

УДК 168:[141.78:316.3]

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2021.2.10>**Мартиненко Олександр Петрович**

кандидат філософських наук,

докторант кафедри філософії

Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича

вул. Коцюбинського, 2, Чернівці, Україна,

провідний фахівець

Чернівецького науково-дослідного експертно-криміналістичного центру

Міністерства внутрішніх справ України

вул. Героїв Майдану, 77Д, Чернівці, Україна

orcid.org/0000-0002-1939-9387

КОНЦЕПЦІЇ ДЕСЕКУЛЯРИЗАЦІЇ, ПОСТСЕКУЛЯРИЗАЦІЇ ТА МНОЖИННИХ СУЧАСНОСТЕЙ У ПОДОЛАННІ КРИЗИ ТЕОРІЇ МОДЕРНІЗАЦІЇ

Криза соціально-філософської «теорії модернізації» означає для сучасної європейської культури втрату світоглядних орієнтирів. Модернізація у цій теорії трактується передусім як процес трансформації традиційних аграрних суспільств у сучасні індустріальні. Модернізація стосується всіх галузей соціуму: економіки, політики, культури, релігії, науки тощо. Так склалося, що модернізація у західноєвропейській історії була тісно пов'язана з феноменом «секуляризації».

Основна мета модернізації – створення зразкового світського суспільства. Засіб досягнення мети – секуляризація (зменшення суспільної ролі релігії, зміцнення впливу науки). Релігія, на думку провідників європейської модернізації, – архаїчний спадок аграрних суспільств. Релігія не може бути рушієм прогресу – лише наука. Отже, секуляризація у цьому розумінні – позитивний для суспільства процес. Позбавлене релігійного впливу модернізоване суспільство досягає індустріального рівня розвитку. Індустріалізація у цьому контексті бачиться як безумовне свідчення соціального процвітання.

Проте ці уявлення не виправдалися. Причиною недовіри до теорії модернізації стали події реальної історії – наслідки ісламської революції в Ірані, що відбулася у період із 1978 до 1979 р. Суть події у тім, що іранське релігійне суспільство не вдоволилося відведеною їй роллю. Не бажаючи бути архаїчним, воно змогло перетворити свою країну на промислово-розвинуту державу, що мала всі атрибути індустріальної культури.

Теорію модернізації спіткала криза. Було здійснено декілька спроб її корекції, але всі вони завершилися невдачею. Кардинальним кроком у розв'язанні цієї проблеми стали: перегляд стратегії модернізації (концепції десекуляризації і постсекуляризації); висунення альтернативи теорії модернізації (концепція множинних сучасностей).

Мета нашого дослідження – аналіз і оцінка теоретичного й евристичного потенціалу цих теорій.

Основний метод дослідження – історико-філософський. У статті також застосовано концептуальний та структурно-функціональний методи. Використовуються загальнонаукові методи: аналіз, синтез, порівняння, абстрагування тощо.

У підсумку дослідження автор доходить висновку, що кожна з аналізованих концепцій має свої переваги і недоліки. Десекуляризацію можна вважати вичерпаним інтелектуальним проектом, тоді як концепції множинних сучасностей і постсекуляризму володіють достатнім теоретичним і евристичним потенціалом, мають різні теоретичні ніші, можуть розвиватися окремо одна від одної.

Ключові слова: десекуляризація, постсекуляризація, теорія модернізації, теорія множинних сучасностей, секулярність, модерн, постмодерн, наука, релігія.

Вступ. У другій половині ХХ ст. релігійний світогляд продемонстрував свою перевагу над науковим у глобальній культурі. Реалії сучасного світу такі, що актуальність розв'язання проблеми протистояння секулярного і релігійного світогляду стала дорівнювати збереженню західноєвропейської культури та цивілізації. «Той, хто хоче уникнути війни культур між собою, повинен пам'ятати про відкриту, незавершену діалектику свого власного, західного, процесу секуляризації» [16, с. 117].

Діалектика розкриває взаємодію протилежностей. У нашому випадку – це наука і релігія. Вилучення релігії з діалогу, домінування секуляризму – причина того, що модернізація не призвела до очікуваної мети. Наслідком секуляризації став соціум, де людина почала сама вибирати свою культурну приналежність, релігійну конфесію, стиль життя тощо. Свобода вибору досягла ірраціональних меж: індивідуумів ніщо не обмежує – ні Бог, ні загальноприйняті суспільні норми поведінки. Ситуація аномії не могла не позначитися на єдності модерного соціуму: європейці втрачають світоглядні орієнтири, віру у власну культурну перевагу, впевненість у напрямі розвитку. Жага до автономізації вилилася у дивергенцію наявного суспільного буття – проліферацію смислів, цінностей, світоглядних орієнтирів. Хаотичний контент секулярної культури, збій процесу модернізації призвів до появи бажання еліт Заходу навести порядок: підлагодити систему або знайти їй альтернативу. Це бажання спричинило потребу переосмислення теорії модернізації – теоретичної основи програми розвитку Західної Європи. Одним із наслідків такого переосмислення стала поява концепцій десекуляризації, постсекуляризації, множинних сучасностей. Кожна із цих концепцій корелює з поняттям «модерн», що позначає секулярну культуру, яка виникла в результаті науково-технічного поступу, промислового розвитку країн Західної Європи.

