

## ДИСКУРС ПРО СЕКУЛЯРИЗАЦІЮ ЯК ВІДОБРАЖЕННЯ І КОНСТРУЮВАННЯ ПРОЦЕСУ СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ

**Реферат.** В статті аналізується історія європейського дискурсу про секуляризацію як осмислення інтелектуалами Нового часу історії власної цивілізації. З іншого боку, перші модерні філософські теорії були скоріше імпліцитною розбудовою нової реальності, і лише в середині XIX століття виникає експліцитний дискурс про секуляризацію, а згодом — і про зворотні щодо неї процеси.

**Ключові слова:** дискурс, секуляризація, модерн, постсекулярне.

Філософська думка, щонайменше з Декарта намагалася досягнути нові умови реальності (яка в той же час нею також і створювалася цією думкою), що поставали перед її обличчям. Спочатку це був імпліцитний дискурс творення нової реальності, однак вже з середини XIX ст. можна впевнено говорити проти експліцитні запити відносно модерності, недарма і сам термін Modernity з'являється саме в цей час. Проте, як виявилось несуперечливо про Модерн можна говорити тільки вдаючись до аналізу способів його саморозуміння. Інші шляхи мають раціональні межі: будь-який дискурс про модерн кінець кінцем приводить до експлікації його генези та виявляється сам частиною того, що намагається пояснити. Будь-які граничні запитання зрештою апелюють або до дискурсів, що постали в межах модерного розуму.

Тож спроба зрозуміти Модерн повинна проходити через аналіз саморозуміння Модерном себе. Тільки з цієї площини можемо знайти щось евристичне. Звертаючись до такої візії, виокремлюється декілька великих дискурсів, що таврують певне самоусвідомлення епохи. Першим виявляється дискурс про модернізацію, який походив від просвітницьких ідей та спирався на віру у виключність європейської раціональності й безальтернативність європейського зразку модернізації, всі цивілізації повинні пройти цим шляхом та дістатися єдиного кінцевого пункту. Сама ж сучасність розумілася як певний набір визначених колективних та індивідуальних практик. Серед натхненників такого погляду класично зазначають К. Маркса, М. Вебера, Е. Дюркгейма. Втім протягом XX ст. початку XXI ст. теорія модернізації зазнавала чималих змін, уточнень та перетворень, пройшовши шлях від критики Модерну (О. Шпенглер, Е. Гуссерль, М. Гайдеггер, франкфуртська школа і далі до Б. Латура та Р. Вейнгейма) до спроби реанімувати просвітницьку програму в філософських побудовах позитивістів, представників лінгвістичної філософії, включаючи навіть структуралістів.

Втім, говорячи безпосередньо про дискурс про Модерн звично згадують власне творця цього концепту Ю. Габермаса. Мабуть, після його аналізу сам дискурс змістився в міждисциплінарну площину посівши місце між соціальною філософією та соціологією. Так були розроблені безпосередньо теорії модернізації, що виокремлювали певні її атрибути, класифікували та пропонували хронологію modernity (Т. Парсонс, Й. Тербон, Я.Н. Пітерзе, Е. Гідденс, Дж. Александер). Згодом було запропоновано бачення альтернативних модернів, що спиралося на цивілізаційний підхід осьових культур (Ш. Айзенштад), або на різні стратегії модернізації в XX-XXI ст. (Й. Арнасон, Е. Тірікян, П. Вагнер) та, навіть, спробу обґрунтувати незахідне походження Модерну (Т. Мітчелл).

