висновків» дисертації – як підсумкового формулювання ключових тез щодо постсекулярних трансформацій, традиціоналістської критики та перспектив оновлення релігійного в умовах сучасного світу.

ВИСНОВКИ

Метою дисертаційного дослідження стало здійснення соціально-філософської концептуалізації постсекулярних трансформацій – у вимірі провідних теоретичних інтерпретацій, традиціоналістської критики модерну та перспектив оновлення релігійного в сучасному світі. Сформульовані нижче висновки фіксують здобуті результати як цілісне знання про постсекулярність у горизонті незворотної модерної диференціації релігійного та світського.

Постсекулярність не описується коректно ні як «кінець» секуляризації, ні як її просте заперечення, натомість вона постає як поле трансформацій присутності релігійного – у публічному просторі, режимах знання та формах легітимації. Поняття «трансформації» функціонує як аналітичний ключ, що знімає лінійні сценарії («занепад» або «реванш») і дозволяє фіксувати зміну конфігурацій сакрального й секулярного.

Послідовна термінологічна демаркація між секуляризацією як історико-соціальним процесом, секулярністю як структурним станом модерної диференціації та секуляризмом як нормативною програмою є необхідною умовою коректного аналізу. Таке розмежування розводить описовий та програмний рівні й задає підстави для зіставлення просекулярних і прорелігійних наративів без їх взаємної редукції.

Соціологічна рамка секуляризації як домінантна традиція теоретизування модерності залишається методологічно продуктивною: вона сформувала секуляризаційний дискурс від класичних моделей раціоналізації й диференціації до критичних переглядів, що підготували ґрунт для постсекулярної проблематики. Секуляризаційний опис не є монолітною доктриною – він містить різні типи пояснювальних схем, змінює акценти і нерідко поєднує емпіричні діагнози з нормативними очікуваннями модерну.

Традиціоналізм постає інтелектуальною опозицією модерну й альтернативним режимом інтерпретації секуляризації, у межах якого увага зміщується від десакралізації та функціональної редукції релігії до критики автономізації раціональності та проблеми сакрального горизонту модерної

культури. Внутрішня варіативність традиціоналістської перспективи відкриває підстави для її типологізації за критеріями метафізично-епістемологічного або конфесійно-програмного характеру, рівня нормативної радикальності та моделей співіснування з плюралізмом.

В українській гуманітаристиці традиціоналістські мотиви у дискусіях про секуляризацію функціонують переважно селективно та контекстуально «перекладно». Показовими є різні модуси такої присутності – від інтеграції традиціоналістських інтенцій у синтетичну соціологічну оптику полівимірності до історіософської та аксіологічної критики антропоцентричного гуманізму і постсекулярної моделі опису, сфокусованої на механізмах співіснування релігійного та світського. Контрсекуляризація в межах дисертаційної логіки не ототожнюється з постсекулярністю: вона фіксує реакцію на секуляризм і виступає одним зі специфічних варіантів прорелігійної вісі координат.

Постсекулярні трансформації розгортаються у конфігурації взаємодії двох координат – просекулярної (модерністської) та прорелігійної (традиціоналістської), які задають різні нормативні горизонти оцінки цих трансформацій. Двокоординатна нормативна інтерпретаційна матриця забезпечує можливість систематизації постсекулярного поля без зведення його до одного пояснювального вектора, зберігаючи і незворотність модерної секулярної диференціації, і реальність нової публічної зримості релігійного.

Десекуляризаційний поворот у соціології та філософії релігії, пов'язаний з П. Бергером, окреслює важливу передумову постсекулярного мислення: теза про «повернення релігії» піддажує лінійні моделі занепаду сакрального, але потребує уточнення через оптику плюралізації. Релігійне й секулярне у пізньомодерних суспільствах входять у режим конкуренції легітимностей, співіснування та диференціації. Їхні тенденції можуть співіснувати у різних регіонах і соціальних сферах.

Розрізнення секуляризації, секулярності та секуляризму, так само як і відмежування десекуляризації, контрсекуляризації та постсекулярності, є

принциповим для уникнення редукції постсекулярного до «реваншу» сакрального. Український інтелектуальний контекст постає простором, у якому напруга двох координат набуває конкретних дискурсивних та інституційних форм, що робить необхідним поєднання глобальної теоретичної парадигми з локальними конфігураціями.

Полюси постсекулярного поля виразно репрезентують дві впливові концепції постсекулярності. Просекулярний вектор у моделі Ю. Габермаса фіксує збереження секулярних процедур публічної раціональності за одночасного визнання легітимності релігійних мотивацій у публічній сфері – за умови їх комунікативної «перекладності». Прорелігійний вектор у моделі Ч. Тейлора висвітлює трансформацію «умов віри» в межах іманентної рамки та множинність режимів вірування й невірування; збереження традиції мислиться можливим лише в горизонті плюралізму і «крихкості» вірування.

