ИЗДАТЕЛЬСТВО грамота

Манускрипт • Manuscript

ISSN 2949-3242 (online)
ISSN 2618-9690 (print)

2026. Том 19. Выпуск 5 | 2026. Volume 19. Issue 5
Материалы журнала доступны на сайте (articles and issues available at): manuscript-journal.ru

RU

Имманентная рамка и её границы: как секулярная повседневность и нормативность порождают потребность в трансцендентном

Яковлева В. Р., Лобанова Е. С.

Аннотация. Цель исследования – определить, как внутренние структурные дефициты секулярной повседневности позднего модерна неизбежно порождают запрос на трансцендентное и посредством каких механизмов секулярной ресакрализации он реализуется. В статье анализируются три структурных дефицита имманентной нормативной рамки позднего модерна. Во-первых, секулярные ценности утратили статус терминальных оснований – их больше не принимают как самоочевидные. Во-вторых, социальные адресаты аффектов оказались дискредитированы. В-третьих, институты не способны выносить окончательный вердикт по онтологическим запросам индивида. Новизна подхода заключается в том, что ресакрализация предстаёт как структурное восполнение: трансцендентное возникает там, где имманентная рамка обнаруживает свою незамкнутость – в обосновании, в аффективной адресации и в интерсубъективной санкции. В результате доказано: секулярная повседневность позднего модерна сама производит трансцендентный закон, трансцендентного адресата, трансцендентного свидетеля и судью в тех точках, где секулярные суррогаты исчерпаны. Это объясняет устойчивость постсекулярных феноменов без сведения их к индивидуальной психологии.

EN

The immanent framework and its boundaries: how secular everyday life and normativity generate the need for the transcendent

V. R. Yakovleva, E. S. Lobanova

Abstract. The purpose of the article is to determine how the internal structural deficits of the secular everyday life of late modernity inevitably generate a demand for the transcendent and which mechanisms of secular resacralization provide it. This article examines three structural deficits of the immanent normative framework in late modernity. First, secular values no longer function as terminal foundations, i.e. people no longer take them as self-evident. Second, the social recipients of affect have lost credibility. Third, institutions cannot deliver a final verdict on the individual's ontological demands. The novelty of the approach lies in treating resacralization as a structural complement: the transcendent arises precisely where the immanent framework reveals its incompleteness in justification, in affective address, and in intersubjective sanction. As a result, the following has been proven: secular everyday life in late modernity itself produces a transcendental law, a transcendental addressee, a transcendental witness and a transcendental judge exactly at those points where secular surrogates are struggling. This explains the persistence of post-secular phenomena without reducing them to individual psychology.

Введение

Актуальность исследования обусловлена тем, что социальная философия позднего модерна всё чаще сталкивается с парадоксом: нормативная рамка, в которой индивид выступает автономным источником обоснования своих поступков, при определённых условиях перестаёт работать. Здесь имеются в виду не внешние факторы (такие как кризис социальных институтов или утрата легитимности референта сама по себе), а внутренние структурные дефициты самой секулярной повседневности. В ситуациях, когда требуется окончательное обоснование, определение и решение («почему я должен поступить именно так», «в чём смысл и цель моей деятельности»), а также когда возникает катарсис либо иное эмоциональное напряжение (раскаяние, благодарность, надежда, тоска), оказывается, что ресурсов дискурса секулярной повседневности – отсылок на здоровье, эффективность, закон, прогресс, научную истину – оказывается недостаточно. Они не дают

Научная статья (original research article) | https://doi.org/10.30853/mns20260279

© 2026 Авторы. © 2026 ООО Издательство «Грамота» (© 2026 The Authors. © 2026 Gramota Publishing, LLC). Открытый доступ предоставляется на условиях лицензии CC BY 4.0 (open access article under the CC BY 4.0 license): https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

безусловного ответа, не выдерживают предельной формы аффекта, не помогают справиться с кризисными ситуациями – как будто они не позволяют индивиду вынести окончательное решение, оставляя пространство для сомнений. В этих точках разрыва спонтанно возникает запрос на инстанцию, превышающую социальный мир, – на трансцендентное.

Проблема исследования заключается в выявлении механизмов, посредством которых имманентный мир, исчерпав ресурсы самообоснования, конституирует трансцендентные инстанции. Как уже отмечалось в нашей предыдущей работе (Яковлева, 2025, с. 23), светские теории секуляризации при всех их эвристических достоинствах не способны предложить выход из нормативной незамкнутости, поскольку находятся в рамках той же имманентной парадигмы, которую пытаются анализировать. Поэтому остаётся неясным, каким образом имманентная рамка порождает необходимость обращения к трансцендентному.

Концептуальная потребность в дискурсе, который анализировал бы ресакрализацию не как «возвращение религии» (такое объяснение остаётся внешним), а как имманентное следствие самой секулярной нормативности, давно назрела. Без такого языка социальная философия рискует ограничиваться описанием симптомов – ростом религиозности и квазирелигиозности, новыми духовными практиками, – не анализируя их глубинную причину. Разработка строгого концептуального аппарата для анализа этой структурной необходимости отвечает потребности в адекватной диагностике культуры позднего модерна, позволяя отличить подлинный структурный сдвиг от поверхностных симптомов.

