

ФЕНОМЕН ЗАХІДНОЇ ПОСТСЕКУЛЯРНОЇ КУЛЬТУРОЛОГІЇ: ЧАРЛЬЗ ТЕЙЛОР, ДЖОН МАККЛЮР, МАЙК КІНГ

Обґрунтовано припущення про існування на Заході постсекулярної культурології, представники якої — Чарльз Тейлор, Джон Макклюр і Майк Кінг.

Ключові слова: *постсекуляризм, постсекулярна культурологія, Чарльз Тейлор, Джон Макклюр, Майк Кінг.*

Обосновано предположение о существовании на Западе постсекулярной культурологии, представители которой — Чарльз Тейлор, Джон Макклюр и Майк Кинг.

Ключевые слова: *постсекуляризм, постсекулярная культурология, Чарльз Тейлор, Джон Макклюр, Майк Кинг.*

The assumption about the existence of the West post-secular culturology, whose suggested representatives are Charles Taylor, John McClure and Mike King is justified.

Key words: *postsecularism, postsecular culturology, Charles Taylor, John McClure, Mike King.*

Уже більше десятиліття на Заході існує постсекулярна філософія (post-secular philosophy) [6], метою якої є розбудова дистанційованого як від войовничого секуляризму, так і від релігійного фундаменталізму філософського дискурсу про релігію. На початку нового тисячоліття там також почали активно обговорювати перспективи постсекулярної соціології (post-secular sociology) [3], яка, визнавши факт «релігійного ренесансу» в різних регіонах світу, припустила, що для адекватного наукового вивчення цього непередбаченого «теорією секуляризації» феномену «світські узи, що пов'язують соціологію з її атеїстичним антирелігійним минулим, можуть бути послаблені, якщо не зруйновані загалом» [3, с. 279]. Але можна зазначити, що на Заході повинна існувати також і постсекулярна культурологія, яка, відповідно до вимог та викликів сучасності, намагається неупереджено аналізувати культурні процеси та феномени, що існують у просторі протистояння й взаємодії секулярного та релігійного полюсів у сучасному світі.

Звісно, фактом є те, що формула «постсекулярна культурологія» не використовується в працях західних дослідників культури. Але причина цього полягає в тому, що сам термін «культурологія» не набув на Заході того поширення та значення, яке він має в лексиконі пострадянських гуманітаріїв, для котрих, культурологія є пластичною та принципово відкритою (мета)наукою про культуру, яка ніколи не заперечувала можливості бути місцем для діалогу між секулярним та релігійним дискурсами. Натомість, у євроатлантичному культурному просторі «культурологія» — це лише конкретна стратегія дослідження культури в еволюціоністсько-матеріалістичних координатах,

яку розробив протягом 30-70-х рр. минулого століття американський культурнотрополог Леслі А. Вайт.

Проте, на нашу думку, західна постсекулярна культурологія існує, а ознакою цього є створення в останні роки присвячених аналізу культурних умов, у яких розвивається та втілюється секулярна й постсекулярна свідомість, праця західних науковців, котрі за своїм інтелектуальним масштабом та сміливістю міждисциплінарних пошуків не обмежуються конкретними дисциплінами, до яких вони формально належать. Конкретніше, йдеться про розвідки: «Секулярна доба» (2007) канадського філософа Чарльза Тейлора [7], «Часткова віра. Постсекулярна література в добу Пінчона та Моррісона» (2007) американського літературознавця Джона Макклюра [5], та «Постсекуляризм: прихований виклик екстремізму» (2009) британського дослідника сучасної культури Майка Кінга [4].

Мета статті — проаналізувати феномен західної постсекулярної культурології, який, на нашу думку, маніфестує себе в працях Ч. Тейлора, Дж. Макклюра та М. Кінга, визначити культурологічний вимір праць цих науковців та експлікувати їх точку зору стосовно різноманітних контекстів, у яких нині маніфестує себе постсекулярна культура на Заході.

