Челябинский гуманитарий. 2026. № 2 (75). С. 119–129.
ISSN 1999-5407 (print).
Chelyabinskij Gumanitarij. 2026; 2 (75), 119–129.
ISSN 1999-5407 (print).

Научная статья
УДК 130.2
DOI 10.47475/1999-5407-2026-75-2-119-129

СВЕТСКАЯ САКРАЛЬНОСТЬ: КОНЦЕПТ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПРАКТИКИ

Сергей Степанович Соковиков
Челябинский государственный институт культуры, Челябинск, Россия
sokovik49@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-2151-2684, SPIN-код: 7477-3224,
Scopus Author ID: 57218950912, Web of Science Researcher ID AAC-1967-2022

Аннотация. В статье рассматривается светская сакральность как самостоятельное и самодостаточное явление современного социокультурного пространства. Содержание и специфика светской сакральности анализируется в сопоставлении с религиозными проявлениями этого феномена. Установлено, что светский модус сакральности включает деятельность субъекта, принадлежащего имманентному миру. Это порождает особый процесс сакрализации объектов реальных социокультурных сфер, воплощаемый во множестве вариантов. В соответствии с особенностями светской сакрализации она образует специфичную ей трансцендентность как сферу пребывания возвышенных образов, передающих ценностно-смысловое значение сакрализуемых в светском пространстве объектов. Самостоятельное существование светской сакральности не препятствует ее взаимодействию с сакральностью религиозной, порождая их различные сочетания. Верификация теоретических положений, представленных в тексте, производилась через обращение к системным («гражданская религия»), артефактным (Вечный огонь) и деятельностным (государственный праздник) вариантам воплощения светской сакральности в социокультурных практиках.

Ключевые слова: сакральность, светская культура, религиозность, трансцендентность, культурные ценности и смыслы, гражданская религия, государственный праздник.

Для цитирования: Соковиков С. С. Светская сакральность: концепт и социокультурные практики // Челябинский гуманитарий. 2026. № 2 (75). С. 119–129. doi: 10.47475/1999-5407-2026-75-2-119-129

Original article
SECULAR SACREDNESS: CONCEPT AND SOCIOCULTURAL PRACTICES

Sergey S. Sokovikov
Chelyabinsk State Institute of Culture, Chelyabinsk, Russia
sokovik49@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-2151-2684

Abstract. This article examines secular sacredness as an independent and self-sufficient phenomenon of the modern sociocultural space. The content and specificity of secular sacredness are analyzed in comparison with the religious manifestations of this phenomenon. It is established that the secular mode of sacredness includes the activity of a subject belong to the immanent world. This gives rise to a unique process of sacralization of object in real sociocultural spheres, embodied in a variety of variants. In accordance with the characteristics of secular sacralization, it forms a distinctive transcendence as a sphere of existence for sublime images conveying the value-semantic significance of objects sacralized in secular space. The independent existence of secular sacredness does not preclude its interaction with religious sacredness, giving rise to various combinations of the two. Verification of the theoretical presented in the text was carried out through reference to systemic (“civil religion”), artifactual (Eternal Flame) and activity-based (state national holiday) variants of the embodiment of secular sacredness in sociocultural practices.

Key words: sacredness, secular culture, religiosity, transcendence, cultural values and meanings, civil religion, state national holiday.

For citation: Sokovikov S. S. (2026). Secular sacredness: concept and sociocultural practices. *Chelyabinskij Gumanitarij*, 2 (75), 119–129. doi: 10.47475/1999-5407-2026-75-2-119-129

Введение

Сакральное сопровождает человечество на всем протяжении его истории. Исследователи отмечают стремление к сакрализации части культурной картины мира в качестве базовой антропологической потребности (Гаврилов, Жукова 2023). В то же время сложная природа сакрального, не сводимая к сугубо рациональным основаниям, приводит к трудностям в его определении. Так, например, оно представляется «ценностной парадигмой, которая объединяет разрозненных индивидов в единую культуру посредством общих символов», однако при этом является овеществленным символом (Митасова 2023: 68-69). Нетрудно видеть, что первая часть определения слишком расширительна (отнюдь не все общие символы имеют сакральный характер), а вторая сводит сакральность к овеществленным формам символики, неправомерно сужая содержание явления, включающего смысловые, но предметно невыразимые аспекты, чувственные проявления и др.

Сложно также представить укорененность сакрального «в глубинных (до-рефлексивных, до-дискурсивных, до-социальных, до-культурных) пластах человеческого бытия» (Овсянников 2017: 20), поскольку вне рефлексивных, дискурсивных, социальных и культурных аспектов человеческое бытие (как сфера возникновения сакрального) вряд ли вообще возможно. Вместе с тем несомненная значимость сакрального в структуре такого бытия привлекает внимание множества выдающихся мыслителей. В этом контексте Н. Н. Ростова называет имена Э. Дюркгейма, А. Юбера, М. Мосса, В. Вундта, Р. Отто, Н. Зедерблома, З. Фрейда, М. Шелера, Г. ван дер Леува, Р. Маретта, Л. Леви-Брюля, Ж. Батая, Р. Кауйа, М. Лейриса, П. Клоссовски, К. Пеньо, Ф. Хейлера, Й. Ваха, Б. Малиновского, М. Элиаде, Г. Меншинга, К. Голдаммера, К. Леви-Стросса, К. Г. Юнга, М. Хайдеггера, М. Годелье, В. Буркерта, Р. Жирара, Ж. Бодрийяра, Э. Левинаса и др. (Ростова 2016: 113-114). Разумеется, в текстах этих авторов феномен сакрального продуктивно рассматривался в спектре самых различных исследовательских платформ, что подтверждает сложность самого явления.

В связи с этим стоит учесть точное замечание А. А. Панченко: исследования процессов и форм сакрализации чаще всего строились на обращении к явлениям религиозных культур, а далее - на проекции моделей, полученных при анализе религий или архаических обществ, на весь спектр сакральных проявлений (Панченко 2024: 10). На аналогичное обстоятельство указывает А. В. Овсянников: «принцип „религиоподобия“ (квазирелигиозности) был и остаётся инструментом познания различных вариантов „небожественного сакрального“» (Овсянников 2017: 21). В таком контексте закономерно возникает проблема выделения именно светской сакральности как самостоятельного, специфичного феномена в его сущностных и функциональных характеристиках.

