

## Релігія в публічній сфері: до пошуку визначення постсекулярного

О. О. Дубина

Черкаський національний університет імені Богдана Хмельницького, м. Черкаси, Україна

Paper received 25.05.2016; Accepted for publication 10.06.2016.

**Анотація.** У даній статті розглядається визначення терміна "постсекулярне". Відкидаються два можливих розуміння "постсекулярного": значення де-секуляризації, і значення пост-секулярності, тобто, зміна режиму, який приводить суспільство назад до релігії. Замість цього пропонується розуміння постсекулярного як умови сучасності, співіснування секулярного і релігійного, яке можна уявити в трьох вимірах: нормативне, соціологічне-політико-історичне і феноменологічне. Також аналізується уявлення Ю. Габермаса про роль релігії в суспільній сфері деліберативної демократії. У статті розглядаються філософські підходи до аналізу особливостей і проблем сучасного мислення. В центрі уваги знаходиться евристичний потенціал класичних форм раціональності й ті новації, які характеризують філософський дискурс сучасності. Фокус дослідження спрямований на постметафізичне мислення. Автор аналізує здобутки Юргена Габермаса і його дискусії з іншими сучасними мислителями і їх філософськими напрямками, які вони репрезентували.

**Ключові слова:** де-секуляризація, пост-секулярне, постсекуляризм, філософія, теологія, деліберативна демократія.

**Вступ.** На сьогоднішній день в українській філософській і, зокрема, релігієзнавчій літературі відсутні комплексні монографічні дослідження з приводу осмислення феномену постсекулярного загалом або ж проблематизації теми постсекулярної свідомості зокрема. Безперечними передумовами для цього є поява перекладів тематичних текстів Юргена Габермаса та Чарльза Тейлора на українську мову, а також ряд статей українських авторів таких як В. Єленський, І. Загребельний, К. Пашков, А. Сороковський, М. Старокожева, Ю. Чорноморець, К. Швалагіна та ін., в яких була подана релігієзнавча, філософська і богословська оцінки постсекулярної філософії.

**Мета дослідження, об'єкт та предмет:** метою дослідження є здійснити філософсько-релігієзнавчий аналіз постсекулярного поняття шляхом відображення постметафізичних трансформацій свідомості. Об'єктом дослідження є постсекулярний феномен сучасного філософського і гуманітарного знання. Предметом дослідження є постсекулярна свідомість у філософсько-релігієзнавчому вимірі.

**Завдання дослідження:** проаналізувати специфіку змісту понять "де-секуляризація", "постсекулярне", "постсекуляризм" у сучасному філософсько-релігієзнавчому дискурсі; дослідити кореляцію кантіанської та гегельянської традицій нормативної постсекулярності; на прикладі філософської концепції Ю. Габермаса проаналізувати специфіку постметафізичного мислення у контексті формування постсекулярної свідомості.

**Методи дослідження:** методологічною основою дослідження виступають принципи історико-філософського дослідження, розроблені у вітчизняній та світовій філософії. Дослідження ґрунтується на використанні таких методів наукового аналізу як метод системного аналізу, метод структурної компаративістики та герменевтичний метод.

**Основний зміст.** Впродовж останніх двадцяти років, для соціологічних та політичних наук стало звичним говорити про "повернення релігії". Це означає, що релігія претендує на роль і голос в публічній сфері, так як напрямок сучасної соціальної і політичної теорії прийнято вважати вільним від релігії, нейтральним, незалежним. Релігія, як погоджується більшість соціологів і політологів, існувала деінде, в

приватній сфері, в індивідуальній свідомості. Це розуміння релігії і публічності було закладенням у наративі, який презентував історію модернізації як історію демократизації, індивідуалізації, функціональної диференціації і секуляризації. Сучасність, за цим наративом, мала базуватись на цих чотирьох стовпах. І навпаки, якщо один з цих факторів втрачався, вважалось, що ми вже не можемо більше говорити про сучасність. "Повернення релігії" було, таким чином, спочатку інтерпретованим як атака на сучасність, як повернення до пре-модерну.

Саме в цьому сенс терміну "де-секуляризація". Термін вперше був застосований на початку 90-х років ХХ ст. Пітером Бергером, який був не лише справжнім поборником секулярного поняття до цього, він був одним з перших, хто визнав, що він був неправий: "Світ шалено релігійний як і був до цього"[1]. П. Бергер виражає занепокоєння через атаки фундаменталістських релігій на модерний порядок, повернення пре-модерну в сучасний світ. В цьому сенсі, П. Бергер говорить про "де-секуляризацію".

