

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ОДЕСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ І.І.МЕЧНИКОВА

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ДОЛГОЧУБ АЛЬОНА ЮРІЇВНА

УДК 141:299.5:167/168:81'42(043.5)

ДИСЕРТАЦІЯ

«НАРАТИВИ СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ» В КОНЦЕПЦІЇ Ч.ТЕЙЛОРА

09.00.02 – діалектика та методологія пізнання

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

А.Ю.Долгочуб

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

Науковий керівник – **ГОЛУБОВИЧ Інна Володимирівна**,
доктор філософських наук, професор

Одеса - 2018

АНОТАЦІЯ

Долгочуб А.Ю. «Наративи секуляризації» в концепції Ч.Тейлора. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук (доктора філософії) за спеціальністю 09.00.02 «Діалектика та методологія пізнання» (033 – Філософія). – Одеський національний університет імені І.І.Мечникова, Одеса, 2018.

Зміст анотації

У дисертаційному дослідженні представлено аналіз наративної складової методологічної стратегії Ч.Тейлора на основі роботи «Секулярна доба».

Проаналізовано вплив основних західноєвропейських тенденцій на формування концепції Ч.Тейлора. Зокрема, зроблено акцент на впливі дискурсів секуляризації й наративу на формування основних ідей праці «Секулярна доба».

Сформовано методологічну стратегію дослідження філософської концепції й методології Ч.Тейлора. Обґрунтовано принципове припущення дисертаційного дослідження: інтелектуальна творчість мислителя репрезентує базові і світоглядні пошуки сучасної йому епохи. Водночас в роботі розгортається широка панорама світоглядних та теоретико-концептуальних пошуків сучасної філософії та гуманітарного знання, на фоні якої творить свою концепцію Тейлор. В дисертації виділяються їхні точки перетину. З усього розмаїття тенденцій авторкою обрані найбільш важливі в цих точках – дискурси секуляризації й наративу. Зазначено також інші тенденції, які вплинули на дослідження канадського філософа (дискурси мультикультуралізму, політики толерантності, етики автентичності тощо). Проте дисертантка свідомо обрала найбільш філософсько-методологічно навантажені смислові ядра і розглянула всі інші в якості тла концепції Тейлора.

Через застосування біоконцептографічного підходу виявлено соціокультурний, інтелектуальний, біографічний контексти створення Тейлором своєї концепції секуляризації. Наголошується на ізоморфізмі ситуацій життя самого Ч.Тейлора, а також суспільства, в якому він жив («подій буття») та інтелектуальних відповідей філософа («подій думки»). Продемонстровано, що навіть за умови схожого соціально-історичного й політичного тла теоретичні рішення мислителів можуть істотно відрізнятись. На основі компаративного аналізу здійснюється порівняння базових ідей двох

канадських мислителів – Ч.Тейлора й науковця, який працює в галузі експериментальної психології та когнітивних наук, С.Пінкера. Висувається гіпотеза: спільний контекст задає певне коло тем (мова, релігія тощо). Таким чином контрарні в рамках одного контексту погляди стосуються спільних тем. Показано цілісність концепції Ч.Тейлора, вибудованої на основі поєднанні трьох найвизначніших тем його робіт: толерантності, автентичності й секуляризації. Проаналізовано латентний вплив слов'янського контексту на формування ідей Ч.Тейлора через його наукового керівника – відомого славіста І.Берліна, а також відомого історика, фахівця з історії Росії і України М.Раєва.

Визначено основні методологічні орієнтири філософії Ч.Тейлора. Зауважено, що сам філософ не визначає приналежність своїх філософських ідей до конкретної школи й не описує свою методологію. Авторка дисертації з діалектичних позицій оцінює методологію Ч.Тейлора, показуючи, що її водночас можна і не можна назвати еклектичною. З одного боку, вона еклектична, адже він використовує елементи феноменологічного і герменевтичного методів, наративний підхід, а також елементи концепцій М.Гайдеггера та П.Бурдьє. З іншого боку, всі ці методи і підходи доповнюють одне одного, створюючи специфічну систему, в якій всі елементи пов'язані між собою.

Проаналізовано динаміку процесу визначення і вивчення концепту секуляризації з точки зору методологічних стратегій дослідників. Розглянуто дискурс секуляризації в динаміці: від повного прийняття концепту, спроби відмовитись від нього до сучасних спроб реформувати і реанімувати його. На підставі класифікації, основою якої були різні рівні концептуалізації наративу, показано, що дискурс секуляризації можна представити як гранд-наратив (сукупність наративів, що пояснюють, описують, уточнюють значення конкретного концепту), який складається з мастер-наративів (історично і культурно обґрунтованих інтерпретацій деякого аспекту світу з певної позиції) і мікронаративів (фрагментів досвіду, зафіксованих у текстах). Найвищий ступінь концептуалізації, якого може досягнути секуляризація, - це стати метанаративом (масштабними теоретичними побудовами, які існують у вигляді універсальних пояснювальних схем), а саме секуляризмом як певного роду ідеологією несприйняття і відторгнення релігії.

Розглянуто основні концепти щодо сучасної релігійної ситуації в світі і виявлено складнощі її визначення. Виділено особливості основних концептів: постсекуляризації, десекуляризації, інтра-секуляризації, постсатеїзації, постхристиянізації. Підкреслено їхні характеристики й умови застосування. Наголошено, що сучасні дослідники, створюючи нові концепти, все одно спираються на певне розуміння процесу секуляризації.

Проаналізовано теоретичні складові концепції секуляризації Ч.Тейлора як результат використання його методології. Аналізується, як Ч.Тейлор на основі концептів мікронаративів й загального гранд-наративу історії висвітлює ті елементи світобачення, які змінилися в свідомості людей. Він створює власні терміни для позначення цих ключових, на його погляд, змін. Зокрема, філософ виділяє такі зрушення: розчаклування світу, перетворення «пористого я» на «ізольоване я», виникнення «виключального гуманізму», перехід від «вищих часів» до секулярного часу, зміна ролі гри структури й анти-структури в рамках культурної динаміки. Авторка дисертації демонструє, в який спосіб Ч.Тейлор обґрунтовує свій мастер-наратив, тобто історію того, як світ, цілковито відкритий до трансцендентного («вертикальний» світ), перетворився на такий, де всі цілі, окрім людського процвітання, були нівельовані («горизонтальний» світ). В своїй роботі канадський філософ демонструє, як наративи, створені представниками інтелектуальної еліти, поширювались на маси й перетворювались на метанаратив (секулярність як ідеологію).

Розглянуто наратив як складний конструктор, який може водночас виступати предметом і методом наукового дискурсу. Розкривається динаміка процесу трансформації наративу від простого необтяженого методологічним навантаженням терміну до онтологізації і згодом розчарування й критики необмеженого застосування наративу в науковому знанні. Показано роль концепту наративу в гуманітарних науках (зокрема, його розуміння в лінгвістиці, історіографії, філософії), а також в інтерпретації людиною навколишнього світу.

Обґрунтовано багаторівневість і складність концепту «наративи секуляризації». Виявлено взаємозв'язок різних ступенів концептуалізації наративу в роботі Ч.Тейлора «Секулярна доба». Показано, що філософ використовує всі рівні концептуалізації наративу в різних частинах своєї роботи.

Ключові слова: наратив, секуляризація, феноменологія, герменевтика, метанаратив, тло.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДОСЛІДЖЕННЯ

Статті у фахових наукових виданнях та виданнях, включених у міжнародні

наукометричні бази:

1. Рогожинська А. Іспит на вступ до континентальної філософії. *Філософська думка*. №6. К. : Академперіодика, 2012. С. 117-119.
2. Рогожинська А. Феномен секуляризації в концепції Ч.Тейлора. *Versus*. №2(4). Мелітополь, 2015. С. 110-115.

3. Долгочуб А.Ю. «Polizeistaat» М.Раєва та «агональний лібералізм» І.Берліна як контексти твору Ч.Тейлора «Секулярна доба». *Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г.С. Сковороди «Філософія»*. Харків : ХНПУ, 2015. Вип.45 (частина І). С.253-264.

4. Dolgouchub O. Модусы секуляризации в концепции Чарльза Тейлора. *Studia Warminskie*. Olsztyn : Wydawnictwo Uniwersytetu Warminsko-Mazurskiego w Olsztynie, 2015. №52. S. 95-106.

5. Долгочуб А.Ю. Феномен секуляризації та її класифікації. *Актуальні проблеми філософії та соціології* / під ред. Яковлева Д.В. Одеса, 2017. С.25-28.

6. Долгочуб А.Ю. Релігійне життя в світі з приставкою «пост-». *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. Дніпро, 2017. Вип. 1 (16). С. 119-130.

Статті в інших наукових виданнях:

1. Долгочуб А.Ю. Наратив у методологічній стратегії Чарльза Тейлора. *Актуальні проблеми духовності* / за ред. Я.В.Шрамко. Вип.17. Кривий Ріг, 2016. С.1-11.

Тези у збірниках матеріалів наукових конференцій:

1. Долгочуб А. «Exclusive humanism» як основна світоглядна можливість доби модерну. *XI Харківські студентські філософські читання: Матеріали Всеукраїнської наукової конференції студентів та аспірантів* (м.Харків, 16-17 квітня 2015 р.) Харків : ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2015. С. 14-15.

2. Рогожинская А.Ю. Концепция Ч.Тейлора в современной украинской рефлексии. *Матеріали всеукраїнської конференції студентів та аспірантів філософського факультету – XVII-XVIII наукових читань пам'яті Георгія Флоровського* / за ред. В.В.Готинян-Журавльової. Вип IV. Одеса : Одеський національний університет імені І.І.Мечникова, 2016. С.65-67.

3. Рогожинська А.Ю. Концепт «ізолюваного Я» Ч.Тейлора. *Матеріали всеукраїнської конференції студентів та аспірантів філософського факультету – XVII-XVIII наукових читань пам'яті Георгія Флоровського* / за ред. В.В.Готинян-Журавльової. Вип IV. Одеса : Одеський національний університет імені І.І.Мечникова, 2016. С.148-151.

4. Долгочуб А.Ю. Три «хвороби» сучасності та ідеал «автентичності» (за Ч.Тейлором): український контекст. *Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2016», 20-21 квіт. 2016 р.: матеріали доповідей та виступів* / редкол.: А. Є. Конверський та ін. –К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2016. Ч. 1. С.120-122.

5. Долгочуб А.Ю. «Політика визнання» Ч.Тейлора: український контекст. *Матеріали Всеукраїнської конференції студентів та аспірантів філософських факультетів – XIX наукові читання пам'яті Георгія Флоровського* / за ред.В.В.Готинян-Журавльової. Вип. V. Одеса, 2016. С.7-9.

6. Долгочуб А.Ю. Критичні зауваження Ч.Тейлора до концепції метанаративу Ж.-Ф.Ліотара. *XII Харківські студентські філософські читання: Матеріали Всеукраїнської наукової конференції студентів та аспірантів, 1-2 червня 2016 р.* Х. : ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2016. С.12-13.

7. Долгочуб А.Ю. Суспільна уява як «тло» свідомості в концепції Ч.Тейлора. *Філософія. Людина. Сучасність: Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю, присвяченої 80-річчю заснування Донецького університету (м.Вінниця, 4-5 квітня 2017 р.): тези доповідей* / за ред. Р.О.Додонова. Вінниця : ФОП Корзун Д.Ю., 2017. С.38-40.

8. Долгочуб А.Ю. Наративи секуляризації в концепції Ч.Тейлора. *Реформація і сучасний світ: Філософія. Богослов'я. Наука: матеріали Міжнародної наукової конференції (м.Одеса, 28-29 вересня 2017 р.)* / за ред. кол. Албул С.В., Бевзюк Н.П., Голубович І.В.та ін. Одеса : Астропринт, 2017. С.53-56.

9. Долгочуб А.Ю. Роль «доонтології» М.Гайдеггера в концепції Ч.Тейлора. *Матеріали Всеукраїнської конференції студентів та аспірантів філософських факультетів – XX наукові читання пам'яті Георгія Флоровського* / за ред.В.В.Готинян-Журавльової. Вип. VI. Одеса, 2017. С.6-7.

ABSTRACT

Dolgochub A.Yu. «The Narratives of Secularization» in Charles Taylor's Conception. - The Qualifying scientific work on the Manuscript rights.

The thesis for obtaining the scientific degree of candidate of philosophical sciences (PhD) by speciality 09.00.02 – «dialectics and methodology of cognition» (033 – Philosophy). Odessa National University by I.I. Mechnikov. – Odessa, 2018.

The contents of the abstract

The dissertation research given provides the analysis of the narrative constituent of methodological strategy of Charles Taylor, based on his work «A Secular Age».

The impact of the main West European tendencies on shaping Charles Taylor's concepts has been analyzed in the work, it has been particularly emphasized how the discourse of secularization and narrative influenced the formulation of the main ideas of the work «A Secular Age».

The methodological strategy for researching the philosophical conception and methodology of Charles Taylor has been formulated. The principal assumption of the dissertation research has been justified, which implies that the intellectual works of the thinker represents the basic and philosophical pursuits of his contemporary period.

Alongside with this the work presents the whole range of philosophical and theoretical-conceptual pursuits of the modern philosophy and Humanities knowledge, at which background Charles Taylor creates his conceptions. The points of their intersection have been highlighted in the thesis. From the whole variety of trends the author of the thesis has purposefully selected the core notions bearing the biggest philosophical-methodological meaningfulness, and considered the rest of them as the background to Charles Taylor's conception.

By means of applying bioconceptographical approach the author has identified socio-cultural, intellectual and biographical contexts for creating Taylor's concept of secularization. Isomorphy of Charles Taylor's life itself as well as that of the society, in which he has been living («existence» events) along with intellectual challenges of the philosopher («thought» events) has been emphasized. It has been shown that theoretical conclusions of philosophers may appear to be remarkably different even on conditions of their similar socio-historical and political background. The basic ideas of two Canadian philosophers – Ch.Taylor and the scholar S.Pinker, who is working in the area of experimental psychology and cognitive science – are being

compared applying comparative analysis. A hypothetical assumption has been made that a common context presupposes certain range of themes (language, religion etc), thus the contrary views are related to the common themes within one context.

The integrity of Charles Taylor's concept, based on the convergence of three of the most significant themes in his work – tolerance, authenticity and secularization, - has been demonstrated in the thesis. The latent impact of Slavic context to shaping the concepts of Charles Taylor, which was made possible due to his scientific supervisor, a famous Slavonic scholar I.Berlin, and a well-known historian, expert in the History of Russia and Ukraine, M. Rayev, has also been analyzed.

The author of the thesis has identified the basic signposts of Charles Taylor's philosophy and pointed out that the philosopher himself does not acknowledge that his concept belongs to any particular school of thought and does not describe his methodology. The author of the dissertation regards Ch.Taylor's methodology from the dialectic point of view, showing that it can be called eclectic and cannot be called so at the same time. On the one hand, it is eclectic as Taylor uses the elements of phenomenological and hermeneutical methods, narrative approach and the elements of the conceptions of Heidegger and Burdier. On the other hand, all these methods and approaches converge together, creating the specific system in which all the elements are interrelated with each other.

The dynamics of the process of identification and research of the concept of the secularization from the point of view of methodological strategies of researches have also been analyzed. The discourse of secularization has been looked into in its dynamics from the complete acceptance of the concept and attempts to reject it to the contemporary attempts to reform and relaunch it. Thanks to the classification based on different levels of narrative conceptualization it has been shown that the discourse of secularization can be presented as grandnarrative (convergence of narratives that clarify, describe, specify the meaning of a particular concept), which is comprised of master-narratives (historically and culturally justified interpretations of some aspect from a certain point of view) and micronarratives (fractions of experience fixed in texts). The highest level of conceptualization that can be reached by secularization is to become metanarrative (large-scale theoretical constructions that exist in the shape

of explanatory schemes), that is to become secularism as certain ideology of unacceptance and rejection of religion.

The basic concepts related to the contemporary situation with religion in the world have been looked into and the difficulties in identifying it have been shown. The specifications of particular concepts have been singled out, such as postsecularization, desecularization, intrasecularization, postatheization and postChristianization, their characteristics and conditions of their application have also been highlighted. It has been stipulated that contemporary researchers are still basing on certain view on the process of secularization while creating new concepts.

The theoretical constituents of Charles Taylor's conception of secularization have been analyzed as the result of using his own methodology. It is also been analyzed how Ch. Taylor emphasizes those elements of human outlook, that have undergone considerable changes in the consciousness of people, basing on the concepts of micronarrative and general grandnarrative of history. He creates his own terminology to identify the changes that are the most essential in his opinion. In particular, the philosopher outlined such transformations as de-enchantment of the world, the shift from «porous I» to «buffered I», the appearance of «exclusive humanism», the transition from «higher ages» to a secular age, the change in the role of structure and antistructure within the cultural dynamics framework. The author of the thesis demonstrates the way Charles Taylor puts basis to his masternarrative, that is to the story of how the world, which was completely open the transcendental ideas («vertical» world) has transformed into the world where all the goals except the one of personal prosperity have been offset («horizontal» world). The Canadian philosopher demonstrates in his work how narratives created by the representatives of intellectual elite have been spreading over the mass population and have turned into metanarrative (secularization as ideology).

Narrative has been regarded as complex construction that could be simultaneously used as the subject and the method of scientific discourse. The dynamics of the process of transformation of narrative from a simple term devoid of methodological load to its ontologization and further frustration and criticism of unlimited usage of narrative in scientific knowledge have also been spotlighted. The

role of the concept of the narrative for Humanities (in particular for Linguistics, Historiography and Philosophy) and for a man's interpretation of the surrounding world has also been shown in the thesis .

The multilevel character and complexity of the concept of «narrative of secularization» has been justified in the thesis. Besides, the author has identified the interrelations of different levels of conceptualization of narrative in the work of Charles Taylor «A Secular Age» and shown that the philosopher uses all the levels of conceptualization of narrative in different parts of his work.

Key words: narrative, secularization, phenomenology, hermeneutics, metanarrative, background.

План

Вступ	13
Розділ 1. Теоретико-методологічні основи дослідження наративу та секуляризації	24
1.1. Втілення сучасних західноєвропейських тенденцій гуманітарного знання в творчості Ч.Тейлора	24
1.1.1. Дискурс секуляризації і постсекуляризації в рамках сучасної наукової і філософської думки.....	25
1.1.2. Наративний поворот як орієнтир сучасного гуманітарного знання	31
1.1.3. Рецепція філософсько-методологічного доробку Ч.Тейлора в сучасній гуманітарній думці	34
1.2. Методологічна стратегія дисертаційного дослідження	39
1.3. Інтелектуальний доробок Ч.Тейлора: біоконцептографічний підхід	53
1.4. Основні методологічні орієнтири Ч.Тейлора: феноменолого-герменевтичне підґрунтя дослідження наративу	75
Розділ 2: «Секулярна доба» Ч.Тейлора в дискурсі секуляризації і постсекуляризації	95
2.1. Класифікація концепцій секуляризації	95
2.2. Релігійне життя в постсекулярний період крізь призму наративізації	131
2.3. Мастер-наратив (Master-narrative) секуляризації Ч.Тейлора як репрезентація світорозуміння і свідомості людини.....	146
2.3.1. Трансформації базових елементів суспільної свідомості	150
2.3.2. Шляхи перетворення «вертикального» світу на «горизонтальний»	157
Розділ 3: Наративний підхід як ключовий методологічний орієнтир «Секулярної доби» Ч.Тейлора.....	169
3.1. Наратив як предмет і метод в науковому дискурсі	169

3.2. Взаємозв'язок різних ступенів концептуалізації наративу в роботі	
Ч.Тейлора «Секулярна доба»	187
Висновки	203
Список використаних джерел	207

Вступ

Обґрунтування вибору теми дослідження. XX століття означилось багатьма великими зсувами в західній науковій думці, одним з яких став наративний поворот 60-70 рр. Від початку виникнення термін «наратив» не мав методологічного навантаження і означав просто «оповідання», «розповідь». В 60-ті роки цей термін починає набувати нових значень у сфері лінгвістики. Пізніше поняття «наратив» все частіше беруть на озброєння дослідники різних сфер знань – і вже не просто як предмет, а й як метод. Зрештою, на наративні дослідження стали покладати чимало надій, більше того – він починає онтологізуватись, популярною стає ідея, що все людське життя – це наратив. Проте після піку зацікавленості, захоплення цим напрямом гуманітарного знання відбувається деяке розчарування в його можливостях, поширюється критика щодо такого широкого спектру застосування.

На фоні складної методологічної ситуації «злету і падіння» наративу в західній науковій думці починається ще один, здавалося б, не дуже пов'язаний з цим процес: відбувається кардинальний зсув у дискурсі секуляризації. Якщо майже століття сучасність називали секулярною, то останнє десятиліття все частіше називають «постсекулярним». Виразними стають спроби термінологічно, концептуально й теоретично досягнути нову ситуацію в релігійному житті людини. Очевидна й велика зацікавленість в дослідженні самої секуляризації, адже більшість нових концептів так чи інакше пов'язані з її визначенням і розумінням. Однією з останніх монументальних розвідок західних мислителів щодо секулярності і секуляризації є робота відомого канадського філософа і науковця Ч.Тейлора «Секулярна доба» (A Secular Age). Власне, в ній перетнулися два такі різнопланові на перший погляд дискурси – наративу й секуляризації. В цій роботі він досліджує наратив як предмет, що водночас постає і як метод, але яким чином?

Незважаючи на велику кількість досліджень, присвячених філософії Ч.Тейлора, небагато з них стосуються безпосередньо методологічних засад, на які спирається філософ. Зокрема, українські філософи загалом обмежувались визначенням приналежності Тейлора до якоїсь традиції (наприклад,

феноменології) і не йшли далі. Авторка вважає, що канадський філософ отримав такі значні результати не в останню чергу завдяки використанню відповідного методологічного апарату. Хоча певні розвідки у сфері дослідження методології Тейлора були здійснені, ще немає праць, в яких аналізували би її наративну складову. На думку дисертантки, однією з ключових його методологічних пропозицій є виділення концепту «наративи секуляризації». Зрештою, ці методологічні ідеї є евристично цінними не лише для Ч.Тейлора, а й можуть стати в нагоді як елемент методологічних стратегій дослідження секулярної і постсекулярної ситуацій. Варто розглянути евристичний потенціал методології Ч.Тейлора, зокрема, роль наративу в ній. З цією метою авторка здійснила дослідження ряду позицій його роботи «Секулярна доба».

Зауважимо, що «Секулярна доба», видана в 2007 році, стала значною подією для західної інтелектуальної спільноти. До України вона дійшла дещо пізніше – у 2013 – та інспірувала чимало досліджень філософії Ч.Тейлора і дискусій навколо неї. Незважаючи на те, що територіально Канада й Україна розташовані далеко одна від одної, в них є елементи спільного соціокультурного та політичного контекстів – білінгвізм, бікультурність, сепаратистські настрої тощо. Тим самим ідеї Ч.Тейлора, які, на перший погляд, видаються далекими від реалій нашої країни, стають ближчими. Дисертантка зауважує, що й сам філософ в «Передмові до українського читача» своєї роботи «Секулярна доба» заохочує застосовувати свої ідеї й методологію для дослідження релігійної ситуації в Україні.

Через багатоскладовість тема дисертації вимагає опрацювання джерельної бази одразу з трьох тем: наративу і наративного підходу, секуляризації, а також творчого доробку та інтелектуальної біографії Ч.Тейлора.

Головна складність опрацювання джерел з теми наративу полягає в тому, що наратив розуміють неоднозначно в різних дисциплінах. Так, в історіографії найбільш авторитетними авторами є Ф.Анкерсміт [2], Г.Вайт [148], А.Данто [54] (наратив як форма та спосіб презентації історичної реальності), в літературознавстві – підходи Р.Барта, Ж.Женетта, Ю.Лотмана, Цв.Тодорова

(наратив як сконструйована автором і читачем цілісна історія, що має початок, середину й кінець) та ін. Виникають нові підходи до наративу: теорії «нової критики» (Р.П.Блекмер), неоарістотелевські теорії (У.Бут, Р.С.Грейн), психоаналітичні теорії (К.Берк, Ж.Лакан), теорії наративного кодування Т.ван Дейка, У.Лабова та ін., теорії позиціонування. Серед сучасних українських дослідників наративу у лінгвістиці можна відзначити таких авторів: А.Єгорову [60], Н.Кравченко [80], Є.Найдіну [103], О.Собчук [136]; у філософії історії і методології О.Мішалову [98, 99, 100], Я.Шрамко, І.Папушу [111, 112, 113, 114, 115, 116]; є спроби застосування наративу у релігієзнавстві – наприклад, в роботах І.Папаяні [110] та ін. При цьому бракує досліджень, де термін «наратив» застосовують для аналізу релігійних процесів, зокрема, процесу секуляризації.

Окремою важливою для авторки темою став дискурс секуляризації, тобто весь комплекс концепцій, які так чи інакше пояснювали процес секуляризації. В дисертації було розглянуто концепції відомих зарубіжних авторів: Д.Белл [12,13], Р.Белла [14, 15, 16], П.Бергер [18, 19], Х.Блюменберг [23], Дж.Ваттімо [32, 33], Б.Вільсон [149], М.Вебер [34, 35], Дж.Гедден, П.Глеснер, Е.Дюркгайм [58], К.Добеллере, Р.Інглгарт, Х.Казанова [66, 67, 68, 182], О.Конт [76], К.Льовіт, Т.Лукман, Д.Мартін [191], Т.О'Ді [198], Т.Парсонс [119], Р.Старк [209], Ч.Тейлор [141, 142, 210], Ф.Тьонніс, Р.Фенн, М.Шевз, К.Шмітт [174] та ін. Серед українських дослідників секуляризації можна відзначити таких: О. Білокобильський [39], О. Богданова, С. Гераськов, В. Гуржи, К. Гуржи [39], Т. Єрошенко, Д. Каплунов, І. Козловський, В. Левицький, Е.Мартинюк [94], Р. Халіков, М.Черенков [163], Ф.Шандор та ін. Сучасні тенденції у сфері релігії досліджують такі філософи й релігієзнавці: Ю.Габермас [157, 158, 159], М.Епштейн [178], М.Кінг [188], О.Кирлежев [83], Г.Макленнан [194], Дж.Мілбанк [195], П.Полонський [124, 125], Д.Узланер [150, 151, 152] та ін. При цьому дослідники секуляризації використовують найрізноманітніші методологічні підходи, але частіше за все уникають використання наративного аналізу.

Варто зазначити й рівень опрацювання творчого доробку Ч.Тейлора на Заході та в Україні. Дисертантка підкреслила, що Ч.Тейлор є дуже відомим філософом – в західних вищих навчальних закладах читають курси, цілковито присвячені його ідеям (наприклад, в Calvin College (Мічіган) курс «Charles Taylor's A Secular Age», а в Institute for Christian Studies (Торонто) курс «Charles Taylor and the Religious Imaginary»), йому ледь не кожен рік призначають найпрестижніші світові премії за дослідження, а читати лекції його запрошують авторитетні дослідницькі центри. Тож аргументовано можна стверджувати, що роботи Ч.Тейлора дуже добре опрацьовані на Заході. Зазначимо таких дослідників творчості філософа: Дж.Блейклі [180], Д.Бернет, М. Х. Вокер [215], Д.Грант, Е.Грегори, Р. Еббі [59], Х.Ковен [184], К.Колорадо, М.Колдвелл, Д.Лер [190], Ж.Маклур [192], Г.Маккензі [193], Д.Міллер [196], Х. Казанова [66], Р.Оссеварде-Лоутто [200], А.Оше [199] та ін. У ближньому зарубіжжі концепції Ч.Тейлора у своїх роботах торкалися: Н.С.Кірабаєв [72], І.І.Мюрберг [102], О.А.Степанова [137] та ін. В українському філософському контексті роботи Ч.Тейлора були прийняті дуже позитивно. Основні українські дослідники творчості Ч.Тейлора: А.Баумейстер [9, 10], Е.К.Бистрицкий, У.Лущ [89], Л.А.Ляпіна [91, 92], О.Панич [107], К.Сігов [207] та ін. Проте і українські, і зарубіжні дослідники зазвичай лише побіжно торкаються наратологічного аспекту методології Ч.Тейлора у своїх роботах. А концепт «наративи секуляризації» взагалі не був предметом спеціального філософського дослідження.

Частіше за все спадщину Ч.Тейлора розглядають у царині філософської антропології, соціальної філософії, філософії релігії. Проте мало хто звертає увагу на методологію філософа, зокрема, на її наративну складову. В дисертаційній роботі авторка доводить, що розгляд методологічних аспектів вчення Ч.Тейлора, який застосував наративний підхід до вивчення секуляризації, може бути плідним.

Об'єктом дослідження є методологічний вимір теорії секуляризації Ч.Тейлора.

Предмет дослідження – наративна складова методологічної стратегії Ч.Тейлора та евристичний потенціал концепту «наративи секуляризації».

Мета дисертаційного дослідження – концептуалізувати наративну складову методології Ч.Тейлора в контексті його роботи «Секулярна доба» та показати евристичну цінність концепту «наративи секуляризації».

Для досягнення поставленої мети в дисертаційній роботі необхідно було виконати такі завдання:

- проаналізувати вплив основних західноєвропейських тенденцій на формування концепції Ч.Тейлора;
- сформувати методологічну стратегію дослідження філософської концепції й методології Ч.Тейлора;
- через застосування біоконцептографічного підходу виявити соціокультурний, інтелектуальний, біографічний контексти створення Тейлором своєї концепції секуляризації;
- визначити основні методологічні орієнтири філософії Ч.Тейлора;
- проаналізувати динаміку процесу визначення і вивчення концепту секуляризації з точки зору методологічних стратегій дослідників;
- розглянути основні концепти щодо сучасної релігійної ситуації в світі і виявити складнощі її визначення;
- проаналізувати теоретичні складові концепції секуляризації Ч.Тейлора («пористе/ізольоване Я», «виключальний гуманізм», «структури закритого світу» тощо) як результат використання його методології;
- розглянути наратив як складний конструкт, який може водночас виступати предметом і методом наукового дискурсу;
- розкрити багаторівневність і складність концепту «наративи секуляризації»;
- виявити взаємозв'язок різних ступенів концептуалізації наративу в роботі Ч.Тейлора «Секулярна доба», показати роль наративу у формуванні концепції секуляризації.

Методи дослідження обумовлені специфікою та складністю предмета і завдань, зокрема розглядаються у взаємозв'язку два дискурси – секуляризації та

наративу; дисертаційне дослідження здійснюється на межі між ними. Основним з базових в роботі став принцип міждисциплінарності, адже поєднуються ідеї, концепції, дані багатьох дисциплін: лінгвістики, історіографії, релігієзнавства, філософії тощо.

В своїй роботі авторка керувалась персонологічною настановою, яка, в свою чергу, змушує фокусуватись на індивідуумі в рамках універсуму життя. Ця настанова вимагала розглядати особу в її взаємодії зі світоглядними пошуками, кризами епохи. Саме персонологічна настанова багато в чому обумовила методологічний апарат, використаний в роботі, зокрема, наративний і біоконцептографічний підходи, герменевтичний метод.

Наративний підхід в дисертації застосовано на підставі подвійного розуміння наративу – як предмету і як методу. В якості методу він в найширшому сенсі передбачає «вживання» в зміст текстів і виділення когнітивних структур, які піддаються багатоступеневому аналізу. При цьому наратив як предмет є певним ансамблем лінгвістичних і психологічних структур, представлених в культурно-історичному контексті, обмежених рівнем лінгвістичної майстерності кожного індивіда й сумішню його соціально-комунікативних здібностей. Роботу «Секулярна доба» Ч.Тейлора дисертантка намагалась розглянути саме як багатшаровий наратив. Сам філософ також використовує наративи в своєму дослідженні, зокрема творить ключовий для нашої роботи концепт «наративи секуляризації».

Біоконцептографічний підхід дозволяє розглядати факти інтелектуальної біографії з урахуванням генези і еволюції контексту, на тлі якого і у зв'язку з яким вони виникли. В центрі уваги біоконцептографічного дослідження постає єдність і протилежність «події думки» і «події буття», їх перетікання, а також напруга ситуації «між» ними. Фактично в дисертації ідеї Тейлора розглядаються як «відповіді» на «запитання», які спочатку були для нас приховані. Тобто, знаючи, що він «відповів», авторка повернулась до тих «запитів», які спровокували філософа відповідати на них. Біоконцептографія в цьому сенсі доповнює герменевтику, яка переважно використовується для дослідження текстів.

Значну роль в дисертаційній роботі відіграв герменевтичний метод, застосований для детального опрацювання текстів Ч.Тейлора. Зокрема, авторка використовували ідеї Ф.Шляермахера та П.Рікера. При всій своїй зрозумілості і ясності тексти мислителя містять глибинні пласти, які не завжди можна виявити при першому прочитанні. Більше того, деякі ключові для його роботи терміни не набули авторського визначення, через що необхідно було експлікувати їх, спираючись на контекст. Тому дисертантка звернулась до одного з базових припущень герменевтики Шляермахера, відповідно до якого необхідно «розуміти мовлення спочатку нарівні з автором, а потім перевершити його».

Окрім вищезгаданих методів і підходів в дослідженні застосовано комплекс загальнофілософських, загальнонаукових та спеціальних методів дослідження, що дозволило забезпечити обґрунтованість і достовірність наукових результатів. Зокрема, для дослідження методології Ч.Тейлора використано методи аналізу і синтезу в їх єдності і багатоскладовості, демонстрації окремих елементів та їх взаємозв'язку. Компаративний метод зазвичай вибудовується на основі порівняння як універсального способу реконструкції та інтерпретації історичної та/ чи теоретичної реальності. Авторка використала його при порівнянні класифікацій секуляризації, українського і канадського суспільно-політичних контекстів, а також біографічної й інтелектуальної ситуацій двох видатних канадських інтелектуалів Ч.Тейлора й С.Пінкера. В роботі також застосований метод класифікації (зокрема таксономічний поділ) для класифікації ступенів концептуалізації наративу і концепцій секуляризації. Типологізація як метод сортування об'єктів на основі їх подібності певному зразку став у нагоді в процесі дослідження концепцій секуляризації, їх порівняння.

Наукова новизна роботи полягає в експлікації наративної складової у методологічній стратегії Ч.Тейлора та визначенні евристичного потенціалу концепту «наративи секуляризації».

Вперше:

- узагальнено методологічні аспекти творчості Ч.Тейлора; його методологію представлено цілісно, у взаємозв'язку її елементів, таких, як феноменологія, герменевтика, наративний підхід, що доповнюють один одного і творять її евристичну спрямованість;

- виділено наративний підхід у методології Ч.Тейлора, застосований при дослідженні ним секуляризації західної людини, яку він розуміє, перш за все, як зміну стану віри в суспільстві;

- проаналізовано всі рівні концептуалізації наративу (а саме мікро-, мастер-, гранд- та метанаративу), представлені в роботі «Секулярна доба», які в своїй ієрархії і взаємозв'язку об'єднані автором у концепті «наративи секуляризації»; зазначено, що Ч.Тейлор для аналізу процесу секуляризації частіше за все залучає мікронаративи як фрагменти досвіду, зафіксовані в текстах, а також метанаративи як масштабні теоретичні побудови, що існують у вигляді універсальних пояснювальних схем;

- експлікований вплив славистів М.Раєва та І.Берліна на формування філософських поглядів Ч.Тейлора, наголошено на тому, що цей вплив є елементом слов'янського контексту, тож потенційно присутній в його роботах.

Уточнено:

- розуміння Тейлором метанаративу як тла свідомості сучасної людини в опозиції до розуміння метанаративу Ж.-Ф.Ліотара;

- пізнавальні можливості біоконцептографічного підходу до аналізу інтелектуальної біографії Ч.Тейлора та контекстів (соціокультурних, політичних, національних тощо) створення його концепції;

- більшість термінів, що описують сучасну релігійну ситуацію («постсекуляризація», «десекуляризація», «інтра-секуляризація», «постатеїзація», «постхристиянізація»), навколо яких вибудовані певні смислові гнізда, на підставі яких можливе їх порівняння і використання у відповідних контекстах.

Набуло подальшого розвитку:

- дослідження наративу як складного методологічного конструкту, що може виступати і в ролі предмету, і в ролі методу дослідження в контексті різних сфер знань, наприклад, історіографії, лінгвістики, філософії, соціології;

- типологія рівнів концептуалізації наративу, розроблена А.Мегіллом для історичної науки, доопрацьована з урахуванням філософського аналізу «наративів секуляризації»;

- дослідження концепту секуляризації у всій динаміці його визначення – від перших теоретичних побудов через спроби від нього відмовитись до переосмислення і обмеження.

Апробація результатів дослідження. Основні положення дисертації відображено у 16 публікаціях, з них: 5 наукових статей, опублікованих у вітчизняних фахових виданнях з філософських наук, 1 стаття у зарубіжному фаховому виданні, 1 стаття у нефарховому науковому виданні, 9 тез у збірках матеріалів конференцій.

Апробацію здійснено також під час обговорення концепції дисертаційного дослідження на засіданнях кафедри філософії та основ загально гуманітарного знання філософського факультету Одеського національного університету ім. І.І.Мечникова, науковому семінарі «Наративи секуляризації» в концепції Ч.Тейлора»; на міжнародних та всеукраїнських наукових конференціях, зокрема таких: Всеукраїнська наукова конференція студентів й аспірантів філософських факультетів – читання пам'яті Георгія Флоровського (2014 р., 2015 р., 2016 р., 2017 р.), 3-тя науково-практична конференція «Феномен тоталітаризму, його прояви та шляхи подолання» (квітень 2015 р., м. Одеса), Міжнародна наукова конференція студентів і аспірантів «ХІ Харківські студентські філософські читання» (квітень 2015 р., м. Харків), Міжнародна науково-теоретична конференція «Гуманітарний дискурс: дисциплінарність, міждисциплінарність, трансдисциплінарність» (червень 2015 р., м.Одеса), «Дні науки філософського факультету – 2016» в Київському національному університеті ім. Т.Шевченка (20-21 квітня 2016 р., м.Київ), Міжнародна наукова конференція студентів та аспірантів «ХІІ Харківські студентські філософські читання», присвячені 420 річниці з дня народження Р. Декарта (21-22 квітня

2016 р., м.Харків), XIII Міжнародні «Пригожинські читання» - назустріч 100-річчю з дня народження «Постнекласичний дискурс: Шляхи розвитку філософії та методології науки» (2016 р., м.Одеса), «Дні науки філософського факультету – 2017» в Київському національному університеті ім. Т.Шевченка (25-26 квітня 2017 р., м.Київ), Всеукраїнська науково-практична конференція з міжнародною участю «Філософські студії - 2017», Донецький національний університет ім.Василя Стуса (4-5 квітня 2017 р., м.Вінниця), Міжнародна наукова конференція «Реформація і сучасний світ: Філософія. Богослов'я. Наука» (28-29 вересня 2017 р., м.Одеса), II Всеукраїнський конкурс на отримання Премії імені Н.А. Іванової-Георгієвської (грудень 2017 р., м.Одеса).

Структура та обсяг роботи визначаються метою, завданнями та логікою дослідження. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, які містять 12 підрозділів, висновків і списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації – 220 сторінок, з них 196 основного тексту. Список використаних джерел становить 20 сторінок і налічує 216 найменувань, з них 38 іноземною мовою.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертація виконана відповідно до тем науково-дослідної роботи кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання: «Дослідження філософсько-методологічних, культурологічних та теоретико-системних аспектів пізнання та знання» (номер державної реєстрації 011U005724), «Дослідження процесів інтеграції й диференціації в сучасному науковому та філософському знанні» (номер державної реєстрації 0117U004073), а також теми науково-дослідницької роботи філософії та біоетики Одеського національного медичного університету: «Постнекласична наукова парадигма: методологічні засади та концептуальні моделі» (номер державної реєстрації 0116U001760). Тема дисертаційного дослідження затверджена на засіданні Вченої ради ОНУ імені І.І. Мечникова (протокол No7 від 31 березня 2015 року).

Теоретичне й практичне значення роботи. Отримані результати є розкриттям наративного аспекту методологічного підходу Ч.Тейлора при вивченні ним процесу секуляризації. З огляду на вагомості для наукової та

філософської думки результати його досліджень можна стверджувати, що методологія Ч.Тейлора, яку ми розглянули в своїй роботі, може бути використана й іншими дослідниками як інструмент для вирішення наукових задач. За допомогою методологічного апарату Ч.Тейлора можна поглибити вивчення не лише секуляризації, а й інших процесів суспільного і особистісного життя людини (модернізація, акселерація тощо).

Матеріали дисертації можуть слугувати передумовою подальших досліджень, пов'язаних з філософськими проблемами методології, наративу, секуляризації, релігійного досвіду, релігійності домодерної і модерної епох, філософії Ч.Тейлора. Результати дослідження можуть бути використані в освітньому процесі при викладанні курсів «Методологія», «Соціальна філософія», «Філософія релігії», «Сучасна західна філософія», а також при укладанні відповідних розділів підручників і посібників філософських і релігієзнавчих дисциплін для вищих і середніх навчальних закладів.

Розділ 1. Теоретико-методологічні основи дослідження наративу та секуляризації.

1.1. Втілення сучасних західноєвропейських тенденцій гуманітарного знання в творчості Ч.Тейлора.

Варто зазначити, що тема нашої дисертації комплексна, складна, бо поєднує в собі три складові: секуляризацію, наратив та спадщину Ч.Тейлора. Всі три частини поєднані в нашій роботі не випадково. Справа в тому, що часто в сучасній науковій думці можна зустріти погляд на наратив та наративний підхід як до чогось, що віджило своє і існує лише в окремих і небагаточисельних працях дослідників (наприклад, така позиція у польської дослідниці Е.Доманської [57]). Проте на наш погляд, навіть якщо в лінгвістиці зацікавленість наративом спала, то в інших сферах знань вона навіть збільшилась, про що свідчать дослідження рівня використання терміну «наратив» у заголовках статей у різних сферах знань, яке провів М. Крейсвірт [189]. Окрім того, використання наративного підходу в якості методологічної установки відкриває нам нові грані досліджуваних феноменів та процесів. Зокрема, можливо прослідкувати трансформацію наративів, їх перетікання і, як наслідок, їхній вихід на вищі рівні концептуалізації, які вже мають вплив на людську свідомість.

Подібна ситуація і з теоріями секуляризації, які часто вважають такими, що відійшли у небуття (наприклад, Дж.Мілбанк). Зауважимо, що останні тенденції в сучасному релігійному житті людей стали все частіше позначати новими термінами: постсекуляризація, постатеїзація тощо. Проте тим не менш теорія секуляризації не може бути похована (як цього хотів, наприклад, Р.Старк) вже просто в силу того, що всі сучасні теорії постсекуляризації, десекуляризації тощо відштовхуються від цієї теорії, а деякі, як інтра-секуляризація, вважають, що наступний етап зміни релігійності європейської людини не є наступним за часом, а відбувається саме в рамках процесу секуляризації. Наведені зауваження підкреслюють важливість розуміння глибинних причин та сутності процесу секуляризації.

Відомий канадський філософ Ч.Тейлор став першим, хто застосував у своїй роботі «Секулярна доба» (A Secular Age) наративний підхід як методологічний орієнтир у дослідженні секуляризації. Він тим більше цікавий для нашого дослідження, адже в Україні Тейлора розглядають частіше всього як соціального філософа (Ляпіна Л.А.) та філософського антрополога (К.Сігов) в силу тих тем, які він піднімає в своїх роботах. На наш погляд, найбільш цікавою стороною його творчості є його методологія, зокрема місце наративу в ній. Адже результати його досліджень визнані у всьому світі і методологія, за допомогою якої він їх отримав, може стати в нагоді українським дослідникам. В своїй роботі ми показуємо, що наративний підхід робить його методологію цілісною, а також евристично цінною.

Автор роботи намагалась поєднати і класиків наратології, теорії секуляризації, і дослідження з цих тем останніх років. Окрім того, ми намагались представити не лише західну наукову та філософську думку, а й вітчизняну, чим розширили «цивілізаційний контекст» релігійного життя людей, про що й писав Ч.Тейлор. З огляду на те, що дослідження звертається до широкого кола питань, присвячених як творчості самого Тейлора, так і власне секуляризації та наративу, зручніше буде розглянути літературу з цих тем окремими пластами. Безумовно, всі вони органічно між собою взаємопов'язані в роботі «Секулярна доба» Ч.Тейлора, адже саме завдяки наративу і наративному підходу філософ зміг здійснити своє дослідження процесу секуляризації, яке зайняло чільне місце у його концепції.

1.1.1. Дискурс секуляризації і постсекуляризації в рамках сучасної наукової і філософської думки.

Дослідження секуляризації має тривалу історію і налічує багато десятків імен і кількох сот років. Проте найбільш глибоко цей процес почали вивчати саме в ХХ ст. І хоча можливо назвати багато мислителів, проте все ж дослідити всі роботи ми не зможемо через обмеженість обсягу дисертації. Тож ми свідомо звужимо коло досліджуваних осіб до основних і найбільш вагомих ідей.

Варто зазначити, що якщо з початку виникнення терміну секуляризацію розуміли частіше за все у правовому полі (так в Російській імперії в рамках

східного християнства секуляризацію визначали як відчуження церковних земель на користь держави за правління Катерини II, а на Заході в рамках латинського християнства секуляризацію частіше пов'язують з Реформацією, і вона відсилає до тих ситуацій, коли ряд функцій, власність або інститути вилучались з-під контролю церкви й передавались під контроль мирян [143]). Тобто в цьому розумінні процес секуляризації є процесом, який відбувався в контексті діади сакральне/профанне. Таким чином (особливо це стосується латинського християнства) всі ці функції, власність тощо могли переходити від одного полюсу діади до іншого і назад.

Починаючи з XVII ст. розуміння терміну стало змінюватись – зокрема, на Заході з'являються концепції, які постулюють «світське» як таке, що вичерпує все існуюче. Тут змінюється сам сенс протилежного боку діади, і зрештою мислителі приходять до ідеї «світського» («секулярного») як такого, що не відсилало до розуміння профанного, а було самодостатнім (деїстичні концепції Т.Гобса, Дж.Лока, Д.Г'юма, Е.Е. Купера (Шефтсбері) та ін.).

Поступова трансформація терміну призвела до розгалуженої мережі концепцій, пов'язаних з уточненням, доопрацюванням чи навіть виключенням його з загального наукового дискурсу. Через чисельні відмінності у використанні терміну дослідниками різних галузей знань з'явилась низка типологій і класифікацій, які допомагають окреслити загальні відмінності розуміння «секуляризації» (Т.Шимчук та І.Петрова, Л.Шайнер, У.Луц та ін.). Орієнтиром нашої роботи стала класифікація української дослідниці У.Луц, яка розробила, на наш погляд, найбільш вдалу й повну класифікацію розуміння секуляризації в рамках переважно західного інтелектуального доробку [89].

Згадана вище дослідниця пропонує дві типології – для соціологічних і для філософських теорій секуляризації. Соціологічні теорії більш чисельні й розгалужені. Частково причиною цього є різні методологічні підходи, а також різні інтерпретації наявних соціологічних даних. Але загалом ми слідом за дослідницею виділяємо три етапи формування й пояснення секуляризації. Вони не мають хронологічних рамок, адже виділені умовно, виходячи з динаміки

процесу секуляризації. Ключовою їхньою відмінністю є формування певної установки дослідника щодо секуляризації, певного способу бачення її.

1. Виникнення класичної теорії – секуляризація як незворотній процес зникнення релігії внаслідок витіснення її науковою раціональністю (О.Конт, Т.О'Ді).

Перший етап формування теорій секуляризації в соціології, який ми тут розглянемо, розпочався здебільшого завдяки відомому французькому мислителю О.Конту. Він, а пізніше й його наступники, вважали релігію одним з етапів розвитку світоглядної картини людства. На думку Конта, в певний момент часу людство починає пояснювати все за допомогою науки й наукових відкриттів, що призводить до усунення релігії з суспільного життя [76]. О'Ді в свою чергу наполягав на тому, що наука дає людині інструменти для усунення зовнішніх загроз та прогнозування майбутнього. Саме тому в апеляції до Бога не має жодного сенсу [198]. Отже, секуляризація розумілась як загальнопоширений і «зрозумілий» процес відмирання релігії. При цьому підкреслювалась його позитивна роль для суспільства.

2. Критика класичної теорії – секуляризація як соціальний міф та ідеологічний конструкт (П.Глеснер, Дж.Гедден Д.Мартін, Р.Старк).

Цей етап характеризується спробою подолання ідеї секуляризації і деконструкції її як соціального міфу. Спираючись на критику базису концепцій перших теоретиків секуляризації, наступне покоління вчених намагалось зруйнувати саму ідею секуляризації. Британський соціолог Девід Мартін (Martin) з 1960-х років став досліджувати сам термін «секуляризація». Його виникнення він вважає помилковим, адже насправді дослідники ґрунтують свої дослідження на дуже обмеженій кількості матеріалів щодо середньовічної релігійності і з соціального впливу церкви роблять висновки стосовно релігійності суспільства загалом [191]. Інший дослідник Р.Старк стверджує, що теорії секуляризації прийшов кінець, адже фактичний матеріал дає змогу зрозуміти всю її помилковість [209].

Критичне осмислення секуляризації дало новий поштовх і новий виток дослідження релігійної ситуації модерної доби. Фактично, роботи дослідників

дали змогу побачити ті недоліки, які приховували в собі перші теорії секуляризації. Європоцентризм, обмежена географія, вибірковість фактичного матеріалу, спроба екстраполювати ідею на всі країни Європи (чи, навіть, світу) – все це дало не лише привід для критики, а й допомогло дійти до усвідомлення важливості доопрацювання ідеї «секуляризації» і нового її осмислення.

3. Формування некласичних теорій – секуляризація як трансформація функцій, ролі та проявів релігії.

Це той етап, який почався декілька десятиліть тому і в якому перебуває наразі інтелектуальна думка не лише на Заході, а й в інших країнах як-то Україна, Росія тощо. Дослідники секуляризації намагаються розкрити різні аспекти секуляризації, її багатогранність, способи її прояву. Завдяки цьому сформувались різні погляди на секуляризацію, а саме:

- секуляризація як диференціація соціальних інститутів та зниження соціальної значущості релігії (Д.Белл [12, 13], Б.Вільсон [149], Д.Мартин [191]);
- секуляризація як «розчаклування» світу, десакралізація внаслідок раціоналізації (М.Вебер [34, 35], П.Бергер [18, 19]);
- секуляризація як еволюція релігії внаслідок ускладнення соціальної організації, як генералізація та приватизація релігії (Р.Белла [14, 15, 16], Е.Дюркгайм [58], Т.Парсонс [119] та ін.);
- секуляризація як процес на рівні культури, свідомості та взаємодії індивідів (Х.Казанова [66, 67, 68, 182]) тощо.

Соціологи намагаються надати повну картину протікання процесу секуляризації, спираючись на соціологічні методи і методики. При цьому багато зі згаданих персон є філософами і піднімають філософські питання в рамках теми секуляризації. Таким чином складно однозначно розвести філософську й соціологічну думку у сфері аналізу секуляризації. Проте з певними обмовками можна виділити суто філософську лінію дослідження цього процесу.

Так серед філософів ми не можемо виділити етапи формування ідеї секуляризації. Скоріше, зважаючи на ідеї У.Лущ, ми можемо стверджувати, що

сучасні філософи багато в чому спирались на дослідження колег з соціологічного цеху, при цьому додаючи в свої роботи аналіз понять досить високого ступеню концептуалізації: суспільної свідомості, релігійного досвіду тощо. Це допомогло їм подивитись на секуляризацію з іншого боку.

а) Аналіз секуляризації як процесу поняттєвого рівня – перехід концептів і поняттєвих схем з теологічної у політичну площину (К.Шмітт). Власне, на думку Шмітта, Захід як такий сформувався на основі розділення політичного і теологічного, однак для мислителя секуляризація політики не має позитивної цінності. Він розглядав секуляризацію в якості процесу ополітичення теологічних категорій і термінів. З огляду на це Шмітт постулював необґрунтованість і нелегітимність модерну [174]. На противагу йому наступні філософи взялись «захищати» сучасність.

б) Сприйняття секуляризації як процесу світоглядного рівня – «зміна умов віри», поява модерної ідентичності (Х.Блюменберг, Ч.Тейлор). Блюменберг і Тейлор є двома дуже відомими й видатними філософами, які в своїх роботах намагались надати легітимації модерну – точніше, обґрунтувати його легітимність. Блюменберг поставив під сумнів тезу про секуляризацію як швидкоплинний процес, в ході якого була пошкоджена теологічна стіна і виник модерн. Філософ стверджує, що не модерн відмовився від потойбіччя, а самі умови виникнення змусили його звернутись до реального світу і спертись на науку і техніку. У модерну існують свої цілі і обґрунтування, виражені в самоствердженні і волевиявленні людини [23]. Цю позицію підтримує і Ч.Тейлор [139].

в) Тракткування секуляризації як сутності християнства (Дж.Ваттімо). Те, що християнство саме по собі мало потенціал секуляризації, говорили філософи й до Ваттімо. Але він став першим, хто вважає, що секуляризація є сутністю християнства й таким процесом, що мав відбутись відповідно до його (християнства) призначення [32, 33]. Отже, він відводить секуляризації позитивну роль для християнської релігії.

З огляду на поступову трансформацію розуміння концепту секуляризації ми могли б прийти до висновку, що воно може ще довго змінюватись і

продовжувати існувати. Але на початку ХХІ ст. значна кількість мислителів почали вбачати в релігійному житті (зокрема, на теренах Західної Європи, України, Росії та інших країн) нові тенденції, і часто вони вже не могли бути описані терміном «секуляризація». Ці тенденції часто були не лише відмінні від тих, що описували ідейні натхненники секуляризації, а й повністю протилежними: збільшення кількості релігійних людей, збільшення кількості релігійних деномінацій, повернення церков до суспільного діалогу тощо. Все це стали називати різними термінами: постсекуляризація (Ю.Габермас [157, 158, 159]), десекуляризація або контрсекуляризація (П.Бергер [18, 19]), інтра-секуляризація (Г.Макленнан [194]), постатеїзація (М.Епштейн [178]), постхристиянізація (П.Полонський [124, 125]) тощо. Кожне з них має свої особливості у використанні, але при цьому частково вони накладаються одне на одного. Так і теоретики постсекуляризму і теоретики постатеїзму відзначають значний ступінь приватизації релігії, втрату інституціональними установами віруючих за наявності у них «віри без приналежності»; а теоретики постсекуляризму та інтресекуляризму відрізняються лише тим, де відбувається сам процес – в рамках секуляризації чи поза нею як окремий і самостійний, але не різняться в суті визначення самого феномену.

При цьому Х.Казанова, іспанський та американський соціолог релігії, заперечує те, що ми живемо в якісно новій епосі, як би ми її не назвали. На його думку, темпи секуляризації дійсно уповільнились або навіть можна говорити про їх повну зупинку. Проте він допускає, що секуляризація могла досягти точки неповернення. І навіть якщо це ще не відбулось, то на думку соціолога, без якогось значного релігійного відродження це станеться досить скоро. Але при цьому все ж відбуваються зміни у масовій свідомості, на які неможливо закривати очі. Зокрема, це та критичність, з якою європейці стали оцінювати свою секулярність. Можна стверджувати, що хоча переважаюча більшість західного суспільства не є релігійною, проте релігія стала знову на порядку денному в науковому, політичному та філософському дискурсах [95].

Проте навіть не зважаючи на велику кількість спроб описати сучасну релігійну дійсність науковцями і філософами, виходячи з нових концептів, про

які ми писали, вони все одно відштовхуються від ідеї секулярності і секуляризації. При цьому, важко сказати, чи дійсно вже наступила постсекулярна епоха чи ми просто стоїмо на порозі змін чи секуляризація і постсекуляризація – два паралельно існуючих процеса. Але у будь-якому разі доцільним буде глибоке проникнення в саму суть секуляризації. На наш погляд, однією з найкращих філософських спроб проаналізувати секуляризацію є недавня робота Ч.Тейлора «Секулярна доба» (A Secular Age, 2007). Автор не просто намагається пояснити зміни в релігійному світогляді людини на основі певних кількісних показників типу статистики, а реконструює повільний півтисячолітній перехід від домодерної до модерної світоглядної установок. Ключовою проблемою в роботі Тейлора зміна становища віри в суспільстві, яка пояснюється через дослідження релігійного досвіду і його трансформації. При цьому для досягнення поставленої мети він застосовує плідну методологічну систему, основою якої є наративний підхід.

1.1.2. Наративний поворот як орієнтир сучасного гуманітарного знання.

Починаючи з 60-х років XX ст. у сфері гуманітарних наук стали з'являтися такі тенденції до переосмислення предмету, методів та теоретичних підстав наукового пізнання, які отримали узагальнену назву інтерпретативного чи лінгвістичного «повороту». Як один з аспектів зміни орієнтації наукового пізнання виділяють поворот наративний (від слова «наратив» - історія, розповідь), в рамках якого було сформовано наративний підхід. В рамках сучасного наукового дискурсу він використовується майже у всіх сферах теоретичного знання – історії, соціології, психології, культурології, філософії тощо. У всіх цих сферах знань розуміння наративу відрізняється підкресленням різних його аспектів.

