

Секуляризація як фрагментація сакрального та сакрального простору¹

Марієтта ван дер ТОЛ
Школа управління Блаватника, Оксфордський університет,
Оксфорд, Велика Британія

ORCID: 0000-0001-9938-7986

Філіп ГОРСКИ
Єльський університет, Нью-Гейвен, Коннектикут, США

ORCID: 0000-0002-7095-6337

Анотація: У центрі нинішніх суперечок про «західний» секуляризм дедалі частіше опиняється питання публічного простору. Попри те що в межах колективного християнського спадку публічний простір рідко вважається виключно нейтральним, непорозуміння і далі виникають – навколо зв'язку між секуляризмом та релігійним символізмом, особливо тим, що притаманний релігійним меншинам. Такий акцент змушує критично розглядати простір як сакральне або секулярне явище в політичних уявленнях, ставлячись до процесів секуляризації як до частини фрагментації сакрального та сакрального простору. Ми вводимо поняття транслімінального простору – різних видів простору, яким можуть приписуватися множинні та потенційно суперечливі значення. Концептуалізація публічного простору як транслімінального явища уможливорює співіснування і конкуренцію ознак секулярного, сакрального, секулярно-сакрального, сакрально-секулярного, без зосередження на одній із них. Транслімінальність не заперечує, що публічний простір може бути переважно секулярним, але вона проблематизує явище нормативного виключення релігійних символів із публічного простору.

Ключові слова: секуляризація, сакральний, публічний простір, час.

¹ The permission for publication and translation of the article are kindly granted by Taylor&Francis Group. The original publication can be consulted at <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09637494.2022.2144662> Marietta van der Tol & Philip Gorski (2022): Secularisation as the fragmentation of the sacred and of sacred space, Religion, State & Society, doi:10.1080/09637494.2022.2144662.

Вступ

Класичні наративи про секуляризацію акцентують увагу на процесах диференціації, раціоналізації та розчарування. Чи призводять ці процеси до «релігійного занепаду», хай би як його визначали, і який вплив цей «занепад» має на публічну релігійність, досі залишається предметом активного обговорення. Тим часом «секулярне» часто протиставляється «сакральному», яке може ототожнюватися з певною формою релігійності, зокрема з латинським християнством. Нині на цю картину кидає тінь «повернення релігії» у двадцять першому столітті, а також постсекулярні утворення сакрального, які вже не пов'язані безпосередньо з християнством чи навіть релігією як такою (Balkenhol, van den Hemel, and Stengs 2020). Це проглядається в сучасних формах націоналізму та популізму, причому деякі з них вочевидь спираються на християнський символізм, але деякі – ні (Brubaker 2012; Gorski and Perry 2022; van der Tol and Rowley 2021). Про наслідки таких утворень сакрального для публічного простору, який у ліберальній політичній теорії найчастіше конструюється як секулярний стосовно церковного простору та публічний стосовно приватного, написано небагато. Як наслідок, абстрактним наративам про секулярний публічний простір притаманне достатньо розлоге функціонування, що робить менш помітними труднощі бінарних протиставлень «публічний / приватний» і «секулярний / сакральний» (Low and Smith 2005), а також соціальні відмінності між надзвичайно складними урбаністичним і сільським просторами (Madanipour 2019).

Такий підхід, якщо оцінювати його з позиції фрагментації сакрального і сакрального простору, кидає виклик концептуалізації публічного простору як секулярного за своєю суттю явища. Ми стверджуємо, що в сучасному суспільстві публічний простір часто є *транслімінальним*. Інакше кажучи, йому можуть приписуватися (і насправді приписуються) численні та потенційно суперечливі значення, які не спираються виключно на секулярне чи сакральне (пор. Wydra 2015; de La Ferrière 2020). Утім, це не заважає конкретному публічному простору вважатися переважно секулярним (або ж сакральним), хоча й сприяє проблемному уявленню про публічний простір як телеологічно секулярне явище. Неможливо повністю розробити і захистити повноцінну теорію фрагментації у межах цієї статті. Проте ми воліємо вдатися до чогось значно скромнішого, а саме – короткого огляду суперечок навколо питання секуляризації, а також пропонуємо історичний екскурс одного з вимірів процесу фрагментації – фрагментації сакрального простору в контексті латинського «християнського світу» (*Latin Christendom*)². Ми стверджуємо, що навіть у «християнському світі» простір ніколи не був одновимірною сакральним, а процеси секуляризації призвели до вузького і відносно примітивного розуміння простору.

² *Christendom* – термін стосується сукупності християнських держав, країн з християнською більшістю або країн, в яких християнство домінує або переважає (як у Європі за часів середньовіччя). – Прим. пер.

Секуляризація чи фрагментація? Час, простір і транслімінальний публічний простір

«Теорія секуляризації» не уніфікована й ніколи такою не була. Натомість її краще зрозуміти як «сім'ю» теорій (Tschannen 1991, 1992). Як члени родини поділяють та передають одне одному певні риси, так і теорії секуляризації поділяють та відтворюють певні концепти, одним із найпоширеніших з яких, без сумніву, є поняття «диференціація». Цей концепт можна знайти фактично в кожному варіанті теорії секуляризації (Gorski 2000). Деякі науковці навіть стверджують, що «теорія диференціації» – це концептуальне ядро «парадигми секуляризації» (Casanova 1994). Витоки теорії секуляризації, як часто заявляють, можна віднайти у працях Еміля Дюркгайма та Макса Вебера (Durkheim and Simpson 1964; Weber 1958). Це твердження, як і багато інших, досить перебільшене. Сам Дюркгайм ніде не використовує слово «секуляризація» взагалі, а у Вебера воно трапляється тільки кілька разів, причому лише в його працях із соціології закону. Що ж стосується його соціології релігії, то там цього терміну взагалі немає. Насправді парадигма секуляризації – це дитина середини двадцятого століття.

«Сім'я» секуляризації також має кілька розгалужень, які часто «чубляться» одне з одним. Дві найбільші групи – це так звані «декліністи» та «приватизатори» (Berger 1969; Bruce 2002). Перші стверджують, що функціональна диференціація призводить до спаду релігійності, який зазвичай проявляється у скороченні обсягів християнських вірувань та відвідування церкви. Якщо дивитися з цього боку, сакральний простір звужується відповідно до того, як посилюється диференціація. Другі визнають послаблення впливу організованої релігії в публічному житті, проте залишаються агностиками стосовно того, чи така ж доля спіткає приватні вірування. Звідси випливає мовчазне припущення, що все релігійне або, інакше кажучи, сакральне дедалі більше обмежується приватним простором. Радикальними «родичами» декліністів є так звані екстинктуалісти (Wilson 1985), які вірять, що занепад релігії є передвісником її повного зникнення та остаточного тріумфу секулярного раціоналізму. Якщо дивитися вже з цього боку, то якогось дня публічна сфера виявиться повністю «оголеною», тобто позбавленою сакрального (Neuhaus 1984). Оптимістами в цій сім'ї є «генералізатори» (Parsons 1971): вони ядром релігії вважають «цінності» і наполягають, що християнство разом із його цінностями ще далеко від зникнення і загалом продовжує справляти вплив на всі «системи» суспільства. З цього погляду, кожна суспільна «сфера» містить власні елементи сакрального, коріння яких сягають релігії.

Починаючи з 1990-х, усі чотири розгалуження «сім'ї» секуляризації піддавалися нищівній критиці. Будучи далекими від вимирання чи бодай занепаду, релігійні вірування, здавалося, поширювались майже повсюдно, окрім Європи (Berger 1999). Безперечно, Сполученим Штатам був притаманний високий рівень «релігійної життєвості» (Warner 1993). Отже, Європа була радше винятком, ніж правилом, навіть тоді, коли актуальність релігії для публічного простору видавалася загальноприйнятою чи зумовленою культурою (Berger, Davie, and Fokas 2008).

