

УДК 299.5: 2-6: 322

DOI 10.35423/2078-8142.2020.2.2.09

**А. М. Квік**,  
здобувач наукового ступеня доктора філософії,  
Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича,  
м. Чернівці, Україна  
e-mail: o.ankvik@gmail.com  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0430-1551>

## **ІДЕЙНО-СМИСЛОВА ОБ'ЄКТИВАЦІЯ ПОСТСЕКУЛЯРНОЇ РЕАЛЬНОСТІ ТА ХРИСТІАНСЬКА РЕАКЦІЯ НА ЇЇ РЕЛІГІЙНО-ПОЛІТИЧНІ ПРОЦЕСИ**

*У статті проаналізовано основні елементи сучасної теоретичної концепції постсекулярності в контексті компаративного аналізу з основними положеннями теорії секулярності, зіставлено та проаналізовано різні інтерпретації та різні теоретико-методологічні підходи для дефініціювання постсекулярного суспільства. Проведений ретроспективний аналіз причин та процесу формування постсекулярної парадигми в умовах спостереження неспроможності цілісної реалізації принципів секуляризму. Розкривається кореляція між постсекулярною реальністю та конвергентними процесами, як реакцією на соціокультурні трансформації суспільства. З'ясовано роль екуменічної концепції як одного з основних елементів конвергентних процесів суспільства як відповідь на поширення секулярної ідеології та соціокультурні трансформації суспільства. Здійснений комплексний та компаративний аналіз рефлексивно-критичних поглядів на секулярність, а також окреслений плюралізм інтерпретацій застосування терміна «постсекулярність» у новітній філософсько-релігієзнавчій площині.*

**Ключові слова:** постсекулярність, екуменізм, католицизм, християнство, десекуляризм, релігійна політика.

Актуалізація наукового осмислення проблематики постсекулярної реальності спричинена сучасним станом релігійності в рівноправ-

них умовах реалізації функціонування секулярних та релігійних інституцій, а також у потребі вивчення взаємодії між секулярними та десекулярними процесами та тенденціями, котрі не є взаємовиключними. Вагомого соціально-практичного значення набуває ідейно-праксеологічний аспект постсекулярних тенденцій, що впливають на формування суттєвих ознак сучасної релігійності.

Головною метою статті є спроба ретроспективного аналізу причин та процесу формування постсекулярної парадигми в умовах спостереження неспроможності цілісної реалізації принципів секуляризму.

Для досягнення означеної мети окреслено такі дослідницькі завдання: окреслити плюралізм інтерпретацій застосування терміна «постсекулярність» у новітній філософсько-релігієзнавчій площині; здійснити комплексний та компаративний аналіз рефлексивно-критичних поглядів на секулярність; розкрити кореляцію між постсекулярною реальністю та конвергентними процесами, як реакцією на соціокультурні трансформації суспільства.

Дефініція терміна «постсекулярність» на даний момент не має чіткої окресленості, хоч і широко використовується в релігієзнавстві, соціології та політології. Однак для конкретизації постановки проблеми використовуватимемо основні вектори розуміння цього терміна його основними популяризаторами. Значний поштовх дана теорія отримала на початку XXI ст. завдяки становленню в ролі автора методичної розробки та артикуляції унікальної культурологічної та філософсько-політичної концепції «постсекулярного суспільства» Ю. Габермасом [8, с. 187].

Сам феномен постсекулярності захоплює широкий спектр дисциплін – від філософсько-теологічних до культурологічних, а подекуди охоплює і політичні. Однак основними його концептами є: твердження, що теорія секулярності продемонструвала себе неспроможною до реалізації, а тому виникла потреба синтезувати переваги релігійного та світського суспільств завдяки діалектичному методу [6, с. 111]. Теоретична концепція постсекулярності має на меті створення нової моделі, на зміну тій, що розглядала секуляризацію як процес модернізації та розвитку сучасного суспільства [1, с. 137]. Зокрема, дослідник теорії постсекулярності

О. В. Кузьміна стверджує, що чимало представників західної наукової думки, такі як Д. Мартін, П. Глазнер та Дж. Хадден висловлюють сумніви не лише по відношенню до успішної реалізації теорії секуляризації, а навіть вважають її ідеологічним конструктом, сформованим певним колом науковців [6, с. 107].

