УДК 130. 2 : [322 + 342.7]

Горохолінська І.В.
Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича

ІДЕЙНО-ТЕОРЕТИЧНІ ВАЖЕЛІ ПОСТСЕКУЛЯРНОГО ОСМИСЛЕННЯ АКСІОЛОГІЧНИХ ВИМІРІВ СОЦІАЛЬНОЇ ДІЙСНОСТІ

У статті закtуалізовано проблему осмислення аксіологічних вимірів сучасності у зв'язку із постанням постсекулярності, що межує з постмодерним «розмиттям» критеріїв належного. Авторка за основне завдання вбачає систематизація джерел і форм соціокультурного розвитку сучасного соціуму та напрямів дієвості його традиційно-релігійних, секулярних і постсекулярних форматів. Задля цього вона звертається до доктрини секулярного/постсекулярного Ч. Тейлора та вчення про етику істин А.Бадью. На грунті цього, робиться висновок, що особливість постсекулярного етапу, що характерний саме для сьогодення виявляється в тому, що він не постає лише запереченням попередніх. Навпаки, постсекулярний етап знімає категоричне протиставлення релігійного і секулярного, єднаючи в синергії конструктивні, людино- і культуротворчі можливості кожного з них та запобігаючи актуалізації їхніх деструктивних потенцій.

Ключові поняття*: секулярність, постсекулярність, постмодерн, аксіологічний стан суспільства, етика істин, релігійність*

Горохолинская И.В.. ***Идейно-теоретические рычаги постсекулярного осмысления аксиологических измерений социальной действительности.*** *В статье закtуализовано проблему осмысления аксиологических измерений современности в связи с возникновением постсекулярности, граничащей с постмодернистским «размытием» критериев должного. Автор основной задачей видит систематизацию источников и форм социокультурного развития современного социума та направлений действенности его традиционно религиозных, секулярных и постсекулярных форматов. Для этого автор обращается к доктрине секулярного / постсекулярного Ч. Тейлора и к учению о этике истин А.Бадью. На почве этого, делается вывод, что особенность постсекулярного этапа, характерного именно для настоящего времени, проявляется в том, что он не является только отрицанием предыдущих этапов. Напротив, он снимает категорическое противопоставление религиозного и секулярного, соединяя в синергии конструктивные, человеко- и культуротворческие возможности каждого из них, предотвращая актуализацию их деструктивных потенций.*

Ключевые понятия: *секулярность, постсекулярность, постмодерн, аксиологическое состояние общества, этика истин, религиозность*

Horokholinska I. Ideological and theoretical levers of post-secular understanding of axiological dimensions of social reality. *In the article, the problem of understanding the axiological dimensions of modernity in connection with the emergence of post-secularism, bordering on the postmodernist "blurring" of the criteria of due, is conceptualized. The author sees as the main task the systematization of the sources and forms of socio-cultural development*

of modern society and the directions of the effectiveness of its traditionally religious, secular and post-secular formats. For this, the author refers to the doctrine of the secular / post-secular Charles Taylor and the teaching of the ethics of truths by A. Badiou. On the basis of this, it is concluded that the feature of the post-secular stage, which is characteristic of the present time, is manifested in the fact that it is not only a negation of the previous stages. On the contrary, he removes the categorical juxtaposition of the religious and the secular, combining in synergy the constructive, human-cultural and creative possibilities of each of them, preventing the actualization of their destructive potential.