Само явление «светского сакрального» признается существующим и указывается в ряде работ (Гаврилов, Жукова 2023; Гофман 2017; Дюркгейм 2020; Литвинова, Вереитинова 2021; Матецкая 2022; Митасова 2023; Ростова 2016 и др.). Однако существенно меньшая разработанность светской ипостаси сакрального в сравнении с его религиозным аналогом приводит к категориальным разноречиям, не позволяющим представить относительно общую (при всей вариативности) модель этого явления.

Из множества примеров отметим только несколько. Так, Д. В. Пивоваров, признавая способность к сакрализации свойством, присущим мифологии, философии, искусству, морали, науке и т. д., категорически утверждает: «ни одна из этих форм сознания и духа не сакрализует фундаментальные ценности» (Пивоваров 2005: 158), относя такую функцию исключительно к прерогативам религии. Подобное замыкание базовых значений сакрального в рамках только религиозной сферы не представляется корректным в силу сложных взаимодействий религии с отмеченными социокультурными явлениями, а также учитывая существенное разнообразие воплощений феномена сакральности, в том числе — фундаментального свойства, вне религиозного пространства. К числу вызывающих сомнение утверждений относится также тезис о категорическом изменении самого сущностного статуса сакрального, становящегося в современных условиях «достоянием исключительно внутренней жизни индивида, а не каких-то сверхличных идей и ценностей» (Цыгуля 2010: 55), в чем отчетливо видятся отмеченные Н. Н. Ростовой «настойчивые, часто изощренные попытки снять проблему трансценденций» (Ростова 2016: 114). Аналогичную попытку представляет мнение о том, что в современном обществе «объекты сакрализации располагаются в пространстве имманентного, а не трансцендентного» (Матецкая 2022: 55). При этом упускается из виду то, что сакрализованные объекты могут физически существовать в реальном социокультурном пространстве, однако символически-смысловое основание их содержания (а отсюда и функциональная значимость) коренится и располагается именно в трансцендентности.

Более того, на наш взгляд, следует вполне определенно интерпретировать трансцендентное как

векторное основание сакрального, в том числе — в его светском воплощении. Наконец, особую задачу представляет выделение светской сакральности в явлениях, сочетающих светское и религиозное начала, в том числе — в так называемых «гражданских религиях» (Белла 2014; Гофман 2017; Матецкая 2022 и др.). Специфичность светской сакральности, эффективно выполняющей функцию ценностно-смысловой ориентации в культурном пространстве и тем самым существенно определяющей социокультурные практики, делает целесообразным формирование более точного представления об этом явлении, что и является основной целью данного текста.

Материалы и методы

В качестве источников рассматриваются исследовательские тексты, представляющие различные интерпретации воплощений сакрального. При проекции содержания тезисов текстов в культурное пространство применяется метод действенного анализа ситуаций сакрализации с выделением светских контекстов этого процесса. Конкретизация и верификация получаемых в ходе анализа положений производится через рассмотрение конкретных явлений современной культуры как примеров светской сакральности в предметных воплощениях.

Сакральность в контексте соотношения светского и религиозного

В наиболее общем виде сакральное можно определить как особое, возвышенное отношение к части явлений картины мира. В этом случае под «миром» понимается не столько объективно данное бытие, сколько субъективно формируемые представления о его содержании. В такой картине возникают представления о явлениях, обладающих для субъекта исключительной важностью, существенно превосходящей обыденные значения, и в силу этого обретающих статус наивысших ценностей. Сакральное не ограничено в своем обосновании рациональными аргументами, в существенной мере метафорично, отсылает к трансцендентному. Поэтому оно обладает свойствами священности (в широком смысле) и предполагает благоговейное отношение к воплощениям процессов сакрализации. В силу этого сакральное не просто понимается, а переживается как наивысшая сущностная ценность в высоком градусе чувственных состояний. Нарушение подобных отношений рассматривается как кощунство.

Вопрос, однако, в том, что является источником сакрального. Стоит обратить внимание на часто используемую импликацию, явно или неявно отсылающую к религии как единственно истинному истоку. При этом неизбежно возникают коллизии в силу безусловной представленности сакрального во внерелигиозных контекстах. Так, Д. В. Пивоваров, задаваясь вопросом, тождественно ли религиозное и священное, казалось бы, вполне определенно утверждает: религиозное значительно у́же по объему, чем сакральное. Он солидаризируется с мнением С. М. Шалютина о том, что сакрализовать системы человеческих ценностей способна не только теистическая, но и атеистическая вера. В то же время автор настаивает: сакрализация ценных идеалов возможна только там и тогда, где и когда начинается религия (Пивоваров 2005:152-153). Однако далее Д. В. Пивоваров вполне определенно указывает и церковь, и государство в качестве равноправных субъектов сакрализации базовых идеалов сложившейся культуры, систем трансляции сакральных отношений «к ближнему и дальнему, семье, народу, государству и абсолюту», причем такая система сакрализации генерируется «семьей, родом, племенем и государством» (Пивоваров 2005:154).

Не вносит определенности и предлагаемая автором система сакрализации, которая включает совокупность священных для конкретной общности идей, приемов убеждения в их непреложной истинности, знаковые средства воплощения сакральной символики, вовлеченную в эти процессы социокультурную организацию, специфичные практические действия (ритуалы, обряды, церемонии и пр.) (Пивоваров 2005). Нетрудно заметить, что означенные компоненты и связанные с ними практики присущи как религиозным, так и светским проявлениям сакральности, образуя в том числе, по словам А. Б. Гофмана, «существование *внерелигиозного* сакрального <…> как *однопорядковое* по отношению к собственно религиозному» (Гофман 2017: 29). Об этом также отчетливо говорят О. Ф. и Е. О. Гавриловы: «Сакральность некоторых символов светской культуры не вызывает сомнений» (Гаврилов О. Ф., Гаврилов Е. О. 2020: 47). В то же время названные авторы усматривают в обращенности подобной светской сакральной символики к трансцендентному ее религиозность (Гаврилов О. Ф., Гаврилов Е. О. 2020: 47). Однако в этой же работе делаются оговорки: хотя светская культура содержит смыслы, близкие, по сути, религиозным, светские смыслы тем не менее замещают религиозные смысловые трансценденции, выполняя в том числе антирелигиозные задачи (Гаврилов О. Ф., Гаврилов Е. О. 2020: 50).