Ще один з Гранднарративів Модерну можна визначити, як дискурс про індустріалізацію. Індустріалізація завжди була складовою частиною модернізації та розглядалася як одна з аподиктичних та ключових її елементів. З позиції цього дискурсу технології розглядаються як фундамент розвитку суспільства та культури, тому ідеологічні чи економічні детермінанти відходять на другий план. Серед головних теоретиків індустріального суспільства виділяють В. Ростоу, Р. Арона, Дж. Гілбрейта. Згодом прийшло розуміння переходу на іншу технологічну стадію яка дістала назву постіндустріального суспільства (Д. Белл), третьої хвилі (Е. Тоффлер), інформаційного суспільства (Г. Бехманн), суспільства знання (Г. Вільке), мережевого суспільства (Л. Болтанські), суспільства ризику (У. Бек). Тож аналіз саморозуміння Модерну в

дискурсі про індустріалізацію засвідчує концентрацію уваги на технологічній складовій та саме через неї бачить «вхід» до сучасності.

Поряд з тим ще одним необхідним атрибутом самоосягнення Модерну є дискурс про секуляризацію. Так само як неможливо уявити модернізацію без індустріалізації, аналогічно не буде розуміння її повним без аналізу секуляризації. Недарма, один з ідеологів дискурсу про секуляризацію П. Бергер ще 50 років тому був абсолютно впевнений в тому, що чим більше модернізації тим більше секуляризації.

Говорячи про часи зародження класичної теорії секуляризації, треба констатувати, що вона формувалася, так би мовити, в імпліцитний спосіб, поступово визріваючи разом з власне секулярним розумом. Зазвичай появу цього імпліцитного дискурсу про секуляризацію виводять з початку Нового часу, коли він насправді оформлюється в працях таких філософів, як Декарт. У багатьох своїх роздумах Декарт ще повністю є людиною середньовічної доби, проте деякі його розумові експерименти закладають теоретичні засади зовсім нового світу. Мабуть, він перший, хто на такому рівні шукав достовірності поза межами трансцендентного<sup>1</sup> та вимагав повністю самоочевидної достовірності, яка могла б обґрунтувати саму себе. При цьому він відкидав методологію Ф. Бекона, який намагався знайти опертя в спогляданні та емпіричному досвіді. Декарт приділяв увагу розуму та самосвідомості. Відповідно і перевірка цієї достовірності відбувалася виключно раціональними засобами. У рамках нашої розвідки принципово зазначити, що це філософська легітимація самостійного активного суб'єкта, який відтепер може на власний розсуд оперувати пасивним об'єктом. Диференціація на дві субстанції, мислячу та протяжну, стане доленосною для всієї подальшої не тільки науки, але й культури загалом.

Проте, для повнішого розуміння процесу секуляризації, необхідно також зазначити, що саме Cogito не є ще повністю самостійним актором. Щонайменше в процесі «ініціації» мислячої субстанції первинну роль все ж таки відіграє Бог. Теж саме можна сказати й про ідеї, що апіорно перебувають у розумі та походять від Бога. Сам Декарт так формулює цю думку: «Якщо... ми передбачимо, що зобов'язані існуванням не всемогутньому Богу, а або самим собі, або чому-небудь іншому, то чим менш могутнім визнаємо ми винуватця нашого існування, тим більш вірогідно, що ми такі недосконалі, що постійно помиляємося» [2, с. 428]. Це очевидно відрізняється від ансельмівського міркування про те, що найбільше та найвеличніше, що ми можемо помислити, повинно бути Богом, а якщо воно найвеличніше, то повинно виходити за межі тільки нашої свідомості та існувати. У Картезія ж роздум іде з іншого боку: заперечення існування Бога робить людину більш недосконалою, констатація існування Бога є неодмінною умовою людської претензії на істину (яка тільки вже розуміється виключно як достовірність). Тим не менш, змушені констатувати, що автор «Метафізичних роздумів» ще значною мірою релігійний філософ, який також опікується питаннями доказу буття Бога.

Ще одна спричинена Декартом важлива революція стосується видалення поняття «душі» як посередниці між неподільним розумом та подільним тілом. Уся історія європейської філософії від античності «знала» душу як носія уяви та почуттів, що виступав саме як посередник між цими двома сутностями: розумом та матерією. Картезія ж зробив уяву і почуття модусами розуму, таким чином ототожнивши його з душею. Відтак все, що не має розуму, відразу перетворилося на машину.

