

DOI: <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2020-26-2-3>
УДК 211.5:172.3, 261.8

Катерина Кузнецова

Динаміка секуляризації як процес взаємного навчання філософії та релігії



У статті розглянуто сучасний етап розвитку суспільства, пов'язаний з формуванням нового типу відносин між секулярною і релігійною свідомістю. Якщо в секулярному суспільстві недавнього минулого ці відносини були засновані на домінуванні світської ідеології, а релігійна свідомість трактувалася як еволюційне минуле суспільства, значення якого у міру соціального прогресу зменшується аж до повного зникнення релігії, то постсекулярна культура пов'язана з формуванням нової конструктивної установки по відношенню до релігійної свідомості як іманентної складової суспільної свідомості, яка не зникає з розвитком суспільства, а лише змінює форми вираження, а також з формуванням рівноправного діалогу світського і релігійного. Постсекулярність не означає повернення до пануючого становища релігії та не відміння здобутки секулярної парадигми. Секуляризм провів перекодування культурної матриці, тому зайняти центральне сенсо- і ціннісно-створююче місце у культурі у релігії та конфесійних традицій, котрі колись цю культуру породили, вже не виходить. До того ж, глобалізація формує досі небачену в історії людства ситуацію взаємодії релігійних традицій у рамках одного культурного і правового поля. Мова вже не йде про пригнічення більш прогресивними традиціями духовно примітивних традицій (християнство або іслам по відношенню до язичництва) – взаємодіяти доводиться традиціям з високорозвинутими духовно-інтелектуальними та місіонерськими потенціалами. Постсекулярність означає не тільки критичний перегляд стадіальної свідомості, але і відкритість, сприйнятливості і принаймні цікавості до всіх розмаїтих форм людської релігійності. Секуляризація має сприйматися, згідно з Ю. Габермасом, як двоякий і взаємодоповнюючий процес навчання. Модернізація охоплює релігійну і світську свідомість, видозмінюючи їх. Цей процес навчання, змін і збагачення складає сутність постсекулярної епохи. Основною характеристикою постсекулярного суспільства є «двосторонній процес навчання» віри і розуму або їх корелятивність. У сфері освіти необхідним результатом формування постсекулярного суспільства є впровадження діалогу та толерантності як необхідних принципів освітньої діяльності та відсутність дискримінації на релігійному підґрунті.

© К. Кузнецова, 2021

Ключові слова: постсекулярне суспільство, секулярність, діалог, «двосторонній процес навчання», релігійна ідентичність.

Вступ

На початку XXI століття освітянська спільнота Європи звертає увагу на проблеми релігійної різноманітності, притаманної полікультурним суспільствам (у тому числі, у навчанні та вихованні в школах), тим самим починає новий вимір міжкультурної освіти. Наразі обговорюється можливість впровадження релігійної освіти в офіційні навчальні плани таким чином, щоб сконструювати підхід до міжкультурної освіти, що заохочував би діалог, взаєморозуміння і співіснування. На нашу думку, в багатонаціональних та мультикультурних країнах, якою є Україна, впровадження релігійної освіти має відрізнятись від монорелігійного та монокультурного підходу, що все ще застосовується у навчальних планах деяких країн Європи.

Наприкінці січня 2021 року Міністерство освіти і науки України опублікувало проєкт Типової освітньої програми для 5-9 класів закладів загальної середньої освіти, яким передбачено викладання Етики/Курсів морального спрямування в 5-6 класах усіх шкіл України. Під час громадського обговорення найбільш жваві дискусії викликала пропозиція громадської організації «Всеукраїнський собор» щодо впровадження курсів «Основи християнської етики», «Християнська етика в українській культурі», «Біблійна історія та християнська етика» тощо. Основними зауваженнями щодо цієї пропозиції вважаємо такі: впровадження курсу «Християнська етика» суперечить статті 35 Конституції України (право на свободу світогляду і віросповідання); подібний курс дискримінує представників інших релігій та тих, хто не визначився/не визнає жодну релігію; впровадження додаткової навчальної дисципліни збільшує навантаження на учнів; у країні недостатньо спеціалістів-педагогів, які могли б викладати подібний предмет не з позицій богослов'я чи певної конфесії.

Реалізація релігійної освіти передбачає продовження ґрунтовних досліджень з міжкультурної освіти; розширення роботи у сфері удосконалення змісту навчальних програм та пошуку ефективних методів і засобів навчання; продовження роботи над удосконаленням змісту шкільних підручників; відображення в навчальних програмах комунікативної складової, особливо через вивчення мов; впровадження соціального та кооперативного навчання, дослідження результатів цих інноваційних технологій; розвиток і підтримку ініціатив та експериментів з демократичним самоврядуванням у школах; впровадження тренінгів з міжкультурної комунікації та освіти; підготовку в університетах викладачів, емпатійних та толерантних до учнів з різних соціальних, релігійних спільнот.

