

УДК 14

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2021.27.5>

ПОНЯТТЯ «ПОСТСЕКУЛЯРНИЙ ДИСКУРС» У РОЗРІЗІ КЛАСИЧНОЇ ТА НЕКЛАСИЧНОЇ ФІЛОСОФСЬКИХ ТРАДИЦІЙ ТЛУМАЧЕННЯ ДИСКУРСУ

Олександр Мартиненко

Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича

вул. Коцюбинського, 2, 58000, Чернівці, Україна

e-mail: Dr.Martynenko@gmail.com

ORCID ID 0000-0002-1939-9387

Телеологія дослідження пов'язана з появою нових теоретичних перспектив у сфері діалогу між наукою та релігією. Однією з них є налагодження спільного дискурсу, яким може стати постсекуляризм.

Термін «постсекуляризм» увів в обіг Ю. Габермас. Вчений, опираючись на теорію дискурсу, виокремив феномен нового постсекулярного типу суспільства, розкрив особливості взаємодії релігійної та секулярної частин соціуму. Результатом цієї взаємодії, на думку вченого, стане прийняття консенсусу, якому слідуватимуть обидва учасника процесу комунікації, тобто, виникне постсекулярний дискурс. Роздуми вченого стали початком дискусій, присвячених проблемі постсекулярного дискурсу. Більша частина учасників схильна до критичної оцінки моделі взаємодії секулярної та релігійної частин соціуму за Ю. Габермасом, вона бачиться ними як надто ідеалізована, відірвана від реальності. Ще одна позиція критики стосується специфіки ужитку Ю. Габермасом поняття «дискурс».

Термін «дискурс» належить до найуживаніших слів сьогодення, однак навіть серед спеціалістів не існує єдиної думки щодо його трактування. Сучасний зміст поняття «дискурс» багатозначний, пов'язаний з різними традиціями – класичною і некласичною (постмодерністською). Відповідно до тої чи тої традиції, того чи того типу раціональності зміст його може варіюватися. Щоб дослідити таку можливість, доцільно проаналізувати це поняття в історико-філософському ключі.

Основний метод дослідження – історико-філософський. У статті також застосовано концептуальний аналіз, що передбачає: а) дефініювання (формування смислових ознак); б) контекстуальний аналіз (вивчення функціональної специфіки слів та їхніх значень у текстах, де ці слова застосовувались, аналіз залежності значення слова від цього контексту); етимологічний аналіз. Використовуються загальнонаукові методи: аналіз, синтез, порівняння, абстрагування тощо.

У підсумку дослідження стверджується, що постсекулярний дискурс не належить ні до класичної, ні до некласичної традиції, а є явищем синтетичної природи.

Ключові слова: наука, дискурс, постсекулярне суспільство, постсекулярний дискурс, релігія, розсудок, секулярність.

Постановка проблеми, ступінь її наукової розробки. Історичне становлення поняття «дискурс» розглядається Г. Гутнером, А. Огурцовим [3], М. Макаровим [9], М. Можейко [11]. Г. Гутнер та А. Огурцов в історико-філософському ключі розкриває специфіку значень поняття «дискурс» в класичній та некласичній (постмодерністській) традиціях. Перша тісно пов'язана із особливостями розсудкового мислення, друга – як «мова у мові», тобто певна лексика, семантика, прагматика і синтаксис, які показують себе в актуальних комунікативних актах, мові і текстах» [3, с. 671]. М. Можейко, на відміну від матеріалу Г. Гутнера та А. Огурцова, більше уваги звертає на становлення поняття «дискурс» у постмодернізмі. Автор, звертаючи увагу на внесок М. Фуко у розвиток новітньої теорії дискурсу, робить висновок: «Дискурс – це складна і диференційована практика,

що підкоряється доступним аналізу правилам і трансформаціям... Форма об'єктивації одного і того ж змісту може – в залежності від домінуючого в суспільстві типу раціональності – варіюватися в найширшому діапазоні» [11, с. 234]. Головна специфіка постмодерністського тлумачення дискурсу полягає, на її думку, в процедурі відмови від класичного типу дискурсу [там само, с. 236]. Монографія М. Макарова – ґрунтовна праця, яка присвячена різноманітним аспектам теорії дискурсу, дискурс-аналізу. Це не історико-філософська праця, але на її сторінках можна знайти чимало інформації щодо становлення поняття «дискурс» у класичній і некласичній філософських традиціях.

Окрім історичні аспекти, пов'язані із концептуальним становленням дискурсу, є у працях Н. Гудзь [2], М. Поповича [13], В. Карасика [5], Ю. Колісник [6], Ю. Габермаса [20, 21, 26], І. Ярославцевої [23].

