

# Olena Dolgochub

---

## Модусы секуляризации в концепции Чарльса Тейлора

---

Studia Warmińskie 52, 95-106

---

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Olena Dolgochub  
Wydział Filozoficzny  
Odeski Uniwersytet Narodowy im. Iłji Miecznikowa

## **Модусы секуляризации в концепции Чарльза Тейлора**

**Słowa kluczowe:** sekularyzacja, religia, odczarowanie świata, „odizolowane ja”, „ekskluzywny humanizm”, wieczność.

**Keywords:** secularization, religion, disenchanting world, „buffered self”, „exclusive humanism”, eternity.

**Schlüsselworte:** Säkularisierung, Religion, Entzauberung der Welt, „gepuffertes Selbst“, „ausschließlicher Humanismus“, Ewigkeit.

В 2007 году в Канаде вышла книга известного философа Ч. Тейлора под амбициозным названием „A Secular Age” („Секулярная эпоха”). Она вошла в ряд работ, которые претендуют на то, чтобы дать долговременный диагноз эпохи, в которой мы живём. Такие попытки были предприняты Ф. Фукуямой, С. Хантингтоном, Ю. Хабермасом и другими великими мыслителями второй половины XX века. На Западе „A Secular Age” была принята неоднозначно, однако она активизировала диалог о сущности секуляризации в современном мире. А уже в 2013 г. вышел перевод первой части этой работы в Украине. Работа была очень позитивно воспринята украинскими философами. Кроме представления концепции Ч. Тейлора отечественной интеллектуальной публике, решалась и более масштабная задача. Сегодня в Украине идёт серьёзная работа по созданию современного украинского философского языка, научной и гуманитарной терминологии в целом. Во главе коллектива, который переводил и редактировал „Секулярную эпоху”, были философы, учествовавшие в международном проекте создания национальных версий „Европейского словаря

философий: Лексикон непереводамостей”<sup>1</sup>: К. Сигов, А. Панич и др. В этом контексте можно рассмотреть перевод данной работы Ч. Тейлора как своеобразную экспериментальную площадку, где осуществляется выбор и апробация наиболее подходящего перевода ключевых понятий концепции канадского философа. На некоторые трудности перевода мы укажем в ходе нашего дальнейшего изложения.

Одна из главных тем, которые рассматривает Ч. Тейлора – это сущность секуляризации и её модусы. Секуляризацию философ рассматривает как многоуровневый, сложный, неоднозначный феномен, который предполагает объединение социальных, исторических, политических, экономических и др. аспектов. Как нам представляется, именно такой глубокий подход к секуляризации обладает высоким эвристическим потенциалом, а её изучение является актуальным не только для анализа современной религиозной системы в Украине, но и во всей Восточной Европе.

Цель статьи. Осуществить критический анализ концепции секулярной эпохи, предложенной Ч.Тейлором, выделить модусы секуляризации.

Степень научной разработанности. На Западе работы Ч.Тейлора давно стали активно обсуждать и критиковать. В частности, отметим таких исследователей творчества философа: Р. Эбби (Ruth Abbey)<sup>2</sup>, Й. Ангус (Ian Angus), Д. Бернет (Damian Barnat), М. Колдвелл (Marc Caldwell), Ф. Капуто (Francesca Caputo), К. Колорадо (Carlos Colorado)<sup>3</sup>, П. Фишер (Pamela Fisher), Д. Грант (John Grant), Э. Грегори (Eric Gregory), М.Дж.М. Мартинюк (Matthew J. M. Martinuk), К.Б. Мюллер (K.V. Muller) и др. В украинском философском контексте работы Ч. Тейлора были приняты крайне позитивно. Основные исследователи творчества Ч. Тейлора: А. Баумейстер<sup>4</sup>, К. Сигов<sup>5</sup>, А. Паныч<sup>6</sup>, Е. Быстрицкий и др.

<sup>1</sup> *Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей*, Під кер. Б. Кассен, Т. І, Вид, друге, виправл, К.: Дух і Літера, 2011, 576 с.