Традиціоналізм у постсекулярному дискурсі має типологічно неоднорідний характер і конкретизує спектр прорелігійної координати. Радикальні (езотеричні та конфесійні) стратегії, орієнтовані на різні форми реставрації сакрального порядку та відновлення його пріоритету над модерною автономією розуму. Відкритий (поміркований) традиціоналізм, умовно позначений як тейлорівський, окреслює концептуально значущу модель узгодження традиції з плюралізмом, але залишається найменш інституційно втіленим і функціонує радше як нормативний горизонт, ніж як усталена соціальна практика.

Постсекулярні трансформації доцільно описувати як процеси, що розгортаються у полі напруження між просекулярними та традиціоналістськими візіями. Вони не зводяться ані до лінійної секуляризації, ані до простого «повернення сакрального», натомість формують гібридні конфігурації конфлікту й співіснування релігійного та світського у публічності, культурі та інституціях.

Перспективи оновлення релігійного в постсекулярних умовах концептуалізуються як пошук процедур і форматів легітимного входження

релігійних смислів у публічність без претензії на монопольну норму – як вироблення умов діалогу, взаємного «перекладу» та симетрії між вірою і невірою. У цьому сенсі відкритий (поміrkований) традиціоналізм окреслює одну з найбільш перспективних, хоча й найменш інституційно стабілізованих моделей узгодження традиції з культурним плюралізмом.

Сформована концептуалізація створює підстави для подальших досліджень конкретних постсекулярних конфігурацій (зокрема в українському контексті) – як на рівні інтелектуальних дискурсів, так і на рівні інституційних практик, де напруга двох координат проявляється у формах конфлікту, співіснування та взаємної адаптації.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Білокобильський О.В. Дискурс про секуляризацію як новий шлях саморозуміння модерну. *«Наука. Релігія. Суспільство»*. 2014. № 2. С. 18-21.
2. Бродецький О. Є. Антропологічно-ціннісні засади гуманістичного потенціалу релігійної етики : дис. ... докт. філос. наук : 09.00.11 / Олександр Євгенович Бродецький; наук. конс. В. О. Балух; М-во освіти і науки України, Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. Київ, 2017. 404 с.
3. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / пер. О. Погорілий. Київ : Основи, 1994. 261 с.
4. Вододіли секуляризації. Західний цивілізаційний проєкт і глобальні альтернативи : монографія / О. Білокобильський та ін.; за ред. О. Білокобильського та В. Левицького. Київ : ФОП Халіков Р.Х., 2017. 240 с.
5. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну / Пер. з нім. та комент. В.М. Купліна. Київ : Четверта хвиля, 2001. 424 с.
6. Гаврилюк Т. Протестантська антропологія : між секулярністю і постсекулярністю *Ukrainian Religious Studies*. 2015. № 74-75. С. 83-89.
7. Галушак М. Постсекулярний проєкт сучасності. *Людинознавчі студії : збірник наукових праць. Серія «Філософія»*. 2018. № 36. С. 35-47.
8. Гіденс Е. Соціологія / пер. з англ. В. Шовкун, А. Олійник; наук. ред. О. Іващенко. Київ : Основи, 1999. 726 с.
9. Голубович І. «Подія», «подорож» і «ситуація» думки : до питання про можливості біоконцептографії. *Філософська думка*. 2010. № 5. С. 89-102.
10. Горбань О.В. Проблеми аксіології та термінології в сучасних культурологічних дослідженнях : рецензія на монографію : Чикарькова М. Ю. сучасна культура. *Схід*. 2018. № 5 (157) вересень-жовтень. С. 108-109.
11. Горкуша О. Актуальність релігії та сакральних цінностей в постсекулярну добу (європейський та український контекст). 2015. RISU : веб-сайт. URL:

- https://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/59505/ (дата звернення: 11.09.2025).
12. Горохолінська І.В. Постсекулярність : філософські та богословські інтенції сучасної релігійності : монографія. Чернівці : Чернівець. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича, 2019. 424 с.
 13. Довгочуб А.Ю. «Наративи секуляризації» в концепції Ч. Тейлора : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.02 – діалектика і методологія пізнання / Одеський нац. ун-т ім. І. І. Мечникова. Одеса, 2018. 226 с.
 14. Дубина А.А. До проблеми визначення поняття постсекулярного. *Гілея. Науковий вісник*. 2016. № 110 (7). С. 225-228.
 15. Еббі Р. Тейлор Чарльз. Дух і Літера : веб-сайт. URL: <http://duh-i-litera.com/tejlor-charlz/> (дата звернення: 06.08.2025).
 16. Епоха секуляризму. Соціолог релігії Хосе Казанова про сучасні трансформації секуляризму в світі та унікальне місце України на релігійній мапі Європи : інтерв'ю Г. Трегуб з Х. Казановою. *Український тиждень*. 15.07.2013. № 33 (301). С. 26-29. URL: http://shron2.chtyvo.org.ua/Ukrainskyi_tyzhden/2013_N33_301_Mif_pro_Ukrainu_-_zhytnytsiu_svitu.pdf (дата звернення: 12.12.2023).
 17. Єленський В. Велике повернення : релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця XX – початку XXI століття. Львів : вид-во УКУ, 2013. 504 с.
 18. Загребельний І. Секуляризм, десекуляризація, постсекулярність : до проблеми релігійної характеристики сьогодення. 2013. Релігія в Україні : веб-сайт. URL: <https://www.religion.in.ua/main/20718-sekulyarizm-desekulyarizaciya-postsekulyarnist-do-problemi-religijnoyi-harakteristiki-sogodennya.html> (дата звернення: 14.10.2025).
 19. Казанова Х. По той бік секуляризації. Релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби / переклад з англ. Олексія Панича. Київ : Дух і Літера, 2017. 264 с.