Дискурс як спосіб функціонування постсекулярного типу суспільства, – так, як його тлумачить Ю. Габермас, – аналізували: Т. Сунайт – як фікцію, що не існує насправді: «Постсекуляризм Габермаса – це інтелектуальна побудова і запрошення до діалогу, але ніяк не опис вже нового й оформленого постсекулярного типу культури» [16, с. 143]; Д. Узланер критикує «магістральну» лінію Ю. Габермаса щодо вироблення справедливого консенсусу плідної комунікації секулярною та релігійною частинами суспільства [17]; Т. Панченко заперечила думку, що теорія дискурсу Ю. Габермаса є новим постсекулярним проектом, здатним подолати «тотально-репресивний характер попередніх культурних епістем» [12, с. 83].

Можливості синтетичного поєднання різних типів дискурсу досліджували М. Макаров [9], Д. Шифрін [27].

Мета статті – розглянути поняття «постсекулярний дискурс» в оптиці класичної та некласичної філософських традицій тлумачення дискурсу, з'ясувати його концептуальний характер. Досягненню мети має сприяти вирішення таких завдань: а) здійснення концептуального аналізу поняття «дискурс»; б) визначення класичної і некласичної (постмодерністської) традиції у історії філософії; в) аналіз поняття «постсекулярний дискурс» в дискурсивній діалектиці Д. Шифрін.

У другій половині ХХ століття релігійний світогляд продемонстрував свою перевагу над науковим в глобальній культурі. Цей факт спричинив потребу переосмислення теорії секуляризації – домінуючої західної соціокультурної стратегії. Одним із наслідків такого переосмислення стала поява постсекулярної концепції. Згідно з одним із розробників цієї концепції – німецьким філософом Ю. Габермаса – ідея постсекуляризму полягає в виробленні консенсусу між представниками релігійного та секулярного суспільств. Досягненню консенсусу має сприяти діалог між ними. Проміжна мета діалогу – створення рівноваги між цінностями релігійного та секулярного сегментів культури, їх поступова синхронізація. У разі досягнення консенсусу стає можливим постсекулярний дискурс. Цей дискурс зможе виробити нові актуальні значення, здатні не тільки розв'язати спектр давніх суперечностей між релігійною та науковою картинами світу, а й дати початок перетворенню західної культури.

Проблема теоретичних викладок Ю. Габермаса, на думку критиків, у тому, що концепція постсекуляризму є надто ідеалізованою. Її важко реалізувати на практиці – кожна зі сторін буде «тягнути ковдру у свій бік». Незважаючи на це, концепція постсекуляризму заслуговує уваги, тому, що вона є: а) свідченням проблем програми секулярного розвитку, потенціал якої вичерпався; б) спробою розв'язання актуальної проблеми взаємодії світського та релігійного способу життя; в) розглядом перспектив, які отримує Західна цивілізація у разі пасивного ставлення до проблеми цілепокладання свого розвитку; г) використанням передових досягнень комунікативної філософії. Останній пункт – ключ до подальшого осмислення проблеми постсекулярного дискурсу.

Термін «дискурс» – один із найпопулярніших у сучасній філософії. Зміст цього поняття варіюється залежно від тої чи тої філософської традиції – класичної і неklasичної (постмодерністської). Тому «постсекулярний дискурс» можна тлумачити по-різному. Дослідженню цього нюансу, присвячена ця стаття.

Виклад основного матеріалу.

1. Етимологія та семантика терміна «дискурс».

Категорія «дискурс» стала центральною в комунікативній лінгвістиці та сучасній соціогуманітаристиці. Завдяки значному поширенню в сучасній масовій та інтелектуальній культурах цей термін допускає безліч тлумачень. У нього є тісний зв'язок з такими словами, як «мовлення» (російською – «речь»; англійською – «speech», французькою – «discours»), «текст», «діалог». Він також пов'язаний з безліччю характеристик, класифікацій, які пішли далеко за межі наукового вжитку. У мові припустима зміна значень слова «дискурс» через вимову (з наголосом на першому чи другому складі) [9, с. 84]. Наголос на першому складі відкриває комплекс значень, характерних для наукового застосування. Узус – наголос на другому складі – значення, що, як правило, має художньо-естетичне спрямування, характерне для мистецького середовища.

Етимологія слова «дискурс» пов'язана зі смисловими референтами грецьк. «Διαξοδος» – шлях, розповідь, або лат. *discoursus* – бесіда, аргумент, розмова [3, с. 670]. Дослідниця Н. Гудзь відмічає, що «поняття «дискурс» належить до найуживаніших понять сьогодення, однак, навіть серед лінгвістів не існує єдиної думки щодо його трактування, оскільки, оперуючи цим поняттям, дослідники часто виходять з полярних позицій» [2, с. 442]. Сучасний зміст поняття «дискурс» багатозначний, пов'язаний з різними традиціями – класичною і неklasичною (постмодерністською). Навряд чи можна тлумачити ці традиції як полярні, але різниця між ними відчутна. Отже, потрібно враховувати, що відповідно до тої чи тої традиції, того чи того типу раціональності зміст поняття може варіюватися в найширшому діапазоні [11, с. 232].