Таким образом, отнюдь не сам факт принадлежности сакрального трансцендентному плану бытия делает его религиозным. Трансцендентность религиозной символики сомнений не вызывает. Однако, как отмечают названные выше авторы, и культура «светского» человека основана на трансцендентальности «по отношению к индивиду, группе, обществу в целом» (Гаврилов О. Ф., Гаврилов Е. О. 2020: 44). Становится ясным, что в различных случаях проявления сакрального оно возникает на основе разных типов трансцендентности. Можно полагать, что недостаточная проясненность этого обстоятельства также

служит причиной указанных выше разноречий. Поэтому, не претендуя на полноту анализа, целесообразно обозначить некоторые стороны вопроса, существенные для темы.

Трансцендентность в рамках религиозной сферы основана на бытии Бога как всемогущественной первоосновы, находящейся за пределами наличного мира и тем не менее полностью его определяющей. Эта трансценденция в принципе недоступна пониманию человеком, не может стать частью реального опыта, а нисхождение религиозного трансцендентного в имманентное (земное) возможно только по неизъяснимой воле Бога. Такой конструкт основан на безусловной религиозной вере, категорически не требующей никаких дополнительных аргументов и не оставляющей за человеком возможностей полностью самостоятельного, самодостаточного социокультурного творчества.

Однако трансцендентность существует и в светском пространстве. Так, И. М. Лаврухина подчеркивает очевидность репрезентаций трансцендентного в современной светской (нерелигиозной) мировоззренческой сфере, понимая сакральность как неоспоримо значимую систему позитивных ценностей, тесно взаимосвязанную со сферой трансцендентного (Лаврухина 2015: 92,94). Следует обратить внимание: в отличие от принципиальной непознаваемости религиозного трансцендизма, светские воплощения трансцендентного зиждятся на категориальной диспозиции «потенциальное — актуальное». В этом смысле пространство светской культуры включает три измерения (уровня): актуальная реальность, непосредственная данность, имманентная субъекту; предшествующее как основа синтеза актуальных явлений и состояний; последующее, выступающее уровнем, трансцендентным по отношению к обоим предшествующим. На наш взгляд, органичность взаимосвязи этих уровней помогает представить следующее высказывание И. М. Лаврухиной: «трансцендирование и его переживание непосредственно связано с миром запредельных сил и явлений, который есть безусловная реальность, а не фикция или иллюзорные представления культурного сознания об ином» (Лаврухина 2015: 96). Определенную реальность светских трансценденций обеспечивает механизм семантизации смыслов и образов, содержащихся в трансцедентной сфере, в ходе чего они «становятся частью осознанного субъектом культурного опыта» (Лаврухина 2015: 96), сохраняя при этом «интенцию на сверхъестественное» (Гаврилов О. Ф., Гаврилов Е. О. 2020: 48). Однако в светском пространстве «сверхъестественное» не идентично «религиозному» или «мистическому». Его трансцендентность имеет иные основания.

По мнению О. Ф. Гаврилова и О. И. Жуковой, в светском пространстве сакрализация свершается на основе трансцендентальных универсалий культуры — результатов культуротворчества, имеющих внеиндивидуальный, директивный характер. Признавая правомерность и основательность такого утверждения, стоит все же отметить: трансцендентальные универсалии культуры служат основанием и для светской, и для религиозной сакральности. Однако, по словам самих авторов, «развести сакральное <…> в содержании религиозного сознания, и в рамках светской культуры, затруднительно» (Гаврилов, Жукова 2023). Вместе с тем, в силу принципиальных различий означенных явлений, становится целесообразным поиск оснований подобного «разведения», существенно важных для более точной характеристики социокультурных явлений и процессов, связанных с феноменом сакральности. Так, например, на наш взгляд, требует уточнения тезис о «внеиндивидуальном» характере культурных универсалий, обладающих в том числе значимыми личностными измерениями. В этом смысле продуктивным представляется выяснение характера субъекта и объекта процессов сакрализации в разных контекстах.

В религиозной сфере объектом выступают человек или общность, воспринимающие сакральное как нисходящую проекцию высших, абсолютно трансцендентных сил и сущностей, выступающих в роли непознаваемого субъекта. В пространстве светской культуры диспозиция кардинально иная. Здесь, по выражению О. Ф. Гаврилова и О. И. Жуковой, религиозное утрачивает «монополию на контакт с сакральным» (Гаврилов, Жукова 2023). В сфере светской культуры инициирующую функцию сакрализации выполняет субъект, принадлежащий имманентному, реальному миру. Причем такая функциональная субъектность воплощается в разных социокультурных ипостасях. По мысли Э. Дюркгейма, субъектом сакрализации выступает общество, которое «пронизывает индивидуальные сознания и формирует их „по своему образу и подобию“», порождая сакральные артефакты - «коллективные идеалы, которые прикрепляются к материальным объектам» (Дюркгейм 2020: 133, 141).

Отдавая должное точности дюркгеймовской идеи, не следует упускать из виду сложность строения общества и его внутреннюю динамику. В таком контексте упомянутые выше универсалии культуры нуждаются в более предметной конкретизации. Можно полагать, что каждый относительно самодостаточный локус социокультурного пространства включает потенциал особой сакральности. Поэтому специфичный модус сакральности проявляется и «в политике, повседневности, медицине, педагогике» (Ростова 2016: 113), и «в праве, и в науке, и в художественной культуре, и, конечно, в гражданской сфере» (Гофман 2017: 30). В каждом из этих локусов культурного пространства действуют специфичные для них субъекты и объекты сакрализации. По точному замечанию А. Б. Гофмана, для истинного деятеля светской науки она несет сакральное значение, подлинный художник наделяет этим смыслом искусство, равно как и юрист

— сферу права: «Ученый, не верящий в науку, художник, не верящий в искусство, юрист, не верящий в право, – все эти персонажи подобны священнику, который не верит в Бога» (Гофман 2017: 30-31). Понятно, что сравнение со священнослужителем здесь носит образный характер, безусловным же выступает несомненная принадлежность подобных проявлений сакральности к светской культуре, в которой объектами сакрализации способны выступить «государство, народ, раса, класс, партия» (Овсянников 2017: 21) и др.