***Key words**: secularity, post-secularity, postmodern, axiological state of society, ethics of truths, religiosity*

Актуальність теми дослідження. В умовах культурного та політичного становлення українського громадянського суспільства актуальним видається дослідження смислової взаємодії ідейно-світоглядних, соціальних, комунікативних, етичних та естетичних імпульсів ціннісного самовизначення сучасних українців з акцентом на виявлення в них діалектичного співвідношення традиційно релігійних, секулярних і постсекулярних чинників. Ця тріада є своєрідними етапами еволюції світоставлення європейців (зокрема українців) котре визначало конструювання своєрідності політичного, культурного, соціального й економічного життя новітнього часу. В нагоді за умов здійснення такої розвідки є напрацювання мислителів, котрі першорядним завданням своїх досліджень вбачають вивчення своєрідності аксіологічної визначеності соціальної дійсності, зокрема Ч. Тейлора та А. Бадью. В наш час істотно важливо привертати увагу до етичних питань не просто як до архівного резервуару «давніх мудростей», «заповідей», а як до живого процесу мисленія людини щодо актуального вдосконалення самої себе й конкретного життєвого простору, що її оточує. Відповідно, для філософської свідомості дуже важливо віднаходити ті ідейні, методологічно-евристичні мотиватори, які б дозволяли подавати аксіологічні ідеї в соціумі не просто як структуровану в давні часи кристалізовану систему нездійсненного «належного», а як *живий каталізатор* мислення про вольові, емоційні й діяльнісні пріоритети, які організують нашу конкретну життєву самореалізацію.

З огляду на це особливо цінним є методологічний досвід тих філософів, богословів, релігійних і секулярних активістів, які привертають увагу до актуалізації життєвої енергетики етичних традицій людства і критикують, деконструюють деякі стереотипи стандартизованого морального мотивування, зокрема, й певні етико-ідеологічні штампи сучасного соціуму і сучасних релігійних спільнот.

Мета та завдання статті. А тому наскрізною метою нашої статті є витлумачення векторів осмислення аксіологічної визначеності сьогодення в працях Ч.Тейлора та А.Бадью задля кристалізації ефективних підходів до постулювання норм належного в умовах постсекулярності. На шляху реалізації цієї мети наскрізними теоретичними завданнями є: - ідейно-теоретичне узагальнення актуального досвіду дослідження аксіологічних засад функціонування громадянського суспільства; - систематизація джерел і форм соціокультурного розвитку сучасного соціуму та напрямів дієвості його традиційно-релігійних, секулярних і постсекулярних форматів; - демаркація ціннісно конструктивних і деструктивних аспектів сучасного стану аксіосфери та обґрунтування

форм гуманістичної синергії світоглядних ідей, здатних мотивувати динамічний розвиток та дійсну гармонізацію морально-етичного життя громадян та спільнот.

Стан розробки проблеми. Головні світоглядні питання, що зобов'язують до рефлексії щодо власної ціннісної ідентичності надто актуалізуються в часи змін чи трансформацій – ми є свідками того й в наш час, коли глобалізація, секуляризація, а поряд з тим зміни в економіко-соціальному, політико-ідеологічному житті світу породили нові ціннісні орієнтири, нову духовну реальність, про яку заявляють у своїх працях більшість модернових мислителів. Закономірно, що духовні зміни детермінують конкретні світоглядні переорієнтації аксіологічних пріоритетів особистості, яка намагається себе співвідносити з сучасною культурою. Як результат – сучасну етику називають багатомірною чи багатофакторною ("Багатомірна етика. Моральне богослов'я в контексті постмодернізму" П. Нулленс, Р. Мічінер; 2013) й таку її особливість пов'язують із постмодерном та постсекулярними цінностями ("Секулярна доба" Ч. Тейлор, 2013; "Релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби. Книга: По той бік секуляризації" Х. Казанова, 2017). Останні є визначальними характеристиками нашої епохи. І саме з ними асоціюють як кризові явища в соціальному житті та етичному самовизначенні людини нашого часу, про які говорять одні вчені, так і певні процеси «оновлення» та «ренесансу» духовності та релігійності, про які говорять інші. Останні події в Україні (як події Євромайдану, так і військовий конфлікт на Сході держави), урізноманітнена поява релігії в публічному просторі нашої країни додатково підтверджують важливість розуміння закономірностей взаємодії релігії та суспільства, вивчення векторів її потужного впливу на нього як в цілому, так й на рівні конкретної особи, окреслення шляхів формування ціннісних орієнтирів сучасних українців.

