

УДК 1(430)“19”:11:94

“ТЕОРЕМА СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ”: ХРИСТИЯНСЬКІ ВИТОКИ ЧИ ДЕЛЕГІТИМАЦІЯ НОВОГО ЧАСУ?

Уляна Луц

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 7900, Україна,
e-mail: ulyana.lushch@gmail.com*

Висвітлено проблемність трактування секуляризації як процесу формування новочасної ідентичності шляхом переходу теологічних понять у світську площину. Цю проблему досліджено крізь призму аналізу інтерпретацій Г. Блюменбергом та К. Льовітом генези ідеї прогресу та зв'язку між есхатологією та філософією історії. Увагу зосереджено на порівнянні підходів цих німецьких мислителів ХХ ст. до оцінки ролі християнської спадщини у формуванні новочасного розуміння історії. Розглянуто аргументацію К. Льовіта на користь секуляризації-переходу та пояснено підстави критичного підходу Г. Блюменберга до проблеми джерел Нового часу. З'ясовано, що “теорема секуляризації”, незважаючи на свої слабкі сторони, є вагомим критерієм переосмислення новизни Модерну.

Ключові слова: “теорема секуляризації”, філософія історії, Модерн, прогрес, есхатологія, християнство.

1. ВСТУП

Попри щоразу більшу вагомість секуляризаційного процесу, внаслідок якого в ХХ ст. відбувається найповніша емансипація різноманітних сфер життя людини від впливу релігії та Церкви, філософське зацікавлення питанням християнських джерел західної культури, навпаки, продовжує зростати. Незважаючи на претензію Модерну на новизну та чітку орієнтацію “нової” епохи на розрив із традицією, неможливо знехтувати значенням християнської парадигми, в межах якої сформувався горизонт європейської новочасної культури.

Опісля задекларованого у ранньому Модерні та радикализованого Французькою революцією розриву першу спробу в межах раціоналістичної традиції відновити зв'язок із християнською спадщиною здійснено у філософії Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля (йдеться, звісно, про першу спробу в межах раціоналістичної парадигми, оскільки трохи раніше за Г. Гегеля на вагомість християнської традиції вказували романтики). Німецький мислитель намагається виправдати ідею єдності та континуальності світової історії, поставлену під сумнів прагненням Модерну позбутися попередніх світоглядних орієнтирів та започаткувати нову вихідну точку історії. В інтерпретації Г. Гегеля відновлення континуальності історичного процесу стає можливим за посередництвом “змирщення” (*Verweltlichung*) християнства, що постає як мета самої історії: реалізація, втілення Духа у світі [7, с. 30, 45, 62].

Філософ протиставляє зовнішнє домінування Духа і формальну духовність Середньовіччя (які яскраво виражені, зокрема, у практиці хрестових походів) здійсненню християнства у світі в епоху Модерну. Він пояснює, що під час Реформації відбувається примирення Духа зі світом через секуляризацію релігійного життя, а саме – утвердження пріоритету шлюбу, праці та свободи перед целібатом, бідністю та сліпим послухом [7, с. 51–52, 54, 56–57]. Крім того, саме Новий час втілює проголошений християнством принцип суб'єктивної свободи [2, с. 168]. Так, Г. Гегель надає більшого значення не середньовічному християнству в його історичній формі домінування, а християнству, секуляризованому Модерном.

Відтак концепція німецького філософа, в межах якої Новий час постає як здійснення істини християнства у “цьому” світі (*saeculum*), стає фактично прототипом “теореми секуляризації”, різноманітні варіанти якої з'являються у ХХ ст. “Теорема секуляризації”, як зазначає Ганс Блюменберг, може бути репрезентована за допомогою такого формулювання: $A \rightarrow B$, де B – модерні концепти, що розглядають як результат секуляризації A – концептів теологічних [5, с. 4]. Дух капіталізму як наслідок протестантської етики, юридичне визнання рівності індивідів як результат проголошення Ісусом рівності всіх людей перед Богом, революція як секуляризований месіанізм, готовність померти за батьківщину як секуляризація готовності померти за віру, влада абсолютного монарха як політичне втілення секуляризованих атрибутів Бога – всі ці та багато інших явищ модерної європейської культури можуть свідчити на користь “теореми секуляризації”.