Секулярність, на думку філософів, мала на меті покласти край релігійним війнам. Сепарувавши інституції держави і релігії, секулярна парадигма екстраполювалася у створенні неможливості використання державності у процесі боротьби між конкуруючими релігійними об'єднаннями. Релігійність зберігається у свідомості людей, що змушує навіть політиків вибудовувати свою політично-ідейну спрямованість у дусі синергії з релігійними інституціями, котрі займають значущу позицію в даному суспільному середовищі.

Спочатку дефініція терміна «секуляризація» мала значення примусового передання церковних дібр у власність державної влади, і таке трактування поширилося на процес формування культурного і громадського модерну в цілому. Як наслідок, з'явилося дві діаметрально протилежні точки зору. Перша говорить про успішне оволодіння та упокорення церковного авторитету світською владою, а релігійні способи мислення замінюються розумними та в будь-якому випадку переконливими відповідниками. Натомість друга розглядає такі акти як протиправну узурпацію, а притаманні модерну форми мислення дискредитуються як незаконно відібрані блага. Та, на думку Ю. Габермаса, жодна зі сторін не позбавлена помилок, адже розглядають секуляризацію як змагання до останнього між перспективними та продуктивними силами науки та стримуючими їх впливами релігії та церкви, а це означає, що кінцевий результат перемоги однієї зі сторін безпосередньо залежить від поразки іншої. Така експлікація власної концепції Ю. Габермасом ніяк не виникає з його релігійності, адже німецький філософ не відносить себе до релігійних особистостей, але виходить з демократичних міркувань, котрі трактують намагання виключити релігію з публічної полеміки як антидемократичні, а власне секуляризм як політична ідеологія дискримінує права громадян з релігійними почуттями [13, с. 6].

У менш різкий спосіб висловлюються припущення, що секуляризація, як теорія про майбутній розвиток суспільства, дедалі частіше виявляється поза зв'язком з реальними подіями. Ця теза сумісна з тим, що протягом кількох десятиліть у деяких частинах світу секуляризація могла бути визначальним процесом, перш ніж, нарешті, не згасла. Поверхневий аналіз змусив деяких соціологів зробити припущення, що зі зростанням економічного прогресу країни дедалі більша кількість її громадян буде звільнена від релігійного впливу. Однак хоч і для низки європейських країн така тенденція є притаманною, та все ж не є абсолютно універсальною. Підтвердженням цього є результати дослідження, проведеного дослідницьким центром Pew Research Center у 2015 р., котрий засвідчив, що Американське суспільство високо цінує аксіологічний потенціал релігії, не зважаючи на те, що живе в економічно провідній високорозвиненій постіндустріальній країні [2]. Усупереч прогнозам, потреба людства в релігії не лише збереглася, а й завдяки сучасним викликам часу стала ще більш гострою. Подолання самотності та відчуття невпевненості в житті, підтримка духовної близькості людей, – ці функції релігії як і раніше залишаються актуальними в наші дні. Однак частою ознакою, що характеризує сучасне почуття релігійності, на думку М. Немцева, є потреба людської особистості у віднайденні вирішення власних психологічних проблем, що стає рушійним впливом на процес психологізації релігії. Цю якість «модерної релігійності» можна конкретніше побачити завдяки компаративному аналізу з давнішими формами релігійності, в яких магістральним елементом було служіння людини Божеству як найвищому єству, а не як інструменту вирішення особистісних проблем.

