

УДК 2:304

DOI <https://doi.org/10.32782/apfs.v042.2023.15>

О. І. Панько

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1185-5664>

кандидат історичних наук, доцент,

доцент кафедри філософії

Національного університету «Львівська політехніка»

## ПОСТСЕКУЛЯРНІСТЬ ЯК МОЖЛИВІСТЬ РОЗВИТКУ СУСПІЛЬНО-РЕЛІГІЙНОГО ДІАЛОГУ

**Постановка проблеми.** Проблема взаємодії релігійного та секулярного отримала значну увагу серед дослідників, зокрема поняття секуляризації, яка характеризується відокремленням секулярних сфер від релігії, занепаді та приватизації релігії [2, с. 137], а також більш нові та дискусійні поняття «десекуляризація» та «постсекуляризація», які характеризують зростання впливу релігії у публічному просторі. Автор концепції десекуляризації П. Бергер підкреслював тенденцію відродження релігії в країнах Заходу, те, що релігійні інституції можуть відігравати соціальні чи політичні ролі навіть тоді, коли дуже мало людей вірять чи практикують релігію яку ці інституції представляють. На його думку секуляризація на суспільному рівні не обов'язково пов'язана з секуляризацією на рівні індивідуальної свідомості: якщо певні релігійні інституції втратили вплив у багатьох суспільствах, традиційні та нові релігійні вірування та практики продовжують існувати в житті індивідів та часом призводять до значних вибухів релігійного запалу [17, с. 435]. Очевидним є факт, що релігійна ідентифікація, віра та практика продовжують існувати у країнах Заходу часто формі, яку Г. Дейві позначила терміном «вірити, але не належати», зазначаючи, що *«певний вид релігійності зберігається надалі незважаючи на очевидне падіння інституційної практики. Сакральне не зникає – у багатьох сферах воно стає більше, а не менше поширеним у нашому суспільстві»* [17, с. 452].

**Аналіз останніх досліджень та публікацій.** Дискусії про постсекулярність зростають, розвиваючись у таких дисциплінарних напрямках як філософія, соціологія, теологія, політична теорія, хоча більшість з досліджень пов'язані з більш ніж одним напрямком [19]. З-поміж досліджень присвячених вивченню проблематики постсекулярного варто відзначити праці Ю. Габермаса які спричинили значні дискусії [8]. І. Горохолінська здійснила аналіз філософських та теологічних інтерпретацій релігії в ситуації взаємодії секулярності та постсекулярності [1], різноманітні аспекти, що стосуються співвідношення секулярного/постсекулярного аналізуються у працях М. Паращевіна [4], С. Обірека [15], К. Штекл, Д. Узланера [19], М. Вебера [20]. У досліджен-

нях Т. Галіка, П. Гошека [9], К. Людвіг [13] з'ясовуються можливості поглиблення діалогу та взаєморозуміння між релігійним та секулярним. Водночас аспекти суспільно-релігійного відносин в умовах впливу глобалізації, споживацького суспільства, світоглядних зрушень у ситуації постмодерну є неоднозначними.

**Мета статті.** Проаналізувати погляди дослідників на поняття постсекулярність як тенденцію збільшення впливу релігії у публічному просторі; розглянути постсекулярність як можливість поглиблення суспільно-релігійного діалогу.

**Виклад основного матеріалу дослідження.** Поняття постсекулярність позначає перехід від ідеології секуляризму з властивим їй негативним ставленням до релігії до надання їй більшої ролі у громадській сфері, створення простору для діалогу між релігійними та світськими поглядами, взаємодії релігії та секулярної сучасності, плюралізму. Релігія усвідомлюється як важливий ресурс, що здійснює вплив на формування громадської думки, про що свідчать, наприклад, публічні заяви релігійних організацій в Україні щодо важливих соціальних проблем, політичних подій, участь політичних діячів у релігійних заходах. Релігійні організації беруть активну участь в соціальній роботі допомагаючи особам в скрутних життєвих ситуаціях, зокрема, в умовах війни в Україні, внутрішньо переселеним особам, важливе соціальне служіння виконують капелани. Один з прикладів залучення релігії до суспільного життя є організація навчання священників, пасторів та інших керівників релігійних організацій надавати психологічну допомогу [3].