2. «Дискурс» у класичній філософській традиції.

У традиційній філософії термін «дискурс» мав переважно формальні значення [6, с. 111], поняття «текст» і «дискурс» не розрізнялись. Історично поняття «дискурс» використовувалося для відображення розсудкового дискретного типу мислення, вираженого в поняттях та судженнях. Вважається, що першими філософами, які розпочали цю практику, були Платон і Аристотель. Дискурсивне мислення в них протиставлялось інтуїтивному, цілісному, аналоговому схопленню думки. Відповідно, звідси ростуть корені поділу істини на два типи: безпосередню й опосередковану – таку, що приймається на основі доведення [3, с. 670]. Із невеликою долею інтерпретації подібне тлумачення поняття «дискурс» зберігалось до XVII ст. У раціоналістичній філософії Декарта, Спінози, Ляйбніца інтелектуальна інтуїція дістала перевагу над дискурсивним мисленням, забезпечивши йому доказовість (аксіоматичний «самодостатній» спосіб доведення). В епоху Просвітництва (Якобі, Гаман) розсудковому дискурсивному мисленню протиставили не тільки інтуїцію, а й «почуття та віру». Згодом це протиставлення буде осмислюватись у працях Н. Лоського – концепція чуттєвої містичної інтуїції; Л. Шестова – «віра» як можливість виходу за межі умовностей розуму тощо. У Канта і кантіанській традиції розсудок – здатність практичного розуму – чітко пов'язувався із ціннісним світобаченням: «Філософське розмежування пізнавального і ціннісного сходиться до його протиставлення теоретичного розуму, спрямованого на пізнання сутнього, і практичного, зверненого до людської моралі – особливого світу належного (цінностей, норм)» [10, с. 29]. Хоча мислитель використовував термін «дискурс» у традиційному значенні – як синонім «розсудку», він вкладав у нього ширше значення, що вийшло за межі традиційного розуміння розсудкового, тобто дискурсивного судження.

Неокантіанець Г. Рікерт продовжив аналіз дискурсу в науках про історію, культуру, суспільство. Він дійшов висновку, що «яким би холодним і тверезим» цей розсудок не був, все одно виявиться, що він «за своєю інтимною сутністю є визнанням цінностей», а віра у відносність усіх цінностей – це забобон, догма, що не може встояти супроти трансцендентної філософії» [14, с. 156–159]. На думку Л. Мікешіної, філософ приходиться до важливого розрізнення «філософії оцінок і філософії цінностей» [10, с. 45].

Отже, відкидаючи оцінки класичних філософів щодо ролі розсудкового мислення в існуючому глобальному порядку, підведемо підсумок. Класична філософська традиція тлумачення дискурсу – це примат форми над матерією – метафізика концептуалізму. В її оптиці світ сприймається за посередництва понять, норм, цінностей тощо. Поєднуючись між собою, останні утворюють «концептуальну схему». Поєднання концептуальної схеми з мовленням у діяльнісному вимірі створює дискурс. Призначення такого дискурсу – споглядання, а не активна участь у пізнавальному процесі. Інформація, отримана під час споглядання, зв'язується з концептуальною схемою. Досконалість концептуальної схеми забезпечена її спрямованістю на світ доконаного – істину, благо, трансценденталії тощо. Дискурс такого роду можна називати «релігійним». Інтелектуальні зусилля низки мислителів – Спінози, Юма, Канта, Ніцше, Бергсон тощо [4, с. 7] – призвели до перегляду домінуючої ролі метафізики, а разом із нею – і релігії. За умови втрати концептуальною схемою домінантного значення роль дискурсу змінюється. Осмисленням чого зайнялися представники постмодерністської філософії.

3. Категорія «дискурс» у некласичній філософській традиції.

Некласичну (постмодерністську) філософську традицію слід розглядати як протистояння метафізиці [4, с. 13], передусім, концептуалізму. Цілі постмодернізму досить різноманітні. Загалом їх можна відобразити у вигляді програми перегляду класичного типу філософствування. Категорія «дискурс» у цій програмі отримала значну увагу.