Наразі питання духовно-моральних пошуків особи та суспільства в їх конотаційній синергії з сучасною культурою, суперечливими соціально-політичними перепитіями перебувають в полі зору як українських релігієзнавців (А. Колодний, Л. Филипович, О. Саган, В. Єленський, О. Горкуша та багато ін.), так і дослідників з царини етики (М. Рогожа, О. Бродецький та ін.), богословів (Ю. Чорноморець, Р. Соловій та ін.). Активне їх обговорення спостерігаємо в друкованих фахових виданнях, зокрема: "Українське релігієзнавство" (№80 2016 р., №84 2017 р.), "Релігія та Соціум" (номери 2016 та 2017 рр.); на порталі "Релігійно-інформаційна служба України" тощо. Це вказує на актуальність цієї проблеми та необхідність комплексного її аналізу засобами міждисциплінарного дослідження, щоб все ж окрім теоретичної рефлексії сприяв розробці конкретних стратегій взаємодії суспільства з тими інституціями, котрі здатні впливати на духовно-моральний стан соціуму.

Основний виклад матеріалу.

Чарльз Тейлор

Чарльз Тейлор (нар. 1931, Монреаль, Квебек), автора книги «A Secular Age» («Секулярна доба») заслужено має славу одного з найбільш видатних сучасних філософів західного світу. Цей дослідник спочатку працював професором політології та філософії в університеті МакГілл в Монреалі, далі професором права і філософії в Північно-західному Університеті в Еванстоні (США). Незважаючи на те, що автор не займається релігієзнавством в строгому сенсі цього слова, його наукові інтереси завжди були значною мірою сфокусовані на проблемах релігійної віри, секуляризації суспільства і

суміжних філософських питаннях. «Чарльз Тейлор є лідером сучасної світової філософської думки, автором робіт з політичної і соціальної філософії, знаний своїми дослідженнями новочасної особистості та філософії релігії. Відомий усьому світу як автор ґрунтовної праці «Секулярна доба» (українське видання – «Дух і Літера», 2013), яка є фундаментальним внеском в осмислення секулярності в європейській модерній культурі, і за яку він був нагороджений Премією Кіото та Премією фонду Темплтона» [11]. Як вказує знаний український вчений Олексій Панич, «в останній своїй праці Тейлор підіймає надто важливі питання. Це твір епохальний, який перевернув багато чого і в науці, і в історії культури, і в історії релігії, і в розумінні того, що таке релігія, що таке модерна доба, що таке наша сучасність» [13]. Окрім згадуваної резонансної праці, Тейлор є автором низки інших творів, багато з яких перекладено і видано українською мовою: «Джерела себе» [12], «Мультикультуралізм і «політика визнання»», «Етика автентичності».

Тейлор намагається здійснити історіософський аналіз релігійності в Європі. Простежуючи історію віри в Бога в цьому ареалі, мислитель доходить висновку, що європейські світоглядні цінності радикально змінилися за останні півтисячоліття. Якщо ще 5 століть тому віра в Бога була беззаперечною ознакою європейського світогляду, то зараз все більше людей відмовляються від релігійних істин, актуалізуючи безрелігійне чи навіть антирелігійне світобачення. Віра в Бога стає «немодною», оцінюється як щось уярмлююче, дезінтегруюче, в той час, коли європейське співтовариство прагне до розбудови відносин, що ґрунтувалися б на принципах свободи, толерантності та інтеграції. Такою є основна причина зменшення кількості віруючих в світі: глобалізація постає як секуляризація. За даними одного з останніх соціологічних досліджень (2012 р.), що було проведено організацією Gallup International Association (респонденти – представники 57 країн світу), більше половини людей Земної кулі (59%) вважають себе релігійними, 23% вказують, на те що вони не є релігійними, а 13% ідентифікують себе переконаними атеїстами. Але попри те, що ці дані вказують на переважаючу більшість віруючих серед жителів планети, фактом залишається й те, що за попередніх досліджень їх фіксувалося значно більше (попереднє дослідження (2005 р.) вказувало на 68% віруючих) [Див.: 6]. Річард Вінер, один із кураторів цього дослідження, так прокоментував цей факт: «У сучасних світських демократичних країнах очевидний тренд, який свідчить, що люди все менше схильні зараховувати себе до прихильників якої-небудь релігії» [6]. Тобто, стає цілком очевидно, що попри те, що Європа залишається християнською цивілізацією, вона все ж перебуває у зоні ризику втратити свою християнську ідентичність: потужні мусульманські впливи та популярність секуляризації, так званого світоглядного гуманізму, серед носіїв християнської культури можуть призвести в майбутньому до повної переорієнтації європейської духовної культури та європейських світоглядно-аксіологічних цінностей в бік тотальної безрелігійності.