Декарт робить доленосну для всієї європейської цивілізації мандрівку в світ, що більше не знаходиться тотально під сигнатурою трансцендентності. Звичайно, ще не можна говорити про те, що він заперечує вплив Бога на світ чи, тим паче, що він є атеїстичним філософом, однак зроблені ним кроки виявилися революційними. Це, ймовірно, і дало можливість Жану Бофре так підсумувати свій аналіз філософії Декарта: «...мова йде про одну тільки іманентність, спрямовану на саму себе людину, як про кінцевий закон істини. Таке звертання до іманентності філософія Нового часу, як метафізика суб'єктивності, установить як принцип» [1, с.31]. І несуперечливий вихід за межі цієї іманентності буде все сильніше проблематизуватися, роблячи з кожним роком світ все більш поцейбичним.

---

<sup>1</sup> Характерно, що це стане чи не головним лейтмотивом всієї модерної філософії, про що красномовно свідчить вся посткартезіанська філософія: від Ляйбніца до Г'юма, від Канта до Вітгенштайна і т.і. та й як може бути інакше, якщо абсолютна достовірність в обличчі Трансцендентного була втрачена.

Так, навіть опозиційну до Декартової концепції філософію Дж. Локка слід розглядати як продовження процесу, що започаткований Картезієм. Тим не менш, він продовжив пошук остаточної достовірності в іманентній площині: розум прагнув обіпертися на щось конче самоочевидне. Гарною ілюстрацією продовження цієї трансформації є робота «Розумність християнства, яким воно представлено в Святому Письмі». У ній англійський філософ «очищує» від «зайвого» християнське віровчення та обґрунтовує, що в такому вигляді воно є найвищим проявом моральності. Однак, поряд з цим на шляху міркування він «губить» догмат трієстості, залишаючи тільки одне Лице – верховного морального Бога. Тут, до речі, можна побачити початок легітимації новоевропейського деїзму.

Молодший сучасник Локка Г.В. Ляйбніц хоч і виступав проти сенсуалізму англійського філософа, тим не менш, продовжував ту ж лінію пошуку детрансцендентованої достовірності. Німецький філософ розробляє монадологію, де кожна монада є самостійною, закритою, простою субстанцією, що підпорядковується закону передвстановленої гармонії. Найвищою такою монадою є Бог. Завдяки цій теорії Ляйбніцу вдається вирішити питання випадковості співбуття душі та тіла, що постало після декартівської філософії. Так, розуміючи світ, подібно французькому філософу, як механізм, автор монадології констатує, що духовне та тілесне, завдяки передвстановленій гармонії синхронно заведені, як стрілки двох годинників, що дозволяє їм безпомилково взаємодіяти. Така філософія все менше потребує потойбічного втручання.

До певного критичного стану ситуацію довів шотландський філософ Девід Г'юм. Він заперечував будь-яку зверхність раціоналізму: вірячи тільки в емпіричне пізнання, автор «Трактату про людську природу» для розуму залишав тільки аналітичні судження. Ні на що більше ні в гносеологічній, ні в теологічній площині розум сподіватися не може. Так само Г'юма дивує те, з якою легкістю у рамках раціоналізму переходять від суджень факту до суджень примусу. Він наполягає, що їх не можна звести одне до одного. Судження факту – дескриптивні, а судження примусу – прескриптивні. Перші є референтними і можуть бути або не бути істинними, другі – нереферентні, і тому є позаістинними. Тож неможливо побудувати умовивід, де посилення будуть дескриптивними, а висновок – прескриптивним. Що з цього випливає? Дуже важлива констатація: судження примусу не слідує з судження факту. З одного боку, це означає, що навіть якщо ситуація повторювалася багато разів, аж до безкінечності, це не гарантує, що вона повториться знову. З іншого – таке переконання робить неможливим не тільки раціональне проникнення до сфери належного, а й етичне обґрунтування метафізики загалом.