- 20.Казанова Х. Релігія в сучасному світі : плюралізм, секуляризація, глобалізація / переклад з англ. Романа Скакуна. Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2019. 348 с.
- 21.Кузнєцова К.Ю. Концепція «постсекулярного суспільства» та ствердження необхідності діалогу. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2016. № 53. С. 95-101.
- 22.Кузнєцова К. Динаміка секуляризації як процес взаємного навчання філософії та релігії. *Філософія освіти. Philosophy of Education*. 2020. № 26 (2). С. 43-56.
- 23.Луц У. Феномен секуляризації: наближення до трансцендентного : монографія. Львів : Літопис, 2016. 240 с.
- 24.Ляпіна Л.А. Мультикультуралізм у контексті комунітаристського дискурсу. *Наукові праці Чорноморського державного університету імені Петра Могили. Серія : Соціологія*. 2013. Т. 211, Вип. 199. С. 23-26.
- 25.Мартиненко О., Рупташ О., Радзіняк Т. Місце та роль філософії науки в постсекулярному дискурсі. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії*. 2023. Випуск 46. С. 114-123. DOI: <https://doi.org/10.30970/PPS.2023.46.14>.
- 26.Мартиненко О.П. Концепції десекуляризації, постсекуляризації та множинних сучасностей у подоланні кризи теорії модернізації. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. 2021. № 2. С. 76-86. DOI: <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2021.2.10>.
- 27.Мартиненко О.П. Рупташ О.В., Радзіняк Т.І. Ідея та перспективи філософського модерну. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2024. № 49. С. 79-84. DOI: <https://doi.org/10.32782/apfs.v049.2024.14>.
- 28.Марченко О. В. Діалектика секулярного та постсекулярного в сучасному філософсько-релігійнознавчому дискурсі. *Вісник Черкаського університету*. 2016. № 2. С. 54-61.

29. Ончуленко М. Інклюзія як постсекулярна стратегія соціальної інтеграції у філософських концепціях Ю. Габермаса та Ч. Тейлора. *Світоглядно-ціннісні засади соціальної інтеграції й інклюзивні практики в Україні* : матеріали міжнародної науково-практичної конференції, 30-31 жовтня 2025 року. м. Чернівці : Чернівецький національний університет ім. Ю. Федьковича, 2025. С. 28-32.
30. Ончуленко М. Концепт «повнота» в постсекулярній філософії Ч. Тейлора. *Соціально-гуманітарні дискурси сьогодення : світоглядні та ціннісні аспекти* : Збірник матеріалів міжнародної науково-практичної конференції (27-28 жовтня 2023 року, м. Чернівці). Чернівці : Чернівецький національний університет ім. Ю. Федьковича, 2023. С. 53-56.
31. Ончуленко М. Світоглядне положення «Секулярної доби» Чарльза Тейлора в постсекулярній філософії. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії*. 2023. № 47. С. 120-126.
32. Ончуленко М. Філософсько-традиційний підхід в дослідженні феномену секулярності. *Вісник Львівського Університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2024. №52. С. 199–206.
33. Ончуленко М. Теорія секуляризації Огюста Конта в неповному та повному позитивних значеннях. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. 2024. №4. С. 204–209.
34. Ончуленко М. Полівимірність феномену секуляризації. *«Платон мені друг, але істина дорожча»: теоретико-практичні та методологічні аспекти розвитку сучасних гуманітарних наук* : матеріали II міжнародної молодіжної конференції, 1 березня 2024 р.) Чернівці: Чернівецький національний університет ім. Ю. Федьковича, 2024. С. 41–42.
35. Ончуленко М. Сайєд Хусейн Наср про екологію та медицину. *Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу* : матеріали VI міжнародної науково-практичної конференції присвяченої пам'яті свт. Луки (В. Ф. Войно-Ясенецького), 11–12 червня 2024 р. Київ : Видавництво НМУ ім. О. О. Богомольця, ПП “Видавництво “Фенікс”, 2024. С. 157–160.