Зокрема, важливим підґрунтям таких тверджень є наявність значної кількості соціологічних досліджень, проведених у десятих роках ХХІ ст., котрі засвідчили збільшення ролі релігії та її суспільного впливу. Дані дослідження стали підтвердженням правдивості теорії «десекуляризації», котра була розроблена відомим австрійським і американським соціологом та теологом П. Бергером. Експлікація бергерівської десекуляризації виявляється у відродженні релігії та її соціального впливу у відповідь на секуляриза-

цію [5, с. 114]. Сучасний секулярний світогляд вибудувався, підносячись догори – досягнув свого апогею, після чого знов повертається до стану, в якому перебував раніше. Світ певний час секуляризувався, та тепер повертаються ті форми релігійності, котрі передували періоду модерну, тобто відбувається процес десекуляризації.

Ідеї П. Бергера полягають у виокремленні феноменів, що належать до сфери збільшення ролі та поширення релігії від процесу десекуляризації. Мається на увазі, що просте збільшення релігійності не може бути потрактованим у контексті десекуляризації, якщо воно не було реакцією, наслідком попередніх секуляризаційних тенденцій. Тут прослідковується подібність у трактуванні постсекулярного суспільства Ю. Габермасом, котрий стверджував, що для того, щоб класифікувати певне суспільство як «постсекулярне», мають бути наявними певні попередні критерії, зокрема якщо суспільство було «секулярним» і в ньому спостерігається постійне послаблення релігійної прив'язаності громадян [8, с. 91]. Дослідження десекуляризації і секуляризації не є взаємовиключними. Навпаки, вони висвітлюють доповнювальні аспекти один одного в історії, що стосуються складних стосунків між релігією і суспільством – тією мірою, якою обидві теорії розуміються не як конфліктуючі, а як наукові, нормативно передбачені моделі суспільства.

Проте існує відмінне від «бергерівського» трактування причин непридатності теорії секуляризації, котре не ґрунтується на феномені «повернення» релігії та активізації релігійного фундаменталізму. Зокрема, дослідниця К. Штекль, у слід за Х. Казановим, здійснює критику секулярності крізь призму стійкості релігійних інститутів, що виражається у їхній присутності в умовах сучасності, а також у внутрішній відкритості до релігійної аргументації сучасних політичних та соціальних рефлексій періоду пізнього модерну [13]. Іншою значущою відмінністю у підходах критики секулярності між П. Бергером та К. Штекль є акцентування останньої на відмінності релігійності, котра існує в постсекулярності, від тієї, що була в секулярному суспільстві. Укріплення позицій та ролі релігійності в постсекулярному соціумі не має трактуватися як її повернення у свій попередній стан.

Кінець ХХ ст. характеризувався зміною секулярної парадигми на ту, в котрій модернізаційні процеси не спричиняють зменшення впливу релігійного фактора суспільного життя, а навпаки: на релігійність покладається інтегративна функція в соціальних процесах і сама релігія не є більше спеціалізованою сферою соціуму. Замість того, щоб безповоротно рухатися в напрямку зменшення впливу в суспільстві, релігійні інститути починають претендувати на роль інтерпретатора суспільних процесів та прагнуть висловлювати свої судження стосовно суспільно важливих питань у такий спосіб, що влада не може їх ігнорувати [1, с. 138]. Йдеться не лише про те, що релігія знаходить спосіб утверджуватися у секулярному середовищі, а суспільство поки повинне рахуватися з ще існуючими релігійними спільнотами, але означає формування суспільного визнання по відношенню до релігійних інститутів, за їхній функціональний внесок у справу відтворення бажаних мотивів і установок. Ще одним ключовим фактором «постсекулярного суспільства» є присутність у суспільній свідомості нормативного розуміння, що має значення для політичної взаємодії віруючих громадян з невіруючими [11, с. 70]. Ліберали і консерватори, віруючі і атеїсти, представники світської інтелектуальної еліти та діячі церкви, тобто особи, котрі представляють найрізноманітніші сфери суспільства, опинилися у стані зацікавлених учасників публічного обговорення питання ролі та місця релігії у сфері культури та соціуму, відносин світської держави та церкви. І всі вони змушені вчитися не лише слухати, а й чути один одного, розмірковуючи над проблемою подальшого співжиття в умовах плюралістичного суспільства [8, с. 187]. Однак причина витворення постсекулярної ідеології полягає аж ніяк не у проблемі співжиття громадян, котрі є носіями різних культур і релігійного світосприйняття. У контексті габермасівського трактування діалектика постмодерної дійсності стала актуальною завдяки винятковому інтелектуальному клімату. Він експлікується в ситуації постмодерну, деструкції класичної раціональності та популяризуванні постмодерністської філософії. Постметафізичне мислення вважається можливим до застосування по відношенню до релігії, адже є, за своєю сутністю, агностичним, бо не характеризує себе компетентним у сфері релігійних істин,

