
От имманентной рамки к имманентным логикам: развитие теории секуляризации Ч. Тейлора

Илья И. Павлов

Рекомендация для цитирования:

Павлов И.И. От имманентной рамки к имманентным логикам: развитие теории секуляризации Ч. Тейлора // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2025. № 2 (43). С. 238–265.

For citations:

Pavlov, I.I. (2025) "From Immanent Frame to Immanent Logics: Developing Ch. Taylor's Secularization Theory", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 2 (43): 238–265.

Поступила в редакцию: 1.11.2024; прошла рецензирование: 25.12.2024; принята в печать: 21.01.2025.

Received: 01.11.2024; Revised: 25.12.2024; Accepted for publication: 21.01.2025.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© 2025 by the author

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). elijahpavloff@yandex.ru

ORCID: 0000-0002-5355-2584

Статья посвящена развитию теории секуляризации, предложенной Ч. Тейлором в «Секулярном веке». С одной стороны, подход Тейлора позволяет трактовать секуляризацию как произошедшую, а современное общество как секулярное даже в условиях сохранения или возрастания как уровня личной религиозности, так и роли религии в обществе, что связано с переходом Тейлора к понятию «секулярности-3» на основе рассмотрения секуляризации как изменения условий веры и неверия. Тейлор тематизирует эти новые условия в концепции имманентной рамки, характеризующейся распространением мировоззренческих альтернатив религии и сменой типа субъекта. Однако при этом критики «Секулярного века» указали на проблематичность применения теории Тейлора для изучения секуляризации в западных контекстах; недостаточную достоверность теории Тейлора как социологической теории секуляризации, описывающей современное общество; недостаточную достоверность исторического раздела книги; возможность истолковать проект Тейлора как ангажированный религиозной апологетикой. В статье демонстрируется, что причиной появления подобной критики оказывается недостаточная проясненность философских оснований методологии Тейлора: претендуя на описание до-онтологии и фона, Тейлор не учитывает, что такое описание

не может быть универсальным даже в локальном и культурологическом смыслах, поскольку выводит дорефлексивное на рефлексивный уровень. В статье предлагается переход от концепта имманентной рамки к таковому имманентных логик, развиваемому в рамках концепции следования правилу Витгенштейна. В этом случае рассмотрение секулярности оказывается более множественным и не предполагающим притязания на описание единого понимания мира и субъекта в секулярном веке. В завершение обсуждаются следствия предлагаемого перехода для исторического изучения секуляризации и актуальной нормативной рефлексии.

Ключевые слова: социология религии, секуляризация, Ч. Тейлор, имманентная рамка, имманентные логики, следование правилу

From Immanent Frame to Immanent Logics: Developing Ch. Taylor's Secularization Theory

Iliia I. Pavlov

HSE University (Moscow, Russian Federation). elijahpavloff@yandex.ru

ORCID: 0000-0002-5355-2584

This article develops Ch. Taylor's secularization theory. Taylor's framework enables to analyze secularization as a phenomenon that can coexist with high levels of personal religiosity and significance of religion in society. This perspective aligns with Taylor's concept of "secularity-3", which views secularization as a transformation in the conditions of belief and disbelief. He articulates these new conditions through the notion of immanent frame. However, critics of "A Secular Age" have raised concerns regarding the applicability of Taylor's theory to non-Western contexts; its reliability as a sociological framework for understanding secularization in contemporary society; its accuracy as a historical research; the opportunity to interpret Taylor's project as biased by religious apologetics. This article posits that such criticisms stem from ambiguities in the philosophical underpinnings of Taylor's methodology. While he aims to delineate a pre-ontological background, he overlooks the fact that such descriptions cannot be universally applicable, even within localized cultural contexts, as they elevate the pre-reflexive to a reflexive level. To address these issues, the article advocates for a shift from the concept of immanent frame to that of immanent logics, drawing on Wittgenstein's rule-following concept. This approach allows for a more pluralistic understanding of secularity, avoiding claims to provide a universal interpretation of the world and the self in the secular age. The article concludes by discussing the implications of this shift for both the historical study of secularization and current normative reflection.

Keywords: sociology of religion, secularization, Ch. Taylor, immanent frame, immanent logics, rule-following

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24–78–10104 «Проблема диалога христианской традиции и секулярного модерна в русской религиозной философии: перспективы для постсекулярной теории», <https://rscf.ru/project/24-78-10104/>

The study was funded by the Russian Science Foundation — research project No. 24–78–10104 ‘The problem of dialogue between Christian tradition and secular modernity in Russian religious philosophy: prospects for post-secular theory’, <https://rscf.ru/project/24-78-10104/>

КЛАССИЧЕСКИЕ теории секуляризации, трактовавшие последнюю как процесс последовательного и необратимого снижения роли религии в обществе, в последние несколько десятилетий сталкиваются с эмпирическими фактами по-прежнему высокого уровня религиозности, например в США, и возрастания роли религии в публичной сфере, в связи с чем испытывают кризис, требующий от исследователей либо вовсе отказываться от идеи секуляризации, либо пересобрать саму теорию¹. По последнему пути идет Ч. Тейлор, предлагая в «Секулярном веке» такой взгляд на секуляризацию, который бы предполагал, что процесс секуляризации все же произошел, так что современный западный мир является секулярным, и в то же время не опровергался бы теми фактами, которыми фальсифицируются классические теории.

Наряду с традиционными значениями слова «секулярность» Тейлор вводит новое понятие «секулярность-3». В его рамках под секулярностью понимаются новые условия веры и неверия, радикально отличающиеся от таковых условий в до-модерном

¹ Подробнее см.: Уэланер Д.А. Конец религии? История теории секуляризации. М.: ИД ВШЭ, 2019. Нельзя тем не менее не отметить, что в последние годы выходят и работы, защищающие классическое понимание секуляризации как последовательного упадка религии и ее социальной значимости. См.: Gifford, P. (2019) *The Plight of Western Religion: The Eclipse of the Other-Worldly*. New York: Oxford University Press; Inglehart, R. F. (2021) *Religion's Sudden Decline. What's Causing It, and What Comes Next?* New York: Oxford University Press; Kasselstrand, I., Zuckerman, P., Cragun, R. T. (2023) *Beyond Doubt. The Secularization of Society*. New York: New York University Press. Я благодарен рецензенту статьи за указание на эту литературу.

традиционном обществе², в связи с чем исторический процесс секуляризации трактуется как произошедший. Процесс этот Тейлор реконструирует как запущенный появлением эксклюзивного гуманизма — то есть представления, что человеческое процветание «в мире сем» вне зависимости от трансценденции может быть самодостаточной целью индивидов и общества в целом, — «эффект новой звезды». Этот эффект, по Тейлору, проявляется в том, что в результате возникновения эксклюзивного гуманизма стали появляться и распространяться новые мировоззрения, причем как тенденции, продолжающие линии эксклюзивного гуманизма, так и те, что были направлены против него (например, романтизм), в равной мере повлияли на то, что в западном обществе распространилось множество мировоззренческих опций — так что вера сама стала одной из альтернатив, сосуществующей с другими, а верующие, делая выбор в пользу религии, оказались вынуждены осознавать, что возможны и другие выборы³. Новая ситуация характеризуется динамикой противонаправленных влияний, «охрупчивания»⁴ и пр. — всем тем, что Тейлор описывает в концепции имманентной рамки⁵ — общей дорефлексивной смысловой и антропологической структуры, в которой смыслы, идентичность, мораль, политика, социальная жизнь и др. могут существовать независимо от трансценденции, будучи поняты целиком из «посюстороннего» опыта. При этом тейлоровское понимание имманентной рамки противостоит ее натурализации в «историях вычитания»⁶, то есть в трактовках процесса секуляризации как избавления от религиозных заблуждений, после устранения которых мы наконец обнаруживаем реальность такой, какова она есть на самом деле.

² Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017. С. 27–29.

³ Подробнее см.: Там же. С. 381–522.

⁴ Так Тейлор называет процесс становления идентичностей, смыслов и мировоззрений, разделяемых индивидами или/и группой, более хрупкими и подверженными влиянию со стороны других индивидов и групп, чем в традиционных обществах, предполагающих существование одного общего мировоззрения, разделяемого по умолчанию, причем в качестве не одной из альтернатив наряду с другими, а скорее естественного порядка.

