

## ПОСТСЕКУЛЯРНІСТЬ ЯК ПРЕДМЕТ ДОСЛІДЖЕННЯ: ПРОБЛЕМИ КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЇ ТА МНОЖИННІСТЬ ПІДХОДІВ

**Сергій Яремчук**

*кандидат історичних наук, доцент кафедри соціології, соціального забезпечення та місцевого самоврядування Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, вул. Коцюбинського, 2, м. Чернівці, 58012,*

*e-mail: s.iaremchuk@chnu.edu.ua,*

*ORCID ID <http://orcid.org/0000-0003-2216-8026>*

Нині у багатьох країнах світу відбувається посилення ролі релігії публічній сфері. Це зумовлює методологічні проблеми теорії секуляризації, яка стверджувала поступовий і незворотній занепад релігії. При цьому процеси релігійного відродження в суспільствах, які зазнали секуляризації, не призводять до відновлення релігії в тих формах, які передували їй. Для позначення такого стану суспільства, який настає після секуляризації, Юрген Габермас запропонував використовувати термін «постсекулярне». Цією проблематикою зацікавилась низка як зарубіжних, так і вітчизняних учених. Але цілеспрямоване вивчення постсекулярності ще знаходиться в стадії свого формування і переважно носить описовий характер. У наукових працях, присвячених їй дослідженню, недостатня увага акцентується на конкретних характеристиках постсекулярних суспільств. Тому виникає потреба в узагальненні цих характеристик з метою більш чіткого розуміння постсекулярного суспільства. Щоб досягти цієї мети у статті здійснюється аналіз деяких концептуальних підходів до дослідження постсекулярності. В рамках цих підходів стверджується, що «повернення» релігії не заперечує збереження потужного (або навіть домінуючого) секуляризаційного кластеру в суспільстві. Постсекулярність являє собою рух вперед і створення нової системи, яка характеризується релігійною свободою, плюралізмом, конкуренцією різних конфесій, а не повернення до традицій домодерної епохи. У постсекулярному суспільстві, як доводять автори проаналізованих у статті робіт, релігія має всі можливості від секулярної влади для свого розвитку. Водночас відбувається зменшення ролі релігійних інституцій та індивідуалізація релігійних практик, тобто «приватизація» релігії, що є елементом секуляризації. Але ця «приватизація» має суттєву відмінність від секуляризаційної, оскільки вона зумовлена не примусом, а плюралізмом вибору. На думку багатьох дослідників, постсекулярна ситуація можлива за умови світоглядного плюралізму і паритетних стосунків між релігійними і нерелігійними людьми, коли кожна сторона має можливість пропагувати свою думку, але не нав'язує її, коли немає місця привілейованим і дискримінованим, а є усвідомлення взаємного співіснування. Тобто постсекулярність можлива лише в демократичних і правових суспільствах. Також для постсекулярної ситуації характерні релігійна конкуренція, активізація місіонерської роботи, прояви фундаменталізму, глобалізація релігійного благочестя, перетворення релігії на товар і виникнення (переважно на Заході) феномену, для позначення якого використовують термін «духовність». Ситуація постсекулярності є ситуацією невизначеності, коли невідомо, як відбуватимуться процеси взаємодії секулярного та релігійного в майбутньому, і робити якісь прогнози щодо того, наскільки сталою є ця ситуація, неможливо. Як засвідчує здійснений у статті аналіз, постсекулярний підхід не став повноцінною теорією, а сприймається здебільшого як програма того, на що варто звернути увагу, як певна корекція і продовження секуляризаційного підходу. Але з його допомогою науковці намагаються описати релігійні процеси в сучасних суспільствах.

**Ключові слова:** релігія, секуляризація, постсекулярне, плюралізм.

## ПОСТСЕКУЛЯРНОСТЬ КАК ПРЕДМЕТ ИССЛЕДОВАНИЯ: ПРОБЛЕМЫ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ И МНОЖЕСТВЕННОСТЬ ПОДХОДОВ

**Сергей Яремчук**

кандидат исторических наук, доцент кафедры социологии, социального обеспечения и местного самоуправления, Черновицкий национальный университет имени Юрия Федьковича, ул. Коцюбинського, 2, г. Черновцы, 58012, Украина, e-mail: [s.iaremchuk@chnu.edu.ua](mailto:s.iaremchuk@chnu.edu.ua), ORCID ID <http://orcid.org/0000-0003-2216-8026>