Постсекулярність відображає особливості постмодерної свідомості яка є критичною, не сприймає інституційної духовності з її готовими відповідями, цікавиться невиразним, нерепрезентованим, інакшим. Вона заперечує будь-які претензії на нормативну перевагу за релігійними чи світськими критеріями в судженнях про загальне благо, тому дослідники виділяють існування багатьох постсекуляризмів [5, с. 14]. Проявом постсекулярної духовності є рух Нью-ейдж, який є альтернативою як традиційній релігійності, так і атеїстичному світогляду, спрямований насамперед на пошук чітких, простих відповідей, нових

цінностей, акцент на віру людини насамперед не у Бога, а у власні можливості та самореалізацію [12, с. 104-107].

Постмодерна філософія наново відкриває релігію переосмислюючи різні релігійні традиції та інтерпретації. Відбувається «теологізація філософії» – стирання межі між теологією та філософією, коли філософи звертаються до богословських тем, а теологи переосмислюють ключові філософські концепції [19]. Все більше утверджується переконання у необхідності поглиблення діалогу між релігійними та світськими позиціями на засадах неупередженості, відкритості, автентичності. Зокрема, на думку чеського теолога Т. Галіка, сучасна ситуація є можливістю відкрити нові шляхи розуміння Бога та тлумачення ролі християнства у світі, він підкреслює, що стикаючись з питанням про Бога, потрібно починати з точки зору невизначеності а віра й сумнів є не протилежностями, а потребують один одного, щоб зрівноважити свою однобічність [11, с. 113]. Впродовж століть християнство було настільки присутнє в європейському суспільстві, що стало надто самоочевидним, а таємниця Бога була забута. Тому для церкви, зазначає Т. Галік, важливо вести відкритий діалог який передбачає серйозну взаємодію з секуляризованим суспільством і сучасною філософією та уникати зосередження майже виключно на моральних темах, нехтуючи такими важливими проблемами як розвиток технологій, ЗМІ, навколишнє середовище, соціальна відповідальність [11, с. 118]. Подібним чином аргументує П. Гошек, зазначаючи, що сучасна культура культивує деякі цінності, які в певних випадках церква призабула чи зрадила і має заново проголошувати та культивувати. Сучасна культура може бути можливістю для християн заново їх відкрити, для того щоб деякі забуті елементи християнської традиції знову зазвучали на повну силу, підкреслюючи при цьому, що йдеться не про необдумане й поспішне пристосування до духу часу [9, с. 6].

К. Людвіг характеризує постсекулярне як «пророчий» поворот звертаючись до філософської спадщини М. Бубера, який закликав до оновлення релігійного, щоб протистояти секуляризму та повернутися до безпосередніх стосунків із божественним [13, с. 227]. Дослідниця наводить слова М. Бубера, що людина повинна читати Біблію як щось зовсім нове та незнайоме, неначе не зустрічалася раніше з концепціями, твердженнями, які цитували Біблію як авторитет. Подібно і постсекулярна література говорить про людей, які намагаються вийти за межі опосередкованих відносин, симулякрів до нового читання та одкровення, кидає виклик існуючим конструкціям релігійного так само різко, як і секулярному, в інших випадках відомі релігійні традиції «ослаблюються»,

використовуючи термін Дж. Ваттімо [13, с. 229]. Переосмислюючи релігійне у публічному просторі дослідники також трактують постсекулярне як стан постійної творчої напруги між релігійним та секулярним, який є життєво необхідним для розвитку культури [15].