⁵ Там же. С. 665–758. В русском переводе «Секулярного века» используется термин «имманентная структура», хотя Тейлор говорит о рамке — «immanent frame». Ср.: Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*, p. 539. Cambridge (MA) and London: The Belknap Press of Harvard University Press.

⁶ Тейлор Ч. Секулярный век. С. 691 и др.

В академическом сообществе книга Тейлора была встречена преимущественно тепло⁷. В то же время отдельные положения книги и теория Тейлора в целом получили ряд критических замечаний⁸.

В статье я намерен предложить такое направление развития подхода Тейлора, которое, сохраняя преимущества разработанной Тейлором оптики в ее отличии от традиционных теорий секуляризации, позволяло бы рассматривать секуляризацию в ракурсе, не подпадающем под адресованную «Секулярному веку» критику.

«Секулярный век» и его критика: к обсуждению методологии Тейлора

Итак, ключевой ход концепции Тейлора — восприятие имманентной рамки не как чего-то нейтрального, а как исторически изобретенной в различных измерениях — естествознании, современном моральном порядке с имманентизацией морали в субъекте и новом социальном воображаемом⁹. Необходимым условием становления имманентной рамки, согласно истории Тейлора, является переход от «пористого» субъекта к «изолированному»¹⁰: для старого субъекта отказ от веры в Бога как легитимная опция был невозможен просто потому, что таковой отказ предполагал не освобождение от религии в пользу эксклюзивного гуманизма,

⁷ См., в частности, отклики, открывающие издание русского перевода. Там же. С. i.

⁸ Полный обзор реакций на «Секулярный век», вышедших до 2016 года, см.: Zemmin, F. (2016) “An Annotated Bibliography of Responses to *A Secular Age*”, in G. Vanheeswijck, C. Jager, and F. Zemmin (eds) *Working with a Secular Age: Interdisciplinary Perspectives on Charles Taylor’s Master Narrative*, pp. 385–419. Berlin and Boston: De Gruyter.

⁹ Подробный пересказ исторической части книги Тейлора в задачи статьи не входит. См.: Тейлор Ч. Секулярный век. С. 33–661.

¹⁰ В рамках «пористого» субъекта, то есть того типа, которым характеризовались традиционные общества, человек, по Тейлору, воспринимал свои мысли, желания и пр. в качестве открытых для влияния как духовных внешних сил (Бога, бесов и др.), так и материальных предметов, а материальный мир ощущал как пронизанный духовными силами, с которыми субъект мог вступать в отношения; то есть в целом граница между субъектом и «внешним миром» была проницаемой. Современный же мир характеризуется «изолированным» субъектом: теперь «ментальное» — желания, смыслы, мораль и пр. — трактуется как находящееся внутри субъекта, отделенного от всего внешнего ему непроницаемой границей, а внешний субъекту мир воспринимается как материальный и отличный по способу своего бытия от всего психического.

а подпадание под власть темных духов¹¹. В секулярном же мире даже верующие оказываются живущими в имманентной рамке, поскольку воспринимают веру как мировоззренческую опцию наряду с другими — что без имманентной рамки, согласно анализу Тейлора, не представляется возможным. Различие же между современными верующими и неверующими заключается не в том, принимают ли они имманентную рамку, а в том, воспринимают ли они эту рамку в качестве открытой, то есть допускающей возможность трансценденции, или закрытой¹².

Благодаря концепции имманентной рамки Тейлор, помимо исторической части, включает в свою книгу нормативную этическую и политическую рефлексию, ставящую вопрос о возможности мыслить имманентную рамку открытой без угрозы ценностям эксклюзивного гуманизма. По Тейлору, именно моральная и политическая напряженность между ориентацией на ценность независимого от трансцендентной санкции человеческого процветания и религией, которая в глазах сторонников эксклюзивного гуманизма представляет собой угрозу человеческому процветанию, представляет собой более значимую часть аргументов секулярных противников религии как допустимой опции, чем аргументы от данных естественных наук¹³. Соответственно, для того чтобы включить¹⁴ в мир современного Запада возможность веры, Тейлору приходится решать двоякую задачу, показывая возможность мыслить: во-первых, имманентную рамку как открытую, не отрицающую возможность религии, а ценность эксклюзивного гуманизма — как не противоречащую возможности религии; во-вторых, религию как не отрицающую ценность земного человеческого процветания. Так, тема отношений между эксклюзивным гуманизмом и трансценденцией объединяет историческую и нормативную части «Секулярного века».

Соединение всех этих аспектов в исследовании Тейлора становится возможным благодаря философским источникам его

¹¹ Там же. С. 36–54, 665–669.

¹² Там же. С. 671–686 и след.

¹³ Там же. С. 741–743 и др. Подробный разбор нормативной рефлексии Тейлора см.: Crittenden, P.J. (2009) “A Secular Age: Reflections on Charles Taylor’s Recent Book”, *Sophia* 48 (4): 469–478.

¹⁴ Ср. со значимой для политической мысли Тейлора идеей признания: Taylor, Ch. (1992) “The Politics of Recognition”, in A. Gutmann (ed.) *Multiculturalism and “The Politics of Recognition”*, pp. 25–73. Princeton: Princeton University Press.

мысли. Так, восстановление имманентной рамки как некоего до-рефлексивного понимания¹⁵ Тейлор основывает на идее до-онтологии, фона и картины у Хайдеггера и позднего Витгенштейна¹⁶. При этом сама установка Тейлора на то, что понимание нами (то есть «субъектами») себя¹⁷ связано с нашим пониманием мира и с пространством практик, а также всегда исторично, становится более понятна из герменевтического проекта «Бытия и времени», в котором Хайдеггер рассматривал Dasein не как изолированного индивида, а как целостное бытие-в-мире¹⁸, понимание трактовал как укоренное в первичном практическом умении быть и всю эту сцепку помещал в контекст историчности¹⁹. Философия позднего Витгенштейна, также рассматривающего взаимосвязь языка и практик в теории языковых игр и форм жизни, действительно оказывается довольно близка идеям раннего Хайдеггера²⁰.

При этом важно подчеркнуть, что исследование Тейлора, как и теории секуляризации в целом, все же относится скорее к области социологии религии, чем к «чистой» философии. Особое внимание, которое Тейлор уделяет измерению «субъективных» смыслов, задающих наше понимание имманентной рамки и религии, не противоречит задачам социологии и может быть рассмотрено как развитие понимающей социологии М. Вебера, вводящего категорию социального действия именно через субъективный смысл²¹. По замечанию М. Кёнига, ключевой ход «Секулярного века» — расхождение с конвенциональными теориями секуляризации, натурализирующими имманентную рамку вместо того, чтобы показывать контингентность ее конструирования, — также позволяет сблизить Тейлора с понимающей социологией Вебера и культурной социологией в целом — подходами, тракту-

¹⁵ «...я хочу добраться до такого истолкования реальности, в котором мы просто живем, никогда не осознавая его как истолкование, или — в случае с большинством из нас — никогда его не формулируя». Тейлор Ч. Секулярный век. С. 39.

¹⁶ Там же. С. 5, 17–19, 222, 677, 698 и др.

¹⁷ Возникновение современного понимания субъектом себя Тейлор до «Секулярного века» подробно проанализировал в «Источниках “Я”». Taylor, Ch. (1989) *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.

¹⁸ Благодаря чему вопрос о нас оказывается герменевтически связан с пониманием мира и бытия.

¹⁹ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 52–59, 142–148, 372–404.

²⁰ Об этом, в частности, см.: Рорти Р. Витгенштейн, Хайдеггер и реификация языка // Мартин Хайдеггер: сб. статей. СПб.: РХГИ, 2004. С. 323–344.

²¹ Ср.: Вебер М. Основные социологические понятия // Социологическое обозрение. 2008. Т. 7. № 2. С. 89–127.

ющими модерн как культурную программу, которая в свою очередь анализируется с учетом мотивационной силы религиозных верований²².