Сейчас во многих странах мира происходит усиление роли религии в публичной сфере. Это обуславливает методологических проблемах теории секуляризации, которая утверждала постепенный и необратимый упадок религии. При этом процессы религиозного возрождения в обществах, которые подверглись секуляризации, не приводят к восстановлению религии в тех формах, которые предшествовали ей. Для обозначения такого состояния общества, которое наступает после секуляризации, Юрген Хабермас предложил использовать термин «постсекулярное». Этой проблематикой заинтересовались ряд как зарубежных, так и отечественных ученых. Но целенаправленное изучение постсекулярности еще находится в стадии своего формирования и преимущественно носит дескриптивный характер. В научных трудах, посвященных ее исследованию, недостаточное внимание акцентируется на конкретных характеристиках постсекулярных обществ. Поэтому возникает потребность обобщения этих характеристик с целью более четкого понимания постсекулярного общества. Чтобы достичь этой цели в статье осуществляется анализ некоторых концептуальных подходов к исследованию постсекулярности. В рамках этих подходов утверждается, что «возвращение» религии не отрицает сохранения мощного (или даже доминирующего) секуляризационного кластера в обществе. Постсекуляризация представляет собой движение вперед и создание новой системы, которая характеризуется религиозной свободой, плюрализмом, конкуренцией различных конфессий, а не возвращение к традициям домодерной эпохи. В постсекулярном обществе, как доказывают авторы проанализированных в статье работ, религия имеет все возможности от секулярной власти для своего развития. В то же время происходит уменьшение роли религиозных институтов и индивидуализация религиозных практик, то есть «приватизация» религии, которая является элементом секуляризации. Но эта «приватизация» имеет существенное отличие от секуляризационной, поскольку она обусловлена не принуждением, а плюрализмом выбора. По мнению многих исследователей, постсекулярная ситуация возможна при условии мировоззренческого плюрализма и паритетных отношений между религиозными и нерелигиозными людьми, когда каждая сторона имеет возможность пропагандировать свое мнение, но не навязывает его, когда нет места привилегированным и дискриминированным, а есть осознание взаимного сосуществования. То есть постсекулярность возможна только в демократических и правовых обществах. Также для постсекулярной ситуации характерны религиозная конкуренция, активизация миссионерской работы, проявления фундаментализма, глобализация религиозного благочестия, преобразования религии в товар и возникновение (преимущественно на Западе) феномена, для обозначения которого используется термин «духовность». Ситуация постсекулярности является ситуацией неопределенности, когда неизвестно, как будут происходить процессы взаимодействия секулярного и религиозного в будущем, и делать какие-то прогнозы относительно того, насколько устойчивой является эта ситуация, невозможно. Как свидетельствует осуществленный в статье анализ, постсекулярный подход не стал полноценной теорией, а воспринимается в основном как программа того, на что стоит обратить внимание, как определенная коррекция и продолжение секуляризационного подхода. Но с его помощью ученые пытаются описать религиозные процессы в современных обществах.

**Ключевые слова:** религия, секуляризация, постсекулярное, плюрализм

## POST-SECULARITY AS A SUBJECT OF RESEARCH: PROBLEMS OF CONCEPTUALIZATION AND PLURALITY OF APPROACHES

**Serhii Yaremchuk**

Candidate of Historical Sciences (PhD), Associate Professor of Department Sociology, Social Welfare and Local Government, Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University, Kotsyubynsky 2, Chernivtsi, Ukraine, 58012, e-mail: [s.iaremchuk@chnu.edu.ua](mailto:s.iaremchuk@chnu.edu.ua), ORCID ID <http://orcid.org/0000-0003-2216-8026>

Today, in many countries around the world, the role of religion in the public sphere is strengthening. This causes the methodological problems of the theory of secularization, which claimed the gradual and irreversible decline of religion. At the same time, the processes of religious revival in societies that have undergone secularization do not

lead to the restoration of religion in the forms that preceded it. To denote this state of society, which occurs after secularization, Jürgen Habermas proposed to use the term «post-secular». A number of both foreign and domestic scientists became interested in this issue. But the purposeful study of postsecularity is still in its infancy and is mostly descriptive. In the scientific works devoted to its research, insufficient attention is focused on specific characteristics of postsecular societies. Therefore, there is a need to generalize these characteristics in order to better understand post-secular society. To achieve this goal, the article analyzes some conceptual approaches to the study of postsecularity. These approaches argue that the «return» of religion does not preclude the preservation of a powerful (or even dominant) secularization cluster in society. Post-secularization is a move forward and the creation of a new system characterized by religious freedom, pluralism, competition between different denominations, rather than a return to the traditions of the pre-modern era. In a post-secular society, as the authors of the works analyzed in the article prove, religion has all the opportunities from secular power for its development. At the same time, there is a reduction in the role of religious institutions and the individualization of religious practices, ie the «privatization» of religion, which is an element of secularization. But this «privatization» is significantly different from secularization, because it is not due to coercion, but to pluralism of choice. According to many researchers, a post-secular situation is possible under the condition of ideological pluralism and parity between religious and non-religious people, when each party has the opportunity to propagate its opinion, but does not impose it, when there is no place for privileged and discriminated, but awareness of mutual coexistence. That is, post-secularity is possible only in democratic and legal societies. The post-secular situation is also characterized by religious competition, intensification of missionary work, manifestations of fundamentalism, globalization of religious piety, transformation of religion into a commodity and the emergence (mostly in the West) of the phenomenon used to refer to the term «spirituality». The situation of post-secularism is a situation of uncertainty, when it is not known how the processes of interaction between the secular and the religious will take place in the future, and it is impossible to make any predictions about how stable this situation is. As the analysis carried out in the article shows, the post-secular approach has not become a full-fledged theory, but is perceived mostly as a program of what should be paid attention to, as a certain correction and continuation of the secularization approach. But with its help, scientists are trying to describe religious processes in modern societies.