Саме приголомшення від такої новини підштовхує І. Канта до створення критичної філософії. Приймавши виклик від Д. Г'юма, він створив новий, ще більш іманентний, варіант філософії, абсолютно переконливо окресливши кордони, у межах яких тепер змушений був обертатися суб'єкт. Будь-який вихід за ці межі є помилковим з логічної точки зору та не може претендувати на об'єктивне несуперечливе знання. У рамках цього конструкту залишається питання відносно віри, для якої він «звільнив місце». Сам Кант постулює раціональну віру, яка тепер не може бути заперечена. «Будь-яка віра, – пише він, – навіть і та, що відноситься до історії, насправді, повинна бути розумною (бо останнім пробним каменем істини завжди є розум); однак, одна тільки віра розуму є вірою, що не засновується ні на яких інших даних, окрім тих, які знаходяться в чистому розумі» [5, с.219]. Тобто будь-яка віра повинна шукати своєї легітимності в розумі. Кант створює моральний доказ буття Бога, щоправда, тепер він стає повністю залежним від пізнавальної спроможності суб'єкта та не може претендувати на самостійний статус. Таким чином, І. Кант у своїй критичній революції обґрунтовує неможливість засобами чистої логіки доступу до трансцендентного й чітко окреслює ті межі, в яких пізнавальні претензії розуму виглядають правомірними. З іншого боку, розуміння ним релігійності повністю перебуває «в межах тільки розуму»<sup>2</sup>, тобто суб'єкт стає повновладним господарем світу і навіть існування Бога доводиться як несуперечлива синтеза практичного розуму. Світ стає повністю іманентним і не потребує потойбічного: це вже повністю світ суб'єкта.

---

<sup>2</sup> Вирішальні для подальшої долі класичної теорії секуляризації ідеї І. Канта викладені в його трактаті «Релігія в межах лише розуму» (див.: [4]).

Отже з цього часу «питання про Бога ґрунтовно переформульоване. Вже наступне покоління філософів з легкістю змогло відмовитись від необхідності констатації існування Бога. За влучним спостереженням К. Ясперса, Кант не мав єдиної всепоглинаючої системи, замість цього він створив багато систем. Наступні розробники його філософії намагалися побудувати єдину систему, яка б змогла пояснити всю тотальність буття. Найбільших успіхів в цій справі вдалося досягти Г.В.Ф. Гегелю. У «Лекціях з історії філософії» Гегель констатує, що модерна доба спонукала до життя раціональну державу, де завдяки втіленню свободи збігається духовне та світське. Отже, в сучасній Гегелю державі реалізується вища свобода, яка є однією з головних християнських універсалій. Це вже виключно модерна концепція, що легітимізує національну державу як вищий прояв свободи та обґрунтовує секулярну форму есхатології: дискурс про спасіння заміщується дискурсом про націю. При цьому прояв Духу в історії співпадає з тотальною секуляризацією церкви, бо її функції з реалізації свободи переносяться у світську площину. А історія в такому випадку виступає як автобіографія Бога.