Дехто зосереджував увагу радше на «розчаклуванні», ніж зневір'ї. Дехто вказував на поширення «особистої» духовності, яка проміняла церковне християнство на більш індивідуалістичні та змішані форми вірувань і практик, часто дохристиянського або взагалі нехристиянського походження (Albanese 2007; Hanegraaff 1999). Ще хтось звертав увагу на такі сакральні форми популярної культури, як фетишизація технології чи занурення у віртуальні світи (Josephson-Storm 2017; Kripal 2011). Хай би як відрізнялися ці погляди, залишається щось, із чим погоджуються всі критики: релігія не поступилася раціональності у спосіб, який передбачали екстинктуалісти. Натомість відбувалося щось інше. Але чим саме було це «щось інше»?

Для Чарльза Тейлора це було «щось більше». На його думку, секуляризація не була питанням вилучення релігії з реальності, у якій «світ» мінус «релігія» дорівнює «світський». Для нього «щось більше» було тим, що він називав «повнотою», тобто смыслом, який виходить за межі простого людського процвітання: сім'ї, друзів, роботи і визнання (Taylor 2007). Для Талала Асада, наприклад, це був лібералізм із його індивідуалізмом та приватністю. Він стверджував, що сучасну релігію завжди слід розуміти у контексті ліберального секуляризму, з яким вона тісно пов'язана (Asad 2003). Для Ганса Йоаса «щось інше» – це «руйнівний досвід», під яким він розумів досвід, що руйнує наше відчуття самих себе та відкриває можливість для переродження, причому або релігійного, або секулярного (Joas 2021). Гартмут Роза, зі свого боку, окреслив урівноважену теорію «резонансу»: відчуття налаштування чи навіть покликання від чогось поза нами (Rosa 2019). Хай би як по-різному ці мислителі це формулювали, усі четверо погоджувалися з тим, що в нашому досвіді секулярної сучасності існує щось більше, ніж просто «розчаклування світом».

Основна проблема різних критичних підходів до класичної теорії секуляризації полягає не в тому, що вони помилкові, а навпаки – у тому, що вони правдиві, принаймні частково. Одна з особливостей цих суперечок: у них мало уваги приділяється фізичному простору, почасти через те, що він відрізняється від соціального. Візьміть, наприклад, «економіку»: вона заповнює фізичний простір, але (лише) ним не обмежується. Соціальний простір не завжди локалізується у такий спосіб. Він також не є таким, що виключає інші. Фізичний простір, зайнятий, скажімо, рестораном, є частиною «економіки», але він також є частиною «культури». Проте соціальний простір не може існувати поза межами простору фізичного. Запозичивши філософське поняття, можна сказати, що соціальний простір є «супервентним» стосовно фізичного простору. Отже, коли ми говоримо про «сакральне» чи «секулярне», ми неминуче говоримо також і про «простір» як такий. Звісно, існує чимало типів сакрального простору. Ба більше, майже будь-який простір може бути потенційно сакральним для однієї особи чи групи, і секулярним – для іншої. Саме така неоднозначність значення простору, тобто приписування багатьох значень одному і тому самому простору, уможливорює транслімінальність.

Ще одна особливість дискусій навколо секуляризації – вони не враховують її обмежене розуміння часу, в якому простір визнається або сакральним, або

секулярним. Значення, що приписуються часові, виходять за межі чогось просто профанного й хронологічного та можуть мати різноманітні типологічні темпоральності: метафори та ідеї, які відображають усвідомлення окремими людьми, спільнотами та суспільствами самих себе в просторі та часі, а також своїх відмінностей від інших людей, спільнот та суспільств (Koselleck 1979; Fabian 1983; van der Tol and Rowley 2021). У латинському християнстві було чимало таких типологічних темпоральностей, наприклад, розуміння часу як чогось «екзильного», «есхатологічного», або коли ми говоримо про людей, які вже чи ще не «викуплені». Хтось може заявити, що транслімінальність є нічим іншим як прихованою можливістю в межах християнських уявлень про час. У цьому світлі утвердження секулярного за рахунок сакрального в публічному просторі може виражати дещо звужену концепцію часу, а тому – звужену концепцію простору. Однак це, мабуть, не надто відрізняється від таких постмодерністських позначень часу, як «постхристиянського», «постсекулярного» чи навіть «постколоніального», що також вказує на певні значення, що приписуються часу. Навіть більше, час можна розуміти у термінах секулярно-сакрального – коли, наприклад, крайні праві, посиляючись на есхатологічні теми, спираються у своєму популізмі на понятійно-термінологічний апарат світського християнства (Cremer 2022; van der Tol and Rowley 2021; Strømme and Schmiedel 2020). Їхнє сповідування християнства (і те лише на словах) проявляється через сакралізацію та приписування верховної влади народу, нації (Chaplin 2021).

У контексті сучасного «поділу» між сакральним і секулярним публічний простір часто витлумачували як агента секулярного, що витискає сакральний простір або вбиває клин у єдність сакрального і сакрального простору. Акцент на публічному просторі як просторі секулярному однозначно зробив багато ліберальних суспільств менш привітними стосовно публічного вираження релігійності, надто на тлі очікувань, що окремі вірування чи поведінка проявлятимуться лише вдома або обмежаться простором, офіційно призначеним для поклоніння (Luckmann 1967; Bowen 2007; Knoblauch 2003; Khomyakov 2013). Однак релігія навряд чи залишиться в межах такого простору. Релігійні спільноти можуть долучатися до соціальних ініціатив (Hjelm 2014) або, як це описав Девід Герберт, прагнути «повторної публіцизації» – через, наприклад, засоби масової інформації та політику (Herbert 2011). Така «повторна публіцизація», ймовірно, узгоджується з думкою про те, що простір може мати як секулярний, так і сакральний характер. Наприклад, можна вважати публічний простір секулярним з позиції права чи соціології, а також приписувати йому різні релігійні відтінки значень, що впливають з природи власної релігійної діяльності тієї чи іншої особи в публічному просторі. У межах такого підходу можна сприймати секулярність як певну богословську аномалію, що порушує єдність сакрального і сакрального простору, яку, однак, можливо толерувати з погляду богослов'я в часі та просторі, оскільки християнський вимір часу залишає можливість для визначення секулярного простору як сакрального поза межами часу (тобто сакрального з богословської точки зору, але секулярного за вираженням).

Секулярний і сакральний «відтінки» значень не обов'язково повинні конфліктувати між собою, проте це стається за наявності незгоди стосовно секулярності чи сакральності конкретного простору – наприклад, коли якийсь групі людей здається, що вони можуть носити певне вбрання, мати свободу вільно висловлюватися про свою віру або апелювати до свободи совісті в конкретному просторі, який вважають або «публічним», або «секулярним». Однак релігії та навіть релігійні люди не завжди опиняються в рівних умовах, коли таке тертя виникає, а надто коли «секулярні» тенденції протиставляються «релігійним». Разюче розмаїття зримості певних релігійних ідентичностей та практик часто залежить від носіння релігійного вбрання та можливості чи, навіть, зобов'язання їх приховувати. Динаміка прояву різноманіття значною мірою залежить від бажання домінуючих груп у суспільстві прийняти той факт, що публічним простором потрібно ділитися з меншинами. Приховування також може ставатися через розкривання, наприклад через заборони в багатьох європейських країнах носити нікаб у публічних місцях, а також постійні дискусії щодо хіджабу на робочому місці, особливо за відсутності чітко сформульованих професійних вимог чи небажання запропонувати альтернативи, такі як спортивний хіджаб, хіджаб для уніформи тощо (van der Tol 2020; Jeldtoft and Nielsen 2012). Той факт, що ці питання виникають і можуть набувати політичної ваги, демонструє одночасність приписування простору секулярних і сакральних значень, а також виявляє реальність того, що ця синхронність спричиняє теоретичну напругу, яка може перерости в політичний конфлікт.

Із цих причин ми вважаємо, що публічний простір можна і потрібно розуміти як транслімінальне явище (тобто ні винятково секулярне, ні винятково сакральне), а аргументи на користь протилежної позиції – розцінювати як утвердження привілею та влади. Значення спільного простору залежить від різних «відтінків» тих значень, які йому приписуються і які, у свою чергу, можуть бути секулярними, сакральними, секулярно-сакральними, сакрально-секулярними і т. д., й усі вони є спорідненими, а тому – спірними. Акцент на одному конкретному значенні може маргіналізувати інші відтінки значень, особливо якщо це значення підтримує закон або сила влади, – проте це не змінює принципової здатності простору вміщати у собі численні відтінки значень. У цьому сенсі (публічний) простір є *транслімінальним*, оскільки складається з різних форм сакрального та секулярного. Він також здатний містити різні відтінки значень, навіть якщо деякі з них і видаються несумісними, та бути «місцем зустрічі посередині» для віддалених один від одного людей, навіть якщо це відстань спричинена переконаннями, ідеологіями, практиками чи ідеями. Такий вимір публічного простору – як сполучної ланки – залежить від доступу до нього, присутності та участі в ньому, тобто чогось, що зазвичай обмежується жорсткою політикою, нерідко спрямованою проти релігійних та етнічних меншин, а також нетерпимістю.