С позиционированием Тейлором своих идей в поле социологических теорий секуляризации связано и то, что критика «Секулярного века» предлагается в первую очередь социологами, а также отчасти — историками²³. Пункты проекта Тейлора, которым преимущественно адресована критика, можно условно разделить на четыре блока: 1) игнорирование Тейлором незападных контекстов, в связи с чем применение представленной им теории для изучения секуляризации за пределами североатлантического мира представляется проблематичным; 2) недостаточная достоверность теории Тейлора как социологической теории секуляризации, описывающей современное общество; 3) недостаточная достоверность исторического раздела книги; 4) возможность прочитать проект Тейлора как ангажированный задачами религиозной апологетики.

Так, первый пункт критики состоит в том, что теория Тейлора ничего не дает для понимания секуляризации как глобального процесса, происходящего в том числе за пределами североатлан-

²² Koenig, M. (2016) “Beyond the Paradigm of Secularization?”, in G. Vanheeswijck, C. Jager, and F. Zemmin (eds.) *Working with a Secular Age: Interdisciplinary Perspectives on Charles Taylor’s Master Narrative*, pp. 29–30. Berlin and Boston: De Gruyter. Тем не менее, как показывает Г. Маккензи, хотя именно программе Вебера в сравнении с другими программами классической социологии подход Тейлора оказывается наиболее близок, он в то же время значительно отличается и от нее — особенно тем, что Тейлор преподносит свою рефлексию не как нейтральную науку, но как герменевтически помещенную в конкретный антропологический опыт. Подробнее см.: McKenzie, G. (2017) *Interpreting Charles Taylor’s Social Theory on Religion and Secularization: A Comparative Study*, pp. 69–103. Cham: Springer. Это отличие заостряет С. Раза, подчеркивая, что у Вебера подход все же «более строгий» и эпистемологический, в меньшей степени экспрессионистский и «субъективистский». Raza, S. (2023) “Max Weber and Charles Taylor: On Normative Aspects of a Theory of Human Action”, *Journal of Classical Sociology* 23 (1): 97–136. Но важно подчеркнуть, что подобный подход Вебера также не исключал известной доли перформативности выбираемой исследователем рамки: достаточно вспомнить замечание А. Ф. Филиппова, что программа понимающей социологии Вебера была связана с гуманистическим пафосом ученого, желающего сохранить понимание человека как способного на свободный исторический поступок, а не детерминированного в своих социальных действиях формальной логикой истории, понятой в гегелевском или в марксистском ключе. Филиппов А. Ф. Элементарная социология. Введение в историю дисциплины. М.: Рипол-классик, Панглосс, 2019. С. 384–389 и след.

²³ Предлагаемый ниже обзор критики не претендует на полноту; желающих глубже погрузиться в предмет могут сослаться к упомянутой выше аннотированной библиографии, составленной Ф. Цеммином.

тического мира²⁴. На необходимость для теорий секуляризации учитывать явления секуляризма за пределами Запада указывает Х. Казанова²⁵; о проблематичности применения теории Тейлора для незападных обществ говорит и Р. Мадсен²⁶. На первый взгляд, эта критика бьет мимо цели, поскольку Тейлор эксплицитно оговаривает, что ограничивается только контекстом западного христианства и, соответственно, западной современной цивилизации²⁷; другими словами, критики упрекают Тейлора в том, что в его работе не анализируются феномены, самим Тейлором сознательно вынесенные за пределы предмета исследования. Однако все не так просто. Показав близость Тейлора Веберу и в целом пониманию модерна как культурной программы, М. Кёниг подчеркивает, что такая культурная теория модерна неполна без компаративной социологии множественных секулярностей, поскольку подход Тейлора очень мало дает для объяснения каузальных механизмов, приводящих к волнам дифференциации политических и религиозных порядков и их различных институциональных следствий: культурологическая реконструкция предпосылок дифференциации требует сопоставления с незападными культурами, которое и позволило бы показать, почему западное христианство сделало Запад ареной для развития имманентной рамки²⁸.

Более того, Кёниг — признавая, что Тейлор намеренно не рассматривает незападные общества исходя из своих герменевтических намерений начать дискуссию о различных позициях относительно религии внутри современного западного общества, которое в «Секулярном веке» риторически обозначается как «мы», — также замечает, что Тейлор, сводя исследование веры как интерпретации опыта полноты в категориях трансцендентности и имманентности к культуре Запада, при этом опирает-

²⁴ О секуляризации в глобальном контексте в связи с модерном см.: Pollack, D., Rosta, G. (2017) *Religion and Modernity. An International Comparison*. Oxford & New York: Oxford University Press.

²⁵ Browne, C., Lynch, A. (2018) *Taylor and Politics: A Critical Introduction*, pp. 156–157. Edinburgh: Edinburgh University Press.

²⁶ Ibid., p. 166.

²⁷ Тейлор Ч. Секулярный век. С. 1, 20 и др. Отвечая критикам, Тейлор говорил, что в «Секулярном веке», как и ранее в «Источниках „Я“», он ставил целью рассмотреть развитие западной цивилизации в долгосрочной перспективе. Taylor, Ch. (2010) “Challenging Issues about the Secular Age”, *Modern Theology* 26 (3): 404.

²⁸ Koenig, M. “Beyond the Paradigm of Secularization?”, p. 38.

ся на исследования Ш. Эйзенштадта об осевых религиях²⁹, что предполагает более широкую картину. Другими словами, Кёниг показывает, что концепции, не ограничивающиеся западным контекстом, в действительности заложены в сам аргумент Тейлора. Особенно важным компаративный анализ Кёниг считает для рассмотрения современной динамики имманентной рамки, для чего считает значимым концепт множественных современностей Эйзенштадта³⁰.

Далее, теория Тейлора критикуется как актуальное социологическое объяснение секуляризации в западном мире. В первом приближении на критику Х. Казановы, что современный мир не секулярен, а религиозен³¹, построенную вполне в духе известного утверждения³² П. Бергера, автора тезиса о десекуляризации, можно ответить, что подобные утверждения не оказываются контраргументами против секулярности-3. Однако, по утверждению Р. Эбби, секулярность современного мира даже в смысле секулярности-3 в работе Тейлора остается недостаточно обоснована. В частности, Эбби замечает, что концепты противонаправленных влияний и «охрупчивания» (в которых Эбби предлагает различать социологическое и психологическое измерения) в конечном счете не объясняют ни того, почему люди могут жить в плюралистичном мире, не меняя верований, ни случаев религиозного обращения. Также мы можем представить плюралистичный мир со множественностью религиозных верований, но без опции эксклюзивного гуманизма и секуляризма: в этом случае будут налицо и противонаправленные влияния, и «охрупчивание» из-за возможности менять веру, но они не будут объясняться эксклюзивным гуманизмом и секуляризмом³³.

²⁹ Рефлексию самого Тейлора об Осевом времени см.: Taylor, Ch. (2012) "What Was the Axial Revolution?", in R. N. Bellah and H. Joas (eds.) *The Axial Age and Its Consequences*, pp. 30–46. Cambridge (MA) and London: Harvard University Press.

³⁰ Koenig, M. "Beyond the Paradigm of Secularization?", pp. 38–39. Cp.: Eisenstadt, S. (2000) "Multiple Modernities", *Daedalus* 129 (1): 1–29.

³¹ Browne, C. and Lynch, A. *Taylor and Politics*, pp. 155–156.

³² «По моему мнению, предположение о том, что мы живем в секуляризованном мире, ложно. Сегодняшний мир... так же „ярко“ религиозен, как и когда-либо, а в некоторых местах даже более, чем когда-либо». Бергер П. Л. Десекуляризация мира: общий обзор // Религиозная жизнь. 02.12.2023 [<https://religious-life.ru/2023/12/berger-desecularization-of-the-world/>], доступ от 02.10.2024].

³³ Browne, C., Lynch, A. *Taylor and Politics*, pp. 168–170.