Второй аспект, который, на наш взгляд, следует прояснить, - особенности субъекта сакрализации в светском пространстве. Для Э. Дюркгейма таким субъектом выступает коллективная общность, продуцирующая сакральность как некий «продукт групповой жизни», который затем проникает в индивидуальные сознания и укрепляется в них. При этом даже тогда, когда такие сакральные представления становятся частью личности, они сохраняют «нечто высшее по отношению к нам самим», производящее вполне реальное «динамогенное воздействие» (Дюркгейм 2020: 142-143). Нисколько не умаляя значения «коллективного субъекта» в порождении сакральности, ее индивидуальные аспекты предстают, на наш взгляд, несколько более многопланово. Поскольку этот вопрос составляет особую, специальную тему, целесообразно коснуться только некоторых ее аспектов. Во-первых, не стоит недооценивать значение личности в порождении сакральных феноменов даже в ситуации, когда таковые, казалось бы, извлекаются самим обществом «из своего чрева в периоды творческого бурления» (Дюркгейм 2020: 142). Свидетельствами такого свойства личности выступают примеры харизматичных фигур (литераторов, художников, философов, политиков, общественных деятелей и т. д.), принадлежащих светской культуре, но деятельность которых при этом тесно связана «с понятием святого» (Пивоваров 2005: 154). Тем самым личностное участие в продуцировании сакрального показывает человека не только как единицу социума, впитывающую произведенные обществом представления о «святости», но и деятельного соучастника таких процессов.

Во-вторых, можно полагать, что есть и иной ракурс этого вопроса. Речь о возникновении и существовании сакрального именно на лично-индивидуальном уровне человеческого бытия. В этом смысле у каждого человека есть то, к чему он относится особым, возвышенным образом, то, что для него представляет высокую ценность в контексте его личной судьбы: родители и другие близкие люди; события, сыгравшие решающую роль в жизненном пути; особо значимые и памятные черты «малой родины»; артефакты, олицетворяющие кардинально важные моменты личной биографии и т. п. В этом случае есть основания говорить о своеобразной «личной сакральности» как особом модусе явления сакрального. В завершении этого предельно краткого экскурса следует отметить: субъектом процессов сакрализации в светской культуре способны стать субъекты разного социокультурного масштаба: личность, общность (группа, коллектив, масса), общество (народ, нация), социальные институты и институции. Определяющим условием в этих случаях выступают конкретные ситуативные контексты, особенно в случаях, в которых, по выражению Д. В. Пивоварова, «возникает острая тоска по сакральному» (Пивоваров 2005: 155).

Третий аспект, требующий уточнения, связан с особенностями трансценденций, существующих в пространстве светской культуры. Выше трансцендентное уже было означено в качестве векторного основания сакрального, подчеркивалась реальность связанных с этим переживаний. Была отмечена очевидная представленность трансцендентного в современном светском пространстве, вплоть до замещения религиозных трансценденций светскими смыслами. Вместе с тем в контексте темы целесообразно обратиться к несколько более полной характеристике «светской трансцендентальности», поскольку некоторая непроясненность вопроса приводит к небесспорным выводам, например: «сакральное по существу своему небожественно, будучи свободным от трансценденций» (Ростова 2016: 116). В приведенном высказывании Н. Н. Ростовой вызывают сомнение два аспекта: вряд ли можно утверждать, что сакральное «небожественно» по своему существу в целом, учитывая его несомненную и существенную представленность в пространстве религиозной культуры. И второе: сакральное, по мнению автора, «небожественно» и, можно из этого полагать, носит светский характер именно в силу «свободы от трансценденций». Впрочем, подобные суждения исходят из понимания Н. Н. Ростовой сакрального исключительно как результата интеллектуальной редукции, научного эквивалента, позволяющего «поместить религию в план имманенции и сделать ее тем самым предметом изучения социологии, религиоведения, этнографии и других наук» (Ростова 2016: 116). При таком видении «сакральное» обращается по сути в научный инструмент, не обладающий собственно сакральностью и трансцендентностью по определению. Однако сведение сакрального к этому произвольно и категорически сужает его ви́дение, не принимая во внимание то, что научное изучение сакральности не изымает ее как явление из аутентичных сфер пребывания (как религиозной, так и светской), - научный «эквивалент» не устраняет прецедент (объект изучения).

В нашем случае принципиально важным выступает взаимообусловленность сакрального и трансцендентного, образующая органичную целостность. В их «связке» сакральное представляет тип

отношения к объектам и явлениям, в основе которого переживание их значений как сверхобычно ценных, обладающих высочайшим авторитетом и в силу этого в высшей степени влиятельных. В свою очередь трансцендентность характеризует расположение сакрального в культурном пространстве: объекты и явления, обретающие в светской культуре статус сакральных, в представлениях людей, разделяющих такое отношение, выходят за пределы обычного, повседневного опыта и выполняют функцию высших ценностей и нравственно-этических ориентиров, «размещаясь» на трансцендентном уровне картины мира. В то же время светская трансценденция, в отличие от религиозной, не является совершенно автономной по отношению к имманентному бытию. В этой связи уместно привести точную мысль Эрнста Кассирера: «священное, четко отделяясь от эмпирического, „профанного" наличного бытия, не просто *отталкивает* его при этом отделении, а поступательно *пронизывает* его; даже и именно в этом противопоставлении оно сохраняет способность *структурировать* то, что ему противопоставлено» (Кассирер 2002: 93). Добавим только, что в случае светской сакральности священное (сакральное, трансцендентное) не только «структурирует» эмпирическое наличное бытие, но в высшей степени насыщает его содержательно и процессуально. Происходит это посредством «освящения», в ходе которого «мирская процедура обретает трансцендентный смысл» (Пивоваров 2005: 153). Более того, сама светская культура основывается на трансцендентальных основаниях, выступающих именно в этом статусе для индивида, группы, общества в целом (Гаврилов О. Ф., Гаврилов Е. О. 2020: 44).

В связи с этим точной представляется позиция Ж. В. Латышевой, интерпретирующей такие процессы в контексте реальной социальности: «посредством трансцендирования человек приобщается к общечеловеческим ценностям истины, блага и красоты, актуализирует их, помещая в их контекст разнообразные проблемы современной действительности» (Латышева 2020: 26). При этом автор подчеркивает особый характер подобных процессов: выход во внеповседневные сферы, определяемый представлениями о высших неутилитарных ценностях, сакральных по сути, и целью — созданием реального, «семантически обжитого, обустроенного социального мира» (Латышева 2020: 28). В этом также очевидно различие светской сакральности с религиозной: в последней оптимально обустроенный (идеальный) мир расположен в недосягаемой для обитателей земной юдоли трансцендентной выси.

Обобщая изложенное, можно дать следующее определение светской сакральности: она есть специфичное отношение к объектам, явлениям и процессам реального мира, которые для определенного субъекта выступают носителями возвышенных, надобыденных смыслов и предстают воплощением особо значимых, кардинально важных для субъекта социокультурных ценностей, составляющих в символической форме трансцендентный уровень явления. Учитывая данную специфику, светская сакральность находит выражение в образных формах, сочетающих предметность, символичность и высокий уровень переживания субъектом их значения и ценностного содержания. Для некоторой конкретизации представлений о явлении уместно обратиться к более предметным формам его воплощения.