На нашу думку, усі зауваження були б обґрунтованими у тому випадку, якщо Міністерство освіти дійсно б запровадило курс «Християнська етика» як обов'язковий для усіх шкіл. Проте позиція Міністерства не така: «... вибір конкретних модельних програм, за якими здійснюватиметься таке викладання (курсу «Етика»/Курсів морального спрямування), відповідно до законодавства, є прерогативою самих закладів загальної середньої освіти та батьків» («МОН завжди відкрите до діалогу»). Однак саме існування подібного обговорення у суспільстві свідчить про два різноспрямованих процеси. З одного боку, можемо говорити про утвердження України як світської держави, у якій жодна конфесія не має переваги над іншою і не може пропагуватися на державному рівні. З іншого боку, бачимо процес, який Юрген Габермас влучно називає «збереженням релігійних спільнот у все більше секулярному оточенні» або який ми могли б назвати «поверненням релігійної риторики у публічну сферу».

Для України, яка за часів незалежності пережила надзвичайне релігійне відродження, виразніше, ніж у будь-якому іншому пострадянському суспільстві, наразі необхідні інструменти для взаємодії релігії та держави. З інституціоналізацією України як секулярної конституційної держави, заснованої на подвійному принципі «не впроваджувати релігію» та «вільно сповідувати релігію», почало зникати саме розрізнення «церкви» та «секти», «національної конфесії» та «релігійних меншин», «традиційних» та «іноземних» релігій. Як наслідок, усі релігійні спільноти в Україні перетворилися на деномінації (як їх розуміє Хосе Казанова: добровільні релігійні спільноти, до яких я належу і членом яких мене визнають інші). Фактично Україна є країною, яка відійшла від європейської моделі національної церкви (або двох національних церков) та релігійних меншин або «сект» і наблизилася до американської моделі релігійного деноміналізму [Казанова 2017: 9-10]. Релігійні деномінації, за визначенням, мають різні форми та устрої; моя власна деномінація є лише однією з-поміж багатьох інших. Йдеться про систему взаємного визнання суспільних груп без їхнього визнання чи регулювання з боку держави. Тож постає питання: яким чином релігійні деномінації можуть висловлювати свою позицію у секуляризованому оточенні та чи мають вони таке право?

Постсекулярне суспільство: повернення релігії чи діалог з релігією?

Постсекуляризм – це одна з трьох можливих відповідей на питання про те, як концептуалізувати співвідношення політики і релігії в рамках соціальної філософії. Згідно з першою, секуляристською, відповіддю, сучасні суспільства повинні керуватися незалежною політичною етикою, а релігію слід тримати в стороні, в сфері приватного. Згідно з другою, мультикультуралістською, відповіддю, релігійні традиції і

групі ідентичності, які вони формують, не можуть бути повністю виключені з публічної сфери. Ці дві відповіді викликали дві протилежні лінії критики. Першу відповідь звинуватили в тому, що вона постулює універсалістську політичну етику, хоча насправді лише віддає перевагу раціоналістичному і індивідуалістичному ядру західної просвітницької деонтології; другу – в тому, що вона ризикує втратити з поля зору те, що згуртовує членів політичної спільноти, і не може уникнути культурного і морального релятивізму. Третій підхід прагне знайти альтернативу ексцесам двох перших. Він скорочує незгоду між лаїцизмом і мультикультуралізмом за допомогою постсекулярної інтерпретації співвідношення релігії і політичної сучасності.

Юрген Габермас і частково Джон Ролз проблематизувати постсекулярне в нормативному сенсі, як розуміння ролі кожного члена постсекулярного суспільства в справі «цивілізованого поведіння громадян один з одним» в умовах безпрецедентної різноманітності культур і релігійних світоглядів. Пропонуючи концепцію постсекулярного суспільства, Юрген Габермас зазначає, що *секуляризація* як індивідуалізація релігії і функціональна диференціація соціальних підсистем (держава, економіка, наука, освіта тощо), тобто звуження функцій релігії в суспільстві, є *незаперечним фактом*.

Але оскільки прогноз про зникнення релігії не справився, то термін «постсекулярне» позначає ситуацію релігійного відродження в секуляризованому соціальному середовищі. З точки зору Ю. Габермаса, яку він розвиває у своїй книзі «Між натуралізмом і релігією» [Хабермас 2011], інтелектуальний клімат постсекулярної епохи характеризується двома протилежними тенденціями: поширенням натуралістичних світоглядів і зростаючим політичним впливом релігійних ортодоксів. Отже, *постсекулярне суспільство – це світське за своєю суттю суспільство, яке сприймає існування релігійних громад в його межах і пристосовується до їх впливовості*.