36. Ончуленко М. Контрсекуляризм та традиціоналізм у концептуальних візіях Р. Халікова. *Філософський дискурс XXI століття: Зміст, Перспективи, Соціально-практичні виміри* : матеріали круглого столу до Міжнародного дня філософії, до 190-ча Українського державного університету імені Михайла Драгоманова, 21 листопада 2024 р. Київ: С. 128–130. DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-453-8-38>.
37. Ончуленко М. Два виміри теорії секуляризації Огюста Конта. *«Молодіжна наука заради миру та розвитку»* : матеріали III міжнародної науково-практичної конференції, 12-14 грудня 2024 р. Чернівці: С.313–315.
38. Ончуленко М. Соціальні виміри десекуляризації: просекулярний і традиціоналістський протестантизм. *«Платон мені друг, але істина дорожча»: між вірністю пам'яті та пошуком істини.* : матеріали III міжнародної молодіжної конференції, 3-4 березня 2025 р.) Чернівці: Чернівецький національний університет ім. Ю. Федьковича, 2025. С. 21–24.
- 39.Панько О.І. Сакральність секулярного : прояви та інтерпретації. *Актуальні проблеми філософії та соціології.* 2023. № 41. С. 50–55.
- 40.Пашков К. Постсекулярність та її соціокультурні виміри : західний контекст досліджень. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв.* 2012. № 4. С. 50-54.
- 41.Проценко О. Націоналізм. Теорії нації та націоналізму від Йогана Фіхте до Ернеста Гелнера. Київ: видавництвом «Смолоскип» 2006. 638 с.
- 42.Соловій Р. Феномен Виникаючої церкви у контексті теологічних та еклезіологічних трансформацій у сучасному західному протестантизмі. Київ : Дух і Літера, 2016. 352 с.
- 43.Тейлор Ч. Джерела себе / Пер. з англ. : А. Васильченко, А. Водяний, Г. Некрасова, О. Федорко, В. Навроцький, І. Березко. Київ : Дух і Літера, 2005. 696 с.
- 44.Тейлор Ч. Етика автентичності / Пер. з англ. А. Васильченко. Київ : Дух і Літера, 2013. 128 с.

- 45.Тейлор Ч. Мультикультуралізм і «Політика визнання» / Пер. з англ. Р. Й. Димерець. Київ : Альтерпрес, 2004. 172 с.
- 46.Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша / Пер. з англ. Олексій Панич. Київ : Дух і Літера, 2013. 664 с.
- 47.Тейлор Чарльз, Барчук Мирослава. Чарльз Тейлор : Україна вже народилася з потенціалом розділення. URL: https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/22443-charlz-tejlor-ukrayina-vzhe-narodilasya-z-potencialom-rozdilennya.html (дата звернення: 12.12.2023).
- 48.Ткаченко О. Релігійна традиція в контексті постсекулярної парадигми. *Людинознавчі студії : збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*. 2020. № 40. С. 107-120. DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200826>.
- 49.Филипович Л. Релігійність українців здебільшого ситуативна. 2015. RISU : веб-сайт. URL: https://risu.ua/lyudmila-filipovich-religiynist-ukrajinciv-zdebilshogo-situativna_n75064 (дата звернення: 10.08.2025).
- 50.Халіков Р. Повстання проти секулярного світу. Київ : Видавництво Руслана Халікова, 2022. 186 с.
- 51.Чікарькова М. Сучасна культура. Проблеми аксіології і термінології. К. : Видавничий дім Дмитра Бураго, 2018. 238 с.
- 52.Шкрібляк М. Науково-філософська еристика та методологічні основи дослідження постсекулярної соціально-психологічної актуалізації релігії. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2024. № 56. С. 163-170.
- 53.An Awareness of What is Missing. Faith and Reason in a Post-secular Age / Habermas J. et al. Cambridge; Malden : Polity Press, 2010. 97 p.
- 54.Asad T. Thinking about religion, belief, and politics. *The Cambridge Companion to Religious Studies* / ed. R. A. Orsi. Cambridge : Cambridge University Press, 2012. P. 36-57.

55. Aslan Adnan. The Need for a Pluralistic Approach in Religion. Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy : The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr. London & New York : Routledge, 1998. 290 p.
56. Bellah R. Confronting Modernity : Maruyama Masao, Jürgen Habermas, and Charles Taylor. *Varieties of Secularism in a Secular Age* / ed. M. Warner, J. VanAntwerpen, C. Calhoun. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 2010. P. 32-53.
57. Berger P. L. The Desecularization of the World : A Global Overview. *The Desecularization of the World : Resurgent Religion and World Politics*. Washington, D.C. : Ethics and Public Policy Center; Grand Rapids, Mich. : W.B. Eerdmans Pub. Co., 1999. P. 1-18.
58. Berger P. L. The Many Altars of Modernity : Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age. Boston, Berlin : Walter de Gruyter, Inc., 2014. 161 p.
59. Berger P. L., Luckmann T. The Social Construction of Reality : A Treatise in the Sociology of Knowledge. Garden City, NY : Doubleday, 1966. 203 p.
60. Berger P. Secularization falsified. *First Things*. 2008. February. P. 23-27.
61. Berger P. , Davie G., Fokas E. Religious America, Secular Europe? : A Theme and Variations London, NW : Routledge, 2008. 168 p.
62. Berger Peter L. The Sacred Canopy : Elements of a Sociological Theory of Religion. 3rd ed. New York : Anchor Books, 1990. 230 c.
63. Bernhardt R. A New Paradigm? Peter Berger's «The Two Pluralisms». *Society*. 2017. № 54. P. 411-418. DOI: <https://doi.org/10.1007/s12115-017-0162-5>.
64. Bird A. Thomas Kuhn. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* : веб-сайт. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/thomas-kuhn/> (дата звернення: 31.05.2024).
65. Bourdeau M. Auguste Comte. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* : веб-сайт. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/comte/> (дата звернення: 19.07.2024).