Транслімінальність не означає, що публічний простір – це безладдя. Йдеться про нормативне створення простору для різних форм сакралізації в публічному просторі, причому як для релігійних, так і секулярних форм сакралізації, а в деяких

випадках – для суто секулярного, що таким чином виправляє усталені нерівності між ними. Це важливо, оскільки толерантність і співіснування історично залежать від здатності суспільства вмщати відмінності в межах спільного, публічного чи неприватного простору або просторів. Транслімінальність – це можливість поглянути з іншого боку. Замість міркувань з позицій домінування (через протиставлення секулярного і сакрального) вона передбачає зацікавленість у тому, в який спосіб значення, що приписуються простору, здатні співіснувати незалежно від домінування. У такому разі транслімінальність простору може пропонувати політичні рамки для плюралістичного співіснування, надто коли суспільства дуже розділені через взаємозв'язок між релігією, культурою та суспільством. Тобто: якщо публічний простір не є за своєю суттю секулярним, то демонстрація релігійних символів не буде порушенням принципу секулярності, або, інакше кажучи, демонстрація релігійних символів чи навіть особисте вираження віри є проблематичними рівно настільки, наскільки публічний простір сприймається як винятково секулярний. Виключення релігійних символів є більш ніж символічним, адже в такому разі йдеться про відмову сприймати окремі ідентичності як частину спільної історії. От власне й очікування невтручання в історії, які ми розповідаємо про секулярність, становить небезпеку для сталого співіснування.

Конфесійна епоха: руйнування та перемасштабування монополії сакрального

Християнська думка історично користувалася низкою темпоральних та просторових значень, які, попри різні функції та призначення, зливалися в одне ціле навколо сакральної єдності Бога. У цьому розумінні латинський «християнський світ» завжди був фракталізованим, оскільки передбачав монополізацію сакрального, засновану на евхаристичному союзі з трансцендентною єдністю Бога, з множинністю сакральних просторів (van der Tol 2020). З огляду на *Imago Dei* (образ Божий), призначення людини – уподібнення божественному в стратифікації індивідуального та колективного вираження сакрального. Від найпростішої парафіяльної церкви до найрозкішнішого архієпископства і аж до самого Ватикану, по всій мережі абатств, орденів та монастирів, множинність сакральних просторів стала іпостасю єдності сакрального і сакрального простору. Таке розуміння світу закарбувалося в образі *corpus christianum*³, тобто Тіла Христового, що одночасно вказувало на особу Христа і тіло вірян, які причащаються до Нього через таїнство Євхаристії. Центром сакрального та сакрального простору був вітвар – як простір для трансубстанціації.

Утім, не можна сказати, що Римсько-католицька церква нав'язувала однаковість задля посилення єдності сакрального, як іноді вважають або припускають на основі колективної пам'яті про переслідування протестантів у ранньомодер-

³ *Corpus christianum* часто вживається як синонім до *Christendom*, що можна також перекласти як «християнський світ», хоча тут *corpus christianum* позначає спільноту як християнське «тіло», переплетення людей-простору-телеології. – Прим. пер.

ному періоді (Luria 2005). Це, звісно, узгоджується з множинністю сакральних просторів: релігійна практика не потребувала цілковитої однаковості, щоб відображати трансцендентну єдність Бога. Натомість християнська практика існувала як спектр, або діапазон, різних вірувань та форм поведінки, у якому уявлення про єдність було засноване радше на конструюванні інших, ніж на уніфікації релігійної практики. Це стосувалося, наприклад, юдеїв, мусульман та еретиків, тобто всіх тих, хто були тимчасово відсторонені в очікуванні навернення, або тих, чії помилки вважалися тимчасовими, через що вони не могли загрожувати єдності євхаристичної спільноти безкінечно (Lopez 2016; Wejczy 1997). Декого з них злісно переслідували, як-от альбігойців і катарів, які розробили власні форми власності та структури влади над сакральним, спираючись на дуалізм добра і зла в просторі, часі та тілі, що з нього могли втекти лише освячені духи (Barber 2014). Та водночас інших почали толерувати – завдяки розвитку канонічної концепції толерування як політичного інструменту, яка вийшла далеко за межі богословської чесноти стійкості перед злом (як тим, що протистоїть добру) і почала позначати дискреційні повноваження місцевої влади.

Допустимі межі хибності думки, які давали підстави для толерантності, були суттєвими, навіть якщо передбачалося, що врешті-решт відбудеться навернення або конформізм. Історичні дослідження засвідчують, що поштовх до конформізму ставав сильнішим у міру того, як монополія Риму опинялася під тиском – найімовірніше, під час періоду, відомого як доба Реформацій, або конфесійна епоха – і застосовувався як католицькими, так і протестантськими правителями (Kaplan 2007; Te Brake 2017; Terpstra 2014). Протестантська Реформація (лютеранська, реформатська, анабаптистська) часто асоціюється з початком секуляризації, зокрема через занепад Святого престолу, появу нових способів пізнання та поширення друкарства, а також увагу до релігійної відповідальності окремої особи. Контрреформація, своєю чергою, часто вважається повторною сакралізацією, зокрема через відновлення авторитету єпископів, створення нових релігійних орденів та зусилля з покращення дисципліни та освіти мирян. На що менше звертають увагу, так це на те, як Реформації змінили фракталізовану природу «християнського світу», особливо коли порушилася євхаристична єдність, зменшилася множинність сакральних просторів під усе більшим впливом протестантизму, а також коли почали з'являтися нові держави. Чи можемо ми вважати наслідки цих Реформацій фрагментацією сакрального простору?

У латинському християнстві не було важливішого чинника для фрагментації сакрального, ніж розділення євхаристичного столу між Римом та церквами Реформації. Інтелектуальна лють «євхаристичних дебатів» може спантеличити секулярних модерністів, але тогочасні люди дуже добре розуміли, що на кону – контроль над самим сакральним. Автори Гейдельберзького катехізису осмілилися навіть повісити на католицьку Євхаристію ярлик «проклята» (Стаття 80), стверджуючи цим, що Римсько-католицька церква не відображає правдивого християнства. Так само Ватикан не визнавав церков Реформації, теж приписуючи собі

право на монополію в сфері сакрального. Чи було примноження фракталізацій фрагментацією сакрального, залежить від богословських поглядів і переконань, але з позиції соціології з цим можна погодитися. Утім, трансформація сакрального і сакрального простору виражалася по-різному на локальному рівні, зокрема через нові практики толерування, удавання, а також, хоч і не часто, співіснування (Kaplan 2007; Tutino 2006; Walsham 2006).

Основне питання полягало в тому, чи зважаться церкви-суперниці монополізувати сакральні простори і таким чином змінити масштаб *corpus christianum* до менших контекстів. У лютеранських регіонах (наприклад, у Скандинавії та Священній Римській імперії) Лютеранська церква прагнула зайняти місце Католицької. У цьому разі було би точніше говорити про зменшення масштабу, оскільки *corpus* почав збігатися з відповідними адміністративними утвореннями здебільшого, але не винятково, за принципом «чия влада, того й віра» (*cuius regio, eius religio*). Цю логіку було застосовано раніше у Східно-Угорському королівстві – за часів дії Тордського едикту (1568), який дозволяв місцевим унітаріям, католикам, лютеранам та реформатам обирати власних релігійних лідерів. Натомість у регіонах, де переважали кальвіністи чи реформати, конфесійні держави так і не виникли – частково через сектантський характер кальвінізму та більш децентралізовану організацію реформатських церков, причому Англіканська церква стала радше винятком, аніж правилом. Передумовою успішного конфесіоналізму була як сильна держава, так і централізована церква. Та навіть за такої ситуації реформатські еліти були соціально і політично впливовими, як це було, до прикладу, в Нижніх Землях, де Реформатська церква встановила монополію на усе «публічне» богослужіння, виявляючи при цьому толерантність до інших форм християнства лише тоді, коли ті не виходили за межі «приватного» простору, як це робили так звані приховані церкви (Kaplan 2007). Однак чимало менших утворень, очолюваних реформатськими елітами, як-от міста, села та регіони, ввели низку практик толерування, які узгоджувалися з уявленнями про зменшення масштабу *corpus* (van der Tol 2020).