Принцип згоди у постсекулярному суспільстві

Німецький дослідник постмодернізму Одо Марквард вважає проголошення смерті Бога знаком нашого часу [Марквард 2003]. Подібно до того як грецька цивілізація на певному етапі захопилася скептицизмом, а Середньовіччя відкрило для себе номіналізм, наша епоха захоплена «слабкою думкою», у межах якої немає місця для величних тез про Бога, правду, сенс історії, гідність людини тощо. Ці тези трактують як певні міфи, що вичерпали свої культуротворчі функції. Їхнє місце заступають малі наративи «слабкої думки», які заторкують лише окремі неістотні сфери людського існування.

«Модерн характеризується не відсутністю Бога, але наявністю безлічі богів», – стверджує Пітер Бергер. Різноманітність вірувань, цінностей і світоглядів кидає виклик кожній релігії, оскільки в таких умовах постмодерного світу доводиться змиритися з тим, що «існують інші». Але демонополізація і плюралізація ні в якому разі не означають зниження рівня релігійності або вимирання релігії, як передбачала ідеологія секуляризму. *Секуляризаційний процес – це зміна ролі, місця та значення релігії в житті окремої людини і суспільства в цілому.*

Як справедливо вказує Чарльз Тейлор, сучасні суспільства починаючи з XVII століття здійснили перехід від космічно-релігійних концепцій політичного порядку до концепцій, «висхідних знизу», тобто до уявлення про те, що суспільство існує для захисту і взаємної вигоди своїх членів, рівних один одному. Ці концепції містять в собі дуже потужний нормативний вимір, що має на увазі рівне залучення всіх членів суспільства в спільні дискусії, що стосуються загальнозначущих питань. Як підкреслює Ч. Тейлор, закони і інститути подібного суспільства повинні впливати зі згоди, з переконаності в тому, що суспільство і його майбутнє належить всім членам даного суспільства без винятку.

Принцип згоди ускладнюється неминучим плюралізмом сучасного суспільства, в якому завжди наявні спільноти, які спираються на різні і часто неспівмірні «всеохопні доктрини», якщо скористатися термінологією Джона Ролза. Це можуть бути доктрини, деякі з яких в якості свого фундаментальної підстави мають знання, а інші – віру. У логіці даного нормативного міркування питання про істинність даних доктрин не має принципового значення, так як присутність людей, які поділяють необґрунтовані (наприклад, з точки зору науки) уявлення про світ і людину, не позбавляє цих людей громадянської рівності і права на відстоювання тієї точки зору, яку вони з будь-яких причин вважають для себе в достатній мірі обґрунтованою. У цій ситуації на перший план виходить *проблема «публічного використання розуму» як інклюзивного процесу обміну раціональними і обґрунтованими аргументами, що не передбачає примусу.*

Юрген Габермас визнає, що сучасною державою втрачено «контроль над образами морального цілого, що зберігаються релігією», і здатність формулювати «колективно зобов'язуючі ідеали» [Habermas 2010: 19]. За «бракуючим» сучасний розум змушений звернутися до традицій і життєвих форм давно, здавалося б, вигнаних на периферію Сучасності, серед яких не останнє місце належить релігії. Триваюча секуляризація, або, як сказав би сам Ю. Габермас, «поступове заміщення авторитету божественного авторитетом досягнутого консенсусу» [Adams 2006: 79], не змогла повністю замінити колишню етичну субстанцію, що історично лежала в основах модерну.

У житті релігійних спільнот, якщо тільки вони уникають догматизму і примусу, може зберегтися недоторканим щось таке, що втрачено в інших областях і що не можна відновити за допомогою одного тільки професійного знання експертів, – маються на увазі досить диференційовані можливості вираження і здатності відчувати життєві помилки, громадські хвороби, невдачі індивідуальних проектів життя і деформованість перекручених життєвих умов. На асиметрії епістемічних домагань ґрунтується готовність філософії вчитися у релігії [Хабермас 2006: 66-67].