Мета та завдання. Дослідження має на меті аналіз і оцінку теоретичного й евристичного потенціалу концепцій десекуляризації, постсекуляризації, множинних сучасностей. Досягненню мети має сприяти розв'язання таких завдань: а) аналіз теорії модернізації в класичній інтерпретації; б) визначення кризи теорії модернізації; в) історико-філософський аналіз шляхів подолання цієї кризи: період корекції [21]; період перегляду стратегії секуляризації – концепції десекуляризації [20] і постсекуляризації [16]; висунення альтернативи теорії модернізації – концепції множинних сучасностей [23]; г) визначення результатів і підведення підсумків.

Методи дослідження. Десекуляризація і постсекуляризація – частина експліцитної концептуальної схеми, що починається із секуляризації (секуляризація – десекуляризація – постсекуляризація), тому вони осмислюються в межах історико-філософського методу, що передбачає аналіз їх феномену в синхронічному й діахронічному історичному вимірах, зіставлення з модерною системою історичних координат (іманентні межі цьому аналізу задає теорія модернізації). Оскільки десекуляризація і постсекуляризація ще не до кінця досліджені, то для їх аналізу доречно застосувати концептуальний метод, що, зокрема, передбачає: а) дефініювання (формування смислових ознак); б) термінологічний аналіз (аналіз того чи іншого терміна на відповідність описуваному феномену).

Концепція множинних сучасностей – це альтернатива теорії модернізації, спроба заміни концептуального ядра в класичній теорії модернізації (замість однієї сучасності – декілька). Застосування історичного методу в цьому разі недоцільне, оскільки історичний відрізок перестає бути одним, тому ця теорія аналізується в концептуальному, структурно-функціональному ключі.

Використовуються загальнонаукові методи: аналіз, синтез, порівняння, абстрагування тощо.

Результати. У середині ХХ ст. відбулося декілька вагомих суспільних трансформацій, пов'язаних із прогресом науки і культурною революцією. Це стало причиною того, що у цілій низці гуманітарних наук, передусім соціології, особливої актуальності починають набувати теорії, покликані пояснити ці процеси. На перший план серед цих теорій виходить теорія модернізації. Вироблені в ній смисли зберігають актуальність для сучасної гуманітаристики. Ключем до розуміння цієї концепції стає поняття «модернізація»: «процес, за допомогою якого традиційні аграрні суспільства трансформуються в сучасні індустріальні» [10, с. 59].

Ю. Бубнов і А. Радугін виокремлюють історичні віхи розвитку процесу модернізації: «Зміна світоглядної матриці в процесі секуляризації в епоху модерну здійснювалася за такими етапами: пантеїзм – деїзм – скептицизм – матеріалізм – нігілізм – атеїзм. На основі цих процесів у суспільній свідомості активно формувався секуляризм» [1, с. 95]. І навпаки, завдяки тому, що модернізація не минає жодної соціальної сфери – економіку, політику, культуру, релігію, науку, – її було зручно використати для пояснення феномену секуляризації [11, с. 150]. Основна ідея полягала в тому, що релігія – це архаїчний спадок «аграрних суспільств». Релігія не могла

бути рушієм прогресу. Отже, модернізація як секуляризація – це позитивний для суспільства процес. Позбавлене релігійного впливу модернізоване суспільство досягає індустріального рівня розвитку. Індустріалізація у цьому контексті бачиться як безумовне свідчення соціального процвітання.

Зміст поняття «секуляризація» в межах теорії модернізації змінювався, набував різних відтінків значення. Вагоме визначення феномену секуляризації дав німецький соціолог Льюїс Шайнер, який виділив шість значень терміна «секуляризація»: 1) занепад релігії; 2) пристосування релігії до «світського суспільства»; 3) видавлювання релігії із суспільства (диференціація); 4) трансформація релігійних вірувань та інститутів у світські аналоги; 5) десакралізація світу; 6) перехід від «сакрального» суспільства до «світського» [25, с. 109].

Термін «секуляризація» на перших етапах розвитку теорії означав різні інтерпретації значень, даних Л. Шайнером. У загальному значенні секуляризація бачилася процесом ослаблення релігійного впливу в усіх соціальних інститутах, сферах суспільної взаємодії та життєдіяльності. Секуляризація також розумілась як програма соціалізації, соціальної корекції. Завдання цієї програми: а) звільнення людини від впливу релігійних цінностей; б) наділення її науковим світоглядом. У результаті секуляризації світськість мала стати домінуючою суспільною особливістю. Такий результат розвитку бачився як доказ культурної переваги західноєвропейської цивілізації.

Але насправді всі ці теоретичні уявлення не виправдалися. Причиною недовіри до теорії модернізації стали події реальної історії – наслідки ісламської революції в Ірані, що відбулася у період із 1978 до 1979 р. На це вказує Д. Узланер: «Значимість Іранської революції для осмислення секуляризації важко переоцінити. По-перше, вона довела, що релігійний фундаменталізм є реальною силою, здатною чинити серйозний і, головне, тривалий вплив на хід історичних процесів. По-друге, виявилось ... що модернізація зовсім не обов'язково веде до перетворення суспільства на західний прототип» [11, с. 119]. Якщо до цієї миті вважалося, що «теорія модернізації» відображає реальний перебіг подій, є свідченням переваги суспільств західного типу, то «чорний лебідь» іранської ісламської революції знівельював її переконливість.