Попередньо зауважимо, що серед трьох обраних нами для аналізу текстів «Секулярна доба» Ч. Тейлора є безсумнівним лідером щодо уваги, яку вона привернула до себе в міжнародному університетському середовищі та колах інтелектуалів, котрі належать до різноманітних релігійних конфесій. Про це, зокрема, свідчать численні рецензії, полемічні й критичні статті, дисертації та конференції, інформацію про які містить присвячений Ч. Тейлору бібліографічний ресурс [2]. Проте там не має відомостей про рецепцію «Секулярної доби» на пострадянських теренах, де принаймні з 2009 р. вона відома завдяки рецензіям та статтям Д. Узланера, С. Петрова, К. Штекль, Е. Степанової, Ф. Далмаєра, К. Сігова, А. Баумейстера та ін. Крім того, в Україні у 2013 р. перекладено та видано першу частину цієї книги [1], але, на жаль, вихід друком другої частини (4-5 глави), а також її російський переклад заплановані лише на 2014 р., тому говорити про справжнє ознайомлення вітчизняного читача із «Секулярною добою» поки ще зарано.

На відміну від відомого в українській науці Ч. Тейлора, імена та праці професора Ратгерського університету (Нью-Джерсі) Джона Макклюра та засновника «Центру постсекулярних досліджень при Лондонському університеті Метрополітен» Майка Кінга, ніколи не привертати уваги українських гуманітаріїв, хоча західна аудиторія та критики доволі активно на них відреагували [8].

Звертаючись до «Секулярної доби» Ч. Тейлора, відзначимо, що її культурологічну складову можна визначити вже на етапі формування мети дослідження, коли автор висловлює намір уточнити, що

саме має на увазі сучасна людина, впевнено говорячи про те, що світ, у якому вона живе, є секулярним. Соціологи релігії(фахівці з цього питання) вказують на те, що Захід став секулярним, коли, по-перше, відбулося відокремлення церкви від політичних структур та інших сфер суспільного життя, а, по-друге, — занепали релігійні переконання та практики, тобто «люди відвернулися від Бога та вже не відвідують церкву» [1, с. 16]. Тейлор, хоча і з уточненнями, загалом погоджується із цими соціологічними маркерами секулярного стану, але додає, що вони не пояснюють йому: як сталося так, що до 1500 р. «віра в Бога була беззаперечною і не піддавалася жодному сумніву» [1, с. 16], а у 2000 р. її «розуміють як певний варіант вибору поряд з іншими і часто цей вибір не є найлегшим» [1, с. 16]. Щоб зрозуміти механізм та сутність цієї метаморфози в ставленні до віри на Заході, він спрямовує свій дискурс за межі соціології релігії, в площину філософії повсякденності та пропонує закцентувати на тому, як «фонова» секулярність зумовлює «звичайне розуміння життя сучасної людини — те, як ми наївно мислимо будову світу» [1, с. 16]. Але це — лише один з етапів його дослідження, оскільки далі науковець пропонує вивчати секулярність поза межами філософії: описати «соціальне уявне» (socialimaginary), «схопити рівень розуміння життя, який передуватиме будь-якому філософському запитуванню» [1, с. 57].