Ю. Габермас строго протиставляє світ віри і світ розуму. Світ розуму, на його думку, має пріоритет в силу того, що він працює з аргументами, в рівній мірі доступними всім людям. У цьому відмінність розуму від віри – бо остання доступна лише тим, хто причетний до певного типу досвіду, хто належить до певної спільноти, хто визнає певний тип авторитету (Одкровення), а значить, *віра за визначенням не здатна бути доступна всім*. Як вказує Едуардо Мендьета, котрий коментує Юргена Габермаса, «без секуляризації і трансформації, які здійснюються шляхом переведення філософією релігійних концептів в секулярні, саме релігійне залишиться нічим і буде навіть під загрозою опинитися омертвілим і історично імпотентним. Без філософії те, що живе в релігії, може зникнути або ж опинитися недоступним для нас, дітей Просвітництва» [Habermas 2002: 28]. У цьому сенсі Ю. Габермас декларує свою вірність принципу «методологічного атеїзму», тобто такому принципу, відповідно до якого «філософія не може привласнювати те, про що йдеться в релігійному дискурсі саме в сенсі релігійного досвіду. Цей досвід може бути доданий до фонду філософських ресурсів, впізнаваних як власна основа для досвіду філософії, лише якщо філософія ідентифікує цей досвід, використовуючи описи, які вже більше не позичаються у мови особливої релігійної традиції, але беруться з всесвіту аргументативного дискурсу, відокремленого від події одкровення» [Habermas 1992: 74-75]. Як приклад подібного «підживлення» секулярного дискурсу релігійними змістами Юрген Габермас розглядає Іммануїла Канта як одного з основоположників постметафізичного мислення.

Ю. Габермас виступає за безумовне обмеження домагань розуму: «... сучасний розум навчиться розуміти себе тільки тоді, коли прояснить своє ставлення до сучасної релігійної свідомості, яка стала рефлексивною, вловивши спільність походження двох взаємодоповнюючих форм духу в результаті зсуву, що стався в епоху «осьового часу». Говорячи про взаємодоповнюючі форми духу, я відкидаю дві позиції: з одного боку, позицію вузьколобого Просвітництва, яке, будучи неосвіченим щодо себе самого, відмовляє релігії в будь-якому розумному змісті, а з іншого – точку зору Гегеля, для якого релігія є гідною згадки формою духу, але тільки у вигляді підлеглого філософії «уявляючого мислення» [Habermas 2010: 18].

Релігійна сторона повинна визнати авторитет «природного» розуму, виражений в фаллібілістських результатах інституціоналізованих наук, а також в базових принципах універсалістського егалітаризму в праві і моралі. У свою чергу, секулярний розум не повинен вважати себе вправі судити про істини віри, навіть якщо в результаті він може прийняти як обґрунтоване тільки те, що може перевести в свої власні, по суті, універсально доступні міркування [Habermas 2010: 16].

Таким чином, розум і релігійна віра виявляються в складних відносинах взаємної непереборності: «Те, яким чином віра залишається непроникною для розуму, неможливо ні відкинути, ні просто прийняти» [Habermas 2010: 16]. Юрген Габермас пропонує рішення, свого роду посередника в комунікації між сучасним секулярним розумом, що заплутався в апоріях постмодернізму і натуралізму, і релігійними традиціями, які претендують на визнання: «постметафізичне мислення». Воно принципово відрізняється як від релігійних світоглядів, так і від традиційної метафізики, що йде ще з античності, і також претендує на право бути «всеосяжної доктриною» і шляхом порятунку: «Кожна з великих світових релігій зазначає привілейований і особливо вимогливий шлях до досягнення індивідуального душевного блага — наприклад, добродійний шлях буддійського мандрівного монаха або християнського пустельника. Філософія пропонує як свій добродійний шлях життя, присвячене спогляданню – життя теоретика (bios theoretikos)» [Габермас 2011: 31].

Динаміка секуляризації у сучасних суспільствах може бути описана як *обопільний процес взаємного навчання та перекладу понять*, в ході якого релігія вчиться раціональній аргументації і викладу своїх принципів доступною для публічної сфери мовою, а філософія вчиться використовувати етико-політичний потенціал священних текстів.

Це взаємопроникнення одночасно сприяло і засвоєнню філософією споконвічно християнських постулатів. Робота по засвоєнню цих постулатів знайшла своє вираження в таких багатозначних нормативних кластерах понять, як відповідальність, автономія і виправдання, як історія і спогад, новий початок, інновація і повернення, як емансипація і виконання, як звільнення, усвідомлення і втілення, як індивідуальність і спільність. Ця робота трансформувала спочатку релігійний сенс, але не усунула, не вихолостила його з цих понять. Зміст біблійних понять виводиться за межі релігійної спільноти і стає надбанням іншівіруючих і невіруючих.

Так, біблійне уявлення про людину, створену за «образом і подобою Божою», знайшло свій мирський вираз в принципі однакової цінності всіх людських істот, гріх став виною, а порушення заповідей переступом закону. Однак цей процес перекладу не нешкідливий: при переформатуванні істин писання відбувається часткова втрата їх змісту. Втрачене – це месіанська перспектива спокути, що підтримує уявлення про цілісне

і добродесне життя, яке є у релігії, але яких немає у сучасних секулярних суспільств. Тому розум і віра, на думку Ю. Габермаса, повинні укласти пакт про взаємне визнання.