Питання постсекулярного актуалізує обговорення передумов забезпечення присутності в публічному просторі релігії. У сучасному суспільстві, наголошує авторитетний представник постсекулярного дискурсу Ю. Габермас, релігія зберігає суспільний вплив та актуальність, тоді як секуляристська впевненість у тому, що релігія зникне в ході модернізації, втрачає підстави. Він обстоює позицію щодо необхідності «саморефлексивного подолання жорсткого й ексклюзивного секуляристського саморозуміння сучасності»: громадяни повинні мати рівний доступ до культурних середовищ, міжособистісних відносин, а релігійна мова в публічній сфері має сприйматися як збагачення, а не втручання в права інших людей. Зведення релігійного досвіду, переконань до приватної сфери життя людини, що є ознакою секуляризації, є несправедливим для прибічників релігії та збіднює публічні обговорення. Релігійне натхнення для Ю. Габермаса є необхідною протиположністю до неолібералізму, який загрожує інструменталізувати людське життя. На його думку, відсутність репрезентативності певних інституцій, як партнерів з обговорення, зокрема, релігійних сторін шкодить ідеї дорадчої демократії, демократична держава не повинна зменшувати поліфонічну різноманітність публічних голосів, що загрожує обмежити суспільство від ресурсів для генерування значень і формування ідентичностей, оскільки релігійні традиції мають силу переконливо формулювати моральну чутливість і солідарну інтуїцію [8]. В такому ж руслі висловився соціолог У. Бек: *«Світське суспільство має стати постсекулярним, тобто відкритим до голосів релігії. Дозвіл релігійній мові проникнути в публічну сферу слід розглядати як збагачення, а не як втручання. Така зміна є не менш амбітною, ніж загальне терпиме ставлення до світського нігілізму з боку релігій»* [Цит за: 15, с. 7]. Ю. Габермас акцентує на тому, що процес перекладу має бути спільним зусиллям як релігійних так і світськими громадян – не лише релігійних громадян слід просити перекласти свої погляди мовою світського публічного дискурсу, але також і нерелігійні громадяни повинні зменшити свої секулярні установки. Постсекулярний діалог на його думку зможе відбуватися за умови, що релігійна свідомість стає рефлексивною, співвідносить свої символи віри до інших систем віри та наукових пояснень реальності, які можуть бути в протиріччі з релігійною вірою. Також і світська держава має бути рефлексивною та не накладати

*«асиметричні зобов'язання на своїх релігійних громадян» [20, с. 177-179].*

Позиція Ю. Габермаса щодо суспільно-релігійного діалогу викликала значний інтерес та різні інтерпретації. Водночас, деякі дослідники оцінюють її як досить «утилітарну», зокрема Б. Трейнор підкреслює, що мислитель всі свої висновки щодо позитивної ролі релігії вибудовує довкола однієї і тієї самої мети – збереження стабільності та миру в західній цивілізації, тому від релігій очікується сприяння чи надання дієвих «рецептів» щодо усунення наявної в західних суспільствах кризи легітимності: *«Габермас вітає зростання присутності «сакрального / релігійного» в публічній сфері, але робить це переважно тому, що чекає допомоги в протистоянні процесам засихання культурних / мотиваційних коренів західних суспільств» [Цит за: 1, с. 111].* Ставлення Ю. Габермаса до релігії розцінюють як значною мірою функціоналістичне, коли релігію трактують як потенційний засіб для моральних міркувань, забезпечення мотивації, виходу з «порожньої модернізації». Критикуючи такий підхід, С. Жижек дещо радикально характеризує його як *«свого роду ідеологічний вампіризм, що висмоктує енергію з наївних віруючих, не будучи готовий відмовитися від своєї основної секулярно-ліберальної позиції, щоб повна релігійна віра зберегла якусь захоплюючу та таємничу Інакшість» [Цит за: 20, с. 180].* На думку А. Падіссона, сучасну увагу до релігії слід оцінювати не як постсекулярний дискурс, а проєкт ліберальної демократії, метою якого є досягнення нейтралітету серед релігійних відмінностей, що загрожує деформацією самої релігії, коли церква повинна пристосуватися до універсального розуміння громадянського суспільства чи держави, відкидаючи будь-яке уявлення про те, що християнська віра та її практики можуть мати інтерпретаційний вплив. Це пояснюється тим, що ідеологія секуляризму позиціонує державу як трансцендентного об'єднувача усіх людей, внаслідок чого змінюється релігія, про віруючих говорять лише як про окремих осіб, а церкву як політичний інститут як правило не виділяють. Відбувається підпорядкування теологічних питань етиці, яка вважається універсальною та незалежною від будь-якого конкретного контексту, єдина роль, що залишається для віри, – мотивувати чи надихати громадську діяльність в ім'я інтересів нації. Проблема полягає у тому, що певні переконання та практики, які церква має залишити «приватними», щоб брати участь у громадському сфері є саме тими ресурсами, які необхідні для дослідження та критики моделей справедливості та плюралізму [16, с. 227-231].