Український дослідник І.Троцук [145] в своїх роботах акцентує увагу на базових положеннях наративного повороту, а саме на прийнятті сучасною наукою ідеї нестабільності і індетермінізму, відмові від «неупередженості» наукового пізнання, визнанні можливості множинної інтерпретації тощо. Отже, змінилось саме ставлення до наративу, але не лише воно, а й самі дисципліни,

які його досліджували. О.Собчук [136] наголошує на нових методах дослідження наративів, а також появі нових напрямків в рамках самої наратології.

Окремою темою для наратологів (дослідників наративу) стала його подібність до історії, а в певних моментах навіть їхнє ототожнення. Так, багато дослідників, як і український дослідник І.Папуша [112] зауважують, що нарація завжди пов'язана з тим, що щось сталося. Тобто для того, аби наратив назвати наративом необхідна хоч одна зміна стану. Оця зміна і є історією. Проте є й дослідники, які виступають проти ототожнення історії і наративу (Ф.Джаннідіс [187], Д.Шиффрін), наполягаючи на тому, що наратив є лише репрезентацією історії, а не самою історією.

При цьому важливу роль наративу підкреслюють і інші філософи. Так І.Розенфельд [131] вважає, що наративи відіграють роль лінз, які допомагають окремі елементи досвіду поєднати у єдність. Окрім цього за допомогою наративу (розповіді) людина осмислює свій досвід, і через нього подіям надається сенс, про що твердить українська дослідниця О.Мішалова [98].

Як відомо, ідея нарації та її використання у методологічному ключі виходить з лінгвістики. І тут є дослідники, яких можна з упевненістю назвати класиками: Р.Барт, Ж.Женетт чи Дж.Принс. Проте спостерігається цікавий парадокс: у сферах знань, відмінних від літературознавства, як правило, серед ключових авторитетів не фігурують класики лінгвістичної наратологічної думки. Кожна область пропонує своїх методологів наративу. Наприклад, в історіографії найбільш авторитетними є Ф.Анкерсміт [2], Г.Вайт [148] та А.Данто [54].

Ми вважаємо, що не можна категорично заявляти, що після наративного повороту 60-70-х років увага до наративу зменшилась чи взагалі пішла у небуття. Дійсно, в лінгвістиці відбувся певний спад зацікавленості до наратології. Проте від початку 90-х років увага до наративу посилюється в інших дисциплінах, наприклад, у політології, правознавстві, медицині. Канадський лінгвіст та теоретик літератури М.Крейсвірт [189] зауважував, що в цих галузях стрімко збільшилась присутність терміна «наратив» у назвах

наукових публікацій протягом 1970-2003 рр. В свою чергу А.Нюннінг [Nunning] називає сучасну добу добою «ренесансу наративної теорії й аналізу», адже наряду з ідеями класиків наратології, з'явилося багато нових підходів у наративній теорії. Наприклад, теорії «нової критики» (Р.П.Блекмер), неоарістотелевські теорії (У.Бут, Р.С.Грейн), психоаналітичні теорії (К.Берк, Ж.Лакан), теорії наративного кодування Т. ван Дейка, У.Лабова та ін., теорії позиціонування [80, с. 134].

Відомо, що єдиного термінологічного визначення наративу наразі не існує. Єдине, з чим можуть погодитись всі дослідники наративу – це те, що він є оповіданням, можна навіть сказати текстом, який є розказаним. Але що розуміти під цим текстом – часто лишається на розсуд дослідника. Загальне розуміння наративу дав вже згадуваний нами Мартин Крейсвірт. Він зазначав, що наратив – це область міждисциплінарних взаємодій. О.Мішалова підкреслює, що наратив можна розглядати і як предмет (форму письмового чи усного дискурсу), і як інструмент пізнання (наприклад, наративістське прочитання деяких філософських теорій) [100]. Є. Найдіна в своїх роботах акцентує увагу на тих необхідних умовах, які необхідні тексту для того, аби ми могли його назвати наративом [103].

Відомо, що наряду з вивченням наративу як такого існують дослідження наративів вищого ступеня концептуалізації (абстракції) – мастер-наратив, гран-наратив та метанаратив. Деякі дослідники не вельми їх розрізняють, використовують їх дещо довільно (власне, як і сам Ч.Тейлор). В своїй роботі ми не розділяємо цю точку зору і дотримуємось розрізнення, яке запропонував А.Мегілл [97]. При цьому ми не розділяємо й позицію Ж.-Ф.Ліотара, який в своїх роботах постулював крах метанаративів [85, 86]. З певними обмовками й особливостями розуміння метанаративу ми в своїй роботі провадимо ідею того, що вони існують і досі.

Отже, за весь час, який пройшов з його появи, наративний підхід пережив свої злети і падіння. На початку ХХІ ст. можна почати підводити перші підсумки в осмисленні наративу, в тому числі, і на прикладі окремих стратегій.

Зокрема, важливою для нас є проблема наративу в концепції Ч.Тейлора [141, 210].

Ч.Тейлора ми можемо назвати наратологом (теоретиком наративу), і наративістом (творцем наративу) водночас: по-перше, філософ теоретизує над ним, досліджує його прояви, а по-друге, він в своїй роботі «Секулярна доба» [141, 210] конструює наратив секуляризації сам. При цьому для нього дослідження наративу не є самоціллю. Його більш за все приваблює історія секуляризації. Досліджуючи цю тему, він приходить до дослідження наративу як теоретичної конструкції. Можливо, саме тому його визначення наративу таке розпливчате і нечітке, але при цьому воно може стати корисним для наступних поколінь дослідників. Адже результати його робіт визнані у всьому світі (що ми покажемо в своїй роботі), а отримав він їх завдяки своїй методології.

1.1.3. Рецепція філософсько-методологічного доробку Ч.Тейлора в сучасній гуманітарній думці.

Окремого опрацювання заслуговує корпус джерел про самого Ч.Тейлора. Як ми вже зазначали раніше, Ч.Тейлор є живим класиком – існують окремі курси у вишах США та інших країн, присвячені його ідеям, йому ледь не кожен рік призначаються премії за дослідження у різних галузях знань (соціологія, політологія, філософія), а читати лекції запрошують найавторитетніші дослідницькі центри. Тож не дивно, що на Заході роботи Ч.Тейлора вже давно обговорюються і критикуються. Зокрема, зазначимо таких дослідників творчості філософа: Дж.Блейклі [180], Д.Бернет, М. Х. Вокер [215], Д.Грант, Е.Грегори, Р. Еббі [59], Х.Ковен [184], К.Колорадо, М.Колдвелл, Д.Лер [190], Ж.Маклур [192], Г.Маккензі [193], Д.Міллер [196], Х. Казанова [66], Р.Оссеварде-Лоуто [200], А.Оше [199] та ін.

Американська дослідниця Р.Еббі в своїх працях зазначає, що Чарльз Тейлор безперечно є однією з найбільш вагомих фігур у пейзажі сучасної філософії [59]. Дослідниця вважає своєрідною та вражаючою здатність Тейлора сприяти філософським розмовам у широкому спектрі ідей в період зростаючої спеціалізації. Області, які входять до сфери його інтересів, включають теорію моралі, теорії суб'єктивності, політичну теорію, гносеологію, герменевтику,

філософію розуму, філософію мови та естетику, а його останні праці показують, що він зацікавився і вивченням релігії. Еббі впевнена, що напад Тейлора на вузькість і твердість сучасної моральної теорії, його критика атомізму та процесуальності теорії прав, виділення нових моральних можливостей, що виникли з приходом модерну, його аналіз політики визнання та його наполягання на потребі соціальних наук брати до уваги самовираження в поясненні поведінки – все це змусило його безпосередньо взаємодіяти з поточними дебатами і надає його творам безпосередності і життєвості.

Філософ Ендрю О'Ше [199] зазначає, що Ч.Тейлор через навчання в Оксфорді успадкував від аналітичної філософії простий і непримиренний стиль чіткої та послідовної аргументації. Тим не менш, він не зупинився на аналітичній думці, а продовжив вивчення філософії через континентальну традицію, а саме роботи Гегеля, Гейдеггера та Мерло-Понті. О'Ше пише, що Тейлор протиставляє розумінню філософії як спеціалізованої дисципліни, окремої від наук про людину, розуміння, яке, на його думку, перешкоджало досягненню його широких інтересів та розслідувань. У цьому занятті він прагне представити критику так званих наук про людину, стверджуючи, що багато з них в своїх домінуючих методиках систематично виключають те, що найбільш характерно для людей.

Впровадженню останньої ідеї допомагає «широта», яка є найяскравішою ознакою його робіт, як вважає дослідник Д.Міллер [196]. Він зазначає, що праці Тейлора варіюються від роздумів про штучний інтелект до аналізу сучасних мультикультурних суспільств. Також важливим є його підхід до філософських питань, оскільки він, як правило, наводить свої знання про грецьку, християнську, ренесансну та сучасну думку, а також про те, як він оцінює мистецтво в рамках цих питань.

Проте ми не можемо оминати й критику його ідей, якої достатньо і на Заході, і у деяких дослідників на теренах України.

Відома турецько-американська дослідниця Сейла Бенхабіб критикує теорію мультикультуралізму Тейлора. Вона критикує за те, що в його концепції головною є тема вимоги членів мультикультурного суспільства визначати себе

водночас і як унікальних осіб, і як членів культурного співтовариства. Окрім цього, вона не бачить, яку роль для сучасної політики відіграють положення, які виникають на рівні онтології чи моральної філософії. На її думку, термін «визнання», який активно використовує Тейлор, «прослизає» між індивідуальною та колективною сферами [17]. Так само і російська дослідниця Ірина Мюрберг зазначає, що в тейлорівській концепції не врахований важливий момент: в своєму русі від індивідуального рівня до групового окремо взята особистість входить зовсім не шляхом ціннісного «самоклонування». Іншими словами, уявлення про самодіяльність індивіда у групі просто поглинається у Тейлора уявленням про самодіяльність групи. Проте при всіх зауваженнях Мюрберг стверджує, що концепція Тейлора все ж є серйозною спробою політизації індивіда в культурі [101, с.111-112].

Окрім такого роду критики С.Бенхабіб з іншими прибічницями фемінізму (А.М. Янг, Н. Нарайан та ін.) критикує Тейлора за те, що він в якості методологічного базису використовує есенціалістський підхід. Цей підхід передбачає, що культура розглядається як певний незмінний цілісний набір певних соціальних практик, ролей, норм та цінностей. На це ми можемо впевнено заявити, що це не зовсім так [Тюрикова]. Як ми вже показували, для Тейлора дійсно принципово важливим є наявність в культурі певних структур (метанаративів, тла, доонтології тощо), які визначають наші дії, думки і мовлення. Але при цьому вони не є такими, що не можуть бути змінені: протягом всієї роботи «Секулярна доба» Тейлор займається саме тим, що показує, як ці структури можуть кардинально видозмінитись. Більше того, ми знаємо, що Тейлор вважає людину такою, що постійно інтерпретує себе і оточуючий світ – і це безкінечний процес. А отже ми не можемо вважати, що Тейлор вважає особистість недієвою чи такою, що не привносить свого внеску до загальнокультурного фону. Просто соціум для нього є формуючим для особистості, а не навпаки.

Американський дослідник Ф.Далмайр, досліджуючи роботу Ч.Тейлора, зазначає, що «Секулярна доба» Ч.Тейлора – це натхненний захист релігійної віри, в якій автор бачить відкритість до трансцендентної сфери. На його думку,

ця книга є закликом до «пробудження», «покаяння». Проте дослідник вважає цю роботу одновимірною. І хоча Тейлор весь час намагається відхреститись від «методу історій відлучення», загальна картина, яка була представлена у книзі, є саме картиною виснаження й збідніння при переході від «цілісної схеми», сприятливої для трансцендентного, до «іманентної схеми», яка ворожа до цієї трансцендентності [52]. На наш погляд, це зауваження дослідника частково є вірним – Тейлор дійсно до кінця не зміг позбавитись описів відлучення. Але при цьому він дійсно намагається вибудувати такий наратив, який би показував перетворення, трансформацію «Я» і його «тла свідомості» без вказівок на втрату чогось.

Окрім цього, Далмайр каже про надто категоричне розділення Тейлором іманентного і трансцендентного, людського і божественного. Дослідник зауважує, що в «Секулярній добі» Тейлор відмовляється від ідей роботи «Джерела себе», в якій він показував розвиток уяви про людське «Я» з більшим наголосом на нюанси, а не лише як перехід від «пористості» до «ізолюваності». але більш за все Далмайр критикує канадського філософа саме за протиставлення «вертикального і «трансцендентного» «горизонтальним» світам. Він зазначає, що занижена оцінка чи відносне заперечення горизонтального виміру та його досягнень негативно впливає на «гуманізм»: «...Пристрасність самого Тейлора до «вертикальності» викликає в уяві привид радикального релігійного анти-гуманізму – привид, який не може не лякати на фоні нинішньої моди на фундаменталістську риторику» [52, с.82]. Тобто Тейлора тут звинувачують у заангажованості, і ми не можемо це заперечити: нажаль, крізь всю роботу проходить червоною ниткою сум і нудьга за тими часами тотальної релігійності (якщо такі були), які передували Модерну.

У ближньому зарубіжжі концепції Ч.Тейлора у своїх роботах торкалися: Н.Кірабаєв, І.Мюрберг, О.Степанова та ін. В українському філософському контексті роботи Ч.Тейлора були прийняті дуже позитивно. Основні українські дослідники творчості Ч.Тейлора: А.Баумейстер [Баумейстер], Е.К.Бистрицкий, У.Лущ [89], Л.А.Ляпіна [91, 92], О.Панич [107], К.Сігов [207] та ін.

Зауважимо, що в українському інтелектуальному товаристві роботи Тейлора були прийняті дуже схвально, і від початку їх публікації викликали до себе жвавий інтерес. Зокрема, український філософ К. Сігов на зустрічі з Ч.Тейлором в Києві зазначив, що переклад і видання книги «A Secular Age» має істотне значення для інтелектуального життя України і посткомуністичної Європи. Перш за все, тому що з її допомогою у нас є можливість відкрити для себе найширший контекст, де дебати про «виклики секуляризму» можуть звільнитися від поверхневих суджень. Крім того, аргументація даної книги є сильним поштовхом для початку нового етапу дискусії навколо «постсекулярної» Європи і «постатеїстичного» досвіду України, Польщі, Росії, Німеччини [207].

Філософ і перекладач О.Панич в свою чергу зазначає, що робота Ч.Тейлора - це епохальний твір, який багато чого перевернув в науці, історії культури, в історії релігії, а також в розумінні того, що таке релігія, наша епоха, наша сучасність. Як зауважує О.Панич, головне питання, яким задається автор у своїй роботі, звучить так - чому лише 500 років тому в Європі було практично неможливо вірити в Бога, а вже зараз все настільки змінилося, що все менше очевидно, що в Бога вірити можна - і більш того, все більше людей впевнені, що ніякого Бога немає. Однак що більш важливо, це друге питання, до якого підводить перший: що таке наша епоха? Як нам жити в цю епоху? Як нам співіснувати так, щоб це співіснування не стало схоже на формулу атеїстів, які, на думку О.Панич, віруючих в своєму середовищі просто терплять [7].

Але, як ми раніше зазначали, критики ідей Тейлора є і в Україні. Українсько-російський дослідник О.Воїн також критикує Тейлора. Він пише, що Ч. Тейлор вважає головною причиною розладу між сучасними гуманітарними науками, філософією, зокрема, і духовністю ту обставину, що в секулярної філософії Нового Часу панівне становище займає епістемологія або теорія пізнання, що базується на досягненнях природничих наук. А шлях до відродження духовності він бачить у подоланні цього панування епістемології в сучасній філософії («overcoming epistemology» [211]). Воїн зазначає, що хоч він і згоден, що епістемологія Нового часу посприяла «вигнанню духа» з філософії

та гуманітарних наук, проте категорично не згоден з тим, що шлях до відродження духовності лежить через протиставлення духовності й раціональності, а також через позбавлення епістемології її базової ролі у філософії. Дослідник переконаний, що проблема не в епістемології як такій, а в тому, що «правильної епістемології ще не було. Як він пише: «Бо спільну мову між представниками різних релігій, ідеологій, традицій тощо, нарешті, між наукою і релігією, може дати лише епістемологія. Тільки вирушаючи від правильного уявлення про те, як співвідноситься наше пізнання з дійсністю, яку вона описує(включаючи дійсність духовну), можна сформулювати метод обґрунтування істинного знання, чи то наукова теорія або духовне вчення» [40]. Тут ми маємо не погодитись з дослідником, адже, по-перше, Тейлор не настільки однозначно стверджує, що саме наука призвела до секуляризації. Більш того, він бореться з тими «структурами закритого світу», які намагаються переконати людину, що «наука спростувала Біблію». По-друге, епістемологія від початку розрізняє «віру» та «істину», які є парафією, відповідно, релігії й науки. Саме тому, на наш погляд, епістемологія зовсім не може «примирити» представників різних ідеологій, релігій та наук – її задача радше полягає в їх розмежуванні одне від одного.

Варто зауважити, що до нашого дослідження Ч.Тейлора в українській філософській рефлексії представляли лише як філософського антрополога, соціального філософа (рідше – як філософа релігії), бо теми його робіт дійсно частіше за все стосуються людини, соціуму, в якому вона живе, суспільних проблем тощо. Проте ми своєю роботою вирішили показати, наскільки плідним може бути розгляд Ч.Тейлора як методолога, який застосував наративний підхід до вивчення секуляризації. Ніхто з дослідників до нас не звертав на це увагу, більше того, в деяких випадках при перекладі з англійської на українську втрачався сам термін «наратив», що показує, наскільки неважливим він здався перекладачам.

1.2. Методологічна стратегія дисертаційного дослідження.

Серед методів, за допомогою яких проводилось дослідження, варто окремо виділити аналіз, синтез, компаративні методики, герменевтичний метод та

нарративний підхід. Проте перед тим, як перейти до огляду основних методів, використаних в роботі, зауважимо, що своє дослідження ми могли здійснювати двома шляхами. Перший – це одразу розпочати розгляд великих тем (як-то секуляризація, її причини, способи її дослідження тощо). Другий – це персонологічна настанова, яка, в свою чергу, змушує фокусуватись на індивідуумі в рамках універсуму життя. Ця настанова вимагала розглядати особу в її взаємодії зі світоглядними пошуками, кризами епохи. Ми пішли саме другим шляхом, і це стало нашим методологічним кредо. Саме персонологічна настанова багато в чому обумовила методологічний апарат, використаний в роботі, зокрема, нарративний і біоконцептографічний підходи, герменевтичний метод. Таким чином ми за допомогою біоконцептографічного підходу дослідили постать та інтелектуальну біографію Ч.Тейлора, його філософську концепцію, його погляди та ідеї. На основі цього ми бачимо, що інтелектуальні пошуки Тейлора репрезентують пошуки сучасної епохи, яка вибудовує свої стосунки з секулярністю та й загалом займається саморефлексією і самовизначенням. Тут Тейлор поєднується з іншими посталями епохи, які також фундує і формують її (Ж.-Ф.Ліотар, Ю.Габермас та ін.). Таким чином ми мали змогу розглядати тему «секулярної доби», цілої епохи, яка й досі має вплив на суспільну свідомість західної (і не лише) людини. Окрім цього, варто зауважити ще й наступне: ми вважаємо, що зручніше досліджувати складні методологічні конструкції, спираючись на гранично конкретні дані. Так за допомогою конкретного методологічного підходу Ч.Тейлора ми мали змогу дослідити можливість використання нарративного підходу до дослідження суспільних процесів, зокрема, секуляризації.

З огляду на тему дослідження нам необхідно було проаналізувати творчість канадського філософа Ч.Тейлора. Окрім цього було проаналізовано вельми значний шар досліджень секуляризації і всієї постсекуляризаційної тематики. Зокрема, вдалось виявити певні особливості у використанні терміну «секуляризація» у різних концепціях. Варто зауважити, що в цій роботі ми йдемо за самим Тейлором і згодні з його трьома ключовими визначеннями секуляризації, а саме:

1. звільнення всіх сфер життя від присутності Бога і релігії, а також їхнього впливу;
2. занепад релігійних переконань і практик;
3. зміна статусу віри в суспільстві.

Саме на третьому розумінні секуляризації зосереджується в своєму дослідженні Ч.Тейлор. Виходячи з цього, нам необхідно одразу розділити два принципово важливі для нашої роботи терміни – секуляризація і секуляризм. Під секуляризацією ми маємо на увазі певний *процес* зміни статусу релігійної віри в суспільній свідомості. Натомість під секуляризмом ми розуміємо *світогляд* чи навіть *ідеологію*, в якій основні аспекти людського буття не співвідносяться з релігійною вірою.

Зауважимо, що тут ми з необхідністю виходимо на складний термін, суть якого неможливо досліджувати без феноменологічного методу, а саме «релігійний досвід». У досліджуваного нами канадського філософа зовсім не завжди є визначення часто ключових для його роботи термінів. Так сталося і з цим терміном. Частіше за все Тейлор використовує його у значенні переживання чи комплексів переживань, пов'язаних з надприроднім. Релігійний досвід – це досвід свідомості, в якій конституюються смисли. Канадський філософ зауважує, що настанням секулярної доби можна вважати зміну тла (контексту), в якому людина набуває досвіду та шукає повноту [141]. Ключовим питанням тут є саме зміна загалом життєвого і зокрема релігійного досвіду людини в домодерному і модерному світі.

Загалом щодо релігійного досвіду існує багато позицій. Наприклад, це стосується питання про його унікальність. В XIX ст. зростаючі темпи секуляризації, виникнення філософії позитивізму призвели до того, що відомий психолог В.Джеймс (William James) став наголошувати на ординарності релігійного досвіду. Так виникла проблема редукції релігійного досвіду: або релігійний досвід зводився до відомих видів людського досвіду або всі види досвіду зводились до релігійного. Через такі погляди екзистенційний вимір людського досвіду уникався дослідниками [166].

Пізніше, вже у ХХ ст. науковці стали переглядати цей погляд і критикувати його. Так американський дослідник Г.Н'ютон Мелоні, наприклад, спочатку був впевнений, що релігійний досвід – просто звичайний досвід, а пізніше в своїх роботах погодився з психологом У.Х.Кларком, який переконував, що релігійний досвід якісно та кількісно (за своєю інтенсивністю) є особливим і унікальним [104]. В роботі Ч.Тейлора ми не знаходимо прямого розбору цієї проблеми. На наш погляд, для Тейлора релігійний досвід є ключовим для відчуття «повноти життя», а значить необхідним для щасливого життя людини в цілому. Отже, ми схилиємось до думки, що для канадського філософа релігійний досвід вирізняється з-поміж усіх інших видів досвіду.

До питання релігійного досвіду Тейлор підходить як феноменолог релігії – він не ставить питання про істинність божественної природи джерела релігійного досвіду (хоча як у католика у нього немає сумнівів щодо цього), проте визнає істинність відчуттів людини, яка сприймає його як трансцендентну реальність. Це дозволяє говорити про унікальність релігійного досвіду кожної окремої людини [141]. Отже, для Тейлора релігійний досвід – це унікальний досвід зустрічі і спілкування людини з тим, що вона вважає божественним.

Варто зауважити, що майже неможливо розглядати окрему частину концепції філософа без звернення до загальної концепції, в якій ми поєднали теми секуляризації, автентичності та політики визнання. Саме тому ми в своїй роботі намагались синтезувати всі ключові ідеї, які продукувались в роботах Ч.Тейлора і могли додати ясності окремим питанням, пов'язаним з секуляризацією. Так стало зрозуміло, що не можна сприймати Тейлора окремо як дослідника секуляризації чи дослідника автентичності. В його творчості одна тема доповнює іншу. Так уникати девіантних форм автентичності можливо лише за умови впровадження політики визнання, адже потреба у визнанні є фундаментальною для людини. Цей підхід вимагає визнавати рівність етнічних культур і поважати їх. Але не лише етнічних – загалом таких культур, які відрізняються від таких, які в суспільстві є «звичайними» і зрозумілими. Адже це допоможе нівелювати протиріччя між людьми. Одним з

таких протиріч в сучасному західному (і східних) суспільстві є віра, ставлення до неї, а це вже допомагає нам вийти на тему секуляризації, її причин і, звісно, наслідків.

Ще один вкрай важливий метод, яким ми скористались в ході своєї роботи, є компаративний. В широкому сенсі слова її суть можна зрозуміти, виходячи з перекладу самого слова (з англ. compare – порівнювати, зіставляти). В вузькому сенсі компаративістика є особливим методом, який вибудований на основі прийому порівняння як універсальному способі реконструкції та інтерпретації історичної та/ чи теоретичної реальності. Він передбачає обов’язкове виявлення умов, засобів, масштабів та цілей порівняння двох чи декількох соціальних чи інтелектуальних систем [173]. В основі порівняння, як правило, лежить процедура систематизації уявлень про групи схожих явищ, які позначаються однаковими назвами, а також виявлення меж і об’ємів цих груп, їхнього змісту та влаштування [132].

Компаративний аналіз ми використовували при пошуку класифікації теорій секуляризації. Адже велика кількість дослідників з різних сфер знань, які трактували секуляризацію по-своєму, призвела до плутанини в розумінні як самого процесу, так і терміну. Аби певним чином спростити розуміння секуляризації, стали з’являться класифікації і типології. Проте не всі вони є однаково корисними і вдалими. Отже, в роботі також застосований метод класифікації (зокрема таксономічний поділ) для класифікації ступенів концептуалізації наративу і концепцій секуляризації. Для того, аби можна було скористатись цими класифікаціями, евристично цінним є розгляд деяких таких класифікацій та їх порівняння. Для цього нам став у нагоді метод типологізації як метод сортування об’єктів на основі їх подібності певному зразку.

Першу класифікацію, яку ми розглянемо, стане класифікація російських дослідників Т.А.Шимчук і І.Ф.Петрова [168]. Вони в своїй роботі «Російська православна церква як соціокультурний інститут в умовах постсекулярного світу» аналізують і виділяють особливості постсекулярної епохи і нові культурні можливості для Церкви. В контексті своєї мети вони виділяють такі три підходи до розуміння секуляризації:

1) секуляризація як дехристиянізація (повна відмова від віри у трансцендентне), яка веде до виникнення світської (чи навіть атеїстичної) культури;

2) секуляризація як деклерикалізація (відмова від інституційних форм релігії, проте не від самої віри);

3) внутрішньо церковна секуляризація, яка відкриває, на думку дослідників, новий шлях церковної активності та оновлення Церкви.

Іншими словами, дослідники мали на меті показати, що постсекулярна ситуація не характеризується повним знищенням релігії. Отже, своєю класифікацією вони підкреслюють, що внаслідок секуляризації релігія хоч і втратила свої владні позиції, але при цьому може активно включатись в суспільний діалог і бути корисною.

Як ми бачимо, ця класифікація досить зручна і неускладнена. Основою поділу на ці три підходи є ті рівні, на яких секуляризація відбувається (так в першому випадку відмова від релігії відбувається на рівні держави, в другому – на рівні релігійних інститутів, а в третьому – на рівні і всередині церкви як такої). Проте в цій класифікації є і недоліки. Так дослідниками зазначається, що «дехристиянізація і деклерикалізація – це різні процеси, які є наслідками секуляризації» [168, с.239]. При цьому в самій класифікації ці процеси зазначені як визначення секуляризації, а не як її наслідки. Цілком ймовірно, що основна мета дослідників завадила їм достатньо проробити дану класифікацію.

Друга класифікація, яку нам необхідно розглянути, є класифікація, запропонована американським соціологом Л.Шайнером. Він в роботі «Концепт секуляризації в емпіричному дослідженні» [206] підкреслив те, що термін «секуляризація» дуже нечіткий та розмитий і використовується для позначення багатьох процесів. Дослідник виділив 6 типів секуляризації, а саме:

1) секуляризація як занепад релігії. Можна назвати її секуляризацією свідомості;

2) секуляризація як зміна орієнтації в самих релігійних групах та інститутах, в яких на зміну орієнтацій на «інший світ» приходять орієнтації на «цей світ», а на зміну традиційної етики приходить етика прагматична;

3) секуляризація як наслідок все більшої диференціації суспільства, відділення релігії як соціального інституту від інших соціальних інститутів та суспільства в цілому. Релігія стає особистою справою кожного індивіда, проблемою його власного вибору. При цьому зовсім не обов'язково релігія занепадає, а скоріше просто змінює свої функції;

4) секуляризація як сурогатна релігійність. Тут мається на увазі заміна традиційної релігійності її, так би мовити, функціональними еквівалентами, а саме - націоналізмом, атеїзмом, раціоналізмом тощо;

5) секуляризація як процес десакралізації світу. В цьому випадку світ втрачає свій священний характер, люди пояснюють його раціонально, бачачи за всіма процесами природні, а не потойбічні причини. Деякі еволюціоністи бачили цей процесі звільнення від забобонів необхідним для людини;

6) секуляризація як зсув від священного суспільства до світського.

Типологія секуляризації, яку нам дає Л.Шайнер, є більш розширеною, ніж попередня. Вона має достатньо розгалужену мережу позицій, які значно звужують і конкретизують розуміння процесу секуляризації. Проте вона має й певні недоліки. Наприклад, деякі з пунктів або певним чином повторюють одне одного (наприклад, секуляризація як занепад релігії схожа з розумінням секуляризації як сурогатної релігійності) або дещо не ясно виражають сенс секуляризації.

Наступна класифікація, яку ми тут розглянемо, запропонована українською дослідницею У.Луц в роботі «Феномен секуляризації: наближення до трансцендентного» (2016) [89]. З огляду на те, що в роботі ми детально розглянемо цю роботу, тут ми обмежимось декількома зауваженнями щодо неї. У класифікаціях У.Луц позитивним моментом є детальне опрацювання концепцій дослідників і виділення в них розуміння секуляризації. В основу класифікації соціологічної думки дослідниця поклала суть дефініцій, які давали секуляризації дослідники, тобто те розуміння, яке вкладали в цей термін, а в основу типології філософської думки – розгляд секуляризації на різних рівнях (поняттєвому, світоглядному). В цій класифікації зазначено, що дослідник може мати декілька думок з приводу секуляризації (зокрема, Д.Мартін був

зазначений у двох різних позиціях. Але все ж є у цієї класифікації і недоліки. Зокрема, до деяких сучасних дослідників секуляризації, як французький філософ М.Онфре або італійський філософ Дж.Агамбен, не може бути застосована типологія філософських поглядів, бо їхні погляди відрізняються від запропонованих. Окрім цього, далеко не всі дослідники, які мали більше ніж одне розуміння секуляризації, були позначені у відповідних графах (проте, цілком ймовірно, це було зроблено навмисно для запобігання плутанини).

Також ми скористались компаративною методикою, коли порівнювали ідеї С.Пінкера з ідеями Ч.Тейлора. В контексті біоконцептографічних досліджень дуже важливим є історико-соціально-ідейне «тло» формування певних поглядів інтелектуала. Саме тому ми порівняли ідеї мови та ідеї релігії у двох квебекців, які не зважаючи на схожі соціально-історичні умови формування поглядів мають зовсім різні (в дечому навіть протилежні) думки з цих тем. Це стало приводом розглянути їхні позиції як такі, що були створені представниками різних поколінь, що не могло не вплинути на висновки науковців.

Один з найважливіших методів, які ми використовуємо в своїй роботі – це наративний метод. Загалом цей метод дуже поширений у майже всіх сферах знань (історії, соціології, психології, лінгвістиці тощо). В цілому він полягає у дослідженні оповідального тексту, який допомагає проникнути в досвід як окремої людини, так і цілої культури (індивідуальне світобачення, концепція світу культури чи окремої її області, яка відображена в текстах, сюжетних схемах тощо). Це, можна сказати, перша можливість використання наративного методу. Другою можливістю його використання є створення з його допомогою історій для передачі ідей.

В гуманітарному знанні XX ст. була сформована думка про те, що оповідання є основою намагань людини впорядкувати своє соціальне середовище. Відомі дослідники наративу Й. Брокмейер та Р. Харре зазначають, що людина з дитинства знаходиться в колі оповідань, відчуючи потребу в їх постійному повторенні. З віком особа звикає до широкого репертуару сюжетних ліній, тим самим вступаючи в культурний канон наративних моделей [26, с. 29-42]. Як зазначає російська дослідниця Л.К. Салієва, той факт, що

люди проживають своє життя не інакше як історію, робить наратив ідеальним засобом соціального впливу [134]. Саме тому особливо важливим є дослідження самих наративів і за допомогою наративу.

В роботі ми скористались обома можливостями використання наративного методу. По-перше, основним досліджуваним об'єктом у нас виступав текст «Секулярна доба» Ч.Тейлора. Ми можемо стверджувати, що цей текст є наративом, бо тут можна виділити і ключових «героїв» – віра і релігія; сюжет – наратив оповідає про історично-соціальні умови початку і розквіту процесу секуляризації в Західній Європі; зміну стану – основним питанням, яке розглядається в роботі Тейлора є зміна статусу віри в суспільстві (від абсолютної гегемонії до такого положення, де віра є лише одним з варіантів світогляду). І ми бачимо, що тут є конкретна мета для створення цього наративу – це змалювати найбільш вірну, на його думку, історію секуляризації католицької церкви. При цьому ми прослідкували, що зацікавлення цією темою у Тейлора виникло не випадково – в силу історичних обставин («тиха революція» в Квебеці) буквально у нього на очах за 50 років повністю католицький регіон перетворився на цілковито секуляризований.

По-друге, в своїй роботі ми використовували розрізнення чотирьох ступенів концептуалізації наративів. Деякі дослідники вважають синонімами мастер-, гранд- і метанаратив. В своїй роботі ми не розділяємо цю точку зору. Ми погоджуємось з ідеєю одного з класиків дослідження історичного наративу А.Мегілла, який запропонував таку класифікацію рівнів наративу:

1. історичне оповідання як таке (наратив);
2. «мастер-наратив», тобто повідомлення, яке претендує на авторитетне викладення окремого сегмента історії (наприклад, історія нації);
3. «великий наратив» («гранд-наратив») чи повідомлення, яке вважається найбільш авторитетною версією історії взагалі (універсальна історія);
- 4) «метанаратив», під яким частіше за все розуміють віру в Бога чи раціональність, яка притаманна світові і яка є виправданням чи основою для «великого наративу» [97, с. 269].

І хоча, як ми бачимо, ця класифікація більше стосується історичного наративу, ми в ході роботи дали своє визначення цим рівням, послуговуючись метою дисертації, а також спираючись на роботи Ч.Тейлора. Тим самим ми наблизили класифікацію Мегілла до сфери філософії, в рамках якої і проходить наше дослідження.

Це розрізнення ми ввели не лише з метою впорядкувати наратив Тейлора та деякі його тези стосовно секуляризації. Це розрізнення необхідно було ввести з іншою метою методологічного характеру: ми спробували застосувати його до всього гранд-наративу секуляризації, розглянути проблему «краху» метанаративів (Ж.-Ф.Ліотар) та їх існування сьогодні. Детальніше цю тему ми розглянемо у розділі «Взаємозв'язок різних ступенів концептуалізації наративу в роботі Ч.Тейлора».

Зауважимо, що Ч.Тейлор не завжди чітко прописує термінологічну складову своїх робіт. Так ключові терміни як-то «досвід», «наратив», «метанаратив» тощо були визначені (якщо взагалі були) нечітко й розмито. Загалом ідея наративу як такого у Тейлора в роботах прослідковується дуже опосередковано. Так, наприклад, він активно застосовує в своїй роботі мікронаративи (наприклад, автобіографію Беди Гріффітса), але самого терміну та теоретичного опису його як наративу в роботі немає. Через це в своїй роботі ми часто такого роду терміни аналізуємо, аргументовано уточнюємо і пояснюємо.

В нашій роботі ключовим було питання представлення Ч.Тейлора не просто як соціального філософа, як його часто змальовують у статтях і монографіях, а й розглянути його як методолога. З огляду на це, оминати його роботи увагою ми не могли з декількох причин, які ми частково вже називали: по-перше, його роботи складають цілісність і, можна сказати, систему; по-друге, теми його робіт дуже міцно переплетені з певними «подіями» життя, а отже необхідно було звернутись і до біографії філософа; по-третє, це допомогло нам побачити всю глибину робіт Тейлора і його вагу в західній інтелектуальній думці. Для досягнення цього ми скористались біоконцептографічним підходом.

Людині життєво необхідно інтерпретувати навколишній світ для розуміння власного місця і своєї ролі в ньому. Як пише український дослідник І.Папаяні: «Незважаючи на те, що світ повсякденності виступає для всіх людей загальним простором дії, кожен з індивідів займає в ньому свою чітко задекларовану «нішу», яка окреслюється окремою «біографічною ситуацією»» [110, с. 79-80]. Біографічна ситуація кожної конкретної особи унікальна, бо пов'язана з багатьма чинниками – умовами народження, вихованням, освітою, соціальною комунікацією тощо. Вона виступає базисом для інтерпретації та розуміння дій, подій, людей, самого себе. Саме тому біоконцептографічна ситуація може допомогти в розкритті певних глибоко філософських моментів в концепції досліджуваної особи-інтелектуала. Більш того, вона може показати, чому і наскільки ідеї, які створені в канадському контексті можуть стати в нагоді в рамках України і для її суспільного життя.

Для кращого розуміння того, яким чином ми будемо поєднувати біографію та ідеї досліджуваної особистості, нам необхідно розглянути інструментарій, а саме біоконцептографічний підхід. Термін «біоконцептографія», як вже зазначалось вище, був запропонований двома російськими дослідниками П.Киященко і Л.Тищенко [74, с. 236]. Автори терміну вважають його необхідним для опису парадоксальних ситуацій та ситуацій «на межі», які стаються в пізнанні, зокрема, ситуацій збігу біографічних та концептуальних змін [46, с. 214-215]. Тут варто зауважити, що біоконцептографічна установка відповідає жанру інтелектуальної біографії, бо частіше за все можна прослідкувати збіг біографічних і концептуальних подій у тих, для кого інтелектуальна діяльність – основна форма життєдіяльності.

Л.Киященко зосереджується на ситуації зміни епох, віків, яка так чи інакше отримує своє відображення в особливостях форми та засобів філософствування: «Воно має неповторну в своїй визначеності біографічну мітку (дату)» [73, с. 28]. Іншими словами, дослідниця бачить у сучасних філософських запитах питання-перепони, які неможливо обійти філософствуванням «взагалі» - треба залучати свою екзистенцію, пропускаючи та освоюючи питання через свій досвід буття. Російські філософи намагаються

зафіксувати «унікальну й неповторну ситуацію «тут і зараз» [74, с. 247], тому форма виразу такого типу філософствування отримує риси оповіді, можна навіть сказати, конкретного наративу (можливо, «мікронаративу»).

На теренах України дослідженням можливостей біоконцептографії як підходу займається І.В.Голубович, яка активно розробляє і впроваджує біоконцептографію. Як вона зазначає, цей термін не самоціль, він не розв'язує проблеми, а лише дає можливість «зав'язати у вузол лінії роздумів, утримати певну транспозицію – проміжок «між» різними дисциплінарними дискурсами» [45, с. 90]. Фактично біоконцептографічний підхід – один з можливих варіантів відповіді на те, яким чином можливо увести в науку біографічний досвід проживання в конкретній історичній ситуації [45, с. 89]. В центрі уваги біоконцептографічного дослідження – єдність і протилежність «події думки» і «події буття», їх перетікання, а також напруга ситуації «між» ними. Проте щоб це усвідомити, треба розуміти, що далеко не кожен факт життя може стати «подією».

Для більш детального розгляду біоконцептографії необхідно розрізнити «подію» і «випадок», як це робить Р.Барт. «Подія» для філософа – це змінна величина в оповіданні (наративі), яка спричинена зовнішніми факторами, має часову тривалість і відсилає до ширшої ситуації. «Випадок» має закриту структуру, тобто не має ззовні себе ні передумов ні наслідків, не відсилає (формально) ні до якого зовнішнього контексту, фіксує «випадкову причинність» [45, с. 92]. Біографія досить часто має амбівалентні факти, тобто для особи він може бути подією, а для дослідника життя цієї особи – випадком (і навпаки). Саме через це М.Бахтін скептично ставився до біографічного методу свого часу. Тим не менш, існує умовне розрізнення видів «події»: «події буття» і «події думки». «Подія буття», яка дуже добре розкривається, хоча й не визначається, у М.Бахтіна – це форма сприйняття (переживання) буття індивідуальної свідомості [45, с. 91]. Фактично, буття відкривається свідомості як подія. «Подія думки» ж глибоко продумана М.Мамардашвілі. Для цього філософа думка – це «вчинок у просторі культури» [45, с. 93]. Ситуація ж думки – це «є ситуація додання до логічного акту мислення незалежної від

нього певної фактичної підстави» [93]. «Подія думки» і «подія буття» пов'язані між собою як ситуація (контекст вчинку, здатність до вчинку, набір можливостей його інтерпретації) і вчинок. Біоконцептографія має за ціль відкривати передумови вчинків, приховані чи забуті контексти з найглибших закутків культури. Як пише І.Голубович, семіотично вчинок можна уявити як текст, а ситуацію як запитання. Отже, в ході ситуаційно-біографічного реконструювання відтворюється відповідь (вчинок актора біографії) на запитання (яким є ситуація) [45]. Іншими словами, дослідник з біоконцептографічною установкою має відповідь актора біографії на ситуацію, а йому необхідно реконструювати ту ситуацію, яка до цієї відповіді його спонукала.

Тим не менш, використання біоконцептографії має певні межі. По-перше, наявна певна складність у визначенні: досить часто «подія» для дослідника є «випадком» для досліджуваної особи (і навпаки). Можна навіть сказати, що до єдності екзистенційного і наративного, які є «подією думки» та «подією буття», сам дослідник підключається у повноті своєї власної єдності екзистенційного і наративного: у нього наявне власне «тло», яке він не в змозі контролювати. Саме це «тло» може певним чином спотворити його розуміння «подій буття» досліджуваної особи. По-друге, теми, ідеї, висновки, далеко не завжди народжуються одномоментно під впливом якоїсь події – частіше за все мислитель намагається їх досягнути протягом тижнів, місяців, а іноді й років. По-третє, не завжди є в наявності чи у відкритому доступі докладна біографія, яка б дозволила зазирнути «за лаштунки» основних подій життя особи, як то коли вона народилась, де навчалась і які праці видала. Однак зважаючи на вищезазначені обмовки, в цій роботі ми спробували показати, що використання цього методу є корисним та евристично плідним.

В ході дослідження ми неодноразово використовували й герменевтичний метод. Наразі точаться дискусії з приводу статусу герменевтики (область філософського знання, метод, вчення тощо), проте достатньо багато дослідників не бачать протиріччя в тому, аби називати герменевтикою і напрямок філософії, який виник на основі теорії інтерпретації літературних

текстів, і метод аналізу текстів [78]. Тут ми будемо використовувати термін герменевтика саме в якості методу.

Найважливішими відкриттями герменевтики є:

1) герменевтичне коло – принцип розуміння тексту, який базується на діалектиці частини й цілого (розуміння цілого складається з розуміння його частин, а для розуміння частин необхідно попереднє розуміння цілого);

2) необхідність передрозуміння – без попереднього розуміння практично неможливо порушити цілісність герменевтичного кола і почати процес інтерпретації тексту;

3) нескінченність інтерпретації – кожне нове прочитання тексту дає нам нове розуміння, а отже ми інтерпретуємо його кожен раз по-новому.

Зауважимо, що ми вважаємо ці принципи базовими принципами герменевтичного методу і навіть певного роду процедурними моментами, завдяки яким герменевтика й може зватись методом.

До своєї роботи ми від початку підходили з певним передрозумінням – і самого Ч.Тейлора, і його робіт. Ми мали змогу ознайомитись з критичними матеріалами українських і зарубіжних дослідників, деякі з яких підтримували його ідеї і сприймали їх схвально, а деякі переконували, що вони є наївними або навіть помилковими. Були й ті (і їх виявилась більшість), хто якісь ідеї Тейлора сприймав, а якісь з них критикував (О.Панич, наприклад). Всі їхні зауваження стали для нас передрозумінням.

Після ознайомлення з його роботами і формуванням першого етапу розуміння нами його ідей ми мали змогу поспілкуватись з ним шляхом переписки через електронну поштову скриньку. Його власні зауваження дали нам ще одне передрозуміння, з яким ми знову підійшли до його текстів і отримали нове розуміння.

Зрештою, ця нескінченна кількість інтерпретацій кожен раз видозмінює наше розуміння його робіт і ідей, уточнює їх. Сам Тейлор в певних місцях є дуже відкритим і зрозумілим, але в деяких – складним, непрозорим і навіть дещо заплутаним. Тож своєю роботою ми проясняємо загальну методологічну

стратегію, якою керується Тейлор в своїх роботах (зокрема, в «Секулярній добі»), акцентуючи увагу на наративному підході.

1.3. Інтелектуальний доробок Ч.Тейлора: біоконцептографічний підхід.

Відомо, що в філософії ХХ ст. активно поширювалась ідея «смерті автора» (зокрема, Р.Бартом). Однак ми приєднуємось до думки О.Афанасьєва, який вважає, що «сучасна соціокультурна ситуація не лише вбиває автора, а й відновлює його знов, а разом з ним і біографію» [4, с. 118]. Звісно, біографіста можна звинуватити в суб'єктивності. Проте Афанасьєв підкреслює, що біографічний наратив є відносно незалежною структурою, що дозволяє обмежити більшість суб'єктивних інтерпретацій. Окрім цього, культурологічні інтерпретації, які використовують біографічні та інші наративи, стають більш наративно навантаженими. Це робить їх більш коректними (хоча й більш складними) [4]. А отже нам просто необхідно дослідити інтелектуальну біографію Ч.Тейлора.

В жовтні 2016 року відомий канадський філософ Чарльз Тейлор був названий лауреатом першої премії Берггрюен (Berggruen Prize), яка присуджується щорічно «мислителям, чиї ідеї мають широке значення для формування людського саморозуміння і розвитку людства» [204]. Це одна з багатьох його нагород – зокрема, йому раніше вже надавали Темплтонівську премію (Templeton Prize) у 2007 р., Премію Кіото (Kyoto Prize) у 2008 р., а у 2015 р. він разом з відомим німецьким філософом, який вже встиг стати класиком, Ю.Габермасом розділив честь отримати Премію Клюге (John W. Kluge Prize) [190]. Варто зазначити, що це не просто простий перелік досягнень Ч.Тейлора, а й спроба показати, наскільки його шанують і поважають його творчий доробок не тільки у західному світі, а й на Далекому Сході (зокрема, в Японії), а таке стається не часто. В український ж філософський дискурс Ч.Тейлор увійшов на початку 2000-х. Він став популярним завдяки перекладам ключових його робіт видавництвом «Дух і літера», зокрема, «Етика автентичності» (2002), «Джерела себе» (2005), «Секулярна доба» (2013). З того часу його роботи активно обговорювались, дещо критикувались, але все ж

незмінно брались до уваги українськими дослідниками. Єдине, що висвітлювалось не вельми чітко – це біографія філософа. На певних ресурсах (наприклад, [59]) згадувалось лише, де він народився, навчався і які нагороди отримав. На наш погляд, цього недостатньо, адже біографія філософа може дати нам дуже багато, наприклад, можна відповісти на питання – чому Ч.Тейлор саме такі теми висвітлював, що спонукало його робити певні висновки тощо. З огляду на те, що раніше така робота не проводилась, ми вважаємо актуальним розгляд творчості Ч.Тейлора в біографічному контексті, використовуючи біоконцептографічний підхід. Для того, щоб зробити деякі біографічні уточнення, ми звернулись до самого Ч.Тейлора за проясненнями деяких питань, тож цей розділ частково написаний на основі особистого листування автора дисертації з філософом.

Попередньо ми вже розглядали основні засади біоконцептографічного підходу, тож тепер можемо перейти до біоконцептографічного аналізу творчого доробку і життя відомого канадського філософа, громадського діяча, лауреата премії фонду Темплтона та Кіотської премії [59] Чарльза Тейлора.

Як ми зазначали вище, в рамках українського філософського співтовариства Ч.Тейлор став відомим завдяки перекладам декількох ключових його робіт видавництвом «Дух і літера» (таких як «Етика автентичності» (2002), «Джерела себе» (2005), «Секулярна доба» (2013)). На Заході ж, зокрема в США, ідеї філософа давно відомі, більше того, - він вже став класиком і його роботи вивчають в деяких університетах окремими курсами (наприклад, в Calvin College, Мічиган курс «Charles Taylor's A Secular Age», а в Institute for Christian Studies, Торонто курс «Charles Taylor and the Religious Imaginary»). Зазначимо, що ці курси вивчають, передовсім, у релігійно орієнтованих вишах, хоча сам Ч.Тейлор релігійним мислителем не є. На теренах нашої держави ж філософ став відомим після приїду до України та презентації перекладу свого монументального твору «Секулярна доба». Власне, зазначимо, що окрім відкритої лекції в Києво-Могилянській академії і презентації своєї книги, філософ встиг побувати на зйомках телепередачі «Номо Sapiens» [7], а також зустрітись з журналістами декількох видань, наприклад, «Дзеркало тижня» [79,

с. 12]. Проте після цієї події зацікавленість роботами Ч.Тейлора вщухає. І до тепер не так багато в Україні вагомих статей, дисертацій, монографій тощо, які б використовували його роботи та/або ідеї (серед монографій можна назвати «Буття і благо» А.Баумейстера [8]). Обговорюючи спадщину Ч.Тейлора, ми стикнулись з тим, що подекуди вітчизняні науковці не сприймають серйозно ідеї канадського мислителя. На наш погляд, це трапляється серед іншого тому, що нам не дуже відомий соціально-історичний та науковий контекст становлення концепції цього філософа. Тут буде корисним саме біоконцептографічний підхід, який допоможе дослідникам ідей Тейлора зрозуміти їх глибину, вкоріненість у проблемних ситуаціях розвитку суспільного життя США та Канади, специфіку наукової традиції (чи навіть перетину традицій), в межах якої формувалась власна позиція філософа. В цьому розділі ми розглянемо ті основні віхи і події життя Ч.Тейлора, які, цілком можливо, привели філософа до тих великих, цікавих і надскладних тем, що він їх розглядає в своїх працях, а також висновків, які він робить.

Проте спочатку розглянемо ті концептуальні «відповіді», які дає нам Ч.Тейлор в своїх роботах. Для цього ми спробуємо реконструювати цілісну концепцію з тих окремих тем, які розглядає в своїх працях філософ, а саме: 1) сучасна особистість і ідеал автентичності; 2) толерантність і мультикультуралізм; 3) секуляризація.

Умовно можна виділити два підходи (або рівні) розуміння сучасності, які варто розрізняти, аби уникати плутанини в дебатах стосовно сучасності:

- перший (соціолого-історичний) більше орієнтований на процес в цілому і не передбачає сильних тверджень про «принципи», «дух» або «сутність» сучасності; він стосується більше нашого теперішнього емпіричного історичного стану;

- другий орієнтований на пізнання «глибини» сучасних суспільств, що складаються з моральних ідеалів (цінностей). Саме цей підхід обирає Ч.Тейлор [200, с. 25].

Піднімаючи питання сучасної західної особистості канадський філософ виділяє три «хвороби», які він вважає їй притаманними, а саме:

1) Індивідуалізм. Хоча індивідуалізм і сприймається більшістю людей головним надбанням сучасності, він має і негативний бік. Справа в тому, що сучасну свободу було здобуто ціною звільнення від старих моральних засад, а це призвело до того, що люди не бачать себе більше частиною більшого, космічного порядку. Відтепер людина втратила своє конкретне місце, отримавши разом з тим можливість його обирати. Тим не менш, Ч.Тейлор вважає, що усталений порядок надавав смислу нашому світові та соціальній діяльності. Фактично, каже філософ, ми втратили героїчний вимір життя: була втрачена вища мета, заради якої можна й померти. Причиною цього є зосередження на своєму приватному житті, без відчуття причетності до інших чи суспільства в цілому [139].

2) Пріоритет інструментального мислення. Суть цієї «хвороби» полягає в тому, що люди розглядають інших істот (і не тільки тварин, але й оточуючих людей) як інструмент або сировину для досягнення свого щастя і добробуту. Врешті, ми приходимо до суспільства, де чи не все оцінюється з точки зору ефективності або аналізу «витрат-прибутку»: «Йдеться про те, що, ґрунтовні, тривкі, часто значущі об'єкти, котрі слугували нам у минулому, відкидаються заради нетривких, штучних товарів, якими тепер ми оточуємо себе» [139, с.11].

3) Втрата свободи. Ця «хвороба» проявляється в двох основних формах:

а) інституції й структури в індустріально-технологічному суспільстві сильно обмежують наш вибір: в рамках такого суспільства важко притримуватись певного індивідуального стилю життя, якщо він відрізняється від загальної течії. Наприклад, неможливо обходитись без автомобіля в місті, яке спеціально облаштоване під цей вид транспорту (в багатьох американських містах шляхи розбудовуються під автомобілі, будується мережа міжштатних автомагістралей тощо);

б) атомізація суспільства: люди все більше перетворюються на осіб, які не хочуть брати участь в самоуправлінні, перекладаючи цю роботу на уряд своїх країн. Ця форма відбирає той незначний залишок свободи, який ще є в рамках чітко інституалізованого суспільства. А.Токвіль зауважував, що це в свою чергу

відкриває небезпеку «м'якого» деспотизму, за якої всім життям індивідів буде керувати «безмежна опікунська влада» [139].

Виділивши ці три «хвороби» сучасності, Ч.Тейлор пише, що навіть за умови палких дискусій навколо них, варто визнати наступне: культура, яка їх породила, має свої мінуси, але й має певні надбання, на які ми не маємо права заплющувати очі. До мінусів можна віднести релятивізм, втрату можливості сприйняття проблем, які виходять за межі особистих інтересів тощо. Тим не менш, сучасна культура має могутній моральний ідеал, що стоїть за самоздійсненням – «бути чесним перед собою, у специфічному сучасному розумінні цього слова» [139, с. 18]. Ч.Тейлор називає його терміном «автентичність». Основа цього ідеалу полягає в тому, що людина має моральне почуття, яке дає змогу відрізнити добро від зла. Тобто, для самоздійснення людина мала тепер не шукати правди деінде, а знайти її всередині себе. Більше того, ніхто, окрім самої людини, не може допомогти їй в цьому пошуку (тільки завадити в разі невизнання його).

Однак, сучасні форми автентичності zdeградували, виродившись у егоцентризм та нарцисизм, тож їх критикують інтелектуали всіх мастей. Ч.Тейлор ж наполягає, що це девіантні форми ідеалу автентичності, а наша основна задача – направити розвиток у напрямку його найкращих перспектив, намагаючись уникати девіацій. І можливо це лише за умови впровадження політики визнання.

В роботі «Мультикультуралізм і «Політика визнання» та деяких інших роботах, наприклад, «Секуляризм та свобода совісті» («Secularism and freedom of conscience» в соавторстві з Ж.Маклур) висувається концепція, яка пропонує спробу осягнення відповіді на питання: чому і як люди реагують на відторгнення себе або неповагу до себе. Тут визнання не пов'язане з прийняттям установ, а лише стосується відносин між людьми і групами, які можуть «боротись» за і страждають від нестачі визнання [215, с. 70]. Ч.Тейлор називає потребу у визнанні фундаментальною для людини: він вважає, що людське життя має діалогічний характер, тобто формування ідентичності людини «набуває чільності в триваючому діалозі й боротьбі зі значущими

іншими» [140, с. 39]. Саме тому культура автентичності розглядає стосунки як ключову сферу самовідкриття й самоствердження. Варто підкреслити, що Ч.Тейлор бачить зв'язок між визнанням і ідентичністю. Він полягає в тому, що ідентичність частково формується визнанням або його відсутністю, а досить часто і неправильним визнанням, тому це може завдати шкоди (наприклад, бути формою пригнічення).

Під «політикою визнання» філософ розуміє не лише визнання існування певної меншості в рамках держави, а й визнання прав цієї меншості, що допомагає їй приймати участь у соціальному, політичному та культурному житті країни. Його позицію можна визначити так: будь-яка культура, якщо має щось, що заслуговує на повагу, гідна визнання (навіть за умови, що вона має елементи, які викликають негативне ставлення) [92, с. 31]. Цей підхід вимагає визнавати рівність етнічних культур і поважати їх. Ч.Тейлор вважає, що це дозволить знизити напругу між цивілізаціями, нівелює їх протиріччя і створить засади для діалогу.

Одним з таких протиріч в сучасному західному суспільстві є віра. Ч.Тейлор задається питанням: чому всього 500 років тому в Європі було практично неможливо не вірити в Бога, а тепер твердження про існування Бога піддається все більшій критиці. Більше того, все більше людей упевнені, що ніякого Бога немає [141, с. 16-17]. Український філософ О.Панич звертає увагу на те, що це питання - підготовка до другого, не менш актуального питання: чим є сучасна епоха, як у ній співіснувати людям віруючим і людям невіруючим? [7] Непроста ситуація, яка склалась в сучасному релігійному дискурсі цікавить і турбує Ч.Тейлора, тож він пише велику роботу під назвою «Секулярна доба» (A Secular Age).