Значимую часть критики составляет таковая исторической части «Секулярного века». При этом важно учитывать, что, по замечанию Т. Асада, Тейлор, работая с исторической генеалогией, то есть делая ход в духе Ницше и Фуко, занимается не социальной историей, а обращается от настоящего к прошлому для понимания котингентности нашего настоящего. В связи с этим Тейлор, используя генеалогический подход, «больше заинтересован в изложении исторических событий, чтобы привести аргументы, имеющие отношение к современности, а не в представлении исторических фактов, проливающих свет на прошлое, как это делают профессиональные историки»³⁴. Тем не менее среди замечаний историков³⁵ можно выделить критику Д. Батлера, осознающего, что Тейлор не историк³⁶, из которой становится видно, что пробелы в исторической аргументации ставят под сомнение и саму теоретическую модель Тейлора: Батлер адресует свою критику, в частности, ключевой для концепции Тейлора идее перехода от пористого субъекта к изолированному, подчеркивая, что та никак не подкреплена историческими источниками, демонстрирующими самоощущение людей³⁷. В этой связи уместно вспомнить и замечание Дж. Кинси, критикующего философские и методологические разрывы в аргументе Тейлора в части того, насколько корректно он анализирует секуляризацию общества в целом, так как сосредоточивается все же на опыте культурной элиты³⁸.

Наконец, подход Тейлора, характеризуемый большей степенью открытости к религии, чем традиционные теории секуляризации, встретил упреки в апологетичности и религиозной ангажированности³⁹. Так, Д. Шихан утверждает, что используемый Тейлором концепт опыта полноты уже предполагает некоторую форму трансценденции, в связи с чем в «Секулярном

³⁴ Ibid., p. 158.

³⁵ О них см.: Ibid., pp. 159–163.

³⁶ «Для Тейлора история служит фоном для постановки вопросов, которые он хочет исследовать в контексте современного общества, и именно поэтому иногда может показаться, что его историография не всегда столь тщательна, как хотелось бы некоторым профессиональным историкам». Ibid., p. 161.

³⁷ Ibid., p. 160.

³⁸ Kinsey, J. (2010) "A Secular Age — By Charles Taylor", *Philosophical Investigations* 33 (1): 79.

³⁹ На мой взгляд, этот пункт критики наиболее слаб, но приведу и его: тот факт, что проект Тейлора встречает и подобные упреки, будет работать на дальнейшую аргументацию статьи.

веке» вместо исторического аргумента используется теологический⁴⁰. В этом случае «Секулярный век» оказывается не научным исследованием секуляризации, а, по замечанию Р. Белла, рассмотрением вопроса о том, как религиозные люди могут принять секулярный модерн с его институтами; но тогда книга Тейлора рассказывает нам не про секуляризацию, а про то, как вера может быть понята в секулярном веке, — так что вера и тематически, и логически оказывается в центре рассуждения⁴¹. Сам Тейлор на существующие упреки отвечал, что хотя он и католик, но в своей работе не ставил целью отвергнуть атеизм как мировоззренческую опцию, а потому его книга — не апология теизма⁴². Тейлор признавал, что его работа не нейтральное описание и имеет моральную цель, но не в смысле религиозной проповеди, а в том, что позиции, о которых он говорит, так или иначе связаны с оценкой и не могут быть описаны нейтрально⁴³. Сама по себе такая позиция вполне легитимна — тем более в рамках герменевтической традиции в духе Хайдеггера, предполагающей, что, хотим мы того или нет, мы уже себя и мир как-то поняли и максимально адекватное описание нас и наших возможностей должно учитывать эту не-нейтральность.

На мой взгляд, те черты «Секулярного века», которые делают подход Тейлора уязвимым для критики в рамках предметного поля социологии религии и истории секуляризации, коренятся в некоторой непроясненности методологии Тейлора и ее философских оснований.

Так, в книге Тейлора мы видим методологический и предметный разрыв. С одной стороны, в работе присутствует историческая часть, которая все же претендует на описание действительных процессов: достаточно вспомнить главу «Призрак идеализма»⁴⁴, а также тот факт, что Тейлор хотя и уделяет большое внимание истории идей, но обрисовывает также и социальные каналы, по которым новые мировоззренческие опции распространялись в обществе. В этой части — если не брать теорию двух типов субъекта — Тейлор максимально плюралистичен и описывает различ-

⁴⁰ Browne, C., Lynch, A. *Taylor and Politics*, p. 162.

⁴¹ Ibid., p. 153.

⁴² Taylor, Ch. "Challenging Issues about the Secular Age", p. 407.

⁴³ Ibid., p. 405.

⁴⁴ Тейлор Ч. Секулярный век. С. 273–281.

ные мировоззренческие комбинации. С другой стороны, в теоретической части, содержащей нормативную рефлексию, Тейлор использует идею имманентной рамки как некой универсальной — пусть и лишь в отношении Запада — структуры; но такое обобщение никак не выводится из дескрипции наличных дискурсов и социальных институтов.

Каким же методом Тейлор получает теорию имманентной рамки? Как уже говорилось, Тейлор основывает свой анализ на идеях Витгенштейна и Хайдеггера о дорефлексивной картине, фоне, до-онтологии, — *но при этом само описание, предложенное в «Секулярном веке», очевидно, рефлексивно*. В связи с этим при рассмотрении подхода Тейлора в рамках герменевтической философии Хайдеггера нельзя забывать, что последний рефлексивное понимание трактовал как всегда не-нейтральное и вариативное: выбирая определенные способы понимания, мы отказываемся от других⁴⁵. В некотором смысле метод описания фона у Тейлора можно также назвать феноменологическим, но в этом случае следует помнить, что современная феноменология исходит из невозможности нейтральной феноменологической дескрипции, осознавая, что само феноменологическое описание всегда влияет на описываемое⁴⁶.

На первый взгляд, во всем этом нет никакой проблемы, ведь Тейлор сам признает, что его метод не нейтрален. При учете коммунитаристской политической философии Тейлора⁴⁷ в целом и прочтении «Секулярного века» в ее контексте становится понятным, что Тейлор перформативно культивирует определенный — ориентированный на стержневые для североатлантического сообщества моральные и политические ценности эксклюзивного гуманизма, но при этом открытый возможности религиозной веры — способ мышления и чувства⁴⁸. Однако проблемы возни-

⁴⁵ Эту мысль Хайдеггера, правда, в связи с философией техники, Ф. Феррандо иллюстрирует примером со статуей: когда у нас есть глыба мрамора, мы можем извлекать из нее разные статуи, но когда мы сделали одну конкретную статую, другие статуи стали для нас недоступны. *Феррандо Ф.* Философский постгуманизм. М.: ИД ВШЭ, 2022. С. 88.

⁴⁶ См.: *Ямпольская А. В.* Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. М.: РГГУ, 2013. С. 93–94.

⁴⁷ О философии Тейлора в контексте коммунитаризма см., например: Bell, D. (2024) Communitarianism, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 07.06.2024 [<https://plato.stanford.edu/entries/communitarianism/>, accessed on 02.10.2024].

⁴⁸ О возможности понимать философию в терминах перформативной культивации, включая политическое измерение последней, см.: Zweerde, E. van der (2014) “On

кают тогда, когда Тейлор, на словах признавая не-нейтральность своего описания, тем не менее преподносит его как общезначимое, по крайней мере для западного общества, особенно когда говорит и размышляет от имени «мы». При этом критику «Секулярного века» предлагают и представители западной академии, причем критикуют они, как было отмечено выше, не только игнорирование незападного контекста, но и саму теорию Тейлора.

Характер напряженности между не-нейтральностью описания и притязанием на общезначимость становится более понятным из следующего. Тейлор, как уже говорилось, ссылается на идею дорефлексивного фона — делая, однако, своим описанием этот фон рефлексивным, то есть предлагая его эксплицированное понимание; подобное рефлексивное понимание в свою очередь, как опять же было отмечено, уже не может быть нейтральным. И здесь есть важный нюанс: такое описание не-нейтрально не только в общем смысле, в отношении к, так сказать, независимой от человека реальности (что оговаривает сам Тейлор), но и в отношении к самому не-нейтральному фону культурного мира «современных западных людей»; это подтверждается, как уже говорилось, и тем фактом, что далеко не всем западным исследователям описание Тейлора представляется очевидным. При этом какого-то волшебного доступа к дорефлексивному фону, позволяющего описать его как он есть, не делая его рефлексивным, у нас нет.