Викликом є те, що релігійні твердження можуть не бути зрозумілими поза певною релігійною спільнотою. Частина дослідників не цілком

погоджуються з наголосом Ю. Габермаса на взаємності та гармонії. На їхню думку, формулювання релігійними учасниками діалогу свої позицій нейтральною мовою є непродуктивним, оскільки при цьому втрачається певна цінність, применшуються необхідні елементи ризику та конфлікту в діалозі [20, с. 171]. Такий проєкт також несе в собі ризик розглядати релігію як ірраціональну, незважаючи на прагнення до протилежного коли, наголошує М. Вебер, релігійна мова може містити ключ до справжньої зустрічі [20, с. 181]. Оцінюючи погляди Ю. Габермаса Л. Бергдал наголошує на існуванні у мові неперекладного елемента, того, що пов'язане з певним життєвим світом чи культурою, що не можна легко перекласти, не втрачаючи значної частини оригінального значення. Цей неперекладний елемент одночасно є обмеженням і етичною обіцячкою діалогу – він перетворює акт перекладу з простого спілкування на етичний акт: *«Переклад – це не те, щоб ти перетворив свою мову на мою, а те, щоб я наблизився до тебе», діалог – це не пошук поверхневої спільної мови, а зустріч з Іншим, бачення та рух до святості Іншого. Цю відмінність неможливо просто обійти або подолати через раціональний дискурс» [Цит за: 20, с. 183].* На думку дослідниці, переклад одночасно передбачає трансформацію, а отже, завжди супроводжується певною втратою, тому ідея Ю. Габермаса досягти «безпрограшної ситуації взаєморозуміння», усуває потенціал для змін у публічному дискурсі коли втрачаються ризики конфлікту, а отже, й потенційні вигоди. Коли немає ризику, нема чого виграти, оскільки насправді нічого не змінюється. На її думку, діалог, переклад також означає ризик бути зміненим, піддати сумніву свої ідеї та світогляд, інакшість має бути не перешкодою для дискурсу, а тим, що робить його значущим, зумовлює інтерес до іншого і стає етичною вимогою, вважає Л. Бергдал [20, с. 183-184].

Також проєкт Ю. Габермаса не можна вважати цілком об'єктивним на думку Дж. Дюкло, оскільки релігійні мотиви, переконання вже достатньо публічно висвітлені в сучасному суспільстві, а також тому, що його проєкт є неможливим через те, що релігійні міркування ніколи не можуть бути загальнодоступними, оскільки можуть суперечити раціональним і, *«що ніколи не можна раціонально обговорити чи зрозуміти, так це індивідуальне відношення до абсолюту»*. Тому він вважає, що увага має бути зосереджена на обговоренні досягнення способів зробити релігійні мотиви більш доступними для світської громадськості, а світські для релігійних громадян [6, с. 141], зауважуючи при цьому, що багато й секулярних ідей насправді є менш доступними для громадськості, ніж релігійні, наприклад, квантова фізика, категоричний імператив тощо [6, с. 135].