Ч.Тейлор, досліджуючи секуляризацію, каже, що є багато її визначень, які вирізняються виділенням конкретних аспектів великого багатогранного процесу. Але його цікавить, перш за все наступний аспект: зміна статусу віри в суспільстві. Філософ звертає увагу на те, що в цьому сенсі поворотом до секулярності є рух від суспільства, де практично неможливо було не вірити в Бога, де ця віра була нормою, до суспільства, де, щоб вірити в Бога потрібно

знайти значні підстави - і в цілому легше знайти підстави для того, що в Бога вірити не потрібно. В секулярному світі віра є лише одним з варіантів світогляду (і далеко не завжди домінуючим) [141].

Філософ говорить про те, що в сучасному світі всі люди знають: те, що є немислимим в певному середовищі і певному контексті, в іншому контексті буде прийматися за істинне. Це робить грань між мислимим і тим, що неможливо помислити, тонкою і тендітною. Крихкість ще більше збільшується в силу того, що більшість людей не вкорінена в цих контекстах по-справжньому. «Вони або дивуються, перебуваючи на перехресті світоглядів, або ж шляхом бріколажу виробляють для себе певну серединну позицію» [142, с. 33]. Проте так було не завжди – точніше, навіть навпаки: колись віра в Бога була притаманна майже всім індивідам у суспільстві. Саме тому Ч.Тейлора цікавлять ті зрушення, які відбулися в процесі переходу від «наївного теїстичного тлумачення» до такого, де люди постійно знаходяться і маневрують між протилежними позиціями (або до такого, де «невіра» стоїть як вибір за замовчуванням). Філософ намагається дослідити глибини феномена секулярності: він хоче зрозуміти різницю між світоглядними установками минулого і сучасності не просто як різницю переконань, а й досвіду і чуттєвості [141, с. 17].

В ході свого дослідження Ч.Тейлор виділяє кілька світоглядних змін, які підготували і одночасно сформували сучасну секулярність. Назвемо їх:

1. Перехід від «зачарованого» світу до «розчаклованого».
2. Перетворення «porous self» («пористого Я») на «buffered self» («ізольоване Я»).
3. Формування «exclusive humanism» («виключального гуманізму»).
4. Зміна ставлення до гри структури і антиструктури.
5. Зникнення «вищих» часів. Тріумф «секулярного» часу [141] (докладніше ми розглянемо ці зміни далі).

При цьому його глибоко непокоїть часта в сучасному суспільстві ситуація неприйняття людьми поглядів одне одного, особливо якщо ці погляди стосуються релігійної віри. У згаданій вище роботі «Секуляризм та свобода

совісті» він разом з колегою Жозелін Маклур зазначає: «Коротше кажучи, сучасні суспільства повинні розвивати етичні та політичні знання, які дозволять їм справедливо та послідовно керувати моральним, духовним та культурним розмаїттям на своєму серці. [...] Ми вважаємо, що плюралістичний політичний секуляризм [...] підтримується етикою діалогу, шанованого за різними моральними та духовними варіантами, найкращим чином може сприяти цьому процесу навчання» [192, с.110]. А отже, як бачимо, ми знову повертаємось до ідеї Тейлора про необхідність впровадження «політики визнання» на державному рівні.

Таким чином тут ми окреслили концепцію Ч.Тейлора. На мові біоконцептографії це те, що народжується у ситуації думки. В тому вигляді, в якому ми це представили, драматизм ситуації майже нівелюється. Варто розуміти, що це лише концентрат, «вершина айсбергу», бо більш докладний виклад концепції вимагає написання ще багатьох наукових робіт. Зараз же ми переходимо до розгляду суспільно-історичного контексту, з якого можна реконструювати як події життя, так і події думки. Іншими словами, нам необхідно побачити події, які супроводжували життя філософа, ймовірно, спонукаючи його до вибору тем своїх роздумів.

Філософ народився в канадському місті Монреаль (провінція Квебек) 5 листопада 1931 р. Варто зазначити, що Канада переживала в 20 ст. приблизно ті самі віхи історії, які пережили й США – Велика депресія, Друга світова війна, а після неї економічне зростання і, врешті, нова хвиля модернізації, яка дуже змінила країну, зокрема Квебек [53]. Але все ж тут були свої особливості, про які ми скажемо далі.

В Канаді, яку називають «країною імігрантів», живуть дві найбільші мовні групи – англоканадці і франкоканадці (це пов'язано з тим, що завоювання цих територій відбувалось в основному завдяки англійцям і французам (докладніше див.: [53])). В ході різних історичних подій (чи то мобілізації перед Першою та Другою світовими війнами, чи то прийняття певних законів правлячою партією) франкоканадці досить часто стояли в опозиції до рішень англоканадської більшості. Провінція ж Квебек – єдина у Канаді, де більшість

жителів – франкоканадці, які майже з заснування провінції мали свій особливий націоналізм. Як зазначає відома дослідниця націоналізму та етнічності Монсеррат Гібернау: «Він не був сепаратистським, але мав сильну етнічну орієнтацію і прагнув зберегти своєрідність франкоканадської нації в межах федерації, головними компонентами квебекської ідентичності були французька мова, католицька релігія, спільна історія і – з більшою двозначністю – територія» [51, с. 49].

В 60-х роках ХХ ст. в Квебеку відбулась так звана «Тиха революція» (фр. *Revolution tranquille*), в ході якої була піднялась нова хвиля модернізації. Вона надала поштовх для боротьби за національні та мовні права квебекців, а також для змін у релігійній сфері.

Для того, щоб усвідомити масштаби цих змін, варто згадати, що ця провінція будувалась як цілком і повністю католицька – на початку його існування там не приймалися священники інших церков [53]. Відповідно, від заснування перших колоній і до Революції Католицька церква контролювала майже все: політику, літературу, школу тощо. Після ж революції вона почала швидко втрачати свій вплив: школу і вищу освіту вивели з-під опіки Церкви, тисячі монахів, монашок і священників повертались до світського життя, церкви стали менш відвідуваними тощо. І навіть якщо більшість квебекців кажуть, що вони є католиками (за деякими даними до 80% респондентів), але відвідують церкви ледь 10% з них. Відбулась стрімка і рішуча секуляризація всіх сфер життя квебекців [186]. Окрім цього, варто зазначити, що навіть філософію в Канаді можна поділити на «філософію до 50-х років» і «філософію після 50-х років», адже на першу сильно впливала церква, і вона була в основному одноманітна, а друга була секуляризована і значно багатоманітніша (в тому числі, через вплив європейських мислителів) [208].

Після Тихої революції головним ідентифікатором квебекців лишилась мова, а у межах федерації до франкомовних почали ставитись як до людей другого сорту (через ріст прихильників націоналізму серед англomовних канадців). Якщо спочатку сепаратистські настрої були скоріше виключенням з правил, то після модернізації все змінилось – квебекці все частіше виступали

проти привілеїв англомовних у сферах освіти, працевлаштування і мови, що приводило до виникнення конкретних настроїв сепаратистського характеру. І якщо прем'єр-міністр Л.Пірсон (1963-1968) намагався задовольнити вимоги Квебеку, створивши Королівську комісію двомовності й двокультурності, то його наступник П.Е.Трюдо (1968-1979 і 1980-1984) зневажав націоналізм і хотів викоренити його, залучивши франкомовних квебекців до створення нової панканадської ідентичності. Трюдо в своїй політиці спирався на офіційну двомовність (французька стала другою офіційною мовою), полікультурність (1971 р. Трюдо оголосив, що «в Канаді немає офіційних культур» [51, с. 53]) і оновлений федералізм (який провалився). Врешті за прем'єр-міністра Б.Малруні (1984-1993) була укладена Міч-Лейкська угода, згідно з якою Квебек став визначатись «окремим суспільством» в межах Канадської федерації. Тим не менш, М.Гібернау зазначає, що «замість знищити квебекський націоналізм ці зусилля, здається, посприяли його повторюваному відродженню» [51, с. 57]. Протягом останніх 20-ти років питання Квебеку знов і знов постає на порядку денному, але поки що квебекці виражають підтримку федеративному устрою Канади.

Зазначимо, що в Україні і Канади є спільні елементи загального контексту. Реакція на цей контекст Ч.Тейлора прийшла в Україну з іншого цивілізаційного виміру. І якщо ставити питання, виходячи з розділення світу на Захід і Схід, то спільного здається не так багато. Проте якщо відштовхуватись від схожих соціальних контекстів, то ми бачимо, що є спільні елементи: наприклад, білінгвізм і прояви сепаратизму. Ця схожість ще більше посилюється в рамках біоконцептографії, бо цей контекст і для Канади, і для України є інтелектуальним «тлом», яке формує ті чи інші «події буття»-«події думки» окремої людини.

Цей контекст («тло») вже сам по собі ставить певні питання перед філософами. Тим не менш, біоконцептографія вимагає виявляти не тільки і не стільки контекст створення робіт філософом (адже в рамках одного контексту філософи творять зовсім різні концепції), скільки зосередитись на тих життєвих подіях, які могли вплинути на нього, змінити його погляди чи підштовхнути

займатись якимись темами. З біоконцептографічної точки зору виявиться, що одні й ті самі макроісторичні події і контексти регіональної історії не є жорсткими детермінантами подій «народження думки». Про це свідчать вельми різні концептуальні вибори інших квебекських інтелектуалів. В якості прикладу наведемо ідеї відомого науковця, автора багатьох книг, зорема, «Мова як інстинкт» (The Language Instinct, 1994), «Чистий аркуш» (The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature, 2002), «Субстанція мислення: Мова як вікно в людську природу» (2013) квебекця С.Пінкера (Steven Pinker). Він народився пізніше, ніж Тейлор, у 1954 році, тож не можна сказати, що вони є представниками одного покоління. Проте це теж, на наш погляд, залишило свій слід на концепціях мислителів. Можна висунути попередню гіпотезу про те, що спільний контекст формує певне коло зацікавлень. Зазначимо базові спільні проблемні поля і виділимо відмінності у позиціях.

1. Мова. У Ч.Тейлора ключова проблема полягає в наративі («Master narrative», наративи секуляризації тощо) і його дослідженні (тим не менш, у нього є роботи, в яких піднімається питання саме мови, наприклад, «Людська діяльність і мова», яка вийшла друком у 1985 р.). Він полемізує з конструктивістами, які вважають, що наратив твориться довільно і є суб'єктивним, і відстоює його право на надання сенсу життю людей. Для С.Пінкера ж мова є інстинктом, який відображає засоби концептуалізації світу. Іншими словами, він вважає, що мова є спільним витвором людей, який відображає людську природу, те, як вони розуміють дійсність і як ставляться одне до одного [123]. При цьому, на його думку, людина мислить не конкретною мовою, а за допомогою мислекоду, який лежить в основі всіх мов. Він доступний навіть тим, хто не знає конкретної мови (англійської, німецької тощо). При цьому обидва дослідники підкреслюють тісний зв'язок між мовою і структурою мислення.

2. Релігія. Ч.Тейлор, практикуючий католик, написав «A Secular Age» («Секулярна доба»), розглядаючи причини секуляризації західного суспільства і намагаючись зрозуміти, за яких умов змінилось становище віри в суспільстві. С.Пінкер, якого виховували в середовищі юдеїв-реформаторів, є атеїстом; він

вважає, що людський розум – наслідок існування мозку, а мозок – результат еволюції. Тому він скептично ставиться до релігії і каже, що немає жодної необхідності вигадувати якусь метафізичну сутність, аби пояснити роботу нашого розуму [216]. При цьому обоє дослідників дають нетеологічне пояснення релігії.

В цілому у Ч.Тейлора і С.Пінкера різняться підходи до вивчення основних тем дослідження. У Ч.Тейлора хоч і є політологічні і соціологічні роботи, проте превалюють соціально-філософські розмисли. С.Пінкер є науковцем і популяризатором науки: він психолінгвіст, займається експериментальною психологією, когнітивістикою (хоча зауважимо, що його іноді критикують за певну вибірковість даних, які він наводить у своїх роботах).

Важливими для нашого порівняння основних поглядів С.Пінкера і Ч.Тейлора як представників квебекського контексту є такі чинники як національні і політичні погляди. Тейлор називає себе канадійцем, а С.Пінкер, будучи євреєм, вважає себе космополітом: на його думку, національна приналежність для людини не є необхідною, бо зовсім не обов'язково бути частиною якоїсь групи людей. Якщо ж казати про політичні погляди, то Тейлор, як ми вже зазначали, притримується ліберальних поглядів з комунітаристськими елементами. На С.Пінкера, в свою чергу, вплинули активні розповсюджувачі ідей анархізму в 60-ті роки. Проте після страйку поліцейських в Монреалі 1969 року і заворушень, які відбулися після нього, він розчарувався в цій політичній ідеології [201].

Тут ми здійснили невелике порівняння ідей двох відомих канадських мислителів. Маємо підкреслити, що такий акцент на представників одного чи різних поколінь і порівняння їх особистісного зв'язку подій думки і подій буття є евристично плідним. Звісно, таке порівняння можна й треба продовжити і розширити коло досліджуваних осіб. Тим не менш, навіть на цьому невеликому прикладі ми можемо побачити, що два мислителя, які є вихідцями з одного соціально-історичного контексту, навіть за умови зацікавлення подібними чи одними й тими ж темами, обирають різні підходи та роблять зовсім різні висновки. Біоконцептографічний підхід якраз і надає нам можливість

спробувати розкрити ті конкретні життєві межеві ситуації, які сформували їх концепції.

Перед розглядом основних подій біографії Ч.Тейлора, зазначимо, що сам філософ майже не згадує в своїх роботах про важливі для нього історії з життя, які вплинули на його подальші філософські погляди. Певні зізнання (на які ми будемо звертати увагу далі) від нього можна почути в ході інтерв'ю або дізнатись в ході листування, проте в своїх роботах він не акцентує на них увагу. І хоча він визнав, що певні події впливали на вибір досліджуваних тем і формування його поглядів, проте були й такі теми, які, на його думку, просто були недостатньо дослідженими, що й спонукало його за них взятись. Тим не менш, ми розуміємо, що його власні відповіді вимагають герменевтичної інтерпретації: згідно з базовим принципом герменевтики, сформульованим ще Ф. Шляєрмахером, інтерпретатор має намагатись краще зрозуміти досліджувану особу, ніж вона сама себе [170]. Тож у своїй роботі матимемо на увазі цю установку. Тут ми будемо спиратись в основному на одну з найдетальніших біографій Ч.Тейлора, яка є лише в англomовних джерелах. Автором її є Дональд Лер (Donald Lehr), і до сьогодні вона оновлюється Бредом Темзом (Brad Thames).

Ч.Тейлор ріс і виховувався в сім'ї двох мов і релігій – його мати була франкомовною католичкою, а батько – англomовним протестантом [59], причому двомовність була притаманна його сім'ї протягом кількох поколінь. Це відіграло свою роль в житті філософа, що він визнає в інтерв'ю газеті «Дзеркало тижня»: «Якщо говорити про автобіографічні особливості, то я народився у білінгвістичній сім'ї. [...] Тож певною мірою, мені здається, я з самого початку був запрограмований на те, аби міркувати над цими темами, новим осмисленням визнання різних культур та їх співіснування, вже не на рівні сім'ї, а суспільства» [79, с.12]. Пізніше це було оформлено і опрацьовано в рамках теми мультикультуралізму (зокрема, в роботі «Мультикультуралізм і «Політика визнання»» («Multiculturalism and The Politics of Recognition», 1992).

Діти в сім'ї Тейлорів виховувались в католицькій вірі (і досі Ч.Тейлор є практикуючим католиком), тож можна сказати, що перші зерна зацікавлення

релігійним життям були посіяні вже в дитинстві філософа. Теологією він почав цікавитись у 1952 році, коли в Квебеку поширилась дискусія з приводу робіт відомих богословів, в тому числі Анрі де Любака (Henri de Lubac) та Ів Конгара (Yves Congar), які сприяли формуванню Другого Ватиканського Собору [190].

Ч.Тейлор отримав PhD з історії в Монреальському університеті Макгілла, а доктора філософії – в Оксфорді, захистивши дисертацію під керівництвом Ісайї Берліна, відомого західного славіста [56]. Як ми покажемо далі, на Тейлора значно вплинули ідеї його вчителя, які вирости на слов'янському ґрунті. В цьому ми бачимо опосередкований зв'язок тейлорівської концепції зі слов'янським (зокрема, українським) контекстом.

Починаючи з 1962 р. він поєднує свою дослідницьку діяльність з політичною кар'єрою. Філософ був активістом канадської Нової демократичної партії (НДП) соціал-демократичного спрямування і кілька разів балотувався (безуспішно) до федерального парламенту [59, 190]. Як ми вже зазначали, в цьому розділі, ми використовуємо матеріали особистого листування автора з Ч.Тейлором. В одному з них ми запитали його, чи вплинула політична робота на його ідеї. Ч.Тейлор відповів, що робота у політичній сфері багато в чому «сформувала його погляди»¹.

Після цього Ч.Тейлор ще активніше працює на філософському ґрунті: його запрошують до різноманітних університетів і дослідницьких центрів світу для читання лекцій. Прийняття Канадської Хартії прав у 1982 році викликало її бурну критику з боку Ч.Тейлора: він стверджував, що вона є атомістичною доктриною, яка фактично підірвала розвиток політичної культури громадянського самоуправління. Це призвело до політичної фрагментації, розвитку сепаратистських настроїв у Квебеку і росту бажання відділитись від «всюдисущої англійської Канади» [184]. Філософ стверджує, що причина цього лежить в правах особистості, які є ключовими для творців Хартії. Дотримання прав особистості, на його думку, виступає в якості бастіону в прийнятті франко-канадських претензій на визнання (що призвело до виникнення фрагментарних націоналістичних рухів). В свою чергу Ч.Тейлор наводить

¹ Електронний лист Ч.Тейлора до автора від 11.08.2016

аргументи на користь «глибокої різноманітності» (як поняття, яке варто використовувати напротивагу «правам особистості») в рішенні проблем плюралістичного суспільства, сприймаючи цю різноманітність як єдиний шлях співіснування різних груп в канадському федеративному суспільстві. Такі висновки більш зрозумілі, якщо згадати, що Ч.Тейлор є лібералом з комунітаристськими поглядами [91, 101], тобто для нього суспільство – це не сукупність індивідів, а «множина окремих культурних сегментів, що належать більшості або меншості» [91, с. 24]. Більш того, він, критикуючи думку, що право є вище за благо, а також те, що людина є автономною істотою, вважає, що суспільство формує і зумовлює особистість, її цінності, діяльність, права і свободи.

Після роботи «Гегель» (1975) десятиліття Ч.Тейлор не пише значних праць, але з 1985 р. виходять одразу декілька впливових робіт: «Людська діяльність і мова» («Human Agency and Language», 1985), «Філософія наук про людину» («Philosophy of Human Sciences», 1985), а також більш відомі в Україні «Джерела себе» («Sources of the Self The Making of the Modern Identity», 1989) та есе «Етика автентичності» (1991; вийшло під назвою «The Ethics of Authenticity» в США та «The Malaise of Modernity» («Недуга сучасності») в перекладі на інші мови). Коли ми звернулись до самого Ч.Тейлора, спитавши, що змусило його займатись темою «етики автентичності», він відповів так: «...Я просто побачив в сучасній західній культурі цю модель (pattern), яка, як я вважав, недостатньо визначена»² (переклад наш. – А.Д.). Тобто філософ не згадує конкретної події, яку б ми могли вважати «подією буття». Проте це не означає, що такої події не було: її необхідно реконструювати, а в цьому нам може допомогти саме біоконцептографічний підхід.

В 1997 році Ч.Тейлор дає курс лекцій в Дейтоні (Огайо), де розповів, як католицька церква повинна ставитись до сучасного світу через розуміння католицького християнства. Це необхідно для того, аби знайти своє місце серед усіх цивілізацій та культур (навіть якщо вони себе не пов'язують з ним). Звертаючи увагу на можливість «духовної лоботомії», філософ застерігає від

² Електронний лист Ч.Тейлора до автора від 9.08.2016

тотального злиття віри і суспільства, бо спроби це реалізувати, на його думку, вельми небезпечні для віри [190].

А вже у 2007 році вийшла друком одна з найвідоміших робіт Ч.Тейлора «Секулярна доба» (A Secular Age). Сам філософ, відповідаючи на наше запитання стосовно подій, які могли б наштовхнути його на викладені в цій роботі ідеї, відповів, що він отримав багато різного досвіду, який привів його до цієї теми і його висновків. В тому числі, він, підтверджуючи наші припущення, підкреслив і вплив на нього подій Тихої революції в Квебеку³. Зазначимо, що вже після виходу «Секулярної доби» в Канаді філософ в ході своєї роботи в 2007–2008 рр. був співголовою публічного опитування про майбутнє культурних і релігійних відмінностей у цій провінції [59, 190].

Наразі, як ми зазначали раніше, Ч.Тейлор є лауреатом багатьох значних премій, зокрема Темплтонівської (2007) за прогрес в дослідженнях або відкриття в сфері духовного, Премії Кіото (2008) в категорії філософії та етики, Премії Клюге (2015) за глибокі інтелектуальні досягнення у вивченні людства. Окрім того, у 2015 році він отримав і премію, названу на свою честь – Премію Чарльза Тейлора (The Charles Taylor Prize for Excellence in Policy Research) за видатні досягнення в області політичних досліджень, спрямованих на те, щоб Канада стала більш рівномірною, стійкою і демократичною країною. А в грудні 2016 р. йому вручили премію Берггрюен (Berggruen Prize) за його внесок в публічне обговорення природи мультикультуралізму, секуляризму і сучасного релігійного життя [190]. Також канадський філософ продовжує вести дослідницьку діяльність і читати лекції.

Спробуємо підвести попередні підсумки. Подіями думки для Ч.Тейлора стали, на наш погляд, саме його відповіді на ті запити, які давала ситуація епохи, регіонального соціального контексту (двомовність, дворелігійність, мультикультуралізм тощо). Ці відповіді повністю реконструювати ми не можемо, бо багато лишається в тіні. Причиною цього є те, що ми маємо справу зі строкатою багаторівневою інтелектуальною картою з різними точками

³ Там само.

інтелектуальної напруги. Проте ми можемо стверджувати, що це були не лише суто інтелектуальні відповіді, а саме відгуки на ситуації буття.

Говорячи про Тейлора, необхідно окремим пунктом обговорити корпус робіт, на які він сам спирався у своїй роботі з дослідження секуляризації. Серед джерел «Секулярної доби» є і імениті класики філософської (і не лише) думки різних епох, як-от М.Бахтін, Х.Блюменберг, М.Вебер, Л.Вітгенштайн, М.Гайдеггер, В.Гумбольдт, Р.Декарт, М.Еліаде, С.Жижек, І.Кант, Д.Мартін, Дж.С.Мілль, Ф.Ніцше, Ж.-Ж.Руссо, Б.Рассел, Г.Спенсер, А.Сміт, П.Тіліх, А.де Токвіль, Л.Фоєрбах, М.Фуко, і менш відомі на українських теренах як-то М.Вінок (Winock), П.Гонан (Honan) Дж.Кіган (Keegan), А.Міхнік (Michnik), Г.Массіс (Massis), Н.Ноддінгс (Noddings), Е.Ф.Озанам (Ozanam), С.Смайлз (Smiles), Г.Л.Страчі (Strachey), Т.Спрат (Sprat), Е.Сенанкур (Senancour) та багато інших. Отже канадський професор відкриває нам цілу плеяду мислителів, які б могли зацікавити філософів і дослідників інших областей знань. Проте обмеженість обсягу дисертації змушує нас задуматись над ключовими для Тейлора і для нашої роботи мислителями. В цьому розділі ми вирішили зробити акцент на двох дослідниках: М.Раєві та І.Берліні. Вибір наш не є випадковим, адже ми дивимось на концепцію Тейлора з точки зору «східної цивілізації», як він сам її називає. Тейлор же у «Слові до українського читача» (стаття перед «Вступом» в українському перекладі «Секулярної доби») пропонує українським дослідникам «приміряти» свою теорію на релігійну ситуацію східного християнства, адже він її розробляв переважно для латинського. Проте ми стверджуємо, що можливо знайти певні «виходи» концепції Ч.Тейлора на «східний світ», зокрема, Україну. Сам Ч.Тейлор дає для цього певні підстави, бо звертається в своїй роботі до ідей видатних західних славістів – М.Раєва та І.Берліна. Більше того, Ч.Тейлор отримав звання доктора філософії в Оксфорді, захистивши дисертацію саме під керівництвом Берліна. Через це зупинимось на ідеях, які запозичив у них Тейлор, детальніше.

Марк Раєв (1923–2008) був видатним славістом і фахівцем з історії Росії (див. його роботи: [202, 203], більше про його роботи: [62, 126]), який виховав не одне покоління видатних мислителів в США. Тим не менш М.Раєв не був

виключно істориком, а піднімав у своїх роботах і більш філософськи спрямовані теми.

Сам Ч.Тейлор у своїй роботі робить посилання на працю Раєва «The Well-Ordered Police State» («Добре керована поліцейська держава: соціальні і конституційні реформи в Німеччині та Росії, 1600 - 1800») тоді, коли описує появу дисциплінарного суспільства. Він зазначає, що протягом XVI століття еліта під впливом ідеалів секулярної та релігійної реформ все більше і більше стала виступати проти народних звичаїв. Це врешті призвело до появи п'яти програм, кожна з яких підсилює контроль, дисципліну, обмежує людей і запроваджує політику адміністрування. Окреслимо їх в загальних рисах:

1. Зміна ставлення до жебраків і бідноти. Раніше бідних людей оточувала, так би мовити, «аура святості». В XV ст. все докорінно змінилось – держава поставила під контроль допомогу непрацездатним, видала серію «законів бідноти» та ін. Це стало початком періоду, який М.Фуко назвав «велике ув'язнення» (врешті, така назва закріпилась за ним): обмеження поступово поширювались і на інші групи безпорадних, зокрема, на божевільних.

2. Національні уряди та церковна влада стала пригнічувати та перетворювати народну культуру, зокрема, виступала проти певних складових народної культури: шаріварі, карнавалів, «свят неслухняності» тощо.

3. Стало можливим розвивати дієві урядові структури, орієнтовані на слідування «праведному духу» та дисципліні.

4. Розквіт різноманітних способів «(само)виховання, методів і процедур» [141, с. 182]. Деякі стосувались і виникли у приватній царині, деякі насаджувались згори, але у будь-якому разі вони були надзвичайно популярні. Зокрема, Ч.Тейлор зауважує, що М.Фуко зазначає різке збільшення в XV ст. програм тренування, які стандартизували рухи, розбивали їх на елементи і навчали їм людей.

Власне, нас найбільше цікавить наступна програма:

5. Намагання встановити державні структури абсолютистського штибу. Держави формували своїми нормативно-правовими актами освітній, економічний, матеріальний добробут підданих виключно в державних

інтересах, а також для забезпечення розвитку. Тут Ч.Тейлор для характеристики такого устрою використовує слово *Polizeistaat*. Уточнюючи, що це не «поліцейська держава» в сучасному сенсі цього слова, він посилається на М.Раєва: «Німецьке *Polizei*, що також походить від грецького «поліс», «мало конотації адміністрування в найширшому сенсі – себто інституціональних засобів та процедур, необхідних для забезпечення мирного упорядкованого існування населення цієї землі» [141, с. 180]. Іншими словами, Ч.Тейлор каже про інституціональну і бюрократичну складову держави, яка починає проникати у всі сфери життя людини.

М.Раєв займається розглядом «поліцейської держави» при аналізі політики Петра I и Катерини II. Він вважає, що саме їхня політика по запровадженню «регулярної», чи поліцейської, держави (яка до того була запроваджена у германських державах і Франції) призвела до того, що Росія виявилась (хоч і дещо з запізненням) в руслі загальноєвропейських тенденцій. Тим не менш, російська дослідниця М.Лавринович підкреслює, що Раєв вкладав в термін «поліцейської держави» позитивний сенс. Проте його роботи були неправильно сприйняті через те негативне значення, якого набув термін у XX ст.: «поліцейську державу» стали розуміти як втручання центральної влади в соціальне, економічне та культурне життя, стимулювання особистої ініціативи підданих для «загального блага», регулювання суспільної моралі тощо [84].

Таким чином, підхід М.Раєва допоміг сформулювати Ч.Тейлору ідею дисциплінарного суспільства як добре організованої і адміністрованої структури, незалежно від того, якими ціннісними значеннями ми її наділяємо.

Ще один славіст, на роботи якого посилається Ч.Тейлор, є Ісайя Берлін (1909-1997), який був його науковим керівником. І.Берлін категорично не визнавав цінності ідей та систем, які узурпують чи хоча б обмежують свободу індивіда, тобто був запеклим антитоталітаристом [70]. Тому він погано ставився до марксизму як до політичної системи. Багато робіт І. Берліна присвячені історії російської думки, зокрема, народженню російської інтелігенції, її внеску в розвиток лібералізму і її розладу з західним лібералізмом [21].

Варто зазначити, що І.Берлін відомий як автор двох концепцій свободи. Філософ виділяє два види свободи: «позитивну» і «негативну». «Негативна» свобода характеризується як свобода від втручання інших людей. Так за негативної свободи чітко визначена та область (навіть якщо вона маленька), де людині дозволено проявляти себе, бути собою. Все інше життя чітко регламентовано. В свою чергу «позитивний» сенс свободи іде від бажання бути хазяїном самому собі, самостійно обирати, ставити і досягати своїх власних цілей. Філософ вважає, що є кардинальне розрізнення цих двох видів свободи: прихильники «негативної» свободи хочуть приборкати владу в той самий час, коли прихильники «позитивної» свободи хочуть взяти її в свої руки [20, с.126-138].

Ч.Тейлор посилається на І.Берліна в момент розгляду ключових для нього концептів: структури і антиструктури в суспільстві. Цікаво, що ці терміни він вводить, не спираючись на велику філософську традицію загалом і структуралізму зокрема. Для нього важливіша концепція британського антрополога Віктора Тернера, який описує структуру як впорядковану сукупність наборів ролей і статусів, а також ієрархію цих статусів, яка свідомо визнається й регулярно застосовується в певному суспільстві [141, с. 83-84]. Проте, не зважаючи на існування такої структури, бувають моменти, коли її дія порушується, чи взагалі припиняється, нейтралізується. Так виникає антиструктура. Терміну «антиструктура» Чарльз Тейлор не дає чіткого визначення, але з наведених ним прикладів можна зрозуміти, що антиструктура - це зміна порядку ролей і статусів, перевертання їх з ніг на голову.

Тейлор вважає, що кожна структура потребує антиструктури. Для доведення цього він звертається до концепції американсько-канадського історика Наталі Девіс, яка пише, що антиструктура необхідна здебільшого на підтримку панівних моральних цінностей [141, с. 81]. В роботах же Віктора Тернера говориться, що не будучи в силах відмовитися від структури взагалі, спільнота оновлює її для себе через антиструктуру. Інакше кажучи, люди наново відкривають для себе порядок, повертають його до первинного

значення, тимчасово призупиняючи його дію в ім'я спільноти, яка є засадничою.

Тейлор пише, що гра структури і антиструктури (коду і антикоду) необхідна для збереження суспільства. Пояснювати це можна по-різному: послабленням тиску, необхідністю набуття коду деяких неприборканих сил антикоду тощо. Висновок, до якого підходить Тейлор, в тому, що в кожному суспільстві наявна необхідність антиструктури: «Усі коди потрібно зрівноважити [...], бо інакше нас очікує жорстокість, розслаблення, атрофія суспільних зв'язків, сліпота, і зрештою, цілком можливо, саморуйнування» [141, с. 87]. Проте в модерних суспільствах стали помилково вважати, що суспільство може існувати, використовуючи одну лише структуру як досконалий код, який повинен бути скрізь і повсякчас. Іншими словами, будувалась досить негнучка й незмінна структура, на противагу якій не лише не створювалась антиструктура, а й не допускалось її існування.

Зараз для кращого розуміння контексту, в рамках якого Тейлор посилається на І.Берліна, наведемо уривок з книги «Секулярна доба»: «Але розбудова структури без моральних меж для доби, що забула антиструктуру, є лише спокусою, а не приреченістю. Цього можна уникнути, і загалом це вдається. Принцип протиставлення може відбитися в нашому панівному політичному коді (зокрема, в ідеї розділення влади), і загалом це робиться заради негативної свободи суб'єкта. Звісно, ще можна робити інтелектуальні спроби показати, як ці вільні, самообмежувальні режими впливають із єдиного принципу – як ми бачимо, наприклад, у сучасному «лібералізмі» Роулза Дворкіна. Це показує, як глибоко в модерності присутній міф єдиного, всеповноважного коду. Але є й теоретики, як-от Бенджамін Констан, Алексіс де Токвіль, а в ХХ ст. Ісая Берлін, які зазначали, що ми маємо визнавати більше ніж один принцип, а ті принципи, що ми їх істотно визнаємо, часто суперечать один одному» [141, с. 90-91].

Іншими словами, філософ зауважує, що структура не може «забути» цілковито антиструктуру, хоч це і спокусливо. Є теоретики, які намагаються довести міф «єдиного всеповажного коду», проте також є теоретики,

відзначають, що ми маємо визнавати більше, ніж один принцип. До останніх належить І.Берлін. Він підкреслює, що принципи, які ми визнаємо, цілком можуть суперечити один одному. Зараз ми розглянемо, що він мав на увазі, коли висловлював таку думку.

Берлін стояв на позиціях ціннісного плюралізму. Це означає, що у різних людей в різні часи могли бути (і були) цінності, які можуть бути (і були) не тими, які зараз визнаємо для себе ми. За його словами, ми можемо не розуміти цінності інших культур, проте ми не маємо робити вигляд, що не бачимо їх, чи бачити в них лише конструкти якихось істот [20, с. 18]. Тим не менш, філософ не вважає, що об'єктивні цінності існують. Тут він зазначає, що такими об'єктивними цінностями є цілі, до яких прагнуть люди і по відношенню до яких все інше – засоби.

Для Берліна зрозуміло, що цінності можуть зіштовхуватись між собою. Саме через це несумісними можуть бути цивілізації, культури і навіть люди. Як він пише: «Цінності можуть зіштовхуватись навіть в одному й тому самому серці, проте з цього не випливає, що одні з них – правильні, а інші - ні» [20, с. 19]. Ми можемо висловити гіпотезу, що різноманіття культурних цінностей, яке підкреслено в його концепції, можна пов'язати з тим, що він сам і в особистому, і в дослідницькому плані стояв на межі двох культур – західної та російської.

І.Берлін вважає, що протиріччя між цінностями не можуть бути вирішені – світ, в якому немає конфлікту між цінностями за межею нашого розуміння: «Зіткнення цінностей – сама сутність того, які ми й які інші» [20, с. 20]. Саме через таку непримиримість його позиції і складність її визначення, дослідники його творчості стали називати такий підхід «агональним лібералізмом». І не дарма: сам термін «агон» асоціативно нагадує нам картину конфліктних ситуацій і суперництва в давньогрецьких трагедіях і змаганнях. В свою чергу дослідник творчості філософа А.Паньковський пише, що цю позицію можна назвати версією етичного реалізму [109, с. 168].

З цими ідеями не до кінця погоджується Ч.Тейлор (інакше не було б спроби «примирити» цінності людей через ідею політики визнання), проте

концепція І.Берліна допомагає в якихось моментах краще зрозуміти структуру і антиструктуру, які розкривають нам його розуміння секуляризації та свідомості людини модерної доби.

Зауважимо, що посилення Тейлора на Раєва та Берліна не стосуються теми слов'янського світу, релігійного досвіду, східного християнства тощо напряду. Тим не менш, хоча Тейлор бере до уваги лише теоретичні ідеї філософів, ми маємо усвідомлювати, що народжена ця теорія в контексті славістики, зацікавленості слов'янським світом. Тож Ч.Тейлор не зовсім правий, коли каже, що не досліджує слов'янський вимір, адже залишаючи за дужками слов'янський контекст він, тим не менш, обирає латентну форму його використання, яка дає нам перспективи її розгортання.

1.4. Основні методологічні орієнтири Ч.Тейлора: феноменолого-герменевтичне підґрунтя дослідження наративу.

Методологія Ч.Тейлора представлена в його роботах досить розмито: сам він не виокремлює її, а розгалужена мережа джерельної бази не дає змоги зробити чіткі висновки з цього питання. Безперечно, джерела, які використовує дослідник в своїх роботах, можуть надати певні натяки з вирішення проблеми методології: так ми розглянули вплив ідей М.Раєва та І.Берліна на формування ідей Ч.Тейлора. Проте більшу конкретику ми отримуємо, коли герменевтично підходимо до самого тексту «Секулярної доби» - коли ми методично виокремлюємо ту термінологію, ті сюжети, які автор використовує в своїй роботі. Саме тому ми розглянемо «Секулярну добу», аналізуючи ідеї Ч.Тейлора з точки зору його методологічних орієнтирів.

Варто зазначити, що автор дисертації намагався не таврувати філософа, просто назвавши його «феноменологом» чи «екзистенціалістом» (це багато дослідників його творчості робили і до нас, наприклад, Х.Казанова чи Д.О'Ше), а саме розібратись у всіх тонкощах його методологічної стратегії.

Тейлор в своїй роботі від самого початку часто використовує термін «практики». Зокрема, коли мова йде про релігійне життя – це «релігійні практики». І хоча він не дає їхнього конкретного визначення, але з контексту роботи стає ясно, що тут практики пов'язані з приписами, ритуальною й

церемоніальною присутністю релігії в житті людини. Тобто релігійні практики діють у сфері соціального простору (відвідування храмів і відправлення служби, наприклад). В рамках теорії практик є ідея «тла» («фону»), яке завжди має людина до початку пізнання, дії.

Ч.Тейлор також вводить у свою роботу термін «тло». Філософ пояснює його як «загалом неструктуроване й невисловлене розуміння всієї нашої ситуації, в межах якої окремі риси нашого світу набувають для нас того чи іншого сенсу» [141, с. 276].

Стосунки між практиками та цим тлом взаємодоповнюючі: розуміння уможлиблює практики, а практики уможливлюють розуміння. Можна сказати, що ми маємо певний ланцюжок: розуміння того, що ми робимо зараз, стає змістовним і набуває значення тільки завдяки досягненню ширшого контексту нашого ставлення до людей і влади, це відкриває ще ширшу перспективу нашого місця в часі, просторі, а також історії, «наративі нашого походження» [141, с. 279]. Наведений вище ланцюжок дає змогу усвідомити, наскільки широким та глибоким є те тло, яке надає сенсу кожній конкретній дії людини. При цьому, Ч.Тейлор каже, що воно не включає геть все на світі – просто його межі визначити неможливо. Тому філософ робить висновок, що людина, надаючи сенсу суспільним практикам та подіям, спирається на світ як ціле (а саме: відчуття її становища одразу в часі та просторі, серед інших людей та в історії) [141, с. 279-280].

Найпростіше розуміння фонові практики – контекст дій, в якому інтерпретується висловлення або поведінка. Часто фонові практики розуміються як правила, яким вимушено слідують на основі соціального конформізму і які підтримуються колективними санкціями. Наприклад, таку точку зору має С.Кріпке. Ч.Тейлор має іншу позицію, і у роботі «Слідувати правилу» («To Follow A Rule» [2013]) він критикує Кріпке. На думку канадця, Кріпке вважає, що людина виконує правила лише як набір соціально встановлених жорстких фактичних зв'язків, і не бере до уваги, що людина має певне фонове розуміння цього правила. Не зважаючи на те, що ми його не тримаємо в голові, ми все ж можемо обґрунтовувати свої дії, якщо це стане

необхідно. Тобто навіть якщо правило не є артикульованим, це не дає приводу думати, що людина взагалі не має його сформованого розуміння. Тейлор вважає цю ідею пропозицією Вітгенштайна, який постулював, що будь-яка інтерпретація спирається на певний фон. Канадський філософ переконаний, що інтерпретацію правила отримують в рамках практик, які включені у наші тіла у вигляді звичок, схильностей та тенденцій [211].

Коли виникає питання неартикульованого знання, виникає й проблема того, де знаходиться це знання до його артикуляції (якщо не в голові і не в репрезентації). Тут Ч.Тейлор звертається до ідей М.Мерло-Понті та П.Бурдьє і каже, що знання, яке є іманентним самій дії, від початку існує як тілесне знання і набувається в процесі соціальної взаємодії. Для кращого роз'яснення філософ посиляється на ідею «габітуса» П.Бурдьє. Зупинимось на ній.

Для того, аби краще зрозуміти, що таке «габітус» в розумінні П.Бурдьє, зауважимо, що з точки зору методології він структураліст (в соціальному світі є об'єктивні структури, які незалежні від волі акторів і здатні направляти і пригнічувати їх практики й уявлення), а також конструктивіст (існує соціальна генеза схем сприйняття, мислення й дії та різних соціальних структур) [29].

Отже наведемо власне визначення габітуса Бурдьє, а опісля проведемо його детальний аналіз: «...Габітуси – системи стійких і переносимих диспозицій, структуровані структури, які схильні функціонувати як структури, які структурують, тобто як принципи, які породжують та організують практики та уявлення, що можуть бути об'єктивно адаптованими до їхньої мети, проте не припускають свідому спрямованість на неї і обов'язкове опанування необхідними операціями для її досягнення» [27, с.103]. Диспозиція – термін багатозначний і, як відомо з правової галузі, нею називається центральна частина правової норми, де зазначаються права та обов'язки суб'єктів. Проте у філософії (зокрема, в аналітичній) диспозицією називають набір властивостей та ситуацій, які не явлені у досвіді, але можуть себе проявити при певних обставинах [50]. Російська дослідниця Н.А.Шматко зауважує, що у Бурдьє розуміння диспозиції дещо інакше. Диспозиція для філософа – це схильність агента до поведінкового акту, дії, вчинку і їх послідовності, або усвідомлена

готовність до оцінювання ситуації і до поведінки, зумовленого попереднім досвідом [171]. Отже, габітус – це перш за все стійкі приписи того, що і як необхідно робити та інтерпретувати, виходячи з попереднього досвіду. Далі мова йде про «структуровані й структуруючі структури». Мається на увазі, що габітус сформований до нас і не нами, але при цьому він формує щось в нас. Далі мова йде про те в нас, що він «структурує», а саме – несвідомі (чи напівсвідомі) практики та уявлення. Для філософа практики – це «продукт стратегій, свідомо чи несвідомо орієнтованих на задоволення певного типу матеріальних чи символічних потреб» [27, с.340]. Практика завжди є одиничною і екстеріорною, тобто зовнішньо проявленою. Дієвець або натрапляє на практику іншого, або творить свою власну [172]. Бурдьє наголошує, що габітус не є продуктом підкорення і панування якогось конкретного керівника – він твориться колективно. Структури габітусу творить досвід, і при цьому ж сам габітус лежить в основі сприйняття та оцінки кожного подальшого досвіду.

Бурдьє підкреслює історичність габітуса. На думку філософа, він творить індивідуальні й колективні практики, і як наслідок, саму історію. Габітус забезпечує присутність попереднього досвіду в формі схем сприйняття, мислення та дії, чим дає гарантію сталості практик у часі. Отже габітус – це фактично традиція, яка є базисом спадкоємності і впорядкованості досвіду, мислення й поведінки. Він дозволяє вільно формувати думки, сприйняття, дії, але при цьому вони завжди легітимовані історичними і соціальними умовами його власного формування [27]. Як ми бачимо, габітус – це певного роду обмеження; воля індивіда чи будь-якого іншого соціального організму (як його називає Бурдьє) зумовлена й умовна: фактично не допускається створення чогось кардинально нового і точно такого самого, яке вже було (тобто заперечується механічне повторення того, що було з самого початку задане). На перший погляд, тут філософ протирічить сам собі, проте пізніше він пояснює це в якомусь сенсі діалектичне протиріччя: габітус дозволяє виробляти нескінченну кількість практик (можливо навіть достатньо непередбачуваних), але при цьому вони обмежені в своєму різноманітті. Тобто Бурдьє стверджує,

що габітус прагне породжувати такі способи поведінки, які б були «розумними» і керувались «логікою здорового глузду». Така поведінка завжди позитивно сприймається через те, що вона пристосована до конкретного поля. При цьому габітус намагається виключити всі «шаленства», тобто поведінку, яка не пристосована до об'єктивних умов і буде сприйнята негативно.

Бурдьє вважає, що габітус завжди прагне уникнути критики й критичного перегляду, забезпечуючи собі середовище, до якого він найбільш пристосований, тобто відносно стабільний набір ситуацій, в яких він «розбирається». Фактично габітус дає змогу вирішувати проблеми, надаючи певного роду «стратегії поведінки». Суть в тому, що коли умови, в рамках яких сформований конкретний габітус, виникають повторно, то цей самий габітус знову може бути використаний, адже ситуація буде схожою. При цьому виникає «ілюзія саморегулюючого механізму» [27, с.122], хоча насправді габітус діє переважно в ситуаціях тотожності умов, які виникли, з умовами виникнення самого цього габітусу: «Отже, зрозуміти, що таке габітус, можна лише за умови співвіднесення соціальних умов, в яких він сформувався (виробляючи при цьому умови свого формування), з соціальними умовами, в яких він був «приведений в дію»» [27, с. 109]. При цьому в інших роботах (наприклад, в роботі «Соціальний простір. Поля і практики» [28]) він зазначає, що можна чітко побачити дію габітуса і в ситуаціях, де умови його актуалізації відрізняються від умов його формування. Наприклад, коли диспозиції особи, яка опустилась чи піднялась в соціальній ієрархії, дисонують з позицією, яка займається тепер.

Цікаво, що Бурдьє зазначає: об'єктивація схем габітуса в знання, яке можливо передати, відбувається дуже неоднорідно. «Відносна частота прислів'їв, заборон, приказок і суворо регламентованих обрядів знижується у міру того, як від практик, пов'язаних з сільськогосподарською діяльністю і видам діяльності, які безпосередньо з нею межують [...], ми переходимо до поділу доби на інтервали або на періоди життя, не кажучи вже про області, які на перший погляд віддані напризволяще, таких як внутрішнє облаштування дому, частини тіла, кольори й тварини [27, с.389]. Тобто тут ми бачимо, що на

думку філософа, в традиційному суспільстві хоча й немає однозначної гомогенізації правил одного пануючого габітусу (зокрема, це ж стосується сприйняття часу та його конкретних відрізків), але при цьому сам габітус краще артикульований і виражений. І чим більше людина відривається від землі, тобто чим більше модернізується її життя, тим менше вона може визначити свій габітус. Зауважимо також такий момент: Бурдьє впевнений, що наукове пояснення логіки дії практик зовсім не може вважатись дійсним вираженням їхнього підґрунтя. Тобто при поясненні комплексу явищ науковець часто приймає практики за сконструйовані логічні моделі. Саме ототожнення логічно побудованих моделей з реальним станом справ призводить до подальших помилок в аналізі: «Іншими словами, практика не припускає (або виключає) оволодіння вираженої в ній логіки» [27, с.27]. Тут маємо зауважити, що якщо дійсно існує складність виявлення «логіки» практик, то її можна спробувати «схопити» у наративі, зокрема, шляхом аналізу індивідуальних мікронаративів. Цілком ймовірно, що саме через такий методологічний фундамент Ч.Тейлор і приходить до наративу і наративного аналізу.

Дуже важливо, на наш погляд, і те, що Бурдьє неодноразово наполягає на тому, що практики діють на несвідомому рівні, а точніше, на неосмисленому рівні: саме тому він каже про непевність, вагання актора. По суті, дії за таких умов скеровуються не свідомими правилами, а практичними схемами, які «непрозорі для самих себе, схильні до змін в залежності від логіки ситуації, від майже завжди часткової точки зору, яка нею нав'язується» [27, с.29]. Оволодіти практикою можна лише тоді, коли вона сама тобою заволоділа – тобто коли ти сам дієш на основі практики. Філософ зазначає, що схеми сприйняття, оцінки й дії є умовою будь-якої розумної думки чи практики, проте підсилюються ще й діями і висловлюваннями. Цим вони й виключаються з кола осмислених речей.

Ч.Тейлор пише про теорію Бурдьє так: «Правило, яке існує лише в практиках, якими воно керує, може не мати певного формулювання. Як таке можливо? Тільки через наше втілене розуміння. Саме це намагається виразити Бурдьє за допомогою «габітуса». Він є «системою стійких схильностей, що можуть передаватись», схильностей до тілесної поведінки, скажімо, діяти,

тримати себе чи жестикулювати певним чином. Тілесна схильність це габітус, коли він задає певне культурне розуміння. В цьому сенсі, габітус завжди має експресивний вимір. Він надає вираження певним сенсам, які для нас мають речі і люди, і саме за допомогою такої експресії він дає життя цим сенсам» [2013, с. 178]. Зауважимо, що тілесність для габітуса – лише одна з форм проявлення, адже Бурдьє наполягає на комплексі трьох «китів»: мислення, сприйняття та дії. Тому, на наш погляд, розуміння габітусу в Тейлора дещо обмежується визнанням і підкресленням саме дії.

Тейлор вважає, що неопосередкованого розуміння світу не існує, адже лише в контексті фону наші уявлення мають для нас сенс. Іноді ми слідуємо за правилами, ясно їх усвідомлюючи, але Тейлор наголошує, що частіше за все правила не мають в самих собі принципів їх застосування, а отже для їх виконання необхідно застосовування невиразного і нечітко усвідомленого фону. Це «тло» формується контекстом розуміння. В такому контексті, як вважає Ч.Тейлор, здійснюється моральний, духовний й релігійний пошук і досвід людини [141, с.17].

Зазначимо, що Ч.Тейлор використовує у своїй роботі й інші еквіваленти терміну «тло». Наприклад, це термін, який в своїх роботах використовує М.Гайдеггер, а саме «доонтологія». Зупинимось трохи на ньому для кращого розкриття проблеми.

Для Гайдеггера однією з ключових проблем є буття і суще. Відповідно до цього, він досліджує також онтологію як «мову про суще». Філософ пише, що мова про щось як таке не обов'язково означає розуміння цього «щось» в його суті. Саме тому для означення ще не оформленого в поняття буття він використовує термін «доонтологія»: «Ще не зібрану в поняття зрозумілість буття ми називаємо тому доонтологічною чи також онтологічною в більш широкому сенсі» [161, с.87]. Гайдеггер вважає, що буттям ми означуємо вже оформлену зрозумілість.

Між доонтологічною буттєвою зрозумілістю й чітким концептуалізованим розумінням буття Гайдеггер бачить багато етапів. Він виділяє, наприклад, «ескіз буттєвого устрою сущого», який окреслює певне поле можливої

об'єктивації в науковому пізнанні [161]. В якомусь сенсі «доонтологія» - це горизонт, з якого ми розуміємо буття і починаємо свій рух до його пізнання.

Схожість терміну «доонтологія» з тлом і, навіть в більшій мірі, з габітусом ми бачимо в наступній фразі Гайдеггера: «Повсякденна присутність здобуває доонтологічне тлумачення свого буття з найближчого способу буття людей» [160, с.130]. Тобто доонтологічне тлумачення, перший крок до означення і визначення буття, набувається завдяки оточуючим людям, які формують певне передзадане знання. Ми б назвали його знанням «як» (робити, говорити, мислити), яке формується завдяки і через практики (про що ми писали вище, коли описували габітус).

Можна стверджувати, що доонтологічне розуміння буття є додосвідним, але воно є саме тим, що робить цей досвід можливим [121]. При цьому зрозуміло, що цей концепт перегукується з ідеєю «герменевтичного кола» Ф.Шляермахера (де підкреслюється діалектичний взаємозв'язок розуміння частини тексту через розуміння цілого і цілого через розуміння частини тексту), до якого Гайдеггер додав в якомусь сенсі «розв'язання». Він вважав це «коло» онтологічною, а не методологічною категорією, тобто розумів його як шлях від передрозуміння до розуміння. Фактично перед прочитанням тексту людина вже має свої очікування, які вона накидає на нього. Це передрозуміння і є шляхом «входу» в герменевтичне коло, є тим, що дозволяє здійснити герменевтичне прочитання тексту. З огляду на те, що текст досить часто може бути чи стати наративом, ми переходимо до проблеми наративу загалом і в роботах Тейлора зокрема.

Мартин Крейсвірт називав наратив областю міждисциплінарних взаємодій. Наративний підхід в сучасній науці використовується майже у всіх сферах теоретичного знання – історії, соціології, психології, культурології, філософії тощо. Українська дослідниця О.Мішалова дає таке визначення наративу: «Наратив є складним міждисциплінарним методологічним конструктом, який об'єднує в собі предмет і метод гуманітарних наук» [98, с.160]. Тобто наратив можна розглядати і як предмет (форму письмового чи усного оповідання), і як інструмент пізнання (наприклад, наративістське прочитання деяких

філософських теорій). Через те, що детальним описом наративу і теорій наративу ми займатимемось в іншому розділі, тут ми обмежимось лише деякими ключовими елементами нашої позиції.

Для початку дамо визначення тим рівням концептуалізації наративу, які будемо використовувати в цьому розділі. Отже, коли ми будемо говорити про наратив, ми будемо розуміти під ним найширше визначення – оповідання. Тобто наративом є лінійний виклад фактів і подій тексту, який має конкретну мету і хоч одну зміну стану. При описі метанаративу ми частково спиратимемось на визначення наративу, яке дають такі відомі класики наративістики як Й.Брокмейер і Р.Харре: «...Наратив - це слово для позначення спеціального набору інструкцій і норм, які встановлюють, що слід і чого не слід робити в житті, і які визначають, як той чи інший індивідуальний випадок може бути інтегрований в якийсь узагальнений і культурно встановлений канон» [26, с.37]. А отже метанаратив – це масштабні теоретичні побудови, які є характерними для певної епохи і існують у вигляді універсальних пояснювальних схем, пізнавальних конструктів. В цьому визначенні робиться акцент на нормативній функції наративу, а метанаратив, на наш погляд, відіграє перш за все нормативну функцію. Тобто він тим чи іншим чином визначає те, що ми говоримо, про що думаємо і як інтерпретуємо навколишній світ.

Частіше за все в роботах навіть серйозних дослідників немає виділення значних особливостей рівнів концептуалізації наративу – будь то мастер-наратив чи метанаратив. Проте ми, як вже зазначалось раніше, скористаємось типологією А.Мегілла для їх розрізнення. Варто зазначити, що цю типологію можна критикувати. Наприклад, не зовсім зрозуміло, чи можна так званий «мікронаратив» вважати рівнем наративу чи він заслуговує на окремий рівень концептуалізації. Окрім цього, ці «рівні» не конкретні, іноді можуть переплітатись і зливатись (власне, що ми покажемо на прикладі роботи Ч.Тейлора). Цілком усвідомлюючи певні недоліки цієї типології, ми наводимо її задля зручності в подальшому описанні концепції Ч.Тейлора.

Зауважимо, що всі зазначені рівні присутні в роботі Ч.Тейлора «Секулярна доба». І навіть якщо він сам використовує ці терміни не завжди в одному й

тому самому сенсі, з контексту можна зрозуміти, що філософ має на увазі. Розшифровкою цих використань ми займатимемось в подальших розділах, а зараз сфокусуємось на важливому питанні: при тому, що у нього в роботі є й мікронаратив, й метанаратив, необхідно зрозуміти, яким чином він рухається, які процедури здійснює для виходу з найнижчого рівня концептуалізації на найвищий. Адже перехід від одиничного – конкретної свідомості (суб'єктивне) – до множинного – Інших (інтерсуб'єктивне чи навіть об'єктивне) – достатньо складний, тож варто зупинитись на цьому питанні.

Протягом тривалого часу пануюче картезіанське дуалістичне трактування людини призводило до виокремлення Его як умови досвіду. Воно було певною наперед заданою структурою, яка розглядалась поза становленням особистості та її зміни. Проте у XX ст. з'явилися нові теорії, які порушили методологічні посилки Декарта. В результаті особистість стала сприйматись в конкретному бутті і взаємовідносинах з Іншими, які в свою чергу обумовлювали її власну ідентичність. Проблема Іншого стала ключовою і для феноменологічного підходу (певні аспекти якого ми можемо знайти у Ч.Тейлора), зокрема для його очільника Е.Гуссерля.

Гуссерль піднімає цю проблему у декількох своїх роботах, зокрема, у «П'ятій медитації» в роботі «Картезіанські медитації». Якщо згадати, чим займався в своїй роботі Гуссерль, то стане зрозуміло, чому він прийшов до проблеми схожої на тейлорівську. В процесі феноменологічного *ἐποχή* всі знання й установки редукуються до абсолютного трансцендентного Его [48]. Після цього постає питання – а чи не лишається це Его єдиним, що існує? Питання принципове, адже якщо відповісти ствердно, то феноменологія, яка претендувала на вирішення проблем об'єктивного буття, може бути звинувачена в соліпсизмі. Тому Гуссерль береться за пошуки виходу, умовно кажучи, «за межі» себе.

Отже, трансцендентальна редукція пов'язує людину з потоком її чистих переживань свідомості, які є невіддільними від Его, що пізнає. В досвіді мені дається Інший як дійсно існуючий в різних видах досвіду, який весь час трансформується і видозмінюється. Інший даний як об'єкт світу, який психічно

керує своєю природною тілесністю. При цьому Інший існує і в світі, і сам є таким, що має досвід про світ – при чому, про той самий світ, про який свій досвід маю і я. Я дано в досвіді Іншому, як і він даний в досвіді йому – і воно це усвідомлює [48].