Після усвідомлення кризи теорії модернізації на початку 80-х років, що збіглася в часі з підйомом різноманітних релігійних рухів, названих вченими *New age* [26], відбулися спроби її переосмислення й оновлення. Як результат – виникнення нових способів пояснення процесу секуляризації як модернізації. Зокрема, один із видатних американських та іспанських соціологів релігії Хосе Казанова у книзі «Публічні релігії в сучасному світі» виокремлює три значення поняття «секуляризація»: 1) десакралізація (втрата релігією своєї суспільної значущості); 2) приватизація релігії, її суспільної сфери; 3) процес диференціації, що перетворює релігію на одну із суспільних підсистем [21].

Оновлена версія теорії модернізації не змогла виправдати очікувань, утримати фокус на традиційному секулярному тлумаченні західного культурного світопорядку. На втрату колишнього значення теорії модернізації звернув увагу Ю. Габермас: «Сьогодні гіпотезу про пряму залежність між модернізацією суспільства і секуляризацією населення (яка була колись загальноновизнаною) підтримує порівняно невелика кількість соціологів» [17]. Накопичення фактажу з реального перебігу подій у соціокультурному житті Європи показало, що релігія не перебуває в ізоляції. Вона не залишилася у межах відведеного їй модернізацією суспільного кластера. Навпаки, простежується явна та неявна експансія релігії в усі соціальні ніші, навіть у ті, де її раніше не чекали. Наприклад, у науку. Виникнення постсекулярних гібридів – синтетичного поєднання секулярних і клерикальних форм в єдину структуру (поняття «постсекулярний гібрид» було введено Д. Узланером, на що вказує В. Шпоть у рецензії на монографію Д. Узланера [18]) – видимий вияв релігійної свободи. Як приклад «постсекулярних гібридів» називаються такі соціальні феномени, як «православний атеїзм» [12], «панк-молебень» [13, с. 262], що виникають на перетині політичної та релігійної сфер.

Продовжуючи «гібридну» логіку Д. Узланера, назвемо декілька схожих феноменів, що виникли за перетину природничо-наукового і релігійного дискурсів: «Демон Максвелла», «Демон Лапласа», «Частка Бога». Отже, поява гібридів означала крах як традиційної, так і оновленої

теорій модернізації: «Теза про секуляризацію була фальсифікована в усіх можливих значеннях, а ми опинилися в абсолютно новій емпіричній реальності, яка вже не могла бути описаною за посередництва колишніх концепцій» [12]. До цієї миті теорія модернізації була єдиною версією пояснення процесу секуляризації. Тривалий час вчені стверджували, що ми живемо в секуляризованому світі. Усвідомивши неспроможність цього підходу, помітивши об'єктивні процеси трансформацій релігійного дискурсу, дослідники стали замислюватися про доконечність винаходу інноваційного теоретичного підходу для опису сучасних явищ. Так була запропонована концепція постсекулярного, яка в останні десятиліття стає дедалі популярнішою.

Перші вагомі теоретичні результати осмислення явища «постсекулярності» були отримані в галузі соціології П. Бергером [див.: 24, 1999]. На основі зроблених спостережень соціолог розробив концепцію «десекуляризації» [13, с. 123]. Учений запропонував по-новому поглянути на життєздатність релігії в умовах глобальної сучасності: релігія не обов'язково є фактором гальмування науково-технічного поступу. Але подібна постановка питання, окрім позитивного внеску, зіграла з його концепцією злий жарт. Десекуляризація постає в його праці зримим двійником клерикалізації у дещо пом'якшеному варіанті з оглядом на суспільні реалії третього тисячоліття. Подібності до клерикалізації додав термін, вибраний ученим. Звісно, поняття «десекуляризація» можна вважати цілком прийнятною спробою концептуалізації процесів, які відбувалися у суспільних і культурних сферах. Його недолік – термінологічна невідповідність знайденому феномену, схожість на клерикалізацію. Такий ухил неминучий, адже «десекуляризація» – це зворотний до секуляризації процес, що вже реально існує у суспільній практиці у вигляді феномену клерикалізації, що є дискурсом класичної традиції. За таких умов важко уникнути дихотомічної пастки, дати пояснення чомусь новому. У цьому разі критика спирається на тезу про неможливість відтворення минулих практик: в одну й ту саму ріку не вступити двічі. Будь-яка сучасна суспільна практика має свою специфіку. Якщо існуючий теоретичний апарат не здатний її схопити, то потрібно застосувати альтернативу або шукати нову гіпотезу, здатну пояснити нову емпіричну реальність. Отже, актуальним запитом стала потреба у терміні, який би зміг адекватно позначити знайдений соціологами (Девідом Мартіном, Хосе Казановою, Пітером Бергером) суспільний феномен.

Уважається, що авторство терміна «постсекулярність» належить Ю. Габермасу: «знаменитий німецький філософ увів в обіг вираз «постсекулярне суспільство» [5]. Насправді, слово «постсекулярність» з'явилося вперше в 1997 р. у праці соціолога Вільяма Коннолі «Чому я не секулярист» [22]. Але, на думку Д. Узланера, вжитий В. Коннолі термін не мав концептуального характеру: «про це свідчить його (мається на увазі термін «постсекулярність»). – О.М.) відсутність в індексі понять, які автор опублікував наприкінці книги» [12].