Релігійність і світськість як ідентичності

По суті, релігійні переконання трансформуються в релігійну ідентичність, що тягне за собою інші форми її внутрішнього переживання і інші способи її зовнішнього вираження [Gauchet 1998: 121, 131]. Віра відтепер не передається у спадок від батьків до дітей, не виховується в сім'ї. Її тепер «кожен вибирає для себе», кажучи словами Юрія Левітанського, причому сучасні звернення, як зазначає Брайан Тернер, «швидше, схожі на зміну споживчих брендів, ніж на результат глибоких духовних пошуків» [Тернер 2012: 44]. Механізми, форми та наслідки цього вибору різні: це і «релігійність «паломницького» типу» [Ервье-Леже 2015: 263] – переходи, іноді неодноразові, з однієї релігії в іншу в пошуках найбільш придатної, і вибір з арсеналу самої релігії довільного набору догматів і приписів, а то і «мікс» з різних релігій: «Індивід будує свій духовний і релігійний мікросвіт з калейдоскопа розкиданих всюди елементів, майже завжди вирваних з того символічного синтаксису, який дозволив би їх адекватно «прочитати»» [Ервье-Леже 2015: 260]; і «вибух віртуальної релігії» [Ервье-Леже 2015: 261], що пропонує віровчення на будь-який смак і заодно підриває позиції офіційних релігійних структур і перегляд традиційних відносин між поколіннями, коли молоді люди першими приходять до віри і потім прагнуть повернути до неї своїх батьків. Все це «не має нічого спільного з колективним членством минулих часів або з колишнім підпорядкуванням традиції» [Taylor 2014: 125], але дозволяє кожному виділитися із загальної маси, заявити про себе і вибудувати відносини з оточуючими. Відповідно до того як слабшає власне віра в потойбічне, акцент все більше зміщується на зовнішні ознаки релігійності – дотримання обрядів, виставляння напоказ релігійних символів, що відокремлюють «своїх» від «чужих».

У постсекулярному суспільстві повинно забезпечуватися право всіх громадян на участь у публічній дискусії, незалежно від типу їх світогляду. І прагнення до діалогу має бути обопільним: релігійні громади не повинні ізолювати себе від інших громадян, барикадуючись строгими приписами свого віросповідання. Всі громадяни постсекулярного суспільства повинні сприймати один одного як рівноправних членів єдиного політичного співтовариства, не втрачаючи при цьому власну культурно-світоглядну ідентичність [Хабермас 2008: 2]. *Постсекулярне означає певну асиміляцію релігійної і секулярної суспільної свідомості, передбачає політичне співробітництво між віруючими і невіруючими*

громадянами, сприяє тому, що держава враховує всі, включно з релігійними, обґрунтування громадянської солідарності і легітимності влади [Хабермас 2006: 46-47].

Таким чином, «ліберальна держава не повинна вимагати від громадян формувати погляди на важливі політичні питання безвідносно до їхніх релігійних переконань, а навпаки, має надати можливість висловлюватися релігійною мовою (Хабермас, 2006). Ю. Габермас підкреслює, що засадничим принципом щоденної практики постсекулярного суспільства повинна бути толерантність. Але мова йде не про толерантність на підставі попередньої оцінки і схвалення іншого. Постсекулярність вимагає толерантності як обопільного визнання внаслідок усвідомлення факту, що інший є членом тієї ж політичної спільноти і має ті ж права і відповідальність [Хабермас 2008: 1]. Тільки в цьому останньому тлумаченні, робить висновок Ю. Габермас, толерантність може виконувати цементуючу функцію в постсекулярному плюралістичному суспільстві, виступати в якості стержня громадянської солідарності, долаючи світоглядні розбіжності громадян» [Хабермас 2008: 3].

Світськість в її виитоках – це проблема пошуку таких норм і угод, які б ніяк не залежали від непримиренності конфесійних розбіжностей [Taylor 1998: 32]. Цей пошук привів, на думку Ч. Тейлора, до двох можливих типів світськості як спроби відповіді на виклик плюралізму, що роздирає колись цілісне суспільство. Перший тип – секуляризм загальної підстави, суть якого в знаходженні спільного знаменника, який би об'єднав всі протидорчі сторони. На християнському Заході такою підставою стали найзагальніші християнські принципи, що розділяються всіма протидорчними фракціями. Однак з посиленням соціального розмаїття, що включає в тому числі і нехристиянські спільноти і світогляди, секуляризм загальної підстави став працювати все гірше.