Варто зауважити, що такий підхід потребує чіткого розмежування двох тлумачень секуляризації: 1) як *процесу усунення*, ліквідації релігії із публічної сфери, що належить передусім соціологічному дослідницькому полю; 2) як *схеми переходу* середньовічних теологічних понять у світську площину Модерну, яке застосували у межах філософії історії (Карл Льовіт) та філософії політики (Карл Шміт) [5, с. 92–93; 7, с. 36, 159].

Щоправда, Г. Блюменберг зазначає, що крізь призму “теореми” секуляризація постає як “категорія незаконності, нелегітимності” (*Illegitimität*) Модерну, наголошуючи на його залежності від християнської спадщини і в такий спосіб ставлячи під сумнів його новизну. Вперше секуляризацію як філософську проблему делегітимації Модерну Г. Блюменберг розглянув у 1962 р. під час свого виступу на VII Німецькому конгресі філософії, присвяченому ідеї прогресу [7, с. 22, 203], а її цілісне опрацювання представив у праці “Легітимність Нового часу” (“*Die Legitimität der Neuzeit*”) (1966), де він полемізує із прихильниками “теореми секуляризації”, зокрема із К. Льовітом, який розкриває її застосування в площині філософії історії у праці “Смисл в історії” (“*Meaning in History*”), праця вперше з'явилася саме англійською мовою у 1949 р., німецькомовне видання вийшло друком пізніше).

Мета нашого дослідження – на підставі компаративного аналізу аргументації К. Льовіта на користь “теореми секуляризації” та контраргументів Г. Блюменберга спробувати з'ясувати, чи є легітимним, виправданим та обґрунтованим розгляд секуляризації-переходу в ролі визначальної характеристики і навіть сутності епохи Модерну. Пошук вирішення сформульованої проблеми пропонуємо здійснити крізь призму висвітлення таких запитань: у якому зв'язку перебувають християнська історія спасіння та новочасна філософія історії? Яку роль відіграє християнська спадщина у формуванні модерної ідеї прогресу?

Розпочнімо з розгляду пояснення К. Льовітом змін у трактуванні історії під впливом секуляризаційного процесу.

2. К. ЛЬОВІТ: СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ ЕСХАТОЛОГІЧНОГО СПАСІННЯ

К. Льовіт розвиває думку М. Вебера про зв'язок між Провидінням та прогресом, згідно з якою ідея прогресу є секулярною формою смислу історії та долі людства, потреба в якій виникає внаслідок згасання релігійної ідеї божественного Провидіння [7, с. 205]. Однак, зазначаючи, що вчення про Провидіння не було винаходом християнства, а фактично – результатом теологізації елліністичного поняття, запозиченого представниками патристики з філософії стоїцизму, К. Льовіт зосереджує увагу на есхатології як вирішальному чиннику у формуванні нового розуміння історії. Г. Блюменберг зазначає, що, власне, під впливом концепції К. Льовіта на ґрунті німецької філософії утвердилося трактування новочасної філософії історії як секуляризованого варіанта християнської історії спасіння [5, с. 27]. У трактуванні К. Льовіта секуляризація християнства збігається із розташуванням спасіння в Історії: якщо християнство змальовує спасіння як подію, що *виходить за межі* мирської історії, то внаслідок секуляризації саме історія світу стає плацдармом здійснення спасіння, яке відтепер не потребує божественного втручання, а можливе лише за посередництвом людської діяльності. Власне така “світська есхатологія”, яка найповніше виразилася у марксизмі, спричинилася до появи новочасної *віри в Історію*.

К. Льовіт пояснює, що ідея спасіння як подія *у межах* мирської історії, що здійснюється за посередництвом *світських* засобів, тобто людської діяльності, виникає внаслідок подолання горизонту неісторичного розуміння Історії, властивого, з одного боку, природній теології Античності та, з іншого, – надприродній теології християнства [7, с. 206–207]. Але цікавим є те, що подолання неісторичності історії відбувається, по-перше, завдяки самому християнству, по-друге, в межах християнства.