Хтось може зауважити, що спроби протестантів, спрямовані на перевтілення *corpus christianum*, передбачали фрагментацію, а також консолідацію та гомогенізацію сакрального простору. Щодо фрагментації, то вона проявлялася в міру того, як новозасновані церкви створювали можливості для політичної єдності та концентрації релігійного життя у парафіях – на противагу таким нецерковним просторам, як клуатри, братства та побожні фундації (*pious foundations*). Протестантська політична думка дедалі частіше покладалася на різницю між природою та благодаттю, що допомагало осмислити безперервні розбіжності за межами церкви та сприяло чіткому розподілу ролей церковної та цивільної влади, часто з огляду на різні темпоральності (наприклад, цивільна влада була охоронцем профанного часу, тоді як стіл Господній, під церковною владою, охороняв як сакральний, так і профанний час). Водночас, неминуча необхідність інтегрувати відносно великі католицькі спільноти у тепер вже протестантські простори викликала цілу

низку нових питань, що стосувалися здійсненності підтримання концептуальної єдності сакрального і сакральних просторів.

Тим часом у католицьких регіонах, як Іспанія і Франція, сакральні простори почали процвітати та ставали більш різномірними. У цих країнах з'явилися нові ордени священників та мирян, а також святі місця та маршрути для прочан. Значного поширення набуло вшанування Марії, як, власне, і паломництво до місця поховання Святого Якова в Сантьяго-де-Компостела. Але стверджувати, що католицькі регіони стали місцем лише поширення та плюралізації сакрального простору, не можна. Хтось може заявити, що завдяки своїй фракталізованій природі Римсько-католицька церква інтегрувала окремі адміністративні установи, коли, наприклад, короновані очільники держав отримали більше влади у релігійних питаннях. Усе це можна розуміти як частину нарративу гетерогенізації – тоді як єдність структури все ще «оберталася» навколо Євхаристії, яка зрештою залишилася під владою Папи. Однак і тут існувала фрагментація на церкви Реформації в межах і поза межами адміністративних утворень, у яких вони перебували, а це означало, що монополізація католиками сакрального простору також не могла тривати вічно.

Певне тертя навколо питання фрагментації сакрального простору відобразилося у відносно молодих практиках толерування, що тяжіли до зовнішньої єдності, зовнішнього конформізму та удавання. Історики Бенджамін Каплан і Вейн те Браке описують континуум практик толерування і нетолерантності, які варіюються від примусового виселення, права на приватне поклоніння і до використання звичайних будівель для релігійної діяльності та їхнього спільного використання – на паритетних умовах (Kaplan 2002, 2007; Te Brake 2017). Ці практики об'єднані занепокоєнням щодо зримості та спірним потенціалом співіснування на місцях католицької та протестантської фракталізацій сакрального. Однак вони також матеріалізують різне ставлення до потенційної фрагментації сакрального та сакрального простору за посередництва категорій публічного і приватного. Наприклад, свобода релігії у приватному просторі, зокрема вдома або в церкві в атмосфері толерування, не фрагментувала уявну єдність *corpus* так, як спільне користування однією церковною будівлею або дозвіл на проведення ходи в багатоконфесійних спільнотах. Така хода однозначно передбачає поділ сакрального простору, який уже не є транстемпорально ексклюзивним, оскільки вміщує множинні сакральності.

Тож на початку епохи модерну можна було спостерігати фрагментацію сакрального та сакральних просторів на багатьох фронтах. Близько 1700 року конфесійна мапа Європи складалася з трьох основних зон: лютеранські держави розташовувалися на півночі, католицькі – на півдні, розділені багатоконфесійною смугою у формі півмісяця, що простягалась на південний схід від Британських островів через Нижні Землі та Надрейння до Швейцарії, а звідти на північний схід через чеські та мадярські землі до Польщі. У той час як значущість цивільної влади зростає, частково внаслідок Реформації, те, що можна умовно назвати початком

секулярного простору, все ще стосувалося секулярності, яка була включена до ладу сакрального та сакрального простору. У кожній з цих сфер практики толерування водночас стверджували як уявну єдність, так і фрагментацію просторів, а можливості спільного використання простору призвели до одночасного приписування суперницьких сакральностей. Це свідчить про те, що, хоча більшість цих суспільств щосили намагалися прийняти претензії меншин на сакральне або на поділ сакральних просторів, на практиці складні реалії існування цих суспільств передбачали *де факто* спільне використання сакральних просторів, навіть попри те що церкви продовжували креслити чіткі кордони.

Становлення національних держав: зміщення, переміщення та перевтілення сакрального

Недивно, що саме кінець вісімнадцятого та дев'ятнадцяте століття зазвичай вважаються основним періодом у наративах секуляризації, і це цілком зрозуміло. Хіба це не епоха Просвітництва, Французької революції, індустріальної революції та перших соціалістичних рухів? Утім, жодне з перелічених явищ не було аж таким «секулярним», як про це заявляють окремі ортодоксальні теоретики секуляризації. Кожне з них мало релігійні складові та впливи (Desan 1990; Sorkin 2018; Thompson 1964). До того ж у більшості західноєвропейських країн, за винятком Франції, не сформувалося чіткого розділення церкви і держави, не кажучи вже про послідовну теорію державного секуляризму чи секулярного простору. Водночас дев'ятнадцяте століття по-особливому сповнене як локальних, так і націоналізованих конфліктів навколо відносин між релігією та публічним простором (van der Tol 2020). Цих конфліктів помірковані релігійні та політичні діячі зовсім не обов'язково прагнули. Їх зазвичай спричиняла поляризація між, з одного боку, тим, що Чарльз Тейлор називає «ексклюзивним гуманізмом», тобто гуманізмом, який виключає «трансцендентність», а з другого боку – тим, що той самий Чарльз Тейлор називає «палео-Дюргайміанізмом», тобто відродженням, що мало на меті реінтегрувати публічне і приватне в релігійну та політичну єдність (Taylor 2007). Ба більше, у цей період виникли нові форми секулярної сакралізації, наприклад національний простір, а також такі нові клуби та ордени, як «Сини свободи», або «якобинці», які створили власний сакралізований простір. У ці та інші способи виковувалися нові та конкурентні форми сакральності, та ще й в усіх мислимих масштабах.

Цей період також ознаменував поворотний момент у нашому наративі фрагментації. Виникнення національних держав у Західній Європі втілює секулярну повторну ітерацію *corpus christianum* у поєднанні людей, простору та політичної ідентичності. Хоча у літературі немає одностайної думки щодо того, коли виникла ідея нації – на початку епохи модерну чи в дев'ятнадцятому столітті – та чи коріниться вона, ця ідея, у прецеденті стародавнього біблійного Ізраїлю, функція нації в сучасній державі чітко виражена (див. Gellner 1983; Smith 2003). Ідея ж національності (*nationhood*) слугує «якорем» для спільної ідентичності, зокрема на початку епохи модерну – коли вона конструюється у політичній філософії з метою

подолання релігійних розділень. Дискурс про національність давно зосереджений на етнічних, релігійних та расових ознаках, що викликає суперечності серед науковців довкола того, як слід сприймати неєвропейські національні держави – як етнічні чи як громадські утворення (Greenfeld 1996; Kohn 1944). Однак нації також мають стосунок до сакрального – у тому, як національність потенційно зміщує, переміщує та перевтілює це сакральне. Так, національність зміщує сакральне, обмежуючи його просторами, що сприймаються як сакральні – на противагу секулярним, або клерикальним – на противагу світським; вона переміщує сакральне – «пересуваючи» центр ідентичності політичного утворення від вівтаря до національної ідентичності та суверенності; і перевтілює сакральне – у потенційну сакралізацію національності через різні форми націоналізму.