Якщо спробувати транскрибувати дослідницькі інтенції Тейлора мовою вітчизняної культурології, то можна сказати, що в «Секулярній добі» він здійснює міждисциплінарне дослідження того, як сформувалася секулярна ментальність сучасної західної людини, котра протягом століть поступово втрачала свою орієнтованість на пошук повноти в співвіднесенні з трансцендентним Богом та знаходила сенс життя в різних, але при цьому не обов'язково пов'язаних з трансцендентним, джерелах. Саме поясненню того, як при забутті трансцендентного утворювались ментальна «іманентна рамка» та відповідний їй тип людини, що «не визнає остаточних цілей понад людське процвітання, як і жодного зв'язку з будь-чим іншим понад це процвітання» [1, с. 40], присвячені численні культурологічні екскурси Тейлора, праця котрого не випадково вибудувана «не як послідовне розгортання єдиного сюжету й аргументації, а радше як низка пов'язаних нарисів, що висвітлюють один одного за допомогою взаємно доречного контексту» [1, с. 11]. У цих нарисах, серед іншого, науковець аналізує історію змін у західному християнстві в добу Реформації, прискіпливо розглядає деїзм та раціональне «розчаклування» світу в науці Нового Часу, описує «грандіозне поширення невіри» [1, с. 508] в XIX ст. та виникнення на початку XXI ст. нестабільної ситуації, коли «здається, на розчарування приречені всі: і ті, хто сподівається, що невіра зіштовхнеться з власними обмеженнями та власною неплідністю й виснажиться сама собою, відкривши загалу шлях повернення до традиційної релігії, і ті, хто вважає, що всі ці проблеми

є тимчасовими труднощами історичного поступу людства вбік розуму та науки» [1, с. 480].

Постсекулярною культурологія Тейлора стає в той момент, коли він дещо парадоксально, як для католика-практика, констатує, що незважаючи на впевненість деяких соціологів у тому, що секуляризацію слід описувати суто негативно, як «вилучення» релігії (та всього, що з нею пов'язане) з культури, правильніше було говорити про неї не як про суто негативне, а як про частково позитивне явище. Спостерігати цю позитивність можна в тому, що «західна модерність із її секулярністю є плодом нових винаходів, наново сформованого розуміння себе, а також відповідних практик» [1, с. 46], які не знищують релігію як таку, не заперечують «існування Бога та інших духів, але розташовують усі подібні вірування в царині, відкритій для сумніву, суперечок, опосередкованих пояснень» [1, с. 58]. Фактично модерність, як нова культурна конфігурація, відмовляє в праві на існування лише деяким формам релігійності, несумісним з новим баченням реальності, а тому не є дивним, що «чимало людей і досі розташовують себе на метафізично серединному ґрунті, де вони визнають дію якоїсь безособової сили у Всесвіті та / або у своєму житті» [1, с. 612]. Саме тому, на поширеному в сучасності серединному просторі між вірою та невірою ізольоване «я» сучасної людини «з одного боку схиляється до невіри, а з іншого, відчуває поклик духовного — у природі, мистецтві, якомусь контакті з релігійною вірою або у відчутті Бога, яке може пробитися крізь його захисну оболонку» [1, с. 567].

Немовби продовжуючи роздуми Ч. Тейлора про те, що секуляризація не завершується остаточним «відлученням» релігії від культури, а натомість, зумовлює породження нових форм культури і нової релігійності, американський літературознавець Джон Макклор у праці «Часткова віра» запропонував дослідити ці нові форми на матеріалі сучасної західної «постсекулярної літератури».

У центрі уваги Макклора-літературознавця — відомі у світі та нагороджені літературними преміями п'єси Тоні Кушнера, «постмодерністські романи Томаса Пінчона і Дона Де Лілло; твори афроамериканців Тоні Моррісон, Чарльза Джонсона, Еліс Волкер, Глорії Нейлор та Тоні Каде Бомбара; постколоніальні романи Бетсі Хед, Майкла Ондатже та Салмана Рушдіта романи авторів-індіанців Н. Скота Мамадеа, Леслі Сілко та Льюїса Едріха» [5, с. 3]. На його думку, твори саме цих авторів слід кваліфікувати як «постсекулярні», тому що вони мають відповідні характерні ознаки: «містять історії, в яких ідеться про звернення секулярно налаштованого героя до релігії; онтологію, яка релігійно опротестовує секулярний устрій реальності; ідеологію, значення якої полягає в реартикуляції драматично «ослабленої» релігійності із секулярними прогресивними цінностями та проектами» [5, с. 3].