В геометричних поняттях, приставка "де-" передбачає рух згори до низу по вертикальній осі та без будь-якого руху по горизонтальній. Сучасний модерний устрій піднявся; і впав, світ секуляризувався і зараз де-секуляризується, на шляху назад, до пре-модерних форм релігії. Можливо, що це трішки перебільшена версія тези П. Бергера, але варто якомога краще прояснити дану ідею: де-секуляризація означає, що релігія і сучасність є несумісними. Може бути або перше або друге.

В політичних та соціологічних науках, розуміння "повернення релігії" з часом почало сприйматися як занадто вузьке. Чи дійсно релігія є несумісною із сучасністю? Більшість соціологічних студій так не вважають [2]. Як тоді зрозуміти тезис про "повернення релігії"?

Це та ситуація коли термін "пост-секулярне" викликає дискусії. Префікс "пост-" пропонує зовсім іншу траєкторію, а ніж префікс "де-". "Пост-" позначає рух по вертикалі так само як і по горизонталі. Він описує сюжет: релігія у пост-секулярному суспільстві є не одним й тим самим, що і релігія у пре-секулярному суспільстві. "Повернення релігії" не

є відродженням того, що панувало тут до цього. Коли ми мислимо “пост-” подібно до цього сюжету, ми бачимо, що релігія, яка можливо “повертається” тим часом змінюється.

Ця нова картина залишила відбиток на сучасному наративі: де більше не говориться про те, що четвертий стовп сучасності – секуляризація – (крім функціональної диференціації, індивідуалізації та демократизації) відкидається, але визнається, що змінюється форма. Релігія і сучасність можуть, зрештою, бути сумісними.

Таким чином, підсумовуючи відмінність між префіксами “де-” і “пост-”: перший визначає релігію і сучасність несумісними, другий – сумісними. Здається, що успіх поняття “постсекулярне” в публічному дискурсі і в наукових колах пов’язаний саме з цією дистинкцією.

В разі якщо ми запропонуємо прибрати дефіс поза слово, змінюючи “пост-секулярне” на “постсекулярне”, таким чином, ми отримуємо інше визначення поняття та іншу множину значень.

Визначення постсекулярного, яке ми пропонуємо не узгоджується із зображенням послідовності (до-після, режим-зміна). На протигагу, воно визначає постсекулярне як умову свідомого співіснування релігійного та секулярного світоглядів. Співіснування релігійного та секулярного світоглядів, релігійних і секулярних поглядів на суспільство та політику, релігійних та секулярних способів розуміння конкретного індивідуального життя створює свого роду напругу. Постсекулярність – це стан перманентної напруги.

Наше визначення терміну “постсекулярне”, в такий спосіб, включає в себе три додаткові виміри: нормативне постсекулярне, соціологічне, історичне та політичне постсекулярне та феноменологічне постсекулярне. Кожний із цих вимірів характеризується внутрішньою напругою. На нашу думку, значення постсекулярного проявляється в контексті цих трьох вимірів.

Нормативне постсекулярне має скоріше називатись “постсекуляризмом”, тому що воно описує нормативну точку зору, яка визнає, що секуляризм як такий може визнаватись ідеологією. Представниками цього ідеологічного переходу секуляризму до постсекуляризму є Юрген Габермас, Уільям Коннолі, Джон Ролз.

Важливо мати на увазі по відношенню до нормативного виміру постсекулярного мислення, по-перше, політичне а по-друге, його ліберальне походження. Воно належить до кантіанської традиції в політичній філософії. Ю. Габермас і Дж. Ролз не виступають за легітимне місце релігії в публічній сфері, тому що переконані в перевазі релігійного світогляду, або ж через те, що самі по собі є релігійними. Вони застосовують простий логічний, демократичний аргумент: публічна сфера, яка надає перевагу секулярному над релігійним дискурсом ризикує виключити релігійних громадян, що, таким чином, буде недемократичним.

Це зовсім інший погляд на предмет релігії, ніж ми знаходимо в консервативній політичній філософії, яка прагне довести важливість релігії на моральній основі. Для більшої простоти, ми можемо назвати цей підхід гегельянською традицією. Представниками цього способу розуміння політики та релігії в сучасній політичній філософії є Майкл Волзер, Майкл Сендел та Чарльз Тейлор.

Подібно до своїх ліберальних колег, ці автори вважають, що релігія має легітимний голос в публічній сфері. Однак, вони так вважають, не скільки через те, що релігія не може бути виключеною із публічних дебатів, стільки вони вважають релігію обов’язковою складовою публічного дискурсу. Вона додає дещо, що може при інших умовах зникнути: моральність.