3.1. *Дискурс, текст, комунікація.* У філософії ХХ–ХХІ ст., завдяки «лінгвістичному повороту», поняття «дискурс» набуло переважно функціонального значення перед формальним [9, с. 82], почало означати когнітивне відображення певної свідомості, вираженої у тексті. Для сучасної комунікативної філософії дискурс – це «текст, занурений у спілкування» [5, с. 147], або інакше: «текст, занурений у життя» [1, с. 137]. До 70-х рр. ХХ століття поняття «текст» і «дискурс» були тісно пов'язані, перетинаючись у більшій частині площини змісту, володіли високим рівнем синонімічності. В 70-х рр. їх спробували розділити, ввівши в їхню змістову площу поняття «ситуація» – «дискурс пропонувалося тлумачити як «текст плюс ситуація», а текст, відповідно, як «дискурс мінус ситуація»» [23, с. 177]. Видатний український філософ М. Попович у книзі «Бути людиною» дає таке визначення дискурсу: «Дискурс – це те в мовленнєвому акті, що дає змогу мовцеві вважати свої слова відповіддю на запитання, поставлене тим, хто його слухає, або структуру типу «запит – відповідь», яка зв'язує текст і робить можливою комунікацію» [13, с. 53].

3.2. *Діалектика становлення дискурсу за М. Фуко.* Дискурс в постмодерністській філософії перестає бути спогляданням, стає активною дією – дискурс-аналізом. Дія, спрямована на текст, змінює «концептуальну схему» стосовно контексту, у який занурена людина. Функціональні можливості дискурсу у цьому сенсі добре демонструє діалектика становлення Мішеля Фуко, яку вчений застосовував у монографії «Археологія знання» [19].

Вчений починає оперувати такими поняттями, як «дискурсивне поле» і «дискурсивна практика». Дискурсивне поле – синтез інтелектуального і соціального поля, де соціальна дія постає причиною переходу в той чи той вид діяльності – дискурсивну практику. Інтелектуальне поле можна трактувати як певну формальну потенцію, що має здатність до розвитку, збагачуючись за рахунок соціальної дії. М. Фуко звертає увагу на дискурсивну

сумісність – зв'язок смислів, які пов'язують людей однієї доби. Наприклад: «Якісні описи, біографічні оповіді, з'ясування точних відомостей, тлумачення та розрізнення знаків, міркування за методом аналогій, дедуктивні висновки, статистичні оцінки, експериментальні дослідження та багато інших форм висловлювання – ось що можна знайти в мові медиків XIX століття. Від одних до інших – які існують зчеплення, які необхідні зв'язки? Чому саме ці, а не якісь інші?» [19, с. 80].

М. Фуко вказує на певні чинники, що єднають людей однієї професії, однієї доби. За аналогією можемо звернутися до середньовічного наукового дискурсу, де уявлення про місце розташування нашої планети – центр Усесвіту – єднало людей. Світ середньовічної людини був теоцентричним. Слова «Бог» і «Диявол» означали геть не те, що нині. М. Фуко звертає увагу на те, що, досліджуючи текст іншої епохи, сучасник має змогу розпочати концептуальні «розкопки» минулих значень, стати «читачем» – «археологом знання», відновивши на короткий час дискурс минулої доби. Отже, «текст – це «дрімаючий» до певного часу дискурс, а прочитаний текст – це вже дискурс» [23, с. 179]. Цю думку можна розвинути, змінивши вектор історичної спрямованості з минулого у майбутнє.

3.3. *Дискурсивний аналіз як примат читача над автором.* Значимим концептом постмодерністської філософії є «смерть суб'єкта». Це твердження виросло з ніцшеанського «*Бог мертвий*», розвинулось у «*Смерть автора*». Цей концепт компенсується в сучасній дискурсивній філософії своєрідним народженням читача. «На зміну пласкій і однозначній фігурі автора приходять багатовимірні постать читача-інтерпретатора» [23, с. 180]. Звернімо увагу на те, що в ту чи ту конкретну dobu, крім актуальних текстів, є й потенційні. У будь-який час було так, що частина «культурного коду» залишалася непрочитаною. Це не тільки тексти, що були відкладені осторонь. Це можуть бути ті самі тексти, які були лідерами з прочитання. Нові смисли можуть приховуватися серед рядків неодноразово прочитаного тексту, стати актуальними у геть іншу dobu, завдяки новому дискурсу, який дозволяє «читати» інакше. Наприклад, у 1975 р. французький лінгвіст і філософ П. Серіо здійснив новітню «езегезу» – дискурсивний аналіз радянського когнітивно-текстуального поля. Політичний дискурс СРСР у його зображенні – зріз особливої радянської ментальності й знеособленої ідеології [15]. Вчений показав, що радянський тип дискурсу використовує особливу граматику й особливі правила лексики, створюючи «дерев'яну мову» [3, с. 671]. Така постановка змістових акцентів розвиває уявлення про світогляд «читача», як активний процес конструювання реальності.