Таким чином виходить, що «я маю досвід світу разом з Іншими і, відповідно до сенсу цього досвіду, не в якості свого, так би мовити, приватного синтетичного формоутворення, але в якості чужого для мене світу, в якості і н т е р с у б ' е к т и в н о г о світу, який існує для кожного, і світу, який доступний для кожного по відношенню до своїх об'єктів» [48, с.119]. Але досвід у кожної особи різний, у кожного свій феномен світу, в цьому ж сенсі світ протиставлений всім суб'єктам, що його пізнають, і їх феноменам світу. Проблема Існування-для-мене Інших переростає в проблему вчуття (нім. *Einfühlung*) в трансцендентальний досвід Іншого. При цьому ж відповідь на це питання допоможе обґрунтувати існування об'єктивного світу, адже сенс об'єктивного буття світу полягає саме в Наявності-для-кожного [48].

Гуссерль для обґрунтування інтерсуб'єктивності вчиняє «інтерсуб'єктивне конституювання» - міри по отриманню інтенціонального досвіду Іншого, який отримується через вчуття. Процес вчуття складається з наступних кроків:

1. Примордіальна редукція – виключення будь-якого предмету, який може хоч якось вказувати на Іншого (його дії, існування тощо) [81]. Я відмежовується від усього чужого, в результаті чого має лише своє власне психофізичне тіло: «Виокремлення мого тіла, яке редуковано до моєї специфічно власної сфери, є вже в певній мірі виділення специфічної сутності об'єктивного феномену Я як ця людина» [48, с.126].

2. Іманентна трансценденція – Его опановує і привласнює об'єктивний світ, тобто робить його частиною себе шляхом припинення сприйняття його як чужого. Таким чином об'єктивний світ, так би мовити, стає частиною сутності Его.

3. Досвід визнання Іншого. Виходячи з феномену парності (як його називає Гуссерль), Я переносить уявлення про своє тіло на інше фізичне тіло й

усвідомлює Іншого як психофізичне тіло. Після цього Я здійснює апрезентативне перенесення і переконується в існуванні душі у Іншого.

4. Конститується загальна природа на основі постулювання трансцендентальної монадології: Я як монада і будь-який Інший як така сама монада: «В суті цього конструювання, яке сходить до рівня *просто* Інших [...], полягає те, що *Інші* не лишаються для мене відокремленими, що скоріше конститується [...] Я-спільнота, яка включає мене самого, як спільнота одне з одним і одне для одного існуючих Я, в підсумку спільнота монад, і при тому така спільнота, яка [...] конститує один й той самий світ» [48, с.138]. Зрештою, робить висновок Гуссерль, кожна монада дана сама собі однаково. Це і стає основою для феноменологічного аналізу інтерсуб'єктивності – загальне для всіх перед розуміння. Воно виходить з того, що будь-яке сприйняття і будь-який досвід можливі в тому самому сенсі, що й для інших суб'єктів. В цьому контексті Інший – це не просто річ з об'єктивного світу, а саме особистість, яка так само як і Я конструє спільний світ [36]. Цей спільний світ, сконструйований всіма Ego, пізніше Гуссерль назвав життєсвітом: «Це рівним чином стосується і всіх особливих утворень навколишнього світу, в яких це світ постає перед нами в залежності від нашого особистого виховання й розвитку або внаслідок приналежності до тієї чи іншої нації, до того чи іншого культурного шару» [48, с. 173]. І знову ми стикаємось з терміном, який так чи інакше формує уявлення про «передрозуміння», знання до досвіду, але необхідного для його формування.

Зрештою, такі кроки Гуссерля мають свої складнощі та недоліки, за які наступники неодноразово критикували його. Російський дослідник філософії Гуссерля А.Н.Крюков знаходить недоліки вже на етапі примордіальної редукції – бо, каже філософ, всі речі, які нас оточують, мають посилення на існування інших людей. Він вважає, що якщо суть предмета бути-для-іншого затемнена, то сам предмет стає безцільним. Проблеми виникають і з іншими кроками. Наприклад, неможливо просто ототожнити моє тіло тут і тіло Іншого там – тіло Іншого Я бачить повністю, а своє власне – частково. Окрім цього, людські тіла можуть значно відрізнятись одне від одного тощо [81]. Є й більш значні

звинувачення. Так А.Шюц, відомий феноменолог від соціології, зазначав, що Гуссерль так і не зміг обґрунтувати існування інтерсуб'єктивності у вигляді «трансцендентального Ми». Кожне Я має лише власний світ, який існує лише для нього і не поширюється на інші Я [177]. Ж.-П.Сартр в свою чергу критикував Гуссерля за теоретико-пізнавальний спосіб рішення проблеми інтерсуб'єктивності (сам Сартр натомість створив онтологічний [135]). Від себе додамо очевидну річ: якщо після введення ідеї феноменологічного *ἐποχή* з усіма його редукціями раптово виникає «життєсвіт», то останній серйозно роз'їдає підвалини всієї феноменології. Адже трансцендентальне Я не має мати в собі абсолютно нічого, інакше воно не провело редукції і не стало трансцендентальним. Але Гуссерль, ввівши ідею життєсвіту, фактично підтвердив те, що навіть після феноменологічного *ἐποχή* у Я лишається дещо таке, від чого неможливо позбавитись і що уможливлює досвід. Німецький дослідник Г.Шпігельберг вважає, що розуміння «вільної від передрозуміння» феноменології у Гуссерля є специфічним. Він не претендує повну відмову від будь-яких переконань, мови та логіки. Гуссерль намагається своєю редукцією досягти відмови від таких посилок, які не були повністю досліджені, перевірені та прояснені [176]. Але на наш погляд це не є аргументом в цьому випадку, бо Гуссерль не сформулював відповіді на запитання – чи досліджений життєсвіт достатньо для того, аби ми могли його не редукувати. Так Гуссерль писав про кризу сучасної йому науки з причини ігнорування життєсвіту і його заміни сконструйованими моделями цього світу. Український філософ В.Кебулазде наводить в своїй статті таку його цитату: «Знання про об'єктивно-науковий світ «ґрунтується» на очевидності життєсвіту. Він даний наперед науковим працівникам та спільнотам наукових працівників як підґрунтя... Якщо ми вигулькнемо з нашого наукового мислення, то усвідомимо, що ми науковці все ж таки є людьми, а отже частками життєсвіту» [71, с.53]. Отже, ми бачимо, що життєсвіт нам даний, але як очевидність, над якою людина не рефлексує. Отже, ми можемо стверджувати, що поняття життєсвіту, якщо до кінця слідувати ідеям Гуссерля, має бути також редуковано. Але, як напише пізніше його

послідовник М.Мерло-Понті, «найбільший урок редукції полягає в неможливості повної редукції» [176].

Нам в цій роботі необхідно розглянути, чи використав ідеї Гуссерля у своїх працях Ч.Тейлор. Власне, перехід від конкретної особистості до рівня епохи відбувається в його роботі наступним чином: Тейлор зазначає важливість розуміння епохи для розуміння себе. Ми вже писали про це вище. Для канадського філософа важливим є пояснення Я сьогодення на основі Ми в минулому. Ті трансформації, які відбулись з суспільною свідомістю протягом останніх 500 років не були одномоментними – і він це намагається показати. Неможливо розглянути процес зміни становища віри у суспільстві без розгляду поступових трансформацій цього Ми і його впливу на конкретні Я. Зазначимо, що й Гуссерль вважав, що історія реального світу існує лише через історичність трансцендентальної свідомості [133]. Але є ще один зворотній зв'язок: ідеї і переживання конкретних Я, їх досвіди є вираженням всього інтерсуб'єктивного світу і при цьому ж елементами його конструювання. Як ми писали вище, всі Его конструюють життєсвіт, але вони ж створюють і розуміння об'єктивного світу. Саме тому ми бачимо тісний взаємозв'язок і взаємовплив Ми із конкретним Я. Проте це Я у Тейлора лишається живим і має різного роду нашарування, які заважають йому мати суто трансцендентальний досвід. Це особливість, яка дуже відрізняє ідеї Ч.Тейлора від гуссерлевих. Відомо, що подібний крок відмови від абсолютно трансцендентального Я здійснив свого часу А.Шюц.

Є ще один важливий момент в «Секулярній добі», який багатьох може схилити до думки, що Ч.Тейлор феноменолог. Це знову стосується його термінології. Наведемо наступну цитату: «Ці та інші досвіди – всі їх неможливо тут перелічити – допомагають нам визначити розташування місця повноти, на яке ми орієнтуємося морально чи духовно» [141, с.21]. Проаналізуємо цю цитату. По-перше, ми бачимо, що центральним знову є досвід – при чому, досвіди конкретних індивідів, конкретних Я. По-друге, він відмічає, що при всій складності (неможливості) залучення цих досвідів до своєї роботи, вони відіграють дуже важливу роль у визначенні «місця повноти». По-третє, сам цей

термін «повнота» сам по собі натякає на феноменологічну традицію. Розглянемо його детальніше.

Розглядаючи людський досвід, Тейлор дає нарис «феноменології морального/духовного досвіду» з поділом на три «місця» (зауважуючи, що цей поділ спрощений):

1) відчуття повноти. Це відчуття асоціюється з піднесенням (іноді жахом). Воно може прийти як неочікуваний спокій і впорядкованість після переживання розпачу, тривоги чи суму. Але головне, на що вони вказують – на джерело цього відчуття повноти, навіть якщо воно неясне й уривчасте: «Вони можуть зорієнтувати нас, бо містять певний сенс того, досвідами чого вони є: присутність Бога, голос природи, сила, що проникає у все, або наша внутрішня сполука бажання та прагнення формувати» [141, с.21];

2) відчуття меланхолії. Це відчуття можна описати словами вигнання, знесилення, збентеження, нудьга, відчуття неспроможності коли-небудь сягнути тої повноти, про яку ми писали в попередньому пункті. В цьому стані найжахливіше те, що людина знає, що вона втратила, але при цьому не може знайти джерело цього «щось», не може зрозуміти, в чому воно полягає, ніби втратила орієнтацію у просторі;

3) серединний стан. Основною характеристикою цього стану є незмінність і рутинність – немає переживань з приводу втрати відчуття повноти, але також немає і самого відчуття повноти [141];.

Зрозуміло, що на думку Тейлора, відчуття повноти притаманне людям віруючим. Але не завжди невіруючі перебувають у іншій крайності, відчуваючи меланхолію і збентеження. Досить часто невіруючі обирають серединний стан: «Але в цьому разі (а) «серединне» життя є вкрай важливим, і (б) віра у щось іще як-от життя після смерті, чи якийсь неможливий стан святості, є втечею від людської досконалості й підривом самого її прагнення» [141, с.23]. Тейлор підкреслює, що перебуваючи у цьому «серединному» стані людина може знайти себе – служити на благо суспільного добробуту, жити щасливо у шлюбі тощо, - але все одно вона чогось прагнучиме, щось її не буде задовольняти. Філософ робить висновок, що з серединного стану значно більше шансів

перейти до стану повноти. Зауважимо, що тут Тейлор виходить все ж з установки віруючої людини, що певним чином обумовлює його висновки. У всіх, в тому числі наукових спробах бачити у розумі силу й велич людини, він бачить виснаження і витрату сил, які все одно не призводять до відчуття повноти (тільки що зрідка). Звідки ж Тейлор взяв ідею «повноти»?

Пояснюючи своє бачення повноти, Тейлор каже, що повнота для нього – це коротке позначення стану, якого прагне людина. Але це відчуття повноти приходить лише через порожнечу (буддизм – яскравий тому приклад). І тут ми знову звертаємось до ідей Гуссерля, які допоможуть нам розкрити цю тезу.

Для гуссерлевої феноменології наряду з інтерсуб'єктивністю є ще одна ключова проблема – це очевидність. Очевидність тісно пов'язана з істиною: «Найдосконалішою ознакою істинності є очевидність: вона є для нас ніби безпосереднє оволодіння істиною» [49, с.25]. Усяке знання, особливо наукове, базується на очевидності, тож де межа очевидності, там і межа поняття знання. Проте очевидність проявляється в дуже вузькому колі примітивних фактичних відношень – істини пізнаються лише тоді, коли їх змогли методично обґрунтувати. Але цікавий й такий момент – що стосується природничих наук, то закони дійсно не можуть бути пізнавані лише на основі очевидності (необхідна індукція, яка буде спиратись на одиничні факти досвіду), але логіка якраз свої закони будує саме на основі очевидності, тож вони істинні а пріорі.

Очевидність має справу зі зрозумілим, точніше з таким, що вважається зрозумілим, але не тому, що дійсно таким є, а тому, що дуже далеко приховано в нашому мисленні і виступає основою для нього. Через це люди навіть не замислюються про те, що є основою для цієї основи, адже це знання рівня «саме собою зрозумілого» [127, с.107].

Очевидність необхідна для наповнення інтенції змістовністю предмета. Тут ми і знаходимо «повноту», яка нам необхідна для пояснення ідей Ч.Тейлора. Фактично, хоча Гуссерль небагатослівний стосовно цього концепту, але з його слів видно, що «наповнення» він розуміє в сенсі надання речам зрозумілості, більшої ясності, схоплення їх у своїй сутності, ноєматичній цілісності. А отже, ми бачимо, що тут шлях, дуже схожий на той, який обрав

для своєї роботи Ч.Тейлор. «Порожнеча» Тейлора схожа на здобуття трансцендентального Я шляхом феноменологічного $\epsilon\lambda\omicron\chi\eta$. Частіше за все саме через цей крок можливо здобути «повноту життя», якого прагне людина – це розуміння сенсу і суті цього життя, життєвих орієнтирів, які спрямовують людину тощо. І все це відштовхується від «очевидності» - такого знання (а у Тейлора – практик), які частіше за все не піддаються критичному аналізу, бо є фундаментом пізнання (а у Тейлора – мислення, висловів й дій). Отже ми бачимо близькість ідей двох відомих мислителів в контексті цього категоріального апарату.

Зауважимо, що для характеристики релігійного досвіду у всій його повноті у Тейлора не знаходиться кращого прикладу, ніж автобіографічний нарис Беди Гриффітса. Його стиль тут перестає бути науковим і наближається до художньо-образного. І це змушує нас звернутись до його лекцій в Ноттінгемському університеті в 2014 році, названі «Філософська та теологічна антропологія в 21 столітті» («Philosophical and Theological Anthropology in the 21st Century») [212].

В цих лекціях Тейлор приділяє багато уваги П.Рікеру та його впливу на розвиток антропології на Заході. Він зазначає, що Рікер від початку відштовхувався від ідей Гуссерля і його феноменології. Проте Рікер не міг прийняти думку, що трансцендентальне Я є кінцевим пунктом у вирішенні проблеми пізнання. Він вважав, що свідомість – це Я, яке переживає, страждає і діє. Ця ідея приводить його до думки, що феноменологію необхідно доповнити герменевтикою, яка розумілась ним в якості прочитання того, що ми робимо, як ми страждаємо тощо. Тейлор називає це спробою отримати щось на зразок тексту чи запису того, як діє людина [212]. Сам Рікер пише: «Я глибоко переконаний, що головною особливістю герменевтики є здатність до розгадки світових таємниць за допомогою текстів» [130, с.163]. Але для того, аби цей текст прочитати, необхідна специфічна мова. В ході пошуків такої мови Рікер натрапляє на ідею символу.

Рікер, а слідом за ним і Тейлор, продовжує традицію трактування символу як будь-якої структури значень, де один сенс – прямий, первинний – за

допомогою додавань означає інший сенс – алегоричний, вторинний, який може бути сприйнятий лише за допомогою першої мови. Особливість символу полягає в тому, що він надає сенс за допомогою іншого сенсу. При цьому мова має символічну функцію [130].

Рікер, як вважає Тейлор, в розумінні символу частково іде за Шлегелем, який вважав, що символ – це щось загадкове, що вимагає від людини інтерпретації, пояснення [212]. Неможливо, за Рікером, прийти до останньої й остаточної інтерпретації символу і на цьому зупинитись. І саме тут у Тейлора знову з'являється конкретна людина з її інтерпретацією. Канадський філософ підкреслює думку, що кожна людина, «розглядаючи» символ, дає його інтерпретацію, обґрунтовуючи свою думку. Але окрім неї є ще одна людина, яка так само має свою інтерпретацію і аргументи, що призводить до діалогу, в якому сильніші аргументи перемагають і змушують людину зі слабшими аргументами знову поглянути на символ з іншого боку [212]. Оцей процес і є безкінечним [129]. З цієї точки зору Тейлор підкреслює ідею Рікера про те, що завдання феноменологічної герменевтики – це, так би мовити, «білінгвізм» на рівні різних логік. Адже і природничі науки, і феноменологія претендують на те, що їх мова «чиста» й зрозуміла. Рікер же, як стверджує Тейлор, вимагає поєднання цих двох мов чи логік для більшої результативності в прочитанні того тексту, про який йшла мова вище [212].

Ми вважаємо, що цей «білінгвізм логік» намагався втілити в своїй методології і Тейлор. Не дарма на Заході його добре знають саме як політолога й соціолога, а вже потім і як філософа. Саме тому його методологію настільки важко виокремити – вона строката не тому, що береться все підряд, а тому, що філософ поєднує в своїх роботах орієнтири науковця і філософа, розглядає один феномен чи процес з двох різних боків. На наш погляд, це і дало йому можливість отримати такі серйозні і вагомі для науки результати. Тож це додає актуальності нашій роботі – адже відкриття деталей його методологічних орієнтирів може стати в пригоді багатьом гуманітарним (і не лише) дослідникам для аналізу різноманітних соціальних феноменів і процесів.

Отже, Тейлор пропонує специфічний феноменолого-герменевтичний синтез, який разом з наративом, як ми покажемо далі, покликаний досліджувати досвід, зокрема релігійний. Саме тому ми діалектично розглядаємо методологію Ч.Тейлора: з одного боку, вона є еклектичною, вибірковою (зокрема, він залучає до дослідження природну настанову, а не намагається нівелювати її, як Гуссерль), а з іншого – вона є продуманою, складною, і такою, де всі елементи пов'язані між собою в систему, яка призначена для дослідження досвіду.

Підведемо підсумки розділу:

- показано, що при значній кількості літератури з тем секуляризації і наративу, а також досліджень філософії Ч.Тейлора, досі наративна складова в методології Ч.Тейлора залишалась поза увагою дослідників. Ми ж бачимо в його підході плідну методологічну систему, яка може стати зручним інструментарієм для подальших наукових досліджень секуляризації та ін. суспільно важливих процесів;

- показано, що базове методологічне припущення роботи - інтелектуальна творчість мислителя репрезентує базові і світоглядні пошуки сучасної йому епохи. Це припущення вимагає від нас дотримуватись відповідної методологічної стратегії – застосування наративного і біоконцептографічного підходів, а також герменевтичного методу. Окрім цього в роботі використані і загальнонаукові методи: аналіз і синтез, компаративний метод тощо;

- наголошено на ізоморфізмі ситуацій життя Ч.Тейлора і суспільства, в якому він жив. Так ми побачили, що основні теми, які він досліджує в своїх роботах, виникли як результат «відповідей», які давав філософ на «запитання» соціокультурної ситуації Канади другої половини ХХ ст. Продemonстровано наявність спільних рис у суспільних контекстах Канади й України (двомовність, двокультурність, прояви сепаратизму), що робить деякі аспекти робіт Ч.Тейлора більш значущими і корисними для розуміння і пояснення певних аспектів українського суспільства. З іншого боку підкреслено вплив двох відомих славістів на формування концепції Ч.Тейлора – М.Раєва, у якого він взяв ідею «поліцейської держави» як добре організованого суспільства, та

І.Берліна, у якого він взяв, зоврема, ідеї двох свобод (негативної і позитивної), а також розглянув ідею «агонального лібералізму». Тим самим наголошено на неявній обумовленості (в тому числі методологічній) його ідей слов'янським контекстом;

- продемонстровано, що загалом методологічна система Тейлора поєднує в собі різні елементи, основними з яких є феноменологія Гуссерля, герменевтика Рикера, наративний підхід, а також елементи концепцій М.Гайдеггера та П.Бурдьє. З нашого аналізу видно, що методологія Тейлора базується на певній онтології соціокультурного світу й антропології, а саме: людина, інтерпретуючи навколишній світ, формує, конструює його, в тому числі через оповідання (мікронаративи).

Розділ 2: «Секулярна доба» Ч.Тейлора в дискурсі секуляризації і постсекуляризації.

В 2007 році в Канаді вийшла книга Ч.Тейлора «Секулярна доба» (A Secular Age), яка спровокувала масу обговорень. Цікаво, що на момент виходу, вже активно йшла розмова про «постсекулярний світ» і завершення чи навіть «перемогу» релігії над секуляризацією. Однак робота Ч.Тейлора сприяла новому погляду на секуляризацію – не просто як на втрату якихось якостей чи набуття більшої кількості знань, а скоріше як про складний багаторівневий процес, який передовсім торкнувся зміни людського досвіду, зокрема релігійного.

Але перед тим, як проаналізувати концепцію секуляризації Ч.Тейлора з точки зору його методології, нам необхідно розглянути те, як розуміли секуляризацію науковці й філософи до нього, а також на який методологічний базис вони спирались. Ми також не можемо оминати й сучасні дискусії навколо цього питання, тож один з підрозділів присвячений виділенню основних концептів, які використовують для позначення глибинних змін в релігійному житті сучасної людини, а також їх порівнянню.

2.1. Класифікація концепцій секуляризації.

Одній з фундаментальних робіт Ч.Тейлора, яку ми розглядатимемо в нашому дослідженні, «Секулярна доба» передувала вагома традиція розгляду секуляризації, яка включала в себе і її прибічників і критиків. Саме тому перед тим, як переходити до аналізу ідей Ч.Тейлора, нам необхідно звернутись до розгляду європейського гранд-нарративу секуляризації, як ми пропонуємо його називати. Під гранд-нарративом секуляризації ми розуміємо «велике оповідання про «піднесення невіри», якщо говорити словами Ч.Тейлора, тобто весь корпус концепцій, які розглядають секуляризацію, десекуляризацію і навіть постсекуляризацію. Також в цей гранд-нарратив входять роботи противників використання цього концепту і терміну, бо їхні роботи також сильно вплинули на його формування. Тобто гранд-нарратив – це сукупність нарративів (в тому числі, мікро- і мастер-), які пояснюють, описують, уточнюють значення

конкретного концепту. В якомусь сенсі термін «гранд-наратив» близький до «дискурсу».

Дослідження секуляризації має тривалу історію і налічує багато десятків імен і більше сотні років. Проте найбільш глибоко цей процес почали вивчати саме в ХХ ст. І хоча можливо назвати багато мислителів, проте все ж дослідити всі роботи ми не зможемо через обмеженість обсягу дисертації. Тож ми свідомо звузимо коло досліджуваних осіб до основних і найбільш вагомих ідей. Орієнтиром нашої роботи стане класифікація української дослідниці Уляни Луц. Проте ми не зупинимось на простій класифікації, а розглянемо також методологічні орієнтири дослідників, які займалися цією темою. Окрім цього ми спробуємо показати різні рівні концептуалізації наративів на прикладі ідеї секуляризації. Отже, тут ми маємо вирішити дві основні задачі – розглянути гранд-наратив секуляризації як контекст створення концепції Ч.Тейлора і побачити, як на практиці можна застосувати розрізнення рівнів концептуалізації наративів.

В своїй роботі ми маємо розглянути не лише філософські концепції, а й концепції секуляризації з інших сфер знань, зокрема, соціології. Соціологічні концепції нам необхідно розглянути тут з декількох причин:

- по-перше, дослідники-соціологи дуже часто є філософами, а отже їх концепції багато в чому формували і філософію релігії;
- по-друге, гранд-наратив секуляризації, як ми його бачимо і постулюємо, створений не лише філософами, а й соціологами і представниками інших сфер знань;
- в-третьох, без пласту соціологічних досліджень не буде вповні розгорнутий і розглянутий наратив секуляризації у всій його багатоманітності, суперечливості і динамічності;
- в-четвертих, Ч.Тейлор, концепцію якого ми розглядаємо в цій роботі, серед тих, кого він підтримує і хто найкраще розуміє його роботи, виділяв саме кількох соціологів (на роботи яких ми звернемо увагу).

При цьому зауважимо: розглядаючи соціологічну думку, ми будемо акцентувати увагу на теоретико-методологічному аспекті цих теорій.

Отже, можна виділити такі основні підходи у вивченні соціологами секуляризації [89, с.15]:

1. *класична теорія* – секуляризація як незворотній процес зникнення релігії внаслідок витіснення її науковою раціональністю (О.Конт, Т.О'Ді).

Перший етап формування теорій секуляризації в соціології, який ми тут розглянемо, розпочався здебільшого завдяки відомому французькому позитивісту О.Конту.

О.Конт, зауважуючи кризовий стан суспільства, в якому жив, зробив висновки, що помирає певний тип суспільства, який можна було б визначити двома прислівниками – теологічне і воєнне. На його місці формується новий тип суспільства – наукове та індустріальне. Вчені заміняють жерців, індустріали (підприємці, банкіри) стають на місце військових. І коли це відбувається, війна між людьми перестає бути превалюючою – відтепер головною стає боротьба з природою і раціональна експлуатація природних ресурсів [3, с.87].

Відомо, що він розділив історичний розвиток інтелектуальної еволюції людини на три стадії:

- теологічна (або релігійна) стадія;
- метафізична (або філософська) стадія;
- позитивна (або наукова) стадія.

На його думку, довіри заслуговувала лише наука [76]. В своїх роботах він відстоював існування лише фактів і постійних взаємовідносин між ними [47, с.136]. Конт не бачив сенсу в пошуках першопричин, адже головною метою пізнання він вважав можливість передбачати певні явища. А отже, обидві попередні стадії були оманами і мають бути полишені в минулому [105, с. 81].

Проте при цьому О.Конт усвідомлював і підкреслював важливість релігії для людини і суспільства: людина має потребу любити щось, що її перевершує; суспільствам необхідне щось, що стримує світську владу. Але людина з науковим складом розуму не може більше вірити в церковний катехісис,

одкровення і уявляти собі якісь божества. Саме тому Конт вважає себе творцем нової, принципово відмінної від тих, які були до того, релігії – релігії всього людства. Суть цієї релігії – в любові до Великої Істоти, яка є всім тим найкращим, що мали і зробили люди, і, власне, ті люди, які зробили щось, що підняло їх над всіма іншими людьми [3, с.129].

Методологічним орієнтиром О.Конта став цілісний підхід, тобто він заперечував можливість пізнання ізольованих одне від одного факторів і наполягав на дослідженні їхніх взаємозв'язків і на розгляді їх в рамках великих цілісностей, в які вони входять. Конт був переконаний, що цілісність (організм, суспільство) в більшій мірі доступна безпосередньому дослідженню, ніж явища, які в ній функціонують. Відомо також, що він принципи дослідження природничих наук застосовував до наук соціальних, з чого і почалась, по суті, наука, яку ми знаємо сьогодні під назвою «соціологія». При цьому в його роботах вагому роль грає також прогресистська лінія, відповідно до якої він і виділяє три стадії інтелектуальної еволюції людини.

Один з послідовників Конта американський соціолог релігії Т.Ф.О'Ді (Thomas F.O'Dea) підтримав його концепцію, хоча відштовхувався від ідей К.Маркса. Він досліджував релігії зсередини, при цьому намагаючись бути неупередженим і дивитись на них критично зором людини ззовні. В роботі 1970 р. під назвою «Соціологія та вивчення релігії» дослідник виділяє дві обставини, пов'язані з секуляризацією:

- 1) десакралізацію сприйняття людиною навколишнього світу, яка відбувається під впливом постійного розвитку наукового знання;
- 2) раціоналізацію мислення - віру в розум, логіку, науку. При цьому сама релігія стає на шлях «деміфологізації» [198].

Раніше, зазначає О'Ді, у людей була широка сфера таємничого, втіленням якого було «священне». Проте з розвитком науки, ця сфера все більше звужується, Все частіше те, що раніше було невідомим і таємничим, стає загальнозрозумілим. При цьому, й сама релігія починає адаптувати свої канони, постулати й саму Біблію до людського розуму, який критично осмислює інформацію. Але цим релігія сама себе деміфологізує [89, с. 18]. Згадаймо, що

вже неодноразово ми чули від служителів церкви (та й не тільки від них) про наукові пояснення див, сотворених Ісусом Христом. Звичайна пересічна людина, звісно, переконається, що це дійсно могло статись. Проте тим самим відбувається розвінчування цього дива – якщо це «диво» можна пояснити, то це вже зовсім не диво, а скоріше, трюк, фокус. На це вказує і О'Ді в своїй роботі.

Він зазначає, що наука дає людині інструменти для усунення зовнішніх загроз та прогнозування майбутнього. Саме тому в апеляції до Бога не має жодного сенсу. Відтепер сила, яку раніше приписували надприродним силам, зокрема Богу, людиною відчувається в своїх руках. А отже, робить з цього висновок соціолог, тези про існування трансцендентного в науковому світогляді зайва: в світі не залишається місця для таємниць священного [198].

На відміну від Бергера, ідеї якого ми розглянемо нижче, О'Ді відводить секуляризації позитивну роль. На його думку, наука і світська етика досить ефективно допомагають вирішувати поставлені перед сучасним світом проблеми [118, с.91-92].

Отже ми бачимо, що методологічним орієнтиром О'Ді так само, як і у О.Конта, є еволюціонізм з прогресистськими елементами – так він вважає, що наука, яка заміняє релігію, може впоратись з задачами, які перед нею ставить природа, суспільство тощо. При цьому він є функціоналістом, бо виділяючи функції релігії (функцію посередництва зі священним, функцію втіхи у важких життєвих ситуаціях, функцію соціального контролю за допомогою загальновизнаних сакральних установлень, функцію ідентифікації з соціальним цілим, функцію спонукання індивідів до духовного розвитку) дослідник не прив'язує їх до неї, а вважає, що ці функції можуть бути виконані іншими функціональними еквівалентами.

Ідеї цього періоду були різко розкритиковані наступним поколінням дослідників. І критикувати було за що – європоцентризм, обмежена географія (Англія, Франція), абсолютизація ідей тощо. Окрім цього, події, які відбувались в світі, змушували замислитись над категоричністю теорії секуляризації, а саме:

- модернізовані США так і не були секуляризовані;

- постмодерністський плуралізм, який виникає в цей період, розвінчав європоцентризм;
- виникнення нових релігійних рухів, ісламський і християнський фундаменталізм, виникнення «віри без приналежності» сприяло тому, що серед науковців поширилась думка про «релігійне відродження» [89, с. 20-21].

З огляду на все вищезазначене, наступна хвиля соціологів-дослідників секуляризації зосередилась на її критиці.

2. *критика класичної теорії* – секуляризація як соціальний міф та ідеологічний конструкт (Д.Мартін, П.Глеснер, Р.Старк, Дж.Гедден).

Британський соціолог, член Британської академії Девід Мартін (Martin) з 1960-х років став досліджувати сам термін «секуляризація». Усвідомлюючи переваженість терміну різними ідеологічними сенсами, він робить висновок про необхідність його викреслення зі словника соціологів. Тим не менш, ні він сам, ні його колеги не відмовились від цього терміну остаточно – більш того, Д.Мартін продовжив вивчати, але не сам термін, а процес секуляризації [152, с. 138]. При цьому він враховував недоліки теорії секуляризації і редагував її.

Мартін стверджує, що теорія секуляризації ґрунтується на хибному розумінні релігії: релігія в цьому випадку зводиться до інституційного компоненту. А отже втрата соціальної значущості церков, синагог тощо ототожнюється зі спадом релігійності взагалі [89, с. 22]. Для дослідника ж релігія є «прийняттям рівня реальності за видимим світом, відомим науці, до якого приписані значення і цілі, завершуючи і перевершуючи ті, що стосуються чисто людської сфери» [191, с. 12]. На його думку, секуляризація є диференційованим процесом, що протікає на Заході і в районах західного впливу (таких як Південна Африка, Австралія, Нова Зеландія). Але вивчаючи релігійну ситуацію в Північній і Літинській Америці, на Близькому Сході та Північній Африці, Мартін показує, що в тих областях динаміка релігії дещо відрізняється від європейського зразка релігійних змін [22]. Отже, ми бачимо, що Д.Мартін використовує компаративні та деякі соціологічні методи (наприклад, статистику) для опрацювання теорії секуляризації.

Соціолог вважає, що переконання у незворотному занепаді релігії ґрунтується на утопічній ідеї того, що зразком релігійності є XII-XIII ст., а з пізнього Середньовіччя відбувається деградація релігійності. Насправді, можна стверджувати лише, що в цей період церква як соціальний інститут мала великий вплив. Що ж стосується безпосередньо релігійної віри людей, то тут складно робити якісь висновки: емпірична база мала, а всеохопність християнства часто перебільшується, адже люди частіше за все так чи інакше зберігали міфологічні вірування предків [89, с.23].

Для Мартіна секуляризація – це процес, який складається з різних історій секуляризації в залежності від специфічної природи суспільства, в якому він протікає (а також від переважаючих релігій, символів, наративів тощо). Виходячи з позиції теології, він приходить до висновку, що кожен великий процес секуляризації на Заході є реакцією на відповідний процес християнізації, адже місіонерство властиве цій релігії майже від початку її виникнення [193, с. 18].

Варто зазначити, що Ч.Тейлор високо оцінює науковий доробок Д.Мартіна і в особистій переписці звертав нашу увагу на його роботи⁴.

Відомий американський соціолог, дослідник релігії, зокрема християнства, Родні Старк (Stark) як і Д.Мартін, вважає, що навряд чи можна стверджувати, що сьогодні релігійність населення нижча, ніж в Середні віки чи Новий час. І як соціолог він наводить велику кількість ґрунтовних підстав цієї тези у своїй роботі «Секуляризація, спочивай з миром» («Secularization, R.I.P.», 1999). Наприклад, він наводить ряд свідчень представників церковного кліру про низький рівень народної релігійної освіченості, а також використовує порівняльні показники зовнішньої релігійності, які демонструють, що й самі люди у Європі початку XIX ст. не вельми активно зараховували себе до якоїсь релігійної конгрегації: «Що стосується пересічних людей, то протягом Середньовіччя і Ренесансу, маси рідко відвідували церкву, а їх приватне життя корегувалось великою кількістю духів і надприродних агентів, тільки в деяких з яких можна розпізнати християнські» [209, с. 255] (переклад наш. – А.Д.).

⁴ Електронний лист Ч.Тейлора від 30.06.15

іншими словами, у свідомості селян надзвичайно сильним залишались міфологічні вірування. Окрім того, проблема полягала і у значній професійній невідповідності церковників, які за відсутності семінарій і самі мали небагато теологічних знань, і не могли достатньо розповідати парафіянам. Врешті, можна сказати, що в Середні віки церкви якщо і служили місцем для зібрань, то не релігійного характеру: наприклад, в приміщеннях церков проводили танці і збирались поспівати, а також могли організовувати торгівлю. Все це показує, що дослідники часто сильно перебільшують рівень релігійної віри у Середні віки.

Р.Старк стверджує, що теорії секуляризації прийшов кінець. Одним з показників цілковитого знищення теорії секуляризації він вважає високий рівень особистої релігійності (без приналежності до конкретної церкви), а також відсутність атеїзму серед багатьох науковців – тобто, просвітницька ідея несумісності релігії та науки не виправдана. А отже, «після майже трьох століть пророцтв, які повністю провалились, і нерозуміння минулого і теперішнього, настав час поховати доктрину секуляризації на кладовищі помилкових теорій і прошепотіти “*requiescat in pace*”» [209, с. 270].

Методологічним орієнтиром Р.Старка є «теорія раціонального вибору» (яку він сам називає «теорія релігійної економіки»), відповідно до якої раціональні індивіди здатні розуміти наслідки своєї діяльності і співвідносити користь і витрати своїх дій. В теорії раціонального вибору мета індивіда розглядається як зумовлена і залежна від самого індивіда. Таким чином Старк вважає, що людина приєднується до релігійної організації, бо вона надає «компенсатори», якщо є брак якоїсь «винагороди» [90, с.71]. При цьому, він не тільки виділяє важливість рішення індивіда, але й підкреслює вплив макросоціальних чинників (традицій).

Варто зазначити, що критичне осмислення секуляризації дало новий поштовх і новий виток дослідження релігійної ситуації модерної доби. Деякі дослідники, як Р.Старк, не вважали необхідним переосмислення секуляризації: він був переконаний, що спроби реанімувати цей концепт є лише відсутністю мужності визнати його хибним. Але деякі, як Д.Мартін, все ж намагались

осмислити його по-новому, усвідомлюючи недоопрацювання її творців. Власне, багато дослідників пішли шляхом звужування секуляризаційного процесу при його аналізі та визначенні. Тобто відтепер частіше за все секуляризація уявлялась не як відмова від релігії, а як зміна цього явища. Цей підхід був реалізований у низці некласичних теорій.

3. *некласичні теорії* – секуляризація як трансформація функцій, ролі та проявів релігії:

3.1. як соціальне за сутністю явище занепаду традиційних форм релігії, наслідок модернізації – об'єктивного соціального фактору:

3.1.1. як диференціація соціальних інститутів та зниження соціальної значущості релігії (Д.Мартин, Б.Вільсон, Д.Белл, М.Шевз).

Прикладом такої позиції можна назвати концепцію американського дослідника Б.Вільсона. Він вимагає розрізняти секулярність і секуляризацію. Поняття секуляризації пов'язано з процесом занепаду релігійної активності, вірувань, способу мислення та інститутів, який пов'язаний з іншими змінами соціальної структури або є неусвідомленими і ненавмисними наслідками цих змін. А секуляризм дослідник визначає як ідеологію, прибічники якої свідомо виступають проти будь-яких форм потойбічного і пов'язаних з ним суспільних інститутів, виступаючи за нерелігійні і антирелігійні принципи в якості основи особистої моралі та суспільної організації. Секуляризм в певній мірі може впливати на секуляризацію, але цей вплив, на думку Вільсона, дуже повільний.

Частіше за все досліднику для того, аби визначити секуляризацію, необхідно пояснити своє бачення релігії. Б.Вільсон визначає її так: «Якщо давати сутнісне визначення релігії як вірувань, орієнтації, установок, діяльності, інститутів і структур, які стосуються потойбічного [...], то ми маємо можливість оцінити, до якого ступеня релігія переживає занепад і втрачає значимість для функціонування суспільства» [149]. Виходячи з цього, дослідник визначив секуляризацію як процес, в ході якого релігійні інститути, свідомість і практика втрачають соціальну значимість.

Вільсон зауважує, що позиція, відповідно до якої секуляризації розглядається як кумулятивний тривалий процес, вимагає визнання існування

певної відправної точки – якогось часу всебічної гегемонії релігійної віри. На це можна зауважити, що й у рамках християнства час від часу виникають ситуації, коли клірики скаржаться на зневіру, відсутність наполегливості у виконанні релігійних обрядів тощо. Історичні свідчення не можна ігнорувати, пише дослідник, але релігійність не має ототожнюватись з християнством: адже серед скарг були й скарги на язичництво і єресь, але вони не є проявом секуляризму, а, скоріше, релігійності. Б.Вільсон вважає церковну релігію і участь у церковному житті неосновними і лише одними з багатьох проявів релігійності: «Поки супранатуралістичні концепції (будь-якого виду) впливали на повсякденне життя, або поки релігійні інститути підтримувалися світською владою і виконували легітимуючу функцію, а також функції офіційної ідеології і соціального контролю, суспільство не переживало ніякого радикального процесу секуляризації, подібного до сучасного» [149]. Зауважимо, що під легітимацією ми розуміємо пояснення і виправдання соціального порядку. Дослідник вважає, що внаслідок секуляризації суспільства інституціональна оболонка може навіть зберігатись, але зміст релігії і релігійної свідомості стає зовсім іншим. Власне, головним чином зміни відбуваються в сфері релігійної свідомості людей.

Серед причин секуляризації, які виділяє Вільсон, є такі:

- розвиток емпіричних досліджень, які надали інше розуміння людини і суспільства, а також призвели до спростування надприродних уявлень;
- урбанізація і індустріалізація, внаслідок яких люди все більше дистанціювались від природи і все менше відчували вплив надприродного на своє життя;
- нові засоби мислення, які все більше віддалялись від містичних і магічних основ і надавали перевагу практичності і соціальному плануванню;
- соціальна та географічна мобільність, яка сприяла розвитку індивідуалізму і відриву людини від обцинних контекстів та встановленого минулими поколіннями порядку, в яких містились релігійні засади [149].

Зауважуючи, що секуляризація – переважно західноєвропейський процес, Вільсон наполягає на тому, що більшість найбільш поширених релігій світу так

чи інакше переживає схожі процеси [149]. А отже ми бачимо, що Вільсон намагається створити концепцію без орієнтації на західноцентризм, розширюючи межі секуляризації і на віддалені від Європи країни, використовуючи при цьому компаративні методи.

Інший американський політолог, соціолог і футуролог Деніел Белл був одним з творців терміну і теорії «постіндустріального суспільства» [12, с. 224], яке «організується навколо знання з метою суспільного контролю й спрямовування нововведень та змін, а це, у свою чергу, започатковує нові суспільні взаємини і нові структури, які мають скеровуватись політично» [Цит. за 164, с. 103].

Саме з позиції цього суспільства Белл розглядає секуляризацію і знаходить їй там місце. Він визначає релігію як соціальне явище і бачить її будову як системну і різнопланову. Дослідник пропонує використовувати поняття «секуляризації» тільки до зміни інститутів, а по відношенню змін ідей використовувати інший термін – профанація. Таким чином, на його думку, описувати зміни в релігії на соціальному рівні варто через «сакральне» і «секулярне», а на культурному рівні – через «святе» і «профанне» [144, с. 15].

Причиною послаблення релігійних інститутів соціолог бачить католико-протестантські війни. Їхнім наслідком було визнання принципу «*cuius regio, eius religio*» (лат. «чия земля, того і віра») у Європі. На думку Белла, саме ця зміна призвела до зниження ролі релігії в житті суспільства і поширення світськості. Він виділяє дві обставини, які цьому посприяли:

1. більшість прогресивних мислителів XIII-XIX ст. наполягали на тому, що релігія є лише забобонами, а тому зникне, тільки-но з'являться більш раціональні засоби пояснення;

2. Французька революція мала дуже велике значення для запровадження і утвердження в суспільній масовій свідомості світських ідей. З точки зору Белла, в цей період релігія була відсунута в бік системою соціальних міфів, елементи якої доповнювали одне одного [13, с.69].

Власне, саме цей процес послаблення релігійних інститутів він вважає принциповим: духовна влада поступилась своїми позиціями світській. Але

наряду з цим процесом, він також виділяє ще один – втрата людьми віри, раціоналізація життя.

Белл вважає, що роль самої віри за умов секуляризації знизилась, а також розмитою стала межа між «сакральним» і «профаним». Це розмежування грало ключову роль у формуванні ціннісних орієнтирів та сенсів, які необхідні для визначення внутрішніх мотивів та комунікації. Власне, тепер в постіндустріальному світі життя може бути визначене Беллом як життя «серед «страху й трепету»» [Цит за 164, с. 104].

Проте при цьому в своїх пізніх роботах Белл оптимістично підкреслює, що «невіра завжди відносна – насправді, як правило, відбувається переосмислення віри; різні вірування змінюють одне одного чи навіть існують паралельно» [13, с.71]. Тобто концепція Белла динамічно змінювалась: якщо спочатку він стверджував, що втрата релігійних інститутів своєї ролі у суспільстві, а також раціоналізація життя призводить до втрати людиною орієнтирів у секулярному світі, то пізніше він не настільки категоричний стосовно секуляризації.

Якщо говорити про методи дослідження, то Белл сам визначав себе як прибічника методології «технологічного детермінізму», але при цьому не вважав, що техніко-економічна система визначає інші сфери суспільства (політику і культуру). Скоріше, ця система здійснює певний вплив на них [106]. При цьому він також зазначав, що на нього вплинув марксизм – в його роботах можна знайти відповідну термінологію (наприклад, «класові відносини») та ідеї. Проте соціолог не визнавав марксового «економічного детермінізму» (який сам Белл не визначив), а називав себе «постмарксистом».

3.1.2. як «розчаклування» світу, десакралізація внаслідок раціоналізації (М.Вебер, П.Бергер).

Німецький соціолог, економіст і правознавець М.Вебер був тим дослідником, який привніс термін «секуляризація» у соціологію. Дослідження його робіт дає змогу зробити висновок, що Вебер використовує термін «секуляризація» для позначення:

- експропріації церковного майна;
- обмирщення релігійного феномену;

- переміщення об'єкта з системи релігії до світського сектору культури;
- зменшення ролі релігійних організацій та втрату церквою цілком релігійного характеру [11, с. 99].

Проте частіше за все в наукових роботах згадують його ототожнення процесу секуляризації з «розчаклюванням світу», а останнє – з раціоналізацією. Розпочала цей процес, на думку М.Вебера, юдео-християнська традиція, яка відмовилась від магічних дій на шляху до спасіння. Юдаїзм «переносить» Бога за межі природи – в історію. Саме через це природа втрачає свою сакральність. Магічний ритуал втрачає свою значущість в світі, який втратив свою сакральність. А значить, тепер людина запроваджує схвалювану Богом діяльність не в площині природній, а в площині психологічній – шляхом самовдосконалення [89, с.31].

Найдосконалішим втіленням раціоналізації для Вебера є наука. Саме вона розчаклює і опановує сучасний світ. Фактично раціоналізація не означає зростання знань про життєві умови, а означає що «люди знають або вірять в те, що варто тільки захотіти, і в будь-який час це можна дізнатись; що, отже, принципово немає ніяких таємничих сил, які не піддаються ліку і які тут діють, що, навпроти, всіма речами в принципі можна оволодіти шляхом розрахунку» [34, с.713-714]. Це, на думку Вебера, і означає, що світ розчаклований, адже відтепер не потрібно використовувати магічні засоби, аби отримати прихильність духів.

В роботі «Протестантська етика і дух капіталізму» М.Вебер впроваджує ідею того, що протестантська етика стала однією з причин активного розвитку капіталізму на Заході. Тобто в основі капіталістичного устрою держав (зокрема, Німеччини) лежить ідея того, що тільки заможна людина є любимою Богом, а отже, після смерті її очікує спасіння. Через це, власне, і виник культ «успішності». Проте в кінці своєї роботи Вебер приходить до висновку, що вже в його час (початок XX ст.) капіталізм позбувся свого релігійно-етичного змісту, а прагнення до наживи має «характер нестримної пристрасті, іноді близької до спортивної» [35, с.207]. Врешті, Вебер став вважати, що подальша «раціоналізація», тобто накопичення і панування наукового знання, приведе до

ще більшого послаблення, а потім і повного знищення домодерних світоглядних концепцій, зокрема, релігійної.

Методологія М.Вебера базується на принципі методологічного індивідуалізму. Відповідно до нього різні колективні інститути розглядаються виключно як продукт дії окремих особистостей. Але при цьому його позиція близька й до парадигми історизму, згідно з якою соціальні дії багато в чому визначаються особливостями історичного середовища. А отже для розуміння соціальних дій необхідно глибоке вивчення основних характеристик історичного періоду. Також Вебер в своїх роботах активно використовував компаративні (порівняльні) методи.

Інший відомий дослідник секуляризації П.Бергер також був прихильником веберівської ідеї «розчаклування світу». В одній з найвідоміших своїх робіт «Священна завіса» він стверджує, що релігія в суспільстві виконує легітимуючу роль соціальних інститутів та життєвих орієнтирів людини. Фактично релігія огортає світ «священною завісою», формуючи уявлення про «священний космос», упорядкований Богом у строгу ієрархічну структуру. В такому світі соціальна ієрархія чітко регламентована, більше того, - вона обожнена і освячена [18].

Бергер зазначав, що секуляризація реалізується в поширенні кризи довіри до традиційних релігійних пояснень реальності: «Одне з найочевидніших проявів секуляризації, які торкнулись пересічну людину, - це «криза правдоподібності» в релігії» [18]. Ця «криза» проявляється суб'єктивно (у невпевненості в релігійних засадах) і об'єктивно (у зустрічі з великою кількістю релігійних та інших пояснень і визначень реальності, які борються між собою). Таким чином, Бергер бачить кореляцію між «плюралізмом» і секуляризацією свідомості на рівні соціальної структури.

Першою «ареною», з якої почалась секуляризація, була сфера економіки, а точніше, її області, які виникли під впливом капіталізму та індустріалізації. «Як наслідок, різні прошарки сучасного суспільства були зачеплені секуляризацією в різній мірі, в залежності від їх близькості або, навпаки, віддаленості від цього процесу» [18]. Одним з наслідків цього стала різка поляризація між найбільш

публічною і найбільш приватною царинами: навіть якщо публічне життя секуляризоване майже повністю, люди можуть при цьому зберігати впевненість в необхідності релігійних символів для шлюбних церемоній, в автівці тощо. На рівні держави це проявлялось у виправданні політичного устрою за допомогою релігійних обґрунтувань. Внаслідок такої поляризації релігія витупає як «публічна риторика та приватна доброчесність»: «Інакше кажучи, там, де релігія постає «спільною справою», їй бракує «реальності», а там, де вона «реальна», їй бракує «спільності» [18]. Таке становище не дає релігії здійснювати свою традиційну світоутворюючу функцію, а залишає їй створювати лише масу «під-світів», які достовірні лише в рамках атомарної сім'ї. Але сім'я як інститут достатньо неміцна, що ставить релігію у досить непевне становище.

Рушійною силою секуляризації свідомості Бергер бачить процес раціоналізації, який був «запущений» модернізацією. Саме тому він не бачить можливості його зупинити: адже при цьому суспільство необхідно повернути до стану його докапіталістичного устрою, а це в свою чергу ставить питання існування і належного функціонування економіки таких держав [18].

Цікаво, що Бергер вважає секуляризацію причиною демонополізації релігійних традицій, і, як наслідок, плюралізму (а не навпаки). Мислитель бачить в релігіях (переважно, біблійних її версіях) «тиранію» приписів: встановлений релігією устрій світу регулював мислення і діяльність людей, а з людьми, які мислили інакше, Церква нещадно боролась. Тим не менш, він підкреслює негатив секуляризації: релігія створила систему цінностей і норм, а секуляризація призводить до людської дезорієнтації, адже людина більше не має трансцендентної опори. Врешті, людина опиняється серед великої кількості світоглядних позицій, кожна з яких є відносною.

Зауважимо, що Бергер вважав, що християнська церква сама в собі містила потенціал секуляризації: внаслідок релігійних війн утвердився принцип «чия земля, того і віра», а з поширенням протестантських течій була порушена цілісність християнства. «Але з того моменту, як була порушена єдність християнства, почався процес, який значно полегшив його подальше

роздроблення; поступово, швидше з практичних, ніж з ідеологічних, причин, цей процес породив широку терпимість до релігійного інакодумства як на протестантських, так і на католицьких теренах» [18].

Ситуація плюралізму призводить до ринкових відносин серед релігій: тепер релігія-монополіст не нав'язує вірянам свої догми, а значить прихильність до певної релігії не є гарантованою. Це в свою чергу означає, що релігія «має бути збутою» клієнтам, яких ніхто не змушує «купувати». А отже, релігії тепер залучені до конкурентної боротьби, що не може не мати певних наслідків, серед яких бюрократизація, екуменізм тощо [18].

В пізніх роботах Бергера можна побачити певну зміну позиції. Наприклад, в статті «Secularization falsified» («Фальсифікована секуляризація», 2008 [19]) він констатує велику кількість викликів секуляризації з боку релігії в сучасному світі: це і ісламський фундаменталізм, і незадоволення певної кількості громадян своїми секуляризованими владними елітами, і зростання євангелічного протестантизму. Можна сказати, що він бачить бажання релігійних структур, так би мовити, «взяти реванш» у секуляризації. Проте для нього це лише підтвердження непохитності теорії секуляризації. Адже якщо ми згадаємо сенс попперівської «фальсифікації», то саме вона дає змогу виокремити найбільш сильні в науковому плані теорії.

Бергер є представником школи феноменологічної соціології – для нього головним в дослідженні були індивіди, які діяли в суспільстві і творили його. Він вважав, що соціологія має відмовитись від об'єктивістських претензій і займатись аналізом соціального конструювання реальності. Фактично це допомогло соціології відійти від моністичного уявлення про суспільство і усвідомити, що актори (суб'єкти, які діють) створюють своє розуміння соціальної реальності, яке конструює суспільство. Але при цьому Бергер наполягав, що на людину діють також і суспільні уявлення, носієм яких є вона та інші індивіди-члени спільноти. Тож ми бачимо, що тут виникає замкнене коло, яке схоже на герменевтичне і схожим чином має бути досліджене.

3.1.3. як еволюція релігії внаслідок ускладнення соціальної організації, як генералізація та приватизація релігії (Е.Дюркгайм, Ф.Тьонніс, Т.Парсонс, Р.Белла, Т.Лукман, Р.Інгларт, К.Добеллере).

Е.Дюркгайм, відомий французький соціолог і етнолог, бачив сутність релігії у розділенні світу на священні і мирські феномени, а не у вірі в трансцендентного бога (адже є релігії без божеств). Релігія, на його думку, не є простим віруванням. Вона передбачає священне, організацію вірувань у священне, а також обряди чи практику, яка витікає з вірувань. Тобто люди регулярно проводять священні ритуали, а в ході них підтримується і посилюється почуття групової солідарності. Дюркгайм вважає, що в традиційних суспільствах релігія зумовлює спосіб мислення людини [43, с.468].

Власне, основною метою, яку ставить перед собою Е.Дюркгайм в своїх роботах, зокрема, у «Елементарних формах релігійного життя», – це створення об'єкта віри без визнання інтелектуального змісту традиційних релігій. Як він пише: «Релігійні уявлення – це колективні уявлення, які виражають колективні реальності» [58, с. 186], тобто релігія притаманна, передовсім, соціуму. Мислитель намагається усталити твердження, що люди завжди обожнювали, по суті, саме суспільство, а не природні сили абощо.

В своїх роботах дослідник пророкує смерть традиційним релігіям: на думку Дюркгайма, розвиток наукового раціоналізму знищить їх [3, с.343-346]. Наукове мислення все більше замінює релігійні пояснення, а обрядові дії поступово обмежуються. Власне, Дюркгайм впевнений, що релігії, пов'язані з вірою в трансцендентне, на межі зникнення. Проте при цьому він пророкує виникнення аналогів релігійних об'єднуючих ритуалів, які будуть підтримувати єдність суспільств [43, с.468-469].

Що ж стосується методології, то Дюркгайм був соціальним реалістом. Він доводив, що суспільство й групи утворюють особливу реальність, яка хоч і є результатом взаємодії між індивідами, але при цьому носить надіндивідуальний характер. Він наполягав на розгляді соціальних фактів як речей, а також намагався віднайти закономірності в соціальному житті. В якомусь сенсі можна

сказати, що Дюркгайм – позитивіст від соціології. В цьому він був повною протилежністю М.Вебера з його «розуміючою соціологією».

На думку філософа і соціолога Т.Парсонса, релігія в результаті секуляризації суспільства, втрати ним сакрального характеру відділяється в окрему суспільну сферу і стає приватною справою кожного індивіда. Парсонс вважає, що чим більше диференціюється суспільство, тим більше відокремлюється релігія і тим менше вона може впливати на державу, економіку, освіту тощо [108, с.115]. Зрештою, обмежується сфера її впливу, в значній мірі втрачаються функції релігії як соціального інституту, а це значить, її роль та значення в суспільстві.

Т.Парсонс підтримує ідеї П.Бергера, також вважаючи, що християнство в собі самому мало потенціал секуляризації. В роботі «Система сучасних суспільств» він зазначає, що з часу свого виникнення християнство не зважало на існування світського суспільства. Для християн весь інший світ був чужим, язичницьким, а вони були обраними (таке ставлення до світу, на думку Парсонса, християнство перейняло в юдаїзму). Але все змінилось з виникненням християнського чернецтва, яке в свою чергу було орієнтовано на зовнішній світ. Всі ці аспекти показують, що перша диференціація відбулась уже з приходом християнства: спочатку між язичницькими державами і християнськими віруючими, а потім між мирянами й монахами [119, с.47-52].

Парсонс в своїх роботах використовував структурно-функціональний аналіз, який полягає у розгляді соціальних явищ і процесів як системи, в якій кожен елемент структури має певне призначення (виконує певну функцію). Тобто дослідника в дослідженні релігії передовсім цікавила та функція, яку виконує вона й релігійні інститути у суспільстві.

Американський дослідник Роберт Белла розглядав релігію як «сукупність символічних форм, які співвідносять людину з кінцевими умовами її існування» [14, с. 268]. Він зазначає, що релігія є одним з найважливіших засобів, за допомогою яких американці пов'язані з життям своєї общини і суспільства. І хоча переважна більшість американців схвалюють розмежовування церкви і держави, вони при цьому вважають, що релігія має відігравати значну роль у

житті суспільства [16, с.135]. На думку Р.Белла, головна причина значного впливу релігії на свідомість людей полягає в тому, що ще до ідеологій чи інших видів світських вірувань вона стала засобом згуртування людей. Вона стала тим відчуттям священного, яке відокремилось у колективну свідомість людей.