Другим типом стала світськість незалежної політичної етики, яка є спробою принципового абстрагування від будь-якої конфесійної фракційності і створення незалежних норм і принципів, що діють на основі посилки «як коли б ніякого Бога не було», кажучи словами Гуго Гроція [Гроцій 1994: 46-47]. Наприклад, в якості підстави таких незалежних принципів можна вважати положення про те, що людина – це раціональна соціальна істота, що прагне, як і всі в цьому світі, до самозбереження і процвітання пліч-о-пліч з іншими такими ж істотами. Однак з появою в суспільстві атеїстів і агностиків як суспільно значущої сили, для яких слова Гуго Гроція перестали бути просто методологічним прийомом і стали фундаментом їх світогляду і життя, стратегія «незалежної політичної етики» перетворилася в позицію лише однієї з фракцій. Ця фракція за замовчуванням отримала перевагу, яку вона намагалася зміцнити шляхом прагнення здійснювати «суворий нагляд за кордоном між релі-

гійною і незалежною політичною етикою», при цьому всіляко сприяючи «подальшому перетворенню релігії в щось, що немає ніякого значення для суспільного життя» [Taylor 1998: 31]. Як і світськість загальної підстави, даний різновид світськості навряд чи може бути названим справедливим і життєздатним в умовах сучасних постсекулярних суспільств.

Виник запит на третій тип світськості, який Чарльз Тейлор, слідом за Джоном Ролзом, називає світськістю «перекриваючого консенсусу» (overlapping consensus). *Світськість «перекриваючого консенсусу» полягає у визнанні всіма сторонами набору найзагальніших політико-етичних принципів і цінностей.* При цьому дані принципи обґрунтовуються лише суто політично як механізми досягнення громадянського миру в умовах плюралістичного суспільства, заснованого на згоді. Більш фундаментальне метафізичне обґрунтування цих принципів – чи то на основі християнських уявлень про справедливість і братерство або ж на основі ліберальних уявлень про природні права і свободи – є справою другорядною і може спиратися на найрізноманітніші міркування, аж до суто прагматичних, що підкажуть тій чи іншій стороні, що у неї не вистачить ресурсів для перемоги в можливій громадянській війні. Що ж стосується політико-етичних принципів, які повинні стати основою «перекриваючого консенсусу» різних фракцій, то вони повинні бути пов'язані з досягненням трьох основних цілей: (1) захистом прав людей на те, щоб мати і/або реалізовувати на практиці будь-який обраний світогляд; (2) однаковим ставленням до усіх людей, яким би не був їхній вибір; (3) створенням умов для того, щоб всі люди були почуті [Taylor 2014: 309].

В даному випадку не має значення більша або менша істинність того чи іншого світогляду. Принциповим виявляється сам факт наявності групи, яка вважає свій світогляд обґрунтованим і бажає взяти участь в публічних дискусіях з загальнозначущих питань. Якщо голос цієї групи ігнорується (якими б не були причини цього), тоді у частини суспільства (неважливо, меншість це або більшість) може скластися враження, що її голос систематично не чути і що її внесок у вирішення спільних для всіх проблем неможливий. У цьому сенсі, всупереч «новим атеїстам», *сама логіка сучасної конституційної демократичної держави передбачає прописку релігії і спільнот, що її представляють, в публічному просторі і їх право на повноцінну участь у публічних дискусіях нарівні з науковцями і іншими «інтерпретуючими спільнотами».*

Потенційна сила дискурсу робить релігійну мову серйозним кандидатом для можливих істиннісних змістів стосовно відповідних політичних питань. Однак базовий епістемологічний поділ як і раніше зберігається. Таким чином, *коли справа доходить до офіційної мови держави, всі релігійні відсилання повинні бути перекладені універсальною секулярною мовою.*

Висновки

Релігійні традиції являють собою ресурси смислів, що є особливо цінними при артикулюванні моральних інтуїцій. Вирази такого роду можна перекладати на світську мову і використовувати в аргументації. Можливе допущення релігійних суджень у публічний дискурс і без «перекладу». Релігійним громадянам має бути дозволено висловлювати і обґрунтовувати їх погляди релігійною мовою, якщо «секулярного перекладу» для них вони не можуть знайти» (Хабермас, 2006: 8). Але це дозволено лише на рівні неформальної публічної сфери, де формується суспільна думка. Розділення держави і церкви означає, що в інституціолізовані процеси обговорення на рівні парламенту і судів допускаються лише «перекладені», тобто секулярні висловлювання. Тим не менш, *принцип діалогу* секулярних і релігійних громадян, висловлений Ю. Габермасом і Й. Ратцінгером, *дозволяє релігійним громадянам увійти у публічний дискурс на рівних правах з іншими, висловити у процесі публічного обговорення свої вимоги і пропозиції*. На нашу думку, така позиція є більш ліберальною, ніж позиція класичного секуляризму.