Процес секуляризації після Гегеля дійшов до крайніх проявів, набувши рис атеїзму. Застосовуючи гегелівську схему, лише наполягаючи, що нарешті вона стала з голови на ноги, К. Маркс сформулював своє розуміння історії. В цій концепції виробничі відносини та продуктивні сили стають базисом, а сфера Духу – надбудовою. У Маркса та Енгельса теорія секуляризації стала своєрідною історіософією, яка з науково-історичних позицій пояснювала, як людство (перш за все, «еталонне», західноєвропейське людство) відмовилося від середньовічного способу мислення та звернулося до більш адекватної дійсності наукового раціоналізованого способу пізнання, а також чому людство історично має відвернутися від застарілого релігійного світосприйняття та секуляризуватися. Згідно з ученням Карла Маркса, людство має обов'язково відвернутися від релігії під час переходу до комунізму, оскільки релігія є однією з форм відчуження, поряд із родиною, приватною власністю, державою, правом, мораллю, наукою, мистецтвом тощо. Оскільки настання комунізму обов'язково має знімати всі форми відчуження, то й релігія, природно, має відійти після приходу комунізму, хоча перші атеїстичні вчення можуть з'являтися ще до остаточної перемоги комунізму. Більше того, Маркс пише, що комунізм у результаті має перевищити атеїзм як заперечення релігії. Тобто секуляризація за Марксом розвивається за діалектичною схемою, як і вся історія: спочатку релігія існує як форма відчуження людського буття, потім на сцену виходить атеїзм як заперечення в тому числі й релігії, а зрештою, людина просто перестане думати про релігію, оскільки в її житті не буде такої проблеми. Таким чином, у філософії К. Маркса процес секуляризації не тільки перетворюється на дискурс про секуляризацію, переходячи в експліцитну стадію, а й системно обґрунтовується атеїстичний його різновид. Після цього трансцендентне виганяється не тільки з онтологічної площини, а і в сфері приватного йому місця не залишається. Остаточний занепад релігійного способу мислення можна символічно пов'язати з відомим висловом Ф. Ніцше, що сигналізував про остаточну секуляризацію принаймні частини європейської філософії.

Новітня історія класичної теорії секуляризації починається з розвитком соціології як науки, зокрема, в концепціях Ф. Тенніса, М. Вебера, вже згаданого К. Маркса, Е. Дюркгейма. У певному сенсі, до класичних теоретиків секуляризації можна долучити також Ф. Енгельса, З. Фрейда та інших. Після II Світової війни класична теорія секуляризації почала стикатися з дійсністю, яка не відповідала її базовим положенням, оскільки виваженість і секуляризація модерну раптом вибухнули релігійним і оккультистським відродженням, стрімким розповсюдженням харизматичних, ривайвалістських, фундаменталістських і нових релігійних рухів як у християнському середовищі, так і в інших релігіях світу. Через це соціологи були змушені дещо переглянути класичні теорії, внаслідок чого постали теорії секуляризації другої хвилі, які були по-різному класифіковані, але на наших теренах здебільшого відомі як неокласичні теорії секуляризації. Значна частина неокласиків теорії секуляризації відома вітчизняному читачу, зокрема, твори Т. Парсонса, Б. Уілсона, П. Бергера, Т. Лукмана та інших перекладені українською та російською мовами. Інші, як К. Доббелер, Р. Старк, Д. Мартін, відомі менше. Ситуація 1960-х років, коли вони розробили неокласичні теорії секуляризації, свідчила, що повоєнний релігійний та містичний сплеск дещо згас, і знову почала здаватися релевантною модель поступового занепаду релігії та релігійності в ході історичного процесу. Втім, у сімдесяті роки ХХ століття починає спостерігатися новий релігійний бум, що ставить положення неокласичної теорії про секуляризацію під сумнів.

Зрештою, коли у 80-х роках руйнується кілька великих секулярних імперій, зокрема, в християнському та мусульманському світі, а американські соціологи зазнають поразки в намаганні накласти секуляризаційну модель на історію Сполучених Штатів, виникають сумніви щодо можливості прогресистського пояснення історії як шляху від релігійного людства до людства, вільного від релігійної детермінації.