Концепція Р. Белла розбудовується на основі еволюційної теорії релігії. Він виділяє п'ять основних етапів: «примітивну релігію», «архаїчну релігію», «історичні релігії», «ранньомодерну релігію», «сучасну релігію». Кожен з наступних етапів характеризується зростаючою диференціацією релігійних символів – таку позицію прийнято називати еволюційний функціоналізм (в рамках неоеволюційного підходу). По великому рахунку, Белла фактично ототожнює секуляризацію з диференціацією: «В ході розвитку і диференціації сучасного суспільства – ми називаємо цей процес секуляризацією – соціальний світ релігії зменшився; все більше й більше релігія перетворювалась в особисте переконання, яке допускалося або відкидалося, але не в сенсі фатуму, а як питання волі, розуму або чогось іншого» [15, с.150]. На думку американського дослідника, початком секуляризації стало зникнення в середині XIX ст. теологічного значення релігії. Модерністська культура встановила контакт з демонічним. Проте вона вже не втихомирювала його, а навпаки, стала досліджувати його і розглядати як першоджерело специфічного характеру творчості. Хоча релігія вимушена нав'язувати культурі моральні норми, модернізм наполягав на «естетичній автономії», вимагав досліджувати всі теми, в тому числі хіть, вбивство тощо: «Таким чином, модернізм як рух в культурі, привласнивши собі права релігії, викликав зсув центру авторитета від священного до світського» [15, с.151]. На думку Белла, релігія в сучасному суспільстві все більше стає справою індивідуального вибору і вподобання, в чому він бачить головну причину процесу секуляризації.

3.2. як процес на рівні культури, свідомості та взаємодії індивідів (Р.Фенн, Х.Казанова).

Варто зазначити, що американський соціолог Хосе Казанова є на Заході живим класиком. Він є досить цікавою постаттю і має певні родинні зв'язки з Україною (його дружина – американка українського походження). Це

дозволило йому не тільки бути добре обізнаним в історії релігійного життя українців, але й вивчити українську мову (якою вільно спілкувався на деяких інтерв'ю в Україні). Це робить його роботи актуальним для українських дослідників. Він часто приїжджає до України, дає інтерв'ю і бере участь у наукових заходах. Окрім цього, Ч.Тейлор, роботи якого є основою нашого дослідження, в особистій переписці з автором дисертації⁵ зауважив, що саме Казанова – один з тих дослідників, які найкраще розуміють його роботи, і з ким він здебільшого згоден у поглядах на сучасне релігійне життя. Варто зазначити, що перекладів робіт соціолога українською не було аж до 2017 року, коли видавництво «Дух і Літера» видало друком збірку його статей під назвою «По той бік секуляризації: Релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби».

Серед найбільших наукових зацікавлень Х.Казанови – дослідження релігії в сучасному світі і процесу секуляризації. В одному з інтерв'ю він зауважив, що релігія – це дуже важливий для суспільства процес легітимації того, що таке добро, життя, смерть, за що варто вмирати і за що варто жити [95]. Він критикує «класичний» європейський секулярний наратив, який пропонується в якості легітимації секулярного характеру сучасних європейських демократій. Коротко соціолог формулює його так: в домодерних суспільствах існувала єдність релігії та політики, але релігійне різноманіття, реформаційні конфлікти та радикальне сектантство спричинили brutальні релігійні війни. І лише секуляризація держав стала вдалою відповіддю на цю ситуацію. Модерні європейці змогли навчитись диференціювати релігію, політику і науку, а також вгамовувати релігійні пристрасті, вигнавши релігію у приватну сферу, а публічну сферу залишивши секулярною. Зрозуміло, що все це було зроблено задля процвітання демократії, а світові релігійні конфлікти показують, наскільки обережно необхідно поводитись з деприватизацією релігій в сучасному світі [68, с.97]. Казанова послідовно з соціологічної точки зору розвінчує цю міфічну історію секуляризації Заходу і стверджує, що жодна держава не відповідає критеріям секулярної нейтральної держави, в якій має

⁵ Електронний лист Ч.Тейлора від 30.06.15.

забезпечуватись рівний доступ, повагу і підтримку всіх релігій на своїй території.

Проте тим не менш соціолог релігії розділяє три визначення секуляризації:

1. секуляризація як занепад релігійних вірувань та практик в сучасних суспільствах. Частіше за все це розуміння поширюється на все людство і представляється як універсальний процес;

2. секуляризація як приватизація релігії. Частіше за все секуляризація тут виступає і як основний історичний тренд сучасності і як передумова модерної ліберальної демократичної політики;

3. секуляризація як диференціація секулярних сфер (держави, економіки, науки). Частіше за все розуміється як емансипація від релігійних інститутів і норм [182, с. 101].

Сам Х.Казанова вважає, що не можна вважати, що за секуляризаційних процесів людина кардинально відмітає релігію і емансипується від її впливу. Як він пише в роботі «Переосмислення секуляризації: перспектива глобального порівняння»: «В історичних процесах європейської секуляризації релігійне і світське нерозривно пов'язані один з одним і взаємно обумовлюють один одного» [182, с.104]. Як ми бачимо, дослідник далекий від різкого дуалізму і протиставлення священного і секулярного. Більш того, ми побачимо, що у всіх своїх твердженнях стосовно секуляризації він досить обережний, а його позиція, як ми зазначимо в іншій частині дисертації, близька до постулювання постсекулярності сучасного світу.

Проте ведучи мову про «європейську історію секуляризації» він зовсім не стверджує, що вона єдина, навпаки, Казанова каже про численні і різноманітні секуляризації і модерності і пов'язує їх з фундаментальними історичними відмінностями між католицьким, протестантським і візантійським християнством, а також між лютеранським і кальвіністським протестантизмом [68, с.86-87]. Соціолог згоден в цьому питанні з американським і ізраїльським соціологом Шмуелем Айзенштадтом, який і запропонував ідею множинної модернізації. Звісно, він не відмовляє модернізації у впливі на релігії, але при цьому стверджує, що розвиваються вони під її впливами по-різному: «Коли

справа стосується релігії, немає ніякого всезагального (global) правила» [182, с.114]. Казанова вважає, що немає прямої залежності між модернізацією і секуляризацією (як на це вказували деякі дослідники останньої), хоча зв'язок між ними, безперечно, є. Прикладом цього можна назвати США, які будучи цілком модернізованою країною, не зазнали значного впливу секуляризму.

Х.Казанова виділяє три рівні аналізу релігій відповідно до ідей відомого німецького філософа історії Ернста Трьюльча. Трьюльч розділив релігійні групи на три типи: «церква», «секта» і «містика». «Церква» - масовий інститут, який претендує на абсолютність, «секта» - добровільне об'єднання, що ґрунтується на особистісних відносинах, а «містика» - це тип духовного індивідуалізму. Саме так Казанова виділяє:

1. індивідуальний рівень, якому відповідає ідея «індивідуального містицизму»,
2. груповий, якому відповідає тип «секти»,
3. соціальний, якому відповідає тип «церкви».

Сучасну ситуацію щодо кількості віруючих Казанова характеризує так: в цілому статистика каже про їх збільшення, проте цілком ймовірно, що це пов'язано високим рівнем релігійності в бідних країнах і швидким приростом населення в них. Окрім цього, релігійні сім'ї зазвичай мають більше дітей. Одночасно з цим, Європа секуляризується, і соціолог вважає, що населення значної частини Європи можна охарактеризувати як просто секулярне і нерелігійне. При цьому він відстоює ідею неоднаковості секуляризаційного процесу скрізь у світі, а отже зазначає, що багато посткомуністичних країн, зокрема, Росія, а ще більше Україна, з 1989 року пережили релігійне відродження. Казанова також виділяє дуже велику кількість людей, які не зараховують себе до певної конфесії. Цю тенденцію, яку він називає «подалі від церкви», за останні 10 років стала дуже розвиненою і поширеною. Це зовсім не означає, що люди під впливом цієї тенденції стають нерелігійними: вони «релігійні по-своєму» [69]. Тобто люди відмовляються від зв'язків з інститутами, при цьому залишаючись віруючими.

Загалом Казанова бачить багато причин того, що релігія і моральність залишаться існувати і будуть викликати в демократичній політиці навіть більші суперечності, ніж ті, що є наразі: «З огляду на такі тенденції як зростаюча глобалізація, транснаціональні міграції, підвищення культурного різноманіття, біогенетична революція і збереження кричущої гендерної дискримінації, кількість спірних публічних релігійних питань, ймовірно, буде рости, а не зменшуватися» [182, с.120]. Окрім того, нові «деміургічні» повноваження на самостворення і самознищення, які надала людям наука, проникнення політики скрізь, навіть у приватне життя, моральний плюралізм – всі ці та багато інших питань будуть продовжувати залучати релігію і провокувати релігійні відповіді. А отже, на думку Х.Казанови, релігія нікуди не зникла і не зникне найближчим часом.

Як ми бачимо, Х.Казанова найбільше використовує в своїх дослідженнях компаративний метод – він порівнює релігійні ситуації у великій кількості країн, що дозволяє йому краще розуміти і секуляризаційні і десекуляризаційні процеси по всьому світу. Також він спирається на кількісні результати соціологічних досліджень, які допомагають йому робити далекоглядні висновки з приводу становища релігії і її місця в суспільствах.

Ми розглянули площину дослідження секуляризації у сфері соціології. Значний (але не вичерпний) обсяг опрацьованих джерел дає нам змогу зробити такі висновки:

1) соціологи використовують термін «секуляризація» у багатьох сенсах, що призводить до плутанини і спроб уникнути чи «поховати» цей термін для соціології і науки взагалі;

2) секуляризація є складним багаторівневим процесом, через що деякі спроби визначити її через якусь одну складову часто терпіли крах і наражали на критику весь гранд-наратив;

3) критика секуляризації з точки зору соціолога часто базується на кількісних показниках, а вони не завжди можуть досягнути зміни у масовій свідомості, хоча й, безумовно, дуже важливі.

Тепер нам необхідно розглянути те, як секуляризацію розглядали в рамках філософії [89]:

1. секуляризація як процес поняттєвого рівня – перехід концептів і поняттєвих схем з теологічної у філософську площину (К.Шмітт, К.Льовіт).

Карл Шмітт, відомий теоретик політичної теології, вважав, що релігію в сучасному світі замінила політика. Він бачив в інститутах влади секуляризовані церковні структури. Метою політики він вважає не земні, економічні, а більш високі, трансцендентальні інтереси. Вона має спиратись на прагнення абсолюту, а не на земні інтереси людей. В роботі «Політична теологія» він ясно дає зрозуміти, що сучасна юриспруденція сформуvala основні поняття про державу, запозичивши і секуляризувавши основні авторитетні терміни теології [174, с. 57]. Політичний теїзм замінив релігійного Творця на державного законотворця, створивши тим самим метафізичну систему, яка відповідала його власним політико-правовим уявленням [63, с. 82]. Саме тому заснований на релігійних (християнських) підвалинах модерн не можна назвати легітимним, адже він користується релігійним підґрунтям, при цьому замовчуючи його (підґрунтя) походження. Зупинимось на проблемі легітимності модерну, бо це дуже важливий концепт, який надалі буде розвивати Х.Блюменберг.

Умовно позицію Шмітта український дослідник А.Баумейстер [9] називає консервативно-християнською. Основною тезою цієї позиції є наступна: модерн не є легітимним, бо він використовує християнські ресурси, а саме формує своє розуміння держави, права, моралі тощо, використовуючи християнський зміст. Тобто постулюючи секуляризацію і відмову від релігії, модерн має християнський базис і не посилається на нього, а це можна назвати лицемірним плагіатом. Отже, робить висновок Шмітт (а разом з ним і низка західних дослідників, зокрема, К.Льовіт), модерн не можна назвати легітимним.

Відповідно до ідей Шмітта можна стверджувати, що Захід як такий сформувався на основі розділення політичного і теологічного, однак для мислителя секуляризація політики не має позитивної цінності. Він вважав відділення церкви від держави неправильним кроком, окрім того він є прибічником консервативної революції і, на його думку, ліберальний

політичний устрій – це суцільна брехня. Адже ліберальна держава не має втручатись в життя громадян, а по суті цього досягнути не може [61, с. 192].

Тут ми маємо зазначити, що секуляризація в розумінні Шмітта сутнісно ближча до лаїцизму, адже секуляризація держави і секуляризація суспільства – далеко не одне й те саме, як стверджує Ю.Хабермас [159]. Що ж стосовно методології, то тут К.Шмітт – ідеаліст кантівського, а пізніше і гегелівського толку, що яскраво видно в роботі «Політичний романтизм» («Politische Romantik», 1919.). При цьому пізніше він переглянув свої погляди і став їх критикувати.

2. секуляризація як процес світоглядного рівня – «зміна умов віри», поява модерної ідентичності (Х.Блюменберг, Ч.Тейлор).

Відомий німецький дослідник Х.Блюменберг, прочитавши доповідь К.Шмітта «Політична теологія», вирішив полемізувати з ним в питанні, пов'язаному з легітимацією модерну. Якщо Шмітт наполягав, що секуляризований модерн зберіг теологічний базис, то Блюменберг стверджував, що самі теологи використовували в свій час певні базові метафори, які зберігаються в культурі [30, с. 38]. Проте аби переконати, що модерн є легітимним, Блюменберг висловлює твердження: модерн насправді не паразитує на теології, а навпаки – він був створений тому, що пізня схоластика не могла надати відповідь на питання, що виникли, і в тих категоріях, які вона мала. Тобто модерн був відповіддю на неспроможність християнської теології XIV ст. конкурувати з викликами раціональності. З цієї точки зору, модерн – це новий початок, і він є легітимною відповіддю на запит епохи.

Блюменберг взяв під сумнів тезу про секуляризацію як швидкоплинний процес, в ході якого була пошкоджена теологічна стіна, після чого відбувся процес раціоналізації в науці та інших сферах життєдіяльності. Насправді вчені Нового часу не були атеїстами, вони часто намагались засобами науки вирішити проблеми теології [30, с. 39]. Фактично, пише дослідник, секуляризацію спочатку розуміли як втрату чогось, чого вже не було в Новому часі, а пізніше вона набула ознак емансипації, звільнення від «пережитків» релігії. Описуючи трансформацію терміну, Блюменберг приходить до

наступного висновку: «Що б ми не мали на увазі, розмовляючи про секуляризацію, історично вона ні в якому разі не може розглядатись як процес обмирщення в найбільш точному значенні цього слова; бо Модерн не обміняв потойбічний світ на поцейбічний і, строго кажучи, навіть не придбав нинішнє земне життя в обмін на майбутнє потойбічне; він в кращому випадку виявився до неї відкинутим» [23, с. 14]. Блюменберг вважає, що хоч релігійні фактори й справді грали певну роль у піднесенні модерності, але вона сама не є ні нелегітимним відхиленням християнства, ні його абсорбованою варіацією. Натомість, у модерну свої цілі і обґрунтування, виражені в самоствердженні і волевиявленні людини. Цю позицію підтримує і продовжує і Ч.Тейлор, наприклад, в роботі, «Етика автентичності».

Блюменберг стверджує, що модерністи визначають свої потреби і намагаються їх задовольнити без посилань на священні писання, але за допомогою науки і техніки, які мають це робити. Мислитель вважає, що модерністську сучасність треба описувати не як пересування теологічних смислів в певне секуляризоване відчуження від своїх витоків, а як «реокупацію вакантних позицій», які вимагають відповідей на питання і які неможливо ігнорувати [162].

Можемо стверджувати, що концепція Блюменберга формується навколо його позиції стосовно легітимності модерну. Зокрема, філософ стверджує, що не модерн відмовився від потойбіччя, а самі умови виникнення змусили його звернутись до реального світу і спертись на науку і техніку. Проте зазначимо, що всі ці аргументи не переконують нас в тому, що секуляризація не відбувалась.

При цьому методологія Блюменберга близька до феноменолого-герменевтичного аналізу. Так в його ідеях значну роль відіграє використання відповідної термінології (наприклад, «життєвий світ»), а також ідей (наприклад, природи як книги, що написана ієрогліфами, шифрами, математичними формулами. Він вважає, що її необхідно намагатись витлумачити, бо вона приховує себе від читача [155, с.56]).

Ідеї Ч.Тейлора ми будемо розглядати окремо і розлого, тож тут обмежимося згадкою про його приналежність до цього напрямку в дослідженні секуляризації..

3. секуляризація як сутність християнства – епізод історії спасіння, *kenosis* (Дж.Ваттімо).

Джанні Ваттімо (Vatimo) – відомий італійський філософ, теоретик постмодерну, - займається переважно політичною філософією, проте неодноразово виходив і на тему релігії і її місця у сучасному західному світі. Ваттімо є творцем ідеї «прозорого суспільства» - досить хаотичного суспільства комунікації, в якому провідну роль відіграють мас-медіа. Філософ вважає, що сучасність закінчується разом з ідеєю єдиної історії, яка була зруйнована раніше колонізованими європейцями народами, які підняли «бунт». Після цього потерпіла крах ідея «прогресу», адже більше немає зразка того, як має рухатись суспільство у своєму розвитку, а європейський ідеал людства став лише одним з ідеалів серед усіх інших. Він описує ситуацію постмодерну так: «Всередині себе Захід також переживає ситуацію вибуху, плюралістичного буму, якому неможливо протистояти і який робить неможливим розуміння світу та історії на основі всеохоплюючих поглядів, які все зводять до єдиного» [33, с.13]. Ваттімо багато пише про «крах метанарацій», як їх називав Ж.-Ф.Ліотар. Він стверджує, що Ф.Ніцше був тим, хто зіграв визначну роль у руйнуванні багатьох метанарацій, зокрема, ідеї метафізичного Бога, тим самим повернувши в наше життя міф.

Дослідник вважає, що міф лежить в основі нашого сучасного мислення і дій. Саме тому він пропонує деміфологізувати деміфологізацію, при цьому усвідомлюючи, що наше мислення вже не може бути таким, як у наших далеких предків, адже наш досвід обтяжений науковим знанням. Повернення міфу, на його думку, в нашій сьогоднішній культурі не є альтернативою модернізації, а скоріше просто дає змогу подолати опозицію між раціоналізмом і ірраціоналізмом. Філософ вважає, що епоху деміфологізації деміфологізації можна розглядати як перехід до постмодерну [33, с.51]. На наш погляд, саме цей крок дозволяє філософу звернутись до релігійної основи світогляду

сучасної західної людини, адже це певним чином є примиренням наукового і релігійного світобачення, припинення їх протиставлення.

Розглядаючи місце релігії в сучасному світі, італійський філософ звертається до відомого концепту секуляризації. Секуляризацію він визначає як процес «послаблення буття» в широкому сенсі цього слова, яка включає в себе всі форми розкладання сакрального. Цікаво, що послаблення буття він пов'язує з *kenosis* (греч. κένωσις — спустошення) Бога, фактично, знищення трансценденції. Проте в цьому він вбачає суть християнської історії спасіння, а отже секуляризацію «вже не варто розглядати як свідчення розлуки з релігією, адже вона є здійсненням, нехай і парадоксальним, її самого найпотаємнішого призначення» [32, С. 32].

Пов'язуючи секуляризацію з християнською релігією, Ваттімо використовує ідеї французького філософа і культуролога Рене Жирара. Жирар вважав, що священне виникає разом із суспільством і від самого початку допомагає боротись з насиллям. Це робиться за допомогою перенесення насильства на сакральну жертву, «козла відпущення». (Цікаво, що деякі західні дослідники, як Ендрю О'Ше [199] бачать взаємозв'язок і певного роду дискусію між ідеями Р.Жирара та Ч.Тейлора). Регламентуючи і інституціалізуючи насильство, вийшло переважно подолати його. При цьому Ваттімо бачить подальший розвиток подій наступним чином: з приходом християнства змінилось розуміння насильства: «[...] Саме Ісус показує, що священне – це насильство, і відкриває шлях до нової людської історії, яку ми цілком можемо назвати секуляризованою[...]» [33, с. 50]. На його думку, саме віруючі знищили морально-метафізичного Бога. Проте при цьому дослідник впевнений, що це відкрило масову свідомість для сприйняття релігійного досвіду: «І, оскільки сучасне суспільство секуляризується, то відбувається це тому, що секуляризація є тим позитивним засобом, яким суспільство відповідає на поклик власної релігійної традиції» [32, с. 34]. Він вважає, що секуляризований світ породив абсолютно іншого Бога. Такий Бог не може бути тим, хто допомагає в силу слабкості людини і людської немічності. Цей

постметафізичний Бог постмодерну не є об'єктивною реальністю, а є тим, хто відкривається лише і тільки через Писання, яке необхідно розуміти символічно.

Ваттімо вважає, що сучасна секуляризована культура – це культура, в якій релігійний зміст продовжує залишатись, переживатись «як невидимі і викривлені» елементи [33, с.48]. Іншими словами, релігія не може розглядатись як те, що зникло. Вона присутня була і є в наших переживаннях, нашому досвіді. Проте ці переживання не вирізняють з-поміж усіх як релігійні, їх не виділяють в окрему сферу.

Італійський філософ наполягає на тому, що знищення віруючими морально-метафізичного Бога лише розчинило метафізику, а з нею і атеїстичні метафізичні твердження, типу ніцшеанського «Бог помер». А отже наразі ми можемо побачити появу подієвості буття, а разом з нею і перевідкриття (наголошуємо: не відродження чи повернення) релігійних вірувань. Більш того, Ваттімо ставить знак рівняння між християнством і «Заходом», вважаючи єдиною можливою основою для об'єднання всіх європейських країн після падіння комунізму секуляризоване християнство.

При цьому з точки зору методології Дж.Ваттімо належить до неопрагматизму, тож істина для нього – це те, що «добре для нас» [55]. Він бажає своєю позицією уникнути тоталітаризації істини. З його точки зору, якщо істина одна і універсальна, то є велика вірогідність того, що хтось її знайде і монополізує, а це в свою чергу призведе до тоталітаризму. Дослідник називає сучасний світ світом гуманітарних наук, який зміг сформуватись лише завдяки установці на плюралізм у поглядах і комунікації.

Отже, Ваттімо намагається постулювати сучасне світосприйняття таким, що не є цілковито атеїстичним і не є цілковито релігійним – це, скоріше, розсіяна, розпорошена релігійність, яку він виражає формулою «вірю, що я вірю». У філософа є певні неспівпадіння у ідеях: так в одній і тій самій роботі він пише, і що постметафізичний Бог не є Богом біблійним, і що його можна пізнати лише через Біблію. Також він постулює «крах метанарацій», але при цьому філософ зауважує, що «толерантність» і «плюралізм» в ліберальному світі також можна назвати ідеологіями, а отже – метанараціями, тобто вони ще

існують. Тим не менш, роботи Дж.Ваттімо дуже важливі для науковців і дослідників, адже вони не лише є дослідженням релігійної ситуації сучасності, а й спробою дати рецепт виходу з кризи, яка поглинула християнство.

Отже, ми дослідили те, як бачили і бачать секуляризацію соціологи і філософи. Зауважимо, що будь-яка типологія може спрощувати інформацію, яку вона типологізує: так майже кожен дослідник не тільки змінював свої погляди протягом свого дослідницького шляху, а й іноді просто мав на увазі певне комплексне розуміння секуляризації, яке не вичерпувалось якимсь одним визначенням її – варто тільки згадати М.Вебера, у якого в різних роботах можна знайти розуміння секуляризації і як експропріації церковного майна, і як розчаклування світу, і як зміни орієнтації церков і їх традиційної етики на цілком прагматичну. Окрім цього, до деяких сучасних дослідників секуляризації, як французький філософ М.Онфре або італійський філософ Дж.Агамбен, не може бути застосована типологія філософських поглядів, бо їхні погляди відрізняються від запропонованих.

До того ж, при всій розгалуженості мережі концепцій, які зазначила в своїй класифікації У.Лущ, вона не внесла до неї українських дослідників секуляризації, а ми вважаємо, що варто залучити ідеї українських дослідників до нашого розгляду.

Український філософ Л.Виговський зазначає, що складність визначення поняття «секуляризації» викликана тим, що це явище глибоко проникло в соціальне поле людини, а це призводить до різноманіття її проявів. Дослідник вважає, що секуляризація – це в якомусь сенсі зворотня відповідь на попередню сакралізацію. Саме тому, на його думку, секуляризація здійснює дві основні функції:

- 1.руйнує традиційні форми сакральності;
- 2.готує соціальне та духовне підґрунтя для виникнення нових форм сакральності. Ці форми мають відповідати новим соціально-історичним умовам [37].

Через це, як вважає Виговський, ядро релігії як такої внаслідок секуляризації зберігається, а еволюції зазнають лише окремі явища релігійного

життя. При цьому він підтверджує вплив прогресу науки й техніки на поширення секуляризаційних процесів. Зокрема, він зауважує, що цей прогрес створив механізми соціального захисту найменш захищених верств населення, а це зробило непотрібним звернення до релігії [37]. Нам здається це спрощенням процесу секуляризації, більш того, деякі дослідники виступають проти однозначного пов'язання модернізації та прогресу з секуляризацією.

Так українська дослідниця О.Богданова, порівнюючи кількісні показники соціологічних опитувань різних країн наполягає, що секуляризаційні процеси не залежать від економічних чинників (чи цей вплив не вельми значний) та плюралізації релігійного і соціального життя. Дослідниця висловлює припущення, що в країнах, де відбулося переплетення релігійної, етнічної (або культурної) та громадянської ідентичностей, населення є дещо менш схильним вносити суттєві світоглядні модифікації до офіційної доктрини та більш схильним декларувати певну релігійну громаду [25, с.45]. Богданова вважає, що принципово важливим для дослідження є рівень не інституційної, а приватної релігійності. Проте дослідити чинники, які призводять до секуляризації на цьому рівні достатньо складно.

Український філософ І.Петрова вважає, що релігія, виконуючи суспільно важливі функції в соціумі, вимушена відповідати на виклики, які виникають в процесі її існування. Далеко не завжди модернізація та трансформація релігійних форм призводить до звуження функціональності релігії у суспільстві. Релігія може трансформуватись та пристосовуватись до «наявних форм буття» [122, с.147]. Проте при цьому Петрова зазначає, що секуляризація є характерною рисою сучасного суспільства, бо функцію інтеграції суспільства релігійні символи й цінності більше не виконують. Зруштують, виникають такі феномени (приватна релігія, наприклад), які змушують науковців вбачати настання нової епохи у сфері релігійного життя людей (постсекуляризації) [122].

В 2015 р. вийшла колективна монографія «Вододіли секуляризації: західний цивілізаційний контекст та глобальні альтернативи», в якій українські філософи О.Білокобильський, В.Левицький, Р.Халіков та ін. сформулювали цікаве

уявлення про секуляризацію. Зокрема, вони, як і Ч.Тейлор, відзначають, що секуляризація стосується не лише церковних практик та релігійного життя, а ще й утверджує зміни в світосприйнятті, сфері цінностей. «Мова йде про системні, масштабні та достатньо швидкі трансформації життєвіту середньовічного латинського християнства, яке можна аргументовано назвати секулярною революцією» [39, с.228]. Фактично автори стверджують, що під секуляризацією необхідно розуміти революційне перетворення соціальної реальності, при чому революція ця є онтологічною. Вона полягає:

1. в кардинальній перебудові онтологічного шару соціальної реальності, в процесі якої раціоналізується, а потім майже зовсім долається трансцендентна сфера людського життя;

2. в народження нової протонаукової раціональності, яка робить можливою природничі науки;

3. в створенні адекватних новому світогляду та розумінню форм суспільного життя, які є спільними для унікального культурного простору [39, с.229].

Автори монографії виділяють первинну секуляризацію – це секуляризація, яка була породжена в рамках латинського християнства шляхом поширення новонавченого студентства по всім державним інститутам, що привело спочатку до раціоналізації церковної традиції, а згодом і до повного заперечення значимості релігії. Це секуляризація, яка є унікальною, на думку філософів. Але є ще й вторинна секуляризація – це така секуляризація, яка була «занесена» в інші культури разом з західною культурою, але при цьому аутентичні смисли цього процесу втрачались. Всі ці культури мали свої релігійні наративи, раціоналізація яких ніколи не досягла секулярного рівня заперечення релігії [39, с.141-142]. А отже, роблять висновок автори монографії, секуляризація – це унікальний етап природного для релігій процесу раціоналізації, який характерний переважно для латинського християнства (про що казав і Ч.Тейлор).

Вкрай цікава точка зору одеського релігієзнавця Е.І.Мартинюка. Він, розглядаючи релігійне життя суспільства, виходить з концепції конвергентних

процесів. Цей термін використовується у всій його лексичної повноті (перш за все в значеннях «схожість», «зближення» і «злиття»), може бути застосовний для характеристики і класифікації основних тенденцій і процесів, що сформувалися або здобули нове актуальне вираження в релігійному житті в другій половині XX ст. [94] Секуляризація, виходячи з його позиції, - це конвергентний процес, який вказує на тенденцію звільнення різних сфер людського життя від релігійного впливу. Релігієзнавець бачить кілька основних етапів, в результаті виникнення яких відбувається секуляризація:

1) свобода віросповідання правителів. Перший Шпеєрський Рейхстаг - собор, який був проведений в 1526 р. Священною Римською імперією в місті Шпейер. На цьому соборі було прийнято рішення, що німецьким князям будуть дані права визначати віру (релігію) своїх підданих. Іншими словами, вводилося положення, яке стали називати *cuius regio, ejus religio* (лат. «Чия земля, того і віра») [44]. І хоча це положення недовго проіснувало, і вже Другий Шпеєрський Рейхстаг в 1529 р. скасував його (що послужило причиною підписання «Шпейерського протесту» і виникнення назви для прихильників Реформації), однак воно справило значний вплив на свідомість людей;

2) свобода віросповідання для всіх. В результаті Вестфальського мирного договору була скасовано положення *cuius regio, ejus religio*, замість якого був проголошений принцип віротерпимості, відповідно до якого християни будь-якого віросповідання могли безперешкодно брати участь у свій культ в будь-якій частині Імперії. Цим Вестфальський мир підвів ризику під більш ніж столітнім періодом релігійних воєн і створив передумови до ослаблення релігійної ворожнечі в Європі [64];

3) свобода релігії. Цей пункт стосується, перш за все, Конституції США, де в 1791 р. першою поправкою закріплена свобода віросповідання. Після цієї поправки в багатьох нормативно-правових актах інших держав стали також встановлювати свободу віросповідання, і фактично вона стала міжнародною практикою;

4) свобода від релігії. Що стосується цього пункту, то його можна розглядати, перш за все, як процес відділення церкви від держави, і подальше

закріплення його як принципу в нормативних документах на законодавчому рівні (наприклад, «Декрет про відокремлення церкви від держави і школи від церкви» 1918 року) ;

5) свобода атеїзму. Щодо цього пункту можна сказати, що він безпосередньо пов'язаний з Україною (або УРСР у складі Радянського Союзу), як однієї з тих країн, на території якої вводилася марксистсько-ленінська ідеологія. Згідно радянського трактування знаменитої фрази К.Маркса, де він визначав релігію як «Opium des Volkes» (нім. «Опіум народу»), релігія ставала засобом одурманення пролетаріату, нав'язаним буржуазною культурою. Внаслідок цього у всіх країнах Радянського Союзу офіційною псевдорелігією стала комуністична ідеологія [94](про це ми ще скажемо при розгляді концепту пост атеїзації).

Таким чином, Е.Мартинюк бачить в секуляризації процес, який хоча й має свої витoki в Західній Європі, але при цьому отримав своє логічне закінчення на теренах Радянського Союзу. При цьому цей процес є схожим і характерним для багатьох культур, що їх наближає одне до одної.

Отже, чк ми зазначали, над цією типологією ще можна попрацювати і її вдосконалити. Проте усвідомлюючи певні недоліки цієї типології, яку запропонувала нам У.Луц, ми все ж використали її, аби показати всю багатогранність процесу секуляризації.

Зробивши огляд дискурсу секуляризації, ми можемо тепер перейти до свого аналізу. Як бачимо, У.Луц в основу своєї класифікації соціологічної думки поклала суть дефініцій, які давали секуляризації дослідники, тобто те розуміння, яке вкладали в цей термін, а в основу типології філософської думки – розгляд секуляризації на різних рівнях (поняттєвому, світоглядному). Ми ж хочемо розглянути теорію секуляризації з точки зору різних рівнів концептуалізації наративу. Нагадаємо, що в питанні концептуалізації наративів ми спираємось на А.Мегілла, який виділяє:

1. історичне оповідання як таке (наратив);
2. «мастер-наратив»;
3. «гранд-наратив»;

4) «метанаратив».

Розпочнемо з першого рівня концептуалізації. Наративом ми можемо назвати будь-який текст з теми секуляризації – статтю, монографію, якийсь аналітичний огляд тощо, який має фабулу, сюжет і хоч одну зміну стану. Тобто всі концепції, які тут представлені або які були лише згадані в роботі, є наративами з цієї точки зору. Більш того, наша робота також є таким наративом.

Другий рівень – мастер-нاراتив – це концепції, які мають вищий ступінь абстракції, а також розглядають концепти, які загальноприйняті в науковому співтоваристві. Мастер-нاراتиви частіше за все є впливовими на наступні покоління дослідників, часто цитованими. З огляду на те, що запропонована У.Лущ типологія секуляризації зазначала лише відомих дослідників, часто навіть класиків соціології і філософії, то ці концепції, безперечно, є мастер-нاراتивами.

Третій рівень – гранд-нاراتив – це все широке коло концепцій, які поєднує собою один концепт (в даному випадку – секуляризації). Так тема секуляризації є для нас гранд-нاراتивом, в який входять всі концепції, які пояснюють її. Більш того, його формують і концепції, які виступають проти використання та існування цього концепту. Тобто гранд-нاراتив є не однією авторською концепцією, а низкою концепцій, які часто незалежні один від одного, але переплітаються в мереживо дискурсу з приводу конкретного концепту. Саме тому ця частина нашої роботи – це представлення гранднاراتиву секуляризації в усій його багатоманітності.

Четвертий рівень – метанаратив, – проти існування якого виступав Ж.-Ф.Ліотар і зникнення якого він постулював, це зовсім не те, що можна прочитати в конкретній книзі чи побачити в чийсь концепції. Це «спеціальний набір інструкцій та норм, які диктують, що варто і чого не варто робити в житті, і визначають, як той чи інший випадок може бути інтегрований в певний узагальнений та культурно встановлений канон» [26, с.35]. Саме тому тут мова заходить не про секуляризацію, а про секуляризм як ідеологію, як форму умонастроїв сучасного людства, яка визначає його дії, думки та певним чином

оформлює досвід. Зрозуміло, що на появу і формування метанаративів так чи інакше впливають ідеї мислителів. Так, ми можемо побачити, що неймовірно впливовими стали роботи О.Конта для метанаративу сцієнтизму, адже він є засновником першого позитивізму – парадигмальної методологічної установки, відповідно до якої знання може бути отримано лише завдяки науковому пізнанню. Як ми зазначали, метанаратив діє на рівні суспільної свідомості і практик – він визначає те, як діяти в конкретний момент людям, що їм казати і, в якійсь мірі, що думати. Саме так діяла позитивістська установка: дослідники намагались звільнити знання від філософської (і будь-якої гуманітарної) інтерпретації, бо, якщо слідувати за думкою Конта, на сучасній йому позитивній стадії люди вже відмовились від абсолютного знання про Всесвіт – і тепер лишається тільки описувати існуючі факти науковими методами. Ця методологічна установка багато в чому спиралась на емпіризм Локка та Г'юма. Головне тут те, що ця установка діяла (та й досі діє у багатьох науковців) на рівні свідомості, визначаючи їх подальші дії і висновки, які вони роблять. Для формування секуляризму ж, якщо слідувати ідеям Ч.Тейлора, дуже впливовими стали ідеї Г.Гроція та Дж.Лока. Їх роботи сформували «модерну суспільну уяву» через формулювання суспільного порядку як такого, що не стосується Бога чи космосу: «Модерний порядок не надає онтологічного статусу ані ієрархії, ані будь-якій конкретній структурі диференціації» [141, с.265]. Тобто тут ми бачимо, що формування метанаративу може відбутись завдяки роботам тих, хто й не знав про існування в майбутньому модернізму і секуляризму. Але при цьому вплив їхніх ідей на суспільну уяву був настільки потужним, що вони з виключно елітарних кіл змогли поширитись на маси.

Отже з нашого огляду видно, що теорія секуляризації в соціології переживала свої злети і падіння: так можна умовно виділити період, коли ідеї секуляризації приймались беззаперечно, період, який характеризувався спробою відмовитись від неї, а також період її відродження і переосмислення. Можемо побачити, що навіть ті дослідники, які на початку відмовляли концепту секуляризації в можливій користі (як Д.Мартін), врешті приходили до думки, що цей концепт необхідний для сучасної наукової думки.

В області філософії релігії дослідники також прискіпливо вивчають цей процес, вбачаючи в ньому зміни на поняттєвому, світоглядному або інших рівнях. Ми можемо зробити висновок, що секуляризація є багатовимірним процесом, яка охоплює різні аспекти людської дійсності, а отже ми не можемо його обмежувати чи зводити до одного з них.

В сучасній науковій і філософській думці є низка теорій, які постулюють початок нового витку в релігійному житті. Аби охарактеризувати його, використовують терміни з приставкою «пост-» - постсекулярність, постхристиянство, постатеїзм тощо. Ми стверджуємо, що наразі всі ці ідеї так чи інакше стосуються гранд-наративу секуляризації, тож розглядаємо їх в його контексті. В наступному підрозділі ми розглянемо ці концепції і спробуємо проаналізувати їх методологічний потенціал.

2.2. Релігійне життя в постсекулярний період крізь призму наративізації.

Хоча в 60-х роках ХХ ст. при описові релігійного життя дуже активно використовували термін «секуляризація», в сучасному науковому дискурсі він не надто часто з'являється. Причин для того, аби критикувати теорію секуляризації було чимало з самого початку її створення. На початку 90-х років ХХ ст. в дослідницьких роботах стало виникати все більше термінів, які позначали початок нової доби, яка характеризувалась вже зовсім іншими стосунками між релігією, державою і суспільством. Власне, основні терміни, якими позначають цю добу, є: десекуляризація, постсекуляризація, інтресекуляризація, постхристиянізація, постатеїзація. Зазначимо, що є й інші (наприклад, пострелігієзація), але ми зупинимось на цих, бо вони є найпоширенішими і найуживанішими в науковому і філософському дискурсах.

П.Бергер був одним з перших, хто намагався ухопити і усвідомити нову реальність. В основі його ідей лежить, так би мовити, ідея «маятникових коливань», тобто ідея того, що зміна періодів віри і зневіри є циклічною і відбувається постійно. Саме для того, аби констатувати період, коли релігія відновлює своє становище в суспільстві, реагуючи на попередні секуляризаційні процеси, використовується термін «десекуляризація» (можна

назвати цей процес ще «контрсекуляризацією») [214]. Тобто, коли використовують термін «десекуляризація» передовсім наполягають, що якщо секуляризація є розчаклюванням чи відділенням церкви від держави, то десекуляризація навпаки – зачаклювання і поєднання церкви і держави. Таким чином не виключено, що десекуляризація може призвести до появи «нового Середньовіччя», а після нього можна очікувати «нове Просвітництво».

Російський дослідник Дмитро Узланер вважає, що десекуляризація не вельми вдалий термін саме через те, що він постулює «повернення в досучасну епоху» [151]. Більш підходящий термін, на його думку, це постсекуляризація. Узланер вважає, що постсекулярність, на відміну від десекулярності, передбачає подальший рух вперед.

Умовно можна виділити три розуміння постсекулярної ситуації:

1) постсекуляризм як інструмент секулярного суспільства. Представником цього напрямку можна назвати Ю.Габермаса. Він бачить в постсекуляризмі інструмент такого секулярного суспільства, в якому відпала необхідність антирелігійної ідеології. Однак відтепер з'явилась необхідність налагодити взаємовідносини з релігійними громадами. З огляду на те, що Габермаса частіше за все сприймають як творця теорії постсекуляризму, зупинимось на його концепції детальніше.

Для Габермаса «постсекулярне» покликане визначити нову ситуацію, з якою зустрілись сучасні західні суспільства, де секуляризація досягла своєї межі. Одну зі своїх доповідей Ю.Габермас з цього і починає: «"Постсекулярне суспільство" може утворитись лише в державі, яка пройшла шлях секулярного розвитку» [159]. Варто відзначити, що країни, які має на увазі філософ, - це країни в основному західні: суспільства Європи, Канада, Австралія і Нова Зеландія, де релігійні зв'язки послаблялися протягом довгого часу. Через це Ю.Габермас зазнає критики, адже ігнорує факти примусової атеїзації населення країн, що входили в Радянський Союз, а також Туреччину часів Ататюрка [42]. Проте зауважимо, що не вважаємо Радянський Союз країною, в якій пройшла секуляризація. На наш погляд, там відбувалась масова атеїзація населення, але

цей процес відрізняється від секуляризації (хоча й наслідки можуть бути дещо схожими), на чому ми зупинимось дещо пізніше.

Отже, Ю. Габермас, розглядаючи «дебати про секуляризацію», приходять до висновку, що теза про неминучий зв'язок модернізації та секуляризації явно поспішна і невиправдана [88, с. 38]. США є авангардом модернізації, але при цьому тут не зменшилася кількість віруючих (якщо взагалі не збільшилася в період зростання кількості нових релігійних течій). Тому ця країна розглядалась як виняток. Ю. Габермас же стверджує, що це, скоріше, не виняток, а правило.

Як вважає дослідник, поняття «постсекулярного суспільства» необхідно для характеристики тих змін, що відбуваються в масовій свідомості людей. Він виділяє 3 основних причини, що викликають ці зміни:

а) значна частина сучасних конфліктів ґрунтується на релігійному ґрунті (або видається в ЗМІ так, як якщо б мала). Це змушує європейців усвідомити, що Європа не вичерпує весь світ і що, якщо в європейських країнах відбувається секуляризація, це зовсім не означає, що вона відбувається в усьому світі;

б) посилюється вплив релігії всередині національних держав, а церкви і релігійні організації все в більшій мірі беруть на себе роль «"інтерпретуючих спільнот", які діють на публічній арені в секулярному середовищі» [159]. Іншими словами, вплив церкви на становлення і формування громадської думки збільшується; фактично церква стає інтерпретатором дій та подій, причому не тільки в суспільстві віруючих, а й в секулярному середовищі;

в) імміграція робітників-іноземців та біженців, особливо з країн з традиціоналістської культурою. Як зазначає російський філософ О.Логінов, розглядаючи концепцію Ю.Хабермаса, тут мова йде не тільки про релігійне протистояння, яке не є новим явищем для Європи, а про відмінності в стилі життя [88, с. 39]. На думку Габермаса «проблема вийшла за рамки плюралізму деномінацій» [159], тобто справа вже не тільки в плюралізмі точок зору, а й в плюралізмі поведінки.

Ю.Габермас в своїх роботах виходить з принципу кантівського категоричного розділення віри і розуму, хоча й робить акцент лише на визначенні розумних меж обох цих сфер [185]. З даної точки зору він бачить певну проблему їх порозуміння і намагається знайти вихід з цієї ситуації. Він виступає за пошук компромісів на основі принципу толерантності. Габермас вважає, що в ситуації постмодерну склались позитивні умови для «взаємодоповнюючого процесу навчання» [157, с. 70]. Філософ має на увазі, що діалог між релігією і філософією, який, на його думку, в передхристиянську епоху привів до збагачення філософії, тепер також може привести до збагачення – однак тепер уже секуляризованого ліберального світогляду на основі права. Зазначимо, що секулярне для Габермаса – це сфера нейтрального простору вільних роздумів і діалогу. Як він пише: «Кожна зі сторін зможе, якщо вони однаково розуміють секуляризацію суспільства як взаємодоповнюючий процес навчання, тепер уже і на когнітивних засадах серйозно сприймати роль один одного в дискусії на складні суспільні теми» [157, с. 70]. У цьому його підтримує і інтелектуал і богослов Й.Рацінгер (Папа Римський Бенедикт XVI). Він пише про те, що релігійний фанатизм повинен бути обмежений розумом, однак і розум (зі своїми спробами знищити себе самого атомною бомбою або створенням людини «в пробірці») повинен мати обмеження, які будуть введені за допомогою «контролера» - релігійних текстів («біблійного наративу» як сказав би Ч.Тейлор). Релігійний діяч вважає, що розуму варто попроситися з думкою про те, що релігії більше нічого сказати йому [128]. Німецький філософ Курт Хюбнер, який широко використовує ідеї критичного раціоналізму, підтверджує цю ідею думкою про те, що слід «звільнитися від давно утвердженого помилкового переконання, ніби вірі вже нічого сказати людині, тому що вона суперечить його гуманістичній ідеї розуму, освіти і свободи» [Цит. за 128, с. 105]. Варто звернути увагу на те, що у вищезгаданих філософів релігія «говорить», тобто творить свій наратив, який знаходиться в опозиції до того, що говорить наука, тобто наукового наративу. Проте цю ситуацію, на думку філософів, варто змінити і дозволити цим наративам доповнювати одне одного.

Ю. Габермас, розглядаючи взаємини релігійних і нерелігійних людей в ліберальному суспільстві, відзначає несумісність державної позиції релігійних свобод з цілеспрямованим насадженням секулярного свідомості. Він вважає, що і релігійні громадяни можуть зробити свій внесок в громадський діалог [157].

Проте ідеї Габермаса наражаються на значну критику, бо його теорія постсекулярного суспільства побудована на певному розділенні віри й розуму, просвітницькому виділенні секулярної сфери як нейтрального поля, а також переконанні, що в постсекулярну епоху розум усвідомив свою обмеженість і відмовився від тверджень про релігію та абсолют. Вже згадуваний нами вище дослідник Д.Узланер зазначає: «Його віднесення релігії та релігійних традицій виключно до сфери віри (нехай і з зародками розуму), яка не може бути оскаржена раціональними засобами, віддає релігію на поталу фідеїзму, а разом з тим і фундаменталістам, які чомусь мають строго притримуватись розділення, які проводить Габермас, за умови, що на них покладається значно важчий тягар «перекладу» при налагодженні діалогу, який їм зовсім не потрібен» [150, с.5-6]. Тобто можна стверджувати, що велика кількість припущень, з яких виходить Габермас, призводить до того, що якщо не прийняти чи оскаржити хоча б частину з них, вся його концепція руйнується.

Зауважимо, що в сучасній західній філософії досить сильною є тенденція «повороту до теології», яка руйнує бар'єри між філософією і теологією, тим самим і поступово стираючи межу між вірою і розумом. За цей «поворот» деякі філософи відверто критикують своїх колег [150, с.7]. При цьому є й протилежний напрямок, представники якого створюють концепції «євпраксофії» (П.Куртц) – такий світогляд чи філософія, які є всеохоплюючими, але не спираються на віру в трансцендентне [82, с.69]. Проте факт полягає в тому, що такі спроби поєднати сфери розуму і віри непоодинокі. Саме тому ця габермасова позиція досить активно критикується.

В рамках другої позиції працює і британський науковець Г.Макленнан (Gregor McLennan), який у зв'язку з цим пропонує уточнити термін «постсекулярності». В своїх роботах він зауважує: приставку «пост-» в слові

«постсекулярне» необхідно розуміти як те, що іде після чи «далі» секулярного. Саме тому він пропонує ідею «інтра-секулярності» : «Я роблю висновок, що більш доцільно розглядати постсекулярні рефлексії (reflexive enquiries) як інтра-секулярні («в межах секулярності»), а не анти-секулярні; тобто, вони є частиною інтелектуального процесу, який вже сам по собі охрестили «секуляризацією секуляризму», а не прямолінійного розширення «відродження релігії» в самому серці західної теоретичної думки (theory)» [194, с.4]. Іншими словами, Макленнан вважає необхідним розглядати ситуацію, що склалась, як ситуацію «в рамках секулярного», не відділену від неї, але все ж таку, яка відрізняється від традиційного уявлення про секулярність. Власне, він не згоден з теоретиками, які пророкують відродження релігії, а вважає, що зміни, що відбуваються в релігійному житті, відбуваються в рамках секуляризованого суспільства, не надаючи йому принципово нових якостей;

2) постсекуляризм як нова епоха, яка настала після закінчення секуляризації. Представниками цього підходу можуть бути названі британський дослідник М.Кінг, британський теолог Дж.Мілбанк та російський релігієзнавець О.Кирлежев. Кінг вважає, що «постсекулярне» має показати кінець епохи секуляризму, а також відновлення ери духовності, яка має змогу примирити віру та розум [188]. Мілбанк, який є лідером руху «радикальної ортодоксії», в свою чергу сподівається на відновлення християнського панування [195]. Кирлежев ж пов'язує постсекуляризм з постмодерном. Він вважає, що саме постмодерн, який поборов тоталітарні режими ХХ ст., поборов і «тоталітаризм» секулярної ідеології, при цьому помістивши релігію в поле плюралізму і надавши поштовх розвитку релігійного різноманіття [Кирлежев];

3) постсекуляризація як процес переосмислення уявлень західних вчених про процеси, які відбуваються в незахідних країнах. Д.Узланера, неодноразово згадуваного нами в роботі, можна вважати дослідником з такою позицією. Він вважає, що ідеологічні перешкоди заважали західним фахівцям дивитись на релігійну ситуацію за межами Європи. Відтепер європейці перестали рівняти по собі весь інший світ і серйозно подивились на те, що відбувається з релігією і

вірою в інших країнах [169]. Виявилось, що в багатьох незахідних країнах не відбувались ті процеси секуляризації, про які писали відомі інтелектуали (П.Бергер, Д.Мартін, Е.Дюркгайм та ін.), або відбувались інакше і внаслідок зовсім інших причин.

Наведена нами типологія досить умовна, бо наразі дискурс постсекуляризації активно розвивається на Заході (і не тільки там). Проте ця типологія допомагає нам поглянути на постсекуляризацію як процес, який відбувається тут і зараз. Це призводить до того, що досить складно вловити ті особливості, які йому притаманні, адже самі дослідники перебувають в цій «ситуації постсекуляризму».

Проте всі виділені нами терміни частіше за все стосуються саме західного світу – того, де дійсно відбувалась секуляризація. А що ж стосовно пострадянського простору? Чи можна сказати, що в державі СРСР відбувалась секуляризація? Деякі російські дослідники, як-от Т.А.Шимчук, так і вважають. З його точки зору, в радянський період «країна пройшла, мабуть, через найжорстокішу і агресивну секуляризацію» [167, с. 176]. Ми можемо продовжити цю думку: виходячи з того, що релігійна політика насадження атеїзму відбувалась повсюдно в СРСР, можна сказати, що цю ідею можна спроектувати і на Україну того періоду (тобто УРСР). Іншими словами, Т.А.Шимчук не розрізняє терміни «атеїзації» і «секуляризації», ототожнюючи їх. Це в корені невірно. Зазначимо основні відмінності атеїзації, яка відбувалась в СРСР, від секуляризації на Заході, які, на наш погляд, не можна ігнорувати:

1) атеїзація, перш за все, була примусовою державною політикою. Хоч серед причин секуляризації теж можна виділити деякі законодавчо-правові акти або історичні процеси, однак вони не були цілеспрямованою політикою держав. Лише лаїцизм можна в якійсь мірі зблизити з атеїзацією. Нагадаємо, що лаїцизм - це термін, поширений переважно у Франції та інших франкомовних країнах і який означає рух за звільнення суспільного життя від впливу релігії і церковних організацій, а також зменшення ролі релігійних зв'язків в суспільстві. В основному, прихильники лаїцизму роблять акцент на відділенні держави від

церкви. Тим не менш, політика лаїцизму хоча й актуалізується державою, все ж не є атеїзацією і наступні характеристики останньої чіткіше розмежують їх;

2) атеїзація - це боротьба з релігією і за її скасування; в той же час секуляризація - це звільнення різних сфер життя від впливу релігії в силу різних історичних причин;

3) для того, аби здійснити атеїзацію населення державним апаратом Радянського Союзу, використовувалися література, телебачення, театри, школи; на релігійні свята нерідко призначалися державні, а за прогулами в ці дні спостерігали ще більш жорстко, ніж зазвичай тощо;

4) знищувалися храми, церковне начиння і релігійні книги (особливо в цій справі відзначився Союз Войовничих Безбожників) [120].

Тобто ми можемо побачити, що релігійне життя Радянського Союзу не просто розчинялось через якісь наукові здобутки (хоча політика партії й називалась «науковим атеїзмом») чи усвідомлення того, що релігія є одним з варіантів світогляду – релігійне життя цілеспрямовано намагались знищити повністю (особливо це стосується перших десятиліть існування Союзу). Натомість дослідники зазначають, що релігію заміняла відтоді віра в краще майбутнє (комунізм), вождя, який замінив постать Бога, а «Маніфест комуністичної партії» замінив Біблію. Так російський дослідник В.Шохін виступає проти того, щоб називати секулярним радянське суспільство. Він вважає, що моноідеологічне суспільство просто не може бути секулярним, адже створювалась нова релігія. Власне, було створено багато імітацій не тільки самої релігії, але й церкви: імітація соборності, догматики, церковних соборів, Писання, почитання мощів тощо. Виходячи з цього, дослідник стверджує, що можна говорити про перетворену форму релігійності [175].

Таким чином ми бачимо, що різниця між ситуацією в атеїзованому Радянському Союзі і секуляризованому Заході сильно відрізнялась. Саме тому, на наш погляд, відрізняється і термін, яким можна позначити ситуацію в сучасних пострадянських країнах. Ми вважаємо, що найбільше для характеристики сучасної, в тому числі і української, релігійної ситуації

підходить термін постатеїзм, а процес, що відбувається, відповідно, називаємо постатеїзацією.

Про постатеїзм пише в своїй роботі російський філософ і культуролог М.Епштейн. Він зазначає три тенденції, які можна виділити в країнах, які пройшли через 70 років атеїзації:

1. «релігійне відродження» повернення до доатеїстичної релігійності (як правило, традиційних релігійних течій);

2. незадоволення традиційними релігіями і навернення у неоязичництво (до неоязичництва дослідник невинувато, на наш погляд, відносить екстрасенсоріку, спіритизм та магію; проте загалом його логіка зрозуміла);

3. виникає феномен «бідної релігії» - людина, яка відійшовши від атеїзму, так і не дійшла до церкви і лишилась «просто віруючим», якого не можна віднести до якоїсь деномінації. В цьому випадку людина не має ні статуту, ні книг, ні обрядів – у неї є лише віра в Бога, який не прив'язаний до конкретної релігії. Як пише Епштейн: «Бідна релігія – це апофатика, яка вже переступила через атеїстичну стадію і повернула собі релігійний зміст, проте в тій узагальненій формі – віри взагалі, - яка була підготовлена атеїстичним запереченням всіх вір» [178, с.160]. Про це пише і єврейський релігієзнавець П.Полонський [125], який вважає, що в постатеїстичному світі атеїзм вже не є ворогом релігії (бо, на його думку, він сам знищений). Дослідник вважає, що релігії є чому повчитись в атеїзмі – і це перш за все ті «іскри Божественного світла», які надавали атеїзму життєвості. Отже, замість того, щоб з атеїзмом боротись, релігія бачить в ньому джерело свого самовдосконалення – а це і є, на думку Полонського, постатеїстична ситуація.

Завершимо ми наш огляд терміном, який є досить суперечливим, особливо в християнському середовищі. Цей термін – постхристиянство. Досить часто можна зустріти в наукових статтях згадки про те, що Л.Фоєрбах був чи не першим, хто став писати про «постхристиянство». Саму добу, в якій він жив, Фоєрбах дійсно описував як таку, в якій «християнство відкинуте - відкинуте у дусі та серці, науці та житті, в мистецтві та індустрії, відкинуте ґрунтовно, безнадійно, остаточно, бо люди засвоїли правдиве, людське, нечестиве; таким

чином у християнства виявляється відібраною будь-яка сила опору» [153, с. 109]. Тобто суть його ідей полягала в тому, що свідоме відторгнення християнства розпочало нову епоху – епоху, в якій місце релігії займатиме філософія. Проте для того, аби це могло статись, було необхідно, аби філософія відкинула всі слабкі сторони і релігії, і філософії і стала чимось якісно новим. При цьому ця нова філософія має бути не схожою на стару «шкільну» філософію, а також не бути схожою на стару релігію. Цю філософію він назвав «антропологією». Проте ми не можемо сказати з повною впевненістю, що Фюрбах був творцем цього терміну, адже в його текстах нами не було знайдено жодної згадки саме про «постхристиянство» як таке. Однак при цьому він дійсно змальовує одну з сучасних точок зору, а саме: християнство себе вичерпало, його не приймають і не сприймають, а отже людству необхідно щось, що його замінить зовсім. Іншими словами, християнства в майбутньому не буде.

В ході нашого дослідження ми шукали більш сучасних дослідників, хто б серйозно досліджував постхристиянську ситуацію. Проте виявилось, що більшість дослідників (як західних, так і на пострадянському просторі) просто використовують цей термін, не пояснюючи його. Як правило, можна зустріти терміни «post-Christian world» («постхристиянський світ»), «post-Christian spirituality» («постхристиянська духовність») або навіть «modern post-Christian culture» («сучасна (модерна) постхристиянська культура»). Наприклад, російський філософ А.Коряковцев в одній зі своїх статей пише: «Фактично ми вже півстоліття живемо за постхристиянської доби» [77, с. 93], не зупиняючись на поясненні того, що він має на увазі. При цьому всі ці терміни передовсім змальовують сучасне релігійне становище. Отже, ми змалюємо сучасне бачення постхристиянського світу за допомогою трьох дослідників: єврейського, російського і українського, які, на наш погляд, розкривають головні аспекти постхристиянства і розглядають їх з різних боків.