Неоднозначним залишається питання, чи може ситуація постсекулярності означати зміну парадигми секуляризації, оскільки постсекулярність передбачає взаємодію з секулярним, не означає заперечення секуляризації з її акцентами на споживацтво, сприйняття релігії через призму досвіду, комфорту. Постсекулярність пристосовує релігійні ідеї, символи, створює тексти, які використовують традиційні релігійні сюжети та конкурує з релігійними інституціями в питанні поширення релігійних ідей. Попри певний занепад інституційних форм релігії, упродовж останніх десятиліть релігійні теми надалі є центральними в творах масової культури, зокрема фільмах, які зробили значний внесок у їхню привабливість [14, с. 104]. Традиційні релігійні інституції, вважають деякі дослідники, більше не є основними джерелами релігійного/духовного/екзистенційного значення та інтерпретації – обізнаність людей про релігію все частіше пов'язується з уявленнями та наративами, що походять з масової популярної культури, яка значною мірою сприяє «деекзотифікації» релігійних тем та ідей та сприяє їх інтеграції в суспільну свідомість та загалом збільшенню загальної видимості релігії в сучасній західній культурі [14, с. 105-107]. Сучасний стан І. Горохолінська слушно відзначає ситуацією «секулярності постсекулярності», яка полягає у тому, що релігія «оновлено» актуалізується, але все ж перебуваючи в жорстких «ринкових відносинах». У таких умовах християнська релігія змушена запропонувати «споживачеві» якісно новий «продукт», який змусить звернутися саме до неї як до джерела істини серед множини інших альтернатив. Релігія змушена не тільки сутнісно, але й функціонально стати зрозумілою та цікавою для сучасної особи [1, с. 229].

Як справедливо зауважує Ю. Іваніцький, наслідки процесів секуляризації є незворотними, оскільки вони супроводжуються іншими процесами модернізації (раціоналізація культури та суспільства, урбанізація, індустріалізація, сцієнтизація культури), однак постсекулярна тенденція означає призупинення чи уповільнення секуляризації у західному світі, нове відкриття релігійної семантики та спадщини європейської культури [10, с. 118]. Отже, постсекулярне означає не завершення секуляризації, а є відмовою від секуляристської ідеології, яка витісняла релігійне з публічної сфери, як рефлексивний критичний простір, у якому секулярні принципи дедогматизовані. Важливо те, що це дозволяє визнавати різні географічні та історичні прояви релігії як частину публічної сфери, а не виключати їх апріорі [18, с. 47].

Через збереження секуляризаційних процесів деякі дослідники вважають, що на даний час недостатньо підстав застосовувати термін постсекуля-

ризація, зокрема, на думку Х. Казанови замість терміну постсекуляризація варто вживати більш «обережні» терміни «приватизація» та «деприватизація» [2, с. 232-233]. Український соціолог М. Паращевін вважає, що постсекулярність пов'язана з десекуляризацією, яка передує та є певною мірою умовою постсекулярності: – десекуляризація, якщо вона є вдалою, набула великого масштабу та отримала визнання від секулярного світу, створює постсекулярну ситуацію. В свою чергу постсекулярна ситуація може сприяти подальшій десекуляризації [4, с. 132-133]. В українських реаліях М. Паращевін вважає доцільнішим використовувати концепцією десекуляризації, яка визнає і попередню секуляризацію, і можливість збереження секуляризаційних процесів поряд із їх запереченням; також концепція десекуляризації цілком може інтегрувати здобутки теоретизування з точки зору постсекулярної ситуації, але при цьому є ширшою за постсекулярний підхід, оскільки останній скоріше постулює домінування секулярності, а не її можливу руйнацію [4, с. 133-134]. Перешкодою для справжнього повернення релігії до публічного життя, зокрема в Україні, є те, що як підтверджують соціологічні опитування, що переважна більшість віруючих звертається лише до ритуально-магічної складової релігії (здійснення ритуальних дій без глибокого розуміння їх сенсу та з очікуванням результату від самих цих дій, а не від духовного настрою чи поведінки у повсякденному житті), тоді як етична складова (правила поведінки та співжиття) залишається поза увагою. Натомість для того, аби релігія була здатна виконувати свої функції на рівні всього суспільства, важливою є саме друга складова [4, с. 335-338].