Першою передумовою зародження новочасної ідеї прогресу стала зміна античного вектору часу, здійснена завдяки християнській есхатології, що сформувалася під впливом старозавітної профетичної традиції. Поняття “космос”, зауважує К. Льовіт, виражає античне розуміння світу як впорядкованого цілого, досконала циклічність якого не зазнає жодного впливу історії – явища, що характеризує недовершену сферу людського буття. Юдео-християнська традиція, привнесивши ідею есхатологічного очікування, кардинально змінює вектор історії: “християнський та пост-християнський погляд на історію є футуристичним і перекинує класичне значення *historein*, пов'язане із теперішніми та минулими подіями”, тобто, якщо у греко-римській парадигмі “минуле представлено як вічна основа”, “якщо грецькі філософи та історики були переконані, що все, що має статися, відбудеться за тим же зразком... що й минулі та теперішні події”, то, згідно з юдео-християнським тлумаченням, “минуле є значущою “підготовкою” до майбутнього” [6, с. 6].

Відтак, доводить К. Льовіт, існує нездоланна прірва між пророком Ісаєю та Геродотом, що були майже сучасниками: для грецьких істориків значення кожної події міститься у самій події, а історія постає як політична історія; для єврейських пророків мирська історія має значення лише завдяки існуванню трансцендентної кінцевої мети, яка об'єднує в одне ціле всі конкретні факти та події. Так відбувається переорієнтація з теперішнього на прийдешнє, в якому існування світу віднайде своє обґрунтування, і саме на основі такої переорієнтації стає можливим розвиток модерної історичної свідомості, інтенції якої зосереджені на майбутньому.

Другим поштовхом до формування новочасної філософії історії, за визначенням К. Льовіта, стала історизація есхатології у концепції Йоахіма Флорського. “Його очіку-

вання остаточного провіденціального прогресу в напрямку здійснення історії спасіння в межах історії світу є радикально новим, порівняно до парадигми Августина”, – пояснює К. Льовіт [6, с. 154].

Якщо, розмежовуючи Боже місто та земне, Аврелій Августин розміщує заснування *civitas Dei* та його майбутній тріумф по той бік історичного часу, то Йоахим Флорський вписує спасіння в історію світу (*saeculum*) в ролі завершальної стадії її розвитку. Тринітарна концепція калабрійського монаха подає історичний процес не як просте очікування кінця світу, але як рух у напрямку прогресу, що має відбутися в межах самої історії: від періоду панування старозавітного закону через добу євангельської проповіді Ісуса до прийдешньої епохи Духа – епохи свободи і братерської любові, що означатиме кінець Церкви св. Петра з її формалізмом, інститутом папства та строгою ієрархією, і в такий спосіб можна трактувати як добу секуляризації, добу втілення істин християнства у світі без жодного інституційного посередництва. Саме в цій епісі Йоахим вбачає земне, історичне здійснення спасіння, і саме ця епоха передуватиме настанню тисячолітньої ери панування Ісуса перед Судним днем: “Есхатологічна схема Йоахима полягає ...у подвійному *есхатоні*: завершальна історична фаза історії спасіння передує трансцендентному *есхатону* нової ери (аеон), розпочатої другим пришестям Христа” [6, с. 151].

Августин тлумачить кінець історичного часу та розкриття християнської істини як одну єдину подію (*Ereignis*), що може відбутися будь-коли, як один момент в історії світу, настання якого неможливо передбачати. Натомість Йоахим іманентизує есхатон: перед остаточним і позаісторичним кінцем світу, що ознаменується Другим пришестям Христа, калабрійський монах передбачає історичний кінець світу, який виявиться через епоху панування Святого Духа.

Новизна концепції Йоахима, наголошує К. Льовіт, полягає у формулюванні ідеї історичного прогресу, тобто розвитку історії світу як якісної зміни і спадкоємності епох. Якщо Августин розглядає світ як вмістилище тлінності та минулості, що буде враз зруйнований кінцем історії, то Йоахим розглядає все у цьому світі, зокрема Церкву та її доктрину, як об’єкт якісної трансформації, вдосконалення, а отже, прогресивного розвитку [6, с. 156]. Через кілька століть ідею секуляризації як реалізації Царства Божого на землі підхопило “філософське духовенство” (Г. Лессінг, Й. Фіхте, Ф. Шелінг, Г. Гегель, О. Конт, К. Маркс), а згодом спроби втілити її у життя були представлені третім інтернаціоналом та Третім Рейхом [6, с. 159].