Між двома складовими нормативної політичної філософії існує напруга, яка недосить чітко означена в сучасних дебатах. Якщо ми розглянемо постсекулярне лише в його ліберальному, кантіанському вимірі, тоді цілий філософський проєкт постсекулярної політичної філософії, починає набувати дуже спрощеного, процедурного вигляду. Навіть сам Ю. Габермас не зупинився на цьому, коли, в певний момент, він висунув гіпотезу про те, що релігійний голос має важливий зміст в публічних дебатах. Справжня проблема постсекулярної філософії, здається також полягає у визнанні постсекулярного у його гегельянському вимірі, аби надати собі більш вагомого змісту, задля взяття на себе ризику бути задіяною в моральному філософському вимірі.

Отже, визначення нормативного постсекулярного має два виміри, кантіанський та гегельянський, які перебувають у напрузі між собою. Нормативне постсекулярне не може бути редукованим до будь-якого з цих двох, воно полягає саме в цій напрузі.

“Питання про роль релігії в публічній сфері повинно бути спрямованим до проблеми природи релігійного феномену як такого. Габермас має пояснити чи може бути так, що у “релігійних віруючих” моральні переконання якимось чином більш глибоко переплетені із їхньою самоідентифікацією, а ніж у атеїстів із їхніми” [7, с. 174].

Ю. Габермас розвинув свій останній погляд на релігію з політичної перспективи. Таким чином, його погляд спрямований на те, яким чином стійкість і відродження релігії конституують однаково виклик та потенційний ресурс для ліберальних демократій так само як і формування глобальної публічної сфери. Як філософ, Ю. Габермас зробив серйозну спробу зрозуміти релігійний феномен як такий.

Не має дивувати те, що габермасівська перспектива стала продуктом його дебатів із теологами. Публічним початком цих нових дебатів стала конференція організована 7-9 жовтня 1988 року в богословській школі університету Чикаго. Конференція під назвою: “Критична теорія: перспективи і обмеження теології публічної сфери”.

Для того щоб відповісти на виклики теологів, габермасівська постметафізична перспектива не може утриматися від оскаржень теологічних тверджень в силу їхньої раніше передбачуваної безглуздості [3, с. 12].

На протигагу цьому, Ю. Габермас зараз задається питанням про можливість “раціонального зняття” релігійного та теологічного контекстів “без руйнування важливих релігійних доктрин” [4, с. 99].

Католицький теолог Йоган Баптист Мец є одним із головних опонентів на цьому новому рівні дебатів. За словами Ю. Габермаса: “Думка Йогана Баптиста Меца зачаровує мене – не в останню чергу тому, що я вбачаю звичайні цілі в роботі, хоча і через певну дистанцію. Той факт, що подібні проблеми повинні

підніматися однаково для теологів і для тих, хто займає філософську позицію методологічного атеїзму є не менш дивним, а ніж паралелі між відповідями” [4, с. 129].

В своєму есе під назвою “Ізраїль чи Афіни: куди належить анамнестичний розум?” Ю. Габермас розробляє спробу Й. Б. Меца врятувати “християнський розум” з області грецької метафізики. З перспективи Й. Б. Меца: “Філософська концепція розуму, що походить із Греції настільки відчужує елліністичне християнство від його походження в душі Ізраїля, що теологія стає нечутливою до криків страждань і потреби загальної справедливості” [4, с.130].

В цьому тексті, Ю. Габермас визнає вирішальну роль, яку відіграла релігія у розвитку сучасності. Сучасна думка, щонайменше частково, розуміється зараз, як продукт релігії як такої. Відповідно Ю. Габермасу, без повалення “грецької метафізики поняттями іудейського і християнського походження, ми не вибудуємо ту мережу специфічних сучасних понять, які поєднуються у думці розуму, яка однаково комунікативно та історично вибудувана” [4, с. 132].

Ю. Габермас віднаходить два конкретних поля на яких філософія і теологія можуть взаємодіяти.

Перше з них належить до проблеми теодицеї або ж, іншими словами, до питання про сенс і порятунок тих, хто страждає несправедливо. На цьому полі, філософія може бути в змозі пристосувати у своїй власній мові семантичний потенціал унаслідований від релігійних традицій. Проте, на думку Ю. Габермаса, це пристосування не тягне за собою ослаблення і зникнення самих релігійних доктрин.

Більше того, Ю. Габермас погоджується, що його власна філософія може розглядатися як зразок цього пристосування. Отже, на цьому першому полі філософія має пізнати свої власні межі. Це означає, що філософія не повинна намагатися запропонувати свого роду гарантії, що пропонує релігійний світогляд. Філософія “стоїть під знаком трансцендентності і має містити в собі розумні рішення скептичного але не руйнівного опору ідолам і демонам світу” [4, с. 135].