Ідеї П.Полонського ми вже змальовували у зв'язку з розглядом постатеїстичного суспільства. Проте він також розглядає і постхристиянство, при чому в досить цікавому ключі. Він вважає постхристиянство релігією

Заходу, яка взяла християнські етичні норми, перетворила їх в релігійну потребу і викинула з них поняття Бога. Тобто це наново прочитані ідеї Карла Шмітта про нелегітимність модерну, які ми вже розглядали вище. На думку єврейського мислителя, ці моральні цінності мають релігійний статус – вони приймаються за аксіоми, не обговорюються і не критикуються. Це може спричиняти колізії державного рівня, коли прийняте через їх призму рішення шкодить усім учасникам вирішення певної проблеми, але не може бути оскаржене саме через «святість» цих цінностей. Тому Полонський вважає, що Захід ніщо не може знищити, окрім його самого. Він бачить порятунок Заходу саме в прочитанні Біблії наново, на «дорослому рівні», тобто необхідно піднімати проблеми сьогодення і вирішувати їх через біблійні мотиви і нариси. Тільки в цьому випадку західна цивілізація може вціліти [124].

Російський філософ О.Логінов, розглядаючи термін «постсекулярне суспільство», не вважає, що він свідчить про наявність принципово нової релігійної ситуації в західному світі: скоріше мова йде про зміну акцентів і появу нових тенденцій. Проект освіти під назвою «секуляризація» не завершений - він триває й досі. Як пише дослідник, християнські конфесії продовжують здавати позиції, тому краще говорити не про відродження християнства, а про певну «постхристиянську релігійність». Ця релігійність, часто нетрадиційна, пов'язана з численними можливостями вибору. Як пише дослідник: «Цей тип релігійності позначається гранично багатозначним терміном *spirituality*, під яким мається на увазі простір, де відбувається зустріч найрізноманітніших форм духовних практик, простір вибору і пошуку ідентичності» [88, с. 43]. Іншими словами, в ході пошуку і вибору самоідентичності сучасні люди часто не зупиняються на одній релігії або практиці, а часто поєднують їх у формі певної еклектики. Цей пошук часто перетворюється на такий собі експеримент самостійного індивіда (що, як вважає О.Логінов, цілком відповідає індивідуалізованому суспільству).

Український філософ М.Черенков займається, передовсім, релігійною ситуацією в Україні. Тому дослідник відзначає досить важливу річ - «постхристиянськість» сучасної України. Він пише про те, що коли в Європі

заговорили про прихід постхристиянської епохи, в УРСР ще панував атеїзм. Після розпаду СРСР Україна пережила «релігійний бум», проте християнська епоха не настала. Більше того, все більше відчувається постхристиянство - «коли про християнство знають, але не живуть ним, а воно стає всього лиш ринковим «брендом» або товаром у релігійному супермаркеті; коли все стало відносним і байдужим» [163]. Виділяючи особливості постхристиянства, дослідник говорить про те, що в релігійних словах не залишається ні принципів, ні цінностей; немає реальних релігійних переконань - все на рівні фарсу; християнство залишається безсердечним, цинічним і порожнім способом пустити пил в очі. Філософ вкрай незадоволений цією ситуацією і говорить про необхідність переломити ситуацію зараз, поки ще є можливість перетворити постхристиянську Україну в християнську [163].

Тобто можна означити загальні риси сучасного розуміння дослідниками поняття «постхристиянства»:

- 1) це релігія;
- 2) ця релігія твориться на протизагаду, всупереч чи «після» християнства;
- 3) постхристиянська релігійність часто не передбачає ідеї Бога;
- 4) часто визначається багатозначним терміном spirituality для того, аби показати, що люди в рамках постхристиянства активно шукають себе у найрізноманітніших формах релігійних проявів;
- 5) іноді постхристиянська релігійність може навіть передбачати формалізоване християнство, але не передбачає при цьому щирої віри.

Отже, зробимо попередні висновки. Як ми бачимо, для позначення сучасної релігійної ситуації використовують масу термінів, які позначають зворотній секуляризації процес (десекуляризація), складний процес повернення чи видозміни релігії (постсекуляризація), виникнення феномену «бідної релігії» на теренах колишнього Радянського Союзу (постатеїзм), творення релігійності на протизагаду та всупереч християнській релігії (постхристиянство) тощо. Всі ці терміни об'єднує спільна мета – вловити ті зміни, які відбуваються тут і зараз в світовій релігійній ситуації.

В контексті питання характеристики сучасної релігійної ситуації ми стаємо на бік Х.Казанови, який вважає виділення «постсекулярних» суспільств передчасним. На його думку, темпи секуляризації дійсно уповільнились або навіть можна говорити про їх повну зупинку. Проте він допускає, що секуляризація могла досягти точки неповернення. І навіть якщо це ще не відбулось, то на думку соціолога, без якогось значного релігійного відродження це станеться досить скоро. Але при цьому все ж відбуваються зміни у масовій свідомості, на які неможливо закривати очі. Зокрема, це та критичність, з якою європейці стали оцінювати свою секулярність. Можна стверджувати, що хоча переважаюча більшість західного суспільства не є релігійною, проте релігія стала знову на порядку денному в науковому, політичному та філософському дискурсах. На думку Х.Казанови, це хороша допитлива і рефлексивна позиція може призвести до плідних запитів одне до одного науки, філософії та релігії, а також до їх діалогу [66]. Ми згодні з дослідником у всіх питаннях, окрім його надій на тріалог між наукою, релігією і філософією. На наш погляд, в умовах сучасної дійсності спірні питання стають ще більш гострими і часто можуть заважати вести продуктивні розмови. Окрім цього, велика кількість дослідників з усіх боків налаштована вороже по відношенню до тих, хто прагне порозуміння і часто іде на зближення з якоюсь «стороною». Так, згадаємо велику кількість вчених-атеїстів (Річард Докінз, Стівен Хокінг та ін.) та тих дослідників, які виступають проти теологічного повороту в філософії (Домінік Жаніко, Ентоні Пол Сміт, Дениел Уїстлер та ін.). Тож сучасність, на наш погляд, буде повна протиріч, які будуть тим яскравішими, чим більше буде зближень між наукою, філософією і релігією.

Що ж стосується нашого питання, яке ми задали ще на початку всього розділу – спроби реконструювати гранд-нарратив секуляризації, то тут ми бачимо, що майже всі терміни, якими користуються дослідники для означення сучасної релігійної ситуації, стосуються саме співвідношення з самою секуляризацією. Тому ми вважаємо ці концепції самі по собі мастер-нарративами, а їх, в свою чергу, приналежними до гранд-нарративу секуляризації.

Зауважимо, що спроба розглянути процес секуляризації з точки зору різних рівнів концептуалізації наративу є вдалою, але для інших концептів може бути ускладненою. Саме тому ми не виключаємо можливість визначення таких рівнів концептуалізації, які будуть відрізнятись від наративних. Прикладом цього у сфері дослідження релігії і секуляризації може бути способи концептуалізації розрізнення «публічне/приватне», які дослідив Дж.Вайнтрауб (Jeff Weintraub). Він виділив дві фундаментальні підстави для розрізнення «публічного» та «приватного»:

1) те, що приховано або недоступно на противагу тому, що відкрите, показане або доступно;

2) те, що є індивідуальним або належить лише одному індивіду на противагу тому, що є колективним або зачіпає інтереси певної кількості індивідів [31].

На основі цього розділення Вайнтрауб пропонує чотири види використання цих понять: ліберально-економічна модель, підхід республіканської чесноти, драматургічний підхід (наприклад, в роботах Ар'єса) та «феміністичний» підхід. Завдяки цьому розділенню можна побачити чотири (чи більше, бо це не вичерпна класифікація) різних бінарних комбінацій «приватних» і «публічних» релігій [31, с.311-312]. Окрім цього на основі Вайнтраубового аналізу можна показати ті рівні концептуалізації, на які розмістили «публічне» та «приватне» в своїх концепціях досліджувані нами науковці та філософи, а також те, як з рівня «приватного» той чи інший дослідник виходить на рівень «публічного». Останнє ми спробуємо розкрити в концепції секуляризації Ч.Тейлора.

Отже, в результаті досліджень, які покладені в основу цього розділу, ми можемо зробити наступні висновки:

- визначено, що дискурс секуляризації йшов шляхом від повного прийняття через спробу цілковитої відмови до видозміни формулювань і визначень терміну та вимог до феномену;

- показано, що плідним і доречним є долучення до дискурсу секуляризації концепцій, які не використовували термін «секуляризація», але при цьому

визначали зміну релігійної ситуації. Так само важливо і використання термінів, які пов'язані з «секуляризацією», але при цьому намагаються визначити сучасну релігійну ситуацію («постсекулярність», «інтерсекулярність» тощо). Кожне з них має свої особливості у використанні, але при цьому частково вони накладаються одне на одного. Так, і теоретики постсекуляризму, і теоретики постатеїзму відзначають значну приватизацію релігії, втрату інституціональними установами віруючих за наявності у них «віри без приналежності»; а теоретики постсекуляризму та інтресекуляризму відрізняються лише тим, де відбувається сам процес – в рамках секуляризації чи поза нею як окремих і самостійних, але не різняться в суті визначення самого феномену;

- здійснено методологічні експлікації для кожного дослідника, на основі яких ясно видно, що майже ніхто з дослідників не користувався наративним підходом для дослідження секуляризації. Зауважено, що понятійне поле у кожного дослідника трохи відрізняється, але частіше за все фігурують терміни «диференціація», «раціоналізація», «модернізація», «плюралізація», «сциєнтизація», «приватизація» тощо;

- позначено, що дискурс секуляризації можна розглядати на різних рівнях концептуалізації наративу. Так всі концепції, які створюють і формують розуміння секуляризації (в тому числі постсекуляризації, постатеїзації тощо), є для нас концепціями, які діють на високому рівні абстракції, які є авторськими і визнаними у науковому та/чи філософському колі, є мастер-наративами. Все це коло ідей, яке огортає концепт секуляризації (навіть якщо в рамках концепції секуляризація визнається помилковим терміном і неправильно проінтерпретованим феноменом), формує гранд-наратив секуляризації. Метанаратив же діє на рівні масової суспільної свідомості – при чому, на рівні психології – як певного роду несвідоме або частково свідоме й артикульоване. Через це ми не маємо змоги назвати якусь конкретну концепцію метанаративом. Саме тому метанаратив в цьому випадку – це секуляризм як ідеологія, відповідно до якої людина критикує все релігійне, в тому числі і

релігійні інститути, а також вважає, що нерелігійні та антирелігійні принципи мають лежати в основі людської моралі;

- стверджується, що можливо і доцільно розглядати секуляризацію чи інші феномени та процеси з точки зору різних рівнів концептуалізації. Для цього в подальшому перспективним, на наш погляд, буде розгляд критеріїв, за якими можна буде визначити рівень концептуалізації тієї чи іншої концепції в різних сферах знань.

Отже, розглянувши дискурс секуляризації, ми можемо підійти до аналізу головної для нашої роботи концепції – мастер-нарративу самого Ч.Тейлора, який він описав у роботі «Секулярна доба».

2.3. Мастер-нарратив (Master-narrative) секуляризації Ч.Тейлора як репрезентація світорозуміння і свідомості людини.

Одним з останніх досліджень на тему секуляризації є робота канадського професора філософії Ч.Тейлора «Секулярного доба» (A Secular Age). Ця робота привернула нашу увагу не тільки тому, що дослідження Ч.Тейлора активно переводяться в Україні, а й тому, що філософ творить свій мастер-нарратив з претензією на новизну розкриття процесів, що привели до секулярності. Цей підхід ми і хотіли б висвітлити в цій частині роботи. Робота «A Secular Age» - це спроба дати адекватну відповідь на питання: чому лише 500 років тому в Європі було практично неможливо не вірити в Бога, і раптом людство настільки змінилося, що все менш очевидно, що в Бога можна вірити - і навіть більше - все більше людей упевнено, що ніякого Бога немає? Фактично тут Ч.Тейлор намагається зрозуміти, чому і як нарратив секуляризму переміг і чи переміг остаточно нарратив релігії. Український філософ О.Панич, перекладач роботи на українську, звертає увагу на те, що це питання - підготовка до другого значного питання: чим є сучасна епоха, як в ній співіснувати людям віруючим і людям невіруючим? Як він зазначає: «Бо якщо усвідомимо, то можемо краще порозумітися і знайти якусь формулу кращого співіснування, де буде місце всім і ніхто не наступатиме іншому на його права сповідувати свою віру чи не сповідувати – причому без ризику, що це буде

формула атеїстів, які терплять віруючих у своєму колі» [7]. І це насправді принципове питання для сучасності.

Порушуючи тему секулярної епохи, Ч.Тейлор задається логічним питанням: а що ми розуміємо під секуляризацією. Він виділяє такі три найзначніших і важливих, на його погляд, визначення «секуляризації»:

1. Звільнення всіх сфер життя від присутності Бога і релігії, а також їхнього впливу. Філософ простежує еволюцію суспільств від архаїчних, де не виділялися релігійні, економічні, соціальні та будь-які інші аспекти - і релігія була абсолютно скрізь, і до сучасних суспільств, де в кожній зі сфер життя люди керуються не релігійними переконаннями, а тими, які жодною мірою до трансцендентного не відносяться. Наприклад, в економіці вони орієнтуються на прибуток, в політиці - на найбільшу вигоду для найбільшої кількості громадян і т.д. Він пише так: «Кілька століть тому Бог у нашій цивілізації був [...] присутній геть у всіх соціальних практиках [...] і на всіх рівнях суспільства ...» [141, с.14]. По великому рахунку, він пише про диференціацію суспільства, тобто виділення окремих сфер життя, в тому числі й релігійної як окремої сфери. Наразі всі ці громадські сфери керуються своїми внутрішніми раціональностями. В домодерні ж часи Церква нав'язувала свою раціональність всім сферам життя людей. Фактично вона була «універсальною раціональністю», тож уникати і не підкорятись їй було майже неможливо, - і саме це кардинально змінилось в модерну епоху;

2. Занепад релігійних переконань і практик; зменшення кількості парафіян у церквах. Ч.Тейлор вказує, що в цьому сенсі майже в усіх країнах Західної Європи відбулася секуляризація (навіть там, де в цивільному полі ще зберігаються посилення на Бога і божественне) [141];

3. Зміна статусу віри в суспільстві. Філософ звертає увагу на те, що в цьому сенсі поворотом до секулярності є рух від суспільства, де практично неможливо було не вірити в Бога, де ця віра була нормою, до суспільства, де, щоб вірити в Бога потрібно знайти значні підстави - і в цілому легше знайти підстави для того, що в Бога вірити не потрібно. Він пише про це так: «Проте мені здається очевидним, що ці суспільства мають великі відмінності щодо

того, яким у них є становище віри...» [141, с.16] В секулярному світі віра є лише одним з варіантів світогляду (і далеко не завжди домінуючим).

Фактично ми бачимо, що кожне з цих визначень автоматично передбачає свій мастер-наратив – зі своїми причинами і єдиним для всіх наслідком – процесом секуляризації. Як ми вже показували в попередньому розділі, мастер-наративи навколо двох перших визначень секуляризації були створені задовго до Ч.Тейлора. Його ж цікавить секуляризація саме в третьому сенсі - і в цьому сенсі він у своїй роботі досліджує суспільство та його трансформацію.

Філософ відповідає на питання про те, чому він узявся за цю проблему, так: його не задовольняло пояснення секуляризму через формулу «наука спростовує, а значить, витісняє релігійну віру» [141, с.18]. І дійсно, як ми показували раніше, багато хто з науковців виділяли в якості відправної точки секуляризації саме раціоналізацію, масове поширення наукової точки зору. Проте Тейлор не згоден, що наука може так просто заперечити віру. Він виділяє дві причини свого невдоволення (більш докладно ми їх розглянемо далі, а зараз лише згадаємо про них):

1) немає логічного зв'язку між, наприклад, теорією Дарвіна і спростуванням релігії;

2) він не вважає звернення до науки поясненням зречення від своєї віри. Ч.Тейлор стверджує, що хоча погані аргументи і можуть відігравати вирішальну роль в різного роду поясненнях, проте подібні погані аргументи залишають дуже багато можливостей релігійного вибору між релігійним фундаменталізмом і атеїзмом, які, тим не менш, не використовуються. Ми б хотіли йому заперечити в даному твердженні: невірно, на наш погляд, розглядати секулярне суспільство як те, яке складається виключно з релігійних фанатиків і людей, що відкидають існування будь-якого божественної істоти. Ми вважаємо, що такого роду суспільство можна розглядати виключно як ідеальну побудову. Цю думку підтверджує сам Ч.Тейлор, коли в одній зі своїх статей говорить про постсекулярний світ: «... Наш світ рясніє найрізноманітнішими позиціями - від войовничого атеїзму до самого

ортодоксального традиційного теїзму, і все це існує поряд з величезною безліччю всіляких проміжних позицій» [142, с. 33].

Як ми бачимо, Тейлор частково деконструює ті мастер-наративи, які, як він вважає, базуються на помилкових посилках. Але по великому рахунку його мета ще вища – деконструювати чи не весь гранд-наратив секуляризації – тобто поставити його під сумнів і, натомість, побудувати свою концепцію на запереченні широко поширених до того постулатів.

Філософ стверджує, що в сучасному світі немислимість позиції варіюється від контексту до контексту, тобто те, що є немислимим в певному середовищі і певному контексті, в іншому контексті буде прийматися за дійсне, реальне. Це робить межу між мислимим і немислимим тонкою і тендітною. Крихкість ще більше збільшується в силу того, що більшість людей не вкорінена в цих контекстах по-справжньому. «Вони або відчують здивування, перебуваючи на перехресті світоглядів, або ж шляхом бріколажу виробляють для себе деяку серединну позицію» [142, с. 33].

Займаючись розробкою концепції секулярності в третьому сенсі, Ч.Тейлор піднімає питання про зміну самих принципів віри: «Це стає зрозумілим, щойно ми зважимо той факт, що всі вірування сповідуються в контексті невисловлених самоочевидних настанов, які зазвичай не проговорюються відкрито, і, як такі, можуть навіть не усвідомлюватися носієм відповідних поглядів» [141, с. 32]. Філософ тут вводить поняття фону («тла»): це ті світоглядні нашарування, які формують нашу подальшу позицію по відношенню до різних життєвих питань. Тут Ч.Тейлора цікавлять ті зрушення, які відбулися в процесі переходу від «наївного теїстичного тлумачення» до такого, де люди постійно перебувають і маневрують між протилежними позиціями (або до такого, де «невіра» вважається вибором за замовчуванням).

Зауважимо, що філософ намагається досліджувати глибини феномену секулярності: він хоче зрозуміти різницю між світоглядними установками минулого і сучасності не просто як різницю переконань, а досвіду і чуттєвості [141]. Це вказує на використання Тейлором феноменологічного надбання, на що ми звертали увагу в попередніх розділах. Це ж його відрізняє від

дослідників, які зосереджувались на секуляризації лише як на абстрактному процесі. Особливість тейлорівського підходу полягає в зосередженні на досвіді, його видозміні і трансформації.

2.3.1. Трансформації базових елементів суспільної свідомості.

Для кращого розуміння подальших умовиводів Тейлора, необхідно згадати тут його розуміння релігії. Ч.Тейлор пропонує здійснити характерний в основному для латинського християнства поворот і представити релігію в термінах протиставлення трансцендентного і іманентного. Фактично релігійним або нерелігійним людина буде вважатися в його концепції в залежності від того, чи визнає він щось потойбічне або трансцендентне щодо свого життя чи ні.

Тейлор в своїй роботі багато часу виділяє для розгляду світоглядних змін, які підготували і одночасно сформували сучасну секулярну масову свідомість. Це, так би мовити, умови зміни стану (тобто зміни ролі віри у суспільстві), які зазвичай можуть бути виділені в наративі. Однак зауважимо відразу: хоча ми і будемо приводити переклади термінів, які використовуються Ч.Тейлора, на українську мову, проте в подальшому ми будемо використовувати терміни англійською, бо додатковий переклад може дещо завадити адекватному розумінню (що буде ясно з подальшого викладу).

1) «Розчаклований» світ («Disenchanted» world).

Відзначаючи риси, які втратив навколишній світ з перетворенням на секулярний, Ч.Тейлор виділяє такі:

1) природний світ, який знаходився в мислимому людськими космосі, свідчив про божественну мету і дії;

2) про Бога свідчило саме існування суспільства - Бога фактично можна було помітити всюди [141];

3) люди жили в «зачаклованому світі». Цій рисі Ч.Тейлор приділяє особливу увагу, бо вона є ключовою в процесі зміни світогляду людей. У зачаклованому світі складно не бути віруючим. Фактично, якщо ми говоримо про «porous self» («пористе Я», про яке мова піде далі), то воно відкрите до впливів ззовні. Отже, йому необхідний, згідно з Ч.Тейлором, якийсь гарант

того, що добро все одно переможе зло. Тобто відкидання ідеї Бога в такій ситуації одночасно залишає «Я» на розтерзання інших сил, крім Бога (найчастіше в цій ролі виступав Диявол) [141]. Однак ми не зовсім згодні з таким висновком. Якщо людина не приймає ідею Бога, то вона може вважати світ в принципі моністичним, тобто трактувати його як такий, де немає ні чистого зла, ні чистого добра. Тоді теоретично людина може сприймати впливи ззовні як необхідні або взаємокомпеснуючі, що не приносять катастрофічної шкоди. Отже, ми не приходимо з необхідністю до висновків Ч.Тейлора.

Ч.Тейлор відзначає важливу деталь: розчаклування могло початися (і, на наш погляд, почалося) вже в традиційному іудаїзмі і християнстві.

Енергія розчаклування є подвійною:

- по-перше, ми повинні відкинути все, що пов'язано з ідолопоклонством, тобто люди починають всіма силами боротися з зачаклованим світом. Причиною цього було те, що до будь-якої магії (білої або темної) людині не дозволялося звертатися за допомогою: для людей вона була безбожною в будь-якому вигляді;

- по-друге, людина відчуває нову свободу в світі, позбавленому священного і встановлених ним кордонів. Більше людей не зупиняють «забобони», і вони можуть перебудовувати світ за своїм бажанням [141].

Слід зауважити, що концепція «розчаклованого світу» тісно пов'язана ідеєю «ізолюваного Я» («buffered self»), про яку ми скажемо нижче.

2) «Ізолюване Я» («Buffered self»).

Одним з найважливіших наслідків розчаклування світу стало перетворення «пористого Я» («porous self») на «ізолюване Я» («buffered self»). Ці два терміни вводить Ч.Тейлор для розмежування двох світоглядних установок, які кардинально відрізняються і в подальшому вплинули на становлення секулярної свідомості.

«Buffered self» досить цікавий термін. Варто зауважити, що при перекладі роботи Ч.Тейлора виникла ціла дискусія, коли справа торкнулася цього терміну (див. прим. перекл. : [141, с. 52]). Однак серед усіх варіантів (амортизоване,

непроникне, опосередковане тощо - всього близько 15) було обрано саме «ізолюване Я». І зараз ми розглянемо, чому.

Сам Тейлор цей термін пояснює так: «Для модерного, ізолюваного «я» відкрито можливість дистанціюватися, відсторонитися від усього, що перебуває зовні розуму» [141, с. 69]. Іншими словами, це така «яйність», яка не стикається з навколишнім світом (і при цьому вже не є вразливою для світу духів і потойбічних сил), а яка має певний прошарок між собою і навколишнім її світом. Прозорість «прошарку» залежить безпосередньо від «Я»: одні впливи воно може повністю відкидати, а іншим - частково відкриватися.

Ч.Тейлор зазначає, що в домодерному світі значення перебувають не тільки в розумі людини, але і в навколишніх його речах (крім того, і у численних «позалюдських» об'єктах)). Це надзвичайно важливий момент: фактично Тейлор стверджує, що в секулярному світі всі речі, які впливають на людину, не є такими, що продукують смисли - за це відповідає розум. «Натомість у зачаклованому світі значення вже існує ззовні нас, до початку нашого контакту зі світом...» [141, с. 63], пише філософ. Він пояснює, що в зачаклованому світі речі можуть вселяти значення і викликати чисто фізичні наслідки цих значень («вплив», «каузальна сила»). Іншими словами, «porous self» був підвладним цим впливам (одним з найбільш яскравих прикладів цього був страх одержимості), а сучасне людське «buffered self» вже вкрай вибірково ставиться до того, що на нього може впливати, а що ні.

Варто зауважити, що свого часу «пористість» (тут: вразливість) для злих духів приводила до висновку, що слід робити певні дії, аби нейтралізувати негативні впливи богів і духів. А ось «buffered self» може розглядати свій кордон як буфер, завдяки якому ніщо не може його зачепити без його ж відома. Ч.Тейлор пише про нього так: «Таке «я» може розглядати себе як невразливе, як господаря значень речей, що існують для нього» [141, с. 69]. І це призводить «buffered self» до того, що у нього може сформуватися амбітне бажання відмежуватися від усього, що розташоване за кордоном «яйності», а також приписати собі автономне й незалежне існування.

Крім інших характеристик «porous self» має ще одну: в зачаклованому світі принципово важливим був його зв'язок з суспільством, громадськістю. Фактично це ще одна причина віри: було практично неможливо, живучи в суспільстві, засуджувати загальну релігійну практику, не стаючи при цьому єретиком. Перш за все тому, що добробут усіх залежав від участі в ритуалі кожного члена спільноти, його відданості і побожності. Фактично, засудити або покинути ритуал, не зачіпаючи інших, було неможливо. «Селяни, які не брали участь у громадських ритуалах або засуджували їх, підважували ефективність спільних дій, а отже, наражали на небезпеку всіх і кожного» [141, с. 75]. Проте Тейлор майже нічого не каже про те, що відбувалось в цей час в містах. Зауважимо, що населення міст було в рази менше, ніж сіл, проте чи настільки ж сильні там були релігійні зв'язки – залишається під питанням. І зрозуміло, чому – адже матеріалів, на основі яких можна було б розібрати це питання, мало, вони часто уривчасті і можуть бути досить суперечливими. Хоча це не відміння того факту, що Тейлор дещо вибірково використовує дані.

3) Виключальний гуманізм («Exclusive humanism»).

Ч.Тейлор, кажучи про секулярне суспільство, зауважує те, що тут ми вперше зіткнулися з суспільством, де самодостатній гуманізм повністю доступний в якості світоглядної можливості. Причому, тут він використовує термін «exclusive humanism», який в російських джерелах [142] перекладають як «эксклюзивный гуманизм», а в українських [141] використовують більш точне «виключальний гуманізм». Цей термін означає такий гуманізм, з точки зору якого для людини має значення виключно людське або такий, який виключає зі свого горизонту будь-що трансцендентне, навіть якщо визнає його існування. Це вкрай важливе поняття у Ч.Тейлора, адже саме його він ставить як умову можливості секулярності. Він пояснює свою тезу таким чином: виникнення exclusive humanism розширило спектр доступних можливостей, завершивши тим самим еру «наївної» релігійної віри (філософ вводить це поняття, намагаючись відмежувати віру досекулярного світу від віри «рефлексивної», яка виникла в світі секулярному).

Exclusive humanism - це такий гуманізм, при якому затемнюються, нівелюються всі цілі, які раніше стояли вище людського процвітання. Іншими словами, це той тип світогляду, коли для переважної більшості людей на перший план серед усіх цілей стає саме людське процвітання.

4) Зміна ставлення до гри структури і антиструктури.

Тейлор, розглядаючи модерний і домодерний світогляди, однією з принципових рис останнього виділяє взаємодоповнюваності протилежностей, таких станів, які не можна переживати одночасно. Щоб пояснити це, Тейлор звертається до ідеї взаємонеобхідності структури й антиструктури в концепції В.Тернера, на які ми звертали увагу в попередніх розділах.

Проте не зважаючи на існування структури, існують моменти, коли її дія припиняється, нейтралізується чи взагалі порушується, - з'являється антиструктура. Тернер, а слідом за ним і Тейлор, каже, що гра структури і антиструктури необхідна для збереження суспільства. Пояснювати це можна по-різному: послабленням тиску, необхідністю набуття коду деяких неприборканих сил антикоду та ін. Висновок, до якого підходить Тейлор, в тому, що і домодерному світогляді наявна необхідність антиструктури: «Усі коди потрібно врівноважити <...>, бо інакше нас очікує жорстокість, розслаблення, атрофія суспільних зв'язків, сліпота, і зрештою, цілком можливо, саморуйнування» [141, с. 87].

Тейлор каже, що ця «гра» обумовлена напруженим балансом двох видів цілей: з одного боку, християнство спрямовувало людей на цілі, які мали спрямування до чогось вищого, надлюдського, трансцендентного; з іншого боку, практики середньовічного суспільства змушували прагнути і сприяти людському процвітання. Як пише Тейлор: «Цим створювалась напруга між вимогами тотального перетворення, до якого закликала віра, і вимогами звичайного повсякденного життя» [141, с.78].

Саме напруження виявлялось у різних спосіб. Наприклад, поведінка людей, справи яких процвітають, і тим, що від них вимагає Євангеліє: напруга з'являється там, де стикаються етика честі, вимоги гордості та правила поведінки, які диктує християнство.

Тейлор зазначає, що саме католицизм «передбачав своєрідний баланс на основі ієрархічної взаємодоповнюваності» [141, с.80]. Іншими словами, на його думку, напруження розв'язувалось у врівноваженні способів життя: використовувалась формула «монахи за всіх моляться, пани всіх захищають, селяни на всіх працюють».

Проте це була тільки частина тих шляхів врівноваження напружень, яких зазнавав світогляд середньовічної людини. Ще один шлях – це карнавал та інші подібні свята («свято неслухняності», свято «хлопчика-єпископа» і таке ін.) Це були моменти життя людей, коли звичайний порядок речей перевертався з ніг на голову: дурень міг стати королем на день; те, що завжди шанувалось, тут висміювалось; дозволялись різні крайнощі в поведінці [141, с.80].

Однак у сучасному світі антиструктура не визнається в якості необхідності для всього суспільства (тобто їхня гра не зникла зовсім, але зберігається тільки в окремих елементах суспільного життя). В деяких моментах антиструктура перейшла у приватну сферу. Іншими словами, тепер відмінності громадського та приватного грають ту роль, яка була закріплена за відмінностями між буденним життям і карнавалом в Середньовіччі.

Таким чином, Ч.Тейлор приходить до висновку, що значна частина традиційної гри структури і антиструктуру для нас втрачена. Адже сучасний стан суспільства структурно відрізняється від усього, що було раніше. Хоча при цьому «поклик антиструктури» залишається дуже сильним і в нашому світі.

5) Від «вищих» часів до «секулярного» часу.

Ще одним важливим моментом сприйняття, який змінився, був час. Ч.Тейлор, бажаючи відмежувати звичайний, мирський час, називає його «секулярним часом». Натомість, час домодерної епохи він називає «вищі часи» (або «вічністю», яких було декілька).

Секулярний час - це те, чим для нас є звичайний час. Власне, це просто час: одна подія слідує за іншою, а все, що в минулому - вже в минулому.

Вищі ж часи - набагато складніші. Як пише про них Ч.Тейлор: «Можна сказати, що вони збирали, впорядковували, реорганізовували, перемежовували

звичайний мирський час» [141, с. 94]. Ці часи вводять в профанний устрій часу викривлення і непослідовності.

Варто зазначити види вищих часів:

1) «Платонова» вічність - позначена ідеальною нерухомістю, повним спокоєм; досягти ми її можемо, вийшовши за межі часу;

2) Божественна вічність - не скасовуючи часу, вона стягує його в момент; осягнути її ми можемо виключно за допомогою участі у Божественному житті;

3) первинний час - це встановлений порядок речей. Діячами цього часу були Боги або, принаймні, герої. Це час створення світу (або народу). Осягнути ми цей час можемо тільки шляхом проведення ритуалу, яким має ефект оновлення і нового посвячення (а, значить, наближення до витoku) [141, с.94-99].

Ч.Тейлор вважає, що сприйняття часу домодерної людини було сформовано всіма трьома видами часу: люди того історичного періоду одночасно перебували і в цих трьох вищих часах (вертикальний вимір), і в секулярному (горизонтальний вимір). Цим вони кардинально відрізняються від людини модерної епохи: на відміну від предків, вона схильна бачити своє життя виключно в рамках течії секулярного часу. Звідси Ч.Тейлор стверджує: в сучасності відбувається формування таких світів («горизонтальних», як він їх називає), які не залишають простір для «вертикального» або трансцендентного (вони або закривають його, або роблять його недоступним) [142].

Зауважимо також, що зі зміною уявлення часу змінилося і уявлення про світ, в якому живе людина: замість космосу людство тепер живе у Всесвіті.

Якщо говорити мовою наративу, то всі ці названі вище елементи – це частини того глобального метанаративу секулярності, який став панувати не лише на Заході, а й поширився на інші території. Тут видно, що вони формують певну світоглядну настанову, яка зрештою трансформує його досвід, змінює його інтерпретацію, а також формує інше ставлення людини до світу.

Процес переходу від одної світоглядної установки до іншої, який ми називаємо секуляризацією, відбувався довго і поступово. В «Секулярній добі» Тейлор описує цей процес дуже докладно, з залученням великої кількості

мікронаративів для підтвердження своїх ідей. Далі ми коротко розглянемо те, які він бачить цей процес.

2.3.2. Шляхи перетворення «вертикального» світу на «горизонтальний».

Як ми вже відзначали раніше, Ч.Тейлор стверджує, що в сучасному світі досить тонка межа між мислимим і немислимим. Справа в тому, що зараз люди вже усвідомлюють, що ті речі, які немислимі для них, насправді немислимі тільки в рамках певного контексту. Поза цим контекстом ці немислимі речі можуть прийматись беззастережно як істину. Фактично, ми маємо безліч альтернатив тієї думки, яку вважаємо істиною: «При цьому неважливо, чи сприймається ця альтернативність вороже або здивовано, саме існування альтернатив робить кожен контекст крихким, тобто сенс мислимого/немислимого виявляється невизначеним і хитким» [142, с. 33].

Щоб описати становлення таких горизонтальних світів, в яких крихкість контекстів дозволяє зробити опцію віри практично неприйнятною, Ч.Тейлор вирішує розглядати те, що він називає «структурами закритого світу» (СЗС): «Мене цікавлять структури світу, закриті для трансцендентного» [142, с. 34]. СЗС - це певна структура так званого «горизонтального світу», який не дозволяє або заважає розвинутиися чомусь трансцендентному («вертикальному») або робить його неможливим. Тейлор називає їх закритими, бо вони роблять іманентний порядок (який ми розглянемо згодом) очевидним і аксіоматичним [210]. Однак з огляду на те, що даний процес розгляду передбачає певний рівень абстрагування, філософ вводить в свою концепцію три типи абстракції:

а) в ході роботи він бере не світ в цілому, а структури світу, «тобто мене цікавлять аспекти або риси того, як формуються і узгоджуються досвід і думки, а не цілий світ, складовими якого вони є» [142, с. 34];

б) світ він бере не як світ окремої людини, а як світ, в якому живуть люди; світ, який надає форму їх мисленню, досвіду тощо. «Я намагаюсь описати деякі типи світів (ідеальні типи в квазівеберовському сенсі), які не збігаються і ніколи не співпадуть з тотальністю світу будь-якої реальної людини» [142, с. 34];

в) Ч.Тейлор передбачає опис за допомогою інтелектуалізації, тобто він має намір через ідеї торкнутися живого досвіду [142].

Тут ми бачимо, яку важливу роль відводить Тейлор досвіду в своїй праці: у всіх цих пунктах він наголошує на важливості саме живого досвіду. При цьому його «структури» відірвані від конкретної особи і стоять ніби над чи поза нею. Таким чином ми знову бачимо поєднання двох рівнів – мікронаративного (бо досвід він частіше за все розглядає саме на конкретних прикладах людських ідей) і метанаративного (як тих аспектів, які надають форми і легітимації мисленню й діям).

Ми вже частково торкалися причини того, чому Ч.Тейлор вважає незадовільними пояснення виникнення секулярної епохи, які були створені дослідниками до нього. У своїх роботах він неодноразово звертає увагу на те, чому деякі з, так би мовити, «стандартних» пояснень насправді не пояснюють секулярності. Таким чином Тейлор намагається займатись реконструкцією мастер-нарративів. Тут він наводить аргументацію за допомогою апелювання до деяких СЗС, які ми проаналізуємо слідом за ним. Зауважимо, що Тейлор іноді йде саме шляхом апофатики, відмітаючи ті мастер-нарративи чи їх елементи, які не є частиною його ідей, але при цьому є впливовими на Заході. Саме тому необхідно приділити увагу тим «не», які він сам висвітлює.

1) СЗС епістемології.

Філософ вважає, що епістемологія - це щось більше, ніж просто набір популярних теорій. Епістемологію він вважає такою, що лише частково усвідомлюється фоновою картинкою (знову звертаємо увагу на важливість фону), яка контролює мислення людей.

У своїй найбільш грубій формі дана СЗС працює з картиною акторів, які пізнають, як індивідів, які «вибудовують своє розуміння світу шляхом поєднання і зв'язування у все більш і більш всеосяжну теорію інформації, яка вбирається ними в себе і розміщується у внутрішніх репрезентаціях [...]» [142, с. 35]. Слід зауважити, що даний концепт у Ч.Тейлора досить сильно нагадує концепцію епістем М. Фуко: СЗС епістемології у Ч.Тейлора є структурою, яка

тісно взаємопов'язана з ментальністю і дуже впливає як на пізнання, так і на саме мислення. Крім того, навіть назви схожі одна з іншою.

Власне, М. Фуко розробив оригінальну концепцію європейської культури і наукового знання, основою яких є археологія знання, а центром виступає проблематика знання і мови. Всі відомі науки М. Фуко відносить до доксології (тут мається на увазі грецьке слово "δόξα", що означає "думка", тобто вчення про думки), яка, за його словами, виходить з існування єдиної лінійної історії (і в тому числі культури), а зміни, що відбуваються пояснює через боротьбу думок, прогрес розуму і т.д. [156]

М. Фуко замість доксології пропонує археологію, предметом якої має бути архаїчний рівень, який робить можливим пізнання і спосіб буття того, що пізнається [156]. Цей глибинний рівень філософ називає «епістемою». Самі епістемати ніяк не залежать від суб'єкта і залишаються в сфері несвідомого, будучи при цьому недоступними для тих, мислення кого вони визначають (тобто людей, суб'єктів).

Ч.Тейлор каже, що структура цієї СЗС, яка пов'язана з вірою в трансцендентне, найбільш спірна з епістемологічної точки зору. Мається на увазі, що трансцендентне знаходиться в кінцевій частині умовиводів, яка є найбільш крихкою. Прикладами спростування даної епістемології можна назвати концепції М. Хайдеггера і М.Мерло-Понті. Вони своїми роздумами приводять нас до висновку, що питання про віру в трансцендентне, які в СЗС епістемології ставляться в кінці умовиводів, насправді є «частиною наших примордіальних труднощів» [142, с. 35]. Іншими словами, всьому процесу пізнання передуює початковий роздум про трансцендентне.

Проте Ч.Тейлор зауважує, що СЗС епістемології всередині самої себе несуперечлива. Вона виникає перед нами, немов очевидне відкриття, яке ми здійснюємо, розмірковуючи. У разі ж, якщо ми стаємо на позиції деконструкції, СЗС вже не може функціонувати як раніше. Виявляється, що її нейтральність по відношенню до структурованої інформації (наприклад, цінностей) насправді фікція (і вона сама має при цьому цінності). Іншими словами, СЗС натуралізує цілком конкретний погляд на речі: «Все саме так, як стверджує СЗС, і як тільки

ви, позбувшись від будь-яких передумов, проаналізуєте власний досвід, тут же в цьому переконаєтесь» [142, с. 38].

Ч.Тейлор називає однією з характерних рис помилки саме те, що її розуміють таким натуралізуючим чином і не бачать їй ніяких альтернатив. Це положення дуже схоже на позицію М.Фуко щодо епістем: він говорив про те, що правила, згідно з якими створюються і діють дискурсивні формації в рамках конкретної епістемі, не можуть бути виділені індивідами, які мислять в її рамках [156]. Фактично мається на увазі, що для того, щоб побачити систему цілком, необхідно вийти за її рамки.

Як пише Ч.Тейлор: «Натуралізація виникає як свого роду наратив, що оповідає історію виникнення СЗС, цей наратив я пропоную називати історією відлучення» [142, с. 38]. Концепт «історії відлучення» також досить цікавий, тому пояснимо, що тут мається на увазі.

В цілому, варто зауважити, що російський переклад словосполучення «subtrution stories» як «истории вычитания» не цілком доцільний. Перекладачі видавництва «Дух і літера» помічають, що термін «віднімання» в силу його навантаженості математичним і деякими іншими смислами (наприклад, в українській мові є життєві контексти «Івану відняло мову», «в господаря віднялі маєток» тощо), має недоліки у використанні. Тому вони застосовують менш буквальний переклад «описи відлучення». На наш погляд, він більш прийнятний, однак ми, як вже робили раніше, будемо використовувати англійський варіант [141, с.46].

Ч.Тейлор постійно полемізує з «subtrution stories», під якими розуміє такі описи модерності в цілому і секулярності зокрема, які пояснюють їх тим, що люди втратили, забули або звільнилися від деяких більш тісних горизонтів, ілюзій або обмежень знання. Іншими словами, секулярність (і модерність) трактується як те, що відпочатку властиво людській природі, однак раніше стримувалось тим, що тепер відкинуте в сторону. Філософ категорично з цим не згоден і говорить про те, то західна модерність разом з секулярністю є плодом нових винаходів, заново сформульованого розуміння себе, а також відповідних практик, і не може пояснюватися в рамках одвічних рис людського

життя [141]. Отже, ми бачимо, що мастер-нарратив Тейлора полемізує і відкидає деякі мастер-нарративи попередників.

2) СЗС емансипуючого впливу науки.

Дана СЗС зводиться до твердження, що вся сутність науки - це матеріалізм, і тільки наука може пояснити, чому віра неможлива. Людям, які приймають цю ідею, форми сучасної моральності або не потрібні, або вторинні [142].

Форма сучасного морального досвіду при цьому змінюється: фактично визнається те, що вірити можуть люди слабкі, не мають сміливості визнати очевидність помилковості пояснень навколишньої реальності за допомогою апеляції до міфів, демонів тощо. До подібної критики релігії вдавалися прихильники Просвітництва.

Невіра в цьому випадку наділялася прямо протилежними рисами: невіруюча людина досить мужня, щоб поглянути правді у вічі і усвідомити, що вона існує в світі сама по собі. Однак Ч.Тейлор стверджує, що звідси не випливає песимізм: «Навпаки, це означає рішучість стверджувати цінність людини, людського блага і прагнути до нього, відкинувши помилкові ілюзії і розради» [142, с. 40]. На думку філософа, невіра зазвичай поєднується з сучасним exclusive humanism.

Отже, ми здійснили аналіз СЗС, що формують певного роду метанаратив сучасного секулярного світогляду. Мається на увазі переконання людини, що науково-епістемологічна частина життя людини самодостатня і є тим, «у що розумна людина буде вірити абсолютно незалежно від будь-яких моральних переконань» [142, с. 41]. Ч.Тейлор же стверджує, що так історія виглядає з точки зору невіруючого. З точки зору віруючої особи все виглядає зовсім інакше: віруючі в своїй аргументації починають з критики епістемології, яка при детальному розгляді виявляє недоліки доказів (зокрема, віруючі люди приходять до того, що наука насправді є більш привабливою в силу точного діагнозу особливостей нашої моральності). Послідовне міркування віруючих призводить їх до того, що людей, які були віруючими в дитинстві, часто залучають доказами науки. В силу цього з великими внутрішніми

стражданнями вони відмовляються від своїх переконань через те, що «Дарвін спростував Біблію».

При цьому Ч.Тейлор говорить ні про ту, ні про іншу історію. Він пише: «Не моральний світогляд схилився перед грубими фактами, швидше один моральний світогляд поступився місцем іншому, взяла гору інша модель того, що слід вважати вищим» [142, с. 42]. Іншими словами, хоча Ч.Тейлор і визнає багатогранний вплив науки на світогляд людей, однак він не вважає пояснення секуляризації з позицій спростування релігії наукою переконливими, тому що поряд з посиленням позицій науки з'являлися і полярний їй розвиток «етики аскетично відчуженого розуму». Крім того, філософ не вважає позицію матеріалізму переконливою. Коли людина стверджує, що «наука спростувала Бога», складно і навіть практично неможливо прийняти це без подальших пояснень і доказів: «В даному випадку неможливо пояснити свої дії лише на основі тієї інформації, яку ми отримуємо з зовнішніх джерел, не озираючись на доступні нам джерела внутрішні» [142, с. 44]. Проте якщо всі докази науки не настільки переконливі, як звикли думати, то чому ж все-таки в наш час вона настільки приваблива. Або сформулюємо по-іншому: якщо аргументи не переконливі, то чому вони переконують? На це питання Ч.Тейлор відповідає так: в даному випадку важлива єдність матеріалізму з моральним світоглядом (те, про що раніше ми вже говорили: «exclusive humanism»). Фактично ми отримуємо іншу етичну перспективу епохи: соціальне життя зосереджується саме на людському блазі - тут вже немає місця вірі в Бога: «Тож або людина повністю віддається цьому світу, живе його установками, а значить і не вірить в Бога, або вірить в нього і живе в сучасному світі подібно інопланетянину» [142, с. 45]. Саме такий висновок роблять люди, і він підтверджується тим, що християнська громадськість завжди була досить вороже налаштована по відношенню до гуманістичних течій. Хоча при цьому існує досить багато винятків з цього «правила».

З усього вищесказаного Ч.Тейлор робить наступні висновки:

- 1) наука не довела атеїзм;
- 2) гуманізм не є ворогом релігії [142].

Однак Тейлор констатує, що люди все одно вірять цьому. Філософ говорить, що це пояснення неймовірно спрощує той комплексний шлях, який пройшло людство в ході своєї трансформації. Шлях цей лежить через втрату традиційних вірувань і уподобань. Втрата може розглядатися як наслідок:

- а) інституційних змін: наприклад, мобільність і урбанізація підривають вірування і побут традиційних сільських громад;
- б) все більш досконалого функціонування сучасного наукового розуму і т.д. [142].

Однак безвідносно причин, позитивного/негативного сприйняття її (втрати) і інших деталей, Ч.Тейлор вважає, що всі теорії ріднить опис процесу: колишній світогляд і колишні прихильності підірвані.

Якщо стояти на цій позиції, сучасність буде представлена як віднімання (раніше ми говорили про це як про subtraction stories) або як те, що залишається, після того, як всі колишні горизонти змиті: «...сучасний гуманізм є наслідок старіння колишніх форм» [142, с. 47]. Звідси випливає, що дотримуючись сучасного гуманізму, неможливо вірити в Бога.

Ч.Тейлор, як ми вже раніше помічали, полемізує з цією позицією. У разі такого трактування історії, як ми її описали вище, повністю ігнорується можливість того, що західна сучасність ґрунтується на своєму духовному фундаменті (і він не є неминучим наслідком відмови від колишніх установок). У таких роботах Ч.Тейлора як «Джерела себе», «Етика автентичності», раніше переведених видавництвом «Дух і Літера», філософ і відстоює ідею того, що у сучасної західної людини є своя особлива духовна основа, яку не всі дослідники помічають. Звісно, культура, яка породила «три хвороби сучасності» (індивідуалізм, пріоритет інструментального мислення й втрату свободи, про які ми докладно писали раніше), має свої мінуси, але й має певні надбання, на які ми не маємо права заплющувати очі. До мінусів можна віднести релятивізм, втрату можливості сприйняття проблем, які виходять за межі особистих інтересів тощо. Тим не менш, сучасна культура має могутній моральний ідеал, що стоїть за самоздійсненням – «бути чесним перед собою, у специфічному сучасному розумінні цього слова» [139, с.18]. Ч.Тейлор називає

його терміном «автентичність». Основа цього ідеалу полягає в тому, що людина має моральне почуття, яке дає змогу відрізнити добро від зла. Тобто, для самоздійснення людина мала тепер не шукати правди деінде, а знайти її всередині себе. Більше того, ніхто, окрім самої людини, не може допомогти їй в цьому пошуку (тільки завадити в разі невизнання його).

Ч.Тейлор говорить про наступну помилку: якщо людина слідує за логікою історії відлучення, то приходить до висновку, що як тільки людина відмовилася від трансцендентного, їй не залишалося нічого іншого, як поставити на чільне місце людське процвітання. Філософ говорить, що це докорінно невірний висновок через невірні посилки [142].

Таким чином, Ч.Тейлор конститує основні грані того, умовно кажучи, «класичного» мастер-нарративу секулярності, який вкорінений в нашій культурі і який філософ критикує:

1) теза про смерть Бога, тобто теза про те, що людина вже не може чесно, відкрито і щиро вірити в Бога;

2) історію відлучення, покликану описати підйом сучасного гуманізму;

3) певні погляди на витoki релігійної віри і її місце в одвічній структурі людських мотивацій, які обґрунтовують історію відлучення. Всіх їх ми докладно розглянули вище. І ці три риси призводять до четвертої - погляду на секуляризацію як на простий відступ релігії під напором науки, технології та раціональності. Однак Ч.Тейлор, як ми помічали спочатку, розглядає секуляризацію інакше, тому і історію трактує інакше.

Ч.Тейлор розглядає іншу сферу СЗС, а саме сферу, в якій було вироблено моральне саморозуміння сучасних людей. Історія, яку філософ вважає умовою виникнення секулярного суспільства, фокусується на великій кількості спроб встановити християнський порядок, ключовою фазою яких є Реформація. Ці спроби - свідомство невдоволення громадськості колишніми формами існування релігії, коли цілий ряд ритуальних практик увійшов в протиріччя з вимогами індивідуальної побожності і етичної реформи, яка витікає з вищого одкровення. Як пише філософ: «У латинському християнстві була зроблена спроба відновити і нав'язати всім індивідуалістичну христоцентричну релігію

побожності і дії, ця спроба була пов'язана з прагненням придушити і навіть знищити колишні нібито магичні та/або забобонні форми колективної ритуальної практики» [142, с. 50], про що ми писали в розділі, присвяченому «розчаклуванню» світу.

Гіпотезу філософа можна сформулювати так: створений благопристойний порядок перевершив всі найсміливіші очікування його організаторів, бо призвів до іншого розуміння християнського порядку. Відтепер цей порядок розглядався в іманентних поняттях. Іншими словами, тепер розуміння благого порядку було позбавлене більшої частки свого трансцендентного змісту і, в значній мірі, було звільнено від початкової теологічної картини провидіння. «Збої віри в Бога відбуваються паралельно зі зміцненням віри в моральний порядок, що складається з індивідів, що володіють правами, призначених (Богом або природою) до того, щоб діяти в ім'я взаємної вигоди» [142, с. 50-51], пише Ч.Тейлор. Цей порядок створений Богом, а не людиною, і реалізований в природі (в подальшому ця модель буде спроектована на космос). Звідси коли ми дивимося на гармонійний устрій Всесвіту, ми розуміємо, що людські справи перевернули гармонійний лад з ніг на голову. Внаслідок цього даний порядок стає нормою і одночасно метою, до якої необхідно прагнути. Однак тільки розум здатний розкрити божественні цілі: «Всі живі істоти, в тому числі ми самі, прагнуть до самозбереження. Це воля Бога» [142, с. 51]. Тейлор згадує тут слова Дж.Локка: ми повинні зберігати себе, своє життя. Крім того, ми наділені даром комунікації, тому коли небезпека не загрожує людині, він повинен зберігати всю останню частину людства крім себе. Звідси Дж.Локк робить висновок: Бог дав нам владу розуму і дисципліни для того, щоб ми могли зберігати самих себе найбільш ефективно. «З цієї схеми логічно випливає нав'язування порядку людською волею» [142, с.52]. Вже тут сформована ключова точка секуляризації: людське процвітання стає основним; звідси і становлення «форм соціального уявного», які з тих пір домінують на сучасному Заході: ринкової економіки, публічного простору, суверенного народу. При такому стані самосприйняття людей релігія вже може розглядатися як потенційна загроза для даного порядку (в якості вад розглядалися:

марновірство, зайвий релігійний ентузіазм, фанатизм). Внаслідок цього з'являється ідея того, що деякі релігійні прояви повинні бути обмежені, а деякі - і зовсім заборонені, бо вони йдуть проти самого порядку природи. Власне, наратив, залучений Тейлором до пояснень процесу секуляризації у своїй роботі, є особливою формою репрезентації «соціального уявного», яка дає змогу його схопити і пояснити.

Однак ця СЗС, за словами Ч.Тейлора, породила величезну кількість протиріч, бо таке розуміння порядку було і залишається спірним (Токвіль, Ніцше і т.д.). «Незадоволеність існуючими формами вела або до більш радикальних утопічних версій порядку (наприклад, якобінці, пізні комуністи і Маркс), або ж до відмови від самої ідеї цього порядку (наприклад, католицька реакція після 1815 г.); нарешті, разом з Ніцше можна було надати цим порядком зовсім інший поворот» [142, с. 53]. Ставлення до цього нового морального порядку - важлива визначальна характеристика сучасності. Додамо, що на цьому етапі відбувається те, що можна назвати «ефектом новизни»: постійно збільшується кількість і тих позицій, які критикують даний порядок, і тих, які заперечують трансцендентне. На тлі цього виявляється так зване «іманентне контрпросвітництво» з його апеляцією до язичництва на противагу християнству.

Загалом Тейлор змальовує сучасну дійсність завдяки так званому «іманентному каркасу» (immanent frame): ізольоване «Я» дисциплінованої індивідуальності рухається в сконструйованому просторі, де інструментальна раціональність є ключовим значенням, а час переважно секулярний. Основна ідея в тому, що іманентний каркас представляє тепер «природний» порядок, який протиставляється надприродному (а іманентний світ протистоїть трансцендентному) [210, с. 542]. Згідно з ідеями Тейлора, логіка багатьох теорій сучасності така: технологія досягає такого рівня іманентизації, що Бог стає непотрібен, адже людина вже знає сама, як отримати те, чого вона хоче. Цікаво наступне: О.Панич зазначає, що Ч.Тейлор помиляється, коли вважає, що іманентність форм загалом і Бога зокрема сформувалась лише у ранньомодерну епоху. Тейлор вважає, що одними з провісників виникнення «іманентного

каркасу» були епікурейці, але уникає надавати в цьому ваги Арістотелю і його ідеям. О.Панич натомість вважає, що «Бог» Арістотеля не має трансцендентності, та й загалом його концепція заперечує трансцендентну перспективу [107]. Отже, ми бачимо, що тейлорівський мастер-нарратив все ж є сконструйованим нарративом (не зважаючи на те, що сам він це заперечує) з його вибірковими фактами й особливим їх тлумаченням.

Проте Тейлор не зупиняється на цьому і робить обережні зауваження з приводу «постсекулярної ситуації». Він пише, що використовує цей термін для позначення такого виду часу, коли гегемонія основного мастер-нарративу секуляризації (тут явно мається на увазі якраз метанаратив секулярності) буде все більше оскаржуватись. Власне, він вважає, що саме це зараз і відбувається. На думку Тейлора, це відкриває нові можливості. Тут він виділяє західну тенденцію «бути духовним, проте не релігійним» («spiritual but not religious» [210, с.535]), яка частково корелюється з «мінімальною релігією» Епштейна (ідеї якого ми розглядали в попередній частині роботи). Цікаво, що тут він чи не вперше робить зближення Заходу і Сходу, стверджуючи, що і там і там люди стали підозріло ставитись до церковних авторитетів і релігійних догматів. Тейлор стверджує: «Те, що також є важливим як на Сході, так і на Заході, - це певне продовження розуміння важливості слідувати власному духовному маршруту [...]» [210, с.535]. Тобто він підкреслює ту саму «особисту релігійність», про яку пишуть багато дослідників. Проте він вважає, що людство тільки розпочало свій шлях в цьому напрямку, і ще зарано стверджувати щось конкретне.

Таким чином, Ч.Тейлор спробував описати сучасний ландшафт віри і невіри за допомогою викладу деяких принципових, з його точки зору, СЗС, що приховують або викреслюють трансцендентне. Це рівень метанаративу – світоглядів і значних переконань, які формують наше розуміння світу та його інтерпретацію. Проте з аналізу його роботи стає видно, що важливими для нього є й інші рівні нарративу. В наступному розділі ми детально їх розглянемо.