Пояснення Ю. Габермасом постсекулярності М. Паращевін критикує тому, що воно відображає скоріше ідеальну ситуацію і фактично свідчить про те, що постсекулярність є не стільки реальністю, скільки бажаним станом, який може реалізуватися, а може й ні. Заклики Ю. Габермаса до загального компромісу, зазначає М. Паращевін, є доволі абстрактними, оскільки *«релігії в принципі виходять з абсолютної істинності своїх ідей, тож міра їх задоволеності конкретними вчинками може зменшуватися з часом, який проходить після їх надання, оскільки виникатиме бажання просуватися далі та далі»*, наприклад у питанні викладання християнської етики у школах [4, с. 105-106]. Визнаючи певну слушність такого зауваження, на нашу думку, варто визнати також непоодинокі випадки прояву зверхнього ставлення представників секулярного середовища, зокрема у ЗМІ до віруючих, релігійних настанов, цінностей як ірраціонального, несучасного. Це зумовлює актуальність концепції постсекулярного Ю. Габермаса щодо гармонізації

суспільно-релігійних відносин. Така гармонізація мала б забезпечувати вільний прояв громадянами їх світоглядних переконань на основі толерантності та взаємоповаги, зокрема і в доступі до релігійної освіти.

Ситуація постсекулярності є ситуацією невизначеності, коли невідомо, як відбуватимуться процеси взаємодії секулярного та релігійного у майбутньому, тому неможливо робити якісь прогнози і на думку М. Паращевіна ця невизначеність походить з того, що постсекулярність є скоріше не станом-реальністю, а станом-потенцією, процесом, який може реалізовуватися по-різному, в різних масштабах в різних суспільствах, та навіть різних сферах одних суспільств, тому «постсекуляризаційний підхід» не став повноцінною теорією, а є скоріше програмою того, на що варто звернути увагу, та певною корекцією секуляризаційного підходу [4, с. 118]. Українські дослідниці І. Грабовська, Т. Талько, Т. Власова також відзначають утопічний характер концепції постсекулярного суспільства, не поділяючи оптимізму, що всі основні соціальні рішення будуть реалізовані після того, як світська більшість прислухається до релігійних опонентів. Стосовно ж українського суспільства, на їхню думку поки зарано говорити про його постсекуляризацію, оскільки в Україні незавершений процес модернізації і більше притаманна десекуляризація, тому можна говорити лише про тенденції, які свідчать про постсекулярне майбутнє [7]. На нашу ж думку десекуляризація, що в пострадянській Україні проявлялася в значному зростаанні інтересу до релігії, збільшенні кількості релігійних організацій завершилася і суспільно-релігійні відносини назагал є такими як у країнах Заходу, знаходяться під значним впливом секулярних споживацьких цінностей. Це актуалізує потребу створювати платформи для діалогу, взаєморозуміння між представниками різних світоглядних позицій, формування толерантних відносин на основі автентичності.

**Висновки** Таким чином, постсекулярність є певним станом і водночас проектом секулярного суспільства, яка актуалізує переосмислення підвалин суспільно-релігійних відносин. Вона характеризується невизначеністю, впливом постмодерністичних філософських засад та потребує конкретизації залежно від різних історичних, географічних контекстів. Концепція постсекулярності також є платформою для аналізу сучасної неоднозначної ситуації взаємодії релігійного і секулярного, коли зменшується ідеологічний вплив секуляризації та релігія визнається одним із публічних гравців. Важливою рисою ситуації постсекулярності є рефлексивність, пошук альтернативних версій сучасності поза секулярною моделлю, переосмислення ролі

релігії у публічній сфері, відмова від зведення її лише до приватної сфери життя, що актуалізує обговорення та ґрунтовні наукові дослідження, богословські рефлексії щодо конкретних аспектів, напрямків поглиблення суспільно-релігійного діалогу.