Друге поле на якому позитивна взаємодія між філософією і теологією може мати місце належить ідеї “поліцентричної світової церкви” Й. Б. Меца [6]. В цій другій області філософія видається спроможною займати більш активну і впливову роль. Філософія “навіть може допомогти теології, яка спрямована прояснити статус християнства і церкви у світлі плюралізму культур і розуміння світу” [4, с. 135].

Філософія, в цьому сенсі, може взаємодіяти з релігійними дискурсами і пропонує їм шляхи для розвитку саморефлексивного аналізу. У випадку християнства, наприклад, філософія в хорошій позиції аби ствердити, що воно “не може розпочатись із ідеї доісторичного, культурно невимушеного і етнічно невизначеного християнства. Скоріше, вона має мати на увазі однаково його теологічне походження і його інституційну заплутаність у історії європейського колоніалізму [4, с. 135].

В результаті цієї саморефлексії, християнство має визнати, що у мультикультурних спільнотах людські права і принципи правової держави становлять загальні аспекти для політичної культури, яка об’єднує всіх

громадян. Отже, “Християнство не може розраховувати на етично насичені концепції історії спасіння або створеного устрою, щоб отримати загальне визнання в тому ж сенсі, як і процедурно сформульовані теорії права і моралі” [4, с. 136].

Подібна саморефлексія має бути спроможною набути контекст мультикультурної світової спільноти. Очевидно, що у цьому випадку саморефлексія має бути більш далекоглядною і глибокою. Ось чому філософія є, насправді, у дуже вдалому положенні аби розвинути свою активну і впливову роль. Як зазначає Ю. Габермас: “у випадку діалогічної суперечки між релігійним та метафізичним світоглядом, не вистичає загальної концепції блага, яка могла б зіграти ту ж роль як і цей поширений правовий і моральний базис. Це означає, що ця суперечка має розгортатися з рефлексивного усвідомлення того, що всі зацікавлені сторони рухаються в тому ж полі дискурсу, і поважають одне одного як спільних учасників у пошуку етико-екзистенційної істини” [4, с. 137].

Для Ю. Габермаса філософський дух політичного просвітництва з його наголосом на секуляризованому світі морального і раціонально-правового універсалізму конститує потужний вклад в розвиток принципів для істинно поліцентричної світової Церкви.

Габермасівський новий підхід до розуміння релігії включає поглибленні відносини і напругу між цима двома областями взаємодії.

У дебатах Ю. Габермаса із теологами, його текст “Трансцендентне зсередини, трансцендентне в цьому світі” має першочергове значення. В цьому есе Ю. Габермас ясно визнає два недоліки своїх попередніх концептів релігії.

По-перше, Ю. Габермас погоджується, що його визначення релігії в “Теорії комунікативної дії” було занадто вузьким, занадто функціоналістським, і, таким чином, однобічним. На противагу, він пізніше стверджує, що: “Навіть в традиційних суспільствах, світові релігії не функціонують виключно як легітимация державної влади: в своєму походженні і в своїй основі вони завжди є протестними рухами проти базових тенденцій суспільного розвитку і намагаються обґрунтувати інші способи для людського буття в ставленні одне до одного і до реальності вцілому” [5, с. 79].

По-друге, Ю. Габермас також визнає, що є досить поспішним віднести розвиток релігії в сучасності з Максом Вебером та його “приватизацією влади віри” [5, с. 79]. Це призвело до твердження про колапс релігійних світоглядів; колапс, який залишає тільки один вибір, а саме, ствердження секулярних принципів універсалістської етики відповідальності.

Слід зазначити, що Ю. Габермас, не заперечує, що в Західних суспільствах, після модерності, роль релігійних світоглядів змінюється і їхній вплив слабшає. Він стверджує, що соціологи не можуть спрогнозувати розвиток тенденцій у прямолінійній перспективі. Подібним чином, філософи мають визнати, що “інтуїція, яка вже довгий час артикулювалася в релігійній мові не може бути а ні відкинутою, ні просто скоректованою раціонально” [5, с. 79]. Таким чином, на думку Ю. Габермаса: “Процес критичного привласнення сутнісного змісту релігійних традицій ще й досі триває і його наслідки важко передбачити” [4, с. 79].

