

УДК 130.122
ББК 71.061.2
DOI 10.25281/2072-3156-2019-16-6-564-577

А.В. ГИЖА

КОНЦЕПТЫ ЖЕРТВЕННОСТИ И САКРАЛЬНОСТИ В ПОСТСОВРЕМЕННОМ ДИСКУРСЕ: ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ

Андрей Владимирович Гижа,

Донецкий национальный технический университет,
кафедра философии,

доцент

Артема ул., д. 58, Донецк, 83001, Украина

кандидат философских наук, доцент

ORCID 0000-0002-7823-0602; SPIN 3654-0730

E-mail: 19andrey06@mail.ru

Реферат. В статье проводится критический концептуальный анализ теологического подхода к рассмотрению отношения сакрального и секулярного, а также постмодернистской интерпретации концептов «жертвенное» и «сакральное». Дана характеристика субъекта постмодернистской «рефлексии вне логоцентричности» с позиций именно классической гегелевской, логоцентрично проведенной конкретизации истины. Постмодернистский субъект при этом оказывается в эпистемическом плане неполным, с доми-

нированием субъективно варьируемой логикой интерпретации рассматриваемого феномена. Исследование выполнено в духе критической, проведенной системно-диалектическим образом аналитичности. Оно содержательно развернуто в историческом и культурологическом отношении и сущностным образом конкретизировано. Это предполагает достижение такой логики рассмотрения, которая оказывается нацеленной на достижение концептуальной полноты затронутых вопросов. В связи с этим важное значение приобретает методологическое положение о концептуально-контекстуальном многообразии предполагаемых значений терминов, так что их интерпретация преодолевает однозначную привязку к фиксированному типу дискурса. Основные выводы проведенного исследования касаются специфики дискурсивной практики теологической и постмодернистской форм мышления. Показано, что рационально понятийным образом проблематичность истинностного основания концептов религиозного

дискурса в его собственных рамках не преодолевается. Подчеркнуто отсутствие обязательной связи сакральных предельностей с их религиозным толкованием. Выделено положение о реактуализации в настоящее время рудиментных натуралистических религиозных представлений, которая происходит вследствие общего кризиса идеологий и научной формы сознания. Обосновано заключение о неполной корректности трактовки Элиаде религиозного обряда как процесса, устраняющего историческое время. Историческая роль ритуальной практики заключается в образовании и становлении сакрализованного топоса ценностных направляющих возникающей социальности. Показано, что постмодернистская трактовка концептов жертвенности (жертвы) и сакральности проходит в подчеркнуто неисторическом ключе психологизированного нарративного описания.

Ключевые слова: жертвенность, сакральность, мораль, религиозная культура, наука, рационализм, познание, миф, онтологизация, натурализм, ценность, постмодерн, теоретическая культурология.

Для цитирования: Гижа А.В. Концепты жертвенности и сакральности в постсовременном дискурсе: философский аспект // Обсерватория культуры. 2019. Т. 16, № 6. С. 564–577. DOI: 10.25281/2072-3156-2019-16-6-564-577.

Религиозная действительность может быть с оговорками разделена на слово — сам канон исходных текстов и его интерпретацию в форме философствующей части теологии, а также собственно религиозное бытие. Слово стремится к обобщенно-истинностному рассмотрению вопросов существования Бога, но не выходит за пределы фактически идеологической схематики, несущей и развертывающей предзаданность надлежащего и предписанного, выступающего в безусловной форме сакрального. Особенность религиозного бытия — в его условном характере, не имеющем статуса предметно данной объективной реальности. Вместе с тем это именно бытие в силу факта наличия у некоторых его адептов и основателей святоотеческой

традиции внутреннего опыта миропознания в интегрирующе-совокупном допонятийном качестве. Специфика данного качества заключается, во-первых, в его культурно-исторической объективности и обусловленности, во-вторых, в имманентно сопутствующей ему теологической осмысленности. Эти аспекты с логико-понятийных, философских позиций мы и рассмотрим в настоящей статье.

«Определение религии, — указывает Гегель, — есть продвижение от природности к понятию; оно вначале только внутреннее, в себе, а не выход сознания вовне. ... понятие есть изначальное, но ... его первое существование не есть его истинная изначальность...» [1, с. 412]. Это продвижение означает генезис культуры, совершающийся в универсальной, но рационально недифференцированной символически-чувственной форме. Такая форма есть слово, воспринимаемое как обладающее реальной силой действия подлинной действительности и образующее устойчивый феномен человеческого бытия. Оно не относится к множеству более или менее заурядных и произвольных обыденных высказываний, но является принудительным установлением первоначальных истин. Говоря иначе, религиозное слово-бытие суть первое и несобственное, т. е. рационально неосознаваемое в полной мере приближение к опорной семантике человеческого мира.

Следует отметить, что допонятийное качество философской теологии в данном случае не означает некую неразвитость мышления, но в определенном смысле может пониматься как пра-форма последующей метафизики. Так, А.Ф. Лосев, анализируя ареопагитики, отмечает, что «во всякой трансцендентальной философии место ангельское занимает трансцендентальная схема и вообще вся смысловая сфера. Только очень часто эта философия ограничивается смыслом-в-себе, не развертывая его до степени выразительного и интеллигентного Смысла. Поэтому “категория” Канта, “понятие” Гегеля, “эйдос” Гуссерля, “гипотеза” Когена и Наторпа, несомненно, есть только внутренне опустошенная ангелология» [2]. Вряд ли можно с уверенностью делать такие заключения именно в контексте эпистемической и экзистенциальной недостаточности метафизики, как это явно звучит в приведенном фраг-

менте, но смысловая и логическая преемственность соответствующих дискурсов отмечена Лосевым верно.

Понимание религиозного бытия начинается и завершается выходом на искомую опорную семантику, выраженную в определенных канонических, текстуально и вербально организованных определениях, образующих устойчивый терминологический глоссарий. Представляет интерес его сравнительный философский анализ, направленный на выяснение содержательных особенностей религиозного дискурса и раскрывающий, соответственно, внутреннюю логику его функционирования.

Актуальность такого анализа видится, прежде всего, в том, что феномен религиозного бытия остается существенным аспектом собственно культурно-исторической практики в целом, а также повседневных, индивидуальных поступков и толкований. Это бытие получило и продолжает получать определенное идейное наполнение, выраженное в текстах как апологетической и конфессиональной, так и критически-научной направленности. Соответственно, диалог различного рода дискурсов и мировоззренческих установок здесь далек от завершения. Его характерной особенностью является не столько внешняя отчетливость позиций науки, религии и философии, сколько недостаточная их проясненность внутри самих этих общественных форм. Это означает, что проблемность обобщенных мировоззренческих, историко-культурных интерпретаций, получившая приблизительно на 100 лет внятное разрешение в контексте идеологии марксизма, вновь находится в состоянии реактуализации и необходимости дальнейшего, без ссылок на ту или иную идеологию, продумывания.