Водночас лаїцизація сакрального не передбачала обов'язкового контрасту з релігією, навіть попри те що теорії секуляризації зазвичай зосереджують увагу на місці секулярного відносно сакрального у тому вигляді, в якому воно (сакральне) тоді проявлялося, тобто у форматі церкви (Shakman Hurd 2004). Жодна з європейських національних держав не розвивалася як повністю секуляризована держава, що свідчить про безперервний конфлікт через контроль над простором. Це підтверджують зокрема конфлікти через релігійні процесії у Франції в дев'ятнадцятому столітті (D'Hollander 2004). Наприклад, ставилося питання, чи ці процесії порушували секулярний простір лише тоді, коли в них брали участь священники (богословська обов'язкова умова). У відповідь на заборони процесій, рішення на місці дозволяли ходи парафіян, у яких священники брали участь лише з церковної паперті. Ба більше – конфлікт виник через використання церковних будівель та цвинтарів для нерелігійних церемоній та поховань. Ці питання засвідчують, що в межі конкретного простору нелегко помістити ні секулярне, ні сакральне. Однак їх там можна розташувати, якщо припустити вужчу темпоральність простору – наприклад, те, що секулярний простір існує в секулярний час (пор. Heidegger 1962). Усе це може призвести до ідеологічного конфлікту за простір та поставити під сумнів місце релігії в межах простору, який сприймається як секулярний за своєю суттю. Це підводить нас до обговорення двох конкретних питань: 1) зміщення релігійно сакрального та 2) нові форми релігійної сакралізації, що наголошують на особистій святості.

По-перше, зміщення сакрального передбачається там, де призначення простору – виключно секулярне. Таке звужене темпоральне бачення секулярного створює враження єдності простору, яку християнська більшість утвердила в структурах християнського світу, проте без потенціалу включення алюзій на сакральне у фракталізовану мережу соціальних взаємин. Інакше кажучи, публічний простір починає втрачати свою здатність вмщати численні приписування значень у тій мірі, в якій вони стосуються сакрального, тобто в релігійному контексті. Отже, фрагментацію секулярного простору можна також розуміти як ізоляцію секулярного в межах іманентного. Це певна редукція – у тому розумінні, що публічний простір, який є винятково секулярним, змушує сакральне (наприклад, релігію)

існувати в просторовій ізоляції, зокрема у приватному житті або в контексті місць для поклоніння, а в окремих випадках – навіть у конкретних будівлях, призначених для поклоніння. Якщо це застосовувати послідовно, то навіть особисті прояви зв'язку із сакральним опиняються під питанням – наприклад, релігійні символи, що демонструються в публічному просторі, або звершення там релігійних ритуалів. Річ не в тому, що в цьому напрямку рухалася кожна європейська держава. Насправді більшість із них цього не робила. Важливо те, що уявлення про публічний простір як виключно секулярний має потенціал до зміщення сакрального й ускладнення умов для мирного співіснування.

До того ж наративи про секуляризацію традиційно зосереджують увагу на історично важливіших церквах, тоді як більшість церков – як великих, так і маленьких – за «старого порядку» (*ancien régime*) являли собою меншини. Це має значення, оскільки наслідки секуляризації можуть бути для кожної з них різними. Наприклад, окремі невеликі церкви могли поступово отримувати більший захист, зводити церковні будівлі в центрі містечок та селищ, засновувати власні школи і, таким чином, ставати більш помітними (зримими), зокрема в культурному плані. Той самий французький Закон про відокремлення церкви від держави 1905 року не був би прийнятий у католицькій Франції без підтримки протестантських, атеїстичних та єврейських меншин (Frankel 1992). Секуляризація також трансформувала параметри приналежності і зробила громадянство можливим для релігійних меншин, включно з єврейською, що в принципі стало важливим покращенням у порівнянні з режимами толерування. Утім, приналежність не закривала очі на питання етнічного та расового походження, релігії, вимагаючи повної відданості проекту нації (van der Tol 2021). У Європі ідеї національності призвели до нових виключень (ексклюзії) та несумісностей, тоді як у Сполучених Штатах раса продовжувала диктувати параметри та межі приналежності. Навіть якщо релігії меншин і заробили собі додаткові бали в секулярному публічному просторі (створивши добровільні об'єднання, які могли перетворитися на юридичні особи), це не скасовувало принципового зміщення сакрального з публічного простору. Водночас секулярний устрій держав та права (людини) стали одним із найважливіших засобів, завдяки якому релігійні спільноти могли підтримувати єдність сакрального та сакрального простору, а в транстемпоральному вимірі – також і публічного простору, причому незалежно від того, монополізували вони владу чи ні. Інакше кажучи, в епоху модерну секулярний устрій є передумовою єдності сакрального та сакрального простору.

По-друге, зміщення сакрального призвело до появи нових форм сакралізації, часто спрямованих на особисту святість або святість «серця». Кінець вісімнадцятого та дев'ятнадцяте століття стали часом глобальних місій, спалахів релігійного «пробудження» в Північній Америці та на Європейському континенті, а також розгортання міжнаціональних християнських рухів солідарності (McLeod 1990). «Пробудження» та поява зосередженої на серці релігії сприяли дальшій фрагментації сакрального у декілька способів. З одного боку, вони перемістили сакральний

простір: для проповідника «пробудження» сакральний простір являв собою будь-який простір, у якому окремі віряни збиралися разом, – можливо, як духовну ітерацію сакрального простору, що обертається навколо парафіяльної церкви або церковної будівлі. З другого боку, вони змістили сакральний простір у межі людського серця, зосереджуючи увагу на наверненні навіть воцерковлених. Сакральне тепер виходило зсередини – незалежно від можливого розуміння простору, надто коли в публічному просторі йшли суперечки про правильність форм вираження сакрального. Існує спокуса сприймати пієтизм як вираження ультраіндивідуальності. Проте через це можна не помітити всю важливість транстемпоральної, а також транспросторової природи цих «сакральних спільнот».

Однак як «пробудження», так і зосередженість на «серці» також були піддані критиці всередині християнства. Якщо в католицьких регіонах ці явища були сприйняті з обережністю, то в протестантському світі вони наразилися на жорсткий спротив. «Релігії серця» німецьких пієтистів рішуче протистояла раціоналістична релігія «старолютеранських» богословів та німецьких філософів-ідеалістів, для яких систематична доктрина була важливішою за конкретний особистий досвід віри. Служіння мандрівних проповідників Першого великого пробудження в Північній Америці також зустріли шалений опір з боку осілого парафіяльного духовенства, яке обмежувало сакральне місцевою релігійною спільнотою, а не серцем конкретної людини. Розглянути всі форми сакралізації всередині та ззовні християнства в рамках цього дослідження неможливо, а тому (для досягнення його мети) ми хотіли би виокремити буквально декілька важливих пунктів: 1) ексклюзивна секулярність має потенціал для зміщення всього, що є релігійно сакральним; 2) релігійні спільноти самі улагоджували сакральний простір як у межах традиційних виражень християнства, так і поза ними – шляхом дослідження самості як місця перебування сакрального; 3) перемасштабування сакральних просторів сталося у відповідь на трансформацію публічного простору в національній державі; 4) форми секулярної сакралізації, як-от виокремлення національної ідентичності, потенційно могли би перевтілити сакральне.