Це проблема, яка є очевидною для Чарльза Тейлора (який поєднує глибину філософського розуму з досвідом практикуючого християнина), є вона очевидною і для нас. А тому цілком зрозумілим є питання, яке ставить Олексій Панич: «…що таке мало статися в культурі, в суспільстві, в свідомості, в етиці, щоби так радикально змінилося наше життя? І це тільки підготовка до другого запитання. А що таке наша сучасна доба?

Як нам жити разом у цій добі? Як нам її розуміти? Ми не зможемо влаштувати своє життя – віруючі, невіруючі, атеїсти, ті, хто сумнівається, ті, хто думають, що чітко знають, що Бога нема – як нам жити всім разом? Бо якщо усвідомимо, то можемо краще порозумітися і знайти якусь формулу кращого співіснування, де буде місце всім і ніхто не наступатиме іншому на його права сповідувати свою віру чи не сповідувати – причому без ризику, що це буде формула атеїстів, які терплять віруючих у своєму колі. Бо є така загроза, що сучасна держава не секулярна – насправді під нею ховається атеїстична держава, яка каже: «Жодного Бога нема, але якщо хочете – сповідуйте собі. Ми чітко знаємо, але просто вам дозволяємо» [13]. Тейлор вказує, що такий стан світоглядного самовизначення модернової особистості призводить до краху ідентичності, втратити ціннісних орієнтирів: «У світлі нашого розуміння ідентичності образ діяча, вільного від всіх систем координат, скоріше змальовує особистість у лабетах жахливої кризи ідентичності. Така особистість не знатиме своєї позиції з питань принципового значення, не матиме жодних орієнтирів у цих питаннях, не буде здатною відповісти собі на них. Коли ж додати, що ця особа не переживає відсутності системи координат як брак чогось, інакше кажучи, аж ніяк не відчуває кризи, тоді ми отримаємо щось на зразок картини жахливого розщеплення. Практично можемо вважати, що така людина перебуває у глибокому розладі» [12, с. 49]. Себто, Тейлор усвідомлюючи секулярність як загрозу і прикмету сучасності, простежуючи її історичні джерела й актуальні вияви вбачає загрозливими тенденції модернового західного суспільства щодо постулювання себе як суспільства «вільних поглядів».