Зауважимо, що нині поняття «постсекулярність» не має загальноприйнятого визначення: «...зростання цікавості й навіть своєрідна мода на постсекулярне в жодному разі не свідчать про те, що саме поняття повністю роз'яснене» [12]. Нині ми можемо говорити лише про певне «дискурсивне поле», з якого, можливо, з'явиться практика, здатна розв'язати цю проблему. Префікс «пост-» стосовно поняття секулярність теж не додає ясності, оскільки не дає змоги чітко говорити про характер відносин між двома термінами. Зрозуміло, що поняття «постсекулярний» має родовий зв'язок із поняттям «секулярність», але що це – «після-секулярність», «анти-секулярність» чи, можливо, «не-секулярність»?

Головна проблема з визначенням поняття «постсекулярність» пов'язана, на нашу думку, з відсутністю концептуального консенсусу в гуманітарних науках щодо історичного обґрунтування соціокультурних передумов феномену постсекулярності. Каменем спотикання стало різне тлумачення місця модерну в історії. Ключова розбіжність полягає у синхронічному та діахронічному поясненні феномену сучасності. Для першого характерне поступальне ускладнення відображуваного об'єкта: епохи, культурного типу, цивілізації тощо. У такого об'єкта простежується період формування, сформованості (кінця) і того, що йде опісля. Такий погляд на історію започаткований у працях Гегеля. Якщо брати «сучасність» у цьому розрізі, ми отримуємо поширену в багатьох науках градацію «премодерн – модерн – постмодерн». Зазвичай

градація відбувається за правилом заперечення: модерн – це не премодерн, а постмодерн – це не модерн. У культурології таке заперечення/протиставлення позначили дихотомією «культура – контркультура». Стосовно цієї послідовності аналізуються характерні ознаки (вияви, феномени тощо), здатні охарактеризувати об'єкт.

Покажемо на прикладі значення слів «десекуляризація» та «постсекуляризація» роботу цієї схеми. У випадку з десекуляризацією маємо дихотомію, в якій тріада «премодерн – модерн – постмодерн» виглядатиме як «клерикалізація – секуляризація – клерикалізація». Це евристично безплідний сценарій без шансу на третій шлях розв'язання проблеми. Що стосується постсекуляризму, то ситуація інакша – префікс «пост-» закономірно веде нас до об'єкта, що теж позначений цим префіксом, тобто в нашому прикладі – постмодерну. Прикладом такої інтерпретації соціокультурних та історичних акцентів може бути твердження Ю. Бубнова та А. Радугіна: «Епоха постмодерну часто осмислюється як час відродження релігійності, тобто постсекуляризм. При цьому останній трактується як етап еволюції духовності в європейській культурі й як новий світоглядний вимір суспільства доби постмодерну, що формується на інших ціннісних засадах, аніж в епоху модерну. На думку дослідників, у добу постмодерну секуляризація більше не сприймається як непорушна закономірність розвитку суспільства, результатом дії якої повинно стати домінування безрелігійної, тобто «секулярної», людини» [11, с. 96]. Логіка послідовності дає змогу розставити решту елементів системи: модерн – «плюс секуляризм»; премодерн – «мінус секуляризм». Плюси і мінуси у нашому прикладі позначають протиставлення на кшталт «теза – антитеза».

У реальній історії один різновид секуляризму формувався клерикальною політикою Католицької церкви, а другий – наукою. Кінець формування об'єкта тлумачиться по-різному. Популярним є погляд у дусі гегелівської діалектики, де теза й антитеза синтезуються в нову буттєву даність, після якої починається новий виток спіралі абсолютного духу. Отже, постмодерн у синхронічній концепції постає як синтез секуляризму (мінус і плюс) і контркультури. Завдяки цьому модерн та постмодерн, науку та релігію, секуляризацію та постсекуляризацію можна аналізувати як систему взаємозумовлених, діалектично пов'язаних феноменів, які підпорядковані єдиній логіці взаємодії протилежностей.

Модерн і постмодерн у синхронічному вимірі – соціокультурні парадигми, сформовані у соціумі форми, які включають у себе соціокультурні зразки прямої та медійної комунікації, базові цілі-цінності, які формують індивіда та задають параметри соціалізації. Нині в сучасній соціогуманітарній філософії достатньо прикладів дослідження згаданих феноменів у подібному ключі [9; 2; 7; 8; 18 тощо]. Отже, у синхронічних послідовностях перевага постсекулярної концепції над десекулярною очевидна.

У діахронічному вимірі правило послідовного розгортання об'єкта нівелюється, стає умовністю. Той випадок, коли ознаки «постсекуляризму» або «секуляризму» можна знайти у будь-якій частині часового проміжку: у премодерні, модерні або постмодерні. Зрештою, саме тому в діахронічному аналізі немає потреби ділити об'єкт на частини, його можна аналізувати одразу й цілісно. Зокрема, для Ю. Габермаса секулярність і постсекулярність – символи «глобального модерну». Річ у тім, що модерн для Ю. Габермаса – «незавершений проєкт» [14], а постмодерн – «модне слово» [15]. Думка, про те, що постмодерн – різновид, або інакше – «стан» модерну, досить популярна серед філософів та соціологів ХХ–ХХІ ст. Зокрема, Ф. Джеймісон указує на зв'язок, що існує між термінами «модернізація» і «постмодернізм» у позначенні культурно-історичного проміжку часу: «Термін (мається на увазі «постмодернізм». – *О.М.*) співвідносить появу нових формальних рис у культурі з появою нових форм суспільного життя і новим економічним порядком, із тим, що називають модернізацією, постіндустріальним суспільством або суспільством споживання (англ. *consumer society*. – *О.М.*), суспільством засобів масової інформації» [4, с. 275]. С. Лебедев у цьому ж ключі звертає увагу на зв'язок постіндустріального суспільства з процесом секуляризації: «Постіндустріальна сучасність приймає у модерну естафету секуляризації» [6, с. 74]. У такий спосіб «модернізація» стає виявом і модерну, і постмодерну. Отже, модернізація в діахронічному вимірі – це процес, який іманентно включає