однак вважає магістральною наявність лінії розмежування між вірою і розумом. Сфера релігійних доктрин повинна знаходитися поза межами наукових знань, однак водночас відкидається виключно скієнтистський погляд на науку.

Ю. Габермас стверджує, що «на противагу етичній стриманості постметафізичного мислення, яке відмовляється дати загальнообов'язкове визначення добродесного і зразкового життя, в священних писаннях і релігійних переказах виражається інтуїтивне розуміння помилки і визволення, рятівного виходу з життя, яке розглядається як таке, що не дає порятунку і щастя; тисячоліттями досліджуються всі тонкощі цих питань, підтримується герменевтичний інтерес до них» [11, с. 66]. Якщо релігійні спільноти уникають примусу і догматизму, то в такому випадку може зберегтися недоторканим щось таке, що втрачено в інших сферах і що не можна реанімувати за допомогою одного лише професійного знання експертів.

Розуміння постсекулярного соціального життя у загальнодержавному значенні відлунується ще і в нормативному розумінні, що має значення для політичної взаємодії невіруючих громадян з віруючими. Адже часто-густо, коли на рівень політичних дій виходять екзистенційно релевантні питання, то громадяни, незалежно від того, віруючі вони чи ні, починають ставати в гостру опозицію по відношенню до тих, хто має відмінні світоглядні переконання. Зокрема, якщо на суспільний розгляд подається дискусійне питання будівництва храму якоїсь конкретної конфесії, чи морально-етичне питання, на яке громадянське суспільство дає кардинально протилежні відповіді, то завдяки залученню відкритого деліберативського волевиявлення, віруючі і невіруючі громадяни плюралістичного суспільства мають можливість з'ясувати припустимі межі реалізації їхніх прагнень без порушення як релігійної свободи одних, так і права релігійної незаангажованості іншими.

Концепція постсекулярності не має на меті заперечити існування сучасних секулярних суспільств, чи що всі вони тотально здійснюють рух у напрямку десекуляризації, але продемонструвати, що основні напрями секулярної парадигми залишаються часто-густо нереалізованими. Натомість релігія не розглядається як пе-

режиток минулого, але у суспільній сфері їй надається легітимна роль, котра все ж може залишатися предметом дискусії.

Однак така толерантність повинна виключати найменшу підозру її можливого репресивного характеру, коли прихильники як релігійності, так і секуляризму визнають один за іншим право на власні переконання, практикування чи не практикування ритуалів. Важливим елементом такого толерування, на думку Ю. Габермаса, є відсутність обов'язкової необхідності схвалення чи позитивної оцінки чужого способу життя, що є неприйнятним для власних переконань і практик. Зберігаючи соціальний зв'язок у політичній спільноті, усвідомлюючи можливість помилки, світоглядно нейтральна держава не приймає політичних рішень, що ґрунтуються на упередженому ставленні до котроїсь зі сторін. Плюралістичний розум громадянської спільноти потребує однакової дистанції по відношенню до міцних традицій і світоглядних змістів, але зберігаючи свою статичність та самостійність, залишається відкритим для обох сторін [10, с. 61–62].

У постсекулярному соціумі відбувається визнання тієї обставини, що «модернізація суспільної свідомості» під час переходу до нової фази охоплює і рефлексивно видозмінює як релігійний, так і світський менталітет. Тепер уже і на когнітивних засадах потрібно приймати важливу роль один одного в дискусії на складні суспільні теми, якщо вони однаково розуміють секуляризацію суспільства як взаємодоповнювальний процес навчання.