Для достижения поставленной цели решены следующие задачи:

1. Эксплицировать механизм предела социального обоснования, демонстрирующий утрату светскими ценностями статуса безусловных терминальных оснований и необходимость апелляции к трансцендентному закону. Важно показать, что ключевые секулярные ценности (здоровье, эффективность, закон, прогресс) утратили способность служить окончательным, самоочевидным основанием для действия. В этой ситуации единственный способ придать действию безусловную нормативную силу – апелляция к трансцендентному закону (воле Бога, порядку вещей, абсолютной справедливости).

2. Раскрыть механизм трансфера аффективной нагрузки, объясняющий, как дискредитация имманентных адресатов ведёт к конституированию трансцендентного получателя аффекта. Наша гипотеза заключается в том, что аффекты (раскаяние, благодарность, надежда, тоска) имеют интенциональную структуру: они всегда направлены на адресата. Когда секулярные ключевые адресаты (партия, нация, прогресс) недоступны или дискредитированы, аффект с необходимостью конституирует свой объект как трансцендентный.

3. Осуществить анализ механизма провала интерсубъективного подтверждения, актуализирующего фигуру трансцендентного свидетеля и судьи в ситуациях, когда необходим окончательный, не подлежащий обжалованию вердикт. Здесь мы исходим из установки, что нормативное действие требует окончательного утверждения – вердикта, который нельзя обжаловать. Социальные институты (суд, государство, общественное мнение и даже семья) такой санкции дать не могут, и тогда, следовательно, возникает потребность в трансцендентном свидетеле и судье.

Методология исследования базируется на структурно-функциональном анализе и сравнительно-историческом методе. Структурно-функциональный анализ позволяет выявить: 1) формальную логику обоснования (терминальные основания); 2) интенциональность аффекта (направленность на адресата); 3) структуру интерсубъективного подтверждения (потребность в окончательной санкции). Сравнительно-исторический метод проводит демаркацию двух режимов функционирования имманентной рамки: классический модерн (социальные суррогаты трансцендентного достаточны) и поздний модерн (суррогаты дискредитированы, обнажается структурная необходимость трансцендентного). Ключевое методологическое различение, которое мы вводим, – между произвольным основанием (индивидуальный выбор, необязательный для другого), институциональным основанием (социально санкционированное, но обратимое) и трансцендентным основанием (безусловным, несводимым к имманентному миру).

Теоретическая база исследования опирается на критику классических теорий секуляризации и постсекуляризации. С учетом концепции Д. Барната (Barnat, 2024) нами фиксируется, что секулярность определяется не столько истощением веры, сколько новой спецификой условий переживания и духовного поиска. Однако развивая этот подход, мы доказываем неизбежность актуализации проблематики трансцендентного при исчерпании имманентных суррогатов. Концептуальный аппарат Ж.-Ф. Лиотара (1998) о кризисе метанарративов позволяет зафиксировать утрату светскими ценностями статуса терминальных оснований. Феномен интенциональности аффектов, требующих безусловного адресата, анализируется через призму идей А. Джонга (Jong, 2025) и Л. Берлант (Berlant, 2011). Вопросы интерсубъективного подтверждения и следующей из них политической легитимности в условиях социальных кризисов рассматриваются с опорой на работы Т. Джеймса и Д. Тру (James, True, 2023), а также К. К. Вильярреала (Villarreal, 2025), демонстрирующих потребность в теологическом и трансцендентном измерении повседневности.

Практическая значимость работы заключается в разработке инструментария для социально-философской диагностики современной культуры. Результаты исследования могут быть использованы для объяснения устойчивого запроса на трансцендентные инстанции в обществах, прошедших стадию классической секуляризации, а также для междисциплинарных исследований на стыке социальной философии, социологии религии, теоретической и практической теологии.

Обсуждение и результаты

Результаты проведённого исследования были достигнуты исходя из определённой эпистемологической установки. Ввиду того, что предметом нашего анализа является не эмпирическая религиозность сама по себе, а скрытые в секулярной повседневности условия возможности нормативного действия и аффективного переживания, такие традиционные социологические методы, как опросы и статистика, не могут быть релевантными. Это обусловило выбор, с одной стороны, социально-философского подхода при реконструкции повседневных практик и, с другой стороны, самого объекта исследования – трёх выявленных нами форм предельных ситуаций: кризиса обоснования, пика аффекта, экзистенциальной вины.

Так, для достижения поставленных задач был сформирован теоретико-методологической аппарат, в основу которого были положены: 1) идея о крахе метанарративов Ж.-Ф. Лиотара (1998), которая послужила инструментом для анализа кризиса терминальности, а также объясняющей моделью утраты светскими ценностями статуса безусловных оснований; 2) концепция демонтажа секулярно-национального порядка А. Джонга (Jong, 2025) и Л. Берлант (Berlant, 2011) для маркирования того структурного вакуума, к которому приводит дискредитация имманентных адресатов; 3) категории «нуминозного» Р. Отто (2008) и «зова совести» М. Хайдеггера (1997), с помощью которых нами была описана структурная потребность общества в так называемом абсолютном свидетеле и судье; 4) политико-теологический аспект заявленной проблемы представлен в работах Т. Джеймса и Д. Тру (James, True, 2023), к которым мы обращались для аргументации социально-институционального измерения трансцендентного.