Так, предлагая одно из возможных описаний фона западной секулярной современности, Тейлор строит его в универсальном ключе, именно так преподнося свою концепцию имманентной рамки. Стоит еще раз уточнить: Тейлор выступает против натурализации имманентной рамки в сильном смысле — и в этом центральный пафос его книги, — но он все же натурализирует ее в мягкой, культурной форме, преподнося ее не как то, что *он, Тейлор*, культивирует наряду с другими возможными пониманиями секулярного модерна, а как суть секулярного модерна как культурного явления, существующего независимо от описания Тейлора. Другими словами, Тейлор выступает против натурализации имманентной рамки в том смысле, что имманентная рамка существует независимо от общества и культурных факто-

the Political (Pre-)Conditions of Philosophical Culture”, *Transcultural Studies* 10 (1): 63–92.

ров, что она то, каков мир на самом деле, независимо от истории и культуры, но преподносит свое описание так, будто имманентная рамка как суть западного секулярного модерна существует — причем именно в той форме, как ее описывает Тейлор — независимо от описания ее самим Тейлором. В действительности Тейлор культивирует не только большую чувствительность к опции веры и возможность мыслить имманентную рамку открытой (что он и сам признает), но и определенное понимание имманентной рамки — и, как presupпозицию этого понимания, утверждение о существовании такой сущности. В отличие от первого, второй аспект культивации осуществляется скрыто и как раз-таки за счет предпосылки, что сама имманентная рамка существует независимо от «Секулярного века», который всего лишь констатирует ее наличие и предлагает ее описание.

Имманентные логики: концепт и исследовательская программа

Для решения обозначенных проблем я предлагаю перейти в рассмотрении секулярности от теории имманентной рамки к концепту *имманентных логик*.

Под имманентными логиками я имею в виду определяющие современность секулярные способы мышления, то есть такие, которые и осуществляются, будучи устроенными согласно внутренним себе смысловым порядкам, без ссылок на трансценденцию, и имеют цели, мыслимые в качестве независимых от трансценденции. Имманентные логики могут быть напрямую связаны с социальной и политической жизнью, а могут быть более «теоретическими». Примеры имманентных логик — логики естественных наук, логика прав человека, логика социальной справедливости, а также такие логики, как либерализм, марксизм, фрейдизм, физикализм, социальный конструктивизм, энвайронментализм и пр. В социальной действительности имманентные логики проявляются, будучи связаны с соответствующими дискурсами (фрейдизма, марксизма, прав человека и др.), а также с определенными практиками, осуществляемыми (или как минимум могущими осуществляться) опять же без ссылок на трансценденцию и имеющими автономные от нее цели. Интеллектуалы и профессионалы следуют имманентным логикам более или менее рефлексивно (например, работая над книгой, углубляющей

понимание личностных расстройств с точки зрения психоаналитического подхода, или занимаясь в рамках последнего психологическим консультированием), однако предполагаемые имманентными логиками образы мира и человека, а также связанные с ними способы жить могут определять и дорефлексивный фон, влияя как на пространство индивидуальных мировоззренческих выборов, так и на наше социальное воображение, институты и политический порядок.

Основным отличием подхода, ориентированного на концепт имманентных логик, от теории имманентной рамки будет то, что в случае имманентных логик ключевой оказывается множественность последних. При этом различные имманентные логики конструируют разные понимания мира и субъекта, вследствие чего по-разному «имманентный мир» понимают те, кто трактует его через разные логики: социальный конструктивист понимает имманентное иначе, чем физикалист. Соответственно, плюральным оказывается и понимание того, что же — имманентно. Здесь уместно вспомнить приведенный ранее взгляд Д. Шихана, согласно которому ссылки Тейлора на «опыт полноты» уже предполагают некоторую форму трансценденции; это утверждение демонстрирует, что далеко не все западные люди чувствуют имманентную рамку таким же образом, как Тейлор, и для кого-то любой «опыт полноты» — это уже выход за пределы имманентного мира. Другими словами, и внутри западной секулярной современности мы имеем дело не с одним «имманентным миром», описываемым универсальной — пусть и с опциями открытости и закрытости — имманентной рамкой⁴⁹, но с множественностью «имманентных миров». Важно подчеркнуть, что в ориентированной на идею имманентных логик теории секуляризации речь

⁴⁹ Дополним голоса критиков Тейлора тем фактом, что немецкие романтики, Хайдеггер и другие оппоненты эксклюзивного гуманизма культивировали как раз-таки пористый субъект (а по Тейлору, имманентная рамка связана с изолированным субъектом); собственно, идея *Dasein* как бытия-в-мире у Хайдеггера прямо вводится как альтернатива предпосылке о «закупоренном индивиде». Хайдеггер М. Бытие и время. С. 52–59. Тейлор включает подобные философии в секулярный век как а) вследствие распространения новых мировоззрений превращающие религию в одну из альтернатив наряду с другими — что и есть секулярность-3 — и б) исторически представляющие собой результат «эффекта новой звезды». Но при этом в теории имманентной рамки Тейлор исходит из изолированного субъекта и идеи, что есть некое общее «мы» современных западных людей, способ чувствовать которых конституирован изолированным субъектом. Так, тейловская теория секулярности-3 оказывается шире, чем концепция имманентной рамки.

будет идти не просто о множественности сочетаний секулярного модерна с иными, внешними ему контекстами, а о том, что сам секулярный модерн представляет собой множественность, констелляцию различных логик, а не единую сущность.

Отметим, что в ряде пассажей теоретической главы «Секулярного века» сам Тейлор говорит о секулярности в терминах не единой имманентной рамки, а множественности структур закрытого мира и даже множественности закрытых миров модерна⁵⁰. Такой ракурс рассмотрения, на мой взгляд, куда больше соответствует эмпирической части книги Тейлора, описывающей секулярность как множественность мировоззрений, порожденных «эффектом новой звезды». Другими словами, предлагаемое мной развитие теории Тейлора скорее не оппонирует его подходу в режиме «Тейлор неправ», а представляет собой дальнейшую разработку основных стратегий «Секулярного века»; при последовательном проведении концепта имманентных логик эти стратегии становятся объяснительно достаточными и не требуют дополнительного введения теории единой имманентной рамки.

Но как устроены имманентные логики? Их «устройство» я предлагаю понимать на основе концепции следования правилу⁵¹ позднего Витгенштейна. Поскольку эта теория применяется и в социологии⁵², в ее приложении к теории секуляризации нет ничего необычного. Более того, в дискуссии о проблеме следования правилу участвовал и сам Тейлор⁵³.

Идею следования правилу Витгенштейн ввел в рамках разрабатываемого в «Философских исследованиях» представления о связи способов употребления языка (языковых игр) и практик (форм жизни)⁵⁴; после «Бытия и времени» мы также понимаем, что логики, то есть наши способы мышления, будучи историчны — так что мы можем исследовать их генеалогически, — определяют и наши современные возможности понимать мир и себя. Непосредственно же тема следования правилу концептуализи-

⁵⁰ Тейлор Ч. Секулярный век. С. 687–688 и др.

⁵¹ Вообще словом «логика» в выражении «имманентные логики» я обозначаю правило мышления.

⁵² Об этом будет сказано далее.

⁵³ Taylor, Ch. (1995) "To Follow a Rule", in *Philosophical Arguments*, pp. 165–180. Cambridge (MA): Harvard University Press.

⁵⁴ Витгенштейн Л. Философские исследования // Философские работы. Часть I. М.: Гнозис, 1994. С. 86–89 и др.

руется Витгенштейном путем проведения различия между ситуациями, когда кто-то всего лишь думает, что следует правилу, и когда он действительно следует правилу⁵⁵. Это различие предполагает, что правила объективны относительно индивидуального сознания: в примерах, приводимых Витгенштейном⁵⁶, корректность следования правилу проверяется позицией общества. Индивидуально человек никак не может гарантировать себе корректное следование правилу: такое практическое и социально ориентированное⁵⁷ понимание следования правилу предполагает, что у человека в голове нет некоего приватного понимания алгоритма правила, к которому индивид имеет непосредственный доступ, поскольку всегда возможно, что человек понял алгоритм неправильно.