Нові форми сакралізації: особиста чистота

Якщо щось і додало важливості особистій чистоті в межах того, що залишилося від латинського «християнського світу», то це фрагментація сакрального простору. Для окремої людини єдність сакрального та сакрального простору *в її досвіді* може цілком залежати від того, який шлях вона обирає для проходження через дедалі ширше розмаїття просторів. Людина, наприклад, може розбудовувати дружні відносини, дозвілля та спільну діяльність навколо власної релігійної спільноти, проводячи час у фрагментах сакрального простору. До цього, звичайно, заохочують такі впливові християнські мислителі, як Род Дреер та Стенлі Хауервас – через ідеї «Варіанта Бенедикта» та ідеологію контркультуралізму. Крім того, особиста чистота та святість виявляються через спосіб життя, дисциплінованого вірою, можливо, через молитву або ритуал, а також (що примітно) через скромне

вбрання та сексуальну чистоту (Dreher 2018; Hauerwas and Willimon 1989). Таким чином людина може підтримувати певну міру сакральності у своєму тілі. Оскільки питання сексу, гендеру та репродукції стали надважливими у конфліктах щодо відносин між релігією та суспільством, сексуальна етика пропонує унікальну можливість повторно утвердити сакральне в тілі та через нього (Barg 2021; Moslener 2015). Це утвердження сакрального в особистому та спільному житті засвідчує намагання зберегти єдиний, беззаперечний сакральний простір – фізичне тіло та внутрішнє «я». Таке прагнення до єдності сакрального та сакрального простору може ставати сильнішим у міру неузгодженості досвіду перебування в публічному просторі з релігійними зобов'язаннями людини.

Йдеться не лише про фрагментацію сакрального простору, а й про її неминучий наслідок – плюралізацію сакрального і сакральних просторів. Найочевидніший вияв цього – релігійний плюралізм і, водночас, тиск на релігійних інших для того, щоб вони почувалися та видавалися автентичними, надто коли відмінності між вірою людини, або релігійної спільноти, та світом дуже відчутні. Прикладом може бути публічний вияв ідентичності, особливо якщо цю ідентичність заледве можна приховати: тут доречно згадати публічне демонстрування релігійних символів або моделей поведінки. Дискурси про зримість релігійних символів зазвичай зосереджуються на тому, що окремі з цих символів сприймаються як засіб комунікації: політичний меседж, спроба прозелітизму, відмова від нейтралітету тощо. Чого, однак, часто не зауважують, так це того, як релігійні символи допомагають захистити єдність сакрального та сакральних просторів у *чужому досвіді*. Тимчасом вони сприяють захисту власної ідентичності в межах спірного простору як для себе, так і для тих інших, які, можливо, поділяють цю ідентичність. Оскільки релігійні символи здавна розуміються як «прояви» релігії, чи можуть особисті релігійні символи втілювати сакральне ще до того, як його проявити? Якщо дивитися з цієї точки зору, то обмеження особистих релігійних символів у публічному просторі, на роботі або навіть у школі може стати глибоко відчутним втручанням в особистий досвід віри, а також у цілісність особистої та суспільної орієнтації на сакральне.

Особиста чистота може також виражатися через утвердження свободи совісті, коли у публічних просторах очікується відповідність поведінки певним нормам. В американських судових процесах на підставі Першої поправки⁴ чимало уваги приділяється послугам, які надаються одностатевим парам, та виконанню певних обов'язків, які можуть суперечити релігійній ідентичності. В Європі подібні аргументи можна навести щодо обов'язкової вакцинації або певних форм медичного лікування на початку та наприкінці життя. Якщо не вдаватися в деталі таких справ, теоретичний аспект полягає в тому, що совість, можливо, як символ протестантської культури, є ультраособистісним виміром досвіду віри та ідентичності людини. Вимога робити щось, що суперечить вірі людини – навіть якщо для цієї

⁴ Перша поправка до Конституції США, яка набрала чинності 15 грудня 1791 року, проголошує загальні свободи громадян Сполучених Штатів Америки. – Прим. автора

вимоги є вагомими причини – порушує єдність сакрального та сакрального простору не лише на рівні тіла у діях, але й на рівні розуму, через усвідомлену співучасть у чомусь, що може вважатися нечестивим. Якщо особиста чистота людини розглядається як залишок сакрального, нас не повинна дивувати така інтенсивність конфліктів через гендер та сексуальність із використанням основних теорій про роль і місце релігії в суспільстві.

Нові форми сакралізації: повернення сакральної політики?

Процеси фрагментації також створили «сировину» для нових секулярних та релігійних поєднань сакрального та сакрального простору. Двома, можливо найважливішими, прикладами цього явища в західних ліберальних демократіях сьогодні є, з одного боку, «націоналізм», а з другого – прогресивізм (Brubaker 2017; Gorski and Perry 2022), причому обидві ці течії історично закорінені в латинському християнстві, а саме: націоналізм – у християнських претензіях на заміщення стародавнього біблійного Ізраїлю як «обраного Богом народу» (Gorski 2000; Smith 2003; Johnson 2021), а прогресивізм – у «постміленіальному» розумінні християнської есхатології (Heilman, Voegelin, and Embry 2004; Löwith 2011; Voegelin 1952). Однак як націоналізм, так і прогресивізм уже встигли віддалитися від свого коріння, принаймні частково.

«Святою трійцею» націоналістичної ідеології є народ, місце та приналежність (Gorski 2000; O'Brien 1988). Націоналізм має конкретний територіальний аспект, у якому національний простір функціонує як секулярно-сакральний. Для націоналістів життєво важливо, щоб цей простір відокремлювався й оберігався від втручання етнокультурних та етнорелігійних «інших», і не просто через роботу чи добробут, а через те, що націю потрібно зберегти, а національний простір – убезпечити від «забруднення» або «розбавлення». Існує спокуса думати, що націоналізм, або навіть релігійний націоналізм, є формою нового спалаху релігійності. Проте це помилкове судження. Багато прихильників (релігійного) націоналізму самі не надто релігійні в узвичаєному розумінні цього слова. Серед них є навіть затяті атеїсти (Cremer 2022), для яких релігія – християнство чи навіть іслам, індуїзм, буддизм або конфуціанство – слугує маркером етнічної приналежності, а іноді й алібі для расизму (Bell 2014; Jaffrelot 2021; Kaplan 2005; Tambiah 1992). Звісно, це також стає потенційним містком до традиційно релігійних людей, чий релігійний націоналізм може бути щиро заснований на богословських переконаннях. Зокрема, йдеться про питання гендеру, сексуальності з погляду відтворення нації, які можуть перетинатися з релігійним антигендеризмом і традиціоналізмом (Yuval-Davis 1997). Однією з визначальних ознак сучасного релігійного націоналізму в ліберальних демократіях є те, що вони приваблюють не лише релігійних консерваторів, а й білих націоналістів.

Консервативні культурні критики часто вказують на «політичну коректність» та «соціальне усвідомлення» (wokeness) як значно більшу загрозу ліберальним іде-

алам. Як би хто не ставився до такої оцінки загрози, не підлягає сумніву той факт, що сучасним лівим рухам іноді притаманний квазірелігійний аспект. Посилаючись на сакральне, вони натякають на щось остаточне, правильне або на «відлуння» якогось беззаперечного добра, якому врешті-решт потрібно підкоритися, а не протистояти. Оскільки ці рухи втілюють прагнення сакрального, вони претендують на ексклюзивність, яка робить їх несприйнятливими до заперечень чи критики. І, що більш стосується теми, вони надто переймаються сакралізацією простору. Сакральний простір, про який мовиться, зазвичай є територією не нації, а місцевої спільноти. Розглянемо приклад університетських кампусів та інших спільнот, які опинилися в центрі нещодавніх дебатів про свободу слова. Тут зовнішніми «іншими» можуть бути політичні або релігійні консерватори, яких звинувачують у дотриманні «політично некоректних» поглядів, здебільшого саме тих, що стосуються раси, гендеру або сексуальності. Внутрішніми «іншими» можуть бути пам'ятники історичним постатям, які підтримували такі погляди. Студенти-активісти тепер мають вагомі причини для того, щоб піддати ексклюзії окремих людей або демонтувати певні пам'ятники, проте це породжує конфлікти із тими, хто підтримує свободу слова, а також із традиціоналістами, які стають на захист «історії», «традиції» або «культури».

Як ці нові форми сакралізації впливають на наше розуміння публічного простору? Нашарування темпоральностей у християнському світі було важливим ресурсом для стримування відмінностей у межах профанного виміру часу і простору: час давав можливість для осмислення, роздумів та потенційного навернення. Постсекулярні сакралізації тяжіють до значно вужчого уявлення про час, що, можливо, посилює ймовірність конфлікту, наприклад, між учасниками публічного життя через природу простору, місце нових сакралізацій у межах простору, а також у спробах врегулювання цього конфлікту в межах профанного простору та часу. Якщо наше сприйняття часу стало більш обмеженим у темпоральному сенсі, теоріям секуляризації може допомогти переосмислення публічного простору як багатошарового і, як ми стверджуємо, транслімінального. Розуміння публічного простору як транслімінального усуває більш-менш стабільні приписування значення простору, притаманні старій бінарності секулярного і сакрального. Натомість транслімінальність підтверджує, що значення простору завжди у той чи інший спосіб сконструйоване. Якщо поява секулярного публічного простору слугувала очевидній меті – унеможливити домінування однієї з форм християнства, то цілі постсекулярного простору значно відрізняються, і постійне наголошення на секулярному публічному просторі викликає неприйнятні нерівності.