Варто звернути увагу на те, що у XX столітті нове уявлення про «реальність» стало змістом «лінгвістичного повороту»: «Аналіз мови приводить філософів до ідеї конструювання «потенційних світів». Осмислення процесу створення потенційного інтелектуального світу, повного творчої свободи та інтелектуальної естетики, вступило у конфлікт з уявленнями про єдину цілісність справжньої реальності. Ідея приписувати дискурсу здатність будувати реальне стає живим нервом гуманітарних дискусій, займаючи уми лінгвістів, психологів, літературознавців, антропологів, філософів. Тепер інтерес повертає конструювання реальності, що виникає знову і знову в мовах культур» [23, с. 180]. Отже, визнаючи реальне як множинну сутність, постмодернізм протистоїть також і реалізму, не тільки концептуалізму.

3.4. *Проблема визначення належності дискурсу до тої чи тої традиції у постсекулярній концепції.* Перші вагомі теоретичні результати осмислення явища «постсекулярності» були отримані в галузі соціології П. Бергером під час аналізу феномена «десекуляризації». Вчений запропонував по-новому поглянути на життєздатність релігії в умовах глобальної сучасності. Десекуляризація постає у його праці зримим двійником клерикалізації у дещо пом'якшеному варіанті з оглядом на суспільні реалії третього тисячоліття.

У будь-якому разі, поняття «десекуляризація» можна вважати цілком прийнятною спробою концептуалізації процесів, що відбувалися у суспільних та культурних сферах. Його недолік – схожість на клерикалізацію. Такий ухил неминучий, адже «десекуляризація» – це зворотній до секуляризації процес, що вже реально існує в суспільній практиці у виді феномену клерикалізації, що є дискурсом класичної традиції. В таких умовах важко уникнути дихотомічної пастки, дати пояснення чомусь новому. У цьому ставленні критика спирається на тезу неможливості відтворення минулих практик – в одну і ту саму ріку не вступити двічі. Будь-яка сучасна суспільна практика має свою специфіку. Якщо існуючий теоретичний апарат не здатний її схопити, то потрібно застосувати альтернативу або шукати нову гіпотезу, здатну пояснити нову емпіричну реальність. Отже, актуальним запитом стала потреба в терміні, який би зміг адекватно позначити знайдений соціологами суспільний феномен.

Вважається, що авторство терміна «постсекулярність» належить Ю. Габермасу: «Знаменитий німецький філософ ввів в обіг вираз «постсекулярне суспільство»» [7]. Насправді, слово «постсекулярність» з'явилося вперше 1997 року в праці соціолога В. Коннолі «Чому я не секулярист» [25], хоча, на думку Д. Узланера, вжитий ним термін ще не мав концептуального характеру, про що «свідчить його відсутність в індексі понять, які автор опублікував наприкінці книги» [17]. Отже, хоча Ю. Габермас і не ввів термін «постсекуляризація», він його концептуалізував. Слово було вжито як епітет-конотація до іменника «суспільство» [22].

Це відбулось у жовтні 2001 року. Саме тоді німецький філософ Ю. Габермас виголосив промову «Віра і знання» на врученні «Премії Миру» німецьких книговидавців, яка була присвячена події 11 вересня 2001 року. Ю. Габермас інтерпретував атаку терористів на Всесвітній торговий центр у Нью-Йорку як наслідок зіткнення секулярної та релігійної цивілізацій: «11 вересня напружені стосунки секулярного суспільства і релігії були висаджені в повітря... Вбивці, зважившись на самогубство, перетворили цивільні транспортні засоби на живі снаряди, спрямували їх на капіталістичні цитаделі західної цивілізації, мотивували свої дії релігійними переконаннями (про це ми знаємо із «Заповіту Атти» та з власних уст Усами бен Ладена). Символи глобального модерну означали для них Сатану» [20, с. 117]. Реалії сучасного світу такі, що актуальність розв'язання проблеми секулярно-релігійного протистояння стала дорівнювати збереженню західноєвропейської культури та цивілізації. «Той, хто хоче уникнути війни культур між собою, повинен пам'ятати про відкриту, незавершену діалектику свого власного, західного, процесу секуляризації. «Війна проти тероризму» – це зовсім не війна; в тероризмі знаходить своє вираження зіткнення різних світів...» [20]. Зіткнення зі східним релігійним радикальним фундаменталізмом стало болючим ляпасом для Заходу, усвідомленням, що світове лідерство втрачається – науковий світогляд виявився безсилим перед релігійним [26]. Звідси увага наукової спільноти Заходу до релігійних основ власної культури – спроба знайти протизагугу ісламізму. Українська дослідниця У. Луц зауважує із цього приводу: «філософське зацікавлення питанням християнських джерел західної культури, навпаки, продовжує зростати... неможливо знехтувати значенням християнської парадигми, в межах якої сформувався горизонт європейської новочасної культури» [8, с. 103].