Зарубежные исследования по тематике базовых религиозных (и религиоведческих) концептов, среди которых выделенное положение занимает представление о сакральном, как показано в обзорах М.А. Пылаева [3], С. Зенкина [4], Дж. Райза [5], Ж. Этьена [6], развернутой рецензии Л. Эвен на книгу об интеллектуальной религии Е. Левинаса, Г. Когена и Ж. Лашелье [7], в программной статье П. Рикера [8]¹,

¹ Русский перевод статьи, выполненный И. Иткиным, опубликован в 2011 году [9].

представляют широкий диапазон существенно различающихся толкований. Мы проанализируем некоторые, наиболее распространенные суждения и позиции не только в перспективе их критического анализа, но и в направлении их возможного содержательного обобщения и смыслового расширения, проходящего уже в ракурсе секулярной, нерелигиозной и нетеологической заданности.

Сравнительная новизна авторских результатов заключается в попытке рассмотреть теологические и постмодернистские толкования некоторых существенных концептов, обладающих универсальной культурной содержательностью, с таких позиций, которые позволяют не закрыть поднятые вопросы однозначными ответами, но перевести их осмысление в форму длящейся рефлексии.

М. Элиаде выделяет категорию сакрального, послужившую краеугольным камнем в становлении незыблемой ценностной структуры развивающегося социума [10, с. 45]. Н.А. Никонович, характеризуя позицию Элиаде, пишет: «Из взглядов М. Элиаде следует представление о сакральном как базисном основании человеческой природы, одном из элементов микрокосма человека, присущем ему на всех стадиях развития. В данном случае такие категории, как смысл, значимость, цель, оказываются связанными с актуализацией сакрального начала в человеке. Индивид становится способным видеть, говоря языком трансцендентальной философии, за имманентным трансцендентное. События наделяются глубинным смыслом в силу их причастности сакральному» [11, с. 126].

Отдавая должное проницательности и эрудиции Элиаде, следует заметить его (и Н.А. Никонович) идейную захваченность данными построениями, так что эти и иные подобные суждения приводятся без аналитического разбора их реальной, а не просто желаемой содержательности. В приведенном фрагменте, например, логически некорректно звучит утверждение о способности человека видеть «за имманентным трансцендентное». Можно сказать, что это просто не вполне удачное выражение, но философская речь специфически-буквальна, и остается фактом, что дело познания здесь представлено предметно-природным образом, натуралистически, в полном

противовесе со спецификой историко-культурного процесса. В цитируемом суждении неявно предполагается реальное, т. е. именно объективно предметное существование некоего трансцендентного плана бытия, который можно научиться видеть. Разумеется, ничего трансцендентного, т. е. лежащего по ту сторону восприятия и опыта вообще, видеть нельзя. Но трансцендентное можно научиться мыслить, выстраивая идеальные, культурогенетические структуры, и вот тогда появятся разного рода смыслы, значения и общие цели. Осуществляется этот процесс в ходе трансцендирования имеющегося опыта и частного знания в направлении их логического обобщения, но никак не видения. И здесь кантовское разделение трансцендентного и трансцендентального фиксирует различие между религиозным и рациональным, или, с субъектной точки зрения, между элиадовскими *homo religiosus* и *homo historicus*.

Что касается актуализации сакрального основания мира человека, то с этим как с фактом генезиса культуры надо согласиться, но предпосылка обязательной связи сакрального и религиозного видится чрезмерно сильным допущением. Так, в современных исследованиях в рамках самой теологической традиции ставится вопрос об отношении религии и духовности, отмечается заметное размежевание этих «форм идентичности» [12] и тот факт, что собственно духовность, при всей сложности ее понятийного определения, явно превышает рамки институционализованной иудейско-христианской догматики, того, что Гегель назвал «нашими церквями» [1, с. 392].

Возвращаясь к статье Н.А. Никонович, отметим, что столь же неубедительно, как и натурализация трансцендентного, звучит в ней описание творчества, подлинность которого, по Элиаде, достигается в архаическом обществе: «Человек архаических цивилизаций свободен не быть тем, чем он был, свободен отменить свою собственную “историю” с помощью периодической отмены времени и коллективного» [10, с. 140]. Но разве не очевидно, что перед нами лишь видимость творчества, что всякого рода ритуальные «отмены» социального времени и возвращение реципиента в пра-мифологическое «время оно» совершается только и исключительно в его воображе-

нии и на время проводимого ритуала. Выйдя за пределы святилища, человек попадает все в тот же исторический мир с существующими политическими и экономическими отношениями, которые складываются как объективная реальность жизненного мира человека. Кроме того, массовый человек архаических цивилизаций не мог никак «отменить» некое «историческое время» даже в воображении, поскольку он жил в мифологическом времени, имеющем циклическую природу, тогда как собственно историческое, линейно-восходящее представление времени начинается только с трудов Аврелия Августина. Исторические воззрения христианства имеют древние корни в Ветхом Завете и в зороастризме, но общественного субъекта, которому это представление было бы в тягость настолько, что его требовалось бы каким-то образом «отменить», не было. Напротив, ключевые метасобытия, принятые в зороастризме — грехопадение, воздаяние, Страшный суд, воскресение из мертвых и приход Спасителя составляют основу зарождающейся теософии истории, являются ее священной канвой и никакой отмене или пересмотру не подлежали (об идее истории в христианстве см. [13, с. 84–90]).

Другое дело, что через ритуально-обрядовую форму в этой ситуации кажущейся отмены исторического времени происходит нечто иное, но действительно существенное, а именно — образование и установление сакрализованного топоса ценностных направляющих, вносящего в простую коллективность и стадность постживотного существования исконную культурную норму. Эта норма является тем волшебным средством, которое переводит природное бытие человека в историческую социальность. Благодаря ей появляется возможность образования в последующем личностно-экзистенциальных, психологических и вообще социальных измерений. Культурная норма, образованная ритуалом, ни в коем случае не может пониматься как нечто частное и особенное для человека, требующее дополнения иными моментами, например, психологическим. Напротив, она может предполагаться своего рода онтологическим условием, предвещающим все эти моменты. Это условие определено аспектом ритуального священнодействия, дающим точку

отсчета ценностно-моральным предпочтениям. Э. Дюркгейм трактует функциональность ритуальных культов как раз в том ключе, что они не отменяют некое (историческое) время, а есть «система различных обрядов, празднеств и церемоний, которые все без исключения имеют свойство регулярно повторяться. Они удовлетворяют ощущаемую верующим потребность в усилении и регулярном утверждении связи, соединяющей его со священными существами, от которых он зависит» [14, с. 122]. Усиление связи со священным означает субстанциальную поддержку неустановившемуся человеческому бытию, его онтологическую легитимацию со стороны сверхсущего.