З культурологічної точки зору, дослідження Дж. Макклюра цікаве тим, що в ньому «постсекулярна література» розглядається як складова більшого та значнішого феномену — «постсекулярної культури» [5, с. 7], яка репрезентована пов'язаними з релігією зрушеннями в західній культурі останніх десятиліть. На його думку, до них зокрема належать «вибухове зростання фундаменталістських та духовних форм організованої релігійної практики, експерименти «NewAge» в альтернативній духовності та звернення до релігії в певних філософських колах — усі ці рухи відбивають сильне, але вибіркоче розчарування в секулярних цінностях і способі буття та рішучість винаходити їм альтернативи» [5, с. 7].

Виокремлюючи форми прояву «постсекулярної культури» та звертаючись до площини «постсекулярної культурології», крім літератури, Макклюру своїй праці розглядає переважно «постсекулярну філософію», або «постсекуляризм», як він сам її називає. Постсекуляризм для нього — це абстрактно-теоретичний аналог наративів постсекулярної літератури, філософський рух, який долучив до сучасної філософії «спосіб буття та світобачення, критично налаштовані як до секулярного, так і до релігійно-догматичного тлумачення реальності» [5, с. ix]. Представники філософії постсекуляризму — це Чарльз Тейлор, Гарольд Блум, Вільям Коннолі, Ричард Рорті, Жак Дерріда, Юрген Габермас, П'єр Адо та Джанні Ваттімо, котрі намагаються «започаткувати діалог релігійної та секулярної думки» [5, с. 12] і пояснити феномен повернення релігії в сучасну культуру. «Аргументи, наведені в їх працях, відрізняються, але деякі значно резонують з аналізами в постсекулярній літературі: релігія, як це було завжди, повернулася тому, що життя у світі стало нестерпним» [5, с. 10]. Проте є небезпека, що вона може, як це було в минулому, стати джерелом догматизму та насильства. Саме «це питання, центральне для постсекулярної літератури» [5, с. 12], — констатує Макклюр і скромно зауважує, що його дослідження мало на меті зробити так, щоб не тільки вчені, але й будь-хто мав змогу «приєднатися до обговорення цього й інших складних питань, які дають привід зустрітися в наш час секулярному та духовному» [5, с. 25].

На відміну від праць Ч. Тейлора та Дж. Макклюра, дослідження Майка Кінга настільки відверто не вписувалося в межі якоїсь однієї класичної науки, що в рецензії на його «Постсекуляризм» кадровий західний соціолог релігії Лінда Вудхед навіть дещо розгубилася, намагаючись визначити дисциплінарну приналежність цієї розвідки, в якій «ішлося про релігію, Бога й істину, але не за параметрами соціології релігії, теології, релігієзнавства, культурних досліджень або філософії» [8, с. 179].

Книга Кінга починалася зауваженням про те, що протягом років на Заході існувала своєрідна «розрядка у відносинах між секулярною

культурою та старою релігією, суттю якої був пакт про взаємне ігнорування, який дозволяв старій релігії продовжувати безперешкодне існування, але ціною за це був її політ у просторі, нижчому, ніж сприймав культурний радар Заходу» [4, с. 9]. Звісно, інтерес до духовного життя не зникав з культури остаточно, а, починаючи з 60-х рр., навіть посилювався, однак лише терористична атака 11 вересня 2001 р. «драматично порушила релігійно-секулярну розрядку» [4, с. 9]. Несподіваним наслідком цього нападу стало «не тільки те, що іслам як релігія гучно зробив себе видимим для секулярного розуму», але й те, що «теж саме зробило і євангелічне християнство. Раптом секулярні цінності виявилися не такими переконливими, як здавалося» [4, с. 9]. Унаслідок цього в західному суспільстві, що вже не могло ігнорувати релігію як фактор впливу на сучасність, із середини «нульових» років виникли гострі суперечки між різноманітними релігійними фундаменталістами та супротивниками визнання прав релігії впливати на життя соціуму «новими атеїстами» (на кшталт Р. Доккінза). Як перші, так і другі репрезентували два різновиди сучасного екстремізму, метою якого був не стільки діалог, скільки запекла боротьба з опонентами. У цьому конфлікті світоглядів, на думку М. Кінга, виникла нагода вказати на те, що фундаменталістська та секуляристська позиції мають альтернативу, якою є постсекуляризм — світогляд, що зберігає відданість демократичним правам та свободам, завойованим у модерну добу, але водночас, набагато відкритіший до духовного виміру буття людини та світу, ніж секулярна і навіть досекулярна свідомість.