У контексті міркувань про подальшу долю релігії перебувають і численні сучасні філософи, напевно, найбільш відомим з яких можна назвати Юргена Габермаса. Як не дивно, але саме йому належить авторство терміну «постсекулярний». Так, ліберальний мислитель з багатою історією взаємостосунків з марксизмом, причому не тільки в рамках Франкфуртської школи, перший вловив новий присмак епохи. Тим, мабуть, симптоматичніше виглядає ця подія, ніж якщо б цю новину сповістив хтось з теологічної, наприклад, кафедри. Німецький філософ ще в «Проблемі легітимації пізнього капіталізму» був абсолютно впевнений, що «релігія сьогодні не є навіть особистою справою», в 2003 ж році він був перший, хто використав термін «постсекулярний» для опису сучасного світу. Гадаю, для усвідомлення цього кроку необхідно говорити про два різних рівня аналітики. Перший можна звести до сфери публічності, точніше кажучи, публічної політики. Це дискурс, що постійно обстоювався Ю. Габермасом зокрема в дискусії з Дж. Роулзом. І як ліберальні філософи вони зрозуміли, що цінності, які легітимують цей дискурс вимагають релігійної індиферентності, однак, далеко не всі, хто входить в цю площину залишають свою релігійну ідентичність ззовні. Це був (та й залишається) певний виклик для секулярної організації суспільства.

Другий рівень, має певний емпіричний вимір. Каталізатором цього процесу стали події 11 вересня 2001 р., що мали місце в Америці, в першу чергу в Нью-Йорку. І справа тут в першу чергу не в ісламських фундаменталістах – ніхто і раніше не сумнівався в їх відданості релігійним ідеалам. Симптоматичним виявилася реакція Білого дому, який відкрито апелював до релігійної риторики. Так, аргументуючи вторгнення в Ірак, президент Дж. Буш прямо заявив, що «свобода – це не дар Америки іншим народам, це дар Бога всьому людству» [3, с.39] (прикметно тільки, що несуть цей дар, як правило, F-22 Raptor). І далі кампанія в Іраку подавалася виключно в релігійних кольорах, де відтепер билися воїни світла з силами зла. Безпосередньо ці події і дозволили Ю. Габермасу на стамбульській конференції говорити про постсекулярність.

На його думку, коли люди говорять про все більший ріст значення релігії, мова йде про три феномени: а) місіонерська експансія, б) фундаменталістська радикалізація, в) політична інструменталізація потенціалу насильства, що присутня релігіям. А далі він аналізує три найважливіших явища, що примушує визначати сучасність як постсекулярну. Перше, це осмислення багатьох сучасних конфліктів в термінах та смислах релігійності. Аналіз атаки на Міжнародний торговий центр на Мангеттені вже давно став хрестоматійним так само, як і подальша реакція офіційного Вашингтону. Однак, за майже п'ятнадцять років, що минули з тих часів ситуація не тільки не виправилася, а все більше тяжіє до конфесійних полюсів. Думку цю підтверджують різноманітні події від реакції на перше видання карикатур на пророка Мухамеда (Копенгаген 2005 р.) до стрілянини в Парижі й тому ж таки Копенгагені (2015 р.) та апеляції українського Президента до сил пекла, пророкуючи «гаряче» майбутнє своєму попереднику. Друге, це інтерпретаційний потенціал релігійних співтовариств. Дивлячись на цей пункт, на думку спадає позиція Х. Казанови, який аргументував, що насправді навіть в секулярну добу релігія нікуди не поділася, а постійно була присутня в соціальній реальності. І, справді, релігійні організації все більше виступають в ролі «інтерпретаційних спільнот». І прикметно, що це спостереження справедливе, як для традиційної етичної проблематики (клонування, евтаназія, одностатеві шлюби тощо), так і для абсолютно світської площини, наприклад публічної політики<sup>3</sup>. Релігійні аргументи все частіше перетворюються на інструментарій навіть ліберального дискурсу. Третє, «імміграція робітників-іноземців і біженців, особливо з держав з традиційною культурою» [6]. Ця проблема насправді оголила більш глибинну та системну кризу. Це загроза для всього неоліберального світу, що побудований на гуманістичних ідеях Просвітництва, які індиферентні (або антагоністичні) до

<sup>3</sup> Для більшої ілюстративності цієї тези варто лише подивитися на роль, яку відігравали релігійні організації в часи протистояння на майдані Незалежності в Києві взимку 2013-2014 рр.