Ми підтримуємо думку Джанні Ваттімо, який вважає, що герменевтична перспектива, створена Мартіном Гайдеггером і Хансом Георгом Гадамером, відкриває дорогу до розуміння міжкультурного діалогу як постійного процесу, який не має меж. У той же час, він пропонує переглянуту версію герменевтичного підходу до діалогу, що базується на сучасному досвіді радикальної інакшості культур, що відрізняються від західної. Герменевтична підстава часто розглядається як така, що задає співіснування тотожності і радикальної інакшості, завдяки фінальному горизонту Буття. У подібній перспективі початковий досвід радикальної інакшості повинен бути в кінцевому підсумку трансформований в єдність, що ідентифікується з явленістю Буття. Подібна інтерпретація відкидається Дж. Ваттімо як спрощена і ігноруюча той факт, що «сама по собі герменевтика є форма усунення Буття в епоху завершення метафізики» (Vattimo, 1991). Якщо так, то діалог з іншими культурами не має фінальної точки віднесеності, але швидше повинен розглядатися як «будівельний майданчик» слідів і залишків.

Релігійні та моральні цінності є надзвичайно тонкою та індивідуальною сферою особистості, оскільки вони стосуються віри і понять про світ, тому засвоєння релігійних та моральних цінностей не може відбуватися формально, а має бути результатом справжнього індивідуального досвіду та навиків. Ураховуючи досвід релігійної освіти країн Європи, перспективними в релігійній освіті в офіційних навчальних планах вбачаємо такі принципи:

- Як мова, історія, культурна спадщина та інші джерела ідентичності релігія є важливим культурним фактом;

- Справжній особистий чи соціальний навчальний досвід має бути основою для формування поглядів на світ і цінності, їх потрібно розвивати поступово;
- Інтегрований підхід до духовних, релігійних, моральних і громадянських цінностей має бути пріоритетним у вихованні.

Посилання:

- Габермас, Ю. (2011). *Постметафізичне мислення* /пер. з нім. В. Купліна. К.: Дух і літера.
- Гроций, Г. (1994). *О праве мира и войны* /пер. с лат. А. Л. Саккетти. М.: Ладомир.
- Казанова, Х. (2017). *По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби* (пер. з англ. О. Панича). К.: Дух і літера, 264.
- Марквард, О. (2003). *Эпоха чуждости миру* /пер. с нем. Е. Либман. *Отечественные записки*. № 6. <http://strana-oz.ru/2003/6/epoha-chuzhdosti-miru>
- МОН завжди відкрите до діалогу з Всеукраїнською радою церков і релігійних організацій, – Сергій Шкарлет (2021). <https://mon.gov.ua/ua/news/mon-zavzhdividkrite-do-dialogu-z-vseukrayinskoju-radoyu-cerkov-i-religijnih-organizacij-sergij-shkarlet>
- Тернер, Б. (2012). Религия в постсекулярном обществе. *Государство, религия, церковь*. № 2, 21–51.
- Хабермас, Ю. (2006). *Дополитические основы демократического правового государства?* (пер. с нем. В. Витковский). *Диалектика секуляризации. О разуме и религии*. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 112.
- Хабермас, Ю. (2008). «Постсекулярное» общество – что это? Часть 1. (пер. с нем. М. Кронауэр). *Российская философская газета*. № 4 (18), 1-2.
- Хабермас, Ю. (2011). *Между натурализмом и религией* (пер. с нем. Б. Скуратова). М.: Весь мир, 336.
- Эрвье-Леже, Д. (2015). В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. № 1, 254–268.
- Adams, N. (2006). *Habermas and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 278.
- Gauchet, M. (1998). *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*. Paris: Gallimard, 192.
- Habermas, J. (1992). *Transcendence from within, Transcendence in this World. Modernity, and Public Theology*. New York: Crossroad, 258.
- Habermas, J. (2002). *Religion and Rationality: Essays on Reason, God and Modernity* (ed. E. Mendieta). L.: The MIT Press, 184.
- Habermas, J. (2010). An Awareness of What is Missing. *Faith and Reason in a Post-secular Age*. Cambridge: Polity, 15-23.
- Taylor, Ch. (1998). Modes of Secularism. *Secularism and Its Critics* (ed. R. Bhargava). New York: Oxford University Press, 550.
- Taylor, Ch. (2014). What Does Secularism mean. *Dilemmas and Connections: Selected Essays*. Cambridge, Massachusetts and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 424.
- Vattimo, G. (1991). *The End of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 256.