### Література

1. Горохолінська І.В. Постсекулярність: філософські та богословські інтенції сучасної релігійності : монографія. Чернівці : Чернівець. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича, 2019. 424 с.
2. Казанова Х. По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби. / пер. з англ. О. Панича. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. 264 с.
3. Львівська обласна державна адміністрація. URL: <https://www.facebook.com/LvivskaODA/> (дата звернення: 25.08.2023 р.)
4. Паращевін М. Релігія в Україні: траєкторія інституційних змін : монографія. Київ : Ін-т соціології НАН України, 2017. 362 с.
5. Beaumont J., Eder K., Mendieta E. Reflexive secularization? Concepts, processes and antagonisms of postsecularity. *European Journal of Social Theory*, 2020. 19 p. DOI: 10.1177/1368431018813769
6. Duclos J. Religious Reasons In the Public Sphere: A Challenge to Habermas. *Philosophy & Theology* 31, 1 & 2. 2019. P.121–143. DOI: 10.5840/philtheol2020524124
7. Grabovska I., Talko T., Vlasova T. New religions as the postsecular epiphenomenon of globalization in the contemporary Ukrainian society. *Theological Studies*. № 1, 2020. 6 p. DOI: 10.4102/hts.v76i1.5711
8. Habermas J. Notes on a post-secular society. 2008. URL: <http://www.signandsight.com/features/1714.html> (дата звернення: 03.11.2022 р.).
9. Hošek P. Introduction towards a kenotic hermeneutics of contemporary Czech culture. *A Czech perspective on faith in a secular age* / edited by T. Halík, P. Hošek. published: The Council for Research in Values and Philosophy. P. 1-11.
10. Iwanicki J. Procesy sekularyzacyjne a filozofia sekularna i postsekularna. Tradycje i współczesność. Poznań : Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 2014. 128 s.
11. Kočí M., Roubík P. Searching the altar of an unknown God: Tomáš Halík on faith in a secular age. *A Czech perspective on faith in a secular age* / edited by T. Halík, P. Hošek. Published: The Council for Research in Values and Philosophy. P. 97-126.
12. Kogut J. New Age jako postsekularna forma duchowości. *Szkoda, że Cię tu nie ma: Filozofia religii a postsekularyzm jako wyzwanie nowych czasów / szkice pod redakcją M. Ciesielskiego i K. Szewczyk-Haake*. Instytut Myśli Józefa Tischnera JMR Trans-Atlantyk. Kraków. 2018. S. 103-114.
13. Ludwig K. Postsecularism and a Prophetic Sensibility. *Religion and Literature*. Issue 2. Vol. 58. 2009. P. 226-233.
14. Moberg M., Granholm K. Nexus of Religion, Media, Popular Culture, and Consumer Culture. *Post-Secular Society*. 2012. P. 95-127.

15. Obirek S.M. The Challenge of Postsecularism. 2018. 13 p. URL: [https://www.academia.edu/39845690/The\\_Challenge\\_of\\_Postsecularism](https://www.academia.edu/39845690/The_Challenge_of_Postsecularism) (дата звернення: 10.11.2022 р.).

16. Paddison A. On Christianity as Truly Public. *Postsecular Cities: Space, Theory and Practice*. 2011. URL: [https://www.academia.edu/16727552/Postsecular\\_Cities\\_space\\_theory\\_and\\_practice](https://www.academia.edu/16727552/Postsecular_Cities_space_theory_and_practice) (дата звернення: 07.09.2022 р.).

17. Religion in modern times: An interpretative anthology / edited by L. Woodhead, P. Heelas. 2000. 536 p.

18. Romanillos J.L., Beaumont J., Şen M. State-religion relations and welfare regimes in Europe. *Faith-based Organisations and Exclusion in European Cities* / edited by J. Beaumont and P. Cloke. 2012. P.37-58. URL: <https://www.academia.edu/16727812> (дата звернення: 29.01.2023 р.).

19. Stoeckl K., Uzlaner D. Four Genealogies of Postsecularity. *The Routledge Handbook of Postsecularity*. 2018. P. 269-279. DOI: 10.5281/zenodo.3243862

20. Weber M. Religion as a lifeworld: an alternative to secularist concept of religion in social work : Dissertation. Malm University. 2021. 264 p.

#### Анотація

**Панько О. І. Постсекулярність як можливість розвитку суспільно-релігійного діалогу. – Стаття.**

Висвітлюється поняття, прояви постсекулярності як переосмислення ролі релігії у суспільному житті, що є не лише приватною справою людини, але й впливовим чинником соціального розвитку. Розглядаються погляди науковців щодо тенденції збільшення впливу релігії у публічному просторі.