Можна вважати культурологічними подальші спроби М. Кінга, базуючись на висунутих Ч. Тейлором у «Секулярній добі» ідеях про плюральність «соціального уявного», описати ті «культурні контексти», або «постсекулярні субкультури» [4, с. 229], в яких маніфестувала себе постсекулярна свідомість.

Першим із них є наука, а конкретніше — фізика, яка в 1980-ті рр. здійснила перехід від секулярного до постсекулярного бачення будови Всесвіту, почавши обговорення паралелей між містицизмом та квантовою теорією (Ф. Капра, Г. Зукав). Другий контекст постсекулярного — це міждисциплінарний проект досліджень свідомості (consciousness studies), у межах якого нейрологи та дослідники людської духовності з 1996 р. дискутують стосовно «питання про свідомість та її можливе відношення до релігійної думки» [4, с. 230]. Кінг зазначає, що «дослідження свідомості мають великий вплив на культуру» [4, с. 141], оскільки обмін думками триває не тільки на наукових конференціях, але безпосередньо в публічному просторі, відображаючись, зокрема, у візуальних мистецтвах та літературі. Третім постсекулярним контекстом у культурі британський дослідник називає трансперсональну психологію, яка, попри похідну

секулярну парадигматику психології як науки, «розпізнала духовний вимір людського буття, зробивши його епіцентром теоретизування та психотерапевтичної практики» [4, с. 144]. Четверта постсекулярна субкультура — NewAge— «репрезентує, можливо, найбільший кластер у сучасному переобрученні з духовним» [4, с. 155]. Цей популярний та різноманітний рух Кінг визнає постсекулярним за намірами, але критикує за легковірність його adeptів, прихильників іноді доволі агресивного міленаризму. П'ятий постсекулярний контекст — це сучасний «містицизм природи» й екософія. Кінг указує на те, що для сучасного мешканця мегаполіса «природа стає важливим місцем, яке асоціюється з релігійним або навіть моральним імпульсом» [4, с. 171] і тому «екологія, що є науковою дисципліною безумовно секулярною, з відповідною механістичною концепцією, переходить в екофілософію, дедалі більше адаптує мову «цілого», розгортає мову містики» [4, с. 231]. Шостим контекстом прояву постсекулярного в культурі, згідно з Кінгом, є мистецтво. Науковець підкреслює, що до постсекулярного мистецтва не належать комерційні та псевдо-окультурні культурні продукти (на кшталт роману та фільму «Код да Вінчі» або серіалу «Секретні файли»), які збуджують «духовною екзотикою» чуттєвість секулярно налаштованих споживачів, але не мають жодної іншої мети. Натомість творчість таких художників, кінорежисерів, композиторів, як М. Ротко, Дж. Поллок, А. Тарковський, Р. Брессон, Дж. Джармуш, Дж. Тавернер та ін., підтверджує тезу про те, що «мистецтво має право бути спіритуальним, якщо це слугує його цілям, і таким чином, воно активно репрезентує постсекуляризм протягом двадцятого й у двадцять першому столітті» [4, с. 231]. Наступним, сьомим, контекстом прояву постсекулярного є постмодерністська думка та деякі напрями християнської теології («Радикальна Ортодоксія»). Як у філософії Ж. Дерріда, котрий «використовує метод деконструкції для поновлення» [4, с. 231], питання про духовне із середини секулярного, «постмодернізм знов відкрив двері релігії, піддавши сумніву «великі наративи» модерної доби та прагнучи замість них невизначеності множинних наративів та їх спілкування» [4, с. 216]. Останнім, восьмим контекстом, у якому маніфестував себе постсекулярний імпульс, Кінг називає фемінізм, який «порушив питання про духовне специфічним і радикальним чином» [4, с. 232]. Зокрема, феміністки акцентували питання про значення для людства давніх культур, у яких поклонялися богиням-жінкам, та виступили проти патріархальних настанов релігійних традицій минулого.