Ю. Габермас закликав секуляристів і прихильників релігії, мультикультуралістів і «просвітницьких фундаменталістів» до компромісу, створеного на засадах «демократично освіченого здорового глузду», адже домінальні раніше в західному суспільстві патерни поведінки, що характеризувалися радикальним протистоянням вище перелічених категорій громадян, показали себе як неконструктивні. Натомість габермасівський підхід має на меті створення потенціалу досягнення балансу інтересів у межах деліберативного демократичного процесу, котрий стосуватиметься найбільш і спірних питань, завдяки взаємній толерантності [8, с. 189].



Демократично освічений здоровий глузд не може бути одним, але повинен описувати ментальну структуру поліцейної публічності, а тому секулярна більшість, не зважаючи на більшу кількість носіїв своєї концепції, перш ніж схвалити будь-яке важливе рішення має прислухатися до думки опонентів. Через проникнення в усі сфери життя товарно-грошового мислення, всі міжлюдські відносини екстраполюються крізь призму егоїстичної векторності на власні преференції кожного. Саме тому соціальний зв'язок, заснований на взаємному визнанні, не поділяється виключно на поняття раціонального вибору, договору та максимізації потреб [10, с. 64].

В якості умов для якісного функціонування «постсекулярного суспільства» Ю. Габермас визначив низку імперативів, яким повинні слідувати представники релігійної та секулярної спільнот. На носіїв релігійного світогляду покладається очікування прояву рис раціоналізму та рефлексивності у сферах релігійного самосприйняття, завдяки яким зможуть вступити в діалог між собою, інкрустуючи себе в умови співжиття з поліконфесійним суспільством, у структурі держави конституційного характеру, котра заснована на профанній моралі [8, с. 189–190].

Однак, на думку В. Титаренко, подібні релігійно-братерські стосунки є утопічно-ідеалістичними. В умовах розвитку процесу глобалізації можна виокремити дві магістральні тенденції цього процесу: зростання ролі фундаменталізму та консерватизму як реакція на спроби різних релігійних запозичень, і протилежну їй тенденцію взаємопроникнення компонентів відмінних релігій, що характеризується поняттям «конвергенція» [9, с. 116].

Цей термін почали застосовувати в теології ще в минулому столітті для вираження факту становлення нового типу взаємин між представниками окремих релігій. Такі процеси експлікуються в тенденціях наближення до співпраці членів різних релігійних спільнот у сферах соціальної діяльності, тенденції до об'єднання різних деномінацій. Нині термін «конвергенція», який використовується в усій його лексичній повноті, може бути застосовний для структуризації та характеризування магістральних процесів та тенденцій, що сформувалися або здобули нове актуальне вираження в релігійному житті в другій половині ХХ ст. [7, с. 86].

Притаманними складовими конвергентних процесів, котрі нас будуть цікавити, є глобалізація та діалог. Соціокультурні трансформації наддержавного рівня, що мали місце наприкінці першої половини минулого століття, були системно використані в контексті експлікації феномена глобалізації у праці «Релігія в сучасному світі: Релігійна ситуація в світі з 1945 до теперішнього часу». До переліку глобальних подій Є. Мартинюк, поряд зі створенням парламенту світових релігій, участі церков у миротворчому русі, як і у вирішенні глобальних проблем сучасності, додає ще екуменічний рух. Він стає богословською реакцією на секулярні та постсекулярні трансформації в соціумі, активізацію фундаменталістських і нових релігійних рухів, та виявляється у практикуванні вироблених теоретичних постанов учасниками цього руху, а принципи, що становили підґрунтя під час виникнення екуменічного руху, були екстрапольовані на відносини християн з представниками інших релігій.