Достоверность проведённого исследования оценивается через три критерия:

1. Критерий эвристической адекватности (объяснительной силы). Представленная модель успешно разрешает парадокс, с которым не справляются классические теории секуляризации: она объясняет, почему формальное сохранение светских институтов в позднем модерне сопровождается устойчивым ростом запроса на духовность, трансцендентные смыслы и квазирелигиозные практики.

2. Критерий эмпирической верифицируемости. Теоретические выводы коррелируют с наблюдаемыми социокультурными феноменами. Так, кризис доверия к политическим институтам и обращение политических акторов к сакральной риторике и традиционным ценностям как к источнику легитимности подтверждает механизм 3 (потребность в окончательном свидетеле и санкции, что согласуется с выводами Т. Джеймса и Д. Тру (James, True, 2023) о теологическом подспорье для политики). Распространение практик «светской духовности» (по К. К. Вильярреалю (Villarreal, 2025)) подтверждает механизм 2 (трансфер аффекта на нетеистические, но структурно трансцендентные симулякры).

3. Внутренняя логическая непротиворечивость. Переход от имманентного дефицита к трансцендентному конституированию выводится не из догматических предпосылок, а из формальной логики самих понятий нормативности и интенциональности.

Таким образом, достоверность исследования обеспечивается строгостью применённого понятийного аппарата и способностью предложенной модели диагностировать реальные противоречия культуры позднего модерна, переводя дискуссию из плоскости психологии веры в плоскость социально-философской онтологии повседневности. Рассмотрим по порядку механизмы постсекулярной ресакрализации.

Механизм 1. Предел социального обоснования: от секулярных ценностей к трансцендентному закону. В классическом модерне утверждение «здоровье – это благо» было самоочевидным. Оно не требовало обоснования через трансцендентные смыслы и служило терминальной остановкой в цепочке вопросов «почему?». Такой же статус имели эффективность производства, закон как воплощение справедливости и прогресс человечества как высшая цель. Эти ценности выполняли функцию имманентных терминальных оснований: они лежали внутри мира, но воспринимались как безусловные, квазитрансцендентные. Их авторитет подкрепляли институты – наука, государство, система образования, – и систематической рефлексии они не подвергались. Именно эту конфигурацию Ч. Тейлор определяет как «имманентную структуру», внутри которой «изолированная идентичность дисциплинированного индивида действует в сконструированном социальном пространстве, где практическая рациональность является важнейшей ценностью, а время является всецело секулярным» (2017, с. 669).

В позднем модерне каждая из этих ценностей утратила самоочевидность. Это не значит, что они исчезли или перестали использоваться в повседневных обоснованиях, но они потеряли монополию на терминальность, то есть перестали быть окончательными и не требующими дальнейших вопросов. Как справедливо подчёркивает Д. Узланер, интерпретируя тейлоровскую концепцию, имманентность есть не просто черта мировоззрения, но именно «рамка (фон)», когда «буферизированная идентичность дисциплинированного индивида движется в сконструированном социальном пространстве, где инструментальная рациональность является ключевой ценностью, а время по преимуществу секулярно» (2011, с. 19). Когда эта логика даёт сбой, человек теряет почву для нормативного действия.

Рассмотрим для примера эффективность как отношение результата к затратам. Она была возведена в ранг терминальной ценности индустриальным и постиндустриальным капитализмом. Однако многие виды деятельности, высокоэффективные с точки зрения рынка, не только не имеют социальной ценности, но даже оказываются вредными. Эффективность перестала быть синонимом блага. Экологическая критика выявила, что максимизация эффективности в краткосрочном горизонте разрушает условия существования в долгосрочном. Возникает вопрос: эффективность для чего и для кого? Психологический феномен выгорания показывает,

что погоня за эффективностью разрушает человека и перестаёт быть для него безусловным благом. На вопрос «почему я должен быть эффективен?» следует ответ «потому что это ведёт к успеху, прибыли, конкурентоспособности». Но затем неизбежно возникает новый вопрос: «а почему успех – благо?» И здесь имманентное обоснование уже не может найти завершение.

Аналогично идея прогресса как кумулятивного улучшения условий человеческого существования была центральным нарративом модерна. Но экологические кризисы, изменение климата и утрата биоразнообразия показали: технический прогресс может вести к глобальной катастрофе. Прогресс перестал быть синонимом улучшения. Постколониальная критика обнажила, что западный прогресс был достигнут за счёт эксплуатации колоний, а универсализм прогресса оказался маскировкой партикулярных интересов. Без единой направленности истории прогресс теряет нормативную силу. На вопрос «почему мы должны стремиться к прогрессу?» уже нет самоочевидного ответа – с другой точки зрения прогресс может оказаться регрессом.

Утрата самоочевидности этих ценностей, вместе с такими конструктами, как здоровье и справедливость, означает, что в секулярной нормативной рамке больше нет имманентных терминальных оснований, которые признавались бы безусловными интерсубъективно. Индивид, пытаясь обосновать своё действие, сталкивается с ситуацией, где любое имманентное обоснование можно оспорить, и ни одна ценность не воспринимается как окончательная. Возникает состояние нормативной незамкнутости: действие не получает завершённого обоснования в имманентных терминах. Всякая цепочка обоснований либо продолжается бесконечно (что парализует действие), либо останавливается произвольно (что не даёт нормативной силы для другого).