Отже, зробимо висновки до цього підрозділу:

- концепція Ч.Тейлора – це не лише аналіз класичних і сучасних соціологічних концепцій, а й спроба підійти до вивчення процесу секуляризації з точки зору людини, її інтерпретації навколишнього світу. Зокрема, він прискіпливо аналізує масову свідомість і те, як вона змінилась в ході секуляризації. В результаті він виходить на питання релігійного досвіду, того, яким він був і яким став внаслідок зазначених змін. Саме тому Тейлор з необхідністю приходить до наративу – досвід репрезентується в ньому;

- для опису зміни світовідчуття людей Тейлор розробив цілу низку термінів, які пояснюють окремі аспекти цієї зміни (наприклад, «ексклюзивний гуманізм», «пористе/ізольоване Я», «описи відлучення», «структури закритого світу» тощо). І хоча при перекладі українською вони часто викликали значні дискусії, тим не менш, вони стали особливою мовою, за допомогою якої Тейлор ясно виразив свої ідеї, а також поповнили мову «дискурсу секуляризації»;

- ключовим питанням для Тейлора в його концепції стає невірний, на його думку, порядок речей, який встановився завдяки процесу секуляризації. Європейська людина впевнена, що межею її прагнень має бути її та суспільний добробут, ігноруючи чи просто не вбачаючи у світі трансцендентного. Тейлор постулює, що лишився лише «горизонтальний світ», який заважає розвиватись всім спробам досягти чогось «вертикального», чогось, що виходить за його межі;

- тейлорівський мастер-наратив піднімає питання того, яким чином ідея секулярного світоустрою з окремих інтелектуальних спалахів змогла посягнути на суспільну свідомість. Саме тому в його роботі можна побачити різні «рівні», на яких відбувається секуляризація – від окремо взятої людини до виходу на цілі суспільства. Таким чином він намагається через поодинокі випадки досягти рівня секулярної доби.

Отже, розглянувши мастер-наратив секуляризації в контексті дискурсу секуляризації та постсекуляризації, ми можемо перейти до ключового питання, а саме: яку роль зіграв у цій концепції наратив і наскільки вдалим стало його застосування?

Розділ 3: Наративний підхід як ключовий методологічний орієнтир «Секулярної доби» Ч.Тейлора

3.1. Наратив як предмет і метод в науковому дискурсі.

Від початку виникнення «наратив» не був науковим терміном і позначав лише «розповідь» чи «оповідання». Але поступово він став все більше обтяжуватись смислами, ускладнюватись, і зрештою перетворився на предмет і метод в сучасному гуманітарному знанні.

Починаючи з 60-х років XX ст. у сфері гуманітарних наук стали з'являтися такі тенденції до переосмислення предмету, методів та теоретичних підстав наукового пізнання, які отримали узагальнену назву інтерпретативного чи лінгвістичного «повороту». Як один з аспектів зміни орієнтації наукового пізнання виділяють поворот наративний (від слова «наратив» - історія, розповідь). Частіше за все першим, хто використав метафоричне словосполучення «наративний поворот», називають вже згадуваного нами Мартіна Кресвірта [87]. В рамках цього повороту було сформовано наративний підхід.

Є декілька основоположень «наративного повороту», які були сформульовані філософією і соціологією науки:

1. наративізація сучасної науки і її відмова від мрії про вичерпне знання – прийняття ідеї нестабільності, виключення детермінізму і визнання тепоральності створюють нове ставлення до світу, яке передбачає зближення діяльності вченого і літератора;

2. перенесення інтересів науки з аналізу об'єктивних соціальних явищ на дослідження суб'єктивності у зв'язку з визнанням людини як сили, яка дуже активно діє в макро- і мікросвіті. Це ставить під сумнів можливість неупередженого «наукового» пізнання, яке відкриває об'єктивну істину для всіх;

3. трактування свідомості як сукупності текстів і визнання можливості множинності інтерпретацій кожного тексту;

4. тенденція розглядати факти як «репрезентації» дискурсивних механізмів [145, с. 56-57].

Отже, «нарративний поворот» можна характеризувати зміною ставлення до нарративу, але не тільки нею, а й трансформаціями дисциплін, які його досліджують – тепер використовується весь спектр наукових досягнень, наприклад, комп'ютерну лінгвістику. В рамках лінгвістики стали говорити навіть про появу нової «посткласичної» наратології [136, с. 108].

Наратив завжди пов'язана з чимось, що відбулось. Це «щось» наратологи називають історією. Тим не менш, не можна повністю ототожнювати наратив і історію. Німецький дослідник Фотіс Джаннідіс зазначав, що історія – це багатозначна структура, ключовими елементами якої є хронологія, каузальність, телеологія та інтенційність. Наратив є не історією, а її репрезентацією [187]. Американська дослідниця Дебора Шиффрін визначає наратив як форму дискурсу, через яку ми реконструюємо й репрезентуємо минулий досвід для себе й для інших [165, с. 86-87]. Ізраїльський політолог і політтехнолог Ілля Розенфельд пише, що наша здатність оповідати історії – головний спосіб впорядкувати й осмислити навколишній світ і відрізнити людські дії від просто хаотичних рухів елементарних часток. «Наративи грають роль лінз, крізь які незалежні елементи існування розглядаються як пов'язані частини цілого. Вони задають параметри повсякденного і визначають правила та способи ідентифікації об'єктів, які підлягають включенню в дискурсивний простір», пише він [131]. Цієї думки притримується й українська дослідниця О.Мішалова, яка підкреслює неочевидну, але значну роль нарративу. Вона виділяє дві ключові функції наративів:

1) наративи виступають у ролі ключового способу надання сенсу людським діям, тим самим стаючи певними схемами, крізь які пов'язуються незалежні на перший погляд елементи людського досвіду;

2) наративи організують людське переживання часу за допомогою конфігурації послідовних подій у сюжеті [100, с.172].

В свою чергу німецький дослідник Дженс Едер, намагаючись дати визначення наратологічному дослідженню, виділяє його наступні ознаки: таке дослідження завжди залучає теорії, які діють на високому рівні абстракції, і займаються передусім загальними елементами і структурами розповіді, які

йдуть далі окремих одиничних текстів, окремих культур та історичних періодів [117, с. 42].

Отже, як ми бачимо, дати визначення наративу досить складно через багатозначність поняття та його широку функціональність. Загалом наратив є міждисциплінарним конструктом, предметом і методом в сучасній гуманітарній науці.

В рамках наративного підходу виділяють термін «наратологія». Дослідники його використовують у вузькому і широкому розумінні (диференціація проводиться зазвичай за об'ємом поняття). У вузькому сенсі під наратологією розуміють розвиток оповідальної теорії, які виникла в кінці 60-х років у Франції під впливом структуралізму. У широкому сенсі наратологією називають сукупність всіх теорій, які займаються оповіданням [111, с. 13-14].

Існує проблема у визначенні дисциплінарного статусу наратології: її називають «підходом», «практикою», «проектом», «школою», «субдисципліною», «дисципліною», «наукою». Як правило, дисциплінарний статус можливо встановити лише з точки зору визначення об'єкту дослідження (вербальна оповідь про якісь події, репрезентація якоїсь події тощо), тому визначення наратології сильно різняться. Ми ж використаємо термін запропонований німецьким дослідником А.Нюнінгом. Він найбільш загальним поняттям, яке покриває усі наратологічні дослідження, вважав «наративні студії», що поділяються на «наративні теорії» і «аналіз та інтерпретацію наративів» [111, с. 35]. Серед наративних теорій виділяються такі, як: історіографічна, філософська, лінгвістична наративні теорії, класична наратологія і теорія роману [100, с. 173]. В своїй роботі ми переважно будемо займатись аналізом та інтерпретацією наративів, але водночас ключовою метою нашого дослідження буде реконструювання наративної теорії Ч.Тейлора.

Зауважимо, що спостерігається цікавий парадокс: у сферах знань, відмінних від літературознавства, як правило, серед ключових авторитетів не фігурують такі класики лінгвістичної наратологічної думки, як Р.Барт, Ж.Женетт чи Дж.Принс. Кожна область пропонує своїх методологів наративу.

Наприклад, в історіографії найбільш авторитетними є Г.Вайт, Ф.Анкерсміт та А.Данто [115, с. 200].

Не можна категорично заявляти, що після того, як пройшло майже півстоліття з початку наративного повороту, увага до наративу зменшилась чи взагалі пішла у небуття. Дійсно, в лінгвістиці відбувся певний спад зацікавленості до наратології. Проте від початку 90-х років увага до наративу посилюється в інших дисциплінах, наприклад, у політології, правознавстві, медицині. М. Крейсвірт зауважував, що в цих галузях стрімко збільшилась присутність терміну «наратив» у назвах наукових публікацій протягом 1970-2003 рр. [189]. А вже згадуваний нами А.Нюннінг називає сучасну добу добою «ренесансу наративної теорії й аналізу» [197], адже наряду з ідеями класиків наратології, з'явилося багато нових підходів у наративній теорії. Наприклад, теорії «нової критики» (Р.П.Блекмер), неоарістотелевські теорії (У.Бут, Р.С.Грейн), психоаналітичні теорії (К.Берк, Ж.Лакан), теорії наративного кодування У.Лабова, Т.ван Дейка та ін., теорії позиціонування [80, с. 134].

Є велика кількість термінологічних визначень наративу, але для загального розуміння виділимо мінімальні умови наративу:

- 1) наявність хоча б однієї зміни стану;
- 2) між початковою і кінцевою ситуаціями повинен бути часовий зв'язок;
- 3) деякі дослідники (наприклад, Б.Томашевський) наполягають і на причинному зв'язку між станами, проте деякі дослідники виступають і проти необхідності такого зв'язку (наприклад, Шмід) [103, с. 188];
- 4) деякі дослідники (наприклад, О.Афанасьєв) підкреслюють необхідність наявності мети створення наративу [5].

Сучасні інтелектуальні тенденції, зокрема когнітивно-дискурсивна парадигма, вплинули на розуміння наративу. Тепер він розуміється як більш складний дискурсивний феномен, який здатний показати особливості структурування знання про певні події в «реальному» світі відповідно до певних когнітивних механізмів і моделей породження, сприйняття та репродукції. Наратив відтепер все частіше розглядається в якості способу, інструменту та форми організації мислення. Саме через це на сучасному етапі

нарратив досліджується з огляду на його соціокультурну та психологічну природу [60, с. 93], що дало змогу розглядати його не лише наратології, а й низці соціально-гуманітарних й природничих наук.

Наряду з терміном «нарратив» науковці й філософи використовують інші терміни такі, як мастер-, гранд- і метанаратив. Ці терміни, як правило, можуть означати вищий рівень концептуалізації, ніж звичайний нарратив, але при цьому вони частіше за все зберігають певні його характеристики. Розглянемо детально розділення рівнів нарративу за А.Мегіллом:

1. історичне оповідання як таке (нарратив);
2. «мастер-нарратив», тобто повідомлення, яке претендує на авторитетне викладення окремого сегмента історії (наприклад, історія нації);
3. «великий нарратив» чи повідомлення, яке вважається найбільш авторитетною версією історії взагалі (універсальна історія);
- 4) «мета-нарратив», під яким частіше за все розуміють віру в Бога чи раціональність, яка притаманна світові і яка є виправданням чи основою для «великого нарративу» [97, с. 269].

Тепер Ми проаналізуємо їх дещо докладніше і з тими обмовками, що ми досліджуємо філософські концепції, а не історичні.

Нарратив – цей рівень концептуалізації характеризує будь-яке оповідання, яке має сюжет, дійових осіб, а також містить в собі хоча б одну зміну стану. По суті, кожне оповідання чи концепція може претендувати на те, щоб бути нарративом. Тут ми маємо зауважити, що на цьому рівні розгортається, на наш погляд, і мікронарратив, як нарація окремо взятої особи. Мікронарратив часто є окремим випадком чи частиною інших рівнів нарративу.

Мастер-нарратив – це рівень концептуалізації вищий, ніж звичайний нарратив. Він передбачає, що оповідання має вищий ступінь абстракції. Теми і концепти, які в ньому розглядаються, часто є загальноприйнятими в науковому чи/та філософському середовищі (наприклад, секуляризація, модернізація, глобалізація тощо), але при цьому сама концепція є авторською, тобто простим є визначення автора.

Гранд-нарратив – цей рівень концептуалізації характеризується тим, що він включає в себе широке коло концепцій, які поєднує собою один концепт (наприклад, концепції, які пояснюють чи/та формують певне розуміння нації, Модерну, традиції тощо). Так тема секуляризації є для нас гранд-нарративом, в який входять всі концепції, які пояснюють її. Більш того, його формують і концепції, які виступають проти використання та існування цього концепту. Тобто гранд-нарратив є не однією авторською концепцією, а низкою концепцій, які часто незалежні один від одного, але переплітаються в мереживо дискурсу з приводу конкретного концепту.

Метанаратив – це найвищий рівень концептуалізації. Саме метанаратив діє на високому рівні абстракції і виходить за рамки окремих культур та країн. Це те, що під «нарративом» розуміють відомі філософи Брокмеєр та Харре, а саме як «спеціальний набір інструкцій та норм, які диктують, що варто і чого не варто робити в житті, і визначають, як той чи інший випадок може бути інтегрований в певний узагальнений та культурно встановлений канон» [26, с.35]. По суті, метанаратив допомагає впорядковувати людський досвід, а також структурувати діяльність. Тобто ми бачимо, що це такі схеми і структури, які певним чином визначають наші думки, ставлення до світу, а також впливають на нашу поведінку і діяльність. Цілком можливо метанаративом назвати певну політичну ідеологію (наприклад, комунізм), але метанаративи цим не вичерпуються. Так на противагу Ж.-Ф.Ліотару, який заявляв про «крах метанарацій» [85], ми можемо стверджувати, що сучасну масову культуру в цілому і її окремі елементи (наприклад, культура споживання) можна назвати метанаративом. Наведемо кілька підтверджень цьому:

1) євроамериканська масова культура поширюється й на інші країни з першою фазою глобалізації на рубежі XIX-XX ст. Вона визначає, що вдягати, що дивитись, що купувати тощо. Не бути частиною її майже неможливо (наприклад, не дивитись на білборди з рекламою, які є скрізь) або дуже дорого (наприклад, шити одяг на замовлення). Так все більше людей залучаються до масової культури;

2) культура споживання, яка породжена капіталістичним устроєм і рекламою, створює ідею «шопінгу» - покупок заради покупок без прив'язки до реальних фізичних потреб. Тобто ця культура диктує певний вид дій, визначаючи тим самим поведінку людини;

3) культ комфорту. Масова культура пропагує також бажання комфортного життя. Проте це життя вимагає дуже великої кількості природних ресурсів. Безладне їх використання призводить до зміни клімату та погіршення екологічної ситуації у всьому світі (смог у великих містах Китаю, паводки у Європі, а також заморозки і сніг в кінці весни конкретно в Україні). Тобто масова культура тут формує певні норми організації інформації та досвіду, які визначають поведінку та легітимацію людської діяльності.

Можна назвати й інші аспекти масової культури, які так чи інакше характеризують її як метанаратив, проте це не є темою нашого дослідження, тож запинимось на зазначеному вище.

Отже, ще раз наголосимо, що на наш погляд, Ліотар або поквапився з висновками або дуже вузько розумів метанаратив. Ми вважаємо, що метанаративи існують і сьогодні, а отже в подальшій роботі ми будемо розглядати їх.

Загалом кожен наратив є ключем для пояснення наративних способів осмислення та репрезентації світу конкретною людиною-оповідачем, адже саме в наративі життя оповідача набуває осмисленого цілого. Українська дослідниця Єгорова вважає, що соціум формується з переплетінь індивідуальних наративів [60, с. 94]. Ми б хотіли зазначити, що з наративів може бути сформований гранд-наратив, який впливає на соціум, але зовсім не сам соціум.

Російська дослідниця Ю.Турушева зазначає, що наративи завжди знаходяться у взаємодії з більш широким культурним контекстом (з метанаративами, сюжетами, які характерні для певної культури, способами інтерпретації тощо), а будь-який текст є похідним від якогось тексту і автоматично відсилає до наступних. Як наслідок, будь-яка історія створюється з урахуванням типових для культури сюжетів, мотивів, причин і наслідків [146, с.]. Врешті, це можна інтерпретувати наступним чином: наративи завжди тісно

взаємодіють з метанаративами і гранд-наративами, при цьому різні рівні наративізації впливають одне на одного, трансформуючи і трансформуючись при цьому. І жоден наратив не може бути абсолютно відірваним від контексту свого створення – будь то емоції автора, його досвід, історичні події чи/та соціальні умови.

В рамках сучасного наукового дискурсу наративний підхід використовується майже у всіх сферах теоретичного знання – історії, лінгвістиці, філософії тощо. Але у кожній науці є певні особливості розуміння і трактування наративу. Розглянемо деякі відмінності наративу у різних сферах знань. Це необхідно для того, аби показати, яку роль відіграє наратив в них, а також допоможе досягнути його прояви і способи його застосування.

В лінгвістиці наратив розуміється як певний тип дискурсу, який відрізняється унікальністю хронотопа, інтертекстуальності та суб'єктності, а також відносно стандартною структурою, уніфікованими прагматичними і когнітивними параметрами, які походять від категорії «подієвість» [80, с. 134]. Тобто наративом є опис подій, які пов'язані між собою і які є послідовно викладені у вигляді слів чи образів.

Для того, аби текст став називатись наративним, необхідно охопити чотири типи досвіду читача:

- 1) досвід про дійсність, що складається з базових образів, які допомагають осмислювати цілі діячів, їхні емоції, мотивації тощо;
- 2) досвід про дійсність, що складається з базових сценаріїв, які дають змогу концептуалізувати реальність (образи розповідання, бачення тощо);
- 3) «наратологічні» знання читача (зокрема, обізнаність із жанрами літератури, певними типами розповідних фігур тощо);
- 4) досвід використання інтерпретативних здібностей, завдяки яким вона поєднує невідомий та незвичний матеріал із уже відомим для неї, роблячи таким чином незвичне «читабельним». Це і є рівень наративізації [136, с. 109].

В історичному розрізі зазвичай виділяють наступні наратологічні підходи:

а) доструктуралістські (англо-американські теорії Г.Джеймса, П.Лаббока, Н.Фрідмана, В.Бута; німецькоязычні типології К.Фрідемана, Г.Мюллера, Э.Ламмерта, Ф.Штанцеля);

б) структуралістські (побудови Цв.Тодорова, Р.Барта, К.Бремона, А.Греймаса, Ж.Женетта, М.Баль, С.Четмена, Ю.Лотмана, Б.Успенського);

в) постструктуралістські (А.Нюннинга, М.Яна, М.Флюдерник, Д.Германа, Д.Кон) [111, с. 13-14].

Д.Герман, один з провідних сучасних наратологів, у статті 1997 року «Scripts, Sequences, and Story: Elements of a Postclassical Narratology» зауважив, що сучасна наратологія сильно відрізняється від класичної, тобто структуралістської. Він зазначає, що цю сучасну наратологію можна назвати посткласичною. Вона не заперечує класичну, а радше доповнює її, використовуючи новий різноманітний інструментарій – наприклад, комп'ютерну лінгвістику, аналіз розмовного мовлення, засоби, які пропонуються текстуальними та когнітивними науками тощо [136, с. 108]. Д.Герман вважає, що узгодивши масу методологій і поглядів, наративна теорія пережила не занепад, а значну метаморфозу, яка призвела до появи багатьох моделей наративного аналізу [115, с. 200]. Власне, ми своєю роботою і намагаємось показати, що наратив пройшов через значну трансформацію, але це лише дало змогу по-новому на нього поглянути і використати.

Інший дослідник, який також підтримав ідею розділення наратології на класичну і посткласичну, А.Нюннінг [197] виділив певні особливості, які притаманні обом. На його думку, класична наратологія досліджує статичний текст (наратив) з зосередженням на бінарних опозиціях і формалістичних описах, посткласична – динамічний процес читання тексту з переважно цілісним описом, ідеологічними оцінками та інтерпретаціями. Також А.Нюннінг вважає, що класична відходить від проблем моралі і продукування значень, в той час, коли посткласична зосереджена на етнічних проблемах і діалогічному обговоренні значень [115, с. 201-202].

Український дослідник І.Папуша зауважує, що з точки зору посткласичної наратології можна виділити п'ять парадигм, які презентують вихід класичної

наратології за власні межі: трансдисциплінарна (вихід за межу літературознавства), транстекстуальна (вихід за межі тексту в контекст), трансмедіальна (вихід за межі вербального носія), трансгенетична (вихід за межі епічного коду) і транс фікційна (вихід за межі художньої літератури). Перші дві стосуються самого наукового підходу, а останні три – об'єкта дослідження [116, с. 154].

Історіографія дає нам інше тлумачення наративу.

Намагаючись звести багатоманіття фактів минулого до збагненої єдності, сучасна історія спирається на наратив як на головний засіб описання подій через формування контексту, який їх пов'язує [145, с. 65]. Проте вже в XVIII ст. перед історіографами постала велика кількість текстів, які могли бути однаково обґрунтовані, але при цьому протирічити одне одному. А отже виникла необхідність теоретично осмислити цей факт. Спроби пояснити його призвели до виникнення наративізму.

Суть наративізму полягає у запереченні того факту, що історичний текст містить в собі інформацію про історичну реальність. Це твердження веде до ідеї «конструювання минулого в тексті історика» [1, с. 60]. Наративи прагнуть не до об'єктивності, а до істин досвіду, які розкривають себе тільки після інтерпретації наратива з точки зору контекстів і світоглядів, які вплинули на його формування і оформлення [145, с. 71].

Одним з перших, хто вирішив дослідити, як відбувається процес інтерпретації, став Франк Анкерсміт. Дослідник стверджує, що історик «ре-презентує» події, тобто робить присутнім відсутнє: «Історична оповідь [...] виступає заміною відсутнього минулого» [2, с.9]. Він є прибічником ідеї, що історик не відображає якусь картину чи образ минулого, а лише пропонує певну «тезу про минуле». Останню дослідник називає «наративною субстанцією».

Анкерсміт вважав, що наратив складається з окремих висловлювань про стан справ у минулому, які формують певну точку зору, з якої нам пропонується дивитись на реальність [113, с. 15].

Історичний наратив, на думку Анкерсміта, має спільні риси з науковою теорією. Виходячи з цієї позиції, йому доводиться наводити відмінності роману і наративу (на спільних рисах яких часто наголошували деякі дослідники). Він спирається на ідеї Шолеса і Келлога, які запропонували концепцію про два рівні істини, які можна виділити як в історичних романах, так і в наративах [113, с. 16]:

1) більш низький рівень фактичних висловлювань про окремі події і ситуації: і в романі, і в наративі використовуються узагальнені знання про певний історичний період. Проте при написанні наратива автор займається створенням, накопиченням і здобуванням історичного знання, при цьому пояснюючи і аргументуючи. При цьому автор історичного роману створює уявні ситуації на тлі загального історичного знання;

2) рівень загальних зауваг, які стосуються суті певного історичного періоду. В наративі перший рівень є підґрунтям для другого, адже надає матеріали і приклади для інтерпретації історичного періоду. А в історичному романі все напроки: основні історичні факти надають можливість втілити загальне у щось часткове і індивідуальне [113, с. 16].

На думку Анкерсміта, історик певним чином схожий на модельєра, який показує свої роботи за допомогою манекенів чи моделей – тобто, він використовує речі, які не є частинами самого одягу. Історик же використовує велику кількість понять, типу «Ренесанс», «соціальна група», «занепад Церкви» тощо, які насправді не є частинами минулого, але допомагають репрезентувати його. Завданням цих понять є «розтлумачити факти» більше, ніж «відповідати фактам».

Анкерсміт вважає, що всі наративи між собою несумірні. Але з двох наративів перевагу варто віддавати тому, який більш ризикований і чіткий: «В результаті звідси впливає звернення до істориків заклик ризикувати якомога більше, а отже, створювати найбільш неймовірну та найбільш неправдоподібну оповідь про минуле – з тою істотною обмовкою, що це оповідання не має бути спростовано минулим або майбутнім історичним дослідженням» [2, с.12]. Тут

ми бачимо відповідність ідеям К.Поппера, який стверджував, що завжди треба шукати наукову теорію з більшим ступенем фальсифікованості [113, с. 15].

Інший відомий дослідник нарративу, Гейден Вайт був впевнений, що минуле неможливо зрозуміти. Воно по суті є мільйонами подій, які неоформлені і невпорядковані. Історик же, на його думку, з «подій» творить «факти»: «Події відбуваються і – більш чи менш адекватно – відображаються в документальних джерелах і пам'ятках; факти концептуально конститууються в думки та/або фігуративно в уяві і існують лише в думках, мові чи дискурсі» [148, с.11]. Саме тому історик займається перекладом «прози» минулого в «поезію» історіографії. Чотири риторичних тропи: метафора, метонімія, синекдоха та іронія дозволяють здійснити цей переклад [113, с. 17]. Це певний рівень вигадки (фікції), проте сам Г.Вайт зазначав, що використовує слово «вигадка» в його сучасному розумінні – гіпотетичного, лінгвістичного чи дискурсивного конструкту (етимологічно слово «fictio» - це щось зроблене або створене) [99, с. 28]. Але загалом, відзначає Вайт, інакше й бути не може, бо історичні сутності належать минулому. А отже їх неможливо фальсифікувати чи верифікувати на основі прямого спостереження. Спостерігати можна лише документ, який відображає природу об'єкта, проте навіть цей документ вимагає інтерпретації [148].

Тим не менш, реальність виявляється заручницею історичної уяви. Однак, Вайт показує, що подібний стан, якщо мова йде про історичну реальність, є ледь не єдиним можливим способом її існування. Російський дослідник А.Ашкером зауважує, що якщо продовжити іти за логікою Вайта, то можна стверджувати, що кожна людина приречена бути істориком [6, с. 99].

Г.Вайт в своїй роботі «Метаісторія» постулює глибинний рівень історичної свідомості, на основі якого історик обирає концептуальні стратегії (епістемологічний, естетичний і моральний виміри), за допомогою яких пояснює і презентує історичні дані [99, с. 28]. Так епістемологічна стратегія базується на поясненні шляхом формальної аргументації (способи артикуляції: Формізм, Органіцизм, Механіцизм та Контекстуалізм), естетична стратегія – на поясненні за допомогою побудови сюжету (способи артикуляції: Роман,

Комедія, Трагедія та Сатира), а моральна – на поясненні за допомогою ідеологічного підтексту (способи артикуляції: Анархізм, Консерватизм, Рідикалізм та Лібералізм. Конкретну комбінацію цих типів Вайт називає історіографічним стилем, який відбувається на глибинному рівні свідомості, де історик творить акт пре фігурації. В ньому він «представляє історичне поле і конституює його як специфічну область, до якої застосовує окремі теорії для того, аби пояснити, що тут «дійсно відбувалось»» [148, с.18]. Отже, для пояснення кожен історик використовує особливі й специфічні стратегії історичної інтерпретації.

Дискусія навколо проблеми пояснення призвела до виникнення аналітичної герменевтики, представниками якої є А.Данто, У.Дрей, У.Геллі. Їхньою задачею було спробувати дослідити епістемологічні аспекти наративізації минулого. Вони не піддавали сумніву постулат об'єктивності інформації про минуле, яку надає історик, а лише звернули увагу на оповідальну складову історіографії. Така позиція називається наративно-реалістичною [1, с. 61].

Артур Данто, який є ключовим дослідником аналітичного наративізму, бачить наратив певним «каркасом», виділяючи при цьому два основні його види: атомарний і молекулярний. Перший схожий з дедуктивним висновком. Складнішим є молекулярний наратив, який описує зміни (події), для пояснення яких не існує якоїсь однієї причини. Цей наратив складається з:

1) наративні речення (вони мають у собі посилання на хоча б дві розділені часом події, однак при цьому описують те з них, яке сталося раніше);

2) конструкції, які позначають і виділяють конкретні події, місця, особи завдяки використанню займенників і займенникових прислівників (наприклад, «місце, де...», «людина, яка...» тощо);

3) часові структури, які створює історик, поєднуючи окремі події відповідно до свого критерію значущості (наприклад, «Велика французька революція», «Реформація» тощо) [99, с. 27].

Аналітичний наративізм врешті прийшов до висновків, що хоч історіографія і є наукою, опис в історії несе більше навантаження, ніж в

природничих науках. Окрім того, в історичному дослідженні неможливо остаточно пояснити події, що спричинило скептичне ставлення до строго логічного аналізу історичного наративу. Це сприяло виникненню радикально-конструктивістської теорії історичного наративу з її сумнівом щодо наукового статусу історії [1, с. 61]. Іншими словами, самі історіографи стали сумніватись в тому, що історія є наукою.

Російський дослідник В.Агафонов зазначає, що основною помилкою прибічників наративної історії є ігнорування того факту, що історик використовує матеріали, які хоч і інтерпретуються, проте все ж несуть в собі відбитки минувшини. Він зазначає, що основою наративізму є помилкова точка зору на пізнання. Представники наративізму розглядають будь-яке пізнання як пошук безсумнівності при наявності надійного вихідного пункту. А коли вони бачать помилкові висновки цієї теорії пізнання, то не відмовляються від неї, а намагаються позбутися наукової раціональності в цілому. Така позиція ускладнює раціональну критику епістемологічного базису наративної філософії історії [1, с. 67-70]. Тобто замість того, аби критикувати всю історію, варто критикувати історичні теорії, які недостатньо прискіпливо інтерпретували історичні факти, тим самим поставивши під сумнів науку в цілому.

Цікаву точку зору знаходимо в роботі відомого українського філософа В.Кебуладзе «Феноменологія досвіду»: «На мій погляд, історія натомість завжди постає перед нами як удавана єдність розмаїття паралельних наративів, що їх конституують представники різних інтелектуальних позицій, які змагаються одна з одною за ексклюзивне володіння начебто спільним минулим заради власного майбуття, тобто виживання» [71, с.39]. Іншими словами, філософ хоч і вважає історію сукупністю різноманітних наративів, тим не менш не вважає, що вони конструюються: тут використовується слово «конститууються», яке вказує на виявлення, формулювання і артикуляцію умов існування певної історичної реальності. Тобто історики-наративісти не створюють історичну реальність, а віднаходять її. Цікаво, що навіть знаючи про умови «постмодерної ситуації», В.Кебуладзе все одно вважає, що інтелектуальні позиції, які висувають той чи інший наратив, змагаються між

собою за право бути єдиною істинною. Тобто теоретики не втрачають надії створити гранд- чи мастер-нарратив навіть за умови всезагального плюралізму і «краху метанарацій», про який писав Ліотар.

У філософії також досить активно використовують термін нарратив. Філософія трактує нарратив як засіб здобуття людиною своєї ідентичності, адже в ньому оповідач «об'єктивує власну суб'єктивність» [145, с. 58].

Й. Брокмеєр та Р. Харре [26] бачать у нарративі підвид дискурсу найвищого рівня, формами якого є міфи, народні казки, правдиві і вигадані історії, історичні, правові, релігійні, філософські та наукові тексти. На їхню думку, за допомогою нарративу ми намагаємось зрозуміти і створити смисли, які ми знаходимо в наших формах життя. Фактично, мова йде про складні й диференційовані контексти людського досвіду.

Філософи вважають, що нарративи не можуть розглядатись як особистісні чи індивідуальні творіння, але треба розуміти, що вони розповідаються з якоїсь позиції і специфічними голосами.

Нарратив є «прозорим»: людина виростає в контексті оповідної мови, вона використовує його спонтанно. Отже нарратив в житті людини представлений у всьому: у тому, що вона говорито, робить, про що думає тощо. Саме тому існуванню нарративу не надається значення і його починають розглядати як сам собою зрозумілий спосіб мислення й діяльності. Як пишуть дослідники Брокмеєр та Харре, «нарративи є формами, які внутрішньо властиві нашим способам отримання знання, яке структурує наше сприйняття світу і самих себе» [26, с.39]. Людина осмислює свій досвід різними методами, в тому числі, розповідаючи про нього. Сам нарратив не є тим, що існує в реальності (це онтологічна помилка) – він конструюється шляхом нарративного процесу, тож необхідно розуміти, що нарратив – лише металінгвістична конструкція. Таким чином як би Тейлор не намагався переконати, що не є конструктивістом, він все одно ним залишається.

Нарратив, на думку дослідників, є конденсованим рядом правил, які включають в себе те, що є узгодженим і успішно діє в рамках цієї культури. Цікаво, що в цьому контексті нарратив дещо схожий на габітус Бурдьє, адже

габітус також прагне породжувати такі способи поведінки, які б були «розумними» і керувались «логікою здорового глузду». Така поведінка завжди позитивно сприймається через те, що вона пристосована до конкретного поля конкретної культури. При цьому габітус намагається виключити всі «шаленства», тобто поведінку, яка не пристосована до об'єктивних умов і буде сприйнята негативно.

Брокмеєр та Харре підкреслюють переваги використання наративу. Адже наратив є гнучкою й відкритою структурою, яка дозволяє досліджувати фундаментальні аспекти людського досвіду як плинні і такі, що змінюються. Форми наративу також змінюються під впливом ситуації, в якій вони опинились. Філософи підкреслюють, що наративи дають людині змогу впорядкувати свій рухливий і плинний досвід, діяльність та й взагалі реальність, бо вони самі є частиною цієї реальності і мають таку ж природу. І з цим важко не погодитись. Адже важко знайти більш складну сутність, ніж людина.

Відомий на Заході феноменолог Девід Карр (David Carr) згоден з Брокмеєром та Харре і вважає, що наратив є «первинним способом організації, а також тим, що надає узгодженість нашому досвіду» [181, с. 65]. Проте це зовсім не означає, що наратив є структурою над чи поза досвідом. Карр вважає, що наратив є саме властивим і невід'ємним від людського досвіду та дій. Тобто фактично Карр в своїй роботі «Час, наратив та історія» намагається показати, що риси наративу притаманні повсякденному життю людей, а людська дійсність сама влаштована наративно.

Карр вважає, що структура часу не лише лежить в основі розуміння всіх форм людського буття, а й конститує саме буття, створюючи його реальність. Тому він робить декілька висновків:

1. він ототожнює темпоральну та наративну структури, бо наратив постає способом організації самих подій, а саме їх розподілу та взаємопов'язаності за допомогою структури, що включає в себе «походження (початок) - мета (фінал) - реалізацію мети (середина)»;

2. він підкреслює контекстуальність будь-якого людського акту, тобто будь-яке сприйняття чи дія є не сумою окремих актів, а є цілісністю, де кожен окремий компонент розуміється і здійснюється тільки за допомогою горизонту або оточення, який передбачає наявність компонентів до- і після-;

3. він наполягає на наративному конституюванні «Я», тобто ідентичність є наслідком роботи темпорально організованих структур;

4. Карр вважає, що людське буття завжди є «со-буттям» з іншими, а отже інші завжди залучені в будь-який персональний наратив і, більш того, є необхідними умовами його конституювання.

Все це дозволяє зробити Карру висновок про історичність людського буття. Адже людина і її досвід завжди пов'язані з ідеями походження (чому) і призначення (для чого), які є горизонтом і контекстом її розуміння теперішнього. Він також стверджує, що соціальна реальність – це лише один з видів дискурсів чи текстів, конфігурований за допомогою наративної структури. Тобто він підкреслює дискурсивну природу соціального світу. Ми можемо стверджувати, що позиція Карра має евристичний потенціал, бо є ефективною парадигмою для обговорення проблем історичного пізнання, а також для розуміння природи соціального буття в цілому. Наприклад, виходячи з цієї позиції можна стверджувати, що автор – лише позиція, яка створюється структурою дискурсу. Так критику соціальної реальності необхідно починати з експлікації її дискурсивної (наративної) природи, тобто розкрити її організованість та концептуалізацію аж до виявлення в ній оповідань в буквальному сенсі. Ці оповідання створюються відповідно до інтересів конкретних класів, соціальних прошарків тощо. Констатація таких інтересів напряду допомагає визначити автора, яким буде не конкретний індивід, а саме клас, прошарок тощо [138, с. 40-48].

Як ми бачимо, проблема наративу виявила дві теми сучасної філософії: тему часу і тему мови. Відкриття темпоральності полягає в продуктивному розгляді часу як структури, яка на певному неусвідомленому рівні виступає в якості умови конституювання будь-яких форм людського життя. Зацікавленість мовою проявилася в аналізі будь-якого типу об'єктів як знакових систем, тобто

була виявлена знаковість всіх форм і сфер життя людини. Наратив поєднує в собі обидва ці аспекти, бо він якраз і є темпорально організованим оповіданням [145, с. 58].

Український дослідник О.Афанасьєв в своїх роботах зауважує, що все гуманітарне знання в тій чи іншій мірі використовує наративи. І взагалі ступінь науковості гуманітарного знання напряму залежить від здатності наративу відповідної галузі знання пояснювати. Дослідник виділяє три випадки, коли наративи беруть участь в пояснювальних процесах (і їх може бути більше):

1. коли наратив задіяний в поясненні;
2. коли наратив неявно задіяний в поясненні в якості лінгвістичної структури;
3. коли пояснення транслюється в культурі [5, с.78-88].

Як бачимо, наратив є важливим елементом всіх сфер гуманітарного знання і доповнює собою ненаративні пояснення в них.

Зрештою, можемо підвести деякі підсумки. Від початку свого виникнення «наратив» був не вельми обтяжений методологічними смислами. Але поступово він ускладнювався і зрештою в період 60-70 рр. ХХ ст. його стали масово використовувати в більшості гуманітарних наук. Більше того, він почав все більше онтологізовуватись. Наразі можемо побачити певного роду зневіру в тому, що за допомогою наративу можна досліджувати абсолютно все. Але при цьому дослідники все ж створюють методологічні системи із застосуванням наративного підходу.

Наратив є складним методологічним конструктом, який може виступати і в ролі предмету, і в ролі методу дослідження. В різних науках він може розумітись або в якості простого тексту з відповідною сюжетною лінією, героями та часовою динамікою (лінгвістика), або в якості сконструйованої історії (історіографія), або і якості способу оформлення і надання смислу досвіду, мовленню, діям тощо. Але ключовим моментом, який ми хотіли б тут виділити, є наше розрізнення наративу, мастер-наративу, гранд-наративу і метанаративу. У всіх них є свої особливості і некоректне їх використання може призводити до певного роду плутанини. Окрім цього, є дослідники, які всі ці

терміни ставлять в один ряд, і ми своєю роботою намагались акцентувати увагу на тому, що цього не можна робити. Тим не менш, взаємозв'язок всіх рівнів концептуалізації наративу більш ніж очевидний – межа між наративом і мастер-нاراتивом лише на рівні абстракції сутнісних аспектів концепції, а гранд-нاراتив – це комплекс наративів та мастер-нاراتивів. Але при цьому вже дещо складніше вийти на рівень метанаративу, коли окремі ідеї творять ідеологію і стають нормативами. Мало хто з дослідників поєднував в своїх роботах всі рівні наративу, але в роботі «Секулярна доба» Ч.Тейлор зробив саме це. Отже, розглянемо, як в його роботі переплетені ці рівні і як він застосовує їх для розкриття глибинних аспектів секуляризації суспільної свідомості.

3.2. Взаємозв'язок різних ступенів концептуалізації наративу в роботі Ч.Тейлора «Секулярна доба».

В попередньому розділі ми вже зазначали методологічну основу робіт Ч.Тейлора. Зокрема, ми намагались сфокусувати погляд на тих її аспектах, які, на наш погляд, поєднуються в єдину систему. Але є один вагомий елемент, який ми свідомо обходили стороною, лише зазначаючи його існування. Це – так звана нами наративна складова методології Тейлора. Ця частина недостатньо ясно і чітко артикульована, бо філософ не скрізь конкретно використовує термінологію, не завжди пояснює, що саме має на увазі під означеним терміном. Саме тому наша робота полягала в реконструюванні однієї з найважливіших методологічних засад «Секулярної доби» (та інших його робіт) – наративної.

Для початку зазначимо деякі базові відомості про наратив, які необхідні нам в цій частині роботи. Мартин Крейсвірт зазначав, що наратив – це область крос-дисциплінарних взаємодій та медіацій [189]. В рамках сучасного наукового дискурсу наративний підхід використовується майже у всіх сферах теоретичного знання – історії, соціології, психології, культурології, філософії тощо. О.Мішалова, як ми вже зазначали, визначає наратив як складний міждисциплінарний методологічний конструкт, який об'єднує в собі предмет і метод гуманітарних наук [98]. Іншими словами, наратив нею розглядається (і ми в цьому слідуємо за нею) і як предмет (форма письмового чи усного

дискурсу), і як інструмент пізнання (наприклад, наративістське прочитання деяких філософських теорій). Через те, що детальний опис наративу і теорій наративу ми зробили в іншому розділі, тут ми обмежимось лише деякими ключовими елементами нашої позиції. В цьому розділі, коли ми будемо говорити про наратив, ми будемо розуміти під ним найширше визначення – оповідання. При описі метанаративу, ми використовуватимемо визначення, яке дають такі відомі класики наративістики як Й.Брокмейер і Р.Харре: «...Наратив - це слово для позначення спеціального набору інструкцій і норм, які встановлюють, що слід і чого не слід робити в житті, і які визначають, як той чи інший індивідуальний випадок може бути інтегрований в якийсь узагальнений і культурно встановлений канон» [26, с.37]. Причина нашого вибору полягає в наступному: в цьому визначенні, на відміну від літературознавства, де частіше за все наратив асоціюється з оповіданням (від лат. *narrare* – розповідати), робиться акцент на нормативній функції наративу, а ці ідеї близькі і Ч.Тейлору, що ми покажемо далі.

Користуючись ідеями А.Мегілла, зауважимо, що Ч.Тейлор в своїх роботах не завжди відділяє один рівень концептуалізації наративу від іншого, коли використовує їхні назви. Частіше за все, він використовує термін «наратив», але наряду з ним часто використовується і «мастер-наратив». Останній він іноді використовує в сенсі, який запропонував Мегілл, а іноді розуміє під ним метанаратив. Саме тому в роботі для кращого розуміння того, що саме він має на увазі, ми заміняємо його власний термін «мастер-наратив» на метанаратив, якщо це передбачено контекстом.

Ч.Тейлора ми можемо назвати наратологом (теоретиком наративу), і наративістом (творцем наративу) водночас: по-перше, філософ теоретизує над ним, досліджує його прояви, а по-друге, він в своїй роботі «Секулярна доба» [141, 210] конструює наратив секуляризації сам. В цій частині дисертації ми розглянемо тільки його теоретизування, а сам наратив буде розглянутий нами в подальших розділах.

Достатньо цікавим в роботі Ч.Тейлора є те, що для нього дослідження наративу не є самоціллю. Його більш за все приваблює історія секуляризації.

Досліджуючи цю тему, він приходить до дослідження наративу як теоретичної конструкції. Можливо, саме тому його визначення наративу таке розпливчате і нечітке. Про нього ми скажемо дещо пізніше.

Для Тейлора неймовірно важливим терміном, який допоможе нам розкрити, що таке наратив, є «суспільна уява». Цим терміном філософ намагається охопити «ті способи, якими вони (люди – прим. наша. – А.Д.) уявляють собі власне суспільне існування: як вони взаємодіють з іншими людьми, як вони ведуть справи зі своїми ближніми, які їхні очікування зазвичай справджуються, а також глибші нормативні уявлення та образи, які зумовлюють ці очікування» [141, с.275]. Ч.Тейлор виділяє декілька особливостей суспільної уяви, які її характеризують:

1) її не можна назвати «теорією», бо йдеться про спосіб, яким пересічні люди «уявляють» собі суспільне оточення. Це уявлення часто висловлюється в образах, розповідях, легендах тощо, але не в теоретичних термінах;

2) вона притаманна великій кількості людей, а частіше – всьому суспільству;

3) суспільна уява є тим спільним розумінням, яке «уможливлює спільні практики та поширене відчуття легітимності» [141, с. 275], тобто вона надає сенсу тим подіям, які відбуваються з людьми;

4) її неможливо адекватно висловити у вигляді конкретної доктрини, бо її не можна обмежити та визначити.

Якщо ми прискіпливіше подивимось на характеристики того, що Ч.Тейлор називає «суспільною уявою», то побачимо, що деякі з них Ж.-Ф.Ліотар приписував метанаративам (наприклад, надавання легітимності, притаманність великій кількості людей). Але водночас ми знаємо, що Ліотар джерело метанаративів бачив переважно у науковому знанні. Саме тому, якщо говорити мовою Ліотара, ми можемо вважати суспільну уяву певними «метапрескрипціями» [86, с. 34], тобто нормативами того, як будувати мовні ігри та й будь-які суспільні «ігри» взагалі.

Суспільна уява завжди є складною, а саме: вона складається з того, що є фактичним усвідомленням наявної суспільної практики чи події, того, що може

зіпсувати її, «нормативного» розуміння (того, як вона має бути в ідеалі) та певне уявлення про моральний і метафізичний порядок, у контексті якого мають сенс відповідні норми та ідеали. Іншими словами, суспільна уява ширша від простого осмислення конкретних наших практик. Зрозуміло, що в цьому контексті частково присутні ідеї П.Бурдьє, які ми детально розглядали раніше. Проте тут ми маємо подивитись на проблему ще ширше і згадати основні положення теорії практик, на яку тут явно посилається Ч.Тейлор.

Існує достатньо велика традиція, яку називають «теорією практик». В її рамках сформовано багато визначень практики як такої. Виділимо декілька основних:

1) фонове (неекспліковане) знання і вміння (Д.Г'юм), тобто практика є звичкою вчиняти певним чином, не застосовуючи логічні, філософські, моральні чи будь-які інші підстави;

2) конкретна діяльність, яка поєднує слова і дії (Л. Вітгенштайн, Д.Остин), тобто практика задає умови осмисленості повсякденної мови;

3) мистецтво вирішення практичних задач в ситуації невизначеності (М.де Серто), тобто практикою в даному випадку можна назвати все, що ми робимо;

4) неявні правила та колективні норми, згідно з якими те чи інше «інтерпретативне» або «наукове» співтовариство визначає «сенси текстів», «прийнятні пояснення» (С.Фіш) та ін. [41, с. 11-17].

Серед всього різноманіття підходів до дослідження практик можна виділити дві ключові ідеї, які показують єдність практичної парадигми: «фоновий» характер і здатність «розкривати» основні способи соціального існування, які взагалі можливі в даній культурі і в даний момент історії. На питанні «фонових практик» ми зупинимось детальніше.

Найпростіше розуміння фонові практики – контекст дій, в якому інтерпретується висловлення або поведінка. Дж.Сьорль, який послідовно розробляв ідею фонових практик, вважав, що будь-яке висловлення чи речення може претендувати на істинність лише за умови наявності певних фонових припущень і практик. Для нього фонові практики – це сукупність прийнятих в культурі способів діяльності, звичок використання певних речей тощо [205].

Л.Вітгенштайн, в свою чергу, розширює розуміння фонових практик – для нього більш правомірним є говорити про загальне культурне тло, яке складається з сукупності практик спільної дії, навичок, звичаїв тощо [38]. (Тут одразу необхідно зауважити, що в силу відсутності в українській мові прикметника, який походить від слова «тло», зазвичай вживається прикметник «фоновий». В нашій статті ми використовуємо слово «фоновий» як похідне від терміну «тло», хоча граматично в мові вони не пов'язані). Це тло не піддається повній експлікації (лише частинами).

Варто зазначити, що концепцію практик можна розглядати як критику і альтернативу семіотико-культурним і структуралістським теоріям. Теоретики останніх вважають, що система знаків чи ідеологій нав'язує сенс людській діяльності. Позиція практичної парадигми інакша: незалежних систем не існує, а мовні та ідеологічні концепції стають усвідомленими лише на фоні культурних практик. Тобто в основі нашого розуміння лежить звичайний спосіб дії [41, с. 21-22]. Так само й Тейлор, коли розглядає метанаратив і його роль у формуванні людського світобачення, стверджує, що він не є таким, що диктує як діяти і що говорити, думати. Але при цьому він певним чином обумовлює всі дії і думки, а також їх розуміння та інтерпретацію.

Ч.Тейлор вводить у свою роботу термін «тло» навмисне. Філософ пояснює його як «загалом неструктуроване й невисловлене розуміння всієї нашої ситуації, в межах якої окремі риси нашого світу набувають для нас того чи іншого сенсу» [141, с. 276]. Тобто Тейлор вважає, що існують певні неструктуровані поля чи певного роду структури, форми, в рамках яких людиною осмислюється її життя, а також надається йому сенс. По суті, це той самий габітус, доонтологія, метанаратив, про які йшла мова раніше. Звісно, у всіх цих термінів є свої особливості. Проте їх об'єднує те, що всі вони стоять перед осмисленням, перед усвідомленням чи навіть поза ним, але при цьому є необхідною умовою пізнання. Ще одна особливість – як правило, такі структури не артикулюються чи їх досить складно артикулювати. Саме тому вони рідко стають предметом дослідження, адже є «очевидними». Такі ж характеристики, як ми вже показали, має тло.

В ході дослідження секуляризації канадський філософ задається питанням: як за 500 років суспільна уява могла змінитись настільки, що віра в Бога видається вже не «вибором за замовчуванням», а лише одним з ймовірних варіантів світоглядної позиції. В «Секулярній добі» він досліджує теперішній стан духовності західної людини на противагу тому, що існував раніше. Саме тут відбувається перехід Ч.Тейлора до наративу. Для нього принципово, що для теперішнього духовного стану людей важливим є те, що він «має історію». Таким чином людське розуміння себе та свого місця у світі «частково визначається нашим відчуттям людей, які стали тими, ким вони є, долаючи попередній стан» [141, с.54]. Тобто, одним з найважливіших чинників формування нашого відчуття місця, де ми перебуваємо, є історія того, «як ми йшли і потрапили в це місце». Варто зазначити, що вираз «як ми потрапили в це місце» досить часто зустрічається як в роботах Ч.Тейлора, так і в його публічних виступах. Ми вважаємо, тут іде мова про історично-соціальний орієнтир: «як ми йшли» стосується історичного контексту формування людського світосприйняття впродовж століть, а «потрапили в це місце» стосується конкретного простору, місця, де перебуває людина наразі – тобто мова йде про соціальний контекст буття. Це підтверджується і особистою перепискою автора даної статті з Ч.Тейлором, під час якої він засвідчив, що в «Секулярній добі» він намагається дати історико-соціологічну інтерпретацію подій, які призвели до секуляризації свідомості мас⁶. В якійсь мірі можна сказати, що тим самим в цьому листі він уник нашого запитання про те, якими методологічними орієнтирами він послуговувався в своїй роботі.

Тейлор вважає, що «наративна історія піднесення невіри» не просто озирається на далеке минуле, а має безпосередній стосунок до «нашого теперішнього стану» [141, с.429]. Проблемою тут є визначення цієї «наративної історії» - сам Тейлор визначення не дає. Він звертається до цього терміну в контексті опису «проекту свободи та добродійного порядку», який, на його думку, є центральним для західної цивілізації, і саме навколо нього будуються філософські (і не лише) концепції (наприклад, марксизм). Таким чином ми

⁶ Електронний лист Ч.Тейлора від 30 червня 2015 р.

бачимо, що Тейлор в своїй роботі намагається вичленити різноманітні «проекти» західної цивілізації, які ставали ключовими наративами історії, тобто багаточисельними дискурсами, які зрештою формували саму історію секуляризації.

Ще одна вагома згадка наративу у Тейлора – це підкреслення того, що «жодний осмислений наратив не може розглядати всі без винятку переконання дієвців як однаково байдужі для пояснення» [141, с. 435]. Справа в тому, що Тейлор в своїй роботі критикує Е.Гіббона за те, що той намагається розглядати церковну історію, не зважаючи на істинність чи хибність будь-яких релігійних учень. Тейлор певен, що ніхто не пише історію, відволікаючись від істинності будь-яких переконань людей стосовно їхнього справжнього становища. Це підкреслює, що історія для Тейлора є цілковито наративною, тобто дослідник має давати ціннісні оцінки, підкреслювати істинність чи хибність досліджуваного об'єкту тощо. Тут велику роль відіграє особа історика. При цьому Тейлор зрештою стверджує, що й Гіббон не зміг уникнути оціночних висловлювань, а це лише підтверджує його думку.

Отже, визначення людського розуміння себе та світу, як ми побачили вище, має певний суб'єктивний елемент, який привноситься самою людиною. Він дає змогу нам описувати історію хибно і всіляко викривляти її. Саме ця причина змушує філософа знову і по-новому подивитись на ситуацію секуляризації західного християнства. Наше минуле, як пише Тейлор, залишає відбиток на нашому теперішньому, тож ми приречені хибно розуміти себе, поки правдиво не побачимо нашого походження. Тому виникає необхідність опису історичного минулого. Зауважимо, що Тейлор не вважає себе конструктивістом. Представники такого підходу до наративу, де його розуміють як конструкт (так би мовити, наративісти-конструктивісти), здебільшого відмовляли історії в тому, що вона може бути єдиною істиною і виступали за те, що «єдиним минулим доступним для пізнання є сконструйоване [...], або реконструйоване [...] істориком історичне минуле» [57, с. 10]. Ч.Тейлор в свою чергу впевнений, що тільки шляхом прискіпливого і послідовного дослідження можна виявити ті тенденції, які дійсно призвели до

секуляризації західного світу, тобто виявити правдиву історію. Філософ у своїх лекціях (наприклад, у лекції «Master Narratives of Modernity», на яку ми звернемо вашу увагу нижче) дещо критикує конструктивізм [183], проте іноді звертається до пов'язаної з цим підходом лексики.

В «Секулярній добі» Ч.Тейлор описує «master narrative» так: «Це один з видів оцінки виникнення сучасної секулярності, і в цій книзі була моя спроба запропонувати іншу, я думаю, більш переконливу. Те, з чим ми маємо справу, часто називають «мастер-нарративами» («master narratives»), - широкі рамки картини того, як розгортається історія» [210, р. 573] (переклад наш. – А.Д.). Тобто тут ми бачимо перший варіант використання філософом терміну «мастер-нарратив»: тут це теорії секуляризації, історії того, як і чому люди перестали чи стали менше вірити в трансцендентне («нарративна історія піднесення невіри»). Водночас, ми в ході роботи виділили ще одне розуміння нарративу – це нарративи, які призвели до секуляризації і які описує сам Ч.Тейлор в «Секулярній добі» (наприклад, концепції Г.Гроція, Дж.Лока та ін.).

Аби краще зрозуміти, яке місце займає нарратив в концепції Ч.Тейлора, нам необхідно було звернутись не тільки до його фундаментальних робіт, а й до публічних лекцій. Ми спирались на лекції, які філософ прочитав в Центрі Берклі (Berkley Center for Religion, Peace and World Affairs) в 2008 р. Одна з них так і називалась «Master Narratives of Modernity». В цій лекції філософ зазначив, що під «master narrative» він розуміє «всеохопну історію того, як ми прийшли до місця, де знаходимось зараз» [183] (звертаємо увагу, що тут він знову використовує мовленнєвий зворот «як ми йшли і потрапили в це місце», про який ми вже писали вище). Ця історія забезпечує контекст, який надає сенсу тим подіям, які проживають і переживають люди. Тобто тут ми бачимо, як у канадського філософа «мастер-нарратив» плавно перетікає в метанаратив, стаючи частиною певної загальної суспільної уяви.

Тейлор дещо полемізує з філософами (такими як згадуваний вище Ж.-Ф.Ліотар), які запевняють: всі нарративи догматичні і від них треба позбавлятися. Тут він полемізує на рівні метанаративу. Тейлор робить посилення саме на ідеї Ліотара, бо вони досить важливі для нього. Питання про

те, наскільки коректно Тейлор розуміє модель Ліотара залишаємо відкритим і, можливо, воно варте окремого дослідження. В найзагальнішому вигляді зазначимо, що Ліотар у фундаментальній для обґрунтування культурної програми постмодернізму роботі «Ситуація постмодерну» («*La condition postmoderne*», 1979) визначає модернізм як культуру «великих нарацій» (власне, «метанаративів»), як певних соціокультурних домінант, свого роду владних установок, які об'єктивуються не тільки в соціальних інститутах і структурах, але й задають легітимізацію того чи іншого (але обов'язково одного) типу раціональності та мови [96]. Іншими словами, він вважав, що метанаративи – це породження модерну, які надають єдино можливе розуміння реальності і визначають місце людини в ній, через що вони видаються системою примусу. Постмодернізм він вважав позицією недовіри до метанаративів, відмовою і руйнування їх: «Звернення до великих розповідей виключено; і ми не можемо вдаватися ні до діалектики Духу, ні до емансипації людства як виправданню постмодерністського наукового дискурсу» [85, с. 127]. Тейлор в свою чергу зауважує, що цього фактично неможливо досягнути: люди прагнуть розуміти себе саме в термінах існуючих наративів. Він каже, що навіть якщо такі метанаративи й пройшли через значні атаки в наш час і мають залишитись в минулому, тим не менш, вони дуже важливі для нашого мислення. «Ми всі застосовуємо їх, в тому числі і ті, хто стверджує, що відмовився від них» [210, с. 573] (переклад наш. – А.Д.). Ми маємо усвідомити це, бо спроба відмовитись від них лише заплутує справи. Він наводить приклад: людина, використовуючи ті терміни і ідеї, які були продуковані, наприклад, в Середньовіччі, може при цьому не знати історії, але усвідомлювати їх сенс.