Формулировки Витгенштейна запустили философскую дискуссию. Так, С. Крипке предложил известную интерпретацию следования правилу, согласно которой корректность следования правилу целиком задается точкой зрения общества, реагирующего на практику следующего правилу индивида; таким образом Крипке стремился разрешить скептический парадокс, возникающий из-за того, что само правило может быть неверно понято человеком, даже если он до этого совершил несколько правильных шагов⁵⁸. Однако решение Крипке критиковалось и с историко-философских позиций как не соответствующее текстам самого Витгенштейна, и с точки зрения собственно философской: в частности, оппоненты Крипке указывали, что его подход не решает проблему радикального скептицизма, так как и общество может быть рассмотрено как сложный индивид и также может ошибаться⁵⁹. При этом, по замечанию З. А. Сокулер, для не-скептической, реалистской трактовки следования правилу важную роль играют материальные объекты, которые своим сопротивлением также

⁵⁵. Там же. С. 163.

⁵⁶. Там же. С. 176–177.

⁵⁷. «Стало быть, „следование правилу“ — некая практика. *Полагать* же, что следуешь правилу, не значит следовать правилу. Выходит, правилу нельзя следовать лишь „приватно“; иначе думать, что следуешь правилу и следовать правилу, было бы одним и тем же». Там же. С. 163.

⁵⁸. Подробнее см.: Крипке С. А. Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке. М.: Канон+, 2010.

⁵⁹. Бейкер Г. П., Хакер П. М. С. Скептицизм, правила и язык. М.: Канон+, 2008. Putnam, H. (1996) "On Wittgenstein's Philosophy of Mathematics", *Aristotelian Society Supplementary* 70: 243–264.

выявляют неверные способы следовать правилу, а скептические вопросы в «Философских исследованиях» Витгенштейна призваны подсветить эпистемическую избыточность метаправил, регламентирующих правильность понимания правила⁶⁰.

Переход от имманентной рамки к имманентным логикам⁶¹ имеет ряд следствий.

Во-первых, не-скептическое понимание следования правилу предполагает реалистскую трактовку логик⁶², одновременно объединенную с учетом их изобретаемости и социальности. Внимание к специально-философским дискуссиям о проблеме следования правилу и к критике подхода Крипке позволяет обозначить альтернативу традиционным для социальной теории направлениям рецепции теории следования правилу⁶³, не учитывающим несводимость следования правилу к обществу, то есть к социальному конструктивизму⁶⁴. При этом критика позиции Крипке отнюдь не исключает социального характера правил, что важно

⁶⁰ Сокулер З.А. Проблема следования правилу: где недостающая масса? // Следование правилу: рассуждение, разум, рациональность. СПб.: Алетейя, 2014. С. 423–436.

⁶¹ Совершая этот переход, я не утверждаю, что «имманентной рамки нет» (кстати, это не единственная альтернатива выводам Тейлора; другая — что имманентная рамка была всегда; вообще о «дорефлексивном» можно предполагать очень многое): для этого надо было бы считать, что у исследователя есть доступ к описанию «как есть» той области, в которой решается этот вопрос. Вопрос о том, существует имманентная рамка или нет, а если она есть, является ли она исключительным свойством секулярного модерна, не имеет ясных критериев научной осмысленности. Мой жест — методологический: я полагаю, что лучше перейти к концепту имманентных логик как существующих налицо и не использовать концепт имманентной рамки, который плохо работает и неясен.

⁶² Это, в частности, предполагает, что подход, ориентированный на концепт имманентных логик, не сводит все «только к мышлению»: конкретные логики (марксизма, фрейдизма и др.) осмысленны и таковы, каковы они суть, в силу свойств самой реальности. Это позволяет не исключать из рефлексии о секуляризации аспект телесности, который, как справедливо указал Дмитрий Узланер в комментарии к рукописи статьи, может быть рассмотрен через понятие габитуса по П. Бурдьё. К слову, именно через идею габитуса проблему следования правилу осмыслял Тейлор. Taylor, Ch. “To Follow a Rule”, p. 178. В целом же неразрывность мышления, с одной стороны, и практического «бытия-в-мире» / «форм жизни» — с другой (включая их материальность) следует уже из основных принципов философии Хайдеггера и позднего Витгенштейна. О практическом измерении следования правилу в связи с габитусом также см.: Волков В.В. «Следование правилу» как социологическая проблема // Социологический журнал. 1998. № 3/4. С. 20–22.

⁶³ Например, см.: Уинч П. Идея социальной науки и ее отношение к философии. М.: Русское феноменологическое общество, 1996.

⁶⁴ Об этом, в частности, см.: Волков В.В. «Следование правилу» как социологическая проблема. С. 18–26.

для нашей темы: так, имманентные логики действительно исторически изобретаются, но при этом они связаны с реальностью и практическим взаимодействием с ней, так что в конечном счете от реальности приобретают свою осмысленность. Так понятая трактовка секулярности через идею имманентных логик, с одной стороны, сохраняет критику Тейлором натурализации секулярности, а с другой — позволяет избежать релятивизма, что особенно важно для логик естественных наук, играющих значимую роль в становлении секулярного века. Из реалистского, не-скептического понимания следования правилу вытекает, что речь о мирах, понимаемых из различных логик, не предполагает онтологического релятивизма и утверждения, что нет никакого общего мира, общей реальности, которую и открывают различные логики и благодаря которой они имеют свою осмысленность. Есть общий мир, в котором и живут люди, понимающие его из различных логик или из их комбинаций⁶⁵.

Во-вторых, учет того, что логики реальны и в том смысле, что они существуют во внешней индивидуальном сознанию действительности (от чего и отталкивается Витгенштейн и что сохраняется в интерпретации Крипке), предполагает их описание как обнаруживаемых в истории и социальной жизни, то есть не в духе наивной феноменологии. Субъект сам не может себе гарантировать, корректно он понял правило или нет, а чтобы я имел доступ к описанию «фона», мне надо предполагать, что он внутри моего сознания и я могу описать сам фон как он есть, а не просто существующие налицо в действительности социальные практики и их логики. Эти соображения снимают методологический и предметный разрыв между исторической и актуальной частями теории секуляризации: в обоих случаях мы работаем с действительностью, описывая секулярные логики, существующие в наличных дискурсах и действующие через каналы, связанные с институциональным контекстом.

⁶⁵ Если необходимо как-то прояснить эти отношения, то наиболее подходящей онтологической гипотезой мне представляется актуальная для современной философии идея перспективизма в эпистемологии. Ср.: *Феррандо Ф.* Философский постгуманизм. С. 263–271. В нерелятивистском ключе перспективизм может быть понят, если развивать его с опорой не на Ницше, а на Лейбница, в монадологии которого разные перспективы не произвольны, а суть перспективы самого мира как общего универсума. Ср.: *Лейбниц Г.В.* Монадология // Сочинения в четырех томах. Т. I. М.: Мысль, 1982. С. 422–423.

В-третьих, алгоритмы логик и предполагаемые ими «миры» не могут быть описаны *окончательно*; в этом, однако, нет проблемы, поскольку, согласно Витгенштейну, человек может следовать правилу, не понимая до конца алгоритм самого правила, — и так же исследователь имеет дело с предварительными описаниями, что не мешает пониманию и не является неправильным описанием, поскольку в описываемой реальности сами правила обнаруживаются как имеющие известный люфт⁶⁶. Логика также могут меняться: например, логики марксизма, фрейдизма и др. исторически развиваются, причем подчас в тех направлениях, которые вряд ли предвидели Маркс и Фрейд⁶⁷. Помимо этого, возможно и открытие новых логик, и новые комбинации существующих.

В-четвертых, нормативную и историко-философскую части исследования секуляризации следует дополнить замечаниями В.В. Волкова о проблеме следования правилу. Критикуя⁶⁸ трактовки следования правилу в духе социального конструктивизма, Волков подчеркивает, что таковые игнорируют этическое измерение: в их оптике предполагается, что человек следует правилу исключительно в силу внешней муштры обществом. Однако социальные науки должны учитывать — здесь замечания Волкова вполне укладываются в логику Вебера — и субъективное измерение смысла социального действия: человек выбирает, каким логикам следовать, в том числе из этической позиции, что и определяет и его как личность, и практикуемые им способы жить⁶⁹.