А в ракурсе семиогерменевтического исследования А.М. Прилуцкий рассматривает ритуал как некий интердискурс: «Религиозный ритуал... может быть представлен как сложный дискурс, образованный различными нарративами, которые посредством языковых структур обеспечивают процессуальное самоосуществление и автономизацию тех обобщений герменевтического опыта, которые Б.А. Успенский определил как “точки зрения”... Ритуал в качестве текста и особой коммуникативной ситуации представляет собой территорию их встречи и взаимодействия. ...Упомянутые точки зрения становятся своего рода центрами, вокруг которых происходит формирование более или менее автономных дискурсов: в этом случае у нас есть все основания рассматривать ритуал в качестве интердискурсивного пространства» [15, с. 61–62]. С нашей позиции, точнее будет говорить о протоинтердискурсивном пространстве ритуальности, поскольку сам ритуал менее всего представляет собой текст как проговариваемую реальность. Особенность религиозного ритуала как знаковой системы, как пишет сам А.М. Прилуцкий, состоит в том, что она входит в состав «экстравербального языка религии» [16, с. 109].

Отдельно подчеркнем первоочередное значение ритуала как онтологически устанавливающей формы коллективности, вносящей безусловную (необсуждаемую) моральную норму в человеческие отношения, что предопределяет дальнейшую культурную эволюцию социально организованного индивида уже в направлении развития его личностных, психологических ка-

честв. Здесь мы сделаем методологическое замечание: вопросы экзистенциальности, экзистенции в настоящее время обладают довольно неопределенным смысловым статусом, так что можно утверждать заметно несходное толкование этих понятий у экзистенциалистов, относящихся к различным школам. Придерживаясь хайдеггеровской версии периода «Бытия и времени» как преимущественной и наиболее глубокой (она сама движется в ключе онтологического, подлинно философского дискурса), мы видим весьма близкое соприкосновение бытийного (онтологического) и экзистенциального. Хайдеггер пишет: «Поскольку стало быть экзистенция определяет присутствие, онтологическая аналитика этого сущего всегда уже требует принятия во внимание экзистенциальности. Последнюю же мы понимаем как бытийное устройство сущего, которое экзистенцирует. В идее такого бытийного устройства уже лежит опять же идея бытия» [17, с. 28]. Из этой смысловой близости следует, что, установив онтологическое, мы сумеем определить и экзистенциальное, и здесь, таким образом, мы имеем два тематически сходящихся ракурса рассмотрения.

Ритуально организованная сакральность, получившая форму религиозного почитания, есть исторически первый шаг на пути становления сущностной ориентации того, что называется человеческим бытием. Но точно так же, как нет необходимости непременно связывать категории духовной жизни — совесть, смысл, долг, самопожертвование, отзывчивость, нестяжательство — с религиозной догматикой и/или практикой какой бы то ни было конфессии, нет обязательной связи с религиозным и сакральным. Об этой стороне духовного опыта исторического жительства говорит Н. Ростова: «...сфере, прежде относимой к Богу, должен быть найден приемлемый научный эквивалент. Сакральное и есть результат этой интеллектуальной редукции» [18, с. 115]. Здесь сакральное выступает как основной элемент научного дискурса общественных дисциплин касательно религии, вводимый с тем, чтобы исключить традиционные знаки-обозначения «Бог», «сверхъестественное», «трансцендентное». В свою очередь, этот шаг «впервые делает возможным разговор об иррациональ-

ном человека с легким сердцем — без оглядки на Бога и потусторонние миры» [18, с. 117].

Так через рационалистически выстраиваемую терминологию достигается преодоление схоластически-мистифицированной формы дискурса трансцендентных величин. При этом, соответственно, появляется возможность философски корректного обсуждения предельных условий и онтологических канонов человеческого бытия на логически выверенном, понятийном уровне. Например, тема трактовки священного философски предваряется вопросом о статусе содержания данного понятия. Т.С. Самарина отмечает его как существенный у Ф. Хайлера: «Для него философия религии — это попытка поставить вопрос о Священном: имеет ли данная категория онтологическое значение, либо она присуща лишь человеческому сознанию» [19, с. 64]. Впрочем, выделим его в большей степени риторическое звучание, нежели предполагаемые в нем действительные вопрошаемость и сомнение.

Укажем и на те моменты в теологической практике выводов и обобщений, относительно которых с уверенностью можно констатировать нарушение того или иного логического закона. Так, в статье И.И. Смирнова приводится соображение Тиллиха о том, «что между сакральными предельностями (понятиями о Боге) и секулярными предельностями (онтологическими понятиями) существует сущностное единство. Всякое религиозное вопрошание — онтологично, а всякое онтологическое вопрошание — предельно, а потому религиозно» [20]. Однако данное рассуждение проведено непоследовательно, поскольку качество предельности не имеет необходимо религиозной принадлежности.

Философские категории, будучи в логическом отношении предельными, не относятся к религиозному дискурсу. Они онтологичны и предельны, но совершенно не ориентированы религиозно. Кроме того, вопрос вызывает и корректность сочетания «религиозного вопрошания» и онтологичности.