66. Browne C., Lynch A. *Taylor and Politics : A Critical Introduction*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2018. 272 p.
67. Casanova J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago : University of Chicago Press, 1994. 320 p.
68. Comte A. *A General View of Positivism or, Summary Exposition of The System of Thought and Life / Transl. from the French by Bridges J.H.* The Project Gutenberg, 2016 (London : George Routledge & Sons LTD; New York : E. P. Dutton & Co, 1908). 346 p.
69. Comte A. *Cours de philosophie positive*. Paris : Bachelier et Fils, 1864. 544 p.
70. Cook R. T. Pluralism About Pluralisms. *Pluralisms in Truth and Logic* / за ред. J. Wyatt, N. Pedersen, N. Kellen. Cham : Palgrave Macmillan, 2018. С. 365-387. (Palgrave Innovations in Philosophy). DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-319-98346-2_15.
71. Cowen H. *Charles Taylor : A Philosopher For Today*. Bath Royal Literary and Scientific Institution веб-сайт. URL: <https://www.brlsi.org/proceedings/charles-taylor-a-philosopher-for-today/> (дата звернення: 09.08.2025).
72. Crean T., Fimister A. *Integralism : A Manual of Political Philosophy* [Електронне видання]. Neunkirchen-Seelscheid : editiones scholasticae, 2020. 290 p.
73. Davie Gr. *Europe, the Exceptional Case : Parameters of Faith in the Modern World*. London : Longman, Darton & Todd, 2002. XII, 180 p.
74. Davie Gr. *The Sociology of Religion : A Critical Agenda*. London; Los Angeles : SAGE, 2007. XXIII, 304 p.
75. Derrida Jacques. *The gift of death / Jacques Derrida translated by David Wills*. Chicago & London : The University of Chicago Press, 1995. 121 p.
76. Dobbelaere K. Secularization : a Multi-Dimensional Concept. *Current Sociology*. 1981. Vol. 29. P. 1-213.
77. Dobbelaere K. Toward an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization. *The secularization debate* / Eds. :

- W.H. Swatos, D.V.A. Olson. Lanham, Maryland : Rowman & Littlefield Publishers. 2000. P. 21-39.
78. Duncan D. Life and letters of Herbert Spencer. London : Methuen & Co, 1908. 621 p.
79. Durkheim E. The Elementary Forms of the Religious Life / Translated from the French by Joseph Ward Swain. London : George Allen & Unwin LTD, 2015. 520 p.
80. Eaton Gai. Knowledge and the Sacred : Reflections on Seyyed Hossein Nasr's Gifford Lectures. *Studies in Comparative Religion*. 1983. 15 (3-4). URL: http://www.studiesincomparativereligion.com/Public/articles/Knowledge_and_the_Sacred-Reflections_on_Seyyed_Hossein_Nasr's_Gifford_Lectures-by_Gai_Eaton.aspx (дата звернення: 21.06.2025).
81. Eisenstadt S. N. Multiple Modernities. *Daedalus*, 2000. № 129 (1). P. 1-29.
82. Ferrer N. Jorge, Tarnas R. Revisioning Transpersonal Theory : A Participatory Vision of Human Spirituality. Albany : SUNY Press, 2001. 273 c.
83. Ferrer N. Jorge. Participation and the Mystery : Transpersonal Essays in Psychology, Education, and Religion. Albany : SUNY Press, 2017. 386 c.
84. Gauvreau M. The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution, 1931-1970. Montreal, Kingston, London, Ithaca : McGill-Queen's University Press, 2005. 522 p.
85. Guenon R. The crisis of the modern world. Ghent : Sophia Perennis, 1996. XXIV, 134 p.
86. Guénon René. Autorité spirituelle et pouvoir temporel. Paris : Guy Trédaniel, Éditions de la Maisnie, 1984. 116 p.
87. Habermas J. A «post-secular» society – what does that mean? *Reset Dialogues on Civilizations*. June 2nd to the 6th 2008 (n1) : Author's report at a seminar in Istanbul. URL: <https://web.archive.org/web/20090329090452/http://www.resetdoc.org/EN/Habermas-Istanbul.php> (дата звернення: 18.12.2023).