Это состояние – не патология и не психологический кризис, а структурная характеристика позднего модерна, аналогичная тому, что Лиотар обозначил как недоверие к метанарративам: «Упрощая до крайности, мы считаем “постмодерном” недоверие в отношении метарассказов. Оно является, конечно, результатом прогресса науки; но и прогресс в свою очередь предполагает это недоверие. С выходом из употребления метанарративного механизма легитимации связан, в частности, кризис метафизической философии, а также кризис зависящей от неё университетской институции» (1998, с. 10). Имманентная рамка сохранила свою институциональную форму: люди по-прежнему ходят к врачам, работают на эффективность, соблюдают законы, верят в технический прогресс. Но она утратила способность давать окончательные, не подлежащие дальнейшей рефлексии обоснования. Д. А. Цыплаков пишет, что «идейная секуляризация не смогла трансформировать фундирующую структуру мировоззрения, нуждавшуюся в “трансценденциях” для фиксации жизненного мира субъектов» (2017, с. 241).

В такой ситуации единственный способ придать действию безусловную нормативную силу, не сводимую к произвольному индивидуальному выбору, – апелляция к трансцендентному закону. Под трансцендентным законом мы понимаем нормативную инстанцию, которая не принадлежит миру социального (то есть не зависит от человеческих решений, институтов или конвенций), обладает безусловной обязательностью для всех и не может быть оспорена ссылкой на другой закон, а также не требует дальнейшего обоснования, сама выступая терминальным основанием. В истории мысли такими законами выступали воля Бога, естественный закон как выражение божественного разума, абсолютная справедливость (в кантовской традиции), порядок вещей в стоицизме, дао в китайской философии. В современном контексте форма трансцендентного закона может быть разной – от традиционного теистического монотеизма до секулярных трансценденталий вроде кантовского категорического императива, особенно в интерпретации последнего как голоса Бога внутри человека, а не только как формулы автономного разума. Структурная функция остаётся неизменной: трансцендентный закон устраняет нормативную незамкнутость, предоставляя окончательное основание, которое не требует дальнейшего обоснования и обладает интерсубъективной силой.

Переход к трансцендентному закону – не результат рационального выбора или доказательства («существует Бог, следовательно…»). Это перформативный акт в ситуации нормативной незамкнутости. Индивид по своей природе должен действовать, но секулярные обоснования исчерпаны: здоровье, эффективность, закон, прогресс – все они проблемны. Он не может принять произвольное решение, потому что оно не имело бы силы для других и не давало бы ему самому чувства безусловной обязанности. В этой точке он начинает вести себя так, как если бы существовал трансцендентный закон: «так должно быть», «этого требует порядок вещей», «так справедливо».

Конституированный таким образом трансцендентный закон обретает свойства, которые в феноменологии религии Р. Отто описываются как нуминозные: как mysterium tremendum (таинственное и вызывающее трепет) и как fascinans (притягательное) (2008, с. 12, 23, 59). Даже если индивид отказывается от теистического языка и не называет закон «Богом», его отношение к закону имеет формальную структуру религиозного отношения: почтение, страх нарушить, стремление соответствовать, надежда на оправдание. Это и есть ресакрализация в её операциональном определении: восстановление нормативной структуры, в которой безусловное основание действия локализовано вне социального и даже вне повседневного.

Механизм 2. Трансфер аффективной нагрузки: от имманентных адресатов к трансцендентному получателю. Второй механизм ресакрализации связан не с обоснованием действия, а с природой аффективных переживаний, которые сопровождают человеческую жизнь. Речь о таких состояниях, как раскаяние, благодарность, надежда и тоска. Так, Л. Берлант прямо связывает все оптимистичные чувства с внешними адресатами и описывает оптимизм как силу, которая «выводит вас из себя и устремляет в мир для того, чтобы приблизить удовлетворяющее что-то, чего вы не можете создать сами, но ощущаете благодаря человеку, образу жизни, предмету, проекту, концепции или сцене (здесь и далее перевод наш. – *В. Я., Е. Л.*)» (Berlant, 2011, p. 1-2). В отличие от простых эмоций (страх, гнев, удовольствие), эти аффекты имеют особую интенциональную

структуру: они всегда направлены на адресата. Не бывает раскаяния вообще – оно всегда перед кем-то. Благодарность всегда кому-то. Надежда – на кого-то или на что-то, что может исполнить ожидаемое. Даже тоска, которая на первый взгляд кажется аморфной, имеет направленность: это переживание отсутствия того, кому или чему можно было бы адресовать аффект (тоска по Родине, тоска по ребёнку) Иначе говоря, по своей форме эти аффекты предполагают существование получателя, способного принять благодарность, выслушать раскаяние, оправдать надежду или утолить тоску. Однако сама по себе направленность на адресата ещё не гарантирует ни сакрализации, ни собственно отношений. Ключевой сдвиг происходит тогда, когда имманентный адресат (человек, проект, вещь) перестаёт быть конечной целью и превращается в медиатора, проводника для трансцендентного переживания. Именно эту динамику улавливает Л. Берлант, описывая аффективную структуру оптимистической привязанности. По её замечанию, «аффективная структура оптимистической привязанности включает устойчивое влечение возвращаться к сцене фантазии, которая позволяет вам ожидать, что на этот раз близость к этой вещи поможет вам или миру стать другими именно тем правильным образом» (Berlant, 2011, p. 2). Даже когда этот объект оказывается недоступным, субъект «привязан к ситуации глубочайшей угрозы, которая в то же время является глубочайшим подтверждением» (Berlant, 2011, p. 1). Отсюда – структурная невозможность просто «подавить» аффект или переадресовать его по произволу.