Постмодернизм вводит мифологему «смерть автора», отвергая актуализацию факта личной ответственности не только за повседневное состояние дел, но и за социально-культурное развитие, саму историю. Личностно

авторский, персональный план действий и сами поступки растворяются в новой безличности, в насаждаемой и возвращаемой среде простой субъектности с ее готовыми к употреблению полуфабрикатами мысли. Кстати сказать, нынешний постмодернистский одномерный субъект, чья субъектность осталась лишь в номинальном измерении, существуя как простое и безреферентное обозначение, начинает наполнять свой язык старыми категориями, меняя при этом способы их интерпретаций, так, что возникает ложное в целом ощущение содержательного прорыва и теоретической новизны. А.Е. Смирнов, например, описывая схему антропологии религии Ж. Батая через введение французским философом интуиций трат (избытка) и жертвоприношения, соответственно приходит к интерпретации сакрального, понимаемого как табуированное ядро социальности и чудовищно аффектирующая реальность. Сам процесс сакрализации «этих ужасающих феноменов» трактуется как «попытка пережить их невыносимость» [21, с. 115]. Толкование вполне психоаналитическое, но не историческое, в духе общей смысловой парадигмы постмодерна, базирующейся, в основном, на вариациях представлений Фрейда о бессознательном. Сакральность шире по объему своего понятия, нежели его частные характеристики табуирования, недоступности, невыразимости, чудовищности и проч. Ее основной смысл связан не с состояниями и переживаниями или оценками, а с установлением ценностно-ориентированной структуры социального пространства.

Относительно жертвоприношения Смирнов дает такое описательное переложение Батая: «Жертвоприношение есть техника посильного обладания пределом, точнее, жестом прикосновения к нему. Переводя жертву (жертвенное животное) посредством процедуры умерщвления в неведомое, человек сам себя ставит в исключительное положение. В акте жертвоприношения человек показывается себе в качестве невозможной цели. Жертвоприношение является неустранимой операциональной стороной этого» [21, с. 120].

Жертвоприношение не есть «предел», «антропологическая форма избытка» или, как утверждает Ж.-М. Рей, «практика, посредством которой человеческий вид получает представ-

ление о самом себе, о том, что он есть, и о том, что он не есть, это движение, в котором названный вид дается себе в качестве невозможной цели, это образ преступления, где он может найти случай поразмыслить над законами, которыми наделен» [22, с. 111]. Если бы, скажем, последнее суждение было справедливо, то и Будда бы никогда не осудил практику жертвоприношений в индуизме, и до сих пор бы мы приносили жертвы в целях самопознания. Но на этом неверном пути встречаются лишь типаж, подобные Родиону Раскольникову, который тоже хотел обнаружить свой предел и узнать, что он есть, именно через преступление. После Ф. Достоевского батаевские изыскания (по крайней мере в рассматриваемом отношении) теряют смысл. Они оказываются досрочно опровергнутыми.

Добавим здесь, что Батай рассуждает неисторически. Так, он дает такой придуманный монолог жертвоприносящего: «Я сам *интимным* образом принадлежу к высшему миру богов и мифов, к миру неистового благородства, напроочь лишённого мелочного расчета, подобно тому, как моя жена принадлежит мне для удовлетворения моих желаний. А тебя, жертва, я изымаю из того мира, в котором ты обрелась, да и не могла пребывать в ином положении, кроме как в положении вещи, наделяемой смыслом, чуждым твоей интимной природе. Я приобщаю тебя к интимности мира божеского, к неисчерпаемой имманентности всего сущего» [23, с. 46].

Батай в своих интерпретациях категории жертвы дает модернизированное толкование, относящееся к потерянному массовому индивиду постсовременности. Он рационалистически приписывает условия жизневосприятия предельно отчужденного субъекта эпохи позднего капитализма тому времени, когда отсутствовал сам субъект истории, когда не могло быть никаких невротических реакций родоплеменного индивида, выраженных в осознании «непереносимости ужасающих феноменов». Эти «непереносимость» и «ужасы», заполнившие как философские, так и теологические тексты западных авторов, есть их самоаттестация относительно ужасов действительной истории XX и XXI вв., которую, однако, сакральной в этом отношении назвать никак нельзя.

Указанные рассуждения о «пределе», «жертве», «интимной принадлежности к миру богов и мифов», «имманентности всего сущего» дают пример довольно произвольной рефлексии, проходящей вне семантически конкретизированной логоцентричности, в мнимообновленном дискурсе с размытой методологией и нечеткой логикой, но выставляющей претензию на выражение творческого философского процесса, своего рода понятийного обновленчества. У Э. Дюркгейма есть в этом отношении весьма справедливое замечание, имеющее характер методологически ориентирующего соображения: «Позже, когда большинство религиозных сил приняло форму личностных духов, действенность этих практик стали объяснять тем, что их задачей является умиловление злого или разгневанного бога. Но эти концепции отражают только сам обряд и те чувства, которые он вызывает; они являются его *интерпретацией* (выделено мной. — А. Г.), а не определяющей причиной» [14, с. 673]. Современные исследователи также подчеркивают принципиальную неопределенность трактовок практики религиозных ритуалов. Так, Ю.Н. Кириленко, давая оценку работе Р. Барта о трактовке ритуала, заключает, что «основная сложность при интерпретации ритуала также заключается в его двойственности, следовательно, уже изначально возможно говорить об отсутствии единственного способа истолкования и понимания любого ритуального действия, и как следствие фиксируется неопределенность интерпретации» [24, с. 51].

Здесь может прозвучать замечание, что представители постмодерна отвергают сам указанный принцип логоцентризма и потому упрекать их в отсутствии учета требований логики некорректно. Однако мы не станем толковать логоцентризм в содержательно обедненном виде, как это делается в постмодернистских новациях, сводящих его к пустой, силлогистически выдержанной формалистике. Действительный логоцентризм есть не только собственно логическая согласованность определений и выводов, но включает в себя требование конкретизации истины. Это соображение позволяет осуществлять вполне верифицированную диалектику познания в ракурсе историчности конкретной человеческой практики. И в этом

смысле данный принцип выражает и содержит возможность достижения контекстуально глубокой истинности суждений, относящихся к области онтологических предположений. Поэтому отказ от него чреват семантическим распадом предлагаемых интерпретаций. Постмодернистская альтернатива отказа от логоцентричности выражена в термине-метафоре «руины», характеризующей «способ мироинтерпретации, основанный на отказе от идеи целостности, иерархичной структурности и гармоничной упорядоченности мира» [25]. В силу указанных отказов от основных предпосылок рационализма соответствующие построения руины не могут быть ничем иным как довольно произвольным повествованием с психологической, как правило, подоплекой. Другое дело, что в реальности отказ от логоцентризма происходит более на словах, а на деле он реализуется лишь частично, ровно настолько, насколько это необходимо для видимого переформатирования существующей классической рациональности в якобы новаторском виде. Определенная логика в постмодерне, безусловно, присутствует, и она должна быть показана.