3. Г. БЛЮМЕНБЕРГ: АВТЕНТИЧНІСТЬ НОВОЧАСНОЇ ІДЕЇ ПРОГРЕСУ

Г. Блюменберг не погоджується із дослідженням генеалогії новочасних концептів крізь призму пошуку константної субстанційної основи. Якщо й доводиться говорити про зв’язок між християнською есхатологією та модерною філософією історії, зазначає філософ у праці “Робота над міфом” (“*Arbeit am Mythos*”, 1979 р.), то, по-перше, тільки у випадку радикального, революційного варіанта останньої, а саме – марксизму, по-друге, можна констатувати існування не стільки єдиної субстанційної основи як єдиної функції, яку схема “месіанського повороту” виконує в юдео-християнській та марксистській системах тлумачення історії. Що спільного між юдейським профетизмом, мілленаризмом, засудженим католицькою Церквою як ересь, та марксистським твердженням про неминучість пролетарської революції? Спільною є функція звільнення *поневолевих та пригноблених*: у першому випадку

це – звільнення обраного народу від політичного гніту Єгипту, в другому – християн від засилля морально недосконалої Церкви, в останньому – світового пролетаріату від рабських кайданів капіталістичної експлуатації [7, с. 230–237].

Проте Г. Блюменберг ставить під сумнів твердження про спадкоємність між есхатологією та новочасною ідеєю прогресу, адже наявності аналогії між ними не достатньо, аби робити висновок про перехід одного й того самого поняття з релігійної у світську площину. До того ж, наголошує Г. Блюменберг, не треба забувати про те, що спрямування погляду в майбутнє в кожному з обох випадків розгорталося на іншому емоційному тлі: якщо модерна віра в Історію ґрунтувалася на оптимізмі щодо матеріального та політичного поліпшення умов життя, то під впливом зміцнення Церкви як соціального інституту есхатологічне очікування Другого пришествя Христа і його панування на землі підмінялося зростаючим страхом Останнього Суду. Відтак середньовічна Церква швидко витіснила сповнений надії погляд у майбутнє молитвою за відтермінування страшного кінця [5, с. 44]. Оголосивши мілленаризм ерессю, Церква затьмарила віру в колективне, всесвітнє спасіння страхом перед судом окремої людини після її смерті. Вчення про індивідуальне спасіння забезпечувало середньовічній Церкві контроль над кожним індивідом, а отже, сприяло реалізації її мирських, секулярних цілей: матеріального збагачення та укріплення авторитету в суспільстві задля отримання політичної влади у земному світі. Отож, підсумовує Г. Блюменберг, “для Церкви кінець світу видавався близьким тільки доти, поки вона не завоювала його частину”, тому, якщо й доводиться згадувати про зв’язок між секуляризаційним процесом та есхатологічними ідеями, то необхідно говорити не про “секуляризацію есхатології, але швидше секуляризацію есхатологією” [5, с. 45]. Отже, на відміну від К. Льовіта, Г. Блюменберг розглядає есхатологію не як об’єкт, але як засіб секуляризації, а об’єктом у цьому випадку стає сама Церква, що почала жваво реалізовувати свої мирські амбіції.

Новочасна ідея прогресу, переконаний Г. Блюменберг, є цілковито автентичним поняттям, що виникає в епоху Модерну незалежно від жодних релігійно-теологічних впливів. Такий висновок ґрунтується передусім на двох головних моментах: на наукових витках ідеї прогресу та її різьчому контрасті з ідеєю кінця історії.

Розширення видимого, а отже, пізнаваного універсуму завдяки телескопу І. Галілея, проект методично організованої пізнавальної діяльності, орієнтація науки на практичні цілі – ці елементи гносеологічного підґрунтя раннього Модерну змінюють трактування часу крізь призму нового бачення істини як результату наукової діяльності, а не божественного осяяння: час відтепер сприймають як можливість накопичувати досвід і відсувати горизонт незнання. Гераклові стовпи, що в Античності символізували не лише край світу, але передусім межі людського пізнання, зруйнував Х. Колумб, і відтоді модерна свідомість більше не сприймає жодних середньовічних приписів використовувати свої пізнавальні можливості лише у строго визначених, санкціонованих межах. Завдяки беконівській моделі науки *libido sciendi* позбавляється будь-яких обмежень, а замість античної спекулятивної цікавості заради самої цікавості та середньовічної ворожості до пізнання природи, вираженої у відомій формулі Тертуліана “після Христа нам не потрібна жодна жадоба до знання”, з’являється цікавість, спрямована на практичну ефективність, цікавість, яку відтепер вважають невід’ємною частиною людської сутності, а не найнебезпечнішою формою спокуси [1, с. 181–182 (X, 35); 5 с. 384; 7, с. 258–259].