В классический период модерна функцию таких адресатов успешно выполняли социальные феномены и институты. Нация – то, перед чем можно испытывать гордость или раскаяние (за исторические события). Прогресс – то, на что можно возлагать надежду. Партия – то, кому можно выражать благодарность за достижения. Светлое будущее коммунизма – то, что способно утолить тоску по справедливости и полноте бытия. Эти адресаты в практическом измерении воспринимались как достаточно могущественные, долговечные и надёжные, чтобы принимать аффект. Человек мог искренне благодарить партию за победу в войне, раскаиваться перед народом за свои ошибки, надеяться на торжество прогресса. Аффект находил свой объект, утилизировался и не требовал выхода за пределы имманентного.

В позднем модерне эта конфигурация распалась. Так, А. Джонг прямо указывает на «глобальный процесс, который демонтирует гегемонию самого секулярно-национального порядка» (Jong, 2025, p. 14). Имманентные адресаты оказались дискредитированы или недоступны. Нация перестала быть безусловным объектом лояльности. Прогресс, как показано ранее, перестал быть однозначным благом: экологические катастрофы и социальные кризисы поставили под вопрос саму идею кумулятивного улучшения. Партии утратили доверие; их риторика воспринимается как манипуляция, а обещания – как пустые декларации. Светлое будущее оказалось либо отложенным на неопределённый срок, либо вовсе иллюзорным. В результате индивид, испытывающий интенсивный аффект, не находит готового, социально санкционированного, убедительного адресата. В этом случае можно отметить явление фрагментации имманентного порядка. Как показывает И. И. Павлов, развивая теорию Тейлора, «в ориентированной на идею имманентных логик теории секуляризации речь 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» (Павлов, 2025, с. 253-254). В условиях этой констелляции ни одна из секулярных логик (будь то национальная или прогрессистская) уже не обладает достаточным весом, чтобы взять на себя предельный аффект субъекта, что и вынуждает последнего передавать нагрузку на трансцендентного получателя.

При этом аффект не исчезает и не может быть просто подавлен. Его интенциональная структура требует выхода. Если нет имманентного адресата, аффект начинает искать объект – и в этом поиске он с необходимостью конституирует объект как трансцендентный.

Конституирование трансцендентного адресата происходит не через рассуждение, а через перформативный акт. Индивид, испытывающий раскаяние и не находящий, перед кем раскаяться, начинает мысленно обращаться – к совести, к Богу, к высшей силе, к порядку вещей. Сначала это обращение может быть неоформленным: «если бы кто-то меня услышал», «хотелось бы, чтобы кто-то понял». Но сам акт адресации создаёт адресата задним числом. Подобно тому как обещание создаёт обязательство, а прощение создаёт вину как уже прощённую, акт аффективной адресации создаёт того, кому адресуется. Человек не находит Бога, а затем обращается к Нему; он обращается – и в этом обращении Бог начинает существовать как принимающая инстанция. Речь не о психологической иллюзии или галлюцинации, а о практическом, перформативном конституировании реальности – аналогично тому, как деньги существуют в актах платежа, а правовая норма – в актах её применения.

Надежда устроена сходно. Она всегда направлена на осуществление того, чего ещё нет. В классическом модерне надежда могла быть обращена к прогрессу, к справедливому обществу. Имманентные объекты надежды были достаточно могущественными, чтобы поддерживать аффект. В позднем модерне, когда большие нарративы рухнули, а прогресс обнаружил свою двойственность, надежда остаётся, но теряет имманентный объект. Человек надеется – на лучшее, на то, что всё устроится, на смысл происходящего. Но «лучшее» и «смысл» не имеют эмпирического референта. Надежда без объекта трансформируется в упование – аффект, направленный на принципиально неопределённое, не данное в опыте, то есть на трансцендентное. Упование не требует доказательств существования своего объекта; оно само конституирует этот объект как то, на что можно уповать.

Итак, трансфер аффективной нагрузки – это структурная необходимость, а не психологическая защита. Интенциональная природа аффектов требует адресата. Когда имманентные адресаты (нация, прогресс, партия, светлое будущее) дискредитированы, аффект не может быть утилизирован. Он трансформируется в тоску – аффект, направленный на отсутствующее. Раскаяние, надежда и благодарность в такой ситуации не исчезают

и не переходят в другие состояния; они конституируют свой объект как принципиально иной, не принадлежащий имманентному миру. Этот объект обладает всеми чертами трансцендентного: его нельзя эмпирически верифицировать, он не зависит от человеческих решений, он безусловно способен принимать аффект (прощать, выслушивать благодарность, оправдывать надежду). Если общество существует вне контекста традиционных ценностей, акт аффективной адресации перформативно создаёт получателя-симулякр, и этот получатель, однажды созданный, начинает функционировать как независимая реальность, к которой можно обращаться вновь.