**Keywords:** religion, secularization, post-secular, pluralism.

**Постановка проблеми.** В останні 50 років усюди помітне релігійне відродження, релігія набуває підкреслено публічної ролі. Але особливої актуальності релігійне відродження набуло на теренах посткомуністичних країн Європи, зокрема в Україні. Наразі переважна частина населення світу так чи інакше ідентифікує себе з певною релігією, і нині ці тенденції тільки посилюються, що в цілому не свідчить про формальний релігійний занепад, в тому числі і в межах Західної Європи. Х. Казанова стверджує, що «загальна публіка була змушена сприйняти релігію серйозніше завдяки чотирьом драматичним подіям, які раптово і майже одночасно увірвалися на світову сцену 1979 року: ісламська революція в Ірані; обрання папи-поляка і поява польської *Солідарності*; революція в Нікарагуа; поява організації *Моральна більшість у США*» [2, с. 231].

Ці публічні спалахи релігійності в політичних конфліктах у всіх трьох світах поставили під сумнів один із центральних

засновків більшості теорій секуляризації: а саме, що релігія в сучасному світі стає дедалі приватнішим і малозначущим феноменом, тобто занепадає. До кінця минулого століття парадигма секуляризації зайшла в глухий кут, тому що зіткнулася з великою кількістю нових релігійних реалій, що їй суперечать. Це підриває секуляристську віру в зникнення релігії. Більше того, релігії посилюють свої позиції і всередині національних держав. За словами Ю. Габермаса, «церкви та релігійні організації дедалі більшою мірою беруть на себе роль «інтерпретуючих спільнот», що діють на публічній арені в секулярному середовищі. Вони можуть впливати на формування громадської думки та суспільної волі, роблячи свій внесок в обговорення ключових тем - незалежно від того, наскільки переконливі їхні аргументи» [12].

Це є одним з вагомих приводів для переосмислення традиційних уявлень про секуляризацію. Водночас Ю. Габермас не вважає за потрібне відмовлятися від теорії

секуляризації, адже, за його словами, «наявні дані опитувань по всьому світу на диво переконливо підтверджують правильність тези про неминучість секуляризації» [12]. Він підкреслює, що заперечення теорії секуляризації мали місце головно внаслідок неточного застосування цієї категорії, а також що «ревізійні трактування секуляризаційної гіпотези стосуються не стільки її глибинного змісту, скільки її прогнозів стосовно подальшої долі релігії» [12]. Він вважає незаперечним фактом, що втрата церквами та релігійними спільнотами свого становища в суспільстві є наслідком функціональної диференціації соціальних систем і що подібний стан також призводить до індивідуалізації релігійних практик. Провідний канадський філософ Чарльз Тейлор назвав сучасний історичний період «секулярною добою», але «секулярна» тут не означає «без релігії». Ідеться, насамперед, про ситуацію дедалі дужчої плюралізації як релігійних, так і нерелігійних варіантів світоглядного вибору.

Проблема переосмислення соціальної ролі релігії ініціювала розгортання широких дискусій навколо твердження, що сучасне суспільство потрібно інтерпретувати в термінах «постсекулярного». Як наслідок, для аналізу сучасних реалій релігії дослідники чимраз частіше вдаються до використання поняття «постсекулярне». Цей термін почав з'являтися в 1990-х рр. у дослідницьких працях, присвячених критиці теорії секуляризації. Але до соціологічного дискурсу це поняття прийшло переважно з обговорення праць Ю. Габермаса, присвячених аналізу змін ролі релігії в публічній сфері. Він першим заговорив про «постсекулярний стан суспільства» після трагічних подій 11 вересня 2001 р., які, на думку Ю. Габермаса, «підірвали і без того напружені стосунки між секулярним суспільством і релігією» [10, с. 117]. Після цього відбувається лавиноподібний ріст інтересу до постсекулярної проблематики. Красномовні свідчення тому дають інтернет-пошуковики: якщо в 2004 р. Google видавав на слово Post-Secular лише кілька тисяч посилань, то в 2012 р. – вже майже 70 млн. [9]. Утім, зростання інтересу до постсекулярного аж ніяк не свідчить, що саме поняття повністю роз'яснено. Навпаки, концептуалізація «постсекулярного» нерідко не йде далі абстрактної інтуїції на кшталт: раніше релігії було мало, а тепер її стало багато.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** У соціологічний дискурс поняття «постсекулярне» прийшло з філософського обговорення праць Ю. Габермаса, присвячених аналізу змін ролі релігії в публічній сфері. Серед соціологів релігії висловлюються неоднозначні оцінки щодо визначення сучасної ери як «постсекулярної». Дуже цінними в цьому зв'язку є роботи О. Агаджаняна, Дж. Бекфорда, Ф. Горського, Г. Дейві, Дж. Дімерата, Ш. Ейзенштадта, Х. Казанови, О. Кирлежева, Д. Мартіна, М. Паращевіна, М. Розаті, Ч. Тейлора, Б. Тернера, Б. Трейнора, Д. Узланера та ін. Загалом можна констатувати, що цілеспрямоване вивчення постсекулярності ще знаходиться в стадії свого формування і переважно носить дескриптивний характер. У наукових працях, присвячених його дослідженню, недостатня увага акцентується на вичерпному переліку характеристик конкретних постсекулярних суспільств. При цьому особливої ваги набувають питання, пов'язані з визначенням особливостей постсекулярності українського суспільства. Тому в фокусі уваги автора є узагальнення цих характеристик з метою окреслення чіткого бачення постсекулярного суспільства.