- 88.Habermas J. Dialogue. Jürgen Habermas and Charles Taylor. *Butler J., VanAntwerpen J. (eds.) The Power of Religion in the Public Sphere*. Columbia : Columbia University Press, 2011. P. 60-69.
- 89.Habermas J. Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1992. 666 S.
- 90.Habermas J. Glauben und Wissen : Rede zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Suhrkamp : Frankfurt, 2021. 60 S.
- 91.Habermas J. Modernity : An Incomplete Project. *The Anti-Aesthetic : Essays on Postmodern Culture* / ed. H. Foster. Port Townsend : Bay Press, 1983. P. 3-16.
- 92.Habermas J. Notes on a Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly*. 2008. Vol. 25, Issue 4. P. 17-29.
- 93.Habermas J. Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*. 2006. Vol. 14 (1). P. 1-25.
- 94.Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1 : Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung; Bd. 2 : Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Suhrkamp : Frankfurt, 1981. 533 + 632 S.
- 95.Habermas J., Mendieta E. «A Postsecular World Society? On the Philosophical Significance of Postsecular Consciousness and the Multicultural World Society». Mronline.org : веб-сайт. URL: <https://mronline.org/2010/03/21/a-postsecular-world-society-on-the-philosophical-significance-of-postsecular-consciousness-and-the-multicultural-world-society/> (дата звернення: 12.12.2022).
- 96.Habermas J., Ratzinger J. Dialektik der Säkularisierung : Über Vernunft und Religion. Freiburg : Herder, 2005. 64 S.
- 97.Hanegraaff, W. J. (ed.). Dictionary of Gnosis and Western Esotericism. Leiden : Brill, 2005. 1228 p.

98. Huntington S. P. , Berger P. L. (eds.) *Many Globalizations : Cultural Diversity in the Contemporary World* / ed. by Berger P. L. Oxford : Oxford University Press, 2003.
99. Inglehart R., Norris P. *Sacred and Secular : Religion and Politics Worldwide*. N.Y. : Cambridge University Press, 2004. 329 p.
100. Inglehart R., Welzel Ch. *Modernization, Cultural Change and Democracy : The Human Development Sequence*. NY, Cambridge : University Press, 2005. 333 p.
101. Koenig M. *Beyond the Paradigm of Secularization?. Working with a Secular Age : Interdisciplinary Perspectives on Charles Taylor's Master Narrative* / ed. F. Zemmin, C. Jager, G. Vanheeswijck. Berlin; Boston : De Gruyter, 2016. P. 23-49.
102. Kuhn Th. S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago : University of Chicago Press, 1962. 264 p.
103. Legenhausen H. M. *Why I Am Not a Traditionalist*. 2002. Academia : веб-сайт. URL: https://www.academia.edu/2515714/_Why_I_Am_Not_a_Traditionalist_ (дата звернення: 12.08.2025).
104. Lenzer G. *Auguste Comte and Positivism : The Essential Writings*. Transaction Publishers. New York : Routledge, 1998. 530 p.
105. Lukes St. *Emile Durkheim : His Life and Work, a Historical and Critical Study*. New York, Evanston, San Francisco, London : Harper & Row, Publishers, 1985. 688 p.
106. Martin D. *A General Theory of Secularization*. New York : Harper & Row, 1978. 365 p.
107. Martin D. *On Secularization : Towards a Revised General Theory*. Aldershot : Ashgate Publishing Limited, 2005. 206 p.
108. Mathien, T., Grandy K. *Charles Taylor*. 2007. *The Canadian Encyclopedia* : веб-сайт. URL: <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/charles-taylor> (дата звернення: 12.08.2025).

109. Matustik Martin Beck (ed.) Jurgen Habermas : A Philosophical-Political Profile. Lanham : Rowman & Littlefield Publishers, 2001. XXXVII, 341 p.
110. Micklethwait J., Wooldridge A. God is Back : How the Global Revival of Faith Is Changing the World. New York : Penguin Press, 2009. 405 p.
111. Mokry M. Review of Traditionalism : The Radical Project for Restoring Sacred Order by Mark Sedgwick. 2024. International Journal for the Study of New Religions : веб-сайт. URL: <https://journal.equinoxpub.com/IJSNR/article/view/27607> (дата звернення: 12.09.2025).
112. Mol H. Review of A General Theory of Secularization, by D. Martin. *The Canadian Journal of Sociology / Cahiers Canadiens de Sociologie*. 1980. № 5 (1). P. 77-79. DOI: <https://doi.org/10.2307/3339921>.
113. Müller-Doohm St. Habermas : A Biography. Malden MA : Polity (Polity Press), 2016. 456 p.
114. Musiewicz P. Secularization and Desecularization : Discussion on Paradigms. 2024. *Cauriensia*, № XIX. P. 1019-1035.
115. Nandy A. The Return of the Sacred : The Language of Religion and the Fear of Democracy in a Post-secular World. Lalitpur : Himal Books, 2007. 15 p.
116. Nasr, Seyyed Hossein. Knowledge and its Desacralization. Knowledge and the Sacred. New York : State University of New York, 1989. 288 p.
117. Nasr, Seyyed Hossein. Science and Civilization in Islam. Chicago : Kazi Publications, Inc. 2007. 388 p.
118. Nickles Th. Thomas Kuhn. Cambridge : Cambridge University Press, 2003. 352 p.
119. O'Brien T. L., Noy S. Traditional, Modern, and Post-Secular Perspectives on Science and Religion in the United States. *American Sociological Review*. 2015. № 80 (1). C. 92-115. journals.sagepub.com : веб-сайт. URL: <https://journals.sagepub.com/doi/epub/10.1177/0003122414558919> (дата звернення: 19.10.2025).