Светская сакральность в современном социокультурном пространстве

В связи с отмеченным разнообразием субъектов сакрализации в пространстве современной светской культуры даже относительно полный обзор и анализ связанных с этим явлений в рамках данного текста вряд ли возможен: «сакральности носят множественный характер», возникая «в самых различных сферах и ценностях социальной жизни» (Гофман 2017: 30-31). Поэтому целесообразно остановиться на некоторых примерах, репрезентативных, на наш взгляд, в контексте темы. Более предметное рассмотрение темы полезно в ситуациях, порождающих не совсем корректные, на наш взгляд, суждения. В качестве примера можно вспомнить уже упомянутое выше утверждение: «В постсоветском обществе объекты сакрализации располагаются в пространстве имманентного, а не трансцендентного. Трансцендентное сакральное <…> востребовано лишь очень незначительной частью россиян» (Матецкая 2022: 55). Анализ показывает, что столь категоричные выводы основаны на не совсем точных представлениях: сакрализованные объекты действительно могут быть расположены в реальном (имманентном) пространстве, однако их подлинное ценностно-смысловое содержание существует именно как трансценденция, иначе они и не могут обладать свойством сакральности по определению. Что же касается невостребованности «трансцендентного сакрального» бóльшей частью россиян, то и здесь содержится неточность: вряд ли можно полагать, что большинство россиян лишены благоговейного отношения к чему-либо, имеющему для них значение возвышенного, ценного и особо значимого, особенно учитывая многообразие проявлений сакральности.

В других случаях ставится под сомнение сама способность современной светской культуры генерировать сакральное. Уделом последнего объявляется частная жизнь индивида, не принимающего «большие идеи», выброшенные «на свалку истории вместе с их создателями» (Цыгуля 2010: 55). Рисуется апокалиптическая картина: вера сегодня способна объединять людей только в мелкие маргинальные сообщества; нерелигиозную сакрализацию «идеологи и политиканы используют для осуществления своих личных целей», играя «на бессознательных импульсах и низменных инстинктах толпы», обнаруживая «пустоту и ложность своих представлений и идеалов»; в результате - «общая десакрализация социального

пространства, полная утрата каких-либо ценностей» (Цыгуля 2010: 55). Далее предлагается обретение современным секулярным сознанием «подлинного опыта сакрального» отнюдь не путем веры, а через эстетическое переживание «таинственности самого бытия», «обнажения» самой реальности, находящейся «по ту сторону добра и зла», примером чему выступает несомненная сакральность «всего относящегося к испражнениям» (Цыгуля 2010: 55).

Стоит отметить: такие не совсем корректные утверждения даются как результаты научного анализа современной ситуации в целом, причем в тексте, напечатанном в специализированном журнале. При всем понимании уровня подобного «анализа», статус научной публикации предполагает публичное распространение таких и аналогичных версий понимания проблемы современной светской сакральности, что симптоматично свидетельствует о недостаточной проработанности этой проблематики. Вместе с тем логично обратить внимание на более основательные ее аспекты, имеющие существенное значение и реальные предметные воплощения.

В их ряду особый случай представляют так называемые «гражданские религии». Сам термин указывает на случай специфичного социокультурного гибрида религиозного и светского (гражданского) начал. Этому явлению посвящено множество работ (Белла 2014; Гофман 2017; Матецкая 2022; Митасова 2023 и др.). Нас же в большей мере интересует проявление именно светских вариаций в подобной гибридности. Часто цитируемый в связи с этой темой американский социолог Роберт Н. Белла определяет «гражданскую религию» как совокупность верований, ритуалов и символов, институционализированных в общность и определяющих «трансцендентную цель для политического процесса» (Белла 2014: 167). Белла подчеркивает ситуативность «гражданской религии», воплощающей то, что важно и целесообразно в данных конкретных условиях, причем выражая «как частное, так и общественное мировоззрение» (Белла 2014: 171). Примечательно, что Белла четко акцентирует: «гражданская религия» помимо религиозных систем формирует действенную символику национальной солидарности, эффективно влияющую на «глубинные уровни личной мотивации для достижения национальных целей» (Белла 2014: 176). Вполне очевидно, что речь в первую очередь идет об актуальных общественно-политических ситуациях светского характера, сочетающих специализированную деятельность со спонтанными импульсами, идущими от гражданского общества. Однако при этом, по Р. Н. Белле, «гражданская религия» апеллирует к Богу как высшей трансценденции: Бог был и остается «центральным символом в гражданской религии» (Белла 2014: 178). Бесспорно, апелляции к Богу и в современности ситуативно используются в политтехнологиях разного рода (институциональных и спонтанных). Вместе с тем подобная «инструментализация» высших религиозных ценностей, используемая в контексте вполне светских технологий, приводит в том числе к недопониманию специфичности светской сакральности и трансценденции. Так, А. Б. Гофман отчетливо артикулирует расположение гражданской религии в светской сфере, находящейся вне пределов традиционных религий. И далее автор ставит вопрос о месте собственно сакральных элементов в этом явлении, коль скоро оно трактуется именно как религия (Гофман 2017: 29). Однако разве только религиозное способно порождать сакральность, а всякая сакральность непременно религиозна? Тем более что далее А. Б. Гофман сам формулирует ответ: «в принципе любая вещь может стать сакральной, если она выражает, символизирует определенные социальные ценности» (Гофман 2017: 30), добавим, отнюдь не обязательно обретающие при этом религиозные значения и смыслы. Можно полагать, что причиной подобных недоговоренностей выступает все та же непроясненность самостоятельного значения светской сакральности.

Понимание этого затрудняет наличие в социокультурном пространстве реальных явлений, которые можно обозначить как религиоподобные. Помимо уже названной «гражданской религии» к таковым относятся «политическая религия» - форма тоталитарной сакрализации политики (Матецкая 2022: 56); «секулярная религия» Р. Арона; «имплицитная религия» Э. Бейли; «квазирелигия» П. Тиллиха (Шамин 2020: 71) и т. д. При всех различиях, эти и им подобные построения содержат общее основание: отождествление сакрализации явлений, принадлежащих имманентному миру, с религиозностью. Однако при этом упускается из виду, что подобие, сходство, некоторые аналогии еще не образуют идентичности. Напомним, религиозная сакральность, по представлениям верующих, ниспосылается высшей, непознаваемой абсолютной трансценденцией (божеством), в то время как светская сакральность имеет истоками явления имманентного, реального мира, порождающие проекции в виде возвышенных, ценностно насыщенных образов, не утрачивающих при этом свойства светскости. По сути, в основе такого соотношения лежит различие между тем, что «является религией», и тем, что «может казаться религией». Поэтому всякий раз при анализе явлений, сочетающих «религиозное» и «светское», необходимо четкое понимание, что в реальных социокультурных практиках выполняет функцию сущностного ценностно-смыслового содержания, а что играет больше инструментальную роль, участвуя в происходящем «по аналогии». В таком контексте представляется обоснованным точное суждение С. А. Митасовой: «сакральное существует и без религии и вне религии, <…> есть священное, которое не предполагает дальнейшего развития из него какой- либо религии» (Митасова 2023: 70), то есть существует самостоятельно и самодостаточно.