Проте не зважаючи на те, що Тейлор виступає проти ідеї того, що метанаративи (сам він використовує термін гранд-наратив або просто наратив) зруйновані постмодерном, він стверджує, що ці метанаративи все ж критикуються, до них виникає маса запитань, вони піддаються атакам ззовні. Та при цьому Тейлор вважає, що метанаратив загального прогресу настільки глибоко проник у наш світ, що «це був би дійсно страшний день, коли вся віра в нього була втрачена» [210, с.717]. Зрозуміло, що ідею прогресу він наводить

лише як приклад – приклад того, що метанаративи й досі пронизують людське життя і багато в чому оформлюють його. Тейлор підкреслює, що життя людини складається з певних повторюваних циклів, які пов'язуються у часі, стають безперервними і лише тоді отримують смисл. Вони є умовою життя і поєднання їх забезпечують наративи. Проте коли довіра до цих наративів і їх сила слабшає, то ця єдність опиняється під загрозою.

Тейлор в своїй роботі підкреслює важливу роль для модерної свідомості (зокрема, для романтиків) так званих «спіральних метанаративів». Цей термін ввів М.Абрамс (М.Н.Аbrams), точніше, він писав про «спіральні наративи», але Тейлор дещо змінив його. Спіральні наративи – це такі моделі (чи проекти), які або вбачали втрату ідеальної єдності людини, яка існувала в минулому, і передбачали, що її можливо здобути знову (ретроспективні моделі), або пророкували отримання цієї єдності в майбутньому (перспективні моделі). Ми б хотіли зауважити, що якщо розглядати ці «моделі» на конкретних прикладах концепцій (наприклад, К.Маркса), то вони є наративами [179]. Проте якщо розглядати їх саме як моделі, які панували повсюдно на Заході в свідомості людей, то це саме «метанаративи» як ми їх розглядаємо в цій роботі. Зазначимо, що сам Тейлор притримується своєї особистої логіки й у іншій цитаті використовує вже термін «спіральний наратив», не надаючи цьому розрізненню великого значення.

Коли Тейлор розглядає структури закритого світу (СЗС), під якими розуміє структури унеможливлення розвитку чогось трансцендентного в світі майже тотальної іманентності, то підкреслює, що наративний порядок неймовірно важливий. Адже, каже філософ, на силу цих СЗС значно менше впливають аргументи (як «наука заперечує релігію»), але їх дуже посилюють саме деякі форми наративу, які продукують ідеї «дорослішання» людства. Тобто раніше «в дитинстві» людство було релігійним, коли багато чого було невідомо й не досліджено, але тепер воно «стало дорослим», отримало достатньо знань і може відмовитись від ідеї «Бога» [210, с. 590]. Тут Тейлор, скоріш за все, має на увазі елементи метанаративу, які так чи інакше проявлялись в мастер-нاراتивах, що стверджували невідворотність відмови від релігії.

В своїх роботах Ч.Тейлор критикує деякі мастер-наративи, намагаючись запропонувати свій, як він вважає, кращий (наприклад, він критикує стадіальну теорію А.Фергюсона [154]). З його точки зору, це зовсім не означає, що «конструкт», який вже існує, він хоче замінити на свій власний. Його позиція така: Тейлор вважає, що його концепція не конструювання, а виявлення, визначення, окреслення того історико-соціального процесу, який є реальним для західного контексту. При цьому ми не можемо не зауважити наступне: його робота певним чином теж має ознаки стадіальної теорії, хоча вони й менш виражені, і він намагається показати, що це не так. Зокрема, у нього в роботі існує чітке розрізнення домодерного і модерного суспільств з виділенням особливостей суспільної уяви в ці періоди. І хоча Тейлор сприймає прогресизм не надто позитивно і полемізує з «описами відлучення» (subtractions stories) - такими описами модерності і секулярності, які пояснюють їх тим, що люди втратили, забули чи звільнились від більш ранніх тісних горизонтів, ілюзій чи обмежень знань – він все одно вважає, що західна модерність і секулярність є «плодом нових винаходів, наново сформованого розуміння себе, а також відповідних практик» [141, с.46]. Іншими словами, в його роботах все одно є ідеї «стадій», які проходить людина і людська уява в тому числі завдяки розвиткові науки. Але при цьому він не вважає, що так мало бути, бо інакше бути не могло, тобто ця зміна епох «не може пояснюватися в термінах одвічних рис людського життя» [141, с.46].

Цікавим моментом в українському перекладі «Секулярної доби» є одна цитата Тейлора, яка звучить так: «Отже, зазначений поворот (чи зсув) можна розглянути як певне тлумачення модерності: не єдино можливе, як це виставляють найпоширеніші моделі секуляризації з їхніми «описами відлучення» (приховуючи чи применшуючи при цьому значні масиви можливого релігійного життя та досвіду), але на позір цілком вірогідне, якщо виходити з такого приховування, - і навіть вельми зрозуміле, коли це приховування, з певних обставин, видавалося нормальним чи доречним [...]» [141, с.463]. В цій цитаті Тейлор каже про антропоцентричний поворот з його ексклюзивним гуманізмом, безособовим порядком розчаклованого світу,

новими способами громадської організації, які служать забезпеченню продуктивності та розвитку економіки тощо. Але при цьому це «тлумачення модерності», про яке пише філософ – лише одне з ймовірних, тобто це наратив, точніше, один з наративів. Тейлор знову критикує «описи відлучення» як такі, що применшують важливість релігійного життя й досвіду. Проте необхідно звернути увагу, що переклад тут неточний. Порівнявши оригінальний текст з цією цитатою, ми помітили цікавий факт: те, що переклали сполученням «найпоширеніші моделі секуляризації» в оригіналі було сполученням «master narratives of secularization» (як ми б переклали як «мастер-наративи секуляризації»). Коли ми бачимо термін «мастер-наратив», то це створює саме собою контекст речення. Але коли він прихований за терміном «модель» і якщо ми не усвідомлюємо, яку вагому роль для Тейлора грає наратив, то може виникнути непорозуміння. Отже, ми вважаємо, що тут перекладачі показали, наскільки незначним їм здалась роль цього терміну в концепції канадського філософа. А це лише додає нашій роботі актуальності.

Ключовим в роботі Тейлора є й те, що він зосереджується на людському досвіді проживання і переживання релігійних станів. В цьому контексті на перший план виходить і мікронаратив конкретної особи, її враження, її досвід, оформлений і виражений у тексті. Так при поясненні того, як люди переживають своє моральне/духовне життя, філософ зосереджується на концепті «повноти життя» і наводить текст з автобіографії Беди Гриффітса, який описує свої враження від однієї своєї прогулянки. Цікаво, як мікронаратив конкретної особи може змодельовати і унаочнити світосприйняття цілої епохи. Тобто досвід конкретної особи дозволяє унаочнити чи навіть схопити реальне втілення теоретичних побудов. І це не єдиний випадок, коли Тейлор звертається до мікронаративів (частіше поетичної чи автобіографічної творчості) для зображення відмінностей між суспільною уявою модерної та домодерної епох.

Для Тейлора в його роботі мікронаративи відіграють дуже важливу роль. Так в розділі «Траєкторії дев'ятнадцятого століття» він зосереджується на проблемах європейського світовідчуття після Першої світової, залучаючи до

пояснення цитати В.Вулф, Е.Паунд та інших видатних творчих особистостей того часу. Таким чином він через досвід конкретної людини показує, як цей досвід змінився сам в собі і яким чином змінилась його інтерпретація. Так він стверджує, що в модерному світі людина постає проти моралізації й все більше відходить в бік виключального гуманізму. Спогад В.Вулф, який наводить Тейлор, звучить так: «У грудні 1919 року, або близько того, людська природа змінилася» [141, с.634]. Цікаво, що цей спогад не лише є мікронаративом, а й водночас виразом старого порядку, констатацією того, що змінилось щось на глобальному рівні.

Ще один момент, який яскраво показує взаємозв'язок мікронаративу і метанаративу – це уривок, де Тейлор розглядає доброзичливість і її онтичне (тут знову кивок в бік Гайдеггера. Онтичний – це предметно-чуттєвий на протилежність онтологічному, яке належить до порядку буття і включає духовну складову) розташування в людській природі. Він виділяє два погляди: перший бачить доброзичливість результатом виходу за межі своєї особистості, що відбувається завдяки просвіті та дисципліні; другий розглядає доброзичливість як глибоко вкорінену в людській природі. В залежності від того, з якої точки зору дослідник розглядає цю чесноту, у нього формуються різне розуміння історичних і особистісних наративів «піднесення до чеснот або впадіння у гріх» [141, с.409]. Власне, в першому прикладі ми бачимо, що дисципліна й самоконтроль відіграють позитивну роль, а в другому вони є тим, що змушує людину від своєї первинної природи. Отже, Тейлором чудово показано, що те, з якої позиції (мікро- чи метанаративу) дивиться на проблему (тут: доброзичливості) філософ чи будь-який інший дослідник, значно впливає на результати самого дослідження. Зокрема, на оцінку та інтерпретацію результатів.

Перехід від одиничного (конкретної свідомості) до множинного (Інших) ми вже розглядали. Нагадаємо, що процедури, які застосовує Тейлор, частково запозичені чи й просто схожі на гуссерлеві. Власне, перехід від конкретної особистості до рівня епохи відбувається в його роботі наступним чином: як ми вже зауважували вище, Тейлор наголошує на важливості розуміння епохи для

розуміння себе. Для канадського філософа важливим є пояснення Я сьогодення на основі Ми в минулому. Ті трансформації, які відбулись з суспільною свідомістю протягом останніх 500 років не були одномоментними – і він це показує своєю роботою. Неможливо розглянути процес зміни становища віри у суспільстві без розгляду поступових трансформацій цього Ми і його впливу на конкретні Я. При цьому існує й зворотній зв'язок: ідеї і переживання конкретних Я, їх досвіди є вираженням всього інтерсуб'єктивного світу і при цьому ж елементами його конструювання. Як ми писали вище, всі Его конструюють життєсвіт, але вони тим самим створюють і розуміння об'єктивного світу. Саме тому ми бачимо тісний взаємозв'язок і взаємовплив Ми із конкретним Я.

Роблячи висновки своєї роботи, Тейлор знову підкреслює важливість наративних історій для сучасної епохи – як на рівні окремих індивідуальностей, так і на рівні суспільств. На першому рівні – це автобіографія (мікро-наратив), а на рівні суспільств – це історія (можна вважати, що тут йдеться про мастер-наративи), які є найпоширенішими видами сучасного письма і зацікавленість в яких весь час зростає [210, с.714].

Отже, можемо стверджувати, що Ч.Тейлор не пропонує абсолютно новий підхід в області наративу, а вже використовує надбання західних дослідників цієї теми. Але при цьому він поєднує їх в такій методологічній системі, де ключову роль відіграє концепт «наративи секуляризації» – багат шаровий методологічний конструкт, що поєднує в собі різні рівні концептуалізації – мікро-, мастер-, гранд-, метанаратив. Він не завжди послідовно використовує терміни (наприклад, в деяких ситуаціях він може термін «мастер-наратив» розуміти або як повідомлення, яке претендує на авторитетне викладення окремого сегмента історії (власне, історія секуляризації) або як притаманну конкретному суспільству в конкретний час сукупність правил пояснення і інтерпретації подій, які вже відбулися чи відбуваються і дій, які вчиняють люди (що ближче до терміну «метанаратив»). Метанаратив у нього тісно пов'язаний з суспільною уявою і може розумітись як «тло свідомості», в рамках якого люди розуміють одне одного і здійснюють суспільні практики. Окрім того, Тейлора

можна вважати наративістом і з точки зору того, що він досліджує теорію наративу, і з точки зору створення, конструювання наративу секуляризації, про який ми вже згадувалось раніше. Мастер-наративами секуляризації у нього є історії піднесення невіри, історії того, як поступово релігійна віра з основної світоглядної позиції перетворилась на один з можливих варіантів світогляду. Водночас у нього в роботах є певні посилання на поняття метанаративу секуляризації. Цей термін можна визначити як зміну становища віри у суспільній уяві взагалі, що також цікавить канадського філософа. Зауважимо що наряду з метанаративом в роботах Ч.Тейлора є місце і для мікронаративу. Зокрема, важливу роль відіграє мікронаратив, коли Тейлору необхідно на конкретному прикладі релігійного досвіду показати видозміну, яка сталась у масовій свідомості в результаті процесу секуляризації.

Таким чином ми розглянули наративну складову методології Ч.Тейлора. Як бачимо, в своїй роботі «Секулярна доба» філософ часто застосовував різні рівні концептуалізації наративу. І всі вони допомогли йому показати, як від окремих мікронаративів, оповідань окремих людей, виникали цілі теоретичні споруди – концепції (мастер-наративи), які теоретично мали досягнути зміну реальності. Мастер-наративи творили наступну ланку – цілі дискурси, які об'єднувались навколо одного концепту, його пояснювали і досліджували, створюючи впливовий гранд-наратив. Авже гранд-наратив інтелектуальних еліт поступово починав творити метанаратив – те тло, яке ставало пізнавальним орієнтиром для широких кіл. Як ми бачимо, ця методологія може бути застосована в дослідженнях багатьох ідей і їхнього розвитку – від виникнення до глобального поширення сьогодні. Особливо цікавим є розгляд «перетікання» одного рівня в інший, їх взаємовплив та трансформація. Це питання може бути розглянуто в подальших дослідженнях наративу.

Здійснене нами дослідження дозволяє зробити висновок про те, що концепт «наративи секуляризації», а також загалом методологія Ч.Тейлора має творчий потенціал і евристичні можливості в дослідженні секуляризації. Зокрема, цей підхід може бути застосований і на теренах України, що ми показали вище.

Перейдемо до підведення підсумків нашої роботи.

Висновки

В дисертаційній роботі представлено дослідження методології Ч.Тейлора, зокрема ролі наративної складової в ній. На основі отриманих результатів ми маємо змогу зробити наступні висновки:

1. Доведено, що наративний підхід є ключовим для методології Ч.Тейлора в контексті його роботи «Секулярна доба», а саме такий підхід, який дозволяє використовувати концепт наративу для пояснення процесу секуляризації. Показано, що центральним концептом є «наративи секуляризації»; це багатоплановий методологічний конструкт, що поєднує в собі різні рівні концептуалізації – мікро-, макро-, гранд-, метанаратив. Зазначено, що евристична цінність цього концепту полягає в можливості дослідження секуляризації як багаторівневого процесу.

2. Експліковано теоретико-методологічні засади дослідження секуляризації Ч.Тейлора у всій їх складності. Показано, що філософ пропонує методологію, в основу якої покладені принципи феноменології Е.Гуссерля (в його роботі ключову роль відіграє дослідження релігійного досвіду, розглядаються проблеми інтерсуб'єктивності, а також повноти життя) і герменевтики П.Рікера (він трактує людину як істоту, що інтерпретує навколишній світ, тим самим його формуючи), елементи концепцій Е.Бурдьє (піднімається питання ролі габітусу в житті людини), М.Гайдеггера (застосовується термін «доонтологія» для пояснення ідеї «тла свідомості») тощо.

3. Продемонстровано, що Тейлор у своїй методології акцентує увагу на динаміці, темпоральності, історизмі і текстуальності культури. Виявлено, що центральним тематичним ядром постає проблема досвіду, його дослідження та інтерпретації. Ч.Тейлор пропонує специфічний феноменолого-герменевтичний синтез, що разом з наративом покликаний вивчати досвід, зокрема релігійний. Саме тому авторка виявила внутрішню діалектичність та суперечливість методології Ч.Тейлора: з одного боку, вона еклектична, вибіркова (зокрема, він залучає до дослідження природну настанову, а не намагається нівелювати її, як

Е.Гуссерль), а з іншого – вона добре структурована, складна, всі елементи органічно пов'язані між собою.

4. Здійснена концептуалізація наративу на філософському рівні, основою якої стала типологія рівнів концептуалізації наративу А.Мегілла, який розробив її для історіографії. Результатом цього стали наступні визначення: мікронаратив – фрагмент досвіду індивіду, зафіксований в тексті (автобіографії, мемуари, спогади, щоденники тощо); мастер-наратив – це історично і культурно обґрунтована інтерпретація деякого аспекту світу з певної позиції; гранд-наратив – це сукупність наративів, що пояснюють, описують, уточнюють значення конкретного концепту (в якомусь сенсі гранд-наратив близький до дискурсу); метанаратив – масштабні теоретичні побудови, характерні для певної епохи, що існують у вигляді універсальних пояснювальних схем, пізнавальних конструктів.

5. Виявлено, що в роботі «Секулярна доба» Ч.Тейлор використовує поняття «наратив» на всіх вищезазначених рівнях концептуалізації. Так, для унаочнення окремо взятого релігійного переживання він використовує термін «мікронаратив» (наприклад, автобіографічні нариси); для позначення концепцій секуляризації застосовується поняття «мастер-наратив»; весь дискурс секуляризації змальовується Ч.Тейлором як гранд-наратив; а найвищим рівнем концептуалізації постає метанаратив, який діє як тло свідомості чи передрозуміння у пізнанні та подальшій інтерпретації.

6. Окреслено базові параметри культурно-історичного контексту, який вплинув на Ч.Тейлора. Найбільш важливою є ситуація «Тихої революції» в Квебеці 60-70 рр. XX ст. Визначені спільні риси в суспільних контекстах Канади й України (двомовність, двокультурність, прояви сепаратизму), що робить деякі аспекти робіт Ч.Тейлора доволі значущими і корисними для розуміння і пояснення певних аспектів життєдіяльності українського суспільства.

7. Підкреслено вплив двох відомих славістів на формування концепції Ч.Тейлора – історика М.Раєва, у якого він запозичив ідею «поліцейської держави» як добре організованого суспільства, та філософа І.Берліна, з творів

якого він взяв, зокрема, ідеї двох свобод (негативної і позитивної), а також ідею «агонального лібералізму». Тим самим досліджено неявну обумовленість (в тому числі методологічну) його ідей слов'янським контекстом.

8. Прослідковано динаміку дискурсу секуляризації. Стверджується, що змінювалось не лише визначення процесу секуляризації, а й саме ставлення до концепту: від прийняття, спробу відмовитись від нього і до переосмислення і уточнення його значення. Продовженням динамічного розвитку можна вважати появу нових пов'язаних з секуляризацією концептів для осмислення сучасної релігійної ситуації (як-от постсекуляризація, постатеїзація, постхристиянізація тощо). Авторка дисертації порівняла більшість цих концептів, виявила їх відмінності, підкреслила евристичну цінність кожного терміну. Вперше здійснено спробу у розмаїтті трактувань виявити такі, що найбільш тяжіють до наративного підходу (наприклад, використання концепту «метанаратив» італійським філософом Дж.Ваттімо).

9. Засвідчено, що тейлорівський мастер-наратив демонструє те, яким чином ідея секулярного світоустрою змогла досягнути рівня суспільної свідомості. В роботі Ч.Тейлора продемонстровано різні «рівні», на яких відбувається секуляризація – від окремо взятої людини до виходу на цілі суспільства. В такий спосіб філософ намагається через фрагменти індивідуального досвіду зрозуміти і пояснити секулярну добу в цілому.

10. Показано, що для опису зміни світовідчуття людей Ч.Тейлор розробив цілу низку термінів, що пояснюють окремі аспекти цієї зміни (наприклад, «виключальний гуманізм» (exclusive humanism) - такий гуманізм, з точки зору якого для людини має значення виключно людське процвітання або такий, який виключає зі свого горизонту будь-що трансцендентне, навіть якщо визнає його існування; «пористе Я» (porous self) - відкрите для зовнішніх впливів «Я», «ізольоване Я» (buffered self) - таке «Я», що може відсторонитися від усього, що перебуває ззовні розуму; «описи відлучення» (subtraction stories) - такі описи модерності і секулярності, які пояснюють їх втратою чи звільненням від більш ранніх тісних горизонтів, ілюзій чи обмежень знання; «структури закритого світу» (closed world structures) - структури унеможливлення розвитку

чогось трансцендентного в світі майже тотальної іманентності тощо). Ці поняття постали основою особливої мови, за допомогою якої Ч.Тейлор сформулював свої ідеї, а також здійснив істотний внесок у дискурс секуляризації.

Головним результатом і досягненням дисертаційної роботи постала реконструкція специфічного підходу Ч.Тейлора до вивчення секуляризації як процесу, що відбувається на рівні світовідчуття людини. Ця методологія придатна і корисна для досліджень в різних сферах знань.

Список використаних джерел

1. Агафонов В.В. Эпистемология нарративной философии истории. Вестник КРАУНЦ. Гуманитарные науки. Камчатка, 2010. №2. С. 60-71.
2. Анкерсмит Ф. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков / под науч. ред. Л.Б. Макеевой. М. : Идея-Пресс, 2003. 360 с.
3. Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М. : Изд. группа «Прогресс»-«Политика», 1992. 608 с.
4. Афанасьев А. Биографический метод: нарратив и интерпретация. Докс. 2015. Вип. 2. С. 111-120.
5. Афанасьев А. И. Гуманитарное знание и гуманитарные науки: монографія. Одесса : Бахва, 2013. 288 с.
6. Ашкеров А. Ю. Метаистория метаистории, или Декодирование Хейдена Уайта. Социологическое обозрение. Том 2. № 1. 2002. С. 86-99.
7. Барчук М. Чарльз Тейлор: Україна вже народилася з потенціалом розділення [Електронний ресурс] // Богословский клуб во имя святого Максима Исповедника [сайт]. URL: <http://bogoslov-club.org.ua/?p=4209> (дата звернення : 27.12.17).
8. Баумейстер А. Буття та благо. К. : Т.П.Барановська, 2014. 418 с.
9. Баумейстер А. Секуляризация или шанс для веры [Електронний ресурс] // Центр св. Климента [сайт]. URL: <http://clement.kiev.ua/ru/node/901> (дата звернення : 27.12.17).
10. Баумейстер А. О. Трансформація трансцендентальної філософії у Чарльза Тейлора. Гуманітарні студії. 2014. Вип. 22. С. 10-19.
11. Безнюк Д. К. Секуляризация: опыт систематизации подходов изучения/ Д.К.Безнюк. Социология. Минск, 2009. № 3. С.98-104.
12. Белл Д. Прихід постіндустріального суспільства. Сучасна зарубіжна соціальна філософія: Хрестоматія. К. : Либідь, 1996. С.194-250.
13. Белл Д., Иноземцев В.Л. Эпоха разобщенности: Размышления о мире XXI века. М. : Центр исследований постиндустриального общества, 2007. 304 с.

14. Белла Р. Социология религии. Американская социология. Перспективы, проблемы, методы. М. : Прогресс, 1972. С.265-282.
15. Белла Р. От священного к светскому. Религия и общество: хрестоматия по социологии религии. М. : Наука, 1994. С.149-151.
16. Белла Р. Религиозный индивидуализм и религиозный плюрализм. Религия и общество: хрестоматия по социологии религии. М. : Наука, 1994. С. 134-149.
17. Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. М. : Логос, 2003. 350 с.
18. Бергер П. Религия и проблема убедительности [Электронный ресурс] // Неприкосновенный запас : электрон. вид. 2003. № 6 (32). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/berger.html> (дата звернення : 27.12.17).
19. Бергер П. Фальсифицированная секуляризация. Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 8-20.
20. Берлин И. Философия свободы. Европа. М. : Новое литературное обозрение, 2001. 448 с.
21. Берлин И. Встречи с русскими писателями в 1945 и 1956 годах [Электронный ресурс] // Библиотека Максима Мошкова [сайт]. URL: http://lib.ru/FILOSOF/BERLIN_I/russkie_pisateli.txt (дата звернення : 27.12.17).
22. Благоевич М. Десекуляризованное общество как показатель витальности религии [Электронный ресурс] // Научный результат : электрон. наук. вид. Т1. № 4(6). URL: <http://religious-life.ru/2017/01/blagoevic-desekulyarizovannoe-obshhestvo-kak-pokazatel-vitalnosti-religii/> (дата звернення : 27.12.17).
23. Блюменберг Х. Из книги "Легитимность нового времени". Новое литературное обозрение. 2007. №5. С. 10-25.
24. Богатая Л.Н. Гуманитарная сложность в контексте некоторых актуальных понятий современной. Методологія інтегративних процесів. No2(28), 2016. С. 4-9.
25. Богданова О. В. Рівень та специфіка релігійності європейських суспільств: чи все ще має шанси на справдження теорія секуляризації? Вісник

Національного технічного університету України "Київський політехнічний інститут". Політологія. Соціологія. Право. 2014. № 1. С. 31-47.

26. Брокмейер Й., Харре Р. Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы. Вопросы философии. 2000. №3. С. 29-42.

27. Бурдьё П. Практический смысл. СПб. : Алетейя, М. : Институт экспериментальной социологии, 2001. 562 с.

28. Бурдьё П. Социальное пространство: поля и практики. СПб. : Алетейя; М. : Институт экспериментальной социологии, 2005. 576 с.

29. Бурдьё П. Социология социального пространства. СПб. : Алетейя; М. : Институт экспериментальной социологии, 2005. 288 с.

30. Быстров В.Ю., Марков Б.В., Кузнецов Н.В. Власть и насилие как проблема философской антропологии. Вопросы философии. №10. 2015. С. 30-40.

31. Вайнтрауб Дж. Теория и политика дихотомии публичное/приватное. Публичная сфера: теория, методология, кейс стади: коллектив. моногр. М. : ООО «Вариант», ЦСПГИ, 2013. С.309-328.

32. Ваттимо Дж. После христианства. М. : Три квадрата, 2007. 160 с.

33. Ваттимо Дж. Прозрачное общество. М. : Логос, 2002. 128 с.

34. Вебер М. Наука как призвание и профессия. Вебер М. Избранные произведения. М. : Прогресс, 1990. С.707-735.

35. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Вебер М. Избранные произведения. М. : Прогресс, 1990. С. 61-272.

36. Веричева К.В. Основания интерсубъективности я и Другого в концепциях Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. 2011. №3. С.88-96.

37. Виговський Л.А. Сакралізація та секуляризація як чинники змін сфер функціонування релігійного комплексу. Мультиверсум. Філософський альманах. 2004. № 43. С. 8–16.

38. Витгенштейн Л. Философские исследования. Л.Витгенштейн. Философские работы. Часть 1. М.: Гнозис, 1994. С. 75-319.

39. Водоразделы секуляризации: западный цивилизационный проект и глобальные альтернативы: монография / Белокобыльский А., Левицкий В., Халиков Р. и др. Киев: ФЛП Халиков Р.Х., 2017. 242 с.
40. Воин А. Духовность и рациональность [Электронный ресурс] // Философия и проблемы общества [сайт]. URL: <http://philprob.narod.ru/philosophy/Spiritrac.htm>. (дата звернення : 27.12.17).
41. Волков В.В., Хархордин О.В. Теория практик. СПб.: Изд-во. Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008. .298 с.
42. Гараев Д. Здравствуй, постсекулярное общество! (или спасибо Хабермасу) [Электронный ресурс] // MuslimBlogs [сайт]. URL: http://www.muslimblog.ru/publ/rubriki/slovo_ehkspertu/zdravstvuj_postsekuljarnoe_obshhestvo_ili_spasibo_khabermasu/6-1-0-176 (дата звернення : 27.12.2017).
43. Гидденс Э. Социология. М. : Едиториал УРСС, 2005. 632 с.
44. Голубкин Ю.А. После бури. (Что предопределило позицию Лютера в 1526 – 1529 гг.?). Вісник Харківського національного університету ім.В.Н.Каразіна. Історія. Харків, 2000. № 485. Вип. 32. С. 48-55.
45. Голубович І. «Подія», «подорож» і «ситуація» думки: до питання про можливості біоконцептографії. Філософська думка. 2010. №5. С. 89-102.
46. Голубович И.В. Биография: силуэт на фоне Humanities (Методология анализа в социогуманитарном знании). Одесса : ФЛП Фридман А.С., 2008. 372 с.
47. Грязнов А.Ю. Философия и развитие физики. Наука. Философия. Религия. Кн.2. М. : ИФРАН, 2007. С.124-146.
48. Гуссерль Э. Картезианские медитации. М. : Академический проект, 2010. 229 с.
49. Гуссерль Э. Логические исследования. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. С.6-288.

50. Гутнер Г.Б. Диспозиция. Энциклопедия эпистемологии и философии науки / под. ред. И.Т. Касавина. М. : «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2009. С.205-206.
51. Гібернау М. Ідентичність націй. К. : Темпора, 2012. 304 с.
52. Далмайр Ф. Секулярный век? Размышления о Чарльзе Тэйлоре и Раймоне Паниккаре. Вопросы философии. 2013. № 10. С. 77-90.
53. Данилов С.Ю. История Канады. М. : Весь Мир, 2006. 256 с.
54. Данто А.К. Аналитическая философия истории. М. : Идея-Пресс, 2002. 292 с.
55. Денисов Д. Философ Джанни Ваттимо: «Люди, верящие в истину, крайне опасны — это агенты здравого смысла» [Электронный ресурс] // Т&Р [сайт]. URL: <https://theoryandpractice.ru/posts/6331-filosof-dzhanni-vattimo-lyudi-veryashchie-v-istinu-krayne-opasny--eto-agenty-zdravogo-smysla> (дата звернення : 27.12.2017).
56. Долгочуб А.Ю. «Polizeistaat» М.Раєва та «агональний лібералізм» І.Берліна як контексти твору Ч.Тейлора «Секулярна доба». Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г.С. Сковороди «Філософія». Харків: ХНПУ, 2015. Вип.45 (частина І). С. 253-264.
57. Доманска Е. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле. К. : Ніка-Центр, 2012 р. 264 с.
58. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М. : Канон+, 1998. С. 174-231.
59. Еббі Р. Тейлор Чарльз [Электронный ресурс] // Дух і Літера [сайт]. URL: <http://duh-i-litera.com/tejlор-charlz/> (дата звернення : 27.12.17).
60. Єгорова, А. В. Теоретико-методологічні засади "нарративного повороту". Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 9: Сучасні тенденції розвитку мов : Збірник наукових праць. К. : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2013. Вип. 10. С. 92-95.
61. Желтов В.В. Теория власти. М. : ФЛИНТА, 2013. 584 с.

62. Зейде А., Уортман Р., Рэймер С. и др. Марк Раев. 1923–2008. К годовщине смерти [Электронный ресурс] // Новый журнал: Литературно-художественный журнал русского Зарубежья. Нью-Йорк, 2009. №256. URL: <http://magazines.russ.ru/nj/2009/256/za36.html> (дата звернення : 27.12.17).
63. Исаев И.А. Суверенитет: закрытое пространство власти. М. : Проспект, 2017. 160 с.
64. Источники и литература по истории франко - имперских переговоров на Вестфальском мирном конгрессе (1644 - 1648). Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Реферативный журнал ИНИОН РАН. Серия 5. История. М., 1995. №4. С. 83 - 103.
65. Казаков М. Гранд-нарратив у історії [Электронный ресурс] // Commons [сайт]. URL: <http://commons.com.ua/grand-narativ-u-istoriyi> (дата звернення : 27.12.17).
66. Казанова Х. Досліджуючи постсекулярне: три значення «секулярного» та їхня можлива трансцендентність. Казанова Х. По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби. К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. С.123-165.
67. Казанова Х. Приватні та публічні релігії. Казанова Х. По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби. К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. С.15-78.
68. Казанова Х. Переосмислення публічних релігій. Казанова Х. По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби. К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. С.79-122.
69. Карп'як О. Хосе Казанова: Україна – єдина країна в Європі, де усі релігії мають рівні права і конкурують одна з одною [Електронний ресурс] // Інститут релігійної свободи [сайт]. URL: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1253:1&catid=62:interv&Itemid=85&lang=uk (дата звернення: 27.12.17).
70. Кафанова Л. Философ и мудрец – сер Исая Берлин [Электронный ресурс] // Вестник : электрон. журн. 1997. № 27 (181). URL:

<http://www.vestnik.com/issues/97/1223/koi/kafanova.htm> (дата звернення : 27.12.17).

71. Кебулазде В.І. Поняття досвіду у творах Гусерля. Вісник Київського національного університету ім.Т.Г.Шевченка. Філософія. Політологія. 2013. №3 (113). С. 48-54.

72. Кирабаев Н.С. Философия в диалоге культур: материалы Всемирного дня философии. М. : Прогресс-Традиция, 2010. С.1278-1291.

73. Киященко Л.П. В поисках исчезающей предметности (очерки о синергетике языка). М. : Прогресс-Традиция, 2000. 200 с.

74. Киященко Л.П., Тищенко П.Д. Опыт предельного – стратегия «разрешения» парадоксальности в познании. Синергетическая парадигма. Когнитивно-коммуникативные стратегии современного научного познания. М. : Прогресс-Традиция, 2004. С. 232-259.

75. Конончук С. Метод історико-філософської реконструкції та проблеми його застосування. Єдність навчання і наукових досліджень – головний принцип університету: збірник наукових праць звітної-наукової конференції викладачів університету за 2012 рік, 9-10 лютого 2013 року. К. : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2013. С. 306-308

76. Конт О. Закон трех стадий истории. Религия и общество: хрестоматия по социологии религии. М. : Наука, 1994. С.41-48.

77. Коряковцев А. Что такое «молодежная субкультура»? Урал. 2006. № 9. С. 86-99.

78. Коткавирта Ю. Философская герменевтика Х.-Г. Гадамера. Герменевтика и деконструкция. СПб : 1999. С.47-67.

79. Котляр А. Чарльз Тейлор: «У розмаїтті мультикультурного контексту — майбутнє України». Дзеркало тижня. Україна. 2013. №24. С.4.

80. Кравченко Н. К. Нарратив как дискурс: категории, функции, методы исследования в ракурсе современного дискурс-анализа. Одеський лінгвістичний вісник. 2014. Вип. 4. С. 134-139.

81. Крюков А.Н. Проблема интерсубъективности у Гуссерля [Електронний ресурс] // Anthropology: web-кафедра философской антропологии

[сайт]. – URL: <http://anthropology.ru/ru/text/kryukov/problema-intersubektivnosti-u-gusserlya> (дата звернення : 27.12.17).

82. Куртц П. Мужество стать: Добродетели гуманизма. М. : Российское гуманистическое общество, 2000. 160 с.

83. Кырлежев А. Постсекулярная концептуализация религии: к постановке проблемы. Государство. Религия. Церковь. Москва, 2012. № 2 (30). С.52-68.

84. Лавринович М. Американская русистика [Электронный ресурс] // Новая русская книга: электрон. журн. М., 2011. №2. URL: <http://magazines.russ.ru/nrk/2001/2/lavr.html> (дата звернення : 27.12.17).

85. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М. : Институт экспериментальной социологии; СПб. : Алетейя, 1998. 160 с.

86. Ліотар Ж.-Ф. Ситуація постмодерну. Філософська і соціологічна думка. Київ, 1995. №5-6. С.15-38.

87. Лехциер В.Л. Нарративный поворот и актуальность нарративного разума. Международный журнал исследований культуры. СПб : Эйдос, 2013. № 1(10). С. 5-8.

88. Логинов А. Диалектика секулярного и постсекулярного в социальной теории Ю. Хабермаса. Вестник РГГУ. Серия "Философия. Социология". М. : Издательство РГГУ, 2010. №13. С. 34-44.

89. Луц У.І. Феномен секуляризації: наближення до трансцендентного: Монографія. Львів : Літопис, 2016. 240 с.

90. Любимова А.И. Теории религиозной конверсии и новые религиозные движения в России. Вестник РХГА. 2009. №1. С.70-74.

91. Ляпіна Л.А. Мультикультуралізм у контексті комунітаристського дискурсу. Наукові праці Чорноморського державного університету імені Петра Могили. Серія : Соціологія. 2013. Т. 211, Вип. 199. С. 23-26.

92. Ляпіна Л.А. Мультикультуралізм як визнання: соціологічна концепція Чарльза Тейлора. Вісник ОНУ ім.І.І.Мечникова. Серія: Соціологія і політичні науки. Одеса, 2015. Т.20, Вип. 2(23). С. 26-33.

93. Мамардашвили М. Феноменология — сопутствующий момент всякой философии. Вопросы философии. 1988. №12. С. 55-59.
94. Мартынюк Э. И. Конвергентные процессы в религиозной жизни во второй половине XX в. Научно — дослідний центр компаративістських досліджень релігій філософського факультету Одеського національного університету ім. І.І.Мечникова. Одеса : Издательство Одесского национального университета им.И.И.Мечникова, 2002. С.37- 48.
95. Марченко Ю. Хосе Касанова: «Україна — це лінія між православ'ям і католицизмом» (Платформа) [Електронний ресурс] // Релігія в Україні [сайт]. URL: https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/29453-xose-kasanova-ukrayina-ce-liniya-mizh-pravoslavnyam-i-katolicizmom.html (дата звернення: 27.12.17).
96. Маслов Е. Понятие «метанарратив» Ж.-Ф.Лиотара в контексте нарратологии. Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов : Грамота, 2015. № 2 (52): в 2-х частях. Часть 2. С. 150-152.
97. Мегилл А. Историческая эпистемология / пер. Кукарцевой М. Катаева В., Тимонина В. М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2007. 480 с.
98. Мишалова Е.В. Исторический нарратив как форма организации и репрезентации исторического знания. Эпистемология & философия науки. М. : 2012. Т. XXXI. №1. С. 157-173.
99. Мишалова Е. В. Концепции исторического нарратива в современной философии истории. Вестник Пермского университета. Серия: Философия. Психология. Социология. 2013. Вып. 4 (16). С. 26-30.
100. Мішалова О. В. Нарратив як предмет і метод міждисциплінарних досліджень в сучасному гуманітарному пізнанні. Актуальні проблеми духовності. 2009. Вип. 10. С. 167-181.
101. Мюрберг И.И. О культуре и «агрикультуре»: политико-философский поход. Духовные основания деятельности. М. : ИФРАН, 2007. С.108-129.

102. Мюрберг И.И. Чарльз Тейлор и коммунитаристская трактовка политического. Политическое как проблема. Очерки политической философии XX века. М. : Идея-Пресс, 2009. С.166-189.
103. Найдіна Є. С. Теоретичні підвалини дослідження наративу в сучасній лінгвістичній парадигмі. Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Харків: ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2010. № 928. С. 186-191.
104. Ньютон Мэлони Г. Религиозный опыт: феноменологический анализ уникального поведенческого события. Человек. 1992. № 4. С. 45–49.
105. Овчинников Н.Ф. Поиски достоверности. Философия науки / под ред. Л.Б.Баженова, С.Н. Коняева. Вып. 7. М. : ИФРАН, 2001. С. 75-91.
106. Орлов В.В. Теория постиндустриального общества и марксизм. Вестник ВятГГУ. 2005. №13. С.10-17.
107. Панич О. Арістотелева «усія»: між субстанцією, сутністю і неперекладністю. Філософська думка. К. :Академперіодика, 2016. С. 33-49.
108. Панков А.А. Маргинализация религиозности как основной результат трансформации религии в современном украинском обществе. Історико-філософські та соціальні аспекти релігієзнавства / за ред. Е.І.Мартинюка. Одеса: Наука і техніка, 2007. Вип.6. С.111-120.
109. Паньковский А. Агональный либерализм Исаяи Берлина. Логос. № 4-5 (39). С. 166-177.
110. Папаяні І. Теоретичні та практичні аспекти використання наративного підходу у вивченні релігійної ідентичності особи. Наукові записки Національного університету "Острозька академія". Серія: Філософія. 2012. Вип. 10. С. 76-90.
111. Папуша И. К методологии исследования нарративных ти пологий. Studia methodologica. Вип 33. 2011. С. 13-18.
112. Папуша І. Міжнародна наратологія: проблеми дефініції. Studia methodologica. Вип 19. 2007. С. 31-37.
113. Папуша І. Наративістика Франка Анкерсмита. Studia methodologica. 2009. № 28. С. 14-19.

114. Папуша І. Наративна легітимація знання у концепції Ж.-Ф. Ліотара. *Біблія і Культура: Науково-теоретичний журнал* / За ред. А.Є.Нямцу. Чернівці: Чернівецький національний університет, 2010. Вип. 13. С. 101 – 108.
115. Папуша І. В. Наратологія: від класичної до пост класичної. *Науковий вісник Миколаївського державного університету імені В. О. Сухомлинського. Сер. : Філологічні науки*. 2014. Вип. 4.13 (104). С. 199–203. (Нвкдп)
116. Папуша І. В. Парадигми посткласичної наратології. *Науковий вісник Чернівецького університету. Германська філологія*. 2014. Вип. 692-693. С. 151-155. (Ппн)
117. Папуша І. Що таке наратологія? (огляд концепцій). *Наративні виміри літератури. Матеріали міжнародної конференції з наратології*. Тернопіль, Україна, 23-24 жовтня 2003 р. *Studia Methodologica* / Упор. Папуша І.В. Тернопіль: Редакційно-видавничий відділ ТНПУ, 2005. Вип. 16. С. 29-46.
118. Паращевин М. Теория секуляризации в европейском научном дискурсе. *Социология: теория, методы, маркетинг*. 2006. № 2. С.90-102.
119. Парсонс Т. Система современных обществ. М. : Аспект Пресс, 1998. 270с.
120. Пасечник О.А. Атеизация общества. Римо–католическая церковь в Каменец–Подольской (Хмельницкой) области в 1920–1941 годах: монография. Хмельницкий: Издатель ЧП Цюпак А.А., 2009. 188 с.
121. Паткуль А.Б. Понятие обоснования самообоснования позитивных наук в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера [Електронний ресурс] // *Anthropology: web-кафедра философской антропологии* [сайт]. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/patkul-ab/ponyatie-obosnovaniya-samoobosnovaniya-positivnyh-nauk-v-fundamentalnoy-ontologii-m> (дата звернення: 27.12.17).
122. Петрова І. М. Секуляризаційні процеси в сучасній Україні. *Наук. вісник Волин. нац. ун-ту ім. Лесі Українки: Філософські науки*. 2011. № 24. С. 143–148.
123. Пинкер С. Язык как инстинкт. М. : Едиториал УРСС, 2004. 456 с.

124. Пинхас Полонский: постхристианство - это этика без бога [Электронный ресурс] // Мировая экономика [сайт]. URL: http://www.toalexsmail.com/2016/03/blog-post_9.html (дата звернения: 27.12.17).
125. Полонский П. Религия эпохи пост-атеизма [Электронный ресурс] // МАХАНАИМ - еврейский культурно-религиозный центр [сайт]. URL: http://www.machanaim.org/tor&life/pol_art/23.htm (дата звернения: 27.12.17).
126. Полотовская И.Л. Марк Раев - Bakhmeteff Professor Emeritus of Russian Studies. Россия в США: Сборник статей: материалы к истории русской политической эмиграции. М. : Институт политического и военного анализа. 2001. Вып. 7. С. 65-79.
127. Разеев Д.Н. Проблема очевидности в феноменологии Гуссерля. Между метафизикой и опытом : Материалы коллоквиума «Влияние немецкой философии на русскую философию с XIX века до начала XX века и дальнейшее развитие философии в Германии и в России» / Под ред. Разеева Д.Н. СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С.105-137.
128. Ратцингер Й. Чем держится мир. Дополитические моральные основы либерального государства. Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М. : Библейско-Богословский институт св. Апостола Андрея, 2006. С.77-107.
129. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М. : КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2002. 624с.
130. Рікер П. Міт як посланець інших світів (Розмова Річарда Керні з Полем Рікером). Ї. Львів, 2003. № 30. С. 152-163.
131. Розенфельд И. Дискурс и нарратив [Электронный ресурс] // Блог Ильи Розенфельда [сайт]. URL: http://noalea.blogspot.com/2014/08/blog-post_29.html (дата звернения: 27.12.17).
132. Ромадина Т.И. Компаративный метод в контексте междисциплинарного синтеза: опыт исследований М. Блока. Известия Иркутской государственной экономической академии (Байкальский государственный университет экономики и права). 2007. № 2 (53). С. 132-135.

133. Савин А. Трансцендентально-исторический характер понятия жизненного мира в феноменологии Гуссерля. Докса. Одесса, 2009. Вип. 14. С.125-136.
134. Салиева Л.К. Нарративный анализ. История и современность. Сферы приложения. Вестник МГУ. Сер. Управление (государство и общество). 2012. № 3. С. 116–128.
135. Сартр Ж-П. Буття і ніщо: нарис феноменологічної онтології. К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. 855 с.
136. Собчук О. Переосмислення понять наративності, персонажа і фокалізації в сучасній когнітивній наратології. Магістеріум. Літературознавчі студії. 2012. Вип. 48. С. 108-113.
137. Степанова Е. Вера как возможность: Чарльз Тейлор об эпохе секулярности. Страницы: богословие, культура, образование. 2017. № 1 (21). С. 20-36.
138. Сыров В.А. К вопросу о нарративной природе социальной реальности и эпистемологическом статусе исторического нарратива. Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2009. № 3 (7). С. 39-52.
139. Тейлор Ч. Етика автентичності. К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. 128 с.
140. Тейлор Ч. Мультикультуралізм і «Політика визнання»: Есей. К. : Альтерпрес, 2004. 172 с.
141. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша. К. : Дух і Літера, 2013. 664 с.
142. Тейлор Ч. Структуры закрытого мира. Логос. 2011. № 3 (82). С. 33-55.
143. Тейлор Ч. Что такое светскость? Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. №1 (33). С. 218-253.
144. Токарев А.М. Секуляризация как социальная форма десакрализации и рационализации духовной жизни: западноевропейский контекст: автореф. дисс. канд. филос. наук: 09.00.11. Нижний Новгород, 2008. 27 с.

145. Троцук И.В. Нарратив как междисциплинарный методологический конструкт в современных социальных науках. Вестник РУДН. Серия «Социология». 2004. №6-7. С. 56-74.
146. Турушева Ю.Б. Нарратив как метод исследования процесса социализации. Психологические исследования. М., 2015. Т. 8, № 39. С. 2.
147. Тюрикова И.И. Феминистская критика теорий либерального мультикультурализма: дис. на соискание уч.ст. канд. филос. наук : 09.00.11. Архангельск, 2012. 183 с.
148. Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2002. 528 с.
149. Уилсон Б. Секуляризация [Электронный ресурс] // Религиозная жизнь [сайт]. URL: <http://religious-life.ru/2015/08/bryan-wilson-sekulyarizatsiya-titsian> (дата звернения: 27.12.17).
150. Узланер Д. А. Введение в постсекулярную философию. Логос. 2011. № 3. С. 3-32.
151. Узланер Д. А. Картография постсекулярного [Электронный ресурс] // Отечественные записки: электрон. вид. 2013. № 1 (52). URL: <http://magazines.russ.ru/oz/2013/1/16u.html> (дата звернения: 27.12.17).
152. Узланер Д. А. Становление неоклассической модели секуляризации в западной социологии религии второй половины XX в. Религиоведение. 2008. № 2. С. 135-148.
153. Фейербах Л. Необходимость реформы философии. Фейербах Л. Избранные философские произведения в 2 т. / под ред. М.И.Григорьяна. Том 1. М. : Гос. изд. политической литературы, 1995. С. 107-113.
154. Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества. М. : РОССПЭН, 2000. 391 с.
155. Філянiна Н. М. Метафорика як методологiя розумiння природи. Гуманiтарний часопис. Харкiв, 2014. № 3. С. 54-60.
156. Фуко М. Археологiя знання / Пер. з фр. В. Шовкун. К.: Основи, 2003. 326 с.

157. Хабермас Ю. Дополитические основы демократического правового государства? Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М. : Библейско-Богословский институт св. Апостола Андрея, 2006. С. 39-76.

158. Хабермас. Ю. Против «воинствующего атеизма». «Постсекулярное» общество – что это такое? [Электронный ресурс] // Русский журнал [сайт]. URL: <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyuschego-ateizma> (дата звернення: 27.12.17).

159. Хабермас Ю. Рациональный смысл сомнительного наследия политической теологии [Электронный ресурс] // Русский журнал [сайт]. URL: <http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/CHto-takoe-politicheskoe> (дата звернення: 27.12.17).

160. Хайдеггер, М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М. : Ad Marginem, 1997. 452 с.

161. Хайдеггер М. О существе основания / пер. с нем. В. В. Бибихина. Философия: в поисках онтологии: сб. тр. Самарской гуманитарной академии. Самара : Изд-во СаГА, 1998. Вып. 5. С. 78–130.

162. Циммерман М. Религиозные мотивы в технологическом постгуманизме [Электронный ресурс] // Интегральные переводы [сайт]. URL: <http://integraltranslations.wordpress.com/2011/11/06/zimmerman-religiousmotifsposthumanism> (дата звернення: 27.12.17).

163. Черенков М. Україна християнська чи постхристиянська? Роздуми протестанта [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України [сайт]. URL: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/authors_columns/mcherenkov_column/48287 (дата звернення: 27.12.17).

164. Шелухін В.А. Суспільство у просторі трансформацій, культура у просторі суперечностей: відкриті питання Деніела Бела. Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Соціологія. Київ : Київський університет, 2010. Вип. №1/2. С.103-105.

165. Шейгал Е.И. Многоликий нарратив. Политическая лингвистика. Вып. (2)22. Екатеринбург, 2007. С. 86-93.
166. Шилкина. М.В. Место категории «религиозный опыт» в курсе феноменологии религии. Материалы Международной научно-практической конференции «Человек и религия» (Минск, 14–16 марта 2013 г.) / под ред. С.Г.Карасёвой, С.И.Шатравского. Минск: Издательство «Четыре четверти», 2013. С. 366-371.
167. Шимчук Т.А. Церковь в условиях постсекулярного мира. Вестник КрасГАУ. Красноярск, 2011. №6. С. 175-181.
168. Шимчук Т. А., Петров И. Ф. Русская православная церковь как социокультурный институт в условиях постсекулярного мира. Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств: журнал теоретических и прикладных исследований. 2012. № 19-2. С. 230-241.
169. Шишков А. Осмысление понятия «постсекулярное» в русскоязычной периодике за последнее десятилетие [Электронный ресурс] // Богослов.RU – научный богословский портал [сайт]. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/733826.html> (дата звернения: 27.12.17).
170. Шлейермахер Ф. Герменевтика / Пер. с нем. А.Л.Вольского. СПб. : Европейский дом, 2004. 242 с.
171. Шматко Н.А. "Габитус" в структуре социологической теории. Журнал социологии и социальной антропологии. Том 1, №2. 1998. С. 60-70.
172. Шматко Н.А. На пути к практической теории практики («Послесловие» к книге П.Бурдьё «Практический смысл») / Пер. с фр.: А.Т. Бикбов, К.Д. Вознесенская, С.Н. Зенкин, Н.А. Шматко; Отв. ред. Н.А. Шматко. СПб. : Алетейя, М. : «Институт экспериментальной социологии», 2001. С. 548-562.
173. Шмит Ж.-К. К вопросу о сравнительной истории религиозных образов. Другие средние века: К 75-летию А.Я. Гуревича / сост. И.В. Дубровский и др. М.,СПб., 1999. С. 343.
174. Шмитт К. Политическая теология. Шмитт К. Политическая теология. Сборник. М. : КАНОН-пресс-Ц, 2000. С. 57-98.

175. Шохин Владимир Кириллович «Секуляризация, секулярность, секуляризм, суперсекуляризм и значение религиоведения Юргена Хабермаса» [Электронный ресурс] // YouTube [сайт]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=lCSw1onRsJY> (дата звернения: 27.12.17).
176. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. М. : «Логос», 2002. 680 с.
177. Шютц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии. М. : Институт Фонда «Общественное мнение», 2003. 336 с.
178. Эпштейн М. Постатеизм, или Бедная религия. Октябрь. 1996. №9. С. 158-165.
179. Abrams M.H. Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature. Norton, 1973. 550 p.
180. Blakely J. Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, and the Demise of Naturalism: Reunifying Political Theory and Social Science. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2016. 154 p.
181. Carr D. Time, Narrative, and History. Bloomington, Indianapolis : Indiana University Press, 1991. 300 p.
182. Casanova J. Rethinking secularization: A global comparative perspective. Religion, globalization, and culture / ed. By P.Beyer, L.Beaman. Leiden : Koninklijke Brill NV, 2007. Pp. 101-120.
183. Charles Taylor Lecture: Master Narratives of Modernity [Электронный ресурс] // YouTube [сайт]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=m95ck7A2Ooc> (дата звернения: 27.12.17).
184. Cowen H. Charles Taylor: A Philosopher For Today/ Bath Royal Literary and Scientific Institution [Электронный ресурс] // Bath Royal Literary and Scientific Institution [сайт]. URL: <http://www.brlsi.org/events-proceedings/proceedings/25136> (дата звернения: 27.12.17).
185. Habermas J. Religion in the Public Sphere. European Journal of Philosophy. 2006. Vol. 14. No. 1. P. 1-25.

186. Gauvreau M. The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution, 1931-1970. Montreal & Kingston, London, Ithaca : McGill-Queen's University Press, 2005. 522 p.
187. Jannidis F. Narratology and the Narrative. What is Narratology: Questions and Answers Regarding the Status of a Theory / Ed. by Tom Kindt and Hans-Harald Muller. Berlin : Walter de Gruyter, 2003. P. 35-54.
188. King M. Postsecularism: the Hidden Challenge to Extremism. Cambridge, UK : James Clarke & Co., 2009. 279 p.
189. Kreiswirth M. Trusting the Tale: the Narrativist Turn in the Human Sciences. New Literary History. 1992. Vol. 23. No 3. History, Politics, and Culture. Pp. 629-657.
190. Lehr D. Biography, Honors, and Awards [Электронный ресурс] // Charles Taylor Bibliography [сайт]. URL: <https://www3.nd.edu/~rabbey1/general.htm> (дата звернення: 27.12.17).
191. Martin D. A General Theory of Secularization. New York : Harper and Row, 1978. 353 pp.
192. Maclure J. Taylor Ch. Secularism and freedom of conscience / Translated by J.M.Todd. Cambridge, Massachusetts, and London, England : Harvard University Press, 2011. 142 p.
193. McKenzie G. Interpreting Charles Taylor's Social Theory on Religion and Secularization: A Comparative Study. Vancouver : Springer Nature, 2017. 204 pp.
194. McLennan G. The Postsecular Turn. Theory, Culture & Society. London, 2010. Vol 27, Issue 4. Pp. 3-20.
195. Milbank J. Faith, Reason, Imagination: the Study of Theology and Philosophy in the XXI Century. Idem. The Future of Love: Essays in Political Theology. London : SCM Press, 2009. Pp. 314 –334.
196. Miller D. What Holds Us Together: Review of Philosophical Arguments and Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question. Times Literary Supplement / ed. by J. Tully. New York, 1995. P.26.

197. Nunning A. Narratology or Narratologies? Naking Stock of Recent Development, Critique and Modest Proposals for Future Usages of the Term. What is Narratology: Questions and Answers Regarding the Status of a Theory / Ed. by T. Kindt and H.-H. Muller. Berlin : Walter de Gruyter, 2003. Pp. 239-275.
198. O'Dea Thomas F. Alienation, atheism, and the religious crisis. New York : Sheed and Ward, 1969. 189 p.
199. O'Shea A. Selfhood and Sacrifice: René Girard and Charles Taylor on the Crisis of Modernity. New York, London : Continuum, 2010. 288 p.
200. Ossewaarde-Lowtoo R. Recovering the Human Paradox: The Christian Humanism of Charles Taylor, Paul Valadier and Joseph Ratzinger. Bergambacht : Uitgeverij 2VM, 2015. 246 p.
201. Pinker S. The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature. NY : Penguin, 2003. 509 p.
202. Raeff M. Political Ideas and Institutions in Imperial Russia. Boulder (Colo) : Westview Press, 1994. 389 p.
203. Raeff M. The Slavic and Baltic Division and Russian Studies in America: Memoirs of Half-century. Biblion (NYPL). 1999. Vol. 7, 2. P.4-14.
204. Schuessler, J. Canadian Philosopher Wins \$1 Million Prize [Електронний ресурс] // The New York Times [сайт]. URL: http://www.nytimes.com/2016/10/05/books/canadian-philosopher-wins-1-million-prize.html?_r=1 (дата звернення: 27.12.17).
205. Searle J. R. Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind. Cambridge University Press, 1983. 278 p.
206. Shiner L. The concept of secularization in empirical research. Journal for the scientific study of religion. 1967. Vol. 6, No. 2. P. 207 - 220.
207. Sigov C. Charles Taylor Living Context [Електронний ресурс] // Дух і Літера [сайт]. URL: <http://duh-i-litera.com/c-sigov-charles-taylor-living-context> (дата звернення: 27.12.17).
208. Stevenson, J. T. Philosophy [Електронний ресурс] // Historica Canada [сайт]. URL: <http://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/philosophy> (дата звернення: 27.12.17).

209. Stark R. Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion*. 1999. Vol. 60. No. 3. Pp. 249-273.
210. Taylor Ch. *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts : The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. 874 p.
211. Taylor Ch. *Overcoming Epistemology. Philosophical Arguments*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1995. Pp. 1-19.
212. Taylor Ch. *Philosophical and Theological Anthropology in the 21st Century - part 1* [Электронный ресурс] // YouTube [сайт]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=fd9434IaYno> (дата звернения 27.12.17).
213. Taylor Ch. *To Follow A Rule. Philosophical Arguments*. Cambridge : Cambridge University Press, 1995. Pp. 165-180.
214. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* / Ed. P. L. Berger. Washington, D. C. : Grand Rapids, 1999. 143 p.
215. Volker M. H. *Recognition, Multiculturalism and the Allure of Separatism. Recognition and Global Politics: Critical Encounters Between State and World* / Eds. Hayden, P. and Schick, K. Manchester : Manchester University Press, 2016. Pp.69-84.
216. Wade N. *The Faith Instinct: How Religion Evolved and Why It Endures*. New York : Penguin, 2009. – 320 p.