References:

- Grotius H. (1994). *On the law of peace and war* (A. L. Sakketty, trans.). Moscow: Ladomyr. (Original work published 1625). [In Russian].
- Casanova, J. (2017). *On the other side of secularization: the religious and secular dynamics of our global era*. (O. Panich, trans.). Kyiv: Dukh i litera. [In Ukrainian].
- Markvard O. (2003). The era of alienation to the world. *Domestic notes*, (6). <http://strana-oz.ru/2003/6/epoha-chuzhdosti-miru> [In Russian].
- Habermas J. (2011). *Postmetaphysical thinking* (V. Kuplyn, trans.) Kyiv: Dukh i litera. (Original work published 1988). [In Ukrainian].
- Habermas J. (2006). Pre-political foundations of a democratic state of law? (V. Vytkovskiy, trans). *Dialectics of secularization. About reason and religion*. Moscow: Bybleisko-Bohoslovskiy Instytut Sv. Apostola Andreia, 112. [In Russian].
- Habermas J. (2008). "Post-secular" society - what is it? Part 1. (M. Kronauer, trans.). *Russian philosophical newspaper*, 4 (18), 1-2. [In Russian].
- Habermas J. (2011) *Between naturalism and religion*. (B. Skuratov, trans.). Moscow: Ves Myr. [In Russian].
- Jerv'e-Lezhe D. (2015) In Search of Certainty: Paradoxes of Religiousness in Developed Modern Societies. *State, religion, Church in Russia and abroad*, (1), 254–268. [In Russian].
- Adams, N. (2006). *Habermas and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gauchet, M. (1998). *La religion dans la démocratie. Parcours de la lancitū*. Paris: Gallimard.
- Habermas, J. (1992). *Transcendence from within, Transcendence in this World. Modernity, and Public Theology*. New York: Crossroad.
- Habermas, J. (2002). *Religion and Rationality: Essays on Reason, God and Modernity* (ed. E. Mendieta). L.: The MIT Press.
- Habermas, J. (2010). An Awareness of What is Missing. *Faith and Reason in a Post-secular Age*. Cambridge: Polity, 15-23.
- Taylor, Ch. (1998). Modes of Secularism. Bhargava R. (ed.). *Secularism and Its Critics*. New York: Oxford University Press.
- Taylor, Ch. (2014). What Does Secularism mean. *Dilemmas and Connections: Selected Essays*. Cambridge, Massachusetts and London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Terner B. (2012). Religion in a post-secular society. *State, religion, Church*, (2), 21-51. [In Russian].
- The Ministry of Education and Science is always open to dialogue with the All-Ukrainian Council of Churches and Religious Organizations, - Serhiy Shkarlet. (2021). <https://mon.gov.ua/ua/news/mon-zavzhdi-vidkrite-do-dialogu-z-vseukrayinskoyu-radoyu-cerkov-i-religijnih-organizacij-sergij-shkarlet> [In Ukrainian].
- Vattimo, G. (1991). *The End of Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Kateryna Kuznetsova. The dynamics of secularization as a process of mutual learning of philosophy and religion.

The article deals with the current stage of development of society, associated with the formation of a new type of relationship between the secular and the religious consciousness. If in the secular society of the recent past, these relations were based on the domination of secular ideology, and religious consciousness

was interpreted as the evolutionary past of society, the significance of which decreases with social progress until the complete disappearance of religion, then post-secular culture is associated with the formation of a new constructive attitude towards the religious consciousness as an immanent component of social consciousness, which does not disappear with the development of society, but only changes the forms of expression, as well as with the formation of an equal dialogue between secular and religious. Post-secularism does not mean a return to the dominant position of religion and does not cancel the achievement of the secular paradigm. Secularism has transcoding the cultural matrix, therefore, it is no longer possible to take a central meaning and value-forming place in the culture of religion and confessional traditions that once gave birth to this culture. In addition, globalization creates a situation of interaction of religious traditions, unprecedented in the history of mankind, within the framework of one cultural and legal field. We are no longer talking about oppression by more progressive traditions of spiritually primitive traditions (Christianity or Islam in relation to paganism) - traditions with highly developed spiritual, intellectual and missionary potential have to interact with each other. Post-secularity means not only a critical revision of the stage consciousness, but also openness, receptivity, and at least interest in all the various forms of human religiosity. Secularization must be understood, according to J. Habermas, as the dual and complementary learning. Modernization embraces religious and secular consciousness, modifying them. This process of learning, change and enrichment is the essence of the post-secular era. The main characteristic of post-secular society is the "two-way learning process" of faith and reason, or their correlation. In the field of education, the necessary result of the formation of a post-secular society is the introduction of dialogue and tolerance as necessary principles of educational activity and the absence of discrimination on religious grounds.

Key words: *post-secular society, secularity, dialogue, "two-way learning process", religious identity.*

Катерина Кузнецова – магістр філософії, старший викладач кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна.

E-mail: dolgopol.catherine@gmail.com.

<https://orcid.org/0000-0002-4979-066X>

Kateryna Kuznetsova – Master of Philosophy, Senior Lecturer at the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University.

E-mail: dolgopol.catherine@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4979-066X>