В данном случае, общей логической основой этих смысловых несоответствий и произвольных содержательных приписываний является изначальное несоответствие теологии монотеизма собственно философскому рационализму, мере истинностной понятийной мысли. Это несоответствие заключается в том, что имманентное и трансцендентное не составляют обычной пары диалектических категорий. Их светимость друг в друге носит чисто внешний, знаковый и декларативный характер, не образуя диалектического тождества. Они онтологически разобщены, относясь к мирскому и божественному, сущему и сверхсущему. Постмодернизм, со своей стороны, заполняет эти логические прорехи нескончаемым нарративным потоком произвольных повествований, декорируя художественно исполненным стилем логико-смысловую нищету сказанного. Философская теология, со своей стороны, стремится облечь догматически данное трансцендентное в подобие метафизической системы с внятной структурой логически верифицируемых суждений. Однако, если в первой половине XX в. среди теологов шло активное обсуж-

дение работы Р. Отто «Священное» [26], то во второй половине столетия внимание как теологов, так и философов в большей степени было привлечено к вопросам легитимности самой философской теологии как таковой, метафизическому поиску возможности говорить понятийно о вере и трансцендентном. Проблема самооправдания философской теологии (собственной философии религии) к настоящему времени не нашла своего разрешения. Так, С.А. Коначева, рассматривая отношение различных направлений философии к теологии, приводит характерные позиции теологов Б. Вельте и К. Барта, выражающих, фактически, единую линию. Она заключается в суждении, что «священное в религиозно-феноменологическом смысле имманентно опыту бытия как абсолютной тайны», что «речь не идет о дедуцировании божественного бытия из определенных модусов бытия сущего, но о самопоказывании священного в нашем мышлении», что «священное в результате неопишимо и невыразимо для разума» [27, с. 110–111]. Общий вывод о несоотносимости философии и Откровения формулирует К. Барт: «Теолог, не стыдясь своей философской наивности, должен прямо и определенно заявить, что его единая и неделимая истина — Христос, и это четко и определенно указывает ему путь мышления и языка и потому отсекает для него философский путь» [цит. по 27, с. 111].

Новый импульс в интерпретации священного дан П. Рикером. Начав с архайзации священного и выставив поначалу авраамические (керигматические) религии как десакрализованные построения, к концу статьи он полностью меняет исходную концептуальную диспозицию и разворачивает дело так, что Слово Нового Завета становится возможным носителем священного и оно, таким образом, сохраняется в иной, сравнительно с язычеством, форме. «...Без опоры и ориентации на священное в космосе и в жизни слово само по себе становится абстрактным и рассудочным. Только воплощение в непрерывно переинтерпретируемом древнем символизме, в котором слово непрерывно обобщает себя, дает ему возможность говорить не только разуму и воле, но также воображению и сердцу, то есть всему человеческому существу целиком» [9, с. 195–196].

Разумеется, совершенно необязательно в полной мере и некритически принимать и перенимать традицию теологического и постмодернистского истолкования как самой метафизики и инверсированного соотношения «небесного и земного», так и основных концептуальных моментов религиозной и собственно исторической практики. Более того, рационально-понятийное, соблюдающее принципы историчности и конкретности истины научное мышление должно осмыслить эти вариации интерпретаций с позиций их всестороннего и логически корректного, доказуемого анализа. Например, удивительно звучащий со стороны секуляризованной западной культуры отказ в качестве священных текстов (керигме) монотеистических религий, находит внятное объяснение с позиций не внутри собственно теологии и/или отвлеченной философии, и не в надежде на очередную переинтерпретацию языческого символизма, а в выходе в реальную общественно-историческую практику. Тогда были бы очерчены не произвольные, а действительные основания десакрализации буржуазного общества, коренящиеся не в религии проповеди Слова как такового, не в области идеального, но в совершенно материальных, исторически данных условиях общественного воспроизводства.

Методологически последовательный выход в весьма проблематичную сферу доказуемости в социально-гуманитарной тематике в общепринятом виде до сих пор не выработан в силу не только её изначальной политизированности, но и по причине объективной множественности мировоззренческих ориентаций. Тем не менее стремление к осознанию и воплощению того, что Гегель называл конкретным тождеством, являющимся формой противоречивой концептуальности человеческого мира, требует всяческой поддержки. Такое содержательное тождество включает в себя логически согласованную множественность представлений, объединенных в контексте принципа конкретности. Этот принцип, в свою очередь, реализуется на путях трансценденции отдельного в направлении уясненной всеобщности. Гегель об этом говорит так: «поскольку в основе ее (речь идет о целенаправленном действовании. — А. Г.) лежит принцип, согласно

которому конечное должно быть поднято до бесконечности, то и эти конечные цели неизбежно должны быть доведены до уровня бесконечной цели» [1, с. 392]. Именно такую форму действия и понимания Гегель именует и определяет как религиозную. Мы, однако, должны внести дополнительную ясность относительно такой констатации. Гегель дает характерную ремарку о соотношении религиозного качества и церковной деятельности: «Его деяния (религиозного характера. — А. Г.) и творения не следует уподоблять нашим церквям, построенным только потому, что они нужны; эта деятельность, смысл которой в чистом созидании и в непрерывности, есть сама своя цель и поэтому не может быть приостановлена» [1, с. 392].

Таким образом, с учетом исторического постгегелевского опыта, и отталкиваясь от приведенного замечания Гегеля о церквях, дальнейшее концептуальное конкретизированное обобщение теологических категорий должно проходить вне указывающей привязки исключительно к сфере религии. В противном случае, сознание безвыходно остается в круге изначальной понятийной несобственности, только обозначая свое стремление выхода из него. Потому Гегель и подчеркивает, что религиозную деятельность по актуализации бесконечных целей не следует уподоблять деятельности церквей, находящихся под действием социально-исторических регуляций и ограничений.