Ю. Габермас створив концепцію «постсекуляризму» відповідно до своєї теорії дискурсу: «Ще в сімдесятих роках минулого століття Юрген Габермас розробив теорію дискурсу в ситуації мультикультурного соціуму, що втратив, як він каже, «фонову» (або основу) згоду. Якщо немає основної згоди, то згода має бути вироблена в ході раціонального обговорення. Дискурс – шлях до суспільної злагоди» [12, с. 94]. Суть постсекуляризму, за Ю. Габермасом, полягає у тому, що зорієнтована на науковий світогляд західноєвропейська

цивілізація повинна пом'якшити свої позиції, стати відкритішою щодо комунікації та діалогу з релігійними соціумами. Мусить початися новий дискурс, що має досягти «гармонічного партнерства і «універсального примирення»» [там само], «консенсусу» [17] між цими культурами. Це стосується як внутрішнього аспекту комунікації (усередині власного культурного ареалу), так і зовнішнього (поза ареалом).

Концепцію постсекуляризму Ю. Габермаса нині критикують більше, ніж схвалюють. Т. Сунайт, аналізуючи постсекулярний дискурс, зауважує: «Постсекуляризм залишається інтелектуальним концептом або бажаною проекцією майбутнього. Але ніяк не наявними етапом розвитку культури» [16, 143]. Д. Узланер пише: «Запропонована Габермасом стратегія при всій своїй логічності має цілий ряд очевидних недоліків... сумнівна мета постметафізичного мислення. Його відмова від мислення абсолюту аж ніяк не призводить до того, що уявлення про абсолют зникають. Швидше, цією відмовою філософія вивільняє колись зайнятий нею простір, який одразу займають всі, кому не лінь» [18, с. 35]. Якщо слова Т. Сунайта звучать як звинувачення Ю. Габермаса у слідуванні метафізичному курсу, то критика Д. Узланера, навпаки, стосується відмови Ю. Габермаса від нього.

Щодо досягнення консенсусу між секулярною і релігійною частинами соціуму, завдяки якому має актуалізуватися постсекулярний дискурс, Д. Узланер зауважує: «Не будемо зараз зупинятися на питанні про те, наскільки правильна ця позиція Габермаса, відзначимо лише, що саме в цьому пункті розгортаються найбільш активні дискусії стосовно постсекулярного суспільства: якщо релігійний світогляд менш вагомий, ніж секулярний, але при цьому його носії все ж таки можуть брати участь в публічних дискусіях, то де знаходяться межі такої участі? Де саме повинен бути встановлений той фільтр, який буде відсікати релігійні змісти, пропускаючи їх далі лише за умови їх перекладу на універсальну і загальнозживану мову секулярного світогляду? При вході в публічний простір? При вході в інститути світської держави? При вході в нормативні документи світської держави?» [18, с. 128].

Критика Н. Панченко жорсткіше, ніж у Д. Узланера: «Теорія дискурсу Габермаса містить багато ідеальних, нездійснених умов. Це утопія абсолютно прозорої, беззасновкової комунікації. Учасники дискурсу – свого роду безтілесні духи, що не мають ні приватних інтересів, ні слабкостей, ні залежностей; їх не можна ні підкупити, ні примусити; на них не поширюються стосунки панування і підпорядкування» [12, с. 95]. Знову можна зауважити оцінку «постсекулярного дискурсу» Ю. Габермаса як слідування метафізичному курсу – класичній традиції тлумачення дискурсу.

Однак, все складніше: постсекулярний дискурс Ю. Габермаса може бути синтетичною концепцією, що враховує обидві традиції. Щоб зрозуміти можливий синтетичний аспект концепції Ю. Габермаса, слід звернутися до аналізу теорії дискурсу американською лінгвісткою Д. Шифрін.

4. Діалектика класичного і некласичного тлумачення категорії «дискурс» у Д. Шифрін. Американська лінгвістка Д. Шифрін трактує поняття «дискурс» з трьох позицій. Її трактування перегукується із підходами лінгвістів М. Стаббса та М. Макарова [2, с. 443].

Перші дві позиції відтворюють класичний і некласичний підхід в тлумаченні поняття «дискурс». У першій позиції дискурс – це «мова вищого рівня, ніж словосполучення чи речення» [27, с. 23]. Дискурс – формальний смисловий зв'язок речень і словосполучень між собою. Друга позиція виявляє домінування функціональної ролі дискурсу над формальною. Природне спілкування виходить за формальні межі. Соціальний складник комунікації превалює над будь-якими штучними способами обмеження процесу. Дискурс, як «будь-який ужиток мови» [27, с. 31], розкриває зумовленість функцій мови у всій повноті соціокультурного контексту. Третя позиція репрезентує синтез формальної

і функціональної ролі мови – «дискурс як висловлення» [27, с. 39]. Це визначення підкреслює, що дискурс – не ізольований від соціального буття процес.