Висновок

Поява секулярно-сакрального, а також виникнення нових форм релігійної сакралізації – через залучення до особистого, суспільного та політичного життя – кидає виклик тим формам публічного простору, які впродовж тривалого часу вважалися секулярними. На відміну від сакрального або релігійного,

публічний простір як секулярний може не мати фіксованого характеру. Натомість публічний простір розподіляє приписування значень поміж нашаруваннями часових і просторових вимірів, в яких сакральне і сакральний простір є лише фрагментованими. У цьому розумінні публічний простір – транслімінальний: він може включати різні приписи значення, навіть несумісні за своєю суттю, не виокремлюючи жодного з них. Однак деякі приписування значення можуть почати домінувати над іншими, що, власне, і відбувається в ліберальних конституційних державах – коли, наприклад, з'явився наратив про публічний простір як про виключно секулярний або нерелігійний.

Релігійні люди та спільноти намагаються відновити гармонію єдності сакрального та сакрального простору *в межах власного досвіду*, до прикладу, наголошуючи на особистій чистоті або віддаляючись від спільноти. Для деяких із них крихка єдність сакрального та сакрального простору настає в умовах фрагментації, причому процесу регармонізації сприяє ліберальний конституційний устрій та відданість захисту релігійної свободи. Це стало можливим завдяки нашаруванню темпоральностей у християнстві, яке через терпимість до зла або навіть відкладення суду могло би допустити певну невідповідність темпоральностей та просторовостей. Однак у своїй основі ці форми сакралізації відкидають остаточну фрагментацію сакрального та сакрального простору.

І навпаки, секулярні сакралізації – зокрема націоналізм – не здатні аналогічно спиратися на нашарування темпоральностей, щоб умістити такі невідповідності, навіть якщо націоналістичні рухи посилаються на ідеалізацію минулого та певні проєкції невизначеного майбутнього. Втілений у націоналізмі секулярній сакралізації засадничо бракує трансцендентних темпоральностей, які дозволяють темпоральні невідповідності, що створюють можливості для християнства впоратися із секуляризацією в часі та просторі. У цьому розумінні секулярно-сакральне завдячує як безкомпромісному характеру «секулярного», так і абсолютній природі добра та сакрального, тобто, на думку цих рухів, нації. Тертя, що виникають через ексклюзивні претензії на публічний простір, не надто відрізняються в державах, які розвивалися як відносно секулярні, і державах, які тяжіють до правого націоналізму, адже як перші, так і другі піддають сумніву повну політичну та просторову інклюзію меншин.

Сприйняття секуляризації як фрагментації сакрального та сакрального простору, можливо, допоможе нам зрозуміти інтенсивність сучасних конфліктів, що виникають через претензії на публічний простір. Ба більше, цей кут зору дозволяє побачити, що публічний простір не повинен бути виключно секулярним чи сакральним: такі позначення впливають із влади та привілею, а не зі складних соціальних реалій, які часто маргіналізуються саме такими позначеннями.

Список літератури

- Albanese, C. L. 2007. *A Republic of Mind and Spirit: A Cultural History of American Metaphysical Religion*. New Haven: Yale University Press.
- Asad, T. 2003. *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Online Book. <http://site.ebrary.com/lib/yale/Doc?id=10042838>
- Balkenhol, M., E. van den Hemel, and I. Stengs. 2020. "Introduction: Emotional Entanglements of Sacrality and Secularity—Engaging the Paradox." In *The Secular Sacred*, edited by M. Balkenhol, E. van den Hemel, and I. Stengs, 1–18. Cham: Palgrave Macmillan.
- Barber, M. 2014. *The Cathars: Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages*. London: Routledge.
- Barr, B. A. 2021. *The Making of Biblical Womanhood: How the Subjugation of Women Became Gospel Truth*. Grand Rapids: Baker Books.
- Bejczy, I. 1997. "Tolerantia: A Medieval Concept." *Journal of the History of Ideas* 58 (3): 365–384. doi:10.1353/jhi.1997.0024.
- Bell, D. A. 2014. "Reconciling Confucianism and Nationalism." *Journal of Chinese Philosophy* 41 (1–2): 33–54. doi:10.1111/1540-6253.12091.
- Berger, P. L. 1969. *The Sacred Canopy; Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, NY: Doubleday.
- Berger, P. L. 1999. "The Desecularization of the World: A Global Overview." In *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, edited by P. L. Berger, 1–18. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Berger, P. L., G. Davie, and E. Fokas. 2008. *Religious America, Secular Europe?: A Theme and Variation*. Aldershot, England: Ashgate.
- Bowen, J. R. 2007. *Why the French Don't Like Headscarves : Islam, the State, and Public Space*. Princeton: Princeton University Press.
- Brubaker, R. 2012. "Religion and Nationalism: Four Approaches." *Nations and Nationalism* 18 (1): 2–20. doi:10.1111/j.1469-8129.2011.00486.x.
- Brubaker, R. 2017. "Between Nationalism and Civilizationism: The European Populist Moment in Comparative Perspective." *Ethnic and Racial Studies* 40 (8): 1191–1226. doi:10.1080/01419870.2017.1294700.
- Bruce, S. 2002. *God is Dead : Secularization in the West*. Oxford, UK: Blackwell Publishers.
- Casanova, J. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Chaplin, J. 2021. "A Political Theology of 'The People': Enlisting Classical Concepts for Contemporary Critique." In *The Spirit of Populism*, edited by U. Schmiedel and J. Ralston, 239–243. Leiden: Brill.

- Cremer, T. 2022. *Defenders of the Faith? Religion, National Populism and the Rise of Right-Wing Identity Politics*. London: Routledge.
- de La Ferrière, A. A. 2020. "Laïcité: le débat bat son plein." *Archives de sciences sociales des religions* 192 (192): 53–58.
- Desan, S. 1990. *Reclaiming the Sacred: Lay Religion and Popular Politics in Revolutionary France*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- D'Hollander, P. 2004. "The Church in the Street in Nineteenth-Century France." Translated by Carol E. Harrison. *Journal of the Western Society for French History* 32: 171–194.
- Dreher, R. 2018. *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*. New York: Sentinel.
- Durkheim, E., and G. Simpson. 1964. *The Division of Labor in Society*. New York: The Free Press.
- Fabian, J. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. repr. New York: Columbia University Press.
- Frankel, J. 1992. "Assimilation and the Jews in Nineteenth-Century Europe: Towards a New historiography?" In *Assimilation and Community: The Jews in Nineteenth-Century Europe*, edited by J. Frankel and S. J. Zipperstein, 1–37. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellner, E. 1983. *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Gorski, P. 2000. "The Mosaic Moment: An Early Modernist Critique of Modernist Theories of Nationalism." *The American Journal of Sociology* 105 (5): 1428–1468. doi:10.1086/210435.
- Gorski, P. S. 2000. "Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300–1700." *American Sociological Review* 65 (1): 138–167.
- Gorski, P., and S. Perry. 2022. *The Flag and the Cross: White Christian Nationalism and the Threat to American Democracy*. New York: Oxford University Press.
- Greenfeld, L. 1996. "Nationalism and Modernity." *Social Research: An International Quarterly* 63 (2): 3–40.
- Hanegraaff, W. J. 1999. "New Age Spiritualities as Secular Religion: A Historian's Perspective." *Social Compass* 46 (2): 145.
- Hauerwas, S., and W. H. Willimon. 1989. *Resident Aliens, Life in the Christian Colony : A Provocative Christian Assessment of Culture and Ministry for People Who Know That Something is Wrong*. Nashville: Abingdon Press.
- Heidegger, M. 1962. *Being and Time*. Edited by J. Macquarrie and E. Robinson. New York: Harper.
- Heilman, R. B., E. Voegelin, and C. R. Embry. 2004. *Robert B. Heilman and Eric Voegelin : A Friendship in Letters, 1944–1984*. Columbia: University of Missouri Press.