<sup>2</sup> R. Abbey, *Theorizing Secularity 3: Authenticity, Ontology, Fragilization*, In: *Aspiring to Fullness in a Secular Age: Essays on Religion and Theology in the Work of Charles Taylor*, edited by Carlos Colorado and Justin D. Klassen, Notre Dame 2014, p. 98–125.

<sup>3</sup> C. Colorado, *Canadian Ethno-Religious Utopias and the Dynamics of Liberal Multiculturalism*, In: *Propéties et utopies Religieuses Au Canada*, edited by Bernadette Rigal-Cellard, Bordeaux 2012, p. 191–215.

<sup>4</sup> А. Баумейстер, *Секуляризация или шанс для веры*, <http://www.youtube.com/watch?v=cPxjofsu6EQ> (13.12.2014).

<sup>5</sup> С. Сигов, *Charles Taylor Living Context*, <http://duh-i-litera.com/c-sigov-charles-taylor-living-context> (13.12.2014).

<sup>6</sup> Ч. Тейлор, *Україна вже народилася з потенціалом розділення*, <http://bogoslav-club.org.ua/?p=4209> (13.12.2014).

В ближнем зарубежье концепции Ч. Тейлора в своих работах касались Е. Степанова, И. Мюрберг, Н. Кирабаев и др. Однако следует заметить, что на постсоветском пространстве не хватает работ, связанных с глубоким уровнем рассмотрения и критики концепции Ч. Тейлора, что необходимо, на наш взгляд, исправить.

Поднимая тему секулярной эпохи, Ч. Тейлор задаётся вопросом о том, что мы понимаем под секулярностью. Он выделяет такие три самых значительных и важных, на его взгляд, определения „секуляризации”:

1) освобождение всех сфер жизни от присутствия Бога и религии, а также их влияния. Философ прослеживает эволюцию обществ от архаичных, где не выделялись религиозные, экономические, социальные и любые другие аспекты – и религия была абсолютно везде, и до современных обществ, где в каждой из сфер жизни люди руководствуются не религиозными убеждениями, а теми, которые ни в коей мере к трансцендентному не относятся (в экономике – ориентированность на прибыль, в политике – на наибольшую выгоду для наибольшего количества граждан и т.д.) Он пишет так: „Несколько столетий тому назад Бог в нашей цивилизации [...] присутствовал абсолютно во всех социальных практиках... и на всех уровнях общества [...]”<sup>7</sup>;

2) упадок религиозных убеждений и практик; уменьшение количества прихожан в церквях. Ч. Тейлор указывает, что в этом смысле почти во всех странах Западной Европы произошла секуляризация (даже там, где в гражданском поле ещё сохраняются ссылки на Бога и божественное);

3) изменение статуса веры в обществе. Философ обращает внимание, что в этом смысле поворотом к секулярности является движение от общества, где практически невозможно было верить в Бога, где эта вера являлась нормой, к обществу, где, чтобы верить в Бога нужно найти значительные основания – и в целом легче найти основания тому, почему в Бога верить не нужно. Он пишет об этом так: „Однако мне кажется очевидным, что эти общества очень отличаются относительно того, какое в них положение у веры...”<sup>8</sup>. В секулярном мире вера является лишь одним из вариантов мировоззрения (и далеко не всегда доминирующим).

Ч. Тейлора интересует именно секуляризация в третьем смысле – и в этом смысле он в своей работе исследует общество и его трансформацию.

<sup>7</sup> Ч. Тейлор, *Секулярна доба*, Пер з англ. О. Панич, *Книга перша*, К.: *Дух і Літера*, 2013, с. 14.

<sup>8</sup> *Ibidem*, с. 16.

Философ говорит о том, что в современном мире все люди знают: немислимость позиции варьируется от контекста к контексту, т.е. то, что является немислимым в определённой среде и определённом контексте, в другом контексте будет приниматься за истинное. Это делает грань между мыслимым и немислимым тонкой и хрупкой. Хрупкость еще больше увеличивается в силу того, что большинство людей не укоренено в этих контекстах по-настоящему. „Они или недоумевают, находясь на перекрестке мировоззрений, или же путем бриколажа вырабатывают для себя некоторую срединную позицию”<sup>9</sup>.