Мислитель синтезує власне бачення, того що, власне, в філософсько-теоретичному плані розуміється під терміном «секулярний», тобто яке суспільство можна вважати секулярним, і чи за такої системи координат можна вбачати ознаки такого ладу в Європі. Він вказує, що зазвичай вбачається декілька розумінь секулярності: а) секулярність як інституційна структура суспільства, коли політична й релігійна структури повністю розводяться, й одна позбавляється від впливу іншої. В даному випадку релігія зводиться до виключно приватної практики кожної конкретної особистості; б) секулярність як занепад релігійних переконань й активності церковних практик, коли релігійність обмежується особистою вірою, яка не має жодного зовнішньо-обрядового чи культового підтвердження. Але, на думку Тейлора, обидва ці прояви секуляризації є похідними від третього та глибшого – зміни становища віри чи релігійності у суспільстві. Адже, секулярність – це не просто якісь зовнішні зміни, але особлива конфігурація всього «контексту розуміння, що визначає наш моральний, духовний і релігійний досвід. Вона задає контури наших духовних шукань» [14, p.3]. Саме така дефініція секулярності і є найбільш загрозливою і, на думку самого Тейлора, і з точки зору інших дослідників. «Проблема, яка (на думку Тейлора) інтригує найбільше, полягає в тому, що за останні п’ятсот років людської історії вперше поступово сформувалася ситуація, коли віра у Бога чи богів вже не є безальтернативною світоглядною настановою, і навіть не є світоглядним вибором «за умовчанням» – й не лише для поодиноких інтелектуалів, але також для широких верств населення. Відповідно «секулярним» слід вважати таке суспільство, в якому релігійна віра не є суспільною аксіомою – навіть якщо вона є такою на особистому рівні для багатьох (чи навіть виразної більшості) його членів. У цьому третьому розумінні секулярності ті ж таки Польща та Україна безумовно є секулярними

суспільствами, поділяючи таку долю з абсолютною більшістю країн сучасного світу» [10].

Секуляризація – це невід'ємна і незаперечна ознака сучасності. Наразі її слід розуміти не спрощено – як «вилучення» релігійності чи релігії із суспільного життя – а глибше: як цілком нову духовну реальність. Секулярність постає «новою» релігійністю, її альтернативою. Такі тенденції є загрозливими. Адже дуже часто під терміном «секулярне суспільство» криється «атеїстичне», а ще гірше «антигуманістичне» суспільне тло. Недаремно Тейлор вказує: «Модерновий світ поставив під сумнів ці (етика героїзму і релігійна етика – ІГ) системи координат… Деякі традиційні системи координат були дискредитовані або знизилися до рівня особистих схильностей… Жодна із цих форм не утворює обрію для всього суспільства на модерновому Заході» [12, с. 31], а «знати хто ти такий – це орієнтуватись у моральному просторі, у просторі, в якому постають питання, що являє собою добро і зло, що варто робити, а що ні, що має для нас сенс і є важливим, а що є банальним і другорядним» [12, с. 45]. Тобто, не даремно під кризою релігійності ми розуміємо і кризу моральності, кризу естетичного смаку, кризу національної ідеї і т.д. Українське суспільство, що перебуває в надскладних політико-соціальних умовах не повинно втратити своєї ідентичності. Ідентичності в Тейлорівському розумінні: синергії національної ідеї, релігійно-морального та естетичного виховання. А отже, всі сили відповідних як релігійних установ, так і світських просвітницьких, наукових, навчальних закладів повинні бути спрямовані на популяризацію релігійного світогляду не як єдино важливого чи безальтернативного, а такого, що здатен синергійно поєднуватися у свідомості сучасної людини з науково-технічним поступом, культурними тенденціями тощо. Тільки так Україні вдасться зберегти власну релігійну ідентичність в умовах входження в європейський аксіологічний простір – з одного боку; з іншого ж – гіпотетично, Україна може стати для Європи певним джерелом відродження релігійності як базової світоглядної настанови.