Унаслідок цих перетворень, переконаний Г. Блюменберг, народжується ідея прогресу – безпрецедентне, нове, наскрізь раціональне поняття, екстраговане з емпіричної наукової сировини. Керований науковим пошуком прогрес не має нічого спільного з есхатологічною обіцянкою більшого Блага, визначеного наперед, а натомість відображає прагнення зменшити кількість зла у світі та зробити комфортнішими умови життя людини. Якщо, згідно із концепцією Августина, зло у світі є результатом гріховності людини, то “ідея прогресу... потребує зміни причиново-наслідкового зв'язку між моральним та фізичним злом; вона заснована на припущенні, що у кращому світі буде легше бути кращою людиною” [5, с. 54]. До того ж, поняття “краще” відтепер ґрунтується не на метафізичному, а на фізичному визначенні: практичне застосування наукових знань та технічні досягнення розглядають як джерело покращання матеріального комфорту людини у світі, що став одним із найважливіших критеріїв прогресу. “Здоров'я замінило спасіння” [4], і “наука зламала брутальний механізм “виживання найсильнішого”: вона дарує життя людям, які менше пристосовані до життя” [5, с. 230].

Отож, на відміну від ідеї “кінця Історії”, пояснює Г. Блюменберг, новочасна ідея прогресу має гуманістичне спрямування, оскільки намагається забезпечити щастя і комфорт людини тепер і у цьому світі, усуває необхідність жертви заради майбутнього блага і забороняє використання минулих поколінь як засобу для досягнення кінцевої мети історичного процесу, а отже, може бути виражена за посередництвом кантівського категоричного імперативу. “Ідея прогресу, – наголошує Г. Блюменберг, – відповідає більше, ніж будь-що інше, єдиному регулятивному принципу, який може зробити історію стерпною для людини, тобто який полягає в тому, що всі відносини повинні бути так влаштовані, аби через них люди не стали простими засобами” [5, с. 35]. Відтак прагнення людини Модерну проектувати і покращувати історію не можна розглядати як секуляризацію божественного плану спасіння; поряд із досягненням контролю над природою планування історії стає для людини, яка звільнилася від релігійного впливу і відтепер покладається лише на власні сили, запорукою безпеки у світі та впевненості не лише в майбутньому, але передусім у сьогоденні [5, с. 33].

Крізь призму концепції Г. Блюменберга ідея прогресу – автентичний витвір модерної свідомості – не має ні прометеївських, ні християнських рис: їй однаково не властиві ні утвердження всемогутності, титанізму людини, ні очікування майбутнього спасіння. Прогрес – це вираження адаптації людини до світу, який, позбавившись теологічних та телеологічних пояснень, видається чужим і навіть ворожим до неї; прогрес як науково-технічний поступ є способом самоутвердження людини і подолання власної безпорадності у світі [7, с. 245]. Однак, з'явившись як секулярне поняття, ідея прогресу зазнала певної “теологізації” представниками Просвітництва у сфері філософії історії. “Філософія історії – це спроба відповісти на середньовічне питання за допомогою засобів, доступних постсередньовічній добі” [5, с. 48–49].

Цією середньовічною спадщиною є питання про тотальність історії, яке, крім об'єднання локальних історій у цілісну Історію, передбачає також пошук смислу та мети цієї сукупної Історії. Таке амбітне прагнення віддзеркалює міфічність започаткованої просвітниками філософії історії та її абсолютну протилежність науковій раціональності Нового часу, адже наука можлива лише за умови звернення передусім до емпіричної аргументації та зречення від будь-яких претензій на тотальність. Ця суперечність, зокрема, як зауважує

Г. Блюменберг, найяскравіше виражена у концепції О. Конта, чия філософія історії зводить нанівець ним же сформульовані позитивістські принципи.