Говоря о секулярности в третьем смысле, Ч.Тейлор поднимает вопрос об изменении самих вероисповедальных принципов: „Это становится понятным, как только мы обратим внимание на тот факт, что все верования исповедуются в контексте невысказанных самоочевидных установок, которые обычно не проговариваются открыто, и, как таковые, могут даже не осознаваться носителем соответствующих взглядов”<sup>10</sup>. Иными словами, философ вводит понятие фона („тло”): это те мировоззренческие наслоения, которые формируют нашу дальнейшую позицию в отношении различных жизненных вопросов. Тут Ч. Тейлора интересуют те сдвиги, которые произошли в процессе перехода от „наивного теистического истолкования” к такому, где люди постоянно находятся и маневрируют между противоположными позициями (или к такому, где „неверие” стоит как выбор по умолчанию). Философ пытается исследовать глубины феномена секулярности: он хочет понять разницу между мировоззренческими установками прошлого и современности не просто как разницу убеждений, а опыта и чувственности<sup>11</sup>.

Когда дело касается секуляризации, особенно интересно то, что под религией в данном конкретном случае понимает автор концепции. Ч. Тейлор касается и этого вопроса, предлагая осуществить характерный в основном для латинского христианства поворот и представить религию в терминах противопоставления трансцендентного и имманентного. Фактически религиозным или нерелигиозным человек будет считаться в его концепции в зависимости от того, признаёт ли он нечто потустороннее или трансцендентное в отношении своей жизни или нет.

Теперь мы рассмотрим те мировоззренческие изменения, которые подготовили и одновременно сформировали современную секулярность.

<sup>9</sup> Idem, *Структуры закрытого мира*, Логос 3 (2011), с. 33.

<sup>10</sup> Idem, *Секулярна доба*, с. 32.

<sup>11</sup> Ibidem.

### 1. Переход от „заколдованного” мира к „расколдованному”.

Отмечая черты, которые потерял окружающий мир с превращением в секулярный, Ч.Тейлор выделяет такие:

1) природный мир, который находился в мыслимом людьми космосе, свидетельствовал о божественной цели и действии;

2) про Бога свидетельствовало само существование общества – Бога фактически можно было заметить везде;

3) люди жили в „заколдованном мире”. Этой черте Ч.Тейлора уделяет большое внимание, т.к. она является ключевой в процессе изменения мировоззрения людей.

В заколдованном мире сложно не быть верующим. Фактически, если мы говорим о „buffered self” („изолированное Я”, о котором речь пойдёт дальше), то ему, которое открыто для влияний извне, необходим, согласно Ч. Тейлору, какой-то гарант того, что добро всё равно победит зло. Т.е. отбрасывание идеи Бога в такой ситуации одновременно оставляет „Я” на растерзание других сил, кроме Бога (чаще всего в этой роли выступал Дьявол)<sup>12</sup>. Однако мы не совсем согласны с таким выводом. Если человек не принимает идею Бога, то он может считать мир в принципе монистичным, т.е. трактовать его как такой, где нет ни чистого зла, ни чистого добра. Тогда теоретически он может принимать воздействия извне как необходимые или взаимокompенсирuемые, не приносящие непоправимого вреда, а следовательно, мы не приходим с необходимостью к выводам Ч. Тейлора по данному пункту.

Ч. Тейлор отмечает важную деталь: расколдовывание могло начаться (и, на наш взгляд, началось) уже в традиционном иудаизме и христианстве. Всё дело в том, что божественная сила в этих религиях побеждает любую магию, и трактовать это можно двояко:

1) победа белой магии (тут: „магии Церкви”) над чёрной;

2) победа чистой силы Бога над всякой магией. В этом случае необходимо было абсолютно выйти из поля магии и довериться одной силе Бога. „Сила Бога завоёвывает языческий заколдованный мир”<sup>13</sup>, пишет Ч. Тейлор. (Однако тут философ также упоминает о том, что мир может при этом быть вновь заколдован – только теперь согласно Божьей воле).