120. Oldmeadow H. Journeys East : 20th Century Western Encounters with Eastern Religious Traditions. Bloomington : World Wisdom, 2004. 528 p.
121. Parsons T. The Structure of Social Action. Illinois, Glencoe : The free press, 1949. 817 p.
122. Pinker S. The Blank Slate : The Modern Denial of Human Nature. NY : Penguin, 2003. 509 p.
123. Post-secular philosophy : Between philosophy and theology / ed. by Ph. Blond. London; New York : Routledge, 2001. 376 p.
124. Ricoeur P. Time And Narrative : in 3 vol. / Translated by Kathleen Mclaughlin and David Pellauer. Chicago & London : The University of Chicago Press, 1984. XII. 274 p. Vol. I. : Narrative and Historical Representation.
125. Sagi A., Stein B. Tradition vs. Traditionalism : Contemporary Perspectives in Jewish Thought. Amsterdam; New York : Rodopi, 2008. 211 c.
126. Secularism and American Political Behavior / Layman C. G., Campbell E. D., John C. G., Sumaktoyo G. N. *Public Opinion Quarterly*. 2021. № 85 (1), P. 79-100, DOI: <https://doi.org/10.1093/poq/nfab011>.
127. Sedgwick M. Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century. Oxford ; New York : Oxford University Press, 2004. 370 p.
128. Sedgwick M. Traditionalism: The Radical Project for Restoring Sacred Order. Oxford ; New York : Oxford University Press, 2023. 424 p.
129. Self, Society, and Science : Theoretical and Historical Perspectives. / Eds. Debi Prasad Chattopadhyaya, Ashoke Kumar Sen Gupta. Delhi : Project of History of Indian Science, Philosophy and culture, 2005. 493 p.
130. Sheehan J. When Was Disenchantment? History and the Secular Age. *Varieties of Secularism in a Secular Age* / ed. M. Warner, J. VanAntwerpen, C. Calhoun. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 2010. P. 217-242.
131. Shiner L. The Concept of Secularization in Empirical Research. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1967. Vol. 6. P. 207-220.

132. Smith J. K. A. How (Not) to Be Secular : Reading Charles Taylor [Електронне видання]. Grand Rapids : William B. Eerdmans Publishing Company, 2014. 162 p.
133. Soloveitchik J. B. Halakhic Man / transl. from the Hebrew by L. Kaplan. Philadelphia : Jewish Publication Society of America, 1983. 164 p.
134. Soloveitchik, J. B. The Lonely Man of Faith. New York : Doubleday, 1992. 111 p.
135. Somerville, C. J. «Secular Society Religious Population : Our Tacit Rules for Using the Term Secularization. Journal for the Scientific Study of Religion. 1998. № 37 (2). P. 249-53.
136. Spencer H. A System of Synthetic Philosophy : веб-сайт. URL: <https://praxeology.net/HS-SP.htm> (дата звернення: 25.07.2024).
137. Stark R. The Victory of Reason : How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success. New York : Random House Trade Paperbacks, 2005. 281 p.
138. Stark R. Why God? Explaining Religious Phenomena. West Conshohocken : Templeton Press, 2017. 293 p.
139. Stark R., Bainbridge S. W. The Future of Religion : Secularization, revival, and cult formation Berkeley; Los Angeles; London : University of California Press, 1985. 571 p.
140. Stark R., Finke R. Acts of Faith : Explaining the Human Side of Religion. Berkeley, CA : University of California Press, 2000. 350 p.
141. Taylor Ch. A Secular Age. Cambridge, Massachusetts and London : The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. 874 p.
142. Taylor Ch. The malaise of modernity. Toronto : House of Anansi Press, 2024. 146 p.
143. Taylor W. Michael. The Philosophy of Herbert Spencer. New York : Continuum, 2007. 198 p.
144. Upton Ch. Some Errors. in *Against the Modern World : An Open Letter to Mark Sedgwick*. 2004. Academia : веб-сайт. URL:

https://www.academia.edu/12004869/Some_Errors_in_AGAINST_THE_MODERN_WORLD_An_Open_Letter_to_Mark_Sedgwick (дата звернення: 12.09.2025).

145. Urschel D., Gavin J. Philosophers Habermas and Taylor to Share \$1.5 Million Kluge Prize. 2015. Library of Congress : веб-сайт. URL: <https://www.loc.gov/item/prn-15-125/philosophers-habermas-and-taylor-to-share-1-5-million-kluge-prize/2015-08-11> (дата звернення: 12.08.2025).
146. Weber M. Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus. In : *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. 20, 1904, S. 1-54.
147. Weber M. Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus. In : *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. 21, 1905, S. 1-110.
148. Weinstein D. Herbert Spencer. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* : веб-сайт. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/spencer/> (дата звернення: 25.07.2024).
149. Wolfe S. The Case for Christian Nationalism. Moscow (USA): Canon Press, 2022. 496 p.
150. Zebiri Kate. Muslim anti-secularist discourse in the context of Muslim-Christian relations. *Islam and Christian-Muslim Relations*. 1998. № 9 (1). P. 47-64.