Відтак ідея прогресу є відповіддю Модерну на середньовічне запитання про смисл Історії і фактично займає місце спасіння у поясненні мети єдиного і цілісного світового історичного процесу. Однак Г. Блюменберг наголошує, що така заміна не має жодного зв'язку із появою самої ідеї прогресу, а лише свідчить про те, що прогрес почав виконувати в межах філософії історії ту ж функцію, що належала спасінню у межах християнського світогляду, а саме – функцію долі людства і мети Історії. Тому немає жодних підстав розглядати прогрес як секуляризовану есхатологію, оскільки заміну одного поняття іншим не можна прирівнювати до переходу одного й того ж поняття з релігійної у світську площину.

4. ПРОБЛЕМНІСТЬ ЗАСТОСУВАННЯ “ТЕОРЕМИ СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ”

Отож, бачимо, що крізь призму філософії історії К. Льовіт та Г. Блюменберг по-різному трактують та оцінюють секуляризацію: якщо в інтерпретації К. Льовіта завдяки секуляризаційному процесу людина починає усвідомлювати власну автономію та значущість у світі та в історії, то для Г. Блюменберга категорія секуляризації є причиною необґрунтованого сумніву в новизні Нового часу, а філософія історії є не зумовленим секуляризацією новим етапом становлення людської свободи, а кроком назад, фактично, зрадою породженої Модерном нової, а саме – наукової раціональності. Але, незважаючи на ці розбіжності, концепції обох німецьких мислителів розкривають хоч і протилежні, але однаково важливі моменти для адекватного аналізу специфіки та сутності епохи Модерну.

Варто погодитися з Г. Блюменбергом, що новочасна ідея прогресу не редукується до секуляризованої форми есхатології, модерне суспільство має власні джерела, його автентичність неможливо заперечувати, звинувачуючи його в одночасному паразитуванні на християнській спадщині та забутті своїх християнських витоків. Водночас К. Льовіт має рацію, наголошуючи на привнесених юдео-християнською традицією вагомих змінах у розумінні світу, історії та місця і ролі в них людини, адже саме завдяки цим змінам сформувався сприятливий ґрунт для появи модерної ідентичності.

З огляду на це, дуже влучним є зауваження сучасного французького дослідника Жана-Клода Моно: “Уся складність, про яку свідчить суперечка щодо секуляризації, полягає у виявленні забутого, не вдаючись при цьому до історичного субстанціалізму та цілковитого заперечення розриву”; однак “реагуючи на заперечення усякого боргу [тут йдеться про заперечення “боргу” як про відмову Модерну віддати належне християнській спадщині – У.Л.], що пов’язане із модерною претензією на радикальний початок, теорема секуляризації відповідає на це історичним субстанціалізмом через свавільну абсолютизацію традиції минулого” [7, с. 282]. Саме в історичному субстанціалізмі, згідно з яким усю новизну наступної епохи потрібно оцінювати як метаморфозу глибинної історичної субстанції, Г. Блюменберг підозрює прагнення виявити у всіх сферах модерної свідомості теологічну субстанцію, приховану у філософії Нового часу. Топос дослідження, який використовує “теорема секуляризації”, полягає у пошуку констант в історії ідей, а отже, ґрунтується на субстанціалістській онтології історії; такий підхід починається від античних концепцій про первісні елементи, атоми, ідеї, форми, а згодом проявляється у формі вроджених ідей, архетипів, структур [5, с. 113–114]. Субстанціалістський підхід у сфері природничих наук виразився у формі пошуку об’єктивних констант. У праці “Пізнання і дійсність: поняття про субстанцію і поняття про функцію” Е. Кассіер показує, як субстанціалістський під-

хід впродовж XIX ст. поступово втрачав позиції у сфері наукового пізнання і врешті був витіснений увагою до зв'язків, що об'єднують різні сфери дійсності, та до функцій, які вони виконують у межах системи [3].

У випадку гуманітарних наук прагнення віднайти стабільну, константну основу виражається у формі пошуку архетипів і глибинних структур, прихованого субстрату історії, що в очах Г. Блюменберга постає як провал усього дослідження. Загроза тут полягає у звуженні історії до необгрунтованої простоти “завжди того самого”, яке можна розглядати як нову версію Еклезіаста (“немає нічого нового під сонцем”). Субстанціалістський підхід ґрунтується не на науковій гіпотезі, а на метафізичній вірі в існування об'єктивних констант [5, с. 114; 7, с. 155–157]. Аналогії між поняттями не можна ототожнювати з метаморфозами одного й того ж самого поняття, підсумовує Г. Блюменберг і водночас визнає, що неможливо спростувати секуляризацію-перехід у площині функцій та структур.