**Формулювання мети.** Мета роботи полягає у виявленні та аналізі концептуальних підходів до дослідження постсекулярності.

**Виклад основного матеріалу дослідження.** Д. Узланер стверджує, що термін «десекуляризація», запропонований для опису сучасної релігійної ситуації П. Бергером, не зовсім вдалий через те, що він постулює «повернення в досучасну епоху». Більш релевантним терміном, на його думку, є «постсекуляризація». До того ж Д. Узланер вважає, що «постсекулярність, на відміну від десекулярності, передбачає подальший рух уперед» [9]. Нова реальність, що виникає на наших очах і названа «постсекулярною», зовсім не означає повернення в домодерну епоху. Постсекулярність, на відміну від десекуляризації, має на увазі подальший рух, а не зворотне коливання маятника.

І тут цілком можна погодитися з Грегором Макленаном, який стверджує, що префікс «пост-» в слові «постсекулярність» слід трактувати не в сенсі «анти-» або «після-секулярного», а, радше, в сенсі «далі-секулярного» [15]. Постсекулярність не пе-

редбачає повернення в середньовіччя, яке можна допустити хіба що як фігуральний вислів, позаяк нова, постсекулярна, ситуація виникає на фундаменті, закладеному в ході багатомісячних процесів секуляризації, результати яких - розвиток світського наукового знання, становлення світських політичних інститутів, розвиток світського права і т. ін. - відкинути важко, якщо взагалі можливо. До постсекулярної реальності з її так званими гібридами привела вся динаміка сучасності і, зокрема, сама секуляризація як невід'ємна її частина.

Вона просто виявилася не всесвітньо-історичним процесом, не універсальним і незворотним вектором, а лише одним з етапів історії людства, що має свій початок і свій кінець. Отже, перше і найбільш очевидне значення «постсекулярного» пов'язане із фальсифікацією тези про секуляризацію і констатацією нової емпіричної реальності, в якій релігія аж ніяк не «втрачає свою соціальну значимість», а, навпаки, починає відігравати активну роль у розвитку сучасного світу, формуючи поки ще не цілком вивчені «гібриди», тобто поєднання релігійного і світського. Ця нова реальність ще тільки потребує детального опису й документування. Утім, серед соціологів релігії висловлюються неоднозначні оцінки щодо визначення сучасної ери як постсекулярної. Зауважимо, що вирішальну роль в її розробку відіграв Ю. Габермас, який поставив питання про те, «як ми маємо розуміти свою роль як членів постсекулярного суспільства і чого очікувати один від одного, якщо ми хочемо забезпечити в наших історично міцних національних державах цивілізоване співіснування громадян, незважаючи на безпрецедентне розмаїття культур і релігійних світоглядів?» [11].

Постсекулярна настанова, згідно з Ю. Габермасом, передбачає нові умови взаємодії між світськими та релігійними групами, кожна з яких спирається на свій інтелектуальний, культурний і ціннісний фундамент. В їх рамках слід виробити справедливий консенсус, для досягнення якого обидві сторони повинні покласти на себе однаковий тягар із забезпечення плідної комунікації. Секулярній стороні потрібно стримати свій запал і не просто визнати за опонентами право на повноцінне існування і участь у суспільно-політичному житті, а й припустити наявність у релігійному

дискурсі деякого істинного «когнітивного змісту», який повинен бути розпізнаний і перекладений загальнодоступною світською мовою, а потім використаний для зміцнення основ сучасної конституційної демократичної держави.

Релігійна сторона, у свою чергу, повинна, по-перше, примиритися з наявністю інших релігій і світоглядів, зайняти по відношенню до них «епістемічну позицію», тобто продемонструвати готовність мати ці альтернативи на увазі, не ставлячи, природно, під сумнів винятковість свого вчення про порятунок. По-друге, релігійні громадяни мають зайняти «епістемічну позицію» по відношенню до секулярного знання і до суспільно інституціоналізованої монополії наукових експертів на знання. Нарешті, по-третє, релігійні громадяни повинні знайти «епістемічну позицію» до того пріоритету, яким секулярні засади володіють і на політичній арені. Якщо обидві сторони будуть готовими покласти на себе подібний тягар, то постсекулярне суспільство виявиться стійкою і взаємовигідною формою існування носіїв різних світоглядів. Остання з висунутих вимог до релігійних громадян найцікавіша: будучи раціоналістом, Ю. Габермас однозначно стверджує епістемологічний пріоритет секулярного світогляду як більш раціонального, більш універсального і, відповідно, більш вагомого для розвитку суспільства.