Последнее вполне наглядно подтверждается возникновением предметно выраженных объектов, обладающих светским статусом, сущность которых состоит в продуцировании сакрального отношения к явлениям, олицетворяемым такими артефактами. На истоки подобной сакральности указывает Э. Дюркгейм, рассматривавший сакральные артефакты как воплощение коллективных идеалов через их «прикрепленние» к материальным объектам. Эти артефакты наделяются авторитетным влиянием «в качестве господствующих и поддерживающих моральных сил». Более того, такие «коллективные представления могут возникать, только воплощаясь в материальных предметах, вещах, <…> которые внешним образом обозначают и символизируют их» (Дюркгейм 2020: 142). Исследователи отмечают влиятельность такого рода «священных артефактов», не являющихся религиозными, но содержащих в своей основе представления о священном (Шамин 2020: 71). В этом смысле объектами светской сакральности выступают памятники, памятные места, связанные с особо значимыми для субъекта событиями, мемориальные комплексы, отдельные предметы, наделенные в силу особенностей возникновения и существования возвышенными смыслами, вызывающими благоговейное отношение и почитание.

Показательным примером может служить «Вечный огонь» – устройство с постоянно горящим пламенем, сооруженное в память о погибших при защите Родины и образно выражающее идею символического бессмертия героизма павших как трансцендентный план Вечного огня. Такие мемориальные артефакты в предыстории были связаны с религиозно-мистическими мотивами, но в современных контекстах подверглись радикальной секуляризации и выполняют роль ярких образов сакрализованной памяти, вписанных в систему гражданской ритуалистики. Вероятно, нет необходимости подробнее останавливаться на позитивном значении комплекса ситуаций, действенно связанных с Вечным огнем. В контексте темы целесообразно остановиться на ее особом аспекте: священности светского сакрального. Это свойство особенно ярко высвечивается при попытках десекрации: «рассвященивания», покушения на сакральное значение объекта. В данном случае имеются в виду действия, в которых нарушается сакральный статус Вечного огня: прикуривание сигарет, жаренье шашлыков, сушение одежды, кипячение воды, разрушение возложенных венков и прочие акты, откровенно профанирующие сущность и социокультурное назначение мемориального артефакта. По сути, возникают ситуации дискурсивных конфликтов, связанных с искажением сакрализованной памяти о Великой Отечественной войне. В свою очередь, подобные ситуации квалифицируются светскими правовыми системами как «кощунство», «осквернение», «оскорбление памяти» и «святотатство» по отношению к ценностно-смысловому статусу объекта, предстающего сокровенно важным для общества и государства артефактом. Тем самым, как отмечают Н. В. Петров и Б. С. Пейгин, при рассмотрении таких случаев в светском правовом поле «секулярные сакральные символы становятся видимыми» (Петров, Пейгин 2023: 69), то есть наглядно представленными в реальных социокультурных практиках. Подчеркивая секулярный характер охраняемой уголовным законом сакральности памяти в ее материальном измерении, авторы предлагают обозначить случаи ее «десакрализации» термином «мемориальное святотатство» (Петров, Пейгин 2023: 84).

Особую ситуацию соединения культурных смыслов светской сакральности с действенными формами их презентации представляет феномен государственного праздника. По утверждению Э. Дюркгейма, коллективные идеи и представления возникают только через воплощение в изображениях, движениях, словах, звуках в форме группового действия, придающего этим идеалам силу и энергию: «именно этой цели служат публичные праздники, церемонии, разнообразные ритуалы» (Дюркгейм 2020 142-143). Можно полагать, государственный праздник служит представительным примером этой сентенции Дюркгейма.

Государственный праздник – это официально установленный и отмечаемый день торжества в честь или в память значительных прецедентов, отмечаемый в рамках государства, связанный с историческими, политическими, культурными событиями, имеющими существенное значение для общества, и посвященный ценностно-смысловым аспектам событийной основы праздничного действа. Он несет в себе важный исторический смысл, выделяя в прошлом наиболее существенное для будущего, освященное авторитетом предшествующих поколений. Государственный праздник является эффективным инструментом стабилизации государства, выступая явлением секулярной культуры в ее основных значениях. Смысловым ядром, воплощающим существо этого явления, выступает символически инструментованное действо, объединяющее участников в совместном переживании заложенных в нем смыслов. Образная составляющая действа способствует переживанию и усвоению конструктивных ценностно-нравственных ориентиров, соответствующих функционально-смысловым установкам праздника. Действенная структура государственного праздника в символической форме репрезентирует наиболее значительные ценности, идеалы, в обобщенной форме составляющие трансцендентный уровень праздничного события. Этот уровень отражает сакральное отношение участников праздника к воплощающим ценности образам, включенным в смысловой «сюжет» праздничного действа. Обретая яркое эмоциональное выражение, такие образы, по выражению О. Ф. Гаврилова и О. И. Жуковой, окутываются «флёром сакральности» (Гаврилов, Жукова 2023).