Екуменічний рух бере свій початок від Всесвітньої місіонерської конференції, що відбулася в Единбурзі в 1910 р. Хоча історично екуменізм зародився у протестантському середовищі, поступово до цього руху долучається й Православна Церква. Не зважаючи на те, що Католицька Церква не є членом Всесвітньої ради церков, вона після Другого Ватиканського собору здійснює активну екуменічну діяльність. На думку Ю. Габермаса, Католицька Церква змогла теологічно прояснити на цьому соборі свою позицію стосовно сучасного суспільства завдяки процесу саморефлексії релігійних традицій у ситуації сучасності, що для включення релігій у постсекулярну публічну сферу є неодмінною попередньою умовою [14, с. 102].

Католицька Церква на Другому Ватиканському соборі мала на меті з іншої перспективи відкрити для себе християн інших конфесій. Важливим елементом у процесі будувannya екуменічних відносин став відступ Католицької Церкви від крайнього сотеріологічного ексклюзивізму, що було яскраво виражено в Декреті про екуменізм «*Unitatis redintegratio*». «Собор визнав, що Церква Христа, як спосіб присутності істинного Бога і Його благодаті, присутня і в православних та протестантських Церквах» [12, с. 51]. Важ-

ливим елементом було спонукання усіх християн, не акцентуючи увагу на відмінності світського суспільства і клира, до спільних зусиль у справі відновлення християнської єдності. Даний документ спричинив визначальну зміну в католицьку візуалізацію єдності християн, що полягала у відході від традиційного акцентування на «заклику, зверненні» та переходу до партнерського діалогу в дусі церковної парадигми «оновлення».

Декларація про ставлення Церкви до нехристиянських релігій «Nostra Aetate» стала ключовим документом собору, який визначав ставлення католиків до інших релігій, визначальним чинником у процесі пошуку порозуміння з іншими християнськими конфесіями та нехристиянами. Наслідком стали тісні та активні діалоги між католиками та юдеями, мусульманами, буддистами та представниками інших релігій, що стали платформою для формулювання визнання присутності аксіологічних елементів в інших релігіях, котрі допомагають пізнавати Бога, а також слугують конструктивним засобом для результативного діалогу та колективної розбудови гуманного суспільства. На особливу увагу заслуговує документ про релігійну свободу людини – «Dignitatis humanae», в якому обґрунтовується необхідність відсутності примусу до прийняття певних релігійних переконань з боку владних структур чи соціальних груп. Здійснюється демаркація місіонерської діяльності з метою збереження прав і свобод людської особи.

Отже, свідченням постсекулярної світоглядної налаштованості є відкритість християнських спільнот до прийняття та втілення в реальність екуменічних концепцій, а також їхня спрямованість на директиви постсекулярної філософії та теології, що мають на меті подолати деструктуризацію спричинену секулярними процесами у політичній та культурній сферах світського суспільства та внутрішнього життя християнських конфесій. Співпраця християн у рамках екуменічного руху у процесі розв'язання релігійно-світоглядних та соціальних питань не лише сприяє наближенню до єдності християнських конфесій, а й допомагає глибше пізнати один одного, створити сприятливі умови для зростання почуття прихильності між ними, а віднаходження єдності між Церквами часто-густо пов'язується з боротьбою за соціальну справедливість та мир у світі.

Не зважаючи на відмінність інтерпретацій цілей співпраці між різними християнськими Церквами, для продуктивної соціальної діяльності не відіграватиме важливого значення те, чи вони мають на меті створення основи для доктринального зближення, а чи у імпліцитиванні відмінностей і сконцентруванні на спільних елементах, якщо спосіб такої співпраці доброякісно впливатиме на результат такої діяльності. Важливим елементом у процесі успішного функціонування релігійної спільноти в умовах постсекулярного суспільства є її здатність до постійного оновлення та пристосування до умов суспільного середовища. Прикладом такої адаптації є в широкому значенні екуменічний рух, у вужчому – Католицька Церква з її теоретико-методологічною моделлю «аджорнаменту» (оновлення).