Лінія роздумів про постсекулярне, задана Ю. Габермасом, досі є однією з магистральних. Звідси з'явилася і триває досі суперечка «інклюзивістів» і «ексклюзивістів» [9], що пропонують різні способи влаштування публічного простору в ситуації, коли жоден світогляд уже не може, виходячи з впевненості у власній більшій раціональності, за замовчуванням претендувати на право «монологічного диктату». Отже, у другому значенні постсекулярне - це нова нормативна настанова, що дозволяє гарантувати стабільне існування сучасних демократичних суспільств в умовах безпрецедентного плюралізму і неможливості монологічного диктату якогось одного нібито більш раціонального й тому привілейованого світогляду (зокрема, світогляду секулярного).

Ф. Горскі, Д. Кім, Д. Торпей і Дж. Ван Антверпен закликають до обережного використання терміна *постсекулярне*, «оскільки він іноді використовується

некритично, і ми маємо бути обережними щодо його застосування просто як знака су-перечливого твердження щодо відродження релігії» [14, с. 1]. Вони переконують, що відбулися тектонічні зсуви і що ми полишили секулярну еру. Але зважаючи на певну моду на терміни «пост-», необхідно зрозуміти, чи дійсно мають місце зсуви в соціальному житті, чи це лише бажання побачити епохальний зсув у кожному невеликому відхиленні з основного шляху.

Якщо звернутися до «батька» постсекулярного дискурсу Ю. Габермаса, то ми побачимо, що, ведучи мову про постсекулярний стан суспільства, він зовсім не заперечує збереження потужного (або навіть домінуючого) секуляризаційного кластеру в суспільстві. Науковець зауважує, що «якщо виходити із загальноприйнятих соціологічних показників, то релігійна поведінка та релігійні переконання населення цих держав не змінилися за останні роки настільки, аби ці суспільства можна було називати постсекулярними» [12]. Більше того, він визнає, що ті соціологічні дослідження, які проводяться в усьому світі, переконливо доводять правильність твердження про неминучість секуляризації.

У чому ж тоді, якщо не в перемозі релігійного над секулярним, на думку Ю. Габермаса, проявляється постсекулярність? А проявляється вона, згідно з його концепцією, через визнання секулярними структурами та особистостями обмеженості своєї позиції, їх готовність почути і прийняти іншу сторону (релігійних осіб), так само як у готовності релігійних осіб іти на компроміс із «секулярстами». Адже «суспільна свідомість у Європі може бути описаною в категоріях постсекулярного суспільства лише тією мірою, якою воно приймає факт подальшого існування релігійних спільнот у середовищі, яке постійно секуляризується та адаптується до нього» [12]. Тобто, за Ю. Габермасом, «постсекулярність» суспільства проявляється в тому, що, на відміну від секулярної епохи, коли секуляризм домінував і «заганяв» релігію у сферу приватного життя та міжособистісної комунікації, сьогодні відбуваються два паралельні процеси, коли, з одного боку, «релігійна свідомість примушується до процесів пристосування, але водночас прихильники секулярності тією мірою, якою вони виступають у ролі громадян держави, принципово

не можуть ані відмовити релігійним картинам світу в істиннісному потенціалі, ані заперечити право віруючих співгромадян робити свій внесок у публічні дискусії релігійною мовою» [13, с. 107].

Тож йдеться про пристосування до ситуації, коли присутність релігії в публічній сфері стає загальноприйнятною нормою і коли налагодження комунікації між секулярними та несекулярними частинами суспільства, знаходження компромісів між ними є наслідком базової вимоги демократичного суспільства – вимоги рівноправ'я всіх громадян. Постсекулярність, на думку Ю. Габермаса, «має бути відповіддю на питання, як ми маємо розуміти свою роль як членів постсекулярних суспільств і чого очікувати одне від одного, якщо ми бажаємо забезпечити в наших історично міцних національних державах цивілізоване поведіння громадян одне з одним, незважаючи на безпрецедентне різноманіття культур та релігійних світоглядів» [12]. Як переконуємося, Ю. Габермас цілковито підтримує зростаючу присутність у публічній сфері релігійного і виступає за побудову такого публічного простору, який би забезпечив можливість комунікації між усіма суспільними групами – віруючими та невіруючими. Щодо такої позиції Ю. Габермаса можна зробити висновок, що вона фактично свідчить про те, що постсекулярне суспільство є не стільки реальністю, скільки бажаним станом, який може реалізовуватися, а може й ні. І питання тут не в неминучості постсекулярної ситуації, а саме в її бажаності, якщо ми хочемо зберегти мир і спокій у сучасних секуляризованих суспільствах.

М. Розаті зазначає, що застосовувати сам термін «постсекулярне» можна не до всіх суспільств, а лише до тих, у яких виконується низка умов: 1) рефлексивність, історичність, здатність до дії; 2) наявність як секулярних, так і релігійних світоглядів; 3) наявність деприватизованих релігійних рухів, які вимагають спільного визнання як спільнот, організованих на основі віри, так і партикуляристських вірувань і практик; 4) існування вібруючого релігійного плюралізму (що втягує у свій ритм не лише нові релігійні рухи, а й традиційні релігії), який змушує релігійні рухи посилювати власну саморефлексивність та перешкоджати утворенню сильних монополій; 5) наявність секулярних груп окремих громадян, які, за словами

Ю. Габермаса, не можуть відмовити релігійним картинам світу у праві бути представленими в публічному просторі; 6) присутність «осьового бачення» як виразу сакрального, тобто визнання, що сакральне не може бути вираженим лише громадянськими символами (прапор, конституція, політичні релігії та ін.), і, крім того, воно не може набувати виключно іманентних форм [6, с. 288].