5. ВИСНОВКИ

Відтак категорія секуляризації завдячує своєю стійкістю не методологічній строгості, з якою її застосовують, а тому, що вона дає змогу уважніше придивитися до еволюції концептів, про які ми не можемо стверджувати, що вони виникли внаслідок лінійного переходу “сакральне” → “секулярне”, але також не можемо з певністю спростувати такий хід їхнього розвитку. Отож, секуляризація-перехід передбачає своєрідну невпевність, вводить елемент сумніву, імпліцитно містить характеристику “можливо”. І це “можливо” є дуже продуктивним, оскільки відкриває перспективу переосмислення тих явищ, які, будучи заявлені як нові та автентичні, мають підозрілу схожість із попередньою традицією.

Отже, секуляризація, делегітимізуючи Модерн, водночас виконує роль лакмусового папірця щодо обгрунтованості його претензій на новизну. Секуляризація є не лише “категорією нелегітимності”, але передусім категорією історичної невпевненості та обережності, що спонукає до пошуку нового обгрунтування і глибшого дослідження недостатньо прозорої генеалогії концептів філософії Модерну.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. *Августин Аврелій*. Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского. М.: Издательство АСТ, 2003.
2. *Гегель Г.* Философия права. М.: Мысль, 1990.
3. *Кассирер Э.* Познание и действительность: понятие о субстанции и понятие о функции. СПб: Алетейя, 1996 (репринт 1912).
4. *Фуко М.* Ницше, Фрейд, Маркс // <<http://lib.ru/CULTURE/FUKO/nfm.txt>>.
5. *Blumenberg, Hans.* The Legitimacy of the Modern Age. Cambridge, Massachusetts, and London, England: The MIT Press, 1988.
6. *Löwith, Karl.* Meaning in History. Chicago: The University of Chicago Press, 1949.
7. *Monod, Jean-Claude.* La querelle de sécularisation: de Hegel à Blumenberg. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002.

Стаття надійшла до редколегії 23.04.2012

Прийнята до друку 31.05.2012

“THEOREM OF SECULARIZATION”: CHRISTIAN ORIGINS OR DELEGITIMIZATION OF MODERNITY?

Ulyana Lushch

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: ulyana.lushch@gmail.com*

The problematicity of interpretation of secularization as the modern identity forming process by means of the transfer of theological concepts to secular area is clarified. This issue is examined through the analysis of H. Blumenberg's and K. Lцwith's interpretations of idea of progress genesis and the relation between eschatology and philosophy of history. The comparison of these 20th century German philosophers' approaches to the evaluation of the Christian heritage role in formation of modern understanding of history is focused. K. Lцwith's argumentation in favor of secularization-transfer is considered; and the reasons of H. Blumenberg's critical approach to the problem of Modernity sources are explained. It is ascertained that the “theorem of secularization” despite its weak sides is an important criterion for rethinking the newness of Modernity.

Key words: “Theorem of secularization”, philosophy of history, Modernity, progress, eschatology, Christianity.

“ТЕОРЕМА СЕКУЛЯРИЗАЦИИ”: ХРИСТИАНСКИЕ ИСТОКИ ИЛИ ДЕЛЕГИТИМАЦИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ?

Ульяна Луц

*Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: ulyana.lushch@gmail.com*

Освещается проблемность трактовки секуляризации как процесса формирования идентичности Нового времени путем перехода теологических понятий в светскую плоскость. Исследование этой проблемы осуществляется сквозь призму анализа интерпретаций Г. Блюменбергом и К. Лёвитом генезиса идеи прогресса и связи между эсхатологией и философией истории. Внимание сосредотачивается на сравнении подходов этих немецких мыслителей XX в. к оценке роли христианского наследия в формировании нововременного понимания истории. Рассматривается аргументация К. Лёвита в пользу секуляризации-перехода, и объясняются основания критического подхода Г. Блюменберга к проблеме истоков Нового времени. Выяснено, что “теорема секуляризации”, несмотря на её слабые стороны, является важным критерием переосмысления новизны Модерна.

Ключевые слова: “Теорема секуляризации”, философия истории, Модерн, прогресс, эсхатология, христианство.