в себе і секуляризацію, і постсекуляризацію (але не десекуляризацію, оскільки та мислиться зворотною до секуляризації дією). Значення має не час, а певна характеристика-дефініція. Для Ю. Габермаса – це «філософія суб'єктивності», яку не зміг подолати інтелектуальний курс постмодерністської філософії. Дефініція не змінилася, основна характеристика залишилась актуальною, отже, резону говорити про нову реальність («кінець модерну») немає. Саме тому вчений радить спрямувати зусилля на реконструкцію ідей модерну (розум, суб'єкт, свідомість), а не деконструкцію, як у Ж. Деріди [9, с. 38].

Засобом відновлення ідеології модерну мусить стати комунікативна філософія [там само]. Ю. Габермас відмовляється від ідеї історичності модерну, від уявлення про його «кінець». «Сучасність» для філософа – цілком особливий дискурс, який має в основі конфлікт з існуючою раніше традицією – «парадигмою виробництва»: «Якщо процес обміну речовин між людиною і природою уявити як процес колообігу, в якому виробництво і споживання взаємно стимулюються і розвиваються, то напрошуються два критерії для оцінювання суспільної еволюції: збільшення технічного використання знання з його диференціацією і універсалізація потреб... Модель процесу обміну речовин, близька до парадигми виробництва, має так само мало нормативного змісту, як і модель системи навколишнього світу, яка посіла її місце» [15, с. 415–416]. Альтернатива цій парадигмі – «парадигма дії, що зорієнтована на взаєморозуміння» [15, с. 416]. Зміст цієї парадигми вчений розкриває словами Г. Маркуса [24, с. 114]: «Якщо люди усвідомлюють непорушність і обмеженість своєї життєвої ситуації, але при цьому за допомоги артикуляції визначають суспільно-колективні цілі і цінності своєї поведінки як діалогічну конфронтацію своїх потреб, тоді їхнє життя розумне» [15, с. 416]. Відповідно, коли Ю. Габермас говорить про комунікацію Науки і Релігії в умовах постсекулярного суспільства, він має на увазі актуалізацію парадигми дії. Д. Узланер так описує позицію філософа: «Ось така стратегія постсекулярного філософування, або, краще сказати, секулярного філософування в постсекулярних умовах, запропонована Габермасом: це стратегія кордонів і прикордонних постів, де кожна сторона знає свої межі й задовольняється тим, що у неї є, в жодному разі не претендуючи на більше. Якщо кожна сторона буде суворо дотримуватися взятих на себе зобов'язань, тоді шуканий соціальний світ буде встановлено, а всі конфлікти розв'язуватимуться в процесі поважних дискусій, де кожна сторона готова піти на поступки» [13, с. 35]. У підсумку підхід Ю. Габермаса було піддано критиці у соціології релігії. На думку Д. Узланера, пропозиція Ю. Габермаса відірвана від дійсності [там само].

Зіставлення постмодерну з модерном було сміливим концептуальним кроком Ю. Габермаса, що загалом не знайшло відгуку в науковому співтоваристві. Близька до консенсусу консервативна позиція, згідно з якою модерн – завершене явище, а постмодерн – контркультура, що протистоїть його концептуальному спадку.

Спробою поєднати синхронічний і діахронічний погляди на «сучасність» стало зображення «постмодерну» як кризової ситуації: кінець об'єкта настав, але нова реальність не приходить, синтез не відбувається. Ймовірно, таке уявлення прийшло до нас із богослов'я – з есхатології. Концепція «останніх днів» має на увазі невизначений проміжок часу, відведений об'єкту перед «кінцем історії» – між уже сформованим об'єктом (антитезою) і його кінцем (синтезом). У другому прикладі постмодерн набуває ірреальних характеристик. Часовий проміжок конвергенції «останніх днів» не закладений в умови протиставлення, не є частиною дихотомії, отже, трансцендентний.

Як оцінювати подібний перебіг подій? На думку С. Герасимова, така ситуація характерна не лише для західноєвропейської культури, її можна співвідносити з людством загалом: «... ситуація кризи в історії людства повторюється з очевидною регулярністю. Ще з часів Ноевого потопу. Інструкцію з кризового менеджменту дає Тора: «Що в твоїй руці, Моше?» Якщо шлях розвитку людини лежить через аналіз накопиченого досвіду, то спроби «втягнути» з трансцендентного якимось нове знання подібні до страху Моше, який відкинув ціпок. Ціпок у цьому разі – дотримання раціонального знання. Він тимчасово перетворився на змія, що символізує знання ірраціональне.

В аналізі сучасності чітко простежується наратив «криза-на-благо». І темрява нерозуміння властива перехідному процесу» [3, с. 98]. Ситуація пов'язана з очікуванням чогось нового, наприклад нової культури, що наступить після модерну. Постсекулярність у цьому разі – не гібрид, не синтез, а вияв того, чого поки що немає, але, можливо, буде – еманация трансцендентного.