Ален Бадью

Як відомо, Ален Бадью – то один з найпопулярніших і водночас найбільш колізійно сприйманих філософів сьогодення. Багато які мейнстримові тенденції нашої доби зазнають активного полемічного реагування з його боку. Усвідомлюючи знеособлено-релятивні тенденції сучасного соціуму, А.Бадью із потужною енергетикою вболіває за збереження особистісної ідентичності людини як носія осмисленого ціннісного вибору перед лицем буття. Тож недаремно дослідник його творчості П.Голлворд у передмові до одного з видань «Етики» наголошує: з точки зору Бадью, «…істина виникає як універсальна одиничність, що є партикулярною, однак не обмеженою змістом ситуації, у якій вона виникає» [1, с.12]. Маркування моральних рефлексій А.Бадью як «етики істин» означає першорядну ставку філософа на особистісне комунікативно активне існування як на царину утвердження істин через *події* ціннісного вибору. З одного боку, філософ співвідносить джерела істини з абсолютними й нескінченними онтологічними регістрами буття. Та попри це він аж ніяк не зводить її до догматично чи метафізично сприйнятого, раз і назавжди встановленого десь у трансценденції, алгоритму «дозволів» і «табу» для людини. Істина людського буття для мислителя – це мотивована вірою в нескінченність життя діяльна чуйність до особистісного смислу конкретних життєвих ситуацій. Це здатність розпізнавати змістову

варіативність алгоритмів поведінки в різних ситуаціях оцінки й діяння. Істина – це жива відповідальність за принциповий і водночас людяний, емпатійний характер результатів самовизначення щодо конкретних життєвих можливостей і спектрів вибору. Як пише Р.Брейссер, «Бадью переймається передусім істиною, що розуміється тепер не в термінах відповідності, когерентності чи алетеї, але реконцептуалізованої відповідно до логіки «субтракції», що вихоплює істину із закоріненності в бутті і звільняє її від влади знання» [4, с.64].

За такого позиціювання ціннісні постулати певних етичних чи ідеологічних систем є для людини регулятивними орієнтирами, але вона не приймає позицію жорсткого судді інших людей щодо їх недодержання, оскільки найголовнішим актом і подією утвердження істин для неї є її власний морально заряджений ціннісний вибір, уважний до конкретності життєвої ситуації і хитросплетінь як власної долі, так і долі інших людей, але водночас наснажений горизонтом ідеалів нескінченності. «Украй важливим стає поняття ситуації, оскільки я стверджую, що неможлива жодна «загальна» етика, а є лише етика окремих, одиничних істин, тобто етика можлива лише стосовно якоїсь певної ситуації… Подія є імплікативною в тому сенсі, що від неї відділяється певне твердження, яке продовжуватиме існувати, коли сама подія вже зникне… Подія вирішує його значення (встановлює його істинність) і таким чином змінює всю логіку ситуації (весь її трансцендентальний режим)» [1, с.68-69].

Актуалізуючи ці ідеї до викликів, що стоять перед сучасною християнською етикою, можна змоделювати образ поведінки християнина, який розуміє свою християнську моральність через призму таких орієнтирів. Стикаючись із гріховністю інших людей, такий християнин не самовизначатиметься на ґрунті викриття їхньої духовної «розбещеності», «аморальності», «неправедності», «неспасенності». Адже такий формат діяння віддав би істину до царини словесних нарікань чи й викривальних дій, і людина боролася б не *за* утвердження істини християнської моралі, а лише *проти* чиєїсь «неістини». Тим часом утвердження істини, за позицією Бадью, це передусім індивідуальне емпатійно-моральне діяння, а не директивне узгодження зовнішньої реальності із певними пізнаними концептами. «Будь-яка істина… долає усталені знання й таким чином протистоїть опініям. Бо те, що ми називаємо опініями, є уявленнями без істини, анархічними залишками знання, що перебувають у обігу» [1, с.122]

Тож стикання із ситуацією гріховності іншого повинне бути для справжнього християнина мотивом додаткової ревізії самого себе на здатність створити у комунікації з тією людиною таке вчинково-енергетичне поле практичного *прикладу* (в ідеалі і граничних межах подібного на Христовий земний подвиг), яке спонукатиме ту людину змінюватися й рости, перевершувати себе попереднього на основі саме цього прикладу, який їй продемонстровано конкретними ситуаціями поведінки цього християнина. Істина в такий спосіб постає як *подія*, здійснення моральних цінностей в унікальності вчинку і – лише на такому ґрунті – трансформація світу, що довкола. Ален Бадью, отже, формулює власне «золоте правило» етики: «Роби все можливе, щоб підтримати тривання того, що перевищило твоє тривання. Тривай у перериванні. Охоплюй у своєму існуванні те, що охопило й пронизало тебе» [1, с.118-119]. До речі, ці ідеї мають також перегук із настановами сучасного японського буддійського філософа Дайсаку Ікеди, котрий наголошує: «Я вважаю, людська гідність виявляється в мужності не припиняти зусиль до