Сучасний релігійний плюралізм призводить людину до позбавлення відчуття твердої основи у процесі формування власної світоглядної позиції. Натомість створює придатне середовище для функціонування та пропагування різного роду фундаменталізму. Саме тому метою, що ставить перед собою екуменізм, є віднаходження способу явної єдності християн у контексті постмодерної свідомості суспільства з властивими їй індивідуалістичними та плюралістичними установками.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Астапов С. Н. Свобода совести в секулярной и постсекулярной парадигме. Ученые записки Орловского государственного университета, 2013. С. 137–139.
2. График дня: как жители разных стран относятся к религии. *BusinessViews*. 2016. URL: <https://businessviews.com.ua/ru/personal-life/id/grafik-dnja-kak-zhiteli-raznyh-stran-otnosjatsja-k-religii-1058>
3. Гуцалюк Ю. С. Екуменічний діалог як основна умова співіснування та співпраці релігій у сучасному світі: II науково-практична конференція. 2020. С. 144–147.
4. Гуцалюк Ю. С. Феномен екуменізму та його роль у релігійному житті. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»*. 2016. №1. С. 125–132.

5. Карпов В. Концептуальные основы теории десекуляризации. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2012. №2. С. 114–164.
6. Кузьмина Е. В. Постсекулярность: тенденции анализа феномена в современных религиозных исследованиях. Издательство Грамота. 2017. №8. С. 106–112.
7. Мартынюк Э. Исследование конвергентных процессов современной религиозной жизни. *Збірник наукових праць з філософії та філології «Докса»*. 2016. С. 84–92.
8. Пашков К. В. Идеалы постсекулярного общества и реалии постсоветской культуры: хабермасианские медитации. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна*. 2013. С. 186–194.
9. Титаренко В. Від пророцтв у релігії до прогнозування в релігієзнавстві: історія, теорія, перспективи: монографія. Київ : Центр Європи, 2017. 324 с.
10. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / пер. с нем. Москва : Издательство «Весь Мир», 2002. 144 с.
11. Хабермас Ю., Ратцингер Й. Диалектика секуляризации. О разуме и религии. Москва: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. 112 с.
12. Шепетяк О. М. Церква і екуменізм: кроки до об'єднання. Інститут суспільства Київського університету імені Бориса Грінченка. 2014. № 1. С. 47–53.
13. Штекль К. «Возвращение религии» в социальную науку и политическую философию. Университет Тор Вергата Риме. URL: [http://www.doctorantura.ru/images/pdf/kristina\\_moscow\\_rus.pdf](http://www.doctorantura.ru/images/pdf/kristina_moscow_rus.pdf)
14. Штекль К. Европейская интеграция и русское православие: две перспективы в рамках парадигмы множественных современностей. Научная электронная библиотека «КиберЛенинка», 2012. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/evropeyskaya-integratsiya-i-russkoe-pravoslavie-dve-perspektivy-v-ramkah-paradigmy-mnozhestvennyh-sovremennostey/viewer>

## REFERENCES

Astapov, S. N. (2013). Freedom of conscience in the secular and postsecular paradigm. In: *Scientific notes of the Oryol State University.*, 137–139. [In Russian].

---

Schedule of the day: how people from different countries relate to religion. (2016). In: *BusinessViews*. Retrieved from: <https://businessviews.com.ua/ru/personal-life/id/grafik-dnja-kak-zhiteli-raznyh-stran-otnosjatsja-k-religii-1058> [In Russian].

Gutsalyuk, Yu. S. (2020). *Ecumenical dialogue as the main condition for coexistence and cooperation of religions in the modern world*. II scientific-practical conference. 144–147. [In Ukrainian].

Gutsalyuk, Yu. S. (2016). The phenomenon of ecumenism and its role in religious life. In: *Scientific notes of the National University "Ostroh Academy"*, Vol. 1, 125-132. [In Ukrainian].

Karpov, V. (2012). Conceptual foundations of the theory of desecularization. In: *Journal "State, religion, church in Russia and abroad"*. No. 2. 114-164. [In Russian].