релігійних смислів. Насправді ж, виявилось, що переїжджаючи в благополучну Європу з її культом прав людини, вихідці з інших культур не поспішають відмовлятися від своєї ідентичності. Вони залюбки користуються здобутками західної моделі демократії, яка в свою чергу дає їм кращий інструментарій, щоб відстоювати власну самототожність. І, здається, тенденція ця тільки міцніє, а голос неавтохтонного населення, з його традиційною релігійністю, в Європі з кожним роком стає все більш чутним.

Таким чином, поява експліцитного дискурсу про секуляризацію стала новим етапом секуляризаційних процесів. Від перших модерних мислителів, починаючи з Декарта, Ляйбніца та Локка, через раціоналістичну антропоцентричну парадигму класичного німецького трансценденталізму і аж до сучасних рефлексій щодо постсекулярного, історія європейської думки відповідає історії секуляризаційних процесів. З іншого боку, те що рефлексія щодо секуляризації поширена, перш за все, в західному інтелектуальному середовищі – підтверджує гіпотезу про властивість процесу секуляризації саме західному суспільству. Відповідно, за змінами дискурсу про секуляризацію можна прослідкувати тенденції у самому процесі секуляризації культури, в тому числі і як середовищі народження модерна.

### Список використаної літератури

1. Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером. Приближение к Хайдеггеру. Книга 3 / Ж. Бофре. – СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2009. – 358 с.
2. Декарт Р. Избранные произведения / Р. Декарт. – М.: Изд-во полит. лит., 1950. – 712 с.
3. Жижек С. Ирак: история про чайник. – М.: Практика, 2004. – 244с.
4. Кант И. Религия в пределах только разума // Трактаты и письма. Т. 3 / Иммануил Кант. – М.: Наука, 1980. – С. 78-279.
5. Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? // Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. / И. Кант. – М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. – С. 193-237.
6. Хабермас Ю. Против «воинствующего атеизма». «Постсекулярное» общество – что это такое? [Электронный ресурс] – режим доступа: <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyuschego-ateizma>.

### Аннотация

**Левицкий В. С. Дискурс о секуляризации как отражение и конструирование процесса секуляризации.**

В статье анализируется история европейского дискурса о секуляризации как осмысления интеллектуалами Нового времени истории собственной цивилизации. С другой стороны, первые современные философские теории были скорее имплицитным построением новой реальности, и лишь в середине XIX века возникает эксплицитный дискурс о секуляризации, а затем — и об обратных к ней процессах.

**Ключевые слова:** дискурс, секуляризация, модерн, постсекулярное.

### Summary

**Levytskyy V. S. The discourse of secularization as a reflection and design of process of secularization.**

There is analyzed in article a history of European discourse about secularization as the thinking of the intellectuals of Modern about the history of their own civilization. On the other hand, the first modern philosophical theories were implicit rather build a new reality, and only in the middle of the XIX century there was an explicit discourse about secularism, and then on and return to it processes. The article begins with an analysis of the process of constructing the secular paradigm of the self-reflection of European civilization in the rationalist and empirical philosophy of Modern. After that the author explores the secularization trends in German transcendental idealism, which marked a complete break with the transcendental and became the forerunner of the atheistic concepts of the nineteenth century. Since Kant, European thought has given up attempts to research the transcendental intellectual means, transferring all thoughts on religious subjects within the “only reason”. In Hegel's philosophy the secularization trend connected with evolutionism, creating specific understanding of history, which asserts the superiority of the secular over the religious, plans a way to further increase the part of secular in the common history, and in the individual consciousness. In this respect Hegel's philosophy stands as the quintessence of the Modern worldview, and further systems only develop it,