Постсекулярність відображає особливості постмодерної свідомості яка є критичною, заперечує будь-які претензії на нормативну перевагу за релігійними чи світськими критеріями в судженнях про загальне благо та веде до трансформації секуляризації. Все більше утверджується переконання у необхідності формування діалогу між релігійним та секулярним, що знаходить відображення у наукових працях з філософії, соціології, політології, богослів'я. Наводяться міркування дослідників про постсекулярність як можливість вийти за межі опосередкованих відносин, симулякрів до нового читання та одкровення, перегляду існуючих конструкцій релігійного та секулярного в сучасній культурі, погляди теологів, зокрема Т. Галіка щодо необхідності оновлення релігійного щоб протистояти секуляризму та повернутися до безпосередніх стосунків із божественним.

Розглядаються ідеї одного з ініціаторів постсекулярного дискурсу Ю. Габермаса про те, що громадяни повинні мати рівний доступ до культурних середовищ і релігійна мова в публічній сфері має сприйматися як збагачення, сприяння дорадчій демократії та противага інструменталізації людського життя.

Аналізуються також критичні оцінки теорії постсекулярності Ю. Габермаса які акцентують на домінуванні секуляристської ідеології в сучасному суспільстві, що загрожує деформацією самої релігії через підпрядкування теологічних питань етиці, коли церква змушена пристосуватися до переважаючих секу-

лярних норм, уявлень. Актуальними є також труднощі перекладу, осягнення релігійної мови, коли за Л. Бергдал ідея досягти «безпрограшної ситуації взаєморозуміння», усуває потенціал для змін у публічному дискурсі коли втрачаються ризики конфлікту, а отже, й потенційні вигоди.

З'ясовано, що постсекулярність є водночас станом і проектом, а також платформою для обговорення конкретних аспектів, напрямків поглиблення суспільно-релігійного діалогу.

*Ключові слова:* секуляризація, постсекулярне, релігія, Ю. Габермас, десекуляризація, церква.

#### Summary

**Panko O. I. Post-secularity as an opportunity for the development of socio-religious dialogue. – Article.**

The concept and manifestation of the phenomenon of post-secularity, which means rethinking the role of religion in public life, as not only a private matter of a person, but also an influential factor in social development, is highlighted. The views of scientists regarding the tendency to increase the influence of religion in public space and the validity of using the term postsecularity are considered.

Post-secularity reflects the features of postmodern consciousness, which is critical, denies any claims to normative superiority based on religious or secular criteria in judgments about the common good, and leads to the transformation of secularization. The belief in the need to form a dialogue between the religious and the secular is becoming more and more established, which is reflected in scientific works on philosophy, sociology, political science, and theology. The researchers' reasoning about post-secularity as an opportunity to go beyond mediated relations, simulacra to a new reading and revelation, revision of existing constructions of both religious and secular, the views of theologians, in particular T. Halik on the need to renew the religious in order to oppose secularism and return to direct relations with divine.

The ideas of one of the initiators of the post-secular discourse, J. Habermas, that citizens should have equal access to cultural environments and that religious speech in the public sphere should be perceived as enrichment, promotion of deliberative democracy and a counterweight to the instrumentalization of human life, are considered.

Critical evaluations of the theory of post-secularity by J. Habermas are also analyzed, which emphasize the dominance of secularist ideology in modern society, which threatens the deformation of religion itself due to the connection of theological issues with ethics, when the church must adapt to the prevailing norms. The difficulties of translation and understanding religious language are also relevant, when, according to L. Bergdahl, the idea of achieving a "win-win situation of mutual understanding" eliminates the potential for changes in public discourse when the risks of conflict, and therefore potential benefits, are lost.

It was found that postsecularity is a certain state and at the same time a project, as a platform for discussing specific aspects, directions for deepening the socio-religious dialogue.

*Key words:* secularization, post-secular, religion, J. Habermas, dесеcularization, church.