- Herbert, D. 2011. "Theorizing Religion and Media in Contemporary Societies: An Account of Religious 'Publicization'." *European Journal of Cultural Studies* 14 (6): 626–648. doi:10.1177/1367549411419981.
- Hjelm, T. 2014. "Understanding the New Visibility of Religion." *Journal of Religion in Europe* 7 (3–4): 203–222. doi:10.1163/18748929-00704002.
- Jaffrelot, C. 2021. *Modi's India: Hindu Nationalism and the Rise of Ethnic Democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- Jeldtoft, N., and J. S. Nielsen, eds. 2012. *Methods and Contexts in the Study of Muslim Minorities: Visible and Invisible Muslims*. New York: Routledge.
- Joas, H. 2021. *The Power of the Sacred: An Alternative to the Narrative of Disenchantment*. Oxford: Oxford University Press.
- Johnson, S. R. C. 2021. "We the People of Israel': Covenant, Constitution, and the Supposed Biblical Origins of Modern Democratic Political Thought." *The Journal of the Bible and Its Reception* 8 (2): 247–268.
- Josephson-Storm, J. A. 2017. *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kaplan, B. J. 2002. "Fictions of Privacy: House Chapels and the Spatial Accommodation of Religious Dissent in Early Modern Europe." *The American Historical Review* 107 (4): 1031–1064. doi:10.1086/532663.
- Kaplan, S. 2005. "'Religious Nationalism': A Textbook Case from Turkey." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 25 (3): 665–676.
- Kaplan, B. J. 2007. *Divided by Faith : Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Khomyakov, M. 2013. "Toleration and Respect: Historical Instances and Current Problems." *European Journal of Political Theory* 12 (3): 223–239. doi:10.1177/1474885112465247.
- Knoblauch, H. 2003. "Europe and Invisible Religion." *Social Compass* 50 (3): 267–274. doi:10.1177/00377686030503001.
- Kohn, H. 1944. *The Idea of Nationalism: A Study in Its Origins and Background*. New York: McMillan Publishing Co.
- Koselleck, R. 1979. *Vergangene Zukunft: Zur Semantik Geschichtlicher Zeiten [Futures Past: On the Semantics of Historical Time]*. Translated by K. Tribe. New York: Columbia University Press.
- Kripal, J. J. 2011. *Mutants and Mystics: Science Fiction, Superhero Comics, and the Paranormal*. Place: University of Chicago Press.
- Lopez, J. C. 2016. "Beyond Eurocentrism and Orientalism: Revisiting the Othering of Jews and Muslims Through Medieval Canon Law." *Review of International Studies* 42 (3): 450–470. doi:10.1017/S0260210515000455.
- Löwith, K. 2011. *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: University of Chicago Press.

- Low, S., and N. Smith. 2005. *The Politics of the Public Sphere*. New York: Routledge.
- Luckmann, T. 1967. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.
- Luria, K. P. 2005. *Sacred Boundaries: Religious Coexistence and Conflict in Early-Modern France*. Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- Madanipour, A. 2019. "Rethinking Public Space: Between Rhetoric and Reality." *Urban Design International* 24 (1): 38–46.
- McLeod, H. 1990. "Secularisation and Revival in the 19th Century City." *Hispania Sacra* 42 (86): 391.
- Moslener, S. 2015. *Virgin Nation: Sexual Purity and American Adolescence*. New York: Oxford University Press.
- Neuhaus, R. J. 1984. *The Naked Public Square : Religion and Democracy in America*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Pub. Co.
- O'Brien, C. C. 1988. *Godland: Reflections on Religion and Nationalism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Parsons, T. 1971. *The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Rosa, H. 2019. *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.
- Shakman Hurd, E. 2004. "The Political Authority of Secularism in International Relations." *European Journal of International Relations* 10 (2): 235–262. doi:10.1177/1354066104042936.
- Smith, A. D. 2003. *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*. Oxford: Oxford University Press.
- Sorkin, D. 2018. *The Religious Enlightenment. Protestants, Jews and Catholics from London to Vienna*. Princeton: Princeton University Press.
- Strømme, H., and U. Schmiedel. 2020. *The Claim to Christianity: Responding to the Far Right*. London: SCM Press.
- Tambiah, S. J. 1992. *Buddhism Betrayed? : Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*. Chicago: University of Chicago Press.
- Taylor, C. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Te Brake, W. P. 2017. *Religious War and Religious Peace in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Terpstra, N. 2014. "Civic Religion." In *The Oxford Handbook of Medieval Christianity*, edited by J. Arnold, 148–165. Oxford: Oxford University Press.
- Thompson, E. P. 1964. *The Making of the English Working Class*. New York: Pantheon.
- Tschannen, O. 1991. "The Secularization Paradigm: A Systematization." *Journal for the Scientific Study of Religion* 30 (4): 395–415. doi:10.2307/1387276.

- Tschannen, O. 1992. *Les théories de la sécularisation*. Genève: Droz.
- Tutino, S. 2006. "Between Nicodemism and 'Honest' dissimulation: The Society of Jesus in England." *Historical Research* 79 (206): 534–553.
- van der Tol, M. D. C. 2020. "Politics of Religious Diversity: Toleration, Religious Freedom and Visibility of Religion in Public Space." PhD thesis, University of Cambridge.
- van der Tol, M. D. C. 2021. "The 'Jew', the Nation and Assimilation: The Old Testament and the Fashioning of the 'Other' in German and Dutch Protestant Thought." *The Journal of the Bible and Its Reception* 8 (2): 143–162.
- van der Tol, M. D. C., and M. P. Rowley. 2021. "A Posture of Protest? The Search for Christian Identity in a Post-Secular Society: Between Secularised Eschatology and Asacralisation of History." *International Journal of Religion* 2 (2): 101–113.
- Voegelin, E. 1952. *The New Science of Politics, An Introduction*. Chicago: University of Chicago Press.
- Walsham, A. 2006. *Charitable Hatred: Tolerance and Intolerance in England, 1500–1700*. Manchester: Manchester University Press.
- Warner, R. S. 1993. "Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States." *The American Journal of Sociology* 98 (5): 1044–1093. doi:10.1086/230139.
- Weber, M. 1958. "Religious Rejections of the World and Their Directions." In *From Max Weber*, edited by H. Gerth and C. W. Mills, 257–361. New York: Oxford University Press.
- Wilson, B. R. 1985. "Secularization: The Inherited Model." In *The Sacred in a Secular Age*, edited by P. E. Hammond, 9–20. Berkeley: University of California Press.
- Wydra, H. 2015. *Politics and the Sacred*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yuval-Davis, N. 1997. *Gender and Nation*. London: Sage Publications.

Secularisation as the Fragmentation of the Sacred and of Sacred Space

Marietta van der Tol

Blavatnik School of Government, University of Oxford, Oxford, UK

ORCID: 0000-0001-9938-7986

Philip GORSKI

Department of Sociology, Yale University, New Haven, CT, USA

ORCID: 0000-0002-7095-6337

Abstract: Contemporary conflicts about secularity in 'the West' tend to focus on public space. Although collective Christian heritage means that public space is rarely exclusively neutral, conflicts continue to arise over the relationship between secularity and religious symbolism, and especially over those symbols which derive from religious minorities. This contribution critically considers

the designation of space as either sacred or secular in political imaginaries, approaching processes of secularisation as part of a fragmentation of the sacred and of sacred space. We introduce the concept of trans-liminal space: spaces which can contain multiple and potentially conflicting ascriptions of meaning. Conceptualising public space as trans-liminal allows for contemporaneous and competing ascriptions of the secular, the sacred, the secular-sacred, the sacred-secular, without being exclusively grounded in either. Trans-liminality does not preclude public space to be predominantly secular, but it does problematise the phenomenon of normative exclusions of religious symbols from public spaces.

Keywords: secularisation, sacred, public space, time.

Надійшла до редакції / Received 23.02.2024

Прийнята до публікації / Accepted 18.03.2024