Относительно категорий жертвенности и сакральности выше мы показали ограниченность их трактовки в постмодернистски-психоаналитическом ключе. Ее едва ли не единственным результатом является растущая вторичная рационализация данных феноменов, следствием которой становится забвение историко-культурных реалий их изначального функционирования и объективной логики развития. Для конструктивного понимания следует уходить от акцентировки религиозно-церковной определенности этих и других терминов и говорить не о сакральном, в котором навсегда впечатан изначальный религиозно-церковный аспект, а о возвышении мысли до предельного перехода, лежащего в основе философски определенного рационального мышления как такового. Предельный обобщающе-восходящий характер ряда религиозных

концептов в философском ракурсе их рассмотрения выводит на соответствующую сущностную характеристику. И с этого момента их прежняя ветхая форма непреходящей религиозной имманентности становится достоянием исключительно историко-культурологических ретроспектив. Таково конструктивное качество концепта сакральности — в преображенном виде оно продолжает функционировать как морально-образующий элемент в обновленном нравственном духовном усилии исторического субъекта. Здесь мы говорим об усилии, а не просто о внутренне пребывающей идеальной моральной сущности в силу того, что исключительно в реальном усилии и практическом действии моральное качество получает свою действительность, избегает пустого и фальшивого назидания и резонерства. Позиция Элиаде, оценивающего качество сакральности в ее религиозном виде как соприродное человеку как таковому, видится мировоззренчески мотивированным допущением, носящим неисторический характер. Его положение об отмене в ритуале исторического времени также нуждается, по меньшей мере, в серьезном уточнении и реинтерпретации, поскольку его толкование отождествляет время историческое и профанное, а также абстрагировано от обстоятельств формирования общественного субъекта, претерпевающего лишения не просто бытовые, а именно исторические. Данный субъект появляется как общественный тип с ростом отчуждения на зрелом этапе европейской истории, не ранее эпохи начала и укрепления буржуазных отношений, т. е. фактически с Нового времени.

Есть также в области религиозного дискурса и ритуала такие состояния и концепты, которые не получают философской легитимации на их конструктивность, их существующая форма исторической архаики остается неразрывно с ними связанной. Они, таким образом, остаются в прошлом как формы с выработанным потенциалом развития. Жертвенность относится именно к таким аспектам культурогенеза. Мы видели, что даже постмодернистская изощренная трактовка жертвенности со стороны Батая не только не показала ее действительную сущностную сторону, но вполне явственно выделила момент искус-

ственного нарративного описания, ведущего исключительно к появлению очередного симулякра. Неисторичность батаевского рассмотрения и его бросающаяся в глаза произвольность свидетельствуют о несостоятельности попыток переоткрытия обобщенно значимой сути (внешней) жертвенности и вписывания ее в постсекулярный порядок вещей.

Вместе с тем, безусловно, обычные коннотации жертвенности, связанные с самопожертвованием, преодолением страха смерти ради действия в пользу другого, его спасения, остаются в разряде высших проявлений духовности и решимости. В связи с этим интересно направление исследований феномена советской духовности как превращенной формы христианской жертвенности [28]. Здесь жертвующий и жертва совпадают в одном субъекте и это самодействие, проведенное с полной ответственностью, не перекалывающее смерть на другого, без устранения себя и без рационализирующих демагогий, делает жертву не бессловесным объектом, отдаваемого внешними силами на заклинание, а героем и символом возрожденного духа.

Список источников:

1. Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2 т. Москва : Мысль, 1976. Т. 1. 532 с.
2. Лосев А.Ф. Первозданная сущность [Электронный ресурс] // Библиотека Гумер. Культурология. URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Losev/perv_susch.php (дата обращения: 20.08.19).
3. Пылаев М.А. Категория «священное» в современной западной философии религии // Религиоведческие исследования. 2011. № 1–2 (5–6). С. 22–35.
4. Зенкин С. Явленное сакральное (numen) // Социологическое обозрение. Т. 10, № 1–2. 2011. С. 197–222.
5. Ries J. Sacré, sécularisation et métamorphoses de sacré. Colloques et travaux récents [article] // Revue Théologique de Louvain Année. 1978. Vol. 9, № 1. P. 83–91.
6. Étienne J. Le sacré. Études et recherches. Titre du Colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome. Rome, 4–9 janvier 1974. Aux soins d'Enrico Castelli // Revue Philosophique

- de Louvain. Quatrième série. 1975. Vol. 73, № 18. P. 415–421.
7. *Éven L.* Louis Pinto, La religion intellectuelle. Emmanuel Levinas, Hermann Cohen, Jules Lachelier // *Lachelier: Revue Philosophique de Louvain. Troisième série.* 2011. Vol. 109, № 4. P. 771–775.
8. *Ricoeur P.* Manifestation et proclamation // *Le Sacré: études et recherches: Actes du colloque international sur la thématique de la démythisation* / Hg.: E. Castelli. Paris : Aubier—Montaigne, 1974. P. 57–76.
9. *Рикер П.* Манифестация и прокламация / пер. с фр. И. Иткина // *Социологическое обозрение.* 2011. Т. 10, № 1–2. С. 178–196.
10. *Элиаде М.* Космос и история: избр. работы / пер. с фр. и англ. ; общ. ред. И.Р. Григулевича, М.Л. Гаспарова ; вступ. ст., коммент. Н.Я. Дараган ; послесл. В.А. Чаликовой. Москва : Прогресс, 1987. 312 с.
11. *Никонович Н.А.* Антропологическое измерение идей М. Элиаде // *Вестник Полоцкого государственного университета. Серия Е.* 2011. № 7. С. 126–130.
12. *Van Niekerk.* Religion and Spirituality: What Are the Fundamental Differences? // *HTS Theologies Studies / Theological Studies.* 2018. Vol. 74. № 3. P. a4933. URL: https://www.researchgate.net/publication/325452275_Religion_and_spirituality_What_are_the_fundamental_differences (дата обращения 27.06.19).
13. *Гижа А.В.* Концепции времени и пространства в культуре: философский анализ. Донецк : Східний видавничий дім, 2012. 263 с.
14. *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / пер. с фр. А. Апполонова, Т. Котельниковой ; науч. ред. А. Апполонов. Москва : Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. 736 с.
15. *Прилуцкий А.М.* Хабитуальные и сакральные значения ритуала и проблема интердискурсивности // *Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия: Социальные науки.* 2015. № 4 (40). С. 61–66.
16. *Прилуцкий А.М.* Структурно-семиотическое значение ритуала и проблема трансформации смыслов // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия.* 2014. № 4 (54). С. 109–122.
17. *Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. с нем. В.В. Биbihина. Харьков : Фолио, 2003. 503 с.
18. *Ростова Н.Н.* Сакральное как концепт // *Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия.* 2016. № 3. С. 112–120.
19. *Самарина Т.С.* Христианская теология и религиоведение в феноменологии религии Ф. Хайлера : дис. ... канд. филос. наук / Ин-т философии РАН. Москва, 2016. 175 с.
20. *Смирнов И.И.* Возможна ли теология философии? : Парадигмы отношения теологии и философии // *Философская мысль.* 2018. № 7. С. 1–17. DOI: 10.25136/2409-8728.2018.7.27004.
21. *Смирнов А.Е.* К антропологии религии Ж. Батай // *Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение.* 2016. Т. 17. С. 113–121.
22. *Рей Ж.-М.* Батай, смерть и жертвоприношение // *Предельный Батай : сб. статей / отв. ред. Д.Ю. Дорофеев.* Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. С. 94–117.
23. *Батай Ж.* Теория религии : Литература и Зло / пер. с фр. Ж. Гайковой, Г. Михалковича. Минск : Современный литератор, 2000. 352 с.
24. *Кириленко Ю.Н.* Ритуал как структура: проблема интерпретации смысла // *Вестник Томского государственного университета.* 2015. № 390. С. 49–53.
25. *Можейко М.А.* Руины [Электронный ресурс] // *Энциклопедия постмодернизма* / под ред. А.А. Грицанова, М.А. Можейко. URL: <http://www.niv.ru/doc/philosophy/encyclopedia-postmodern/410.htm> (дата обращения: 22.06.19).
26. *Отто Р.* Священное : Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / пер. с нем. А.М. Руткевич. Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. 272 с.
27. *Коначева С.А.* Современная континентальная философская теология: феноменологическо-герменевтический подход // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение.* 2017. № 73. С. 106–119.
28. *Рожковский В.Б.* Превращенная форма христианской жертвенности: феномен советского человека // *Философия права.* 2015. № 1 (68). С. 21–25.