make it more explicit (the philosophy of Marx is the clearest example, although it is possible to remember and the system of Feuerbach, Nietzsche, Freud). At the same time the new science – sociology, which accompanied and legitimized the process of secularization in the past century becomes a spokesman of the secular worldview of Modernity. In the mid-twentieth century evolutionary theory of secularization as the dominant paradigm of sociological vision of history was in crisis, due to the process of religious revival that began after world wars. Trying to overcome the current crisis, sociology and social philosophy of the XX – beginning of XXI centuries have built a new discourse, which has been associated with the concepts of postsecular, contrsecularization, desecularization. Reflecting in their theories the General course of Western history, the thinkers of this period also contributed to the dissemination of the relevant view. The best example is Jürgen Habermas, who passed from the proclamation the victory of the left liberal values in the late XXI century to witnessing the coming of a post-secular era in the beginning of the XXI century. Post-secular era in the perspective proposed by Habermas, brought a decisive challenge to the European liberalism because of its values protect the position of people, who live in the West, but do not want to follow the same liberal values.

**Keywords:** discourse, secularization, modern, post-secular.

УДК 101.1:316

С. В. Леонова

### **ЕКСТРЕМАЛЬНІСТЬ ЯК ОБ'ЄКТ ДОСЛІДЖЕННЯ СОЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ: АНАЛІЗ СУМІЖНИХ ПОНЯТЬ**

***Реферат.** У статті розглядається проблема визначення поняття екстремальності з точки зору соціальної філософії. Автором ставиться завдання виявлення можливості визначити поняття екстремальності через ряд термінів, які використовуються сучасними гуманітарними науками і ототожнюється з поняттям екстремальності: девіантність, деструктивність, радикалізм, маргінальність, екстремізм, ризиковість. Для цього проводиться компаративний аналіз даних понять в їх співвідношенні з поняттям екстремальності. Робиться висновок про можливість визначення поняття екстремальності через ці терміни для подальшого коректного використання поняття екстремальності в наукових філософських дослідженнях.*

***Ключові слова:** екстремальність, девіантність, радикалізм, деструктивність, екстремізм, ризик.*

***Постановка проблеми:** Широко вживаним в сучасному словообігу стає ряд термінів, що характеризують форми соціальної та індивідуальної поведінки, що виходять за межі норми або балансує на межі цієї норми, зокрема: «екстрим», «екстремальність». Проте до сьогодні не з'явилося скільки-небудь виразного напрямку з дослідження даного соціального явища. Про формування окремого наукового напрямку з екстремальності як про очевидну перспективу говорять вітчизняні дослідники. Для більш зрозумілого визначення поняття «екстремальність» необхідно розглянути супутні йому категорії: «екстрим», «екстремальна ситуація», «екстремальна дія», «екстремал», а також поняття, які в сучасних гуманітарних науках суміжні поняттю «екстремальність»: «девіантність», «радикалізм», «деструктивність», «екстремізм», «маргінальність», «ризик».*

***Ступінь розробки теми:** Аналізу ризику в суспільстві присвячені «класичні» роботи У. Бека, Е. Гідденса, Г. Леманна, Н. Лумана, Ф. Найта. Активно досліджують проблематику ризику А. П. Альгін, С. А. Кравченко, Г. Лук'янов, О. Н. Яницький. Певний етап у розгляді суспільства ризику пов'язується з підходом, викладеним у книзі Г. Бехманна «Сучасне суспільство: суспільство ризику, інформаційне суспільство, суспільство знань».*

*Маргінальність досліджується в роботах С. П. Гурина, О. В. Ледовських, І. А. Тимошенко. Проблеми радикалізму і контркультури розглядаються А. Н. Батигінім, І. Б. Громовою, П. С. Гуревичем, В. Н. Леонтєвою, К. Г. Мяло, М. І. Новинським. Значна заслуга західних авторів, які внесли позитивний внесок в осмислення явища контркультури: К. О'Хара,*