останньої миті. Навіть якби хтось сказав, що завтра кінець світу, ти сьогодні мусиш посадити в землю нове дерево й зробити все можливе, щоб воно росло. Твоя співчутлива душа повинна бути мужньою. Віддатися зневірі неважко, але це нічого доброго не принесе» [8, с.19].

Такі ідеї, безперечно, цінні і в аспекті моральної оптимізації *міжособистісного* спілкування, і в аспекті комунікації на *міжконфесійному* рівні. Скажімо, мотивована такими етичними механізмами та чи інша християнська конфесія, зберігаючи вірність власним переконанням, догматам і канонам, водночас не нехтуватиме соціально-практичною солідаризацією з представниками інших конфесій, адже сприйматиме їхню інакшість не як мотиватор *боротьби з «неістиною»*, а як додатковий *чинник утвердження істини* через власний етос та вчинки. Віра в істинність власних конфесійних переконань повинна мати своїм *практичним результатом* соціальну небайдужість, ентузіастичність, конструктивність й *ефективність у добрі* прихильників цих переконань. Тож, борючись за власну конфесійну істину, така релігійна спільнота не ставитиме за першорядну мету нарощування потуги свого корпоративно-владного моноліту, який би підкреслив і «виділив» її «ексклюзивність». Натомість вона передусім актуалізуватиме соціально та культурно значущу активність своїх послідовників через практичне здійснення добра і краси у будь-яких ініціативах, які здатні поліпшити життя людей, надавши їм імпульсів злагоди та солідаризованої соціальної творчості. І саме соціально-практичний моральний ефект такого здійснення розглядатиметься цією спільнотою як опредметнена *аргументація її істинності*. До певної міри такі ідеї корелюються і з позицією вже згаданого Д.Ікеди: «Звісно, в кожної релігії наявна своя власна система вірувань. Але це не повинно залишатися перешкодою для діалогу й співпраці між різними релігіями, коли йдеться про захист життя й існування людства… Кожна релігія народилася завдяки величезному людинолюбству її творця. Релігія народилася заради людини. Але не заради релігії… Незважаючи на догматичні чи історичні розбіжності або навіть конфлікти, я закликаю всіх релігійних діячів повертатися до співчутливої душі засновників світових релігій [7, с. 59-60].

Попри те, що А.Бадью не належить безпосередньо до когорти релігійних чи власне християнських мислителів, і його ідеї більшою мірою є виявом секулярної етики, вони в парадоксальний спосіб узгоджуються з дискурсом тих християнських богословів, які шукають практичних важелів надання конкретної дієвості принципам християнської моралі в сучасному соціумі.

Висновки. На ґрунті долучення до праць сучасних відомих філософів Ч.Тейлора та А. Бадью ми можемо висновувати про якісно новий вимір аксіологічної дійсності в умовах буття постсекулярних суспільств. Особливість постсекулярного етапу, що характерний саме для сьогодення виявляється в тому, що він не постає лише запереченням попередніх. Навпаки, постсекулярний етап знімає категоричне протиставлення релігійного і секулярного, єднаючи в синергії конструктивні, людино- і культуротворчі можливості кожного з них та запобігаючи актуалізації їхніх деструктивних потенцій. Таке розуміння постсекулярності має ряд важливих евристичних (і теоретичних, і соціально-практичних) векторів дієвості. По-перше, воно корелює аксіосферу сучасності з домінантними для сьогоднішнього світу тенденціями ціннісного плюралізму та діалогічності культур. По-друге, воно має потенціал надання