Энергия расколдовывания является двойной:

– во-первых, мы должны отбросить всё, что связано с идолопоклонством, т.е. люди начинают всеми силами бороться с заколдо-

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Ibidem, с. 124.



ванным миром. Изначально причиной этого было не то, что заколдовывание не считалось верным, а то, что к любой магии (белой или тёмной) человеку не позволялось обращаться за помощью: для людей она была безбожной в любом виде;

– во-вторых, мы чувствуем новую свободу в мире, лишённом священного и приписываемых им границ. Больше людей не останавливают „суеверия”, и они могут перестраивать мир по своему желанию.

Следует заметить, что концепция „расколдованного мира” тесно связана идеей изолированного „Я” („buffered self”), о котором мы скажем ниже.

## 2. От „porous self” к „buffered self”.

Одним из важнейших последствий расколдовывания мира стало превращения „пористого Я” („porous self”) в „изолированное Я” („buffered self”). Эти два термина вводит Ч. Тейлор для разграничения конкретного соотношения с миром людей и их видения его.

„Buffered self” довольно любопытный термин. Стоит заметить, что при переводе работы Ч.Тейлора возникла целая дискуссия, когда дело коснулось этого термина<sup>14</sup>. Однако среди всех вариантов (амортизированное, непроницающее, опосредующее и т.д. – всего около 15) было выбрано именно „изолированное Я”. И сейчас мы рассмотрим, почему.

Стоит упомянуть то, как это словосочетание объясняет сам Ч. Тейлор: „Для современного, изолированного »я« открыта возможность дистанцироваться, отстраниться от всего, что находится вне разума”<sup>15</sup>. Иными словами, это такая «яйность», которая не соприкасается с окружающим миром (и при этом уже не является уязвимой для мира духов и потусторонних сил), а которая имеет некую прослойку между собой и окружающим её миром. Степень прозрачности „прослойки” зависит напрямую от „Я”: одни влияния оно может полностью отбрасывать, а другим – частично открываться.

Ч. Тейлор отмечает, что в домодерном мире значения пребывают не только лишь в разуме человека, но и в окружающих его вещах (кроме того, и во многочисленных „внечеловеческих объектах”). Это чрезвычайно важный момент: фактически это говорит о том, что в секулярном мире все воздействующие на человека вещи не являются тем, что продуцирует смыслы – за это отвечает разум. „Зато в заколдованном мире значение

<sup>14</sup> Ibidem, с. 52.

<sup>15</sup> Ibidem, с. 69.

уже существует вне нас, до начала нашего контакта с миром [...]»<sup>16</sup>, пишет Ч. Тейлор. Он объясняет, что в заколдованном мире вещи могут вселять значения и вызывать чисто физические последствия этих значений („влияние”, „каузальная сила”). Иными словами, „porous self” был подвержено этим влияниям (одним из самых ярких примеров этого был страх одержимости), а наше „buffered self” уже крайне избирательно относится к тому, что на него может влиять, а что нет.

Стоит заметить, что в своё время „пористость”, уязвимость для злых духов приводила к выводу, что следует совершать определённые действия, чтобы нейтрализовать негативные влияния богов и духов. А вот „buffered self” может рассматривать свою границу как буфер, благодаря которому ничто не может его зацепить без его же ведома. Ч. Тейлора пишет о нём так: „Такое »я« может рассматривать себя как неуязвимое, как хозяина значений вещей, которые существуют для него»<sup>17</sup>. И это приводит „buffered self” к тому, что у него может сформироваться амбициозное желание отграничиться от всего, что расположено за границей „яйности”, а также приписать себе автономное существование.

Кроме прочих характеристик „porous self” имеет ещё одну: в заколдованном мире принципиально важной была его связь с обществом, общественностью. Фактически это ещё одна причина веры: было практически невозможно, живя в обществе, осуждать общую религиозную практику, не становясь при этом еретиком. Прежде всего, потому, что благосостояние всех зависело от участия в ритуале каждого члена сообщества, его преданности и набожности. Фактически, осудить или прекратить выполнение ритуала, не задевая других, было невозможно. „Крестьяне, которые не участвовали в общественных ритуалах или осуждали их, подтачивали эффективность совместных действий, а следовательно, подвергали опасности всех и каждого»<sup>18</sup>.