Отже, постсекуляризація у кожній зі згаданих історичних інтерпретацій соціокультурної специфіки «сучасності» має своє визначення, що позначається на тлумаченні її дискурсу. У синхронічній інтерпретації – це контркультурний дискурс постмодерну, спрямований на подолання секулярної моделі розвитку суспільства. У діахронічній – інтерпретація секуляризму, але з ухилом у реконструкцію, а не деконструкцію існуючого ладу. У синтетичній – вияв «кризового менеджменту», що може набувати різних форм діяльності, спрямованих на подолання кризи, а також свідчення ще не народженої культури.

Альтернативним способом розв'язання проблеми кризи модернізації є підхід, який виводить за межі синхронічний і діахронічний підходи – це теорія «множинних сучасностей». Її не слід розкривати з погляду експліцитної послідовності «секуляризм – десекуляризація – постсекуляризація» – цей концепт докорінно змінює перспективу, в якій осмислюється проблема модернізації. У межах цієї теорії аналізується не одна сучасність, а декілька. Нагадаємо, що теорія модернізації передбачала процес удосконалення – архаїчне суспільство замінюється індустріальним. При цьому релігія як феномен архаїчного соціального устрою втрачає свої позиції, поступаючись науково-технічному прогресу. Однак «чорні лебеді» емпіричної філософії показали, що окремі соціуми за високого рівня технічного розвитку не втратили релігійний світогляд, зокрема Ісламська республіка Іран [див.: 11, с. 119] і Сполучені Штати Америки [див.: 13, с. 73–74]. Це спростовувало базові твердження теорії модернізації. Як вихід із ситуації була запропонована «концепція множинних сучасностей», яку обґрунтував ізраїльський вчений Ш. Айзенштадт [див.: 22]. На його думку, культурний розвиток того чи того суспільного агломерату унікальний. Було постульовано уявлення про те, що кожний такий агломерат має свою «сучасність». У такий спосіб стало можливим говорити про «європоцентризм», для якого характерний «секуляризм як зниження впливу релігії», та «американську винятковість» з її «раціональним вибором» релігії в секуляризованому суспільстві [див.: 11, с. 140–146].

На нашу думку, теорія «множинних сучасностей» цілковито вписується в уже зазначені історичні інтерпретації соціокультурних особливостей «сучасності». Примноження сутностей говорить про брак центру – домінуючої культури, чия перевага очевидна. У теоретичному відношенні концепція «множинних сучасностей» виглядає як пропозиція: а) відмови від голістичного погляду на феномен «сучасності»; б) усунення вимоги секулярності (модернізації) як критерію суспільного розвитку; в) заперечення схеми розвитку «архаїка – індустріалізація».

Висновки. У підсумку зазначимо, що концепція десекуляризації – це проміжна ланка у розвитку постсекулярної концепції. Її недолік у термінологічній відповідності описуваному феномену: десекуляризація практично тотожна з клерикалізацією, що створює циклічну дихотомію в послідовності епох в історії розвитку європейської культури. Краще показує себе термін «постсекуляризм», який добре корелює з реальними феноменами, виявленими соціологами – постсекулярним суспільством епохи «постмодерну», постсекулярними гібридами тощо. Постсекуляризм – не протилежне щодо секуляризації явище. У його концепції враховані теоретичні огріхи десекуляризації. У діалектичному тлумаченні постсекуляризація постає синтезом релігійних і секулярних практик. Але це лише частина пояснення його феномену. Достатньо підстав для того, щоб уважати постсекулярність виявом чогось нового, наприклад нової культури, що наступить після модерну.

Недоліком концепцій десекуляризації і постсекуляризації є недостатня теоретична опрацьованість: їхня теоретична частина залишається незавершеною, питання про суть феномену постсекуляризму продовжує бути відкритим. Натомість концепція множинних сучасностей володіє достатнім евристичним потенціалом, здатним змінити уявлення як про практику модернізації, так і виняткове ставлення до західноєвропейської культури «модерн». Стосовно останнього зауважимо, що плюралізм сам собою не є поганим чи добрим. Річ у тім, що він не відміняє принципу єдності – у будь-чому є центр. Навіть якщо центри виставляти довільно, як,

наприклад, це роблять математики в афінному просторі, то в будь-якому разі принцип єдності працюватиме принаймні як фокус. Отже, концепцію множинних сучасностей можна також уважати «перетягуванням ковдри» – декларацією про черговий «занепад Європи» з оголошенням культурної гонитви за «центризми».