Светский характер празднования никак не снимает истинности возвышенного переживания событийной основы, исторического и актуального значения содержания праздника для государства, общества, входящих в него групп и каждого человека, разделяющего основные смыслы происходящего действа. Это в свою очередь дает возможность «рассмотрения „сакрального“ в празднике вне его божественной сути и взаимосвязи с религией» (Литвинова, Вереитинова 2021: 139). Показательный пример такой «внерелигиозной» сакральности М. В. Литвинова и Т. Ю. Вереитинова видят в современном праздновании Дня Победы. По мнению авторов, в нем органично сочетаются компоненты, присущие государственному празднику в целом: значимая историческая событийность; личностная сопричастность каждого человека; государственная протекция; широкое звучание в информационном пространстве; личное участие представителей власти; зрелищные образно-выразительные формы действа и его символики, в силу чего праздник становится для участников «настоящим священным таинством» (Литвинова, Вереитинова 2021: 139). Соглашаясь в целом с позицией авторов, стоит отметить: возникновение и переживание сакрального в светском празднике определяется степенью проникновенного отношения субъекта к ценностям и смыслам, заложенным в праздничном явлении. Видится точной оценка Д. А. Малышевой опасности десакрализации праздника, способного в определенных условиях утратить возвышенные смыслы и своего рода «избранность» (Малышева 2025: 65). В этом смысле формирование такого «избранничества» становится задачей целенаправленного конструирования соответствующего возвышенного ви́дения элементов событийной основы празднества, порождающего интенсивные переживания их смыслов и делающего светскую сакральность столь действенной. Это же обстоятельство закономерно порождает стремление сил, оппонирующих укладу данного государства и общества, использовать технологии десекрации (десакрализации) для снижения или устранения сакрального звучания праздника, что можно видеть и на примере попыток дискредитации Дня Победы. Такие приемы вполне характерны для так называемых «ментальных войн», в которых ставятся цели изменения культурного кода общества через деформирующее воздействие на содержание памяти, традиций, ценностей и установок, эмоциональной сферы, в итоге — на мировоззрение в целом. Это в свою очередь делает проблематику светской сакральности особо актуальной.

Заключение

Произведенный анализ показывает социокультурную значимость светской сакральности, существующей в современных условиях в качестве самостоятельного, специфичного явления. Светская сакральность не противоречит религиозному модусу сакральности. Более того, эти типы сакральности образуют в культурном пространстве различные сочетания: от симбиотических и гибридных до синтетических, в которых различить светское и религиозное настолько затруднительно, что это требует специального анализа. Вместе с тем подобное различение необходимо: и в силу того, что эти явления, при всем сходстве, обладают особыми специфичными содержательными, структурными и функциональными свойствами, а потому при работе с ними такую специфичность следует учитывать; и по причине устранения неточных представлений об этих явлениях, «затемняющих» оптику их исследования. Особую актуальность представленная в тексте проблематика обретает в контексте современных обстоятельств, включающих проблемы развития гражданского общества, аспекты укрепления национального самосознания и суверенитета, ситуации «ментальных войн», вопросы «государственного строительства» в условиях динамичной «текучей современности», сложный характер соотношения светского и религиозного в эпоху так называемой «постсекулярной культуры» и др. Можно согласиться с А. А. Панченко в том, что существующие в современности типы сакрализации требуют тщательного анализа, не исключающего формирование «новой онтологии, стирающей границы между природным, социальным и моральным порядками» (Панченко 2024: 20), то есть своего рода транзитивной методологии. В любом случае, значимость проблематики светской сакральности настоятельно предполагает продолжение исследований, в том числе потому, что это явление самым непосредственным образом связано с актуальными социокультурными практиками, то есть реальной, «живой» жизнью.

Список источников

Белла Р. Н. Гражданская религия в Америке // Вестник РХГА. 2014. Т. 15. Вып. 3. С. 162–182.

Гаврилов О. Ф., Гаврилов Е. О. Сакральное в светских символах // Вестник КемГУКИ. 2020. № 52. С. 44-51. DOI: 10.31773/2078-1768-2020-52-44-51.

Гаврилов О. Ф., Жукова О. И. Сакральность истории как предмет теоретических дискуссий и социокультурной практики // Социодинамика. 2023. № 5. URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=40592 DOI: 10.25136/2409-7144.2023.5.40592

Гофман А. Б. Теоретические заметки о гражданской религии // Гуманитарий Юга России. 2017. Т. 6, № 4. С. 25-36. DOI: 10.23683/2227-8656.2017.4.2.

Дюркгейм Э. Дуализм человеческой природы и его социальные условия // Социологическое обозрение. 2013. Т. 12, № 2. С. 133–144.

Кассирер Э. Философия символических форм: в 3 т. Т. 2. Миф. Москва ; Санкт-Петербург : Университетская книга, 2002. 280 с.

Лаврухина И. М. Идея трансцендентного: от религиозного к светскому трансцендизму // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 4 (54). С. 92–97.

Латышева Ж. В. Социальное трансцендирование как концептуальная основа понимания культуры и общества. Концепт: философия, религия, культура. 2020. Том 4. № 2 (14). С. 25–32. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-25-32

Литвинова М. В., Вереитинова Т. Ю. Трансформация сакрального в праздничной культуре // Наука. Искусство. Культура. 2021. № 2 (30). С. 135–148.

Малышева Д. А. Праздник в проекциях культуры XXI века: актуальные эффекты и трансформации // Вестник культуры и искусств. 2025. № 1 (81). С. 61–67.

Матецкая А. В. После политической религии: особенности российского постсекуляризма // Полития: Анализ. Хроника. Прогноз (Журнал политической философии и социологии политики). 2022. № 3 (106). С. 48–64. DOI: 10.30570/2078-5089-2022-106-3-48-64.

Митасова С. А. Категория «сакральное» в культурологическом дискурсе // Вестник славянских культур. 2023. Т. 67. С. 68–76. https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-68-76.

Овсянников А. В. «Политическое сакральное» как модус социально-культурной реальности: опыт тезаурусного описания // Коммуникативное пространство культуры : Материалы Международной научной конференции. Орёл : ОГИК, 2017. С. 19–26.

Панченко А. А. Разговоры о сакральном // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 42(4). С. 7–21. https://doi. Org/10.22394/2073-7203-2024-42-4-7-21.

Петров Н. В., Пейгин Б. С. Сакрализация секулярного в современной России: «осквернение» Вечного огня // Этнографическое обозрение. 2023. № 2. С. 66–92. https://doi.org/10.31857/S0869541523020045

Пивоваров Д. В. Сакральное // Научные труды профессоров Уральского института экономики, управления и права. Екатеринбург : Изд-во Уральского университета, 2005. Вып. 2. С. 148–159.

Ростова Н. Н. Сакральное как концепт // Вестник ВГУ. Серия: Философия. 2016. № 3 (21). С. 112–120.

Цыгуля Н. П. Конец или реактуализация сакрального // Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. 2010. № . С. 53–57.

Шамин С. А. Сакральное как имманентный принцип формирования нации // Logos et Praxis. 2020. Т. 19. № 3. С. 69–75. DOI: https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2020.3.7.

References

Bella, R. N. (2014). Grazhdanskaya religiya v Amerike [Civil Religion in America]. *Vestnik RXGA [Bulletin RXGA]*, 15 (3), 162–182. (In Russ.).