### 3. Формирование „exclusive humanism”.

Ч. Тейлор, говоря о секулярном обществе, замечает то, что здесь мы впервые столкнулись с обществом, где самодостаточный гуманизм полностью доступен в качестве мировоззренческой возможности. Причём, тут он использует термин „exclusive humanism”, который в русских источниках<sup>19</sup> Д. Узланер переводит как „эксклюзивный гуманизм”,

<sup>16</sup> Ibidem, с. 63.

<sup>17</sup> Ibidem, с. 69.

<sup>18</sup> Ibidem, с. 75.

<sup>19</sup> Ч. Тейлор, *Структуры закрытого мира*, с. 33–55.



а в украинских<sup>20</sup> А. Панич, К. Сигов и др. используют более точное „виключальний гуманізм”. Этот термин означает такой гуманизм, с точки зрения которого для человека имеет значение исключительно человеческое или такой, который исключает из своего горизонта что-либо трансцендентное, даже если признаёт его существование. Это крайне важное понятие у Ч. Тейлора, ведь именно его он ставит в качестве условия возможности секулярности. Он объясняет свой тезис следующим образом: возникновение exclusive humanism расширило спектр доступных возможностей, завершив тем самым эру „наивной” религиозной веры (философ вводит это понятие, пытаясь отмежевать веру досекулярного мира от веры «рефлексивной», которая возникла в мире секулярном).

„Exclusive humanism” – это такой гуманизм, при котором затемняются, нивелируются все цели, которые ранее стояли выше человеческого процветания. Иными словами, это такой тип мировоззрения, когда для большинства людей на первый план среди всех целей выходит именно человеческое процветание<sup>21</sup>.

#### 4. Изменение отношения к игре структуры и антиструктуры.

Тейлор, рассматривая современное и доиндустриальное мировоззрения, одной из важных характеристик последнего выделяет „напряженный баланс двух видов целей”: с одной стороны, христианство направляло людей на цели, которые были направлены к чему-то высшему, сверхчеловеческому, трансцендентному; с другой стороны, практики средневекового общества заставляли стремиться и содействовать человеческому процветанию. Как пишет Тейлор: „Этим создавалась напряженность между требованиями полного преобразования, к которому призывала вера, и требованиями обычной повседневной жизни”<sup>22</sup>.

Само напряжение проявлялось по-разному. Приведём те примеры, на которые обращает внимание сам философ в своей работе:

1) идея безбрачия: среди монашества распространились мысли, что безбрачие позволяет полностью отдать себя Богу, а рождение детей – это продолжение грехопадения, Церкви стали решать это напряжение по-разному: некоторые выбирали обет безбрачия, другие его абсолютно отвергали, а некоторые совмещали идею безбрачия с признанием легитимности жизни в браке (то есть пытались найти баланс между крайностями);

<sup>20</sup> Ч. Тейлор, *Секулярна доба*.

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> Ibidem, с. 78.

2) разница между тем, как ведут себя люди, которые процветают и тем, что от людей требует Евангелие: напряжение появляется там, где сталкиваются этика чести, требования гордости и правила поведения, которые диктует христианство;

3) роль и место таинств и освященных предметов: все это должно способствовать спасению людей, но все же эти вещи находятся на грани трансцендентного, то есть их нельзя направлять на удовлетворение корыстных целей (в том числе, своего спасения).

Тейлор отмечает, что именно католицизм „предусматривал своеобразный баланс на основе иерархической взаимодополняемости”<sup>23</sup>. Иными словами, по его мнению, напряжение решался в уравнивании образов жизни: использовалась формула „монахи за всех молятся, знать всех защищает, крестьяне на всех работают”.

Однако это была только часть тех путей уравнивания напряжений, которые испытывало мировоззрение средневекового человека. Еще один путь – это карнавал и другие подобные праздники („праздник непослушания”, праздник „мальчика-епископа” и др.) Это были моменты жизни людей, когда обычный порядок вещей переворачивался с ног на голову: дурак мог стать королем на день; то, что всегда почиталось, здесь высмеивалось; разрешались различные крайности в поведении.