⁶⁶ Ср.: Витгенштейн Л. Философские исследования С. 113.

⁶⁷ При этом они остаются правилами мышления, в том числе предполагающими различие между мнимым и действительным следованием правилу: не любое суждение является марксистским, а лишь то, которое получено определенным (хотя и относительно гибким) способом мышления, — и не любое суждение, приватно кажущееся кому-то соответствующим логике марксизма, в действительности окажется таковым. Вообще возможность конкретных логик связана с тем, что мышление в целом является правилосообразным: не любой набор звуков, слов или/и ментальных состояний является мышлением, и можно считать, что ты мыслишь, в действительности не мысля.

⁶⁸ С опорой на замечания М. Полани и др.

⁶⁹ Следует, однако, признать, что, корректируя социальный конструктивизм в этом направлении, Волков ограничивается этикой, что не устраняет антиреализма и солипсизма — так что в конце концов Волков заявляет, что объекты физики существуют постольку, поскольку ученые в них верят. Волков В.В. «Следование правилу» как социологическая проблема. С. 22–26. В недавней статье Волков больше пишет о самой реальности, способной «давать сдачи» социальному конструктивизму, — впрочем, и здесь Волков в конечном счете сводит неигровой характер ре-

Обозначу вкратце векторы подхода, ориентированного на идею имманентных логик, в историческом и актуально-теоретическом осмыслении секулярности.

Историческое исследование предполагает как выявление имманентных логик в дискурсивных порядках прошлого, так и анализ каналов их распространения, что требует привлечения вне-философского контекста социальных институтов, политики, экономики и др. Собственно, это — то, что Тейлор преимущественно и делает в исторической части «Секулярного века». При этом предлагаемая оптика подходит и для незападных обществ: в их случае мы рассматриваем, каким образом имманентные логики были связаны с вестернизацией и как переплетались с локальными культурами и историческими обстоятельствами. Вслед за Тейлором в эту историю мы можем включить — не в ущерб другим сюжетам — и анализ того, каким образом интеллектуалы работали с логиками и повлияла ли их работа на распространение мировоззренческих альтернатив.

К интеллектуальной истории секуляризации продуктивно применять подход Кембриджской школы, учитывающей и авторские намерения, и контекстуальность, и эффект высказываний; отмечу, что кембриджская методология предполагает больший, чем в герменевтике, акцент на стремлении к исторической достоверности, что соответствует предлагаемому мной пониманию имманентных логик, — при этом решая и задачу Тейлора, а именно вскрывая контингентность настоящего, то есть предлагая альтернативу натурализации современного понимания мира. Приложение кембриджской методологии к истории философии И. Хантером, предлагавшим обращать внимание на личность философа и практикуемые им способы мышления⁷⁰, позволит учитывать и акцент Волкова на личностном измерении следования правилу.

Все эти замечания позволяют уточнить методологические моменты проделанного Тейлором анализа, основное содержание которого переходом к имманентным логикам никоим образом не перечеркивается. Особенно много, на мой взгляд, для понима-

альности к этике. Волков В. В. Проблема необратимости // Социологическое обозрение. 2023. Т. 22. № 2. С. 23–26.

⁷⁰ Об этих сюжетах см.: Павлов И. И. Контексты философии и намерения философов: в защиту интеллектуально-исторического подхода к историко-философскому исследованию // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2024. Т. 8. № 3. С. 209–247.

ния секулярности дает описание «эффекта новой звезды», то есть истории о том, как изобретение новых логик было запущено появлением эксклюзивного гуманизма. Анализ секулярности в незападных контекстах может строиться как прослеживание развития этого процесса и за пределами североатлантического мира⁷¹.

Более существенным будет отличие актуально-теоретической, нормативной рефлексии о секулярности и религии. У Тейлора, как мы помним, эта часть связана с исторической генеалогией через проблему эксклюзивного гуманизма. Понимая последний как реализуемый в связанных с ним имманентных логиках, нормативную рефлексия мы можем осуществлять в оптике Волкова, ставя вопрос о согласии или несогласии личности на следование секулярным логикам, ориентированным на возможность эксклюзивного гуманизма и цели земного человеческого процветания; при этом сам гуманизм мы можем также понимать как множественный, выявляя, как разные имманентные логики претендуют на определение того, что же такое гуманизм. Подобная рефлексия будет более нюансированной, чем у Тейлора, поскольку человек может соглашаться с одной секулярной логикой и не соглашаться с другими или/и ограничивать степень применения секулярной логики, принимая ее, например, как общий политический принцип, но не ориентируя на нее свою частную жизнь⁷². Для согласия с той или иной имманентной логикой тем более не требуется согласия с «имманентной рамкой»: человек может «чувствовать» мир и себя и иначе.

В этом случае пост-тейлорианская нормативная рефлексия может быть объединена с теорией постсекулярного общества Ю. Хабермаса, у которого принципы секулярного модерна понимались процедурно, а не из некоей теории имманентной рам-

⁷¹. О секуляризации в глобальном контексте в связи с модерном см.: Pollack, D. and Rosta, G. (2017) *Religion and Modernity. An International Comparison*. Oxford & New York: Oxford University Press.

⁷². Поясню эту мысль примером. Христианин может поддерживать логики прав человека и социальной справедливости как общие политические принципы, при этом не отвергая на их основании те или иные стороны вероучения (учение о грехопадении, страстях, необходимости спасения во Христе и др.); на практическом же уровне он может в избираемых способах жить и в дискурсе религиозного сообщества поддерживать, в частности, религиозные нормы относительно сексуальной жизни, не требуя, чтобы эти нормы были утверждены в качестве обязательных и для тех, кто не относится к его религиозному сообществу. Возможны и другие примеры.

ки⁷³. Здесь уместно вспомнить, что, согласно Р. Белла, Тейлор недостаточно учитывает свою близость Хабермасу, не замечая, что Хабермас тоже чувствителен к отрыву модерна от истории; Тейлор, говорит Белла, должен понять, что видение Хабермаса в какой-то степени совпадает с его⁷⁴. И действительно, для Хабермаса модерн также оказывается проблематичным, требующим рефлексии и защиты⁷⁵. В терминах же имманентных логик проект Хабермаса можно трактовать как вопрос об участии верующих — при сохранении ими своих способов понимать мир и себя из своего богословия⁷⁶ — общей политике, основанной на современных секулярных логиках⁷⁷.

При этом замечание Волкова, что исключительно социальное, в духе Крипке, понимание правил сводит следование им к конформизму под влиянием внешней муштры, можно применять как к индивидуальному уровню, так и к уровню сообществ. В случае, когда западные сообщества воспринимают современные секулярные логики как внешнюю вестернизацию, идея, что есть некая имманентная рамка, порожденная способами мыслить и чувствовать североатлантического сообщества, предполагает дихотомию: либо имманентную рамку надо принять целиком, либо же целиком отвергнуть как чуждую — вместе с принципами секулярного гуманизма. В случае же идеи множественности имманентных логик картина более плюралистична и нюансированна: несогласие с теми или иными логиками или с тейлоровской теорией имманентной рамки не требует отвержения любых имманентных логик, ориентированных на принципы гуманизма.

⁷³ Ср.: Хабермас Ю. Против «воинствующего атеизма». «Постсекулярное» общество — что это такое? // Исламский портал. 04.01.2011 [https://www.islam-portal.ru/communication/stat/100/1411/, доступ от 02.10.2024]. Также см.: Узланер Д.А. Картография постсекулярного // Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. М.: Изд-во Института Гайдара, 2020. С. 178–211.

⁷⁴ Browne, C., Lynch, A. *Taylor and Politics*, pp. 153–154.

⁷⁵ Ср.: Хабермас Ю. Модерн — незавершенный проект // Политические работы. М.: Праксис, 2005. С. 7–31.

⁷⁶ В завершение «Секулярного века» Тейлор намечает перспективы такой теологии, которая включала бы в себя ценность независимого от трансценденции мирского человеческого процветания. Тейлор Ч. Секулярный век. С. 759–871. Однако можно понимать и принимать ориентированные на гуманизм секулярные логики и без согласия с этой религией.