Kuzmina, E. V. (2017). Postsecularity: trends in the analysis of the phenomenon in modern religious studies. In: *Publication Gramota*, Vol. 8, 106-112. [In Russian].

Martynyuk, E. (2016). Research of convergent processes of modern religious life. In: *Collection of scientific works on philosophy and philology "DOKSA"*, 84-92. [In Russian].

Pashkov, K. V. (2013). Ideals of postsecular society and the realities of post-Soviet culture: Habermasian meditations. In: *Bulletin of Kharkiv National University named of the V. N Karazina*, 186-194. [In Russian].

Tytarenko, V. (2017). *From prophecies in religion to forecasting in religious studies: history, theory, prospects: monograph*. Kyiv: Center of Europe, 324 p. [In Ukrainian].

Habermas, J. (2002). *The future of human nature*. Publishing house "Ves Mir", 144 p. [In Russian].

Habermas, J. & Ratzinger, J. (2006). *Dialectics of secularization. On reason and religion*. Moscow: Biblical and Theological Institute of St. Apostle Andrew, 112 p. [In Russian].

Shepetyak, O. M. (2014). Church and ecumenism: steps to unification. *Institute of Society of Kyiv University named after Borys Hrinchenko*. Vol. 1, 47-53. [In Ukrainian].

Steckl, K. "The Return of Religion" in Social Science and Political Philosophy. University of Thor Vergata Rome. Retrieved from: [http://www.doctoran.tu-ru.ru/images/pdf/kristina\\_moscow\\_rus.pdf](http://www.doctoran.tu-ru.ru/images/pdf/kristina_moscow_rus.pdf) [In Russian].

Steckl, K. (2012). European integration and Russian Orthodoxy: two perspectives within the paradigm of multiple modernities. Scientific electronic library "CyberLeninka". Retrieved from: <https://cyberleninka.ru/article/n/evropayskaya-integratsiya-i-russkoe-pravoslavie-dve-perspektivy-v-ramkah-paradigmy-mnozhestvennyh-sovremennostey/viewer> [In Russian].

-----  
**Andrii Kvik**

*Post-Graduate Student, Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University; Chernivtsi, Ukraine; e-mail: o.ankvik@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0430-1551>*

***Ideological and semantic objectification of post-secular reality and Christian reaction to its religious and political processes***

***Abstracts***

*The article analyzes the main elements of the modern theoretical concept of post-secularity in the context of comparative analysis with the main provisions of the theory of secularity, compares and analyzes different interpretations and different theoretical and methodological approaches to defining post-secular society. A retrospective analysis of the causes and process of formation of the postsecular paradigm in the conditions of observation of the inability to fully implement the principles of secularism is carried out. The correlation between post-secular reality and convergent processes as a reaction to socio-cultural transformations of society is revealed. The role of the ecumenical concept as one of the main elements of the convergent processes of society as a response to the spread of secular ideology and socio-cultural transformations of society is clarified. The complex comparative analysis and reflexive, critical views on sekulyarnist and plurality of interpretations outlined the use of the term "post-sekulyarnist" in modern philosophical and religious studies plane. The concept of post-secularism does not aim to deny the existence of modern secular societies, or that they all totally move towards desecularization, but to demonstrate that the main directions of the secular paradigm remain often unrealized. Instead, religion is not seen as a relic of the past, but in the public sphere it is*

*given a legitimate role, which can still remain the subject of debate. However, such tolerance should exclude the slightest suspicion of its possible repressive nature, when adherents of both religiosity and secularism recognize one after another the right to their own beliefs, the practice or non-practice of rituals. Evidence of post-secular ideological disposition is open Christian communities to adopt and implement in reality ecumenical concepts as well as their focus on directives post-secular philosophy and theology, intended to overcome destrukturyzatsiyu caused by secular processes in the political and cultural spheres of secular society and inner life of the Christian denominations.*

**Keywords:** *post-secularism, ecumenism, Catholicism, Christianity, desecularism, religious policy.*