Тейлор пытается показать, что все они указывают на важный признак до модерного мировоззрения – взаимодополняемости противоположностей, таких состояний, которые нельзя переживать одновременно. Чтобы объяснить это, Тейлор обращается к идее В. Тернера, который считал, что „каждая структура нуждается в анти-структуре”<sup>24</sup>. Под структурой Тернер (а вслед за ним и Тейлор) понимает „упорядоченную совокупность наборов ролей, статусов и ранжирование этих статусов, которая сознательно признается и регулярно применяется в данном обществе”<sup>25</sup>. Тейлор добавляет к этому, что мы можем это понять как коды поведения в обществе (стоит заметить, что эта идея напоминает нам концепт социальных ролей в обществе).

Однако несмотря на существование такой структуры, существуют моменты, когда ее действие прекращается, нейтрализуется или вовсе нарушается – появляется антиструктура. Тернер, а вслед за ним и Тейлор, говорит, что игра структуры и антиструктуры (кода и антикода) необхо-

<sup>23</sup> Ibidem, с. 80.

<sup>24</sup> Ibidem, с. 83.

<sup>25</sup> Ibidem, с. 83–84.

дима для сохранения общества. Объяснять это можно по-разному: ослаблением давления, необходимостью приобретения кода некоторых необузданных сил антикода и др. Вывод, к которому подходит Тейлор, в том, что и в современном мировоззрении присутствует необходимость антиструктуры: „Все коды нужно уравновесить [...], иначе нас ожидает жестокость, расслабление, атрофия общественных связей, слепота, и в конце концов, вполне возможно, саморазрушение”<sup>26</sup>.

Однако в современном мире антиструктура не признается в качестве необходимости для всего общества (т.е. игра кода и антикода не исчезла совсем, но сохраняется только в некоторых элементах общественной жизни – например, ритрит). В отдельных моментах антиструктура перешла в частную сферу. Иными словами, теперь различия общественного и частного играют ту роль, которая была закреплена за различиями между обыденной жизнью и карнавалом в Средневековье.

Таким образом, Ч. Тейлор приходит к выводу, что значительная часть традиционной игры структуры и антиструктуру для нас потеряна. Ведь современное состояние общества структурно отличается от всего, что было раньше. Хотя при этом «зов антиструктуры» остается очень сильным и в нашем мире.

#### 5. От „высших” времён к „секулярному” времени.

Ещё одним важным моментом восприятия, который изменился, было время. Ч. Тейлор, желая отмежевать обычное, мирское время, называет его „секулярным временем”. Время же домодерной эпохи он называет „высшие времена” (или „вечностью”, которых было несколько).

Секулярное время – это то, чем для нас является обычное время. Собственно, это просто время: одно событие следует за другим, а всё, что в прошлом – уже в прошлом.

Высшие же времена намного более сложны. Как пишет о них Ч. Тейлор: „Можно сказать, что они собирали, упорядочивали, реорганизовывали, перемежевывали обычное мирское время”<sup>27</sup>. Эти времена вводят в профанное устройство времени искривления и непоследовательности.

Стоит отметить виды высших времён:

1) „Платонова” вечность – обозначена идеальной недвижимостью, полным спокойствием; достигнуть мы её можем, выйдя за пределы времени;

<sup>26</sup> Ibidem, с. 87.

<sup>27</sup> Ibidem, с. 94.

2) Божественная вечность – не отменяя времени, она стягивает его в момент; постигнуть её мы можем исключительно посредством участия в Божественной жизни;

3) первичное время – это установленный порядок вещей. Деятели этого времени были Боги или, по крайней мере, герои. Это время сотворения мира (или народа). Постигнуть мы это время можем только путём проведения ритуала, которым имеет эффект обновления и нового посвящения (а, значит, приближения к истоку).