ДОДАТКИ

ДОДАТОК А

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Наукові праці у виданнях, включених до переліку наукових фахових видань України:

1. Ончуленко М. Світоглядне положення «Секулярної доби» Чарльза Тейлора в постсекулярній філософії. *Вісник Львівського Університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2023. №47. С. 120–126.
2. Ончуленко М. Філософсько-традиційний підхід в дослідженні феномену секулярності. *Вісник Львівського Університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2024. №52. С. 199–206.
3. Ончуленко М. Теорія секуляризації Огюста Конта в неповному та повному позитивних значеннях. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. 2024. №4. С. 204–209.

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

4. Ончуленко М. Концепт «повнота» в постсекулярній філософії Ч. Тейлора. *Соціально-гуманітарні дискурси сьогодення: світоглядні та ціннісні аспекти* : матеріали всеукраїнської науково-практичної конференції, 27–28 жовтня 2023 р. м. Чернівці : Чернівецький національний університет ім. Ю. Федьковича, 2023. С. 53–56.
5. Ончуленко М. Полівимірність феномену секуляризації. «Платон мені друг, але істина дорожча»: теоретико-практичні та методологічні аспекти розвитку сучасних гуманітарних наук : матеріали II міжнародної молодіжної конференції, 1 березня 2024 р.) Чернівці: Чернівецький національний університет ім. Ю. Федьковича, 2024. С. 41–42.
6. Ончуленко М. Сайєд Хусейн Наср про екологію та медицину. *Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу* : матеріали VI міжнародної

- науково-практичної конференції присвяченої пам'яті свт. Луки (В. Ф. Войно-Ясенецького), 11–12 червня 2024 р. Київ : Видавництво НМУ ім. О. О. Богомольця, ПП “Видавництво “Фенікс”, 2024. С. 157–160.
7. Ончуленко М. Контрсекуляризм та традиціоналізм у концептуальних візіях Р. Халікова. *Філософський дискурс ХХІ століття: Зміст, Перспективи, Соціально-практичні виміри* : матеріали круглого столу до Міжнародного дня філософії, до 190-ча Українського державного університету імені Михайла Драгоманова, 21 листопада 2024 р. Київ: С. 128–130. DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-453-8-38>
 8. Ончуленко М. Два виміри теорії секуляризації Огюста Конта. *«Молодіжна наука заради миру та розвитку»* : матеріали ІІ міжнародної науково-практичної конференції, 12-14 грудня 2024 р. Чернівці: С.313–315
 9. Ончуленко М. Соціальні виміри десекуляризації: просекулярний і традиціоналістський протестантизм. *«Платон мені друг, але істина дорожча»: між вірністю пам'яті та пошуком істини.* : матеріали ІІІ міжнародної молодіжної конференції, 3-4 березня 2025р.) Чернівці: Чернівецький національний університет ім. Ю. Федьковича, 2025. С. 21–24.
 10. Ончуленко М. Інклюзія як постсекулярна стратегія соціальної інтеграції у філософських концепціях Ю. Габермаса та Ч. Тейлора. *«Світоглядно-ціннісні засади соціальної інтеграції й інклюзивні практики в Україні»* матеріали міжнародної науково-практичної конференції 30–31 жовтня 2025 року м. Чернівці: Чернівецький національний університет ім. Ю. Федьковича, 2025 С. 28–31.

ВІДОМОСТІ ПРО АПРОБАЦІЮ РЕЗУЛЬТАТІВ ДИСЕРТАЦІЇ

1. Всеукраїнська науково-практична конференція «Соціально-гуманітарні дискурси сьогодення: світоглядні та ціннісні аспекти», м. Чернівці, Україна, 27–28 жовтня 2023 р. (форма участі – очна з публікацією тез).
2. II міжнародна молодіжна конференція «Платон мені друг, але істина дорожча»: теоретико-практичні та методологічні аспекти розвитку сучасних гуманітарних наук»; Чернівці, Україна 1 березня 2024 р. (форма участі – дистанційна з публікацією тез).
3. VI міжнародна науково-практична конференція присвячена пам'яті свт. Луки (В. Ф. Войно-Ясенецького) «Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу» Київ, Україна 11–12 червня 2024 р. (форма участі – дистанційна з публікацією тез).
4. Круглий стіл до Міжнародного дня філософії, до 190-ча Українського державного університету імені Михайла Драгоманова «Філософський дискурс XXI століття: Зміст, Перспективи, Соціально-практичні виміри» Київ, Україна 21 листопада 2024 р. (форма участі – дистанційна з публікацією тез).
5. III Міжнародна науково–практична конференція «Молодіжна наука заради миру та розвитку»; Чернівці, Україна 12-14 грудня 2024 р. (форма участі – дистанційна з публікацією тез).
6. III міжнародна молодіжна конференція «Платон мені друг, але істина дорожча»: між вірністю пам'яті та пошуком істини»; м. Чернівці, Україна, 3-4 березня 2025 р. (форма участі – дистанційна з публікацією тез)
7. Міжнародна науково–практична конференція «Світоглядно-ціннісні засади соціальної інтеграції й інклюзивні практики в Україні»; м. Чернівці, Україна 30–31 жовтня 2025 р. (форма участі – очна з публікацією тез).