Водночас концепції множинних сучасностей і постсекуляризму володіють достатнім теоретичним і евристичним потенціалом. Вони мають різні теоретичні ніші, можуть розвиватися окремо одна від одної.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бубнов Ю.А., Радугин А.А. Трансформация мировоззренческих оснований западной культуры от премодерна до постмодерна. *Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке*. 2014. № 1(27). С. 92–98.
2. Волков В.Н. Постмодерн и его основные характеристики. *Культурное наследие России*. 2014. № 2. С. 3–8.
3. Герасимов С.В. Разум и вера: постсекулярность и после. *Философские науки*. 2013. № 12. С. 89–100.
4. Джеймисон Ф. Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма. Москва : Институт Гайдара, 2019. 808 с.
5. Кырлежев А.И. Секуляризация и постсекулярное общество. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1314267.html> (дата звернення: 21.07.2021).
6. Лебедев С.Д. Светская школа и воспроизводство религиозности в секулярном обществе. *Знание. Понимание. Умение*. 2007. № 1. С. 72–78.
7. Лешкевич Т.Г. Способствует ли модернизации глобализация? *Проблемы российской модернизации*. Ростов-на-Дону, 2011. С. 73–82.
8. Матяш Т.П., Несмеянов Е.Е. Проект модернизации – европейский соблазн. *Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7: Философия. Социология и социальные технологии*. 2011. № 2. С. 57–61.
9. Рендл М.В. От модерна к постмодерну: социокультурные основания парадигмальных изменений : дис. ... доктора философских наук : 09.00.13 ; Юж. федер. ун-т. Ростов-на-Дону, 2017. 359 с.
10. Побережников И.В. Переход от традиционного к индустриальному обществу. Москва : РОССПЭН, 2006. 244 с.
11. Узланер Д. Конец религии? История теории секуляризации. Москва : Издательский дом Высшей школы экономики, 2019. 240 с.
12. Узланер Д.А. Картография постсекулярного. URL: <https://magazines.gorky.media/oz/2013/1/kartografiya-postsekulyarnogo.html> (дата звернення: 21.07.2021).
13. Узланер Д.А. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. Москва : Институт Гайдара, 2020. 416 с.
14. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект. *Вопросы философии*. 1992. № 4. С. 40–51.
15. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Москва : Весь Мир, 2003. 416 с.
16. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. Москва : Весь Мир, 2002. 144 с.
17. Хабермас Ю. Против «воинствующего атеизма». «Постсекулярное» общество – что это такое? URL: <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyuschego-ateizma> (дата звернення: 21.07.2021).
18. Шпоть В. Узланер Д. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2020. № 38(3). С. 362–368.
19. Юданова М.В. Социокультурный кризис современности и его отражение в массовой культуре. *Вестник Московского государственного университета культуры и искусств*. 2014. № 1(57). С. 86–92.
20. Berger P.L. The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. Ed. Peter L. Berger. Grand Rapids : William B. Eerdmans Publishing Company, 1999. 143 p.
21. Casanova J. Public Religions in the Modern World. Chicago : University of Chicago Press, 1994. 320 p.
22. Connolly W. Why I Am Not a Secularist. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1999. 210 p.
23. Eisenstadt, Sh. N. Comparative Civilizations and Multiple Modernities. *Axial Civilizations and World History*. Pt. 2.-VI. Leiden, Boston : Brill, 2003. P. 494–1055.
24. Márkus, G Die Welt menschlicher Objekte, Zum Problem der Konstitution im Marxismus. *Honneth A., Jaeggi U. (Hg.). Arbeit, Handlung, Normativität. Ffm.* 1980. P. 12–136.

25. Shiner L. The concept of secularization in empirical research. *Journal for the scientific study of religion*. 1967. Vol. 6. P. 209–217.

26. Taylor Ch. *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts – L., England : The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. 874 p.

REFERENCES

1. Bubnov, Ju.A., Radugin A.A. (2014). Transformacija mirovozzrencheskih osnovanij Zapadnoj kul'tury ot premoderna do postmoderna [Transformation of the worldview foundations of Western culture from premodern to postmodern]. *Gumanitarnye issledovanija v Vostochnoj Sibiri i na Dal'nem Vostoke*, 27, 92-98 [in Russian].

2. Volkov, V.N. (2014). Postmodern i ego osnovnye harakteristiki [Postmodern and its main characteristics]. *Kul'turnoe nasledie Rossii*, 2, 3-8 [in Russian].

3. Gerasimov, S.V. (2013). Razum i vera: postsekuljarnost' i posle [Reason and Faith: Post-Secularity and Beyond] *Filosofskie nauki*, 12, 89-100 [in Russian].

4. Dzhejmison, F. (2019). *Postmodernizm, ili Kul'turnaja logika pozdnego kapitalizma* [Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism]. Moscow: Izd-vo Instituta Gajdara [in Russian].

5. Kyrlezhev, A.I. (2010) Sekuljarizacija i postsekuljarnoe obshhestvo [Secularization and post-secular society]. *Nauchno-bogoslovskij portal Bogoslov.ru*. Retrieved from <http://www.bogoslov.ru/text/1314267.html> [in Russian].

6. Lebedev, S.D. (2007). Svetskaja shkola i vosproizvodstvo religioznosti v sekuljarnom obshhestve [The secular school and the reproduction of religiosity in a secular society]. *Znanie. Ponimanie. Umenie.*, 1, 72-78 [in Russian].

7. Leshkevich, T.G. (2011) Sposobstvuet li modernizacii globalizacija? [Is globalization conducive to modernization?] *Problemy rossijskoj modernizacii – Problems of Russian modernization* (pp. 73-82). Rostov-na-Donu: Juzhnyj federal'nyj universitet [in Russian].

8. Matjash, T.P. (2011). Proekt modernizacii – evropejskij soblazn [Modernization project – European temptation]. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija 7: Filosofija. Sociologija i social'nye tehnologii*, 2, 57-61 [in Russian].

9. Rendl, M.V. (2017) Ot moderna k postmodernu: sociokul'turnye osnovanija paradigmat'nyh izmenenij [From modern to postmodern: socio-cultural foundations of paradigmatic changes]. *Doctor's thesis*. Rostov-na-Donu [in Russian].

10. Poberezhnikov, I.V. (2006) *Perehod ot tradicionnogo k industrial'nomu obshhestvu* [The transition from traditional to industrial society]. Moskva: ROSSPEN [in Russian].

11. Uzlaner, D.A. (2019) Konec religii? Istorija teorii sekuljarizacii [End of religion? History of the theory of secularization]. Moskva: Izdatel'skij dom Vyshej shkoly jekonomiki [in Russian].