The Concepts of Self-Sacrifice and Sacredness in Postmodern Discourse: Philosophic Aspect

Andrey V. Gizha

Donetsk National Technical University, 58,
Artema Str., Donetsk, 83001, Ukraine
ORCID 0000-0002-7823-0602; SPIN 3654-0730
E-mail: 19andrey06@mail.ru

Abstract. *The article provides a critical conceptual analysis of the theological approach to consideration of relationship of the sacral and secular as well as postmodern interpretation of “sacrificial” and “sacral” concepts. The article gives the characteristic of the subject of postmodern “reflection beyond logocentricity” from the perspective of the logocentrically conducted classical Hegelian concretism of truth. Moreover, the postmodern subject appears incomplete from the epistemic point of view, with domination of subjectively varying logic of interpretation of the considered phenomenon. The study was undertaken in a manner of critical analyticity conducted in a systematic and dialectic way. It is meaningfully revealed in the historical and culturological relationship and is concretized in a substantial way. It supposes the achievement of such logic of consideration that appears to be aimed at the achievement of conceptual completeness of the concerned matters. Accordingly, importance is being increasingly attached to the methodological provision about conceptual and contextual diversity of the supposed meanings of the terms. Therefore, their interpretation overcomes the single attachment to the fixed type of discourse. The main findings of the undertaken study concern the peculiarity of discursive practice of theological and postmodern forms of thinking. There is shown that difficulty of true foundation of concepts of the religious discourse in its own frames does not overcome in efficiently conceptual way. The article stresses the absence of a mandatory link between sacral limits and their religious interpretation. There is highlighted the provision on the reactualization of rudimentary naturalistic religious ideas, which occurs as a result of the general crisis of ideologies and scientific form of consciousness. The author justifies the conclusion about the incomplete correctness*

of Eliade’s interpretation of the religious ritual as a process that eliminates historical time. The historical role of ritual practice lies in the formation and development of sacralized topos of value tracks of emerging sociality. The article shows that postmodern interpretation of concepts of self-sacrifice (victim) and sacredness takes place in an emphasized non-historical manner of psychologized narrative description.

Key words: self-sacrifice, sacredness, morality, religious culture, science, rationalism, cognition, myth, ontologization, naturalism, value, postmodernity, theoretical cultural studies.

Citation: Gizha A.V. The Concepts of Self-Sacrifice and Sacredness in Postmodern Discourse: Philosophic Aspect, *Observatory of Culture*, 2019, vol. 16, no. 6, pp. 564–577. DOI: 10.25281/2072-3156-2019-16-6-564-577.

References

1. Hegel G.W.F. *Filosofiya religii. V 2 t.* [Philosophy of Religion. In 2 volumes]. Moscow, Mysl’ Publ., 1976, vol. 1 532 p.
2. Losev A.F. Primordial Being, *Biblioteka Gumer. Kul’turologiya* [Gumer Library. Cultural Studies]. Available at: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Losev/perv_susch.php (accessed 20.08.19) (in Russ.).
3. Pylaev M.A. Category of “The Idea of the Holy” in Modern Western Philosophy of Religion, *Religovedcheskie issledovaniya* [Researches in Religious Studies], 2011, no. 1–2 (5–6), pp. 22–35 (in Russ.).
4. Zenkin S. Manifestation of the Sacred: The Numen, *Sotsiologicheskoe obozrenie* [Russian Sociological Review], vol. 10, no. 1–2, 2011, pp. 197–222 (in Russ.).
5. Ries J. Sacré, sécularisation et métamorphoses de sacré. Colloques et travaux récents, *Revue Théologique de Louvain Année*, 1978, vol. 9, no. 1, pp. 83–91.
6. Étienne J. Le sacré. Études et recherches. Titre du Colloque organisé par le Centre international d’études humanistes et par l’Institut d’études philosophiques de Rome. Rome, 4–9 janvier 1974. Aux soins d’Enrico Castelli, *Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série*, 1975, vol. 73, no. 18, pp. 415–421.