Механизм 3. Провал интерсубъективного подтверждения: от социальных институтов к трансцендентному свидетелю и судье. Третий механизм связан с экзистенциальной потребностью в окончательном вердикте, который уже нельзя оспорить, пересмотреть или обесценить ссылкой на иную точку зрения. Дело в том, что всякое нормативное действие – нарушил ли человек норму (вина, ошибка) или притязает на исключительную ценность (подвиг, жертва) – нуждается в подтверждении извне. Это подтверждение могут дать другие люди, институты или отвлечённые инстанции. Но решающее свойство такой санкции – её безусловная завершённость. Если приговор позволяется обжаловать, если существует вышестоящая инстанция, если другой судья способен вынести иное решение, нормативный акт не получает смысловой точки. Возникает неопределённость, которая для человека, терзаемого виной или жаждущего признания, становится невыносимой. Ему недостаточно мнения окружающих – он требует последней правды, суда, после которого уже ничего не следует.

В классическом модерне функцию такого бесповоротного вердикта исполняли вполне конкретные социальные институты. Судебная система с её верховными инстанциями претендовала на окончательность приговора: апелляции были возможны, но всегда существовал предел – Верховный или Конституционный суд, за которым рекурсии не было. В советском варианте высшим арбитром выступала партия: её решения не обсуждались и не пересматривались. Кроме того, роль абсолютного свидетеля и судьи играли абстракции: история, народ, прогресс, социализм. Человек успокаивал себя: «история рассудит», «народ всё помнит», «потомки оценят». И эти утешения действовали, потому что такие инстанции воспринимались как вневременные, неподкупные и всезнающие: наказанный несправедливо имел надежду на оправдание историей; преступник боялся суда следующих поколений; герой, непризнанный при жизни, верил в благодарность потомков.

В позднем модерне этот механизм был разрушен. Это согласуется с анализом Д. Барната, который показывает, что в условиях позднего модерна сама секулярность определяется не упадком веры, а радикальной плюрализацией мировоззренческих опций, что подрывает монополию любых социальных институтов на безусловный авторитет: «В условиях современности религия является, следовательно, одним из элементов разнообразного морального ландшафта. Множественность доступных жизненных путей лишает веру её прежнего “феноменологического статуса неоспоримого факта” и делает её факультативной и потому проблематичной» (Barnat, 2024, p. 245).

Существующие институты перестали выполнять функцию суда, выносящего окончательный приговор. Современная практика показывает, что приговоры отменяют спустя десятилетия, а имеющие власть инстанции могут быть втянуты в коррупционные схемы и политическая интриги. Так, несмотря на все совершенствования, судебная система может как сама допустить ошибку, так и легитимизировать пересмотр дела, рассмотреть апелляцию. Абстрактные сущности (история, народ, прогресс) также утратили абсолютный авторитет. Историю, как показал постмодернизм, пишут победители; народ слишком непостоянен: сегодняшнее одобрение большинства завтра оборачивается осуждением; прогресс, как было упомянуто ранее, больше не воспринимается в качестве однозначного блага и его статус больше не обладает моральной силой. Как подчёркивает Барнат, «современная рефлексивность делает идентификацию субъекта с его исповедуемыми убеждениями всё более предварительной и по сути более слабой по сравнению с до-современностью» (Barnat, 2024, p. 276) – это лишает суд, историю и народ их былой силы окончательного арбитра.

Однако потребность в окончательной санкции не исчезла. Человек, испытывающий вину, не может легко её преодолеть: получив оправдание в правовом поле, он может внутренне продолжать считать себя виновным. Или наоборот: его может осудить общество, но сам себя он может полагать наказанным несправедливо. В этом смысле поступок требует свидетеля, который не просто знает о факте его совершения, но обладает правом судить, такого свидетеля, чей приговор будет окончательным без возможности апелляции и обжалования. Все без исключения люди как эмпирические свидетели всегда конечны, смертны, предвзяты, ограничены в знании обстоятельств. Они не могут быть всеведущими (не знают всех мотивов и обстоятельств) и не могут быть всемогущими в своей справедливости (могут ошибаться и делать ложные заключения). Поэтому они не способны дать того окончательного подтверждения или осуждения, которого требует нормативное действие в своей предельной форме. Отметим, что невозможность социальному институту стать определяющим фактором или конечным судьёй приводит к снижению уровня его влияния и власти. Именно поэтому, как отмечают Джеймс и Тру, в условиях кризиса теология может «оказаться подспорьем в восстановлении политической активности» (James, True, 2023, p. 2). Авторы показывают, что секулярные политические институты позднего модерна, утратив монополию на безусловный авторитет, сталкиваются с фундаментальной проблемой: их решения и приговоры остаются контингентными, ограниченными, открытыми для пересмотра и оспаривания. В условиях кризиса – когда привычные процедуры легитимации (выборы, общественное мнение) не дают окончательного морального или онтологического обоснования, – политическая активность рискует парализоваться или потерять вектор. Джеймс и Тру утверждают, что именно в этот момент теология предлагает ресурс, позволяющий восстановить способность действовать: обращение

к трансцендентным понятиям (божественная справедливость, сакральный долг) придаёт политическим актам вес, которого им недостаёт в имманентном поле. Теология здесь выступает как функциональное восполнение структурного дефицита: она даёт ту окончательную санкцию, которую не могут гарантировать ни суды, ни парламенты, ни исторический нарратив сам по себе. Тем самым Джеймс и Тру подтверждают, что потребность в трансцендентном свидетеле и судье пронизывает не только индивидуальную экзистенцию, но и политическую сферу, где любой вердикт, чтобы быть безусловным, нуждается в опоре за пределами социального мира. Иными словами, политические институты стран позднего модерна нуждаются в поддержке теологии для легитимизации, не имея возможности реализовывать функции власти в полной мере самостоятельно.