На жаль, у цій статі немає можливості розглянути працю М. Кінга докладніше, тому підсумуємо: попри брак відповідної термінологічної формули в лексиконі західних гуманітаріїв, можна констатувати, що феномен постсекулярної культурології все ж існує на Заході й

може бути досліджений на матеріалі текстів Ч. Тейлора, Дж. Макклюра та М. Кінга. Означені автори стверджують: незважаючи на те, що нині на Заході домінує секулярна форма культури, яка виникла в модерну добу, інтерес та повага до релігійних цінностей та духовних орієнтацій не були еліміновані з цієї культури остаточно. Сучасне посилення уваги до релігії в усьому світі актуалізує вивчення історії формування ментальності секулярної людини, а також змін, які в ній відбуваються в наприкінці ХХ та на початку ХХІ ст. (Ч. Тейлор). Результатом цих змін постсекулярний світогляд, альтернативний, щодо секулярного та фундаменталістського світосприйняття. Він поєднує відданість секулярним демократичним свободам і критичному погляду на речі з відновленням інтересу до релігійного та духовного вимірів людського буття, за яким утверджується право мати принципово плюральний характер. Постсекулярне світосприйняття маніфестує себе у формі «постсекулярної культури», яку можна і потрібно вивчати на матеріалі філософії та літератури (Дж. Макклюр) або в різних культурних контекстах, таких як наука, екологія, мистецтво, фемінізм, глибинна психологія, New Age, постмодерністська філософія (М. Кінг).

Проблематика, розглянута в статті потребує подальшого дослідження, одним із напрямів якого може бути відстеження впливу ідей Ч. Тейлора на представників постсекулярної культурології, а також поглядів Майка Кінга на діалектику взаємовідносин між секулярним та постсекулярним у сучасній популярній культурі.

Список літератури

1. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша. Пер. з англ. О. Панич / Чарльз Тейлор. — К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. — 664 с.
2. Charles Taylor. Bibliography. [Electronic resource]. — Mode of access: <https://www3.nd.edu/~rabbey1/dedicatedvols.htm#ModTheo>. — Title from screen.
3. Keenan W. J. F. Post-Secular Sociology: Effusions of Religion in Late Modern Settings / W. J. F. Keenan // European Journal of Social Theory. — 2002. — Vol. 5. (No. 2). — P. 279–290.
4. King M. Postsecularism: the Hidden Challenge to Extremism / M. King. — Cambridge, UK : James Clarke & Co., 2009. — 279 p.
5. McClure J. Partial Faiths: Postsecular Fiction in the Age of Pynchon and Morrison / J. McClure. — Athens : University of Georgia Press, 2007. — 209 p.
6. Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology / Ed. By Ph. Blond. — L & N. Y. : Routledge, 1998. — 376 p.
7. Taylor Ch. A Secular Age / Charles Taylor. — Cambridge, MA : Harvard University Press, 2007. — 874 p.
8. Woodhead L. Book Review: Mike King. Postsecularism: The Hidden Challenge to Extremism/ L. Woodhead// Cultural Sociology. — 2011. — № 5. — P. 179–181.

Надійшла до редколегії 03.02.2014 р.