Gavrilov, O. F., Gavrilov E. O. (2020). Sakral`noe v svetskix simvolax [The sacred in secular symbols]. *Vestnik KemGUKI [KemGUKI Bulletin]*, 52, 44–51. DOI: 10.31773/2078-1768-2020-52-44-51. (In Russ.).

Gavrilov, O. F., Zhukova O. I. (2023). Sakral`nost` istorii kak predmet teoreticheskix diskussij i sociokul`turnoj praktiki [The sacredness of history as a subject of theoretical discussions and socio-cultural practice]. *Sociodinamika [Sociodynamics]*, 5. URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=40592 DOI: 10.25136/2409-7144.2023.5.40592. (In Russ.).

Gofman, A. B. (2017). Teoreticheskie zametki o grazhdanskoj religii [Theoretical Notes on Civil Religion]. *Gumanitarij Yuga Rossii [Humanitarian of the South of Russia]*, 6 (4), 25–36. DOI: 10.23683/2227-8656.2017.4.2. (In Russ.).

Dyurkgejm, E. (2013). Dualizm chelovecheskoj prirody` i ego social`ny`e usloviya [Dualism of human nature and its social conditions]. *Sociologicheskoe obozrenie [Sociological Review]*, 12 (2), 133–144. (In Russ.).

Kassirer, E. (2002). *Filosofiya simvolicheskix form* [Philosophy of symbolic forms]. Moscow; Saint Petersburg: Universitetskaya kniga. 280 p. (In Russ.).

Lavruxina, I. M. (2015). Ideya transcendentnogo: ot religioznogo k svetskomu transcendizmu [The Idea of the Transcendent: From Religious to Secular Transcendence]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul`turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy` teorii i praktiki [Historical, philosophical, political, and legal sciences, cultural studies, and art history. Theoretical and practical issues]*, 4 (54), 92–97. (In Russ.).

Laty`sheva, Zh. V. (2020). Social`noe transcendirovanie kak konceptual`naya osnova ponimaniya kul`tury` i obshhestva [Social transcendence as a conceptual basis for understanding culture and society]. *Koncept: filosofiya, religiya, kul`tura [Concept: philosophy, religion, culture]*, 4, 2 (14), 25–32. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-25-32. (In Russ.).

Litvinova, M. V., Vereitinova T. Yu. (2021). Transformaciya sakral`nogo v prazdnichnoj kul`ture [Transformation of the Sacred in Festive Culture]. *Nauka. Iskusstvo. Kul`tura [Science. Art. Culture]*, 2 (30), 135–148. (In Russ.).

Malysheva D. A. (2025). Prazdnik v proekciyakh kul'tury XXI veka: aktual'nye ehffekty i transformacii [Holiday in the Projections of 21st Century Culture: Latest Effects and Transformations]. *Vestnik kul'tury i iskusstv [Culture and Arts Herald],* 1 (81), 61–67.

Mateczkaya, A. V. (2022). Posle politicheskoj religii: osobennosti rossijskogo postsekulyarizma [After Political Religion: The Peculiarities of Russian Post-Secularism]. *Politiya: Analiz. Xronika. Prognoz (Zhurnal politicheskoj filosofii i sociologii politiki) [Polity: Analysis. Chronicle. Forecast (Journal of Political Philosophy and Sociology of Politics)]*, 3 (106), 48–64. DOI: 10.30570/2078-5089-2022-106-3-48-64. (In Russ.).

Mitasova, S. A. (2023). Kategoriya «sakral`noe» v kul`turologicheskom diskurse [The category of “sacred” in cultural studies discourse]. *Vestnik slavyanskix kul`tur [Bulletin of Slavic Cultures]*, 67, 68–76. https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-68-76. (In Russ.).

Ovsyannikov, A. V. (2017). «Politicheskoe sakral`noe» kak modus social`no-kul`turnoj real`nosti: opy`t tezaurusnogo opisaniya [“The political sacred” as a mode of socio-cultural reality: an experiment in thesaurus description]. *Kommunikativnoe prostranstvo kul`tury` : Materialy` Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii [Communicative space of culture: Proceedings of the International Scientific Conference]*, Oryol : OGIK. 19–26. (In Russ).

Panchenko, A. A. (2024). Razgovory` o sakral`nom [Conversations about the sacred]. *Gosudarstvo, religiya, cerkov` v Rossii i za rubezhom [State, religion, church in Russia and abroad]*, 42 (4), 7–21. https://doi. Org/10.22394/2073-7203-2024-42-4-7-21. (In Russ.).

Petrov, N. V., Pejgin, B. S. (2023). Sakralizaciya sekulyarnogo v sovremennoj Rossii: «oskvernenie» Vechnogo ognya [Sacralization of the Secular in Modern Russia: The “Desecration” of the Eternal Flame]. *E`tnograficheskoe obozrenie [Ethnographic Review]*, 2, 66–92. https://doi.org/10.31857/S0869541523020045 EDN: QQOWZO (In Russ.).

Pivovarov, D. V. (2005). Sakral`noe [Sacred]. *Nauchny`e trudy` professorov Ural`skogo instituta e`konomiki, upravleniya i prava [Scientific works of professors of the Ural Institute of Economics, Management and Law]*. Ekaterinburg: Ural University Press, 2, 148–159. (In Russ.).

Rostova, N. N. (2016). Sakral`noe kak koncept [The Sacred as a Concept]. *Vestnik VGU. Seriya: Filosofiya [VSU Bulletin. Series: Philosophy]*, 3 (21), 112–120. (In Russ.).

Cygulya, N. P. (2010). Konecz ili reaktualizaciya sakral`nogo [The End or Reactualization of the Sacred]. *Mezhdunarodny`j zhurnal prikladny`x i fundamental`ny`x issledovanij [International Journal of Applied and Basic Research]*, 2, 53–57. (In Russ.).

Shamin, S. A. (2020). Sakral`noe kak immanentny`j princip formirovaniya nacii [The sacred as an immanent principle of nation formation]. *Logos et Praxis*, 19, 3, 69–75. DOI: https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2020.3.7. (In Russ.).

Информация об авторе

С. С. Соковиков – кандидат педагогических наук, доцент кафедры философии и культурологии.

Information about the author

S. S. Sokovikov – Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy and Cultural Studies.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 03.02.2026, одобрена после рецензирования 03.03.2026,
принята к публикации 16.03.2026.
The article was received by the editors on 03.02.2026, approved after review on 03.03.2026;
accepted for publication on 16.03.2026.