12. Uzlaner, D.A. (2013) Kartografija postsekuljarnogo [Postsecular cartography]. *Otechestvennye zapiski*, 1, Retrieved from <https://magazines.gorky.media/oz/2013/1/kartografiya-postsekulyarnogo.html> [in Russian].

13. Uzlaner, D.A. (2020) Postsekuljarnyj povorot. Kak myslit' o religii v XXI veke [Post-secular turn. How to Think About Religion in the 21st Century] M.: Izd. Instituta Gajdara [in Russian].

14. Habermas, Ju. (1992). Modern – nezavershennyj proekt [Theory of Modernity: The Unfinished Project]. *Voprosy filosofii*, 4, 40-51 [in Russian].

15. Habermas, Ju. (2003). Filosofskij diskurs o moderne [The Philosophical Discourse of Modernity]. Moskva: Ves Mir [in Russian].

16. Habermas Ju. (2002) Budushhee chelovecheskoj prirody [The future of human nature]. Moskva: Ves Mir [in Russian].

17. Habermas Ju. Protiv «voinstvujushhego ateizma». «Postsekuljarnoe» obshhestvo – chto jeto takoe? [Against «militant atheism». «Post-secular» society – what is it?]. Url: <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyushhego-ateizma> [in Russian].

18. Shpot', V. (2020). Uzlaner D. Postsekuljarnyj povorot. Kak myslit' o religii v XXI veke [Uzlaner D. Post-secular turn. How to Think About Religion in the 21st Century]. *Gosudarstvo, religija, cerkov' v Rossii i za rubezhom*, 38 (3), 362-368 [in Russian].

19. Judanova, M.V. (2014) Sociokul'turnyj krizis sovremennosti i ego otrazhenie v massovoj kul'ture [Sociocultural crisis of our time and its reflection in mass culture]. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv*. 1 (57), 86-92 [in Russian].

20. Berger P.L. (1999) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Ed. Peter L. Berger. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company

21. Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.

22. Connolly, W. (1999) *Why I Am Not a Secularist*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

23. Eisenstadt, Sh.N. (2003) Comparative Civilizations and Multiple Modernities. Axial Civilizations and World History. (Pt. 2.-VI), (494-1055) Leiden, Boston: Brill.
24. Márkus, G. (1980). Die Welt menschlicher Objekte, Zum Problem der Konstitution im Marxismus [The world of human objects, On the problem of the constitution in Marxism]. Honneth A., Jaeggi U. (Hg.). Arbeit, Handlung, Normativität. Ffm., 12-136 [in German].
25. Shiner, L. (1967). The concept of secularization in empirical research. Journal for the scientific study of religion, Vol. 6, 209-217.
26. Taylor, Ch. (2007) A Secular Age. Cambridge, Massachusetts – L., England: The Belknap Press of Harvard University Press.

Martynenko Oleksandr Petrovych

PhD,

Doctoral Candidate at the Department of Philosophy and Cultural Studies

Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University

2 Kotsiubynskoho str., Chernivtsi, Ukraine,

Leading Specialist

Chernivtsi Research Forensic Center of the Ministry of Internal Affairs of Ukraine

77D Heroiv Maidanu str., Chernivtsi, Ukraine

orcid.org/0000-0002-1939-9387

CONCEPTS OF DESECULARIZATION, POSTSECULARIZATION, AND MULTIPLE MODERNITIES IN RESOLVING THE CRISIS OF THE THEORY OF MODERNIZATION

The crisis of the social and philosophical «theory of modernization» means the loss of worldviews for modern European culture. Modernization in this theory is understood as a process by which traditional agrarian societies are transformed into modern industrial ones. Modernization applies to all sectors of society - economics, politics, culture, religion, science, etc. Modernization in Western European history manifested itself primarily as «secularization.»

The main purpose of modernization is to create an exemplary secular society. The final goal is secularization (reduction of the social role of religion, strengthening the influence of science). Religion, according to the leaders of European modernization, is an archaic legacy of agrarian societies. Religion cannot be the engine of progress - only science. Thus, secularization in this sense is a positive process for society. Deprived of religious influence a modernized society reaches an industrial level of development. Industrialization in this context is seen as unconditional evidence of social prosperity.

However, in fact, these ideas did not come true. The reason for distrust of the theory of modernization were the events of real history - the consequences of the Islamic Revolution in Iran, which took place during 1978-1979. The essence of the event is that Iranian religious society was not satisfied with its role - did not want to be archaic, could turn its a country into an industrialized state that had all the attributes of industrial culture. The theory of modernization was hit by the crisis. Several attempts were made to correct it, but all of them failed. A cardinal step forward was: revision of the modernization strategy - the concept of desecularization and postsecularization; putting forward an alternative to the theory of modernization - the concept of multiple modernities. Therefore, the purpose of our study is to analyze and evaluate their theoretical and heuristic potential.

The main method of research is historical and philosophical. The article also uses conceptual and structural-functional methods. General scientific methods are used: analysis, synthesis, comparison, abstraction, etc.

Finally, the author concludes that each of the analyzed concepts has its advantages and disadvantages. At the same time, desecularization can be considered an exhausting intellectual project. But the concepts of multiple modernities and post-secularism have sufficient theoretical and heuristic potential. They have different theoretical niches and can develop separately from each other.

Key words: desecularization, postsecularization, theory of modernization, theory of multiple modernities, secularity, modernism, postmodernism, science, religion.