Ч. Тейлор считает, что восприятие времени домодерного человека было сформировано всеми тремя видами времени: люди того исторического периода одновременно пребывали и этих трёх высших временах (вертикальное измерение), и в секулярном (горизонтальное измерение). Этим они кардинально отличаются от человека современной эпохи: в отличие от предков, они склонны видеть свои жизни исключительно в рамках течения секулярного времени<sup>28</sup>. Отсюда Ч. Тейлор утверждает: в современности происходит формирование таких миров („горизонтальных”, как он их называет), которые не оставляют пространство для „вертикального” или трансцендентного (они или закрывают его, или делают его недоступным)<sup>29</sup>.

Напоследок заметим, что с изменением представления времени изменилось и представление о мире, в котором живёт человек: вместо космоса человечество теперь живёт во Вселенной.

Подвести итог хотелось бы словами самого Ч. Тейлора: „Я нарисовал картину мира, который мы потеряли: такого, где духовные силы влияли на пористых субъектов, общественное зиждилось в священном, а секулярное время – в высших временах, в обществе поддерживалось равновесие структуры и антиструктуры, а драма человеческого существования разворачивалась в космосе”<sup>30</sup>. Таким образом можно сделать вывод о том, как Тейлор видит сущность секулярной эпохи – это эпоха, когда становится мыслимым затмение всех целей, кроме человеческого процветания, для большинства живущих в обществе людей. Важнейшими модусами секуляризации являются следующие: картина мира понимается как расколдованная, „Я” понимается как „буферизированное”, под главной целью человеческой жизни понимается только и исключительно человеческое процветание, жизнь общества понимается только в рамках структуры, а время понимается как секулярное, „просто время”.

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> Idem, *Структуры закрытого мира*, с. 33–55.

<sup>30</sup> Idem, *Секулярна доба*, с. 105.

Актуальным представляется рассмотреть в будущих публикациях возможность применения концепции Ч. Тейлора к исследованию религиозной жизни Восточной Европы в целом и Украины в частности.

## PRZEJAWY SEKULARYZACJI W KONCEPCJI CHARLESA TAYLORA

(STRESZCZENIE)

Artykuł jest poświęcony krytycznej analizie pojęcia sekularyzacji, które przedstawił znany kanadyjski filozof Charles Taylor. Autorka bada istotne elementy procesu sekularyzacji, na które zwraca uwagę Ch. Taylor. Są nimi: ujawniający się „ekskluzywny humanizm”, odczarowanie świata, przemiana „chropowatego ja” w „odizolowane ja” czy zmiana nastawienia ludzi do upływającego czasu. W artykule podjęta jest także kwestia, na ile jest zasadne odniesienie przedstawionej koncepcji Ch. Taylora do zmian zachodzących obecnie w społeczeństwach wschodniej Europy.

## MODES OF SECULARIZATION IN CHARLES TAYLOR'S CONCEPTION

(SUMMARY)

This article is devoted to consideration and critical analysis of the concept of secularization, proposed by the popular Canadian philosopher Charles Taylor. Main elements of the secularization process, allocated by the philosopher, are highlighted in the article. There are some basic elements among them: the emergence of “exclusive humanism”, disenchantment of the world, the transformation of the “porous self” into “buffered self”, changing of attitude to the time etc. The question about the difficulties of philosophical works’ translation is raised. There is a possibility of applying the Ch. Taylor’s concept to investigate not only the Western religious life, but also of Eastern Europe is denotes.

## DIE MODI DER SÄKULARISIERUNG IN DER KONZEPTION VON CHARLES TAYLOR

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Beitrag widmet sich der Prüfung und kritische Analyse der Konzeption der Säkularisierung, die der im Westen beliebt kanadische Philosoph Charles Taylor angeboten hat. Der Autor leitet die wesentlichen Elemente des Prozesses der Säkularisierung, der von dem Philosoph geprüft wird, in dem Beitrag ab. Die wesentliche Elementen darunter sind: das Erscheinen des „ausschließlichen Humanismus“, die Entzauberung der Welt, die Verwandlung des „porösen Selbst“ in das „gepufferte Selbst“, die Änderung des Verhalten in der Zeit etc. Die Frage der Übersetzung philosophischer Werke wird angeregt.