7. Éven L. Louis Pinto, La religion intellectuelle. Emmanuel Levinas, Hermann Cohen, Jules Lachelier, *Lachelier: Revue Philosophique de Louvain. Troisième série*, 2011, vol. 109, no. 4, pp. 771–775.
8. Ricoeur P. Manifestation et proclamation, *Le Sacré: études et recherches: Actes du colloque international sur la thématique de la démythisation*. Paris, Aubier—Montaigne Publ., 1974, pp. 57–76.
9. Ricoeur P. Manifestation and Proclamation, *Sotsiologicheskoe obozrenie* [Russian Sociological Review], 2011, vol. 10, no. 1–2, pp. 178–196 (in Russ.).
10. Eliade M. *Kosmos i istoriya: izbr. raboty* [Cosmos and History: selected works]. Moscow, Progress Publ., 1987, 312 p.
11. Nikonovich N.A. The Anthropological Dimension of M. Eliade's Ideas, *Vestnik Polotskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya E* [Bulletin of the Polotsk State University. Series E.], 2011, no. 7, pp. 126–130 (in Russ.).
12. Van Niekerk. Religion and Spirituality: What Are the Fundamental Differences? *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, 2018, vol. 74, no. 3, p. a4933. Available at: https://www.researchgate.net/publication/325452275_Religion_and_spirituality_What_are_the_fundamental_differences (accessed 27.06.19).
13. Gizha A.V. *Kontseptsii vremeni i prostranstva v kul'ture: filosofskii analiz* [Concepts of Time and Space in Culture: Philosophical Analysis]. Donetsk, Skhidnii Vidavnychii Dim Publ., 2012, 263 p.
14. Durkheim É. *Elementarnye formy religioznoi zhizni: totemicheskaya sistema v Avstralii* [The Elementary Forms of Religious Life: The Totemic System in Australia]. Moscow, "Delo" RANKhiGS Publ., 2018, 736 p.
15. Prilutsky A.M. Habitual and Sacred Meanings of a Ritual in the Light of the Problem of Inter-Discourse, *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N.I. Lobachevskogo. Seriya: Sotsial'nye nauki* [Bulletin of the N.I. Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod. Series: Social Sciences], 2015, no. 4 (40), pp. 61–66 (in Russ.).
16. Prilutsky A.M. The Structural-Semiotic Meaning of Ritual and the Problem Relating to the Transposition of Meanings, *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya* [St. Tikhon's University Review. Theology. Philosophy], 2014, no. 4 (54), pp. 109–122 (in Russ.).
17. Heidegger M. *Bytie i vremya* [Being and Time]. Kharkov, Folio Publ., 2003, 503 p.
18. Rostova N.N. The Sacral as a Concept, *Vestnik Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filosofiya* [Proceedings of the Voronezh State University. Series: Philosophy], 2016, no. 3, pp. 112–120 (in Russ.).
19. Samarina T.S. *Khristianskaya teologiya i religiovedenie v fenomenologii religii F. Khailera* [Christian Theology and Religious Studies in F. Heiler's Phenomenology of Religion], cand. philos. sci. diss. Moscow, 2016, 175 p.
20. Smirnov I.I. Is Theology of Philosophy Possible?: Paradigms of the Relationship of Theology and Philosophy, *Filosofskaya mysl'* [Philosophical Thought], 2018, no. 7, pp. 1–17 (in Russ.). DOI: 10.25136/2409-8728.2018.7.27004.
21. Smirnov A.E. To the Anthropology of Religion of G. Bataille, *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Politologiya. Religiovedenie* [Bulletin of the Irkutsk State University. Series: Political Science. Religion Studies], 2016, vol. 17, pp. 113–121 (in Russ.).
22. Ray J.-M. Bataille, Death and Sacrifice, *Predel'nyi Batai: sb. statei* [Bataille Limit: collected articles]. St. Petersburg, Sankt-Peterburgskogo Universiteta Publ., 2006, pp. 94–117 (in Russ.).
23. Bataille G. *Teoriya religii: Literatura i Zlo* [Theory of Religion: Literature and Evil]. Minsk, Sovremennyi Literator Publ., 2000, 352 p.
24. Kirilenko Yu.N. The Ritual as a Structure: The Problem of Interpretation, *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Tomsk State University Journal], 2015, no. 390, pp. 49–53 (in Russ.).
25. Mozheiko M.A. Ruins, *Entsiklopediya postmodernizma* [Encyclopedia of Postmodernism]. Available at: <http://www.niv.ru/doc/philosophy/encyclopedia-post-modern/410.htm> (accessed 22.06.19) (in Russ.).
26. Otto R. *Svyashchennoe: Ob irratsional'nom v idee bozhestvennogo i ego sootnoshenii s ratsional'nym* [The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational]. St. Petersburg, Sankt-Peterburgskogo Universiteta Publ., 2008, 272 p.
27. Konacheva S.A. Modern Continental Philosophical Theology: Phenomenological-Hermeneutical Approach, *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo*

go gumanitarnogo universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie [St. Tikhon's University Review. Theology. Philosophy. Religious Studies], 2017, no. 73, pp. 106–119 (in Russ.).

28. Rozhkovsky V.B. Transformed Form of Christian Sacrifice: The Phenomenon of Soviet Man, *Filosofiya prava* [Philosophy of Law], 2015, no. 1 (68), pp. 21–25 (in Russ.).

6—10 апреля 2020 г.

Российская государственная библиотека

V ЕЖЕГОДНЫЙ МЕЖДУНАРОДНЫЙ
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКИЙ СЕМИНАР

РЕСТАВРАЦИЯ ДОКУМЕНТА: КОНСЕРВАТИЗМ И ИННОВАЦИИ — 2020

Организаторы: Министерство культуры РФ, Российская государственная библиотека (РГБ), Библиотечная Ассамблея Евразии, Межгосударственный фонд гуманитарного сотрудничества государств — участников Содружества Независимых Государств.

Основная задача проекта: повышение квалификации реставраторов и хранителей музейных, библиотечных и архивных фондов. В качестве экспертов традиционно привлекаются специалисты высшей категории отдела реставрации библиотечных фондов РГБ и приглашенные эксперты из мировых центров реставрации редких и ценных документов, имеющие многолетний научный опыт в сфере приоритетных направлений в консервации, реставрации и реконструкции старинных книг.

Темы для обсуждения в рамках теоретической и практической частей семинара:

1. Реставрация переплета. Оклады, подносные, художественные и обиходные переплеты рукописных книг, традиционная восточная книга, особенности переплета и т. д.
2. Реставрация бумаги и пергамена.
3. Исследования в области консервации, новинки, технологии, повышение квалификации реставраторов.
4. Превентивная консервация документов, фазовое хранение.

В программе предполагаются мастер-классы по различным элементам реставрационных технологий, в том числе:

- ◆ Армянский переплет (строение, особенности, ошибки при реставрации).
- ◆ Плетение коптского, византийского и исламского капталов.
- ◆ Особенности реставрации манускриптов.
- ◆ Гели, микроэмульсии и наноматериалы для консервации документов на бумаге.
- ◆ Восстановление целостности основы документа методом ручной доливки бумажной массой.
- ◆ Бумага ручного изготовления. Теория и практика.
- ◆ Практическое занятие по реставрации тканевого переплета. Авторская методика.
- ◆ Классическая научная листовая реставрация документов времен ВОВ (письма, почтовые карты, приказы, характеристики, наградные документы и т. д.) — мастер-класс «Неугасающие строки великой Победы», приуроченный к 75-летию Победы в Великой Отечественной войне 1941—1945 годов.

Язык семинара: русский и английский.

Участие в семинаре бесплатное. Регистрация обязательна.

Регистрация и подробная информация: +7 (499) 557-04-70, доб. 27-76, 27-44; restoration@rsl.ru