В “Трансцендентне зсередини, трансцендентне в цьому світі” Ю. Габермас підсумовує, що на його думку конститує нову позицію стосовно релігії. Згідно Ю. Габермасу: “До тих пір поки релігійна мова несе з собою надихаючий, насправді безвідмовний семантичний контекст, який уникає (на мить?) експресивну силу філософської мови і досі чекає переклад на дискурс, що надає обґрунтування його позицій, філософія, навіть в своїй метафізичній формі, не буде в змозі ні замінити ні пригнічувати релігію” [5, с. 79]. В цьому сенсі, габермасівська нова перспектива бачення релігії також впливає із його зауважень стосовно ролі постметафізичної філософії.

**Висновки.** Отже, ми позначили те, чим на нашу думку постсекулярне не є, а саме де-секуляризація (по-

вернення назад до пре-модерну), пост-секулярне як зміна періоду, яка повертає суспільство назад до релігії. Натомість, ми запропонували розуміння постсекулярного як ознаки сучасності, а саме співіснування секулярного та релігійного, яка може бути концептуалізована у трьох вимірах: нормативному, соціологічно-політично-історичному і феноменологічному.

Стає зрозуміло, що справжнім завданням дослідників постсекулярного є дослідження цих трьох вимірів. На нашу думку, ми знаходимося на тому місці де, нам непотрібно більше наративів подібних до “повернення релігії” або ж “де-секуляризації” “суспільства після секуляризму”. Нам потрібні спеціальні студії для дослідження різних вимірів, які визначають сучасну постсекулярну добу.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Berger Peter. The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / Peter Berger. – Washington, D.C., Grand Rapids, Mich.: Ethics and Public Policy Center; W.B. Eerdmans Pub. Co., 1999. – 240 p.
2. Casanova Jose. Public Religions in the Modern World / Jose Casanova. – Chicago: University of Chicago Press, 1994. – 234 p.
3. Habermas, J. (1983), Philosophical-Political Profiles / Jürgen Habermas. – Cambridge: The MIT Press, 1983. – 251 p.
4. Habermas, J. “Israel or Athens: Where does Anamnestic Reason Belong?”, in Habermas, J. Religion and Rationality. Essays on Reason, God, and Modernity. Polity Press, 2002. – P. 90-150.
5. Habermas, J. “Transcendence from Within, Transcendence in this World”, in Habermas, J. Religion and Rationality. Essays on Reason, God, and Modernity. Polity Press, 2002. – P. 55-89 p.
6. Johann Baptist Metz, A passion for God: The Mystical-Political Dimension of Christianity. Paulist Press, New York, 1998. – 199 p.
7. Rorty Richard. Philosophy and Social Hope / Richard Rorty. – England: Penguin Books, 1999. – 320 p.

#### Religion in the public sphere: finding the meaning of postsecular Dubyna O.

**Abstract.** This paper proposes a definition of the term "postsecular". It discards two possible modes of understanding the "postsecular": the understanding that the postsecular means *de-secularization*, and that it means *post-secularity*, a regime-change that brings society back to religion. Instead it suggests to conceptualize the postsecular as a condition of contemporarality, of co-existence of the secular and religion, which can be conceptualized in three dimensions: normative, sociological-political-historical, and phenomenological. Also it present Habermas' view on the role of religion in the public sphere of a deliberative democracy. The article examines the philosophical approaches to the analysis of the characteristics and problems of modern thinking. The focus is heuristic potential of classical forms of rationality those innovations that characterize the philosophical discourse of modernity. The focus of research is aimed at postmetaphysical thinking. The author analyzes the achievements of Jürgen Habermas and his discussions with other modern thinkers and their philosophical trends that they represented

**Keywords:** *de-secularization, post-secular, postsecularity, philosophy, theology, deliberative democracy.*

#### Религия в публичной сфере: к поиску определения постсекулярного О. О. Дубына

**Аннотация.** В данной статье рассматривается определение термина "постсекулярное". Отбрасываются два возможных понимания "постсекулярного": понимание того, что постсекулярное означает де-секуляризацию, и что это означает постсекулярность, то есть, смену режима, который приводит общество назад к религии. Вместо этого предлагается понимание постсекулярного как условия современности, сосуществования секулярного и религиозного, которое можно представить в трех измерениях: нормативное, социологическое-политико-историческое и феноменологическое. Также анализируется представление Ю. Хабермаса о роли религии в общественной сфере deliberативной демократии. В статье рассматриваются философские подходы к анализу особенностей и проблем современного мышления. В центре внимания находится эвристический потенциал классических форм рациональности и те новации, которые характеризуют философский дискурс современности. Фокус исследования направлен на постметафизическое мышление. Автор анализирует достижения Юргена Хабермаса и его дискуссии с другими современными мыслителями и их философскими направлениями, которые они представляли.

**Ключевые слова:** *де-секуляризация, пост-секулярное, постсекуляризм, философия, теология, deliberативная демократия.*