В этой ситуации единственным выходом становится конституирование трансцендентного свидетеля и судьи – инстанции, обладающей свойствами, недоступными никакому человеческому суду. Трансцендентный свидетель должен быть всеведущим: знать не только внешние обстоятельства поступка, но и мотивы, сомнения, внутреннюю борьбу человека. Он должен быть неподкупным и беспристрастным: его суд не зависит от симпатий, политической конъюнктуры, исторического контекста. Он должен быть окончательным: после его вердикта нет и не может быть апелляции. Наконец, он должен обладать властью не только осудить, но и простить – снять вину, восстановить нормативный статус человека. Все эти свойства – всеведение, беспристрастность, окончательность, власть прощать – в монотеистических религиях традиционно атрибутируются Богу и, кроме того, вписаны в ткань социальной реальности через институты, ритуалы, коммуникации, историю. Например, мы можем согласиться с У. П. Беляевой, что литургия может решить проблему интерсубъективного подтверждения даже на уровне повседневности: «Литургия и её ритуальные действия обладают огромной формирующей силой в повседневной жизни, т. к. они учат видеть возможность встречи со священным в самых обычных ситуациях, а не только в специальных религиозных контекстах. Благодаря этому будничная реальность может обрести духовное измерение: литургический обряд развивает способность видеть что угодно как значимое в духовном плане, не устраняя при этом различия между профанным и сакральным, а, скорее, “освящая” повседневность изнутри» (2026, с. 84). Однако в контексте позднего модерна трансцендентный свидетель может принимать формы, которые представляются обывателю нетеистическими: абсолютная совесть, понимаемая как голос свыше; внутренний судья, отождествляемый с врожденным моральным законом; порядок вещей, который восстанавливает справедливость; кармический закон, который рано или поздно воздаст каждому по делам. Нетрудно увидеть, что подобные конструкции так или иначе будут связаны либо с религиозными традициями, либо с их интерпретациями, попытками вписать духовное и трансцендентное в повседневность. К. К. Вильярреал говорит о появлении такого способа восприятия реальности, который «вытесняет традиционные религии и занимает пограничное пространство: между научным знанием, философией и интеллектуальностью наряду с духовностью, трансцендентными верованиями и особым ощущением божественности» (Villarreal, 2025, p. 3).

Нетрудно увидеть, что подобные конструкции так или иначе связаны либо с религиозными традициями, либо с их светскими интерпретациями, представляющими собой попытку вписать трансцендентное в повседневность. Как справедливо отмечает А. Джонг, «долгое время предполагалось, что религия принадлежит строго частной или культурной сфере, в то время как секулярные институты управляют правом, политикой и экономикой, (однако) это предположение больше не состоятельно» (Jong, 2025, p. 21).

Сегодня религиозные и квазирелигиозные дискурсы «структурно встроены в глобальные системы управления, экономики и безопасности» (Jong, 2025, p. 18), формируя гибридные зоны легитимации. Поэтому формы, которые принимает трансцендентный свидетель (от абсолютной совести до кармического закона), суть гибридные образования. Впрочем, важна не теологическая спецификация, а структурная функция: инстанция, находящаяся за пределами социального мира, чей вердикт обладает безусловной, не подлежащей пересмотру силой.

Переход к трансцендентному свидетелю, как и в двух предыдущих механизмах, происходит не через рациональное доказательство, а перформативно.

Этот механизм особенно отчётливо работает в ситуациях, где имманентные инстанции заведомо бессильны. Речь о «метафизической вине» – вине, которую нельзя предъявить ни суду, ни общественному мнению, потому что она не подпадает под действие формальных норм. Например, вина выжившего перед погибшими: человек, спасшийся в катастрофе, где погибли другие, испытывает чувство вины, которое не может ни подтвердить, ни опровергнуть никакой суд. Его не в чем обвинить, никто не предъявляет обвинений, но он сам чувствует себя виноватым. Или экологическая вина: человек осознаёт свою причастность к разрушению природы уже самим фактом жизни в индустриальном обществе. Единственный, перед кем можно раскаяться в такой вине, – трансцендентный свидетель. То же касается вины перед умершими, перед будущими поколениями, перед теми, кому мы не можем возместить ущерб. Во всех этих случаях имманентные инстанции подтверждения либо отсутствуют, либо недостаточны. Возникает структурная лакуна, которая заполняется интроекцией трансцендентного судьи.

Результат – невыносимая нормативная неопределённость. Действие не получает завершающей санкции. Вина остаётся непрощённой, подвиг – непризнанным, жертва – неоценённой. Пожалуй, ключевая особенность: напряжение существования в современном обществе не находит окончательного нормативного смысла. В этой ситуации человек вынужден – не по психологическому выбору, а по экзистенциальной необходимости – конституировать трансцендентного свидетеля и судью. Еще Хайдеггер, размышляя над природой совести, показал онтологическую недостаточность общественного дискурса для описания подобных глубоких состояний: «…зов зовёт призываемого не в публичные толки людей, но от них назад к умолчанию экзистирующего умения быть» (1997, с. 277).

Заключение

Таким образом, мы приходим к следующим выводам.