⁷⁷ Ср. с тезисом А.А. Глухова о способности человека владеть как своей, так и общей речью. Глухов А.А. Философская ясность: Хайдеггер равно Гитлер // Логос. 2018. Т. 28. № 3. С. 113–115. Модель же Тейлора недостаточно различает логические порядки своей и общей речи в вопросе о религиозном и политическом.

Также и в исторической, и в нормативной перспективе исследование секулярности в оптике имманентных логик может быть объединено с идеей множественных современностей Ш. Эйзенштадта, значение которой, как отмечалось ранее, подчеркивает М. Кёниг.

Таким образом, переход от имманентной рамки к имманентным логикам позволяет скорректировать те черты подхода Тейлора, которые делают его уязвимым для критики, и в то же время сохранить его преимущества. В теории имманентных логик так же, как у Тейлора, преодолевается натурализация секулярного модерна: мы понимаем, что он изобретен и исторически контингентен. Также предлагаемая оптика исходит из секулярности-3, то есть понимания секулярности как изменения условий веры и неверия в ситуации появления мировоззренческих альтернатив, когда религия становится одной из опций; это, в свою очередь, предполагает понимание секуляризации как состоявшейся, а нашего мира — как секулярного, причем таким образом, чтобы это понимание не опровергалось фактами высокой религиозности, возрастания роли религии в политике и т. д., то есть чтобы подобные факты не требовали отказа от теории секуляризации. При этом предлагаемые корректировки сохраняют ориентацию на поиск теоретической рамки, открывающей возможность нормативной этической и политической рефлексии о сосуществовании веры и неверия в духе демократической чувствительности Тейлора и Хабермаса.

Библиография / References

- Бейкер Г. П., Хакер П. М. С. Скептицизм, правила и язык. М.: Канон+, 2008.
- Бергер П. Л. Десекуляризация мира: общий обзор // Религиозная жизнь. 02.12.2023 [<https://religious-life.ru/2023/12/berger-desecularization-of-the-world/>], доступ от 02.10.2024].
- Вебер М. Основные социологические понятия // Социологическое обозрение. 2008. Т. 7. № 2. С. 89–127.
- Витгенштейн Л. Философские исследования // Философские работы. Часть I. М.: Гнозис, 1994. С. 75–319.
- Волков В. В. «Следование правилу» как социологическая проблема // Социологический журнал. 1998. № 3/4. С. 13–27. EDN: PZQJVN

- Волков В.В. Проблема необратимости // Социологическое обозрение. 2023. Т. 22. № 2. С. 9–28. DOI: <https://doi.org/10.17323/1728-192x-2023-2-9-28>; EDN: AAPWDO
- Глухов А.А. Философская ясность: Хайдеггер равно Гитлер // Логос. 2018. Т. 28. № 3. С. 91–120. DOI: <https://doi.org/10.22394/0869-5377-2018-3-91-117>; EDN: XYZLAT
- Крипке С.А. Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке. М.: Канон+, 2010.
- Лейбниц Г.В. Монадология // Сочинения в четырех томах. Т. I. М.: Мысль, 1982. С. 413–429.
- Павлов И.И. Контексты философии и намерения философов: в защиту интеллектуально-исторического подхода к историко-философскому исследованию // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2024. Т. 8. № 3. С. 209–247.
- Порти Р. Витгенштейн, Хайдеггер и реификация языка // Мартин Хайдеггер: сб. статей. СПб.: РХГИ, 2004. С. 323–344.
- Сокулер З.А. Проблема следования правилу: где недостающая масса? // Следование правилу: рассуждение, разум, рациональность. СПб.: Алетейя, 2014. С. 423–436. EDN: TKWZDZ
- Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017.
- Узланер Д.А. Картография постсекулярного // Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. М.: Изд-во Института Гайдара, 2020. С. 178–211.
- Узланер Д.А. Конец религии? История теории секуляризации. М.: ИД ВШЭ, 2019.
- Уинч П. Идея социальной науки и ее отношение к философии. М.: Русское феноменологическое общество, 1996.
- Феррандо Ф. Философский постгуманизм. М.: ИД ВШЭ, 2022.
- Филиппов А.Ф. Элементарная социология. Введение в историю дисциплины. М.: Рипол-классик, Панглосс, 2019.
- Хабермас Ю. Модерн — незавершенный проект // Политические работы. М.: Праксис, 2005. С. 7–31.
- Хабермас Ю. Против «воинствующего атеизма». «Постсекулярное» общество — что это такое? // Исламский портал. 04.01.2011 [<https://www.islam-portal.ru/communication/stat/100/1411/>, доступ от 02.10.2024].
- Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.
- Ямпольская А.В. Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. М.: РГГУ, 2013. EDN: SCGQJN
- Bell, D. (2024) Communitarianism, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 07.06.2024 [<https://plato.stanford.edu/entries/communitarianism/>, accessed on 02.10.2024].
- Browne, C. and Lynch, A. (2018) *Taylor and Politics: A Critical Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press. DOI: <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748691937.001.0001>

- Crittenden, P.J. (2009) "A Secular Age: Reflections on Charles Taylor's Recent Book", *Sophia* 48 (4): 469–478.
- Eisenstadt, S. (2000) "Multiple Modernities", *Daedalus* 129 (1): 1–29.
- Gifford, P. (2019) *The Plight of Western Religion: The Eclipse of the Other-Worldly*. New York: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780190095871.001.0001>
- Inglehart, R.F. (2021) *Religion's Sudden Decline. What's Causing It, and What Comes Next?* New York: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780197547045.001.0001>; EDN: CVCEKM
- Kasselstrand, I., Zuckerman, P., Cragun, R. T. (2023) *Beyond Doubt. The Secularization of Society*. New York: New York University Press. DOI: <https://doi.org/10.18574/nyu/9781479814305.001.0001>
- Kinsey, J. (2010) "A Secular Age — By Charles Taylor", *Philosophical Investigations* 33 (1): 75–81. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9205.2009.01400.x>
- Koenig, M. (2016) "Beyond the Paradigm of Secularization?", in G. Vanheeswijck, C. Jäger, and F. Zemmin (eds.) *Working with a Secular Age: Interdisciplinary Perspectives on Charles Taylor's Master Narrative*, pp. 23–48. Berlin and Boston: De Gruyter.
- McKenzie, G. (2017) *Interpreting Charles Taylor's Social Theory on Religion and Secularization: A Comparative Study*. Cham: Springer. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-319-47700-8>
- Pollack, D. and Rosta, G. (2017) *Religion and Modernity. An International Comparison*. Oxford & New York: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780198801665.001.0001>
- Putnam, H. (1996) "On Wittgenstein's Philosophy of Mathematics", *Aristotelian Society Supplementary* 70: 243–264.
- Raza, S. (2023) "Max Weber and Charles Taylor: On Normative Aspects of a Theory of Human Action", *Journal of Classical Sociology* 23 (1): 97–136. DOI: <https://doi.org/10.1177/1468795x221080770>; EDN: XXDORL
- Taylor, Ch. (1989) *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (1992) "The Politics of Recognition", in A. Gutmann (ed.) *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, pp. 25–73. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, Ch. (1995) "To Follow a Rule", in *Philosophical Arguments*, pp. 165–180. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*. Cambridge (MA) and London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (2010) "Challenging Issues about the Secular Age", *Modern Theology* 26 (3): 404–416. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-0025.2010.01615.x>

- Taylor, Ch. (2012) "What Was the Axial Revolution?", in R. N. Bellah and H. Joas (eds.) *The Axial Age and Its Consequences*, pp. 30–46. Cambridge (MA) and London: Harvard University Press.
- Zemmin, F. (2016) "An Annotated Bibliography of Responses to *A Secular Age*", in G. Vanheeswijck, C. Jager, and F. Zemmin (eds.) *Working with a Secular Age: Interdisciplinary Perspectives on Charles Taylor's Master Narrative*, pp. 385–419. Berlin and Boston: De Gruyter.
- Zweerde, E. van der (2014) "On the Political (Pre-)Conditions of Philosophical Culture", *Transcultural Studies* 10 (1): 63–92. DOI: <https://doi.org/10.1163/23751606-01001006>