Д. Шифрін, формулюючи свої визначення, діяла цілком діалектично, в дусі Г. Гегеля, відобразивши дискурс у тріаді «теза-антитеза-синтез». Дискурс як формальний процес – теза. Він відображає автономну, самодостатню природу мовлення. Формалізація дискурсу – те, що дозволяє впорядкувати природний хаос соціального. Формальна мова – окультурена віха комунікації, належно впорядкована, пристосована до застосування у тій чи тій галузі. Дискурс у функціональному відображенні – антитеза, що є сукупністю хаотичних алогічних смислів, зрозумілих учасникам процесу комунікації. Сміслові референти в такому дискурсі виставляються по-різному – зв'язки, часто безглузді та невірні, зовні можуть виглядати як типові формалізовані структури. Безумовно, формальний дискурс не може існувати без природної могутності живого мовлення – він живиться будь-яким актом використання мови, збагачуючись за її рахунок – синтез. Водночас очевидно, що процес синтезу взаємозумовлений, характерний для обох сторін. Формальна частина дискурсу також впливає на функціональне мовлення, підлаштовуючи його під свої стандарти. Будь-який учасник соціально-культурного життя, включаючись у ту чи ту інституційну сферу, буде захоплений їхньою формальною частиною – соціалізацією. Дискурс – це реалізація соціальної взаємодії в мовній формі, структура і процес мовної творчості та пізнання світу людиною. Отже, «дискурс як висловлення» – соціалізуюча потенція формального мовлення, здатна збагачуватися за рахунок функціональних можливостей живої мови.

Висновки. Отже, якщо сприйняти постсекулярний дискурс Ю. Габермаса як синтез класичної і некласичної традицій тлумачення дискурсу, – своєрідне об'єднання метафізики і анти- або постметафізики, – то стають зрозумілими реакції критиків, які знаходять у його концепції метафізичні риси, при тому, що теорія дискурсу філософа не є класичною. Такий підхід Ю. Габермаса щодо пояснення феномену постсекулярності виявився доволі продуктивним, оскільки дав ґрунт для подальших інтерпретацій стосовно того, чим може бути постсекулярний дискурс.

Зокрема, Д. Узланер зауважує: «Чи так все просто? ...Інтерпретація постсекулярного в працях соціологів релігії і політичних філософів, зокрема Габермаса, може створити враження, ніби постсекулярність – це дуже проста концепція» [17]. Розвиваючи думку далі, російський соціолог приходять до висновку, що постсекулярне – це «нова оптика» – вихід за межі не тільки секулярної, але й релігійної картини світу. Постсекулярний дискурс – це поривання із класичною і некласичною традицією тлумачення дискурсу. І метафізика, і антиметафізика в ньому однаково корисні – в цьому консенсус, а не в тому, що учасники комунікації є «безтілесними духами, відірваними від реалій життя». Нові синтетичні значення обов'язково народяться у процесі діалогу – взаємної просвіти: «У цій диференціації саморозвитку відбивається структура мовної комунікації. Тільки тут, у дискурсивно освоєному «просторі смислів», видові здібності до культури в їхній диференціації численних Я- і світових перспектив можуть виявити свою об'єднуючу, креаційну консенсус-силу» [20, с. 25]. Тож нині постсекулярний дискурс існує і набуває обертів. Однак, оскільки це явище мейнстрімового характеру, оперативно відслідковувати зміни важко, проте їх можна прогнозувати засобами теоретичного мислення.

Список використаної літератури

1. Арутюнова Н.Д. Дискурс. *Лингвистический энциклопедический словарь*. Москва : Сов. энцикл., 1990. С. 136–137.
2. Гудзь Н.О. Генезис поняття «Дискурс» у сучасній лінгвістиці. *Наукові записки КДПУ ім. В. Винниченка. Серія: Філологічні науки (мовознавство)*. Кіровоград, 2012. Вип. 105. С. 442–445.