Во-первых, секулярные ценности позднего модерна (здоровье, эффективность, закон, прогресс) утратили статус безусловных терминальных оснований. Возникла нормативная незамкнутость, парализующая действие и лишающая его окончательного смысла, что структурно вынуждает индивида перформативно конституировать трансцендентный закон как единственную инстанцию, способную предоставить не требующее дальнейшей рефлексии обоснование.

Во-вторых, раскрыт механизм трансфера аффективной нагрузки. Демонтаж гегемонии секулярно-национального порядка лишил базовые аффекты (раскаяние, надежду, благодарность, тоску) их имманентных адресатов. Поскольку интенциональная структура аффекта по своей природе требует получателя, дискредитация социальных институтов неизбежно ведёт к перформативному конституированию трансцендентного адресата, способного принять и утилизировать предельное эмоциональное напряжение вместо или хотя бы вместе с индивидом.

В-третьих, проанализирован механизм провала интерсубъективного подтверждения. Кризис доверия к социальным институтам и абстрактным сущностям (истории, народу) обнажил их неспособность вынести окончательный, не подлежащий обжалованию вердикт. Экзистенциальная потребность в абсолютной санкции – особенно в ситуациях «метафизической вины», не подпадающей под действие формальных норм, – актуализирует фигуру трансцендентного свидетеля и судьи, наделённого атрибутами всеведения, беспристрастности и власти прощать.

Совокупность этих механизмов доказывает главный тезис исследования: постсекулярная ресакрализация не является ни архаичным возвратом религии, ни индивидуальной психологической защитой. Она выступает закономерным следствием исчерпания ресурсов имманентной нормативной рамки. Трансцендентное возникает не вопреки секуляризму, а в точках его структурного разрыва, там, где имманентный мир обнаруживает свою нормативную и смысловую незавершённость.

Результаты исследования имеют не только теоретическое, но и прикладное значение. Предложенная операциональная модель может быть использована в практике социального проектирования, психологического консультирования, духовного наставничества, работы с кризисными состояниями личности в условиях позднего модерна. Кроме того, разработанный концептуальный аппарат применим в преподавании курсов по социальной философии, философии религии и социологии, позволяя расширить трактовки современных духовных поисков и форм светской трансцендентности.

В качестве перспектив дальнейшего исследования заявленной проблематики можно назвать анализ того, как цифровые технологии, алгоритмы и искусственный интеллект берут на себя функции трансцендентного свидетеля и адресата аффекта, задавая тем самым логику и процесс ресакрализации. Также требует отдельного изучения кросс-культурная специфика данных механизмов: каким образом описанные структурные дефициты имманентной рамки проявляются в обществах, не прошедших через классическую европейскую секуляризацию, но интегрированных в глобальный поздний модерн.

Источники | References

1. Беляева У. П. Литургический модус религиозной жизни: феноменология сакрального опыта в ритуальной практике // Манускрипт. 2026. № 1. https://doi.org/10.30853/mns20260011
2. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М. – СПб.: Институт экспериментальной социологии; Алетейя, 1998.
3. Отто Р. Священное. Об иррациональном идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008.
4. 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).
5. Тейлор Ч. Секулярный век. М.: Библейско-богословский институт, 2017.
6. Узланер Д. Введение в постсекулярную философию // Логос. 2011. № 3 (82).
7. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.
8. Цыплаков Д. А. К вопросу об изучении российской постсекулярности // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Т. 18. № 3.
9. Яковлева В. Р. Секуляризация как предмет теологических исследований // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2025. № 2 (29). https://doi.org/10.56621/27825884_2025_29_13
10. Barnat D. Modernity and Religion: Beyond the Philosophical Narratives of Secularisation and Back // Roczniki filozoficzne. Annales de philosophie. 2024. Vol. 72. Issue 4. https://doi.org/10.18290/rf24724.13
11. Berlant L. Cruel Optimism. Durham – L.: Duke University Press, 2011. https://doi.org/10.1215/9780822394716
12. James T., True D. Transcendence of Desire: A Theology of Political Agency. Palgrave Macmillan, 2023. https://doi.org/10.1007/978-3-031-46227-6
13. Jong A. The Post-Secular Cosmopolitanization of Religion // Religions. 2025. Vol. 16. Issue 3. https://doi.org/10.3390/rel16030334
14. Villarreal C. C. Beyond beliefs and time – rethinking religions and secularisms in an increasingly complex world // Humanities and Social Sciences Communications. 2025. Vol. 12. https://doi.org/10.1057/s41599-025-04842-8

Информация об авторах | Author information

RU

Яковлева Валерия Руслановна[1]
Лобанова Екатерина Сергеевна[2]
[1] Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, г. Москва
[2] Саратовский национальный исследовательский университет имени Н. Г. Чернышевского

EN

Valeria Ruslanovna Yakovleva[1]
Ekaterina Sergeevna Lobanova[2]
[1] Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies, Moscow
[2] Saratov State University

[1] *ya.valeria2001@gmail.com,* [2] *scorching.sun@mail.ru*

Информация о статье | About this article

Дата поступления рукописи (received): 10.09.2026; опубликовано online (published online): 09.11.2026.

Ключевые слова (keywords): имманентная рамка; ресекрализация; постсекулярное общество; постсекулярная повседневность; интерсубъективность; immanent framework; resacralization; postsecular society; postsecular everyday life; intersubjectivity.