Подібний хід думок демонструє і Б. Трейнор, який вважає, що процес де-секуляризації пов'язаний із тим, що, поперше, має місце перехід від старої моделі ліберального суспільства, в якій підтримується поділ на сакральне та секулярне, і держава є (лише) нейтральним третейським суддею, який свідомо культивує ставлення навмисної публічної безсторонності щодо внутрішнього життя величезної кількості (приватних) асоціацій, діяльність яких вона має безпосередньо регулювати, до нової, постсекулярної моделі ліберального суспільства, в якому, на думку Б. Трейнора, «підтримується та підкреслюється розрізнення сакрального та секулярного (взаємодоповнююча єдність різних аспектів), і держава має переосмислити себе саму і стати (також) державою свого суспільства; постсекулярна ліберальна держава є елементом і частиною суспільства, а не витає над ним, практикуючи навмисну байдужість щодо внутрішнього життя своїх громадян та асоціацій» [8, с. 178]. Б. Трейнор вважає, що «замість того, аби створювати порожній, безликий публічний простір (як це намагаються робити секуляристи), слід заохочувати всі живі етнорелігійні традиції, які живлять мотиваційне коріння суспільства, і культивувати культуру взаємоповаги і толерантності, яка породжує і підтримує дружні відносини між ними» [8, с. 209]. Насправді етнорелігійні традиції відіграють вагомий роль у розвитку різних сфер суспільного життя.

Б. Тернер пропонує дещо ширше бачення проблеми. Він зазначає, що активне звернення до релігійної тематики, зокрема до проблеми постсекулярного світу, є спробами осмислити різноманітні трансформації соціального та політичного життя, які поставили релігію як інститут у центр сучасного суспільства, результатом чого стало те, що «більшість сучасних соціологів та політологів дійшли висновку, що в дискусіях щодо публічної сфери релігію слід

сприймати всерйоз» [7, с. 30]. Він зазначає, що постсекулярна ситуація є наслідком динаміки сучасних суспільств, у яких релігія стає місцем етнічного і культурного суперництва, внаслідок чого держава змушена звертатися до управління релігіями, тим самим відходячи від традиційного ліберального принципу відокремленості держави та релігії. Згідно з Б. Тернером у «парадоксальний спосіб держава, починаючи регулювати релігію в публічному просторі, робить її більш значущою та помітною» [7, с. 31]. На його думку, в політичному контексті поняття постсекулярності вказує на космополітизм та етику визнання, передбачає створення таких норм публічного дискурсу, в якому релігійні твердження більше не відкидаються як ірраціональні, а приймаються як природні складові публічного діалогу. При цьому він підкреслює, що спадок секуляризму та атеїзму залишається досить дієвим і впливовим. Тому, говорячи про постсекулярне суспільство, «треба чітко розрізняти, де саме, в якій сфері проявляється це постсекулярне, зважаючи на те, що попередня секуляризація могла мати місце у формальних інститутах політичного рівня (політична секуляризація) або на рівні живої релігії (соціальна секуляризація)» [7, с. 29]. Тобто вказується на те, що задача секуляризацією своїх позицій може відбуватися в різних сферах із різною швидкістю та в різних масштабах.

О. Агаджанян, частково приймаючи тезу Ю. Габермаса, підкреслює глибину змін, які мають місце внаслідок перетворення суспільства на постсекулярне, та невизначеність результату цих змін. Він пише, що про постсекулярне можна говорити як про зміну конфігурації релігійного та секулярного в суспільстві, коли, з одного боку, суспільні сили, хоча і підтверджують свою прихильність до секулярності, стають значно більш терпимими до релігії й схильними інкорпорувати релігію у свої суспільні проекти. З іншого боку, коли ми спостерігаємо часткове повернення релігії, то це – повернення до іншого типу релігії, яка тематизована по-новому. На його думку, «ми знаходимо нові релігійні форми, які можемо назвати релігійним модернізмом; ми знаходимо, з іншого боку, що релігійний фундаменталізм, незважаючи на свою антисучасну риторику, за самою своєю структурою є сучасним феноменом; і ми знаходи-

мо імпліцитну Сучасність у дискурсі церковних інтелектуалів, які проявляють активність у публічній сфері» [1, с. 103-104]. Відповідно до переконання О. Агаджаняна, «саме ця складна, суперечлива ситуація і може бути названа постсекулярною: немає ані повної, публічної секулярності, ані масового повернення старих форм релігійності» [1, с. 105]. Свідченням інкорпорування релігії у загальносуспільні проекти є соціальне служіння церков, яке довгий було заборонене.