3. Гутнер Г.Б., Огурцов А.П. Дискурс. *Новая философская энциклопедия*. В 4 томах. 2010. Т. 1. Москва : Мысль, 2010. С. 670–671.
4. Долгих А.Ю. Метафизика и постмодернизм. *Вестник Вятского государственного университета*. vol. 4, № 3, 2010. С. 6–13.
5. Карасик В.И. «Дискурс». *Дискурс-Пи*. vol. 12, № 3-4. Екатеринбург, 2015. С. 147–148.
6. Колісник Ю. Текст і дискурс: проблеми дефініцій. *Вісник Нац. ун-ту «Львівська політехніка»*. Серія «Проблеми української термінології». 2010. № 675. С. 111–114.
7. Кырлежев А.И. Секуляризация и постсекулярное общество. URL : <http://www.bogoslov.ru/text/1314267.html> (дата звернення: 28.05.2021).
8. Луш У. «Теорема секуляризації»: християнські витоки чи делегітимація нового часу? *Вісник Львівського університету. Серія: Філософські науки*. 2012. Вип. 15. С. 112–120.
9. Макаров М.Л. Основы теории дискурса. Москва : ИТДГК «Гнозис», 2003. 280 с.
10. Микешина Л.А. Эпистемология ценностей. Москва : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. 439 с.
11. Можейко М.А., о. Сергей Лепин. Дискурс. *Постмодернизм. Энциклопедия*. Минск : Интерпрессервис; Книжный Дом. 2001. С. 232–236.
12. Панченко Т.Н. О тотальности, секулярности и постсекулярности (размышления о статье Г.Б. Гутнера). *Вестник Свято-Филаретовского института*. №. 16. Москва, 2015. С. 83–99.
13. Попович М.В. Бути людиною. Київ : Видав. Дім «Києво-Мог. Акад.», 2011. 223 с.
14. Риккерт Г. Философия жизни / Пер. с нем. А. Воден. Киев : «Ника-Центр», «Вист-С», 1998. 505 с.
15. Серио П. Как читают тексты во Франции / Пер. с фр. И. Кузнецова. *Квадратура смысла. Французская школа анализа дискурса*. 1999. Москва. С. 12–53.
16. Сунайт Т. Секуляризация как проблема теории и истории культуры : дис. ... кандидата культурологии : 24.00.01 / С.-Петерб. гос. ун-т. Санкт-Петербург, 2016. 162 с.
17. Узланер Д.А. Картография постсекулярного. URL: <https://magazines.gorky.media/oz/2013/1/kartografiya-postsekulyarnogo.html> (дата звернення: 22.05.2021).
18. Узланер Д.А. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. Москва : Изд-во Института Гайдара, 2020. 416 с.
19. Фуко М. Археология знания. Пер. з фр. В. Шовкун. Київ : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. 326 с.
20. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / Пер. с нем. М. Хорьков. Москва : Весь Мир, 2002. 144 с.
21. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект / Пер. с нем. А. Григорьев. *Вопросы философии*. 1992. № 4. С. 40–51.
22. Хабермас Ю. Против «воинствующего атеизма». «Постсекулярное» общество – что это такое? / Пер. з нем. И. Фридман. URL : <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyuschego-ateizma> (дата звернення: 27.04.2021).
23. Ярославцева И.П. Теория дискурса и специфика современного философского дискурса. *Известия Южного федерального университета. Технические науки*. 2005. vol. 53, №. 9. С. 176–181.
24. Berger P.L. The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. Ed. Peter L. Berger. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999. 143 p.
25. Connolly W. Why I Am Not a Secularist. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999. 210 p.
26. Habermas Jürgen. Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly: journal*. 2008. September (vol. 25, no. 4). P. 17–29.
27. Schiffrin D. Approaches to Discourse. Oxford; Cambridge, MA, 1994. 872 p.

THE CONCEPT OF “POST-SECULAR DISCOURSE” IN THE CONTEXT OF CLASSICAL AND NON-CLASSICAL PHILOSOPHICAL TRADITIONS OF DISCOURSE INTERPRETATION

Oleksandr Martynenko

Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University

Kotsyubynsky str., 2, 58000, Chernivtsi, Ukraine

e-mail: Dr.Martynenko@gmail.com

ORCID ID 0000-0002-1939-9387

The teleology of the study is linked to the emergence of new theoretical perspectives in the system of dialogue between science and religion. One of them is the establishment of a common discourse, i.e., post-secularism.

The term «post-secularism» was introduced by J. Habermas. The scientist, describing theories of discourse and the separate phenomenon of a new post-secular type of society, reveals the peculiarities of the interaction of religious and secular parts of social communication. The result of this interaction, according to the doctrine, is the adoption of consensus. It will follow the individual participant in the communication process due to the emergence of a post-secular discourse. His thoughts were the beginning of a discussion on the problem of post-secular discourse. According to J. Habermas, the majority of participants tends to critically evaluate the models of interaction between the secular and the religious parts of society, it is seen by them as above idealized, detached from reality. Another position of criticism concerns the specifics of J. Habermas use of the term «discourse».

The term “discourse” is one of the most commonly used words today, however, there is no consensus on its interpretation even among experts. The modern meaning of the term «discourse» is ambiguous, used with different traditions – classical and non-classical (postmodern). Depending on the traditions or types of rationality it may change. To explore this possibility, it is advisable to analyze this concept in historical and philosophical terms.

The main method of research is historical and philosophical. The article also uses conceptual analysis, which provides: a) definition (formation of semantic features); b) contextual analysis (study of the functional specificity of words and their meanings in the texts where these words were used, analysis of the dependence of word meanings on its context); etymological analysis. General scientific methods were used: analysis, synthesis, comparison, abstraction, etc.

As a result of the study, it is investigated that post-secular discourse does not belong to either classical or non-classical traditions but is a phenomenon of synthetic nature.

Key words: science, discourse, post-secular society, post-secular discourse, religion, understanding, secularity.