імунітету проти нової авторитаризації та фундаменталізації соціуму й світогляду. По-третє, дозволяє ідейно мобілізувати пріоритет соціально-значущої, особистісно-розвиваючої діяльності релігійних спільнот, солідарності релігійних і позарелігійних структур громадянського суспільства в гуманістичних ціннісно-прикладних соціальних проектах та ініціативах. На цьому ґрунті з'являється додатковий комплекс важелів гармонійного узгодження інтеграції власне українського суспільства в європейський та світовий ціннісний простір і водночас збереження і утвердження унікальних засад власної культурно-світоглядної та морально-духовної ідентичності.

Література:

1. *Бадью А.* Етика. Нарис про розуміння зла / А. Бадью; перекл. з франц. В.Артюх та А.Рєпа. – К.: Комубук, 2016. – 192 с.
2. *Бродецький О.Є.* Етичні цінності в релігіях: гуманістична синергія ідей. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2016. – 336 с.
3. *Бродецький О.Є.* Соціальна справедливість й етична відповідальність релігійних спільнот та лідерів: український вимір / О.Є. Бродецький // Релігія та Соціум: Міжнародний часопис. – Чернівці: Чернівецький нац.. ун.-т, 2014. - №1-2 (13-14). – С.25-32.
4. *Брэйссер Р.* Презентация как анти-феномен в «Бытии и событии» Алена Бадью [Электроный ресурс] / Р. Брэйссер // ХОРА. – 2008. – № 1. – С. 63-80. – Режим доступа: http://www.jkhora.narod.ru/2008-1-06.pdf
5. *Єленський В.* Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця XX – початку XXI століття. / В. Єленьский. – Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2013. – 504 с.
6. З кожним роком кількість віруючих людей скорочується. // Відомості. – 23 серпня 2012 р. – Електронний ресурс. – Режим доступу: http://vidomosti-ua.com/world/50326
7. *Икеда Д., Згуровский М.* Япония и Украина – разные судьбы, общие надежды. Диалоги / Д.Икеда, М.Згуровский. – К.: Издательский дом «Град», 2011. – 304 с.
8. *Ікеда Д.* Глобальна етика поєднає душі різних народів / Д.Ікеда // Всесвіт. – 2004. – №9-10. – 12-21.
9. *Нулленс П., Миченер Р.* Многомерная этика. Нравственное богословие в контексте постмодернизма / П. Нулленс, Р. Миченер. – К.: Книгоноша, 2015. – 304 с.
10. *Панич О.* Чарльз Тейлор та Хосе Казанова у Києві. Нотатки очевидця. // Релігія в Україні. Актуальний коментар від 23.06.2013. – Електронний ресурс. – Режим доступу: http://www.religion.in.ua/main/daycomment/22364-charlz-tejlor-i-xose-kazanova-v-kiyevi-notatki-ochevidcya.html
11. Презентація книги Чарльза Тейлора «Секулярна доба». – Електронний ресурс. – Режим доступу: http://duh-i-litera.com/prezentatsiya-knyhy-charlza-tejlora-sekulyarna-doba/
12. *Тейлор Ч.* Джерела себе. Творення новочасної ідентичності.; заг. ред. перек. з англ. А.Васильченка. / Ч. Тейлор. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. – 696 с.
13. *Тейлор Чарльз, Барчук Мирослава.* Чарльз Тейлор: Україна вже народилася з потенціалом розділення. Інтерв'ю з Чарльзом Тейлором в передачі «HOMO SAPIENS» на ТВІ від 26.06.2013. – Електронний ресурс. – Режим доступу: http://tvi.ua/program/2013/06/26/homo_sapiens_vid_26062013
14. *Taylor Ch. A Secular Age.* / Ch. Taylor. – Cambridge, Mass.; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. – 896 p.