О. Кирлежев стверджує, що сьогодні є достатньо підстав визнати завершення процесу секуляризації та перехід до постсекулярної епохи. Повернення релігії він пов'язує з тим, що формується визнання, що релігія може допомагати і окремій людині, і нації, суспільству, державі в умовах відсутності високої єдиної Ідеї та Моралі. Проте він переконаний, що процес відбувається не як «повернення до старої, архаїчної структури «сакральне – профане». На його думку, «постсекулярна епоха не означає десекуляризації в сенсі відміни результатів секуляризації та повернення до старого. Реставрації неможливі – це саме постсекулярна ситуація, яка відповідає новій соціокультурній ситуації» [4, с. 100-101]. Постсекулярна ситуація являє собою якісно новий стан суспільства, який не тотожний ані секуляризації, ані десекуляризації. Це стан, який приходить на зміну секулярному суспільству і характеризується насамперед релігійним плюралізмом.

На думку М. Паращевіна, «ситуація постсекулярності описується різними дослідниками дещо відмінно, але можна відмітити кілька спільних для всіх аспектів» [5, с. 117-118]. По-перше, це визнання збереження або домінування секулярного бачення соціального світу. По-друге, визнається, що такі поступки є наслідком провалу секулярності та секуляризму як «тотального» бачення світу. По-третє, це обмеженість застосування концепції «постсекулярності» тими суспільствами, які пройшли шлях секуляризації. По-четверте, має місце переважаюче визнання, що ситуація постсекулярності - не аналог реваншу старих релігій, тих, які були витіснені секуляризаційними процесами. По-п'яте, існує явна або мовчазна згода з тим, що ситуація постсекулярності є ситуацією невизначеності, коли невідомо, як відбуватимуться

процеси взаємодії секулярного та релігійного в майбутньому, і робити якісь прогнози щодо цього неможливо. Крім того, ця невизначеність випливає з того, що постсекулярність постає, радше, не станом-реальністю, а станом-потенцією, тобто певною конфігурацією соціальних сил, яка надає можливість формувати різні нові соціальні та релігійні форми. І, відповідно, вона є якимось універсальним, цілісним процесом, може реалізовуватися по-різному, в різних масштабах в різних суспільствах, навіть різних сферах одних суспільств. На нашу думку, визначення постсекулярності як ситуації невизначеності свідчить про продовження латентної боротьби між релігійними та секулярними суб'єктами, внаслідок чого можливі зміни з поверненням чергового домінування.

На думку Х. Казанови, визначальним чинником постсекулярності в сучасних суспільствах виступає індивідуальна релігійна свобода, яка є невід'ємним індивідуальним правом, яке ґрунтується на священній гідності людської особи. При цьому основним захисником релігійної свободи виступає секулярна держава, яка зобов'язана тримати певну нейтральну дистанцію щодо всіх релігій – в ім'я релігійної рівності, яка означає не релятивізм, а принцип однакової поваги до всіх релігій. Секулярна держава оголошує себе якщо не цілковито агностичною, то принаймні богословськи некомпетентною. Водночас держава бере на себе роль оборонця релігійних меншин від дискримінації з боку панівної більшості. При цьому релігійний плюралізм (багатоманіття) визнається як позитивний чинник як віруючими, так і невіруючими, що спонукає їх до взаємоповаги та взаємовизнання [3, с. 316-317]. Варто зазначити, що подібна модель державно-конфесійних відносин, сформована в США, поширюється як зразок на багато інших країн, зокрема Україну.

**Висновки.** Підсумовуючи здійснений нами аналіз теоретичних підходів до вивчення постсекулярності, зазначимо, що сучасна соціологія релігії, після невеликого періоду начебто визначеності щодо глобальних питань місця релігії в сучасних суспільствах знову повернулася до стану невизначеності, зокрема щодо постсекулярності, коли «великі» теорії виявляються неспроможними підтримати свої глобаліст-



ські претензії, а нове теоретизування кон-статує, радше, невизначеність як поточно-го, так і майбутнього стану наукових студій постсекулярності. При цьому постсекуляр-ність розглядається як стан, певна умова взаємовідносин релігії та суспільства, які виникають унаслідок різноманітних проце-сів, зокрема секуляризації і десекуляриза-ції. Вочевидь обидва ці процеси передують постсекулярності і є значною мірою її умо-вою.

Розгляд робіт, присвячених концеп-туалізації феноменів постсекулярності, до-зволив дійти висновку, що ситуація постсе-кулярності, коли відбувається суперництво між секуляризацією та десекуляризацією, неможлива без наявності в суспільстві ре-лігійної свободи, релігійного плюралізму, позаяк монопольне становище веде до до-мінування лише однієї сторони. Ми пого-джуємося з авторами зазначених робіт, які стверджують, що релігійний плюралізм постає визначальним чинником постсеку-лярної ситуації. При цьому ми вважаємо, що постсекулярний підхід не став повно-цінною теорією, а сприймається здебільшо-

го як програма того, на що варто звернути увагу, як певна корекція і продовження секуляризаційного підходу. Складні соці-альні процеси, які відбуваються в різних частинах світу, не дають впевненості в од-нозначному поступі релігійної свободи і релігійного плюралізму, що є маркерами постсекулярності. Водночас процеси, які намагаються осмислити теоретики постсе-кулярності, безперечно, заслуговують на увагу, а їхня концептуалізація може (і має) становити теоретичні підвалини сучасних емпіричних досліджень релігії. Але варто мати на увазі, що постсекулярними мож-на вважати тільки ті суспільства, які про-йшли стадію секуляризації і в яких наразі релігійні та світські чинники знаходяться в стадії паритету, що забезпечується держа-вою за допомогою запровадження релігій-ної свободи і дотримання релігійного плю-ралізму. У своїх подальших студіях постсе-кулярності, спираючись на представлений у цій публікації аналіз її трактування в сучасній соціології, ми плануємо здійснити власну концептуалізацію досліджуваного нами феномену.

#### Література

1. Агаджанян А. «Множественные современности», російське «проклятые вопросы» и незблемость секулярного Модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1. С. 83-110.
2. Казанова Хосе. По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби / пер. з англ. Олексія Панича. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. 264 с.
3. Казанова Хосе. Релігія в сучасному світі: плюралізм, секуляризація, глобалізація / переклад з англ. Романа Скакуна. Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2019. 348 с.
4. Кырлежев А. Постсекулярное: краткая интерпретация // Логос. 2011. № 3 (82). С. 100-106.
5. Парашевін М. Релігія в Україні: траєкторія інституційних змін: монографія. Київ: Ін-т соціології НАН України, 2017. 362 с.
6. Розати М. Постсекулярные современности: социологическое прочтение // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 1 (32). С. 272-293.
7. Тернер Брайан. Религия в постсекулярном обществе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 21-51.
8. Трейвор Б. Теоретизування на тему постсекулярного общества // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 178-212.
9. Узланер Д. Картография постсекулярного. URL: <http://www.strana-oz.ru/2013/1/kartografiya-postsekulyarnogo> (дата звернення: 22.06.2020)
10. Хабермас Ю. Вера и знание // Будущее человеческой природы. М.: Издательство «Весь Мир», 2002.
11. Хабермас Ю. Постсекулярное общество - что это? Часть 1 // Российская философская газета. Апрель 2008. № 4 (18).
12. Хабермас Ю. Против «воинствующего атеизма» («Постсекулярное» общество - что это такое?) // Русский журнал. 2015. № 6. URL: <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyushchego-ateizma> (дата звернення: 22.06.2020)
13. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. М.: Весь Мир, 2011. 336 с.
14. Gorski Ph., Kim D.K., Torpey J., Van Antwerpen J. The Post-Secular in Question. The Post-Secular in Question. Religion in Contemporary Society. New York: New York University Press. 2012. P. 1-23. DOI: <https://doi.org/10.1111/jssr.12003>
15. McLennan G. Spaces of Postsecularism. Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban. Arie L. Molendijk, Justin Beaumont, Christoph Jedan (eds.). Leiden-Boston: Brill. P. 2010. 41-42.

## References

1. Agadzhanian, A. (2012) «Multiple modernities», Russia's «cursed issues», and the endurance of secular Modernity. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*. № 1 (30). Pp. 83-110 [in Russian]
2. Casanova, J. (2017) On the other side of secularization: the religious and secular dynamics of our global era. Translated by O. Panych. Kyiv: Spirit and Letter [in Ukrainian]
3. Casanova, J. (2019) Religion in the modern world: pluralism, secularization, globalization. Translated by Roman Skakun. Lviv: Ukrainian Catholic University Publishing House [in Ukrainian]
4. Kyrlezhev, A. (2011) Postsecular: a brief interpretation. *Logos*. № 3 (82). Pp. 100-106 [in Russian]
5. Parashchevin, M. (2017) Religion in Ukraine: the trajectory of institutional change: a monograph. Kyiv: Institute of Sociology of NAS of Ukraine [in Ukrainian]
6. Rozati, M. (2014) Postsecular modernities: a sociological reading. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*. № 1 (32). Pp. 272-293 [in Russian]
7. Terner, B. (2012) Religion in a post-secular society. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*. № 2 (30). Pp. 21-51 [in Russian]
8. Trejnor, B. (2012) Theorizing on the topic of post-secular society. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*. № 2. Pp. 178-212 [in Russian]
9. Uzlaner D. (2013) Postsecular cartography. URL: <http://www.strana-oz.ru/2013/1/kartografiya-postsekulyarnogo> (date of application: 22.06.2020) [in Russian]
10. Habermas, U. (2002) Faith and Knowledge. The Future of Human Nature. M.: Publisher «The whole world» [in Russian]
11. Habermas, U. (2008) What is a post-secular society? Part 1. Russian philosophical newspaper. № 4 (18) [in Russian]
12. Habermas, U. (2015) Against «militant atheism» («Post-secular» society, what is it?). *Russian Journal*. № 6. URL: <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyuschego-ateizma> (date of application: 22.06.2020) [in Russian]
13. Habermas, U. (2011) Between naturalism and religion. Philosophical articles. M.: Publisher «The whole world» [in Russian]
14. Gorski, Ph., Kim, D.K., Torpey, J. and Van Antwerpen, J. (2012) The Post-Secular in Question. The Post-Secular in Question. *Religion in Contemporary Society*. New York: New York University Press. Pp. 1-23. DOI: <https://doi.org/10.1111/jssr.12003>
15. McLennan, G (2010), Spaces of Postsecularism. in A. L .Molendijk, J. Beaumont & C. Jedan (eds), *Exploring the Post-secular: the Religious, the Political and the Urban